كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٥٦/٥٧

٢٠١٠

رئيس التحرير المؤسس (١٩٩٦- ٢٠٠٩)
د. محمد السيد سعيد

أشرف على هذا العدد
بهي الدين حسن

مدير التحرير
رجب سعد طه

إخراج فني
هشام السيد

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

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي

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

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أسهم في تأسيسه

د. محمد السيد سعيد

مركــز القاهرة لدراسات حقــوق الإنسان هو منظمة غير حكوميــة إقليمية مستقلة تأسســت عــام ١٩٩٣، تهــدف إلى دعــم احــترام مبــادئ حقــوق الإنسان والديمقراطيــة، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الــدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافــة حقوق الإنسان في العــالم العربي، وتعزيز الحوار بــين الثقافات في إطار الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركــز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقــوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثيــة، ودعوية عبر توظيف مختلف الآليــات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقــوق الإنسان مع التركيز بشــكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عن حقوق الإنسان. ومنــذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعــى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضــوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقيــة الملحة في الــدول العربية، والتنسيــق مع مختلف الأطــراف المعنية والمنظمات غــير الحكومية في المنطقة ، والعمل سوياً مــن أجل رفع الوعي العام بهــذه القضايــا ومحاولة التوصل إلى حلــول وبدائل تتوافق مــع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحــدة، وصفة المراقــب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنســان والشعوب. المركز عضــو في الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنســان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبــير (ايفكس). المركز مسجل في القاهرة وباريس وجنيف. وحاصل على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٧.

رئيس مجلس الإدارة

كمال جندوبي

المدير العام

بهي الدين حسن

الفهرس

بورتريه

•• نصر حامد أبو زيد: حدوتة مصرية — حلمي سالم — ٥

مقال

•• نصر أبو زيد: النص والسلطة — د. علي مبروك — ١٥

•• نصر أبو زيد ونقد الفكر الديني — د. رضوان زيادة — ٢٣

دراسات

•• النضال المدني من الغمغمة إلى العصيان — د. عمار علي حسن — ٢٩

•• مشكلة حقوق الإنسان فى مصر.. إرادة سياسية أم الإسلام؟ — بهي الدين حسن — ٤٩

•• حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية فى فكر عبد الله النعيم — معتز الفجيري — ٦٩

•• لماذا كل هذا الفشل فى دارفور؟ — زياد عبد التواب — ٨٥

•• حقوق الإنسان فى ظل الطوارئ.. مصر نموذجا — معتز الفجيري — ١١٣

مفاهيم

•• العدالة الانتقالية: قراءة مفاهيمية ومعرفية — د. مروة نظير — ١٣٧

تقارير

•• إشكالية ازدراء الأديان وحرية التعبير .. دول الخليج العربي نموذجا — هاني نسيرة — ١٤٧

•• حقوق الإنسان فى سوريا.. عشر سنوات بين مخالب الأسد — عمرو صلاح — ١٥٧

مراجعات وعروض

•• المجتمع المدني بين النظرية والتطبيق السياسي — محمد عبد العاطي — ١٧٥

•• التذرع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى مصر — عفاف حنا — ١٨٣

وثائق

•• تقديم الوثائق — مدير التحرير — ١٩٣

•• مدونة مبادئ مهنية للتغطية الإعلامية للانتخابات العامة — إعداد/صلاح عيسى — ١٩٧

•• مشروع قانون الجمعيات (المنظمات غير الحكومية) والمؤسسات الأهلية — ٢٠٧

•• نحو «عسكرة» الجمعيات الأهلية: قانون «فاشي» لخنق المجتمع المدني (بيان صحفي) — ٢١٥

•• أسئلة لجنة مناهضة التعذيب التابعة للأمم المتحدة الموجهة للحكومة المصرية — ٢٢١

•• تقرير الفريق العامل المعني بالاستعراض الدوري الشامل لمصر أمام مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة — ٢٣٧

٥

بورتريه

نصر حامد أبو زيد..
حدوتة مصرية

حلمي سالم*

من «قحافة» بمحافظة الغربية بدأ القوسُ الواسعُ، وفى القوس ونهايته لقطاتٌ من الدراما الإنسانية الخصبة: فيها مقاومة شظف النشأة بالسعى الجاد وفيها توقد العقل بالوعى والدرس والفحص، وفيها الاصطلاء بنار الجمود السلفى، وفيها حكم بالردة عن العقيدة وبالافتراق عن الزوجة، وفيها كرسى الدراسات الإسلامية بجامعة ليدن بهولندا، وفيها ثمن الحرية، ثم العودة إلى تراب «قحافة» بمحافظة الغربية. هذا القوس الدرامى الواسع اسمه: نصر حامد أبو زيد.

ونصر حامد أبو زيد هو صاحب أشهر قضية تفريق بين الزوجين فى العصر الحديث، ربما لم تسبقها سوى تفريق الشيخ على يوسف عن زوجته فى العشرينات من القرن العشرين «لعدم التكافؤ الاجتماعى»، فقد كانت زوجته صفية السادات، التى تزوجها عن رضا منها وقبول، ذات حسب ونسب، وهو مجرد شيخ صحافى وكاتب بسيط، مما يختل معه التكافؤ الاجتماعى، فى رأى رافعى القضية من أهلها ذوى الحسب والنسب والطبقة الراقية.

* رئيس تحرير مجلة "أدب ونقد" – مصر.

لكن قضية نصر حامد أبو زيد التى تفجرت فى منتصف التسعينيات الماضية كانت الزلزال الأكبر الذى هز الحياة الفكرية المصرية والعربية، وجسدت حلقة مشتعلة من حلقات الصراع الملتهب بين التيارين المتناقضين فى ثقافتنا العربية: تيار الجمود والنقل والقمع، وتيار التجديد والعقل والحرية.

ونحن نعرف أن هذا الصراع المشتعل قديم، وأن حلقاته المشتعلة قديمة، وأن ضحاياه من أهل التجديد والعقل والحرية عديدون متتابعون: بدءا من الحلاج والمعتزلة والسهر وردى، مرورا بابن رشد، وليس انتهاء بعلى عبد الرازق وطه حسين وصادق جلال العظم ونجيب محفوظ وحيدر حيدر ونوال السعداوى.

وكان أبو زيد يدرك منذ البداية أن التجديد تلزمه إرادة سياسية تحميه وتنفذه، أى تلزمه سلطة تحول التجديد إلى إجراءات عملية فى الواقع اليومى والحياة السيارة.

فى دراسة بعنوان «محمد عبده: مشروع الإصلاح الدينى بين التحدى الأوربى والتخلف الداخلى» يورد أبو زيد الأصول الثمانية للإسلام عند محمد عبده، وهى: سلطان العقل، تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله فى الخلق، قلب السلطة الدينية، حماية الدعوة لمنع الفتنة، مودة المخالفين فى العقيدة، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. لكن مفكرنا ينهى دراسته معلقا على هذه الأصول الثمانية بالتأكيد على أنها تحتاج إلى مجتمع قادر على تحقيقها فى الواقع، وتحتاج إلى حكومة قادرة على تنزيل «الأصول» على الأرض.

ولد أبو زيد فى أسرة قروية بسيطة من دلتا مصر عام ١٩٤٣، ولذا لم يتمكن فى البداية من الحصول على شهادة الثانوية العامة، فاكتفى بدبلوم الثانوية الصناعية، واشتغل موظف لاسلكى فى هيئة المواصلات السلكية واللاسلكية، فى طنطا ثم فى القاهرة. لكن طموح العقل والروح جعله يحصل على الثانوية العامة أثناء عمله باللاسلكى، ثم يحصل على ليسانس الآداب من قسم اللغة العربية بتفوق. ليصبح معيدا بالكلية نفسها (آداب القاهرة) عام ١٩٧٢، ثم مدرسا مساعدا، ثم أستاذا مساعدا عام ١٩٨٧، ثم أستاذا عام ١٩٩٥.

بعرق يده وكدح ذهنه صار موظف اللاسلكى واحدا من المفكرين العقلانيين البارزين فى ثقافتنا المعاصرة: منحة من مؤسسة فورد للدراسة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة (١٩٧٦ – ١٩٧٧)، منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧٨ – ١٩٨٠)، جائزة عبد العزيز الأهوانى من جامعة القاهرة (١٩٨٢)،

أستاذ زائر بجامعة أوزاكا باليابان (١٩٨٥ – ١٩٨٩)، وسام الاستحقاق الثقافى من رئيس جمهورية تونس (١٩٩٣)، أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا من ١٩٩٥، جائزة اتحاد الكتاب الأردنى لحقوق الإنسان (١٩٩٦)، كرسى الدراسات الإنسانية بجامعة ليدن بهولندا من ٢٠٠٠، ميدالية «حرية العبادة» من مؤسسة روزفلت (٢٠٠٢)، كرسى ابن رشد لدراسة الإسلام بأوترخت بهولندا (٢٠٠٢)، جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر ببرلين (٢٠٠٥).

موظف اللاسلكى، الذى صار مفكرا تتخاطفه جامعات العالم المتقدم هو واحداً من «شلة الغربية» المباركة، التى أعطت حياتنا الثقافية رهطا مميزا من أبناء جيل واحد تقريب، مثل: جابر عصفور ومحمد صالح وأحمد الحوتى وفريد أبو سعدة ومحمد المنسى قنديل وجار النبى الحلو وفاروق خلف ومحمد المخزنجى ورمضان جميل وفوزى شلبى وسعد الدين حسن وغيرهم.

منحته جامعات العالم ومؤسساته الفكرية التكريمات والجوائز والأوسمة، فماذا منحه بلده مصر؟. مصر منحته التكفير والنبذ والتفريق بينه وبين زوجته، ومنحته حكما قضائيا بالردة عن الإسلام ورفض ترقيته إلى درجة الأستاذ، ومنحته النفى والاغتراب!

كان نصر حامد أبو زيد قد تقدم فى عام ١٩٩٣ ببحوثه إلى لجنة الترقيات بجامعة القاهرة للحصول على درجة «أستاذ»، فأصدرت لجنة الترقيات تقريرا يتهم نصر وأبحاثه بالكفر والإلحاد والخروج عن ثوابت الإسلام. وسرعان ما صارت المسألة قضية ثقافية ومعركة فكرية، طرفها الأول دعاة الكبت والظلام، وطرفها الثانى دعاة الحرية والضوء. استند أهل الكبت والظلام إلى قانون «الحسبة» ليفلحوا فى أن تصدر المحكمة، التى استندت هى الأخرى إلى مرجعية دينية، حكما بالتفريق بين المفكر «المرتد» وزوجته د. ابتهال يونس وهى أستاذة جامعية. وحينما ترك المفكر المجتهد وطنه غير المجتهد، ليعيش فى المنفى بهولندا، يدرس فى جامعاتها، ويواصل بحوثه الجادة فى مناخ يحترم الإنسان والعقل (قبل حكم المحكمة بوقت قصير كانت جماعة «الجهاد»، الإسلامية المسلحة قد أصدرت فتوى بإهدار دم الرجل).

وقد حفلت هذه الواقعة بغرائب عديدة، سنختار منها الآن خمس غرائب:

الأولى: أن قانون «الحسبة» نفسه مشكوك فى وجوده وفى شرعيته. فكثير من الباحثين والدارسين الإسلاميين العقلانيين يرون أنه قانون مدسوس، نشأ إبان العصور العثمانية والمملوكية مختصا بالأسواق والسلع والتجارة، ولم يختص بالأفكار والعقائد والآراء.

الثانية: أن حكم «الردة» نفسه مختلف عليه، ويؤكد كثير من الفقهاء المعتدلين أنه لا وجود لحد الردة فى القرآن الكريم. ويؤكد الباحث الدكتور/أحمد صبحى منصور فى كتابه «الحسبة: دراسة أصولية تاريخية» أن هناك فجوة بين تشريع القرآن وتشريع الفقهاء. فتشريع القرآن يؤكد على حرية العقيدة وعلى ألا إكراه فى الدين، ويؤكد على الإعراض عن الخصوم وعلى الصفح الجميل. أما تشريع الفقهاء فيحكم بقتل المرتد ويقيم للخصوم محاكمة ويقضى بأنهم زنادقة. الله رحب والفقهاء ضيقون. الله عفو رحيم والفقهاء غلاظ قساة سافكو دم.

الثالث: أن الزوجة التى قررت لها المحكمة أن تفترق عن زوجها حتى لا يفسد كفره إسلامها، هى الدكتورة/ ابتهال يونس الأستاذة الجامعية التى اختارت زوجها بمحض إرادتها ومحض قلبها ومحض عقلها، وهى قادرة على اختيار شريك حياتها بدون وصاية.

الرابعة: إن محكمة حكمت بإدانة نصر، ومحكمة ثانية (فى دائرة ثانية) حكمت ببراءة نصر. وهو ما يعنى أن القضاء المصرى يعانى (شيزوفرانيا) قاصمة، أو انفصاما جذريا بين المرجعية الدينية والمرجعية القانونية:

الحكم الأول استند إلى المرجعية الدينية فقضى بارتداد المفكر، على أساس الخوض فى ثوابت الدين.

والحكم الثانى استند على المرجعية المدنية، فقضى ببراءة المفكر، على أساس حرية الاجتهاد والبحث.

الخامسة: هى أن الشيخ الدكتور عبد الصبور شاهين (عضو مجمع البحوث الإسلامية وعضو اللجنة الدينية فى مجلس الشعب عن الحزب الوطنى الحاكم) كان أحد أعضاء لجنة الترقيات، وأبرز قادة حملة اتهام أبو زيد بالكفر والارتداد، سرعان ما دار عليه سيف «الحسبة» الذى رفعه على رقبة أبو زيد. فلم تكد تمر ثلاث سنوات حتى تم تكفير عبد الصبور شاهين نفسه، من رفاق الظلام السابقين، واتهامه بالارتداد، بعد إصداره كتابه «أبى آدم»، وكأننا نجد مصداقا لقول الرسول الكريم «من كفر أخاه فقد باء بها»، أى عادت فعلة التكفير الشنعاء إليه وانقلبت عليه. أو كأننا نجد مصداقا للقول المأثور بتصرف: «من كَفّر كُفّر ولو بعد حين». ولم يدافع عنه سوى العقلانيين المستنيرين، الذين كان يكفرهم بالأمس فقد دعموا حريته فى إبداء فكره، بصرف النظر عن الاتفاق والاختلاف فى هذا الفكر، وبعيدا عن الخطأ والصواب، انطلاقا من أن المجال الطبيعى لاتضاح الخطأ والصواب هو السجال الفكرى الجاد، وليس التكفير أو المصادرة أو الإقصاء.

أثناء اشتعال القضية أصدرت منظمات حقوق الإنسان بيانات تأييد لنصر ولحرية الفكر تنديداً بالتطرف وبمعاداة الفكر. فطالب مركز المساعدة القانونية بالقضاء على الثغرات التشريعية التى تسمح بصدور الأحكام ضد حرية الفكر، والنص صراحة على إلغاء دعاوى الحسبة، وتنقية التشريعات المصرية بما يتواءم مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وإضفاء حصانة تشريعية على أعمال البحث العلمى، وتأكيد الضمانات التى تحفظ للمرأة كرامتها وحمايتها من أى تدخل فى خصوصياتها، والقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة.

فى الطبعة الثانية من كتابه «نقد الخطاب الدينى» ينشر نصر حامد أبو زيد التقارير التى قدمها بعض أعضاء اللجنة العلمية للترقيات، ثم تقرير قسم اللغة العربية بآداب القاهرة. فى تقرير د. محمود على مكى ينتهى الفاحص إلى أن دراسات نصر فى مجملها تدل على فكر تقدمى مستنيرا يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة، يربط فيها الماضى بالحاضر، ويجتهد فى أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر، بحيث يصبح عاملا من عوامل تقدم الأمة ومواكبة الرقى الحضارى.

وفى تقرير د. عبد الصبور شاهين يشن الفاحص هجومه الشرس على أبحاث نصر، متهما إياه بأنه ينكر المعلوم من الدين بالضرورة، وأنه يدافع بحرارة عن الماركسية، وبأنه وضع نفسه مرصادا لكل مقولات الخطاب الدينى، وأن أبحاثه «جدلية تضرب فى جدلية، لتخرج بجدلية تلد جدلية، تحمل فى أحشائها جنيناً جدليا، متجادلا بذاته مع ذاته»!

أما قسم اللغة العربية بآداب القاهرة (وكان يرأسه حينئذ د. جابر عصفور) فقد أنصف نصر فى تقريره، كما فعل د. مكى، إذ حيا الجهد المنهجى لدى الباحث، وما تحويه دراساته من مناقشة للاتجاهات الحديثة فى الفكر الدينى الذى ينطقه أكثر من خطاب، بما فى ذلك من تحليل مكوناته ومنطلقاته الفكرية. وأن عمل الباحث بذلك هو تقديم مشروع لقراءة النصوص

ة

وتحت عنوان «تعليق على ما حدث» كتب نصر حامد أبو زيد فصلا جديدا ضافيا فند فيه الحملة السلفية عليه، مشيرا إلى أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، سواء وصفنا هذا الخطاب بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف وموضحا أن منهج النقل يفضى إلى الاتباع، وكلاهما يناهض الإبداع ويعاديه، ويسعى للقضاء عليه، بالتكفير الذى يفضى بدوره إلى التصفية البدنية.

فى هذا الفصل الضافى يدحض أبو زيد ثلاثة افتراءات أساسية، اتهمه بها أهل الخطاب السلفى التكفيرى:

الأول: حين يفضح آلية السلفيين فى «التوحيد بين الفكر والدين»، بإبرازه الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. فى هذه الآلية يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) حتى يصبح هذا هو ذات ويكتسى الفكر بقداسة النصوص. هذه التفرقة الضرورية بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها، تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، وتسعى إلى نزاع قناع القداسة عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يحاول قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام.

الثاني: حين ينفد اتهام السلفيين له بأنه يدعو إلى «التحرر من سلطة النصوص»، شارحا أن المقصود هو التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التى يضفيها البعض على النصوص، بما يعنى أن دعوته هى ضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفى ضوء ما يتحقق من تطور وتغير فى الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير.

هذه هى «القراءة التاريخية» للنصوص التى يدعو إليها مفكرنا المجتهد، والتى أساء إدراكها السلفيون –بسوء فهم أو بسوء نية– حتى أن أحدهم لم يترك أربعين يوما تمر على وفاة نصر، ونشر بالأهرام مقالا يزعم فيه أن أبو زيد يدعو إلى أنسنة القرآن». فهذا د. محمد عبد الفضيل القوصى (عضو مجمع البحوث الإسلامية) يرى أن هذه (التى سماها تأنسن القرآن) دعوة منكرة زائفة تنكر قداسة القرآن.

الثالث: حين يفض اللبس حول مصطلح «العلمانية»، مبينا أن العلمانية هى الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر والإبداع، وهى الحامية الحقة للمجتمع المدنى ولا قيام له بدونها. كما أن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدنى ويرفضون العلمانية يقعون فى تناقض مبدئى. ذلك أن العلمانية لا تعادى الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ مهمة، فهى التى تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الدينى. إن من أبرز مبادئ الفكر العلمانى أنه لا معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلاميون.

هكذا ثارت ثائرة السلفيين وأهل الجمود على نصر حامد أبو زيد؛ لأنه طالب بالتمييز بين الدين وبين الخطاب الدينى، وهو تمييز يتعارض مع مصالح هؤلاء السلفيين، ويقوض سطوتهم اللاهوتية كوسطاء حتميين بين العبد وبين الرب.

دعوة مفكرنا هى أن القرآن مقدس، لكن طرائق فهم القرآن غير مقدسة، لأن فهم النص مسألة بشرية، تخضع للأهواء وللمصالح وللكفاءة الذهنية والدرجة المعرفية والانتماءات السياسية أو الاجتماعية. وإذا كان فهم النص المقدس عملية بشرية، فهو من ثم يخضع للمناقشة والفحص والمساءلة والنقد والنقض، أى لكل ما يخضع له كل جهد بشرى يخطئ ويصيب.

لذلك، هاجم أبو زيد كل قراءة حرفية ضيقة للنص المقدس، واعتبرها قراءة مغلقة أو ناقصة أو مغرضة أو معطلة للتقدم البشرى، وفضح الأغراض السياسية أو الطبقية أو الذاتية وراء مثل هذه القراءات الحرفية الضيقة، كما عارض تحول القراءات البشرية للنصوص المقدسة إلى نصوص مقدسة هى الأخرى.

دعوته، إذن، هى إلى القراءة التأويلية المفتوحة والمنفتحة على التعدد والتنوع، وهى القراءة التى تنهض على الاتجاهات العقلانية وعلى المجاز وتكاثر التأويلات، ولا تنهض على العسف الأحادى المؤدى إلى التسلط والجفاف والإرهاب.

الأمثلة على اندماج الفكر الدينى البشرى بالنص المقدس (لكى يكتسب البشرى صفة القداسة)

الأيديولوجية الوسطية» موضحا أن آلية تحويل «اللانص» (الاجتهاد الفكرى الفقهى) إلى «نص»، وما تؤدى إليه من تضييق مساحة التفكير العقلى، بربطه بالنص ربطا محكما، هى آلية لا تخلو من مغزى أيديولوجى، فى السياق التاريخى لفكر الشافعى وفى فكرنا الدينى الراهن على السواء».

نصر حامد أبو زيد، بذلك هو أحد ورثة على بن أبى طالب، رائد التأويل فى الثقافة الإسلامية، حينما نبه صحبه إلى أن «القرآن حمال أوجه»، تتعدد وجوهه بحسب وجهة

المعتزلة فى الرؤى العقلانية التى تجعل العينى الضيق مجازيا متسعا. وهو أحد ورثة المتصوفة المسلمين حينما استقل «مركبة ابن عربى». وهو أحد ورثة ابن رشد حين دعا إلى الاحتكام إلى تأويل العقل إذا تعارض ظاهر النص مع خبرة الإدراك السليم، موائما بين الحكمة والشريعة على أساس أن كليهما حق، «والحق لا يضاد الحق». وهو أحد ورثة محمد عبده الذى دعا

إلى «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

كل هذا المركب الجدلى العميق (على بن أبى طالب والمعتزلة والمتصوفة وابن رشد ومحمد عبده) عند نصر أبو زيد مسبوك فى بوتقة عصرية، تعيش زماننا الحاضر ومصلحة تقدم ناسه المعاصرين، انطلاقا من أن «شرع الله» يوجد حيث توجد «مصلحة» الإنسان.

إن جملة على بن أبى طالب «القرآن حمال أوجه» هى جذر قديم للتفريق بين «الدين» وبين «الفكر الدينى». فالقرآن هو الدين أو النص المقدس، أما طرائق قراءته أو تفسيره فهى بشرية، تتوجه حسب اتجاهات مصالح أو (أيديولوجيا) مفسريه من البشر. وهذا الجذر هو أحد الأسس التى بنى عليها نصر بنيانه الفكرى المنهجى المعاصر.

ن و د

والرب، وتأسيس الصلة أو العلاقة المباشرة بين العابد والمعبود (حتى يحل العابد فى المعبود أو المعبود فى العابد) هو جذر قديم لسعى نصر إلى نقض دور وكلاء الله على الأرض، المتحدثين باسمه، والذين يفرضون أنفسهم «كبوابة» إلى الله لابد أن يمر بها العباد. وهى بوابة يلزم لعبورها دفع «رسوم» مادية أو معنوية: المال النقدى أو العينى من ناحية، والخضوع لسلطة وسطوة الشيخ (صاحب البوابة) من ناحية أخرى. كان هذا الجذر الصوفى أحد الأسس التى بنى عليها نصر بنيانه الفكرى المنهجى المعاصر.

وقد ورث أبو زيد من المعتزلة أولوية العقل على النقل، واعتماد المجاز سلاحا لتأويل النصوص التى لا تتفق مع العقل أو المصلحة أو متغيرات المكان والزمان، ليصبح المجاز أداة لرفع التناقض الظاهرى بين الوحى وبين العقل، والإيمان بأن اللغة اصطلاح بشرى لا توقيف إلهى. وقد شرح نصر كل ذلك فى كتابه «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، وهو ما شكل جذرا قديما من الجذور التى بنى عليها نصر بنيانه الفكرى المنهجى المعاصر.

كما أن المواءمة التى قدمها بن رشد بين الدين والعقل فى كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، كاشفا أنه لا تناقض بين الشريعة الدينية وبين الفلسفة أو العقل (الحكمة) لأن الشريعة قامت على العقل ولمصلحة الإنسان روحيا ووجدانيا وجسديا. وإذا وقع تعارض بينهما فعلينا أن نعيد تأويل الشريعة ونقلها على وجوهها حتى تتوافق مع العقل والمصلحة وظروف العصر. وعلينا فى كل ذلك أن نستفيد بعلوم الآخرين ومذاهبهم، بدون عقدة نقص أو عقدة كمال وتفوق. إن هذه المواءمة الرشدية وهذا الموقف المستنير الصحى من «الآخر» كانا جذرا قديما من جذور الاجتهاد المبدع الذى بنى عليه نصر بنيانه الفكرى المنهجى المعاصر.

أما محمد عبده فهو الإرث المباشر القريب، بتأكيده على أن «النظر العقلى» هو أساس الإيمان الصحيح، وبتقديمه للعقل على «ظاهر الشرع» عند التعارض، وبنفيه للسلطة الدينية فى الإسلام، وبشرحه للإسلام باعتباره «دين العلم والمدنية» وبإعلانه الصريح أن «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان»، وبفتاواه العديدة المستنيرة (وأبرزها أن التماثيل ليست حراما). كل ذلك كان جذرا من الجذور التى بنى عليها نصر بنيانه الفكرى المنهجى المعاصر.

أبو زيد، إذن، هو حلقة معاصرة من حلقات سلسلة المجتهدين الإسلاميين النابهين الذى أعلوا مقام «العقل» والتجدد فى مواجهة أصحاب إعلاء مقام «النقل» والتجمد.

ولذا فإن الذين عادوه هم كذلك الذين عادوا محمد عبده والمعتزلة وابن رشد والمتصوفة وعلى بن أبى طالب، وهم فى الوقت نفسه ورثة خصوم كل هؤلاء المجددين المجتهدين فى العصور السابقة؛ أى أنهم ورثة معاوية بن أبى سفيان، والقاضى بن سريج (الذى حكم بصلب وحرق الحلاج)، وابن تيمية والخليفة المنصور والغزالى والحجاج بن يوسف، وأبو الأعلى المودودى، وسيد قطب، وعمر عبد الرحمن.

لقد ضاق ورثة النقل والتجمد بنقد نصر حامد أبو زيد للخطاب الدينى؛ لأنه كشف سلفيتهم الفقرية وانتهازيتهم الفكرية، لكنهم استشاطوا غضبا حينما فضح هاويتهم الأخلاقية التى سقطوا فيها باشتراكهم فى «شركات توظيف الأموال» ووجود الكثير منهم فى قوائم «كشوف البركة» حيث يتقاضون رواتب شهرية كبيرة من هذه الشركات التى نهبت (باسم الإسلام) أموال المسلمين وهربتها إلى الخارج. وبذلك جمعوا التردى الأخلاقى إلى جانب السلفية الفقرية والانتهازية الفكرية!

ما أوسع الشقة بين المناخ الثقافى المصرى فى عشرينيات القرن العشرين وبينه فى تسعينياته. هذه الدلالة الثقافية هى ما يرصدها د. جابر عصفور، حين يعرض لموقف المثقفين بوجه عام من محنة أبو زيد، ولقدرة مثقفى التنوير على مساندته وحمايته. وتتجلى أهمية هذه الدلالة حين نجرى مقارنة: بين زمن محنة نصر، وزمن محنة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذى أصدره الشيخ على عبد الرازق القاضى عام ١٩٢٥ وكتاب «فى الشعر الجاهلى» الذى أصدره طه حسين عام ١٩٢٦، أى قبل عامين من ظهور جماعة «الإخوان المسلمين» فى الإسماعيلية. فالمقارنة بين الوضع الثقافى لعشرينيات القرن العشرين وتسعينياته، تلقى الضوء على محنة أبو زيد وجماعته الثقافية، وما أدى إلى هذه المحنة من دوافع وعوامل ومتغيرات ثقافية واجتماعية وسياسية: فى المحنة الأولى مناخ مدنى ليبرالى تتعدد فيه الرؤى

والآراء، وفى الثانية مناخ تصاعدت فيه الجماعات الدينية ومرجعيتها بالسطوة والسيطرة والانفراد.

والحق أن المعركة قديمة – كما يقول نصر أبو زيد فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» – وهى ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هى معركة شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بين قوى الخرافة والأسطورة (باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرفية) وبين قوى التقدم والعقلانية والحياة.

يقول أصدقاء نصر من «شلة الغربية» إنه أعد نفسه فى بداية صباه لأن يكون أحد أعضاء «الإخوان المسلمين»، والتحق بهم بعض الوقت، لكن عقله النقدى المتفتح جعله يبتعد عنهم سريعا. ويقولون إنه أعد نفسه فى بداية صباه لأن يكون شاعرا عاميا على غرار صلاح جاهين (هو فعلا يشبهه شكلا وجسدا)، وكتب أشعارا شبيهة برباعيات جاهين، التى تحفل بالحكمة والمرارة والتأمل الفلسفى العميق الحزين، لكن عقله النقدى الفلسفى المتفتح وجد بغيته فى الدرس الأكاديمى والفحص الواعى للدراسات الإسلامية، متشجعا بالمبدأ الإسلامى الرفيع: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر»، ليصبح – بكدح يده وذهنه – واحدا من كبار المجتهدين فى تاريخنا الحديث.

ابن «قحافة» بمحافظة الغربية، الذى رفض أن ينطق بالشهادتين أمام المحاكم بمصر، أثناء نظر قضيته، حتى لا يثبت حق محاكم التفتيش فى التنقيب داخل ضمائر الناس، هو نفسه الذى كان يبدأ كل محاضرة له بهولندا ودول الغرب عامة بنطق الشهادتين، وبتأكيده على أن اجتهاده وتجديده ينطلقان من داخل الإسلام، وهو نفسه الذى امتنع عن أن تستخدم قضيته فى حملة العداء الغربية ضد الإسلام فى ذاته.

من «قحافة» بمحافظة الغربية بدأ القوس الواسع، وفى «قحافة» بمحافظة الغربية انتهى القوس الواسع. وبين بداية القوس ونهايته دراما إنسانية خصبة، عنوانها: حرية العقل وعقل الحرية، واسمها: نصر حامد أبو زيد، وتلخيصها: موظف اللاسلكى الذى صار حلاج العصر الحديث.

مقال

نصر أبوزيد..
النص والسلطة

د. علي مبروك *

تبلغ مركزية «النص» فى بناء الحضارة العربية الإسلامية حد إمكان نسبتها إليه؛ وعلى نحو ما يُقال من «إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وأن الحضارة اليونانية هى حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الإسلامية، فهي حضارة النص»[١]. وإذا كان أحداً لا يقدر على المجادلة فى إمكان تلك النسبة، فإن المجادلة تنشأ حول ما إذا كان القرآن هو الأصل فى سيادة تلك «النصيَّة» على بناء تلك الحضارة، أم أنه قد جرى تحويل القرآن نفسه إلى «نص» ليتسنى تأبيد نزعة نصيَّة تتسيَّد الثقافة التى تنزَّل فيها. وبعبارة أخرى: هل يكون القرآن هو الأصل فى نصيَّة الحضارة، أم أنه هو الضحية الأكبر لتلك النصيَّة؟

ولعل نقطة البدء فى مقاربة هذا السؤال تنطلق من أن ما جرى فعلاً من وضع القرآن كنص داخل الثقافة قد مضى– وللمفارقة– ضداً على ما أراده القرآن لنفسه. فعلى تعدد وتنوّع تسميات القرآن لنفسه (كالذكر والبيان والفرقان والكتاب والهدى والبلاغ)، فإنه لم يطلق

* أستاذ الفلسفة– جامعة القاهرة.

على نفسه تسمية النص أبداً. ولعل موازنة بين تلك التسميات تكشف عن أن القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتاباً، لا نصاً. إذ فيما لم ترد كلمة «نص» فى آي التنزيل للدلالة على القرآن أو على غيره، فإن كلمة «الكتاب» قد وردت فى تلك الآيات لما يقترب- أو يكاد- من الثلاثمئة مرة تقريباً، للإشارة إلى القرآن نفسه[٢] وإلى غيره من صور الوحي التى تنزَّلت على الأنبياء السابقين[٣]، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من «أهل الكتاب»[٤]، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل؛ أواللوح المحفوظ[٥].

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص- بحسب تعريفه- هو الواضح البيِّن الذى لا يحتاج إلى تفسير، والذى لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والاستظهار، وذلك على العكس تماماً من «الكتاب» الذى لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصاً تتأتى من استحالة تصوره من قبيل الظاهر الذى لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. ففضلاً عما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصاً مغلقاً وفى غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن «النصوص- فى القرآن- عزيزة نادرة». وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حد الندرة، فى القرآن-وإلى حد ما يُقال من جزء من آية واحدة فقط من آياته هى التى تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً[٦]- بينما يُصار إلى أن القرآن بأسره يعد نصاً؟.

وإذ يُضاف إلى ما سبق ما تبدى من عجز المفاهيم التى بلورها الأصوليون وعلماء القرآن، كمفاهيم الناسخ والمنسوخ والمُحكم والمتشابه وغيرها عن استيعاب ما يبدو أنها التناقضات بين آيات القرآن، حال مقاربته كنص، فإن فى ذلك كله تفسيراً لما بدا من أن نصر أبوزيد قد راح، على مدى الأعوام الأخيرة، يتحرر من مقاربة القرآن كنص، ليبدأ فى مقاربته كخطاب. وبالرغم من هذا التحول، الذى يحتاج إلى درس أعمق، فإن المحمولات السلبية التى جرى إلصاقها بمقاربته للقرآن كنص، قد ظلت تطارده حتى إلى ما بعد موته الإسيان؛ وذلك بحسب ما أظهرته كتابات قطاع عريض من الجمهور التي أتاحت له الحداثة أن يدخل إلى ساحات الكتابة الإليكترونية المفتوحة؛ وهى الكتابة التى تكشف عن أزمة هذا الجمهور بأكثر مما تكشف عن حضوره الفاعل. هذا الجمهور الذى راح يضع نفسه فى مقام الله مُحاسباً لنصر ومتوعداً بالعذاب الأليم جزاءً وفاقاً على ما نطق به من أن القرآن محض «منتج ثقافي» من تأليف البشر، وعلى ما قيل إنها دعوته للتحرر من النصوص.

وضمن هذا السياق، فإن أبوزيد لم يكن موضوعاً لمجرد سوء الفهم، بل– والأسوأ– لسوء النية؛ الذى تمثَّل فى التلاعب بمفردات نصه، على النحو الذى يسمح للخصم بتثبيت دعواه. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوماً ينتظم عمل «أبوزيد» كله، فإنه يمكن القول إنه مفهوم «التحرر من سلطة النصوص»؛ الذى إستحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ «التحرر من النصوص»؛ الذى لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به. ولعله يلزم البدء من بيان التناقض الكامل بين الصيغتين؛ وأعنى من حيث إنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوى على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعى إلى التفكير فى علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشَّف عن ممكناته المضمرة التى يستفيد منها حياته الحقة، والتى لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالإنكشاف والظهور. ولعل ذلك يعنى أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعى من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعنى من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالتفتح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، فى جوهره، لا ينطوى على ما هو أكثر من السعى إلى الانتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

وهكذا يبدو الأمر، فى جوهره، لا صراعاً حول النصوص (قبولاً أو رفضاً لها)، بل
كً راً و ظً راً د
حين يدرك المرء أن أحد أهم آدوات النسق المهيمن– الذى اتضح أنه الأصل فى كل ضروب الوصاية السائدة– فى بناء سلطته، قد تمثلت فى المخايلة بتماهيه مع النص المقدس أنطولوجياً؛ وعلى نحو يخفى فيه سلطته الخاصة وراء سلطة النص؛ فإن ذلك يعنى أن ما يُشار إليه من «سلطة النص» هو، فى جوهره، قناع لسلطة أخرى تختفى وراءها؛ هى سلطة النسق المهيمن. فالحق أن النص لا سلطة له إلا بمقدار ما يُراد منه أن يغطى على سلطة خارجه، تسعى إلى تثبيت نفسها بفضل ما لهذا النص من الحصانة والقداسة. ومن هنا تلك الاستبدادية التى ينطوى عليها مفهوم «سلطة النص»؛ وأعنى من حيث يجعل «النص»– بما يُفترض أن ينطوى عليه من السعى لتحرير الإنسان فعلاً ووعياً، مجرد قناع لسلطة مستبدة. وهكذا تتبدى، وعلى نحو زاعق، الطبيعة الأيديولوجية الخالصة لمفهوم «سلطة النص»؛ الأمر الذى يعنى، وللمفارقة، أن رافضيه والداعين إلى التحرر من سطوته، هم الأكثر حرصاً على «النص»، من غيرهم الذين كانوا، من دون أن يدركوا، ممسوكين إلى أيديولوجيا عاتية.
يفي يهـ ٥ » نط

يرتبط بما يسكن المفهوم من حمولة أيديولوجية متخفية؛ وأعنى من حيث أدرك فيه قناعاً «لكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا». ضد هذه الأشباح الأيديولوجية المنفلتة من سيطرة الوعى، كان أبوزيد يحارب معركته، وليس أبداً ضد النص، بحسب ما راح يلح خصومه؛ الذين لا يمكن تفسير معركتهم ضده، إلا بحسبانها معركة الأيديولوجيا– التى فضحها– ضده. وبالرغم مما يبدو، هكذا، وكأنها معركة «الحقيقة» فى مواجهة «الأيديولوجيا»، فإن أبوزيد

يعرف خصومه إلا الحقيقة خالصةً، يصدرون عنها. وهكذا تبدو الوصاية، فى حقيقتها، ذات طبيعة أيديولوجية، وفقط فإنها تأخذ من الدين/النص/التراث قناعاً لها. وعلى أى الأحوال، فإن الوعى بالطبيعة الأيديولوجية الكامنة لمفهوم «سلطة النص»؛ التى حارب أبوزيد من أجل فضحها بلا هوادة، يبقى فى حاجة إلى اكتناه الحدود المعرفية للمفهوم ذاته.

واحدة، فإن الكشف عن طبيعة هذا التماهي بوصفه مجرد علاقة مع النص (حيث الهوية هى

الميهمن، من فرضيته المضمرة– التى يصنع بها سلطته– «النسق هو النص»، إلى فرضية «النسق هو غير النص، وهو– كغيره– فى علاقة معه»؛ وبما يعنيه ذلك من انتزاع ما يؤسس به سلطته. وإذ يبدو، هكذا، أن ثمة إمكانية لعلاقتين مع النص؛ إحداهما هى علاقة «الهوية»، والأخرى هى علاقة «المغايرة»، فإنه يبقى أن الأولى هى الأفقر بما لا يُقاس بالثانية. فإذ

ذاته وغيره فى آن معاً. وإذ لا تسمح العلاقة الأولى للشئ إلا بأن ينفتح على مجرد ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من إنغلاقه عليها فى الحقيقة، فإن علاقة المغايرة تسمح للشئ بأن ينفتح على غيره، فيوسِّعه ويتسع به فى الوقت نفسه؛ وأعنى من حيث يسمح له هذا الانفتاح على الغير من أن يتكشَّف عن ممكناته المحايثة لوجوده، والتى ما كان لها أن تتكشَّف وتظهر فى الوجود إلا عبر هذا الانفتاح على الغير. ومن حسن الحظ أن علاقة المغايرة تلك، هى ما يبدو وكأن

هم «غير» ذاته)، فى إظهار ممكنات ذاته، التى يبدو– بحسب تصريحه– أنها كانت مخفية عنه هو نفسه. ولعل ذلك يعنى ضرورة أن تكون «المغايرة»، هى– وليست الهوية– أساس العلاقة مع النص؛ وأعنى من حيث تسمح له– كالله– بالتكشُّف عن ممكناته، التى يتحقق حضوره الفعَّال فى العالم من خلال ظهورها، فى شكل إنتاج متجدد للدلالة.

إن ذلك يعنى أن علاقة الهوية لا تؤول، فحسب، إلى إفقار «النص»، وذلك من حيث تهدر إمكانيته على الإنتاج المتجدد للدلالة، بل وتكاد تنتهى به إلى الجمود والاضمحلال؛ وأعنى من حيث لا تسمح لمكناته بالتحقق والظهور. وهكذا فإنه من الطبيعى أن يعجز النسق المهيمن داخل التراث- إذ يضع نفسه فى علاقة هوية مع النص- عن أن يعرف النص حقاً، ناهيك عن أن يفجر دلالاته الكامنة. بل إنه، وفقط، لا يستطيع إلا أن يكرره، ومن دون أن يتجاوز، فى هذا التكرار، دلالاته السطحية الفقيرة؛ وذلك من حيث يرى فى النص عالماً من المعانى، مستقلاً وقائماً بنفسه، الأمر الذى يتآدى إلى أن إنتاجه للدلالة يكون مرتبطاً فقط بمجرد أبنيته اللغوية، ومن دون أية إحالة إلى أى سياقات خارجها. وليس من شك فى أن هذا الإهدار للسياقات غير اللغوية، لا يمكن أن ينتج- مهما يكن ثراء اللغة وغناها- إلا الدلالة الأفقر والأجدب؛ لأنه إذ يمنع تفاعل النص مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره؛ وبما يعنيه هذا التكرار من إهدار فاعلية النص. وهكذا تتكشَّف الحدود الأيديولوجية والمعرفية لمفهوم «سلطة النص» الذى ينبنى طبقاً لعلاقة بالنص، يضع فيها النسق المهيمن نفسه فى هوية معه. وهنا يتجلى الجانب الآخر لمعركة أبوزيد؛ التى لم تكن- والحال كذلك- ضد أشباح الأيديولوجيا المنفلتة فحسب، بل وضد الإفقار المعرفى الكامل للنص، الذى لابد أن تنتهى إليه أى أيديولوجيا تعمل على نحو خفى ومنفلت.

وإذ يعتقد الكثيرون أن اجتهاد أبوزيد مقطوع الصلة بالكليِّة عن تراث الإسلام الزاخر، فإنه يلزم التأكيد على أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، فى العمق، على كيفية فى تأسيس العلاقة مع النصوص؛ لا بما هى علاقة سلطة، بل بما هى علاقة حوار، فإن ثر
مركزية التى تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره؛ وأعنى بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلى إخراجه من ساحة الإسلام، بل وإلى اعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.

فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر"-إبان وقعة صفين- بخطابه إلى بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذى تفجَّر فى تلك الوقعة الأسيفة- التى لعبت الدور الأبرز فى توجيه ما جرى فى الإسلام على صعيد السياسة والثقافة- هو صراعٌ على التأويل، فى الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التى تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، فى أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذى هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل فى مواقف الفريقين المتقاتلين فى صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين فى تأسيس العلاقة مع النص/القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف على أسنة الرماح تمثل استدعاءً صريحاً للنص ليلعب دوراً فى الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القران والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع، تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تآدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده فى وضع حد لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلى سلطة، أو- بالأحرى- إلى قناع لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسى ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيفُ هو أداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص/القرآن عليه، سوف يجعل منه (أى القرآن) محض امتداد للسيف فى تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسةً السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هى الأحرص-حماية لنفسها- على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التى تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم- ضمن هذا السياق- إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"؛ وعلى النحو الذى جعل معاوية يعتبر ما قضى به من توريث سلطته لابنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله؛ والذى لا راد له أبداً. وليس من شك فى أن تحوُّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها، ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية فى العلاقة مع النصوص هى التى تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة فى الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي- فى تعليقه على ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف على أسنة الرماح- من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان،
[illegible]
تنبني على الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان فى إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) فى تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوى تطور الوعى، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعى والواقع) ، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.

وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر فى مقاربة النص- لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال- بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه على مدى القرون من أدوات ورؤى منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول إنها طريقة الإمام علي فى مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد انتهت إلى الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أى سعى لاستعادتها من ركام المُهمَش والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا فى مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفى مواجهة سلطة السائد والمستقر؛ وهى الأعنف والأعتى.

وإذا كان الباب قد انفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم فى تأسيس العلاقة مع النصوص بما هى علاقة سلطة وإخضاع- وذلك كجزء من سعيهم إلى تحصين سلطتهم وحراستها- فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة- وتظل للآن- هى السلاح الذى يجرى الانتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جرى التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، باعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحد، ألبتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه؛ فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدء" ينطلق منها الإنسان، عبر السؤال والحوار، إلى بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلى إهدار الوعي الذى لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهى إلى الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاَّقة هى أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والآخر يجعل منه قوة إخضاع. ولقد إنحاز نصر للموقف الأول، وراح يسعى فى سبيل بلورة إطار مؤسسي، يستوعب اجتهاده ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذى بدأ يتفتح فى الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذى كان محط اهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة فى عالم الإسلام كان على رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام على الإسهام الفعَّال فى إغناء عالمنا الراهن.

هوامش

١. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص؛ دراسة فى علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٩٣، ص ١١.

٢. "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين" البقرة ٢. "نزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل" آل عمران ٣. "هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب" آل عمران ٧.

٣. "وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان" البقرة ٥٣. "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة" آل عمران ٨١. "فإن كذبوك فقد كُذِب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير" آل عمران ١٨٤.

٤. "يأهل الكتاب لم تُلبسون الحق بالباطل" آل عمران ٧١. "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك" آل عمران ٧١. "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله" آل عمران ١١٣.

٥. "ما فرطنا فى الكتاب من شئ" الأنعام ٣٨. "ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين" الأنعام ٥٩. "والطور وكتاب مسطور" الطور ٢. "إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون" الواقعة ٧٨.

٦. "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة". البقرة ١٩٦.

مقال

نصر أبو زيد
ونقد الفكر الديني

د. رضوان زيادة *

يمكن القول إن نصر حامد أبو زيد ينتسب إلى المدرسة الثقافوية في الفكر العربي المعاصر والتي تهدف إلى تفسير أزمة المجتمع العربي من خلال العودة إلى تراثه الثقافي ومرجعياته الفكرية، فممارسة النقد لهذا التراث الذي تشكل بمجمله حول النص الديني (وهو لذلك يصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها «حضارة النص») سوف تحررنا من رواسبه التاريخية والمعيقة لتقدمنا في الوقت الحاضر .

فأبو زيد ينظر إلى المجتمع العربي كما ظهر في خطاب نخبته الفكرية أو على مستوى «الثقافة العالمة» خلال القرون التأسيسية الأولى في الثقافة العربية بعين الناقد إلى هذا الإنتاج فكرياً وفلسفياً وأدبياً وعلمياً لكشف تحولاته واختلاف مساراته، وليقرأ من خلال هذا الخطاب حقيقة المجتمع العربي، وطبيعة تفكيره، وبنيته العقلية أو الذهنية التي يرتكز عليها، وربما يستدعي النقد أحياناً خطوة أبعد من ذلك ليصل إلى النص الديني أو نقد الفكر الديني الذي يستثمر هذا النص ويستدعيه باستمرار .

* باحث في معهد دراسات الشرق الأوسط – جامعة جورج واشنطن.

«فالخطاب الديني» بالنسبة لأبو زيد هو خطاب إنساني بشري شأنه شأن أي فرع من فروع الخطاب العام. إنه خطاب عن «الدين»، وهو من ثم قد يكون خطاباً حافزاً للتقدم والازدهار، وقد يكون خطاباً محافظاً يسعى لتأبيد الواقع الماثل، على اعتبار أن «ليس في الإمكان أبدع مما كان». بل إنه قد يكون خطاباً يقوم على افتراض إمكانية التماثل التام مع تجربة الماضي التاريخية الاجتماعية السياسية، فيسعى لنزع صفة التاريخية عنها للتحول إلى

ولتحقيق تجديد الخطاب الديني لا بد من ضمان حرية «البحث» في التراث الديني بوصفها شرطاً أولياً للتجديد. وهذه الحرية لا ضمان لها إلا برفع الحصار عن «العقل» في ممارسته للحرية. كما أن آفاق التجديد يجب أن تكون بلا ضفاف، فالحديث عن ضرورة وجود «مناطق فكرية آمنة» بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحر هو مقدمة «الحجر» على العقول، وممارسة سلطة رقابية لا وجود لها في تاريخ الفكر الإسلامي. وحين وجدت هذه

يجب إذن أن تتسع دعوة التجديد لتشمل كل مجالات الفكر والإبداع، وأن تتسم بقدر هائل من التسامح مع بعض النتوءات، بل ومع بعض ما يمكن تصوره على أنه شذوذ وخروج على الإجماع. إن «الحرية» هي وحدها التي تحمي نفسها، وتحمي المجتمع من «التآكل» ومن التستر على أي فساد يحتمي بمقولات زائفة عن «الحفاظ على الهوية» و«حماية القيم»... إلخ، ذلك أن مجتمعات الثقة –وعمادها الحرية الفكرية– قادرة على التحصن ضد «التجمد» و«التحلل» في آن واحد. إن خرق الإجماع –في أي مجال– يكون عادةً بداية لتأسيس إجماع جديد.

كما أنه يطمح ومن خلال قراءة علاقة المثقف مع السلطة في بعدها الخطابي(١) إلى إبراز مدى علاقة خطاب المثقف المتكىء إلى تراثه التنويري مع السلطة المرتكزة إلى التراث نفسه، ولكن لإنتاج خطاب سلطوي احتكاري على ما انتهى في كتابه (مفهوم النص)(٢) الذي أثار عليه إشكالات فكرية كبيرة انتهت بتكفيره وتطليق زوجته منه، إذ طرح فيه رؤيته للتطور الفكري خلال التاريخ العربي، واعتماداً بشكل رئيسي على ثنائية العقل والنقل، إذ يرى أن العقل العربي المعاصر هو سليلُ الإرث الذي رسّخه الغزالي في رفضه لمفهوم السببية وفي تهميشه للعقل على حساب النقل، أما ابن رشد فإن حضوره خلال هذا التاريخ بقي هامشياً ومعزولاً، فابن رشد يُمثِّل وفقاً لذلك ثقافة الهامش بعد أن احتل الغزالي في القرن الخامس

الهجري مركز هذه الثقافة على كلِّ المستويات، بدءاً من اللاهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه والتصوف، وبين «المركز» و«الهامش» دار صراعٌ انتهى بطرد الهامش خارج الحدود، حيث وجدَ مناخاً قابلاً له إيجاباً وسلباً، وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف بـ (averroes) أي صار غربياً.

ولذلك فأبو زيد وأثناء قراءته للإنتاج الفكري العربي في الحقل الديني الفقهي والفلسفي والمنطقي، نلحظ أنه يرصد لحظات الصعود مع نشأة التفكير العقلي لدى الفلاسفة والبلاغيين العرب الأوائل، ويعتبر لحظة الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) اللحظة التي لم يستطع العرب إلى الآن الخروج منها، وهي اللحظة التي كرست في العقل العربي آليات الرفض والتكفير، كما أنها ترمز إلى طغيان الديني والفقهي على العقلي والفلسفي، وهي فضلاً عن ذلك كله جعلت الفكر العربي يدور في دوامة من الجدل حول علاقة الحقل الديني بالحقل الفلسفي بما يعنيه ذلك من سيادة النظرة التوفيقية بين حقلين، آليات التفكير في كل منهما مختلفةٌ عن الآخر[٣]، وهكذا يتم تكريس لحظة الغزالي كلحظة الانكسار والانحدار التي بدأ يعقبها التقهقر العربي حتى وصل إلى «تخلفه» الراهن، ولم تفد معها كل ومضات الإضاءة بعده من ابن رشد إلى ابن خلدون وغيرهما، إذ إن الغزالي قد حقق القطيعة المعرفية الإبستمولوجية بين لحظتين في الفكر العربي، الأولى تسعى إلى إدراج العقلي في النقل والأخرى ترفض العقلي عن طريق رفضها للسببية التي تُمثِّل بحد ذاتها انعكاساً لدخول آليات البعد الصوفي والروحاني في الفكر العربي .

ولا يكتفي أبو زيد بذلك، بل يكشف من خلال قراءة الاستبداد المترامي الأطراف في البلاد العربية على اعتبار أن الثقافة العربية تكرس الاستبداد وتحض عليه، وأن الخطاب العربي وخاصة كما تجلى في الأدب السلطاني هو خطاب السلطة، ومن خلال قراءته وتشريح أصوله والإجابة عن أسباب الاستبداد في بلادنا[٤].

إن قراءة أبو زيد الثقافوية لأزمة العقل العربي تستبعد مسبقاً التحولات الاجتماعية والسياسية التي خضع لها المجتمع العربي خلال تطوره التاريخي، وتصرُّ على قراءته وفقاً لحقله الثقافي، وبالأصح حضور الثقافة العالِمة في النسق الفكري، في حين أن الغزالي وابن رشد وغيرهما لا يُمثِّلان سوى لحظاتٍ فكرية مهما يكن تأثيرها، واستمرار هذه اللحظة أو

ه و ها نظا

والإكراهات السياسية والاجتماعية التي تُفرض على المجتمع؛ مما يتطلب منطقاً أو فكراً من نوعٍ جديد يتلاءم مع المناخات الظرفية، دون إنكار الدور الإبداعي الذي يلعبه الفرد في

التعبير عن تلك الظروف كما حصل مع ابن خلدون .

فيتساءل أبو زيد مَنْ بالضبط الذي نستدعيه ليُحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها التراثي أم ابن رشد اللاتيني بكلِّ الإضافات والشروح اللاحقة؟ لكنه يقطع سلفاً بأن ذلك لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع أيديولوجي ضد ممثلي مركز هذا التراث، والنتيجة معروفةٌ مسبقاً حلقةٌ أخرى من حلقَات ممارسة الصراع على «أرض» التراث، يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش، وثنائية المركز والهامش التي تحكم تفكير أبو زيد في قراءته للتراث العربي والإسلامي جعلته يُخضع هذا التراث لتصنيف أيديولوجي تفاضلي من نوع جديد، وهذا التصنيف الأيديولوجي المُنحاز يُعيق القراءة المنتجة للتراث بقدر ما يكبّلها بمسبّقات أيديولوجية تتحدد في المفيد وغير المفيد أو النافع والضار الذي يتحكم بمنطق الاستدعاء بصيغةٍ شبيهة بقراءة زكي نجيب محمود في كتابه (تجديد الفكر العربي)(*)، ورغم وعي أبو زيد بذلكً إلا أنه يُصرُّ على منطق الاستدعاء بحيث يكاد يكون هاجسه الوحيد في قراءة التراث، إذ ينتهي إلى أننا بحاجةٍ لاسترداد ابن رشد، ليس على طريقة (هذه بضاعتنا ردت إلينا) بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في صيرورته التاريخية وتحولاته، وبمنهجٍ مغاير للمنهج الذي أدى إلى تهميشه أولاً ثم طرده.

ومقابل هذا الامتنان لابن رشد والرغبة في بعثه من جديد، يغدو الغزالي ـ المركز مؤسساً لثقافة العرفان الصوفي بما تعنيه من بُعد عن المشاركة الاجتماعية الفاعلة، وتنتهي في النهاية إلى خضوع لمنطق السلطة وقبول برغباتها، وهذا ما قرأه أبو زيد في كتاب الغزالي (فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية) الذي كتبه الغزالي استجابةً للأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية، إذ نجد لدى الغزالي، وكما يرد في مقدمة الكتاب، «توقاً» لخدمة السلطان المقترن بكل أوصاف التقديس إلى حد وصفه بالنبوة، بشكل يساير توق «الشيعي» الذي يُهاجمه الغزالي إلى خدمة إمامه بكل وسيلة، وهذه الأوصاف التي يضفيها الغزالي على الخليفة العباسي ليست أقل من الأوصاف التي يُضفيها الشيعة على إمامهم، رغم تأليفه الكتاب من أجل نقض أفكارهم وآرائهم.

كما أن اختيار الخليفة صار يتمُّ بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر، والذي يمتلك «الشوكة»، وهكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة، وهي تقاليد لا تختلف كثيراً عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة، ويبقى الفارق بين الشيعة والسنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطةٍ أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة هي بالنص، وهذه السلطة العليا هي ما كانت

تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعيليين؛ لذلك حَرصَ الغزالي على ربط «الاختيار» بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد، ما دام يمتلك «الشوكة» التي تؤدي إلى طاعة الناس له، وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الأشعري الذي يرهن كلاً من الإنسان والطبيعة في أسر «جبرية» صارمة تهدف إلى تأبيد الواقع التاريخي والسياسي وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياج تلك «الجبرية». إن لحظة الغزالي في التراث العربي الإسلامي أفضت إلى تبرير السياسي بالفكري، وجعلت المعرفي تابعاً للسياسي، وحدث ذلك كلّه في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدى إلى نكوص العقل الإسلامي وتحصنه وراء متاريس «السلفية»؛ دفاعاً عن وجوده ضد هجمات المغول والتتار ومحاولتهم تخريب الذاكرة الجمعية بتخريب المكتبات وحرق الكتب والمساجد.

وينتقل أبو زيد بعد ذلك للبحث في أسباب الفشل التي منعت خطاب التنوير في عصر النهضة منذ الطهطاوي من إحداث أثر في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية، ويعزو ذلك إلى عجز هذا الخطاب التنويري عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى أخرى، إضافة إلى «الهُزال» الذي أصاب المشروع النهضوي تدريجياً بحكم تطور العلاقات السياسية العربية–الأوروبية من جهة، وبحكم تطور علاقة المثقف العربي بمشروعات التحديث والنهوض التي تبنتها السلطات السياسية من جهة أخرى.

ويدرس أبو زيد ذلك من خلال عمليات المحاكمة الفكرية التي خضع لها كلٌ من علي عبد الرازق وطه حسين وزكي نجيب محمود والتي تعكس ارتداداً واضحاً باتجاه المواقع الخلفية من خلال تراجع علي عبد الرازق وخوفه من إعادة طبع كتابه، وتغيير زكي نجيب محمود لعنوان كتابه من (خرافة الميتافيزيقا)(٦) إلى (موقف من الميتافيزيقا)(٧) وغير ذلك مما يعكس تراجعاً للخطاب التنويري، وغلبةً لتيار الإسلام السياسي الأيديولوجي، لكن أبو زيد لا يبرئ المثقف من النقد، إذ إنه غالباً ما مارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية، وسواءً أكان موقفه منها الرفض أو القبول فإنه لا يستطيع الفكاك من أسر طابعها الأيديولوجي ذي التوجه الديني الظاهر أحياناً والباطن أحياناً أخرى، وهو ما يدعوه إلى التوجه نحو تحقيق مطالب غالبيتها سياسية كإقرار التعددية السياسية والفكرية، وترسيخ مبدأ التداول السلمي

ة لإ ي

النصوص الدينية والسلطة السياسية، وإذا كان أبو زيد قد ابتدأ بالصراع على الجبهة الدينية وبالتفسير الثقافي للتطور الفكري فإنه انتهى بالنضال على الجبهة السياسية، إذ أن تحالفهما كما يرى أكبرُ عقبةٍ أمام تحقيق عملية النهوض والتنمية في المجتمعات العربية.

الهوامش

١. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل (بيروت: المركز الثقافي ط١، ٢٠٠٠).

٢. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

٣. انظر : نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص :دراسة في علوم القرآن (بيروت : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

٤. انظر : نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الديني (القاهرة : دار سينا للنشر) .

٥. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١).

٦. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣).

٧. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا (القاهرة؛ بيروت: دار ط٣، ١٩٨٧).

دراسة

النضال المدني
من الغمغمة إلى العصيان

د. عمّار علي حسن *

ﻫ في ﻉ

الاحتلال الإنجليزي في الهند، وإرهاق السلطة العنصرية في جنوب أفريقيا قبل أن تنتقل المقاومة السوداء هناك إلى العمل المسلح فإن هذا النوع من المقاومة لا يلقي اعترافا عريضا من قبل الأغلبية الكاسحة من المؤرخين، الذين يصبون جل اهتمامهم على الكفاح المسلح في تاريخ الشعوب.

ولذا فمن النادر جدا أن نجد قادة المقاومة المدنية ينظر إليهم باعتبارهم أبطالا؛ لأن أغلب أعمالهم تخلو من الطريقة الدرامية التي تكسو تصرفات المحاربين والإرهابيين، وتفتقد إلى الطابع الأسطوري والغرائبي الذي يستقر في نفوس الأجيال المقبلة وأذهانها حين تنظر وراءها وتستعيد أيام المقاومة. كما أن المقاومة المدنية تفتقد إمكانية النظر إليها باعتبارها نظاما فكريا متماسكا، الأمثلة والنماذج والوقائع التي يرصدها المؤرخون لهذا اللون من المقاومة تبدو متفرقة ومعزولة مقارنة بالأعمال التي يمارس فيها العنف، وتسفك خلالها الدماء. وأكثر من

* كاتب وباحث في علم الاجتماع السياسي.

ذلك فإن المقاومة المدنية تبدو في نظر كثيرين هي «طريق العاجزين» الذين ليس بوسعهم أن يحملوا السلاح، أو هي الخيار المتاح حين تدرك الجماهير أن كلفة العمل المسلح باهظة ونتائجه غير مضمونة. وحين تفشل المقاومة المدنية فإن الناس يدينونها في حد ذاتها، أما حين تخفق المقاومة المسلحة فإن اللائمة تذهب دوما إلى الاستراتيجية أو التكتيكات المتبعة، وليس إلى هذا النهج في الكفاح.

وينصاع المؤرخون في خاتمة المطاف إلى وجهة النظر المتغلبة والتي دائما ما تزكي الأعمال العنيفة، وتعتمدها طريقا أساسيا للنضال والمواجهة، كما أنهم يتماهون مع رؤية الطبقة المسيطرة، والتي يهمها دوما أن تهيل التراب على أي شيء يجعل الناس يدركون أن لديهم مقومات لمواجهة أي جور عليهم أو تعسف يلحق بهم لا تحتاج أبدا إلى امتلاك الرصاص والسلاح والقنابل التي تحوزها السلطة. كما ينساق المؤرخون في الغرب إلى تحيز حضارة بلادهم إلى «العنف»، ويحذو مؤرخونا حذوهم في هذا الشأن.

لكن في ظل عدم توازن القوى العسكرية بين أي مجتمع وبين الطامعين في أرضه وخيراتها أو الراغبين في النيل من معتقداته، ومع احتماء السلطة المستبدة ونظم الحكم الطغمائية بالجيش وإفراطها في استعمال الطاقة الأمنية، يصبح للمقاومة المدنية دور أساسي في صنع التحرير ونيل الحقوق. وفي بعض الأحيان قد تمهد تلك المقاومة لمرحلة حمل السلاح، لكن بلوغ تلك الدرجة الحادة من المواجهة لا يعني الاستغناء عن سياسة اللاعنف، بل الأفضل أن ترافق هذه تلك، سواء داخل الجماعة أو التنظيم الواحد، أو في ظل توزيع الأدوار بين مختلف جماعات المقاومة.

أولا: أساليب المقاومة المدنية: طرق متنوعة وهدف واحد

تعني المقاومة المدنية الاحتجاج السلمي المباشر ضد أفعال وسياسات الخصوم، ترمي إلى حرمانهم من السيطرة على المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، أو ردع من بيدهم الأمر فلا يقدمون على اتخاذ قرارات أو الإتيان بسلوكيات وأفعال تضر مصلحة الجماهير الغفيرة. وفي العلاقات الدولية فإن هذا النوع من المقاومة ينطوي على الاحتجاج السلمي ضد المنافسين والخصوم والأعداء، والذي من شأنه أن يرسل إليهم رسائل سياسية بليغة تتضمن تحذيرا وتهديدا لهم، بغية التأثير على سلوكياتهم وأفعالهم حيال الطرف المحتج.

ويعتمد هذا النوع من المقاومة على ثلاثة أشكال رئيسية لـ «اللاعنف» **الأول** يتمثل في صور رمزية، قولا وفعلا، لمعارضة الخصم أو إقناعه من قبيل الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات والعصيان المدني والمقاطعة السياسية والاقتصادية وتنظيم المسيرات والحداد السياسي، وتكوين جماعات الضغط، واستخدام الإعلام المسموع والمرئي والمكتوب في الاحتجاج اللفظي والشفاهي، سواء كان وسائل اتصال حديثة مثل المذياع والتلفاز والإنترنت، أو تقليدية مثل مختلف ألوان الفنون الشعبي كالموال والنكات والنوادر والأمثال والأغاني والملاحم والسير. كما ينطوي هذا الشكل على تدبيج بيانات الرفض، وتقديم الشكاوى والالتماسات ورفع الشارات التي ترمز إلى قوى المقاومة والإعلام الوطنية وإرسال الخطابات إلى الخصم أو مناوئيه، وتنظيم الندوات والحلقات النقاشية، وعرض المسرحيات التي تنتصر للقضايا الوطنية، وعقد المحاكمات الشعبية.

والثاني ينطوي على «عدم التعاون» أو المقاطعة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من قبيل رفض التحالف مع الخصم، والامتناع عن تأييده، وتبني مواقف شفهية للدفاع عن كل من يقاومه، ومقاطعة الانتخابات وعدم التعاون مع المؤسسات الرسمية، ورفض الوظائف والمواقع البيروقراطية التي تعرضها السلطة، والانسحاب من الهيئات التعليمية والتربوية التابعة للحكومة، وإعلان حال عام من شق عصا الطاعة. وحين يكون «الخصم» طرفا خارجيا أو دولة أجنبية فإن المقاومة المدنية تأخذ صورا أخرى أوسع نطاقا من قبيل الانسحاب من منظمات دولية، وتعليق الاعتراف، وتخفيض مستوى التمثيل الدبلوماسي، وقطع العلاقات الدبلوماسية، وتأجيل أو إلغاء بعض الفعاليات، ورفض عضوية بعض المؤسسات والهيئات الدولية.

أما **الثالث** فيقوم على «التدخل غير العنيف» نفسيا من خلال تصرفات عدة، مثل التعريض
م
والمضايقات غير العنيفة لهم، وجسديا مثل الجلوس خارج المكاتب رفضا للعمل، والمزاحمة
ر
وتدشين مؤسسات بديلة ونظم اتصال مختلفة، والتهديد بتكوين عصابات أو منظمات مسلحة، واقتصاديا مثل الإضرابات العنيفة، أو التهديد بها وإقامة أسواق بديلة ونظم ومؤسسات اقتصادية مغايرة، وتحدي مختلف أنواع الحصار والامتناع عن الشراء من بضائع الخصوم، أو تنفيذ سياسة الإغراق ضدهم، وسياسيا مثل تحميل أعباء جديدة ومضاعفة على الجهاز الإداري للدولة، وإبداء عدم الخوف من السجن وممارسة الأعمال اليومية من دون التعاون

مع الخصوم أو المحتلين، وعدم طاعة القوانين المعمول بها وتشكيل حكومة موازية.

والجدول التالي يرسم ملامح أشكال وأساليب النضال المدني كافة[١]

١- طرق الاحتجاج والإقناع منزوعة العنف

م	الخطوط العريضة للاحتجاج والإقناع السلمي	الأساليب المستخدمة
١	خطاب شفاهي مدني عام	خطابات عامة – رسائل معارضة أو تأييد لمؤسسات رسمية وغير رسمية ولموظفين عموميين وشخصيات عامة – بيانات إدانة أو إشادة صادرة عن مؤسسات ومنظمات – تصريحات علنية معلومة المصدر – مذكرات تشتمل على المظالم والمطالب – تقديم عرائض للجمهور العام.
٢	مخاطبة الرأي العام	رسوم كاريكاتورية وصور وشعارات ورموز – الكتابة على الجدران وعلى الأرض بطريقة منظمة ولافتة – ملصقات ولافتات وإعلانات ظاهرة – استخدام الألعاب النارية– تجهيز مطبوعات من كتب وكتيبات – استخدام الدوريات والصحف في مخاطبة الناس – استعمال الإذاعة والتلفزيون – استخدام الهاتف الأرضي في إجراء مكالمات عشوائية أو مقصودة للترويج لأفكار معينة أو الدعوة إلى نشاط ما –إرسال رسائل قصيرة وصور ونغمات معبرة عن مواقف معينة عن طريق الهاتف النقال– استغلال الشبكة العنكبوتية عبر إنشاء المواقع والمدونات وساحات الحوار وبث الرسائل الإلكترونية.
٣	تنظيم احتجاجات جماعية	عقد محاكمات شعبية وصورية للمسئولين/ إجراء انتخابات صورية لفضح عوار الانتخابات الرسمية والسخرية منها/ تكوين جماعات ضغط داخلية/ تنظيم اعتصامات.

٤	أعمال رمزية	رفع الأعلام والبيارق/ ارتداء زي موحد ذي دلالة -تعليق الشارات والرموز الخاصة – عرض اللوحات الفنية المعبرة – استخدام الطلاء تعبيرا عن الرفض – استعمال أضواء بغية إيصال رسالة أو معنى معين – إقامة الصلاة والدعاء على الظالمين والمعتدين – توزيع مواد تنطوي على رموز خاصة – تنظيم حملات رمزية لتنظيف الشوارع وصيانة الحدائق العامة للفت الانتباه – إتلاف الفرد لأي متعلقات خاصة ترتبط بالنظام، مثل صور الساسة وشعارات الحزب الحاكم ومطبوعاته.
٥	الضغط على المسئولين	ملاحقة المسئولين في تحركاتهم اليومية – لوم المسئولين وانتقادهم أينما حلوا سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة – تجميع قوى المعارضة في جبهة موحدة – الاعتكاف في دور العبادة أو الساحات العامة.
٦	استخدام ألوان معينة من الفنون	تمثيل مشاهد مسرحيات ساخرة أو ما يشبهها من الفنون الشعبية وعرضها في الأماكن العامة – عزف موسيقى تعبر عن مواقف معينة – الصدح بأناشيد وأغنيات تنطوي كلماتها على احتجاج.
٧	تنظيم المواكب	تنظيم المسيرات الاحتجاجية – تنظيم أنواع مختلفة من الاستعراضات – تنظيم مواكب في المناسبات الدينية لخدمة مواقف محددة – تنظيم مواكب بالسيارات.
٨	تأبين الموتى وتكريم الضحايا	تنظيم جنازات رمزية – إقامة صلاة الغائب – تنظيم زيارات جماعية للمقابر – إعلان الحداد السياسي في مناسبات معينة.
٩	تنظيم تجمعات شعبية	التجمع من أجل الاحتجاج أو التأييد في أماكن متفق عليها – عقد لقاءات احتجاجية معلن عنها صراحة – عقد لقاءات احتجاجية رمزية – تنظيم الندوات والمؤتمرات الفكرية.
	الانسحاب والتنصل	الخروج من مكان معين لتوصيل رسالة احتجاجية – الالتحاف بالصمت تعبيرا عن الرفض – الامتناع عن المشاركة في تشريفات المسئولين – التجاهل وإدارة الظهر احتجاجا على موقف معين في حضور مسئولين – البقاء في البيوت.

٢- أساليب اللاتعاون

اللاتعاون الاجتماعي (النبذ)	اللاتعاون الاقتصادي (المقاطعة)	اللاتعاون السياسي (العصيان)
مقاطعة الأنشطة العامة المرتبطة بالنظام الحاكم- مقاطعة أحداث محددة لها علاقة بالنظام- إبداء نوع من تبلد المشاعر حيال ما يتعرض له النظام- الامتناع عن التعاون مع النظام حين يحتاج إلى هذا- قيام رجال الدين بتحريم التعاون مع النظام- تعليق الأنشطة الاجتماعية والرياضية- مقاطعة هذه الأنشطة حال تنظيم النظام لها- الإضراب الطلابي- العصيان الاجتماعي- الانسحاب من المؤسسات الاجتماعية- المكوث في البيوت- الامتناع عن المشاركة في أي نشاط ينطوي على تأييد للنظام- الاعتكاف والخلوة- تنظيم هجرات احتجاجية إلى أماكن محددة ذات مغزى.	مقاطعة منتجات الشركات التي يرتبط أصحابها بالنظام الحاكم- مقاطعة منتجات الدول التي تدعم النظام الحاكم- انتهاج سياسة التقشف للفت انتباه التجار إلى مطالب المعارضة- تنظيم الإضرابات العمالية- مقاطعة المنتجين للنظام والضن بمنتجاتهم عليه- مقاطعة المزودين والوكلاء لإمداد النظام بما يحتاجه- مقاطعة التجار للأنشطة الاقتصادية المتعلقة بالنظام- الامتناع عن تأجير أو بيع الممتلكات لأعوان النظام- تنظيم التجار لإضرابات عامة متقطعة- سحب الودائع من البنوك التي يعتمد النظام عليها- إضراب الفلاحين وعمال المزارع- تنظيم إضرابات في المنشآت الصناعية- التضامن مع أي قطاع أو منشأة تنظم إضرابا- إضراب المهنيين- إضراب أحد الفروع الصناعية- الإضراب التصاعدي- الإضرابات المفاجئة- الإضراب عبر التباطؤ- الإضراب من خلال عدم التقيد باللوائح- تقديم استقالات جماعية من المؤسسات الحكومية أو المتعاونة مع النظام- تنظيم إضراب مؤقت- الإضراب العام.	سحب الولاء- رفض التأييد- كتابات ورسائل تدعو إلى المقاومة- مقاطعة الهيئات التشريعية- مقاطعة الانتخابات- مقاطعة الوظائف والمناصب الحكومية - مقاطعة المصالح والهيئات الحكومية- الانسحاب من المؤسسات الحكومية- مقاطعة المنظمات التي يدعمها النظام الحاكم- رفض مساعدة الجهات التنفيذية - إزالة إشارات وعلامات ولافتات مرتبطة بالنظام- المزاوجة بين المعارضة والامتثال الطفيف في مواجهة الضغوط- العصيان غير المباشر- رفض فض الحشود- الاعتصام- تنظيم عصيان مدني ضد القوانين غير الشرعية- امتناع موظفو الحكومة عن مساعدة أركان الحكومة- قطع خط المعلومات الصاعد من المستوى الأدنى إلى الأعلى- قطع خط الأوامر الصادر من المستوى الأعلى إلى الأدنى- المماطلة والإعاقة لإرباك الهيئات الحكومية- اللاتعاون الإداري مع الحكومة- تراخي متعمد وانتقائي حيال مؤسسات السلطة التنفيذية - نقل المواجهة مع النظام إلى المستوى الدولي- سحب الاعتراف الدبلوماسي بالنظام الحاكم- قطع العلاقات الدبلوماسية نهائيا مع النظام- الانسحاب من المنظمات الدولية التي بها تمثيل للنظام الحاكم- رفض عضوية النظام في الهيئات الدولية- طرد ممثلي النظام من المنظمات الدولية.

٣- أساليب التدخل الفعال

التدخل النفسي	التدخل الجسدي	التدخل الاقتصادي	التدخل السياسي
الإضراب عن الطعام – الصيام الجماعي – المحاكمات الرمزية والمقلوبة لرموز النظام – شن حملات التشويه ونشر الشائعات – الاعتصام.	الاقتحام – الاعتراض الهادئ – إقامة حواجز – احتلال المؤسسات والمباني المرتبطة بالنظام من دون عنف.	الإضرابات – الإضراب في ثوب اعتصام – الاستغناء عن وسائل المواصلات الحكومية – إنشاء مؤسسات اقتصادية بديلة.	إرهاق المؤسسات البيروقراطية بالأعباء – فضح العملاء السريين للنظام – إظهار اللامبالاة في مواجهة عقوبة السجن – العصيان المدني للقوانين التي يستفيد منها النظام – تعطيل مواقع الإنترنت الحكومية – تشكيل حكومة ظل.

وهذه الأساليب للمقاومة المدنية مستخلصة من خبرات الشعوب في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولذا فهي مفتوحة دوما أمام إبداع طرق جديدة تضاف إليها، وكذلك إعادة إنتاج الأساليب القديمة في سياقات مغايرة، طالما احتفظت بفعالية ملموسة في تحقيق الأهداف التي يحددها المقاومون.

والمقاومة المدنية ترمي بالأساس إلى التغلب على العناصر التي تؤدي إلى خضوع الناس للسلطة حتى ولو كانت فاسدة ومستبدة، وطاعتهم لأولي الأمر وإن كانوا طغاة بغاة، إما بحكم اعتياد الرضوخ واستمرائه، أو للخوف من المساءلة والعقاب، أو وجود نوع من الالتزام الأخلاقي أو القيمي أو فهم خاطيء للدين يفرض طاعة السلطان مهما بغى وتجبر، أو مراعاة المصالح الشخصية التي ستضر بل قد تنسف من جذورها حال خروج أصحابها على الحكم، أو إبدائهم أي درجة من التذمر ضده، علاوة على وجود ألوان من الروابط النفسية والعاطفية حيال حاكم بعينه أو إزاء فترة حكم بعينها، أو توافر مساحة من الانسجام مع بعض رجال السلطة، فضلا عن غياب الثقة بالنفس والتي تؤهل صاحبها ليجهر برأيه وموقفه. فمثل هذه الأسباب للطاعة العمياء والتي يبدو أن البعد النفسي حاكم وحاسم فيها، يصعب معها انتقال الناس إلى المقاومة السافرة أو المسلحة لمحتل غاصب أو حاكم ظالم أو أفكار وتقاليد متخلفة، وتصبح المقاومة المدنية هي الخيار الأنسب والأفضل.

ثانيا: نماذج للمقاومة المدنية: غاندي وكينج ومانديلا[٢]

خ "المقاومة المدنية" الحديثة، الأول كان ضد حكم عنصري مستبد، والثاني ضد احتلال أجنبي بغيض، والثالث كان ضد تمييز على أساس اللون في واحدة من الديمقراطيات الأساسية في العالم. ونجح كل من هذه النماذج الثلاث في لفت أنظار العالم بأسره إلى القضية الوطنية، والتأثير البالغ في الخصم، إما بإجباره على الركوع التام أمام الإصرار على تحقيق المصالحة بين الغايات والوسائل، بحيث لا يفارق أي منهما النبل والخيرية، وإما بتمهيد الساحة للكفاح المسلح، أو بحرث الأرض أمام إعلاء مبادئ المواطنة الكاملة.

التجربة الأولى شهدتها جنوب أفريقيا حيث ركزت حركات التحرر الوطني في جنوب أفريقيا منذ بداية القرن العشرين على النضال المدني، الذي أخذ عدة أشكال متنوعة أدناها تقديم الشكاوى والالتماسات التي حملتها وفود طرقت أبواب بريطانيا في أعوام ١٩١٣ و١٩١٤ و١٩١٩، وكذلك برلمان جنوب أفريقيا، لعرض وجهة النظر الوطنية بشأن الأساليب المتعسفة والجائرة للحكم العنصري. ونظم العمال هناك مظاهرات وإضرابات، كإضراب الرائد عام ١٩٢٠ الذي شارك فيه ثمانون ألفا من عمال المناجم، مطالبين برفع أجورهم، وإضراب ١٩٤٦ الذي نظمه العمال أيضا لتحقيق الغرض نفسه. وهناك الإضراب الكبير الذي دعا إليه المؤتمر الوطني الأفريقي في مايو من عام ١٩٥٠ احتجاجا على انتهاك الحريات العامة، ويوجد الإضراب الوطني الشامل الذي دعا إليه المؤتمر أيضا احتجاجا على قيام الشرطة بقتل المتظاهرين ضد القوانين العنصرية. وسلك مواطنو جنوب أفريقيا السود أيضا أسلوب مخاصمة الحكم العنصري، ومن أمثلته ما جرى عام ١٩٣٥، حيث رفض أعضاء مجلس تمثيل الأهالي التعاون مع الحكومة في تطبيق القوانين العنصرية حتى أوائل الخمسينيات من القرن العشرين.

ومارس مقاومو الحكم العنصري في جنوب أفريقيا أيضا العصيان المدني، ونظموا حملة قوية في هذا الاتجاه ضد القوانين العنصرية ابتداء من عام ١٩٥٢، شارك فيها ثمانية آلاف متطوع من مختلف أرجاء البلاد. وحين فرضت السلطة تصاريح مرور على السود عام ١٩٥٧ ردوا بحرق هذه التصاريح، وتظاهروا ضدها مظاهرات عارمة انتهت بمذبحة شار بفيل في ٢١ من مارس ١٩٦٠، التي كانت نقطة تحول مهمة في تاريخ الحركة الوطنية في جنوب أفريقيا، حيث اضطرت إلى اللجوء إلى العنف، وانتهجت المقاومة المسلحة طريقا

لانتزاع الحقوق ومقاومة الظلم. كما نظم المؤتمر الوطني الأفريقي العديد من حملات المقاومة، منها حملة مقاومة طرد الأفريقيين من ضاحية شوفياتون بجوهانسبرج، وحملة مقاطعة المدارس الحكومية احتجاجا على تطبيق قانون تعليم البانتو لعام ١٩٥٢، وحملة مقاطعة وسائل المواصلات في الحضر احتجاجا على رفع الأجرة عام ١٩٥٧.

أما **التجربة الثانية** فقد رسم الزعيم الهندي الخالد المهاتما غاندي (١٨٦٩ – ١٩٤٨) ملامحها ومعالمها وحدد لها مقاصدها وأساليبها، مستفيدا مما قرأه من أعمال لمفكرين إنسانيين من أمثال تولستوي وثوربو وإمرسون وراسكين وغيرهم. وقد انطلق غاندي في طريقته هذه المعروفة باسم الساتياجراها Satigraha من أن أي عنف لا يلغي الظلم، فالعنف يؤدي دوما إلى الاستغلال والطغيان، وأن النضال من أجل الحقيقة لا بد أن يلازمه الحب، وأن

والاستبداد، ومكابدة المعاناة الذاتية لتحقيق أقصى درجة من الشجاعة والتحرر من الخوف، والتعامل بندية ظاهرة مع الخصم، وتحويل الصراع إلى "توتر خلاق" يساعد في تدمير السلطة الباطشة أو المحتلة واستبدالها بأخرى وطنية.

وتنفيذا لفلسفته أو فكرته هذه دعا غاندي الهنود إلى رفض إطاعة قوانين معينة مع ممارسة سلوك مغاير من دون الانزلاق إلى أي عنف. وقد لجأ غاندي إلى هذه الطريقة أثناء إقامته في جنوب أفريقيا، للاحتجاج على أوضاع العمال الآسيويين هناك، ونقل التجربة إلى الهند في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، واستخدمها في تعبئة الناس للاعتراض على ضريبة الملح المغالى فيها، ثم توظيفها في رفض الاحتلال البريطاني برمته.

وتقوم هذه الطريقة أيضا على عدم التعاون مع الاحتلال، والامتناع عن تزويد سلطاته بأي مدد يضخ في أوصاله قوة دائمة تساعده على الاستمرار، سواء كان هذا المدد رجالا أم مالا، ولذا طلب من الموظفين الهنود ألا يعملوا، وطلب من نواب المجالس المحلية أن يقدموا استقالاتهم، وأن يخرجوا أولادهم من المدارس والجامعات التي تديرها الحكومة، ويسهموا في إقامة مدارس وطنية بديلة تقوم على التطوع. كما قامت هذه الطريقة على مقاطعة المحاكم البريطانية وإقامة محاكم وطنية بدلا منها، ومقاطعة البضائع الأجنبية، والاعتماد على المنتجات المحلية مهما تكن بسيطة، والصوم عن الطعام. وامتدت هذه الطريقة المبتكرة في العصيان السياسي إلى جلوس الهنود على قارعة الطريق لإعاقة مرور المحتلين، أو خارج المكاتب الحكومية في حالة اعتصام مزمن، فإذا قامت الشرطة باعتقالهم ذهبوا معها طائعين

إلى السجون، وهم يبدون لها قدرا هائلا من اللامبالاة والتجاسر.

ويبلغ الأمر مداه مع إقامة دروع بشرية ضخمة من الرجال والنساء والأطفال لمواجهة الغزو الخارجي. فغاندي رأي في احتشاد الناس العزل على الحدود لصد القوات الغازية طريقة مثلى في هزيمة المعتدين، إذ إنهم لو كانوا مستعدين في البداية للسير بدباباتهم ومدافعهم وعرباتهم المصفحة فوق أجساد الملايين فإنه ليس بوسعهم أن يستمروا في أسلوبهم الدموي هذا إلى النهاية. وكما يقول غاندي: "لو ظهر نيرون جديد فإن جوانحه لن تخلو من قلب، لا بد أن يتأثر بقتل وجرح هذه الطوابير البشرية اللانهائية التي لا تفعل سوى الاحتجاج السلمي، فقد يقتل إنسان إنسانا في ميدان المعركة، لأن شأن الحرب هكذا، إما قاتل أو مقتول، لكن ليس بوسع أحد أن يستمر في قتل من لا يتوقع منه أن يقتله، وإذا حدث أن ارتكب جيش هذا العمل الفظيع، فلن يقدر على أن يكرره مرة أخرى". وقد عرض غاندى إقامة هذا الدرع البشرية الضخم عام ١٩٣١ أثناء محادثات له في سويسرا، ونصح بلاد الحبشة بأن تفعل هذا حين اجتاحها الجيش الإيطالي عام ١٩٣٥، وطلب الأمر نفسه من اليهود في مواجهة أدولف هتلر عام ١٩٣٨. وفي العام نفسه قدم النصيحة ذاتها إلى الصينيين في مواجهة اليابانيين، وإلى التشيك والبولنديين في التصدي للألمان.

ولإعطاء العصيان السياسي دفعة قوية وحقيقية قام غاندي بإنشاء منظمة عام ١٩٣٠ ضمت شخصيات بارزة من مختلف ولايات الهند، وفريقا متطوعا أخذ على عاتقه تدريب الناس على

لله و

في ر

بضرورة ذلك، من دون أن يفقد إيمانه بفعالية هذا الأسلوب في أي لحظة من اللحظات، فها هو يتصدى لاعتراض الشاعر الهندي الشهير طاغور على مسألة عدم شراء الملابس الأجنبية وحرقها بدعوى أنها إجراء سلبي، ويقول لطاغور في ثبات إن الاحتلال البريطاني نفسه هو الذي يقوم على طريقة سلبية في التعامل مع الهند.

وتنطوي رؤية غاندي وتعاليمه في جوهرها على إعلاء مكانة "السلام" على حساب "الحرب" واستخدامه وسيلة قوية لنيل الحقوق. ويمكن تلخيص هذه الرؤية في[٣]:

١ – السلام الحقيقي هو سلام الأحرار لا سلام العبيد، واطمئنان هذا السلام داخل حدود الدولة الواحدة، يكفل السلام في علاقات الدول بعضها ببعض.

٢ – الحرية الحقيقية هي حرية الروح في إيمانها بالحق الذي تقتنع به وتطمئن إليه، وليست

حرية المتاع المادي الذي يضل الروح عن طريق الحق.

٣ – قوة الروح المستمدة من الحق أمضى من كل سلاح؛ لأن صاحبها لا يعبأ بما يصيبه في سبيل هذا الحق، ولو كان ما يصيبه هو الموت.

٤ – الأديان كلها تمثل الحق الذي يلهمه الله لمن اختارهم من عباده المصطفين، وكلها تدعو إلى المحبة والسلام، فلا يمكن أن تقوم حرب لنصر دين على دين، لأن الحرب تتنافى بطبعها مع المحبة والتسامح والسلام.

٥ – كل عمل شريف ما دام نزيها، والعمل هو الذي يجعل لصاحبه الحق في العيش وفي الحياة، وكل من يعيش بغير عمل يسلب العامل عرق جبينه، ويسلبه لذلك حريته، ويمهد من ثم لاضطراب السلام.

٦ – الاستعمار هو استغلال شعب لشعب بغير حق، وهو لذلك من أسباب الحرب، ما بقي في العالم، ولذا يجب القضاء عليه قضاء مبرما.

٧ – من اليسير نضال الاستعمار بغير عنف ومن غير حقد عن طريق عدم التعاون والإضراب والمقاطعة والعصيان المدني، وكل وسائل النضال البعيدة عن العنف، والمستندة إلى الحق وحده.

٨ – التربية والتعليم من الحقوق الأولية للجميع، وهما لذلك من أسس السلام ما قاما على قواعد سليمة.

٩ – يجب أن يكون الاكتفاء الذاتي أساس الاقتصاد القومي في الزراعة والصناعة، وأن يكون التبادل التجاري مؤيدا لهذا الاتجاه، فلا يجني عليه بحال.

١٠ – التعاون دعامة الاقتصاد القومي، كما أن عدم التعاون في غير عنف سلاح النضال القومي في سبيل الحرية السياسية والكرامة الإنسانية، والناس أحرار ما تعاونوا متحابين.

١١ – واجب الدولة أن ترعى هذه المبادئ دون أن تتدخل بالعنف في الشئون العامة، بل يجب أن ينظم الناس فيما بينهم هذه الشئون على عقيدة واقتناع وإيمان.

والتجربة الثالثة هي للزنوج الأمريكيين بقيادة مارتن لوثر كينج، الذي عاني في طفولته من نبذ البيض له، واستمرت معاناته حتى شب على الطوق وصار شابا ملء السمع والبصر. وفي مدينة مونتجمري بدأ لوثر دعوته إلى المقاومة اللاعنيفة، متلمسا تعاليم الإنجيل، التي كان

يحفظها عن ظهر قلب من أبيه راعي الكنيسة، وكان دوما يكرر على أسماع تابعيه: "أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى الذين يحقدون عليكم، وصلوا من أجل الذين ينالونكم بالأذى ويضطهدونكم".

ورفض كينج دعوة الاستسلام التي أطلقها بووكرت واشنجتون للزنوج بأن يستكينوا ويدعوا الزمن يصلح ما فسد، وكذلك دعوة دي بوا للعشر الموهوب من السود بأن ينهضوا إلى العمل بكل همة، ويشدوا وراءهم بني جلدتهم، ورأى أنها مجرد تخطيط يفتح الطريق لصفوة أرستقراطية كي تفوز بنصيب الأسد، بينما يتعثر خلفهم التسعون في المائة من غير الموهوبين. كما لم ترق لكينج دعوة ماركوس جارفي للزنوج بأن ينتصروا على شعورهم بالنقص، ويحزموا حقائبهم عائدين إلى أفريقيا، موطنهم الأصلي، برءوس مرفوعة واعتداد بجنسهم.(٤)

ولم يكتف كينج بفكرة التمثيل الرمزي للزنوج في الوظائف العامة الكبرى والمواقع والمناصب الأمامية في الجهاز البيروقراطي، كدليل أو إشارة إلى التقدم نحو حصولهم على حقوق المواطنة، ورأى كينج أن هذا الأسلوب ينحرف بالزنوج عن غايتهم الرئيسة، وهنا يقول: "يمكن إرضاء الملونين بأن يعين من بينهم قاض هنا، ومدير أعمال هناك، وآخر في مركز يؤهله لمنصب وزير، وطالب يلحق بإحدى الجامعات – ولو احتاج الأمر لأن يحرسه رجال الجيش – وإلحاق ثلاثة أطفال من السود بالمدارس الثانوية في مدينة كبرى ...إلخ كل تلك النماذج كانت تقدم تضليلا للزنوج باعتبارها رمزا على مساواتهم بالبيض وللتستر على التمييز العنصري القائم فعلا ... إن النضال المرير الذي ظل قائما لعشرات من السنين، عندما بلغ الذروة لم يسفر إلا عن قدر محدود من النجاح، ولم يتقدم إلا وشيكا"(٥).

وتمسك كينج بمبدأ التحرير الكامل للسود، مستفيدا من التصريح الذي أدلى به الرئيس كيندي في ١١ يونيو ١٩٦٣، قبل اغتياله ببضعة شهور، من أن الولايات المتحدة "تواجه مشكلة أخلاقية، قديمة قدم الكتاب المقدس، وواضحة وضوح الدستور الأمريكي، ألا وهي الاعتراف بأن من حق جميع الأمريكيين أن يتمتعوا بالفرص نفسها وبالحقوق نفسها.. والذين لا يعترفون بهذا الحق لا يرجى لهم إلا المتاعب والعار، أما الذين يعملون بشجاعة، فلها"(٦).

وبنى كينج على بعض الإيجابيات التي حققها "الاتحاد الوطني لتقدم الملونين"، التي احتلت صدارة المشهد النضالي للزنوج قرابة ثلاثين عاما. فهذه الحركة تعتمد على تطبيق نصوص

الدستور والقانون الفيدرالي، بما يخول المحاكم الفيدرالية من أن تكون أداة لمكافحة الاضطهاد العنصري، ومنع استغلال القانون في هضم حقوق الزنوج. لكن كينج أراد ما هو فوق ذلك، فرغم أن تلك الحركة قد حققت انتصارا بإقرار حق الزنوج في مباشرة التصويت لانتخاب رئيس الجمهورية، فإن فشل الدولة في تطبيق هذا القرار، جعل السود مؤمنين بأن سن التشريعات ليس أداة كافية لتحريرهم.(٧)

وما سهل على كينج طريقه أن طريق السود إلى النضال السلمي كان يمر بالكنيسة، التي آمنت بأن تطبيق الدين يعني ترسيخ العدل. وقد أوقف رجال الدين اندفاع الزنوج إلى العنف، ونادوا بإعلاء مبدأ العمل السلمي، والمطالبة بتغيير الأوضاع بدلا من الأخذ بالثأر. وقاد موقف آخر إلى تبلور رؤية كينج ووضوح ملامحها، فقد تبدد رهان السود على إمكانية الاتحاد مع ملايين البيض في الجنوب الأمريكي، ممن يعيشون أوضاعا إنسانية بائسة، وباتوا مؤمنين تماما بأن عليهم أن يكافحوا بمفردهم.

وانطلق كينج من أن "الشعب المضطهد لا يمكن أن يبقى مضطهدا إلى الأبد، والتعطش للحرية لا يلبث أن يثبت وجوده"(٨)، واختار النضال السلمي لرفع هذا الاضطهاد، قائلا: "أمامنا الطريقة الفضلى، وأعني بها طريقة المحبة والاحتجاج السلمي .. ولولا قيام هذه الفلسفة – أي فلسفة العمل السلبي المباشر، لكان كثير من الشوارع في أرض الجنوب غارقة في الدماء"(٩). فـ "الجندي النظامي عليه أن يفحص بندقيته، وأن يحرص على نظافتها، بينما على الجندي المسالم أن يحرص على طهارة قلبه ونقاء ضميره، وأن يكون شجاعا مؤمنا بالعدالة"(١٠).

وأمعن كينج النظر في الأمور التي تجري حوله، فوجد أن الذين نادوا بحمل السلاح في وجه الرجل الأبيض لم ينجحوا في حل مشاكلهم، لأنهم اكتفوا بالتهليل، واستسلموا لضجيج الحماس الأجوف، من دون أن تكون لديهم رغبة فعلية في أن يلقوا بأنفسهم إلى التهلكة، أو أن يخوضوا غمار معركة خاسرة، ومن دون أن يقوموا بما عليهم من واجب صوب الاتصال بالكتل الجماهيرية بطريق مباشر، ليدفعوها إلى العمل، بحيث تلفت انتباه غالبية الشعب. وهنا يقول كينج: "علينا أن نلاحظ أن المحافظين الذين ينصحون بالتريث، والمتطرفين الذين [illegible] عجيبة، فكلاهما فاشل، لأنهما لم يصلا إلى قلوب الجماهير المتعطشة للحرية"(١١).

وبذلك حقنت دعوة كينج أنهارا من الدماء كان يمكن أن تسيل في شوارع المدن الأمريكية،

واقترب من تحقيق أهدافه النبيلة بأقل قدر ممكن من الخسائر في الأرواح، فسياسة عدم الاعتداء "أثارت الارتباك بين السلطات التي هاجمتها، وشلت كيانها، وبدلا من أن تقوم تلك السلطات بقمع حركة التمرد بوحشيتها المعتادة، أصبحت سلبية القوة إلا في الظروف التي يتاح لها العمل فيها في الخفاء بعيدا عن الرقابة. . وبدا أن السلطات أشبه ما تكون بالسجين الهارب الذي وقع تحت شعاع النور الكاشف"[١٢].

ومن ثم فقد استعملت الشرطة الرصاص على أضيق الحدود خلال حركة الاحتجاج التي نظمها الزنوج عام ي
لأن أنظار العالم كانت متجهة إلى حيث تدور المواجهات أيامها، ورأي الجميع كيف خاض الزنوج المدربون على تطبيق مبدأ عدم الاعتداء المواجهة وهم مؤمنون بأن العمل السلمي قادر على هزيمة خصمهم المدجج بالسلاح، ولأن مئات الآلاف من الزنوج تجرأوا لأول مرة في التاريخ على أن يضعوا عيونهم في عيون الرجل الأبيض من دون أن يطرف لهم جفن.

ولولا سياسة عدم الاعتداء لمات عشرات الآلاف في الهبَّة الأولى التي حدثت حين اعترض السود على تخصيص المقاعد الخلفية لهم في الأتوبيسات العامة،[١٣] وإجبارهم على ترك المقاعد الأمامية إن جلسوا فيها، مع صعودهم من الباب الخلفي للحافلات. ففي يوم الخميس الأول من ديسمبر ١٩٥٥ رفضت خياطة زنجية تدعى روزاباركس إخلاء مقعدها لرجل أبيض، فاستدعى السائق الشرطة، فألقت القبض عليها بتهمة مخالفة القوانين. وتناهى الخبر إلى مسامع السود، فخرجوا عازمين على الثأر، فما كان من لوثر إلا أن وجههم إلى طريق مختلف، وهو مقاطعة شركة الأتوبيسات لمدة عام كامل، وهو إجراء أثر تأثيرا بالغا على إيراداتها، نظرا لأن الزنوج كانوا يمثلون نحو سبعين في المائة من الركاب، وإثر ذلك تم اعتقال كينج ومجموعة من المقربين إليه بتهمة إعاقة العمل. فلما حكمت إحدى المحاكم بعدم قانونية هذه التفرقة، طلب كينج من الزنوج أن ينهوا المقاطعة، ويرجعوا إلى ركوب هذه الحافلات بتواضع وأدب جم.

ورسخ كينج مبدأه هذا مرة ثانية حين ألقيت قنبلة على منزله في ٣٠ يناير ١٩٥٦ بينما هو يخطب في أنصاره، مما كاد يتسبب في مقتل زوجته وابنه. فيومها تجمع السود عند منزله وهم مدججون بالسلاح وعلى أهبة الاستعداد للانتقام، وأصبحت مدينة مونتجمري على حافة الانزلاق إلى حرب أهلية، فما كان من لوثر إلا أن هدأ روع الغاضبين، حين خاطبهم:

"دعوا الذعر جانبا، ولا تفعلوا شيئا يمليه عليكم الشعور بالرعب، إننا لا ندعو إلى العنف".

وناضل كينج من أجل الحقوق السياسية للزنوج، فخطب خطبة شهيرة أمام نصب الرئيس الأمريكي الراحل إبراهام لينكولن هاجم فيها الحزبين الجمهوري والديمقراطي، وردد صيحته الخالدة: "أعطونا حق الانتخاب"، واستجابت السلطات له، فتم تسجيل خمسة ملايين زنجي بجنوب الولايات المتحدة في جداول الانتخابات. وفي أواخر عام ١٩٦٢ شرع كينج في قيادة سلسلة من المظاهرات السلمية في برمنجهام واجهتها السلطة بعنف وبقرار يمنع كل أنواع الاحتجاج والمسيرات الجماعية والمقاطعة والاعتصام، فتحدى كينج هذه الإجراءات بتنظيم مظاهرة سار خلفه فيها ألف متظاهر وهم يرددون: "الحرية حلت ببرمنجهام"، فما كان من الحكومة إلا أن اعتقلته وأودعته زنزانة انفرادية، ليحرر خطابا ينطوي على فلسفته في النضال اللاعنيف، أصبح فيما بعد من أهم المصادر الأساسية لحركة الحقوق المدنية.

وكان هذا العام فارقا في حركة الحقوق المدنية للزنوج، وكما يقول كينج نفسه: "لم يحدث إطلاق في تاريخ أمريكا أن لجأت الجماهير إلى الشوارع والميادين، واقتحمت قدس أقداس بيوت المال، وأبهاء مباني الحكومة ذات الجدران الرخامية، ليعبروا عن احتجاجهم وضيقهم بالظلم الذي يرزحون تحته"(١٤). ثم يبين كيف كان الاحتجاج عارما وشاملا: "قام الزنوج عن بكرة أبيهم مرة واحدة، فأغلقت الطاهية مطبخها وخرجت إلى الطريق، ودفع جون باب مصعده والتحق بالمتظاهرين. وشد بيل فرامل اللوري وانطلق نحو بني جنسه، وقام القس آرثر بالمصلين عبر الطريق، عندما قبض عليه أقام الصلاة في السجن"(١٥).

وارتأت لكينج فكرة إتاحة الفرصة للأطفال للمشاركة في النضال ضد التمييز العنصري، فدفع الآلاف منهم إلى مقدمة المظاهرات، في مواجهة رجال الشرطة وخراطيم المياه والكلاب المسعورة، و"كان الأطفال السود يركضون ساخرين خلف رجال الأمن مطالبينهم بأن يقبضوا عليهم، ومع أن هؤلاء الصبية كانوا على استعداد لأن يسجنوا مثل الكبار تماما، إلا أنهم كانوا يعلمون كذلك أن السجون اكتظت بالسود، بحيث لم يعد بها مكان لنزيل من النزلاء"(١٦). ولما تعاملت الشرطة بوحشية معهم ولم تراع حداثة أعمارهم، خلفت وراءها صورا تعج بالعار، واشمأزت الملايين وهي ترى صور الكلاب التي تنهش أجساد الصغار، فوقعت سلطات المدينة في أزمة شديدة، وباتت أكثر مرونة حيال التفاوض حول حقوق السود. والتقط كينج الخيط فأعلن أن بني جلدته لن يكفوا عن الاحتجاج، لكنهم على استعداد للتفاوض من موقع قوة، فلم تجد السلطات بدا من تشكيل لجنة للتفاوض مع زعماء الزنوج، وانتهت المفاوضات الشاقة

بالموافقة على برنامج تدريجي لإلغاء العنصرية، إلى جانب الإفراج عن المتظاهرين المعتقلين.

ولما حاول بعض المتعصبين البيض إفشال هذا الاتفاق بإلقاء قنابل على زعماء الزنوج، انفتح باب واسع للعنف، فانفجر الشبان الزنوج في غضب شديد، وواجهوا الشرطة بقوة، وحطموا عشرات السيارات، وأشعلوا النار في بعض المتاجر، مما اضطر الرئيس جون كيندي لإعلان حال الطوارئ في صفوف القوات المسلحة. وهنا جاء دور كينج ليهدئ من سورة الغضب، فقام بجولة ناجحة على عدة مدن، ليقف على وجهة نظر الزنوج فيما يجري، ويطلب منهم ضبط النفس، والتركيز على النضال المدني.

ومهدت هذه الجولة لحركة احتجاج واسعة شارك فيها ربع مليون شخص، من بينهم ستون ألفا من البيض، واتجهت صوب النصب التذكاري للرئيس إبراهام لينكولن، الذي أعلن تحرير الزنوج في الولايات المتحدة عام ١٨٦٥، وهناك ألقى كينج خطبة مفعمة بالحماس والحكمة والبلاغة قال فيها: "أحلم اليوم بأن أطفالي الأربعة سيعيشون يوما في شعب لا يكون فيه الحكم على الناس بألوان جلودهم، ولكن بما تنطوي عليه أعمالهم".

ويعتبر كينج نفسه أن ما جرى في صيف عام ١٩٦٣ كان ثورة لأنه تسبب في تغيير أمريكا، إذ ارتفعت درجة حرارة الحرية، فامتدت ألسنتها إلى ما يقرب من ألف مدينة، وعندما وصلت إلى الذروة أصابت المطاعم والفنادق والحدائق العامة، فعرف الأمريكيون كيف يمكن للسود أن يأكلوا ويسكنوا ويتنزهوا مع البيض في مكان واحد. وبدأت فرص العمل في مجالات جديدة تتفتح ببطء أما الزنوج، ووجدت شركات كبرى في المدن نفسها في حاجة إلى ضمهم إلى العمل ولو من باب إثبات أنها ضد التمييز، ورغم أن كثيرا من الزنوج لم يؤمنوا بأن العروض المقدمة إليهم للتوظيف جدية، ومع أنها كانت مغرضة، ولتحقيق هدف سياسي معين، فإن الزنجي بدأ يشعر بسعادة غامرة وهو يرى التمييز العنصري ينسحب إلى الوراء، حتى ولو كان هذا الانسحاب بطيئا.[١٧]

وفي هذا العام أطلقت مجلة "تايم" على كينج لقب "رجل العام" فكان أول زنجي يمنح هذا اللقب، ثم حصل عام ١٩٦٤ على جائزة نوبل للسلام، فكان أصغر رجل في التاريخ يحصل عليها. ولم يهنأ كينج طويلا بجائزته وبما ينجز من تقدم على طريق حصول السود على حقوقهم إذ أطلق رجل متعصب يدعى جيمس إرل راي النار عليه في الرابع عشر من فبراير عام ١٩٦٨ فأرداه قتيلا، بينما كان يستعد لقيادة مسيرة زنجية تؤيد إضراب جامعي القمامة.

ثالثا: التجربة العربية فى المقاومة المدنية

تجارب عربية ناصعة ولا يمكن نكرانها، أبدعها أجدادنا، ونجحوا بها في مقاومة المستعمر الغاشم، وقيادة العديد من البلاد العربية نحو الاستقلال والدستور. ولاحت لي تجربة سعد زغلول ورفاقه في ثورة ١٩١٩ المصرية، بعد أن فوضهم الشعب عبر مليوني توقيع ليتحدثوا باسمه في المطالبة باستقلال البلاد، وقد كانت وسيلة المصريين للمقاومة تنبني في الأساس على أساليب سلمية غلبت على المشهد العام، وظهر إلي جانبها الكفاح المسلح قليلا ضئيلا ومتقطعا.

واعتمد المصريون على ثلاث وسائل أساسية في مقاومتهم المدنية تلك: **الأولى** هي المقاطعة مثل مقاطعة طلبة "مدرسة الحقوق" لزيارة السلطان العثماني الموالي لبريطانيا لمصر في عام ١٩١٥، والمقاطعة الشعبية التي نظمها حزب الوفد، الذي كان يقود النضال ضد الاحتلال أيامها، للجنة ميلنر التي جاءت إلى القاهرة في ديسمبر من عام ١٩١٩ ومكثت حتى إبريل من العام الذي يليه للوقوف على الوضع المتفجر في البلاد. ورفض المصريون التعاون مع هذه اللجنة أو مساعدتها على أداء مهمتها، مما حدا بها في النهاية إلى المغادرة وهي مطمئنة إلى أن الأحكام العرفية لم تعد مقبولة للشعب المصري.

والثانية هي التظاهر والذي بدأ تحديدا مطلع عام ١٩١٦ احتجاجا على قيام بريطانيا بإعلان مصر محمية بريطانية، وفرض الأحكام العرفية، وتجنيد أكثر من ١,٥ مليون مصري عنوة ليسندوها في الحرب العالمية الأولى، وفرضت رقابة صارمة على الاتصالات، وصادرت الطعام والحيوانات لخدمة المجهود الحربي. لكن التظاهر تجلى في أقوى صوره ردا على اعتقال زغلول واثنين من زملائه في الثامن من مارس عام ١٩١٩ ونفيهم إلى جزيرة مالطة، إذ اندلعت المظاهرات بعدة مدن مصرية في مطلعها القاهرة والإسكندرية، واشتبك المتظاهرون مع الإنجليز، فسقط عدد كبير منهم شهداء، فاضطر المحتلون في النهاية إلى إطلاق سراح زغلول وزميليه.

أما **الثالثة** فهي الإضراب الذي أصبح مكونا أساسيا من مكونات النضال المصري آنذاك، فبعد واقعة اعتقال زغلول، المشار إليها سلفا، عمت الإضرابات العديد من المدن المصرية، بادئة بالطلاب والمحامين، ثم لحق بهم عمال البريد والترام والسكك الحديدية، وتبعهم موظفو الحكومة، الذين شكلوا بدورهم لجنة خاصة طالبت بالاعتراف بتفويض الوفد في مطالبة الإنجليز بالجلاء.

والتجربة العربية الثانية الناصعة في المقاومة المدنية هي الانتفاضة العراقية التي وقعت عام

١٩٤٨ ضد الإنجليز أيضا حين احتج العراقيون على معاهدة وقعها رئيس الوزراء صالح جبر سرا في بورتسموت ببريطانيا تقضي باستمرار النفوذ البريطاني في العراق وإقامة قواعد عسكرية دائمة على أرض الرافدين. فوقتها خرج طلاب كليتي الحقوق والهندسة في مظاهرة عارمة، وعمت الإضرابات بقية الكليات، وانضم العمال إلى الطلاب، وتواصلت المظاهرات يوميا للمطالبة برحيل جبر، الذي عاد إلى بغداد متخفيا، بعد أن هبطت طائرته في قاعدة عسكرية بريطانية بالحبانية.

وبعد اجتماع مع فريق حكومته قرر جبر مواجهة المتظاهرين بالقوة فأمر قوات الشرطة بإطلاق النار عليهم، فسقط أكثر من مائة شهيد إضافة إلى مئات الجرحى، لكن هذا الثمن لم يفت في عضد الشعب، فتدفق المتظاهرون إلى الشوارع، وواجهوا الشرطة ببسالة وإصرار، فما كان منها إلا أن أقلعت عن إلحاق الأذى بهم، وانهارت معنوياتها، ورفضت تنفيذ أوامر جبر، الذي لم يجد بدا من الاستقالة. لكن رحيله لم يكن كافيا للناس، الذين واصلوا الاحتجاج السلمي بعد أن ألهبت قصائد محمد مهدي الجواهري وبحر العلوم حماسهم، ولم يبرح الناس الشوارع لمدة عشرة أيام؛ بغية إلغاء المعاهدة حتى نالوا ما يقصدون.

كما تستعيد الذاكرة الإضراب العام الذي شهدته فلسطين عام ١٩٣٦ احتجاجا على الانتداب البريطاني والهجرة المنظمة لليهود إلى فلسطين لإقامة دولة لهم على أراضيها. وقد مهد هذا الإضراب لثورة استمرت ثلاث سنوات، كان الكفاح المسلح فيها حاضرا بشدة، لكنه ترافق مع حالات نضال غير عنيف، كانت بذرته الأولى قد وضعت في عشرينيات القرن المنصرم، وتمثلت في الكتابات المناهضة لتوطين اليهود، وإرسال الوفود إلى لندن لتقديم صورة لما يجري على الأرض من قتل وتدمير على أيدي العصابات الصهيونية، وشرح المطالب الفلسطينية العادلة، إلى جانب التظاهرات والاحتجاجات المتفرقة.

وفي عام ١٩٣٣ نظم الفلسطينيون مقاطعة اجتماعية للحفلات والاجتماعات الحكومية، وكذلك السلع البريطانية والصهيونية، ثم دعوا إلى إضراب ليوم واحد في ١٣ سبتمبر ١٩٣٣، ومظاهرة في ١٣ أكتوبر من العام نفسه. لكن هذه الممارسات المتفرقة تجمعت وانتظمت بعد ذلك بثلاثة أعوام، لاسيما أن السياق كان مهيأ لهذا، حيث الركود الاقتصادي وتسارع وتيرة الهجرة اليهودية، واستشراء عمليات استيلاء الصهاينة على أراضي الفلسطينيين، وزيادة معدل البطالة بعد رفض أرباب الأعمال اليهود تشغيل العرب، ثم وقوع مصادمات دامية بين العرب والعصابات الصهيونية. وفي العشرين من إبريل ١٩٣٦ تم تشكيل لجان

وطنية لتنظيم الإضراب في نابلس ويافا أولا، ثم امتد الأمر إلى بقية المدن الفلسطينية. وبعدها بخمسة أيام تشكلت اللجنة العربية العليا المشرفة على الإضراب، التي دعت بدورها في ٧ مايو من خلال مؤتمر للجان الوطنية إلى عصيان مدني، لشل عمل الجهاز البيروقراطي. وإثر ذلك توقف العمل في جميع المصالح والهيئات، وانقطعت وسائل الاتصال العربية، وأضرب معظم العمد، بينما اكتفى موظفو الحكومة بتقديم تبرع بعشرة في المائة من رواتبهم لصندوق الإضراب، ولم يشاركوا في الإضراب تخوفا من أن يستولي اليهود على وظائفهم.

وقد أثر الإضراب تأثيرا ملموسا في المصالح اليهودية، إذ أدت المقاطعة إلى إلحاق ضرر بالحياة الاقتصادية لليهود، تمثل في تراجع حركة التصنيع بنسبة عشرة في المائة، كما تراجعت حركة بناء المستوطنات، وتضررت التجارة. وفي المقابل أعطى الإضراب دفعة لكفاح الفلسطينيين من أجل قضيتهم العادلة، وأجبر الإنجليز على الاعتراف بمطالبهم، وعلى التخلي عن الانتداب وخطة التقسيم، وإن كان لم يفلح في وقف حركة الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

وتجربة المقاومة المدنية هذه تركت للفلسطينيين خبرة ملموسة في ممارسة هذا الصنف من النضال، ظهرت في الانتفاضات السبع التي قام بها أبناء الشعب الفلسطيني الصامد، والتي وقعت أعوام ١٩٦٧ و١٩٧٤ و١٩٧٦ و١٩٨٢ و١٩٨٥ و١٩٨٧ ثم أخيرا انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠٠. ولم يفقد الفلسطينيون طيلة تاريخهم الطويل الثقة في جدوى المقاومة المدنية، لاسيما في ظل اتصال الظروف التي تحيط بهم، والتجربة القاسية التي يمرون بها. فالأسباب التي أدت إلى انفجار ثورة ١٩٣٦ تتقاطع وتلك التي أدت إلى اندلاع انتفاضة ١٩٨٧ الخالدة، إذ جاء الحدثان على أرضية المطالب التاريخية للشعب الفلسطيني في الظفر بالحرية ونيل الاستقلال وتقرير المصير، ووقف الخطر الزاحف على أرض فلسطين، والتصدي للهجمة الاستعمارية في صيغتها البريطانية – الصهيونية في ثلاثينيات القرن العشرين، والصهيونية – الإسرائيلية في الثمانينيات منه.

هوامش

١. لمزيد من التفاصيل نظر:

Gene Sharp, The Politics of Non-Violent Action, boston,Porter Sargent,1st Edition,1973,three volumes.

٢. نظر: أحمد عبد الحكيم، هشام مرسي، وائل عادل، "حرب اللاعنف: الخيار الثالث"، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٧) الطبعة الأولى.

٣. د. محمد حسين هيكل، "الشرق الجديد"، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص: -١٨٧ ١٨٨.

٤. مارتن لوثر كنج، "لماذا نفد صبرنا"، ترجمة: عديلة حسين مياس، مراجعة: مصطفى حبيب، (القاهرة: مؤسسة السجل العربي) سلسلة (الألف كتاب) رقم ٦٣٩، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص: ٣٤.

٥. المرجع السابق، ص:٣٢.

٦. المرجع السابق، ص: ٣٣.

٧. المرجع السابق، ٣٤ـ٣٥.

٨. المرجع السابق، ٩٤.

٩. المرجع السابق، ٩٥.

١٠. المرجع السابق، ٤٠.

١١. المرجع السابق، ٤٣.

١٢. المرجع السابق، ٤٠.

١٣. تابع جولات نضال الزنوج من أجل نيل حقوقهم من عام ١٩٥٥ وحتى ١٩٦٨ في المرجع السابق، ص:٤٩ – ١٦٣.

١٤. المرجع السابق، ص: ١٤.

١٥. المرجع السابق، ص: ١٦.

١٦. المرجع السابق، ص: ٣٠.

١٧. المرجع السابق، ص: ١٢٩.

دراسة

مشكلة حقوق الإنسان فى مصر..
إرادة سياسية أم الإسلام؟ *

بهي الدين حسن**

مقدمة:

تعيش مصر في إطار نظام سياسي تسلطي منذ عدة عقود، تعود جذور هذا النظام إلى ثورة ٢٣ يوليو ه
الليبرالي الذي كان يحكم مصر منذ ثورة ١٩١٩. تحت شعارات وطنية ذات شعبية كبيرة، تطالب بالاستقلال الكامل، وجلاء قوات الاحتلال البريطاني عن قناة السويس، واستعادة فلسطين التي أقامت عليها إسرائيل دولتها في مايو د
أركان نظام سياسي استبدادي يقوم على حكم الفرد، أطاح بالدستور الليبرالي الذي اعتمد عام ١٩٢٣، ورفضوا مشروع دستور ط
يوليو بأنفسهم[1]، ووضعوا دستورا في عام ١٩٥٦ لإضفاء الشرعية على النظام الجديد.

* هذه الدراسة منشورة في:
Hatem Elliesie (Editor), Islam und Menschenrechte (Islam and human rights), Peter Lang Verlag: Frankfurt a.M. 2010, S. 281-298.

** مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

وألغوا الأحزاب السياسية، وقيدوا النقابات المهنية، واستولوا تماما على النقابات العمالية، بعد أن قاموا بإعدام اثنين من القيادات العمالية في العام الأول للثورة. كما سيطروا على وسائل الإعلام، إلى أن قاموا بتأميم الصحافة عام ١٩٦١. وحاصروا الجمعيات الأهلية، إلى أن أصدروا عام ١٩٦٤ قانونا يقنن خضوعها للسيطرة الحكومية. وخلال ذلك مارسوا ضغوطا عنيفة على النظام القضائي والقضاة –الذين يستلهمون تراثا ليبراليا ممتدا في الفكر القانوني المصري– تجلى ذلك بشكل خاص من خلال إجراء تعديلات تعسفية على النظام القضائي، وإنشاء محاكم موازية استثنائية عسكرية وشبه عسكرية لمحاكمة خصومهم السياسيين، وبلغ الأمر ذروته بما عرف تاريخيا بـ»مذابح القضاة» في عامي ١٩٥٤و ١٩٦٨، حيث جرى فصل عدد كبير من القضاة الذين رفضوا التدخل السياسي في شئون القضاء.

الحرية الأكاديمية كانت أيضا أحد أبرز ضحايا نظام يوليو، الذي قام بفصل عدد كبير من أساتذة الجامعة الذين اعتبرهم خصوما فكريين له. وفرض رقابة بوليسية على مضامين التعليم الجامعي.

الجماعات السياسية في أقصى اليمين (الإخوان المسلمون) وكذلك اليساريون وخاصة الشيوعيين منهم، كان لهم نصيب خاص من القمع، حيث طالتهم حملات اعتقال جماعية، مكثوا بعدها سنوات طويلة في السجون العسكرية وغير العسكرية –دون محاكمة– وتعرضوا خلالها لأقسى وسائل التعذيب –الذي لم يكن سائدا قبل يوليو ١٩٥٢– ولقي عدد منهم مصرعه بسبب ذلك. لم يعرض أغلبيتهم الساحقة على القضاء، ومن حوكم منهم، عوقب بعضهم بالإعدام بعد محاكمات مبتسرة لم تتوافر فيها أدنى معايير العدالة.

كانت للهزيمة العسكرية الكبيرة التي تعرضت لها مصر على أيدي الجيش الإسرائيلي في يونيو ١٩٦٧، أثرٌ مدوٍ على تماسك نظام أقام مشروعيته السياسية على المواجهة مع الغرب وإسرائيل، وخاصة أنّ الجيش المهزوم كان ركيزة سلطته وجهاز قمعه. فبدأت أعمال الاحتجاج تجد طريقها للشارع لأول مرة منذ ١٩٥٤، بعد أن كانت متوارية خلف شخصيات رمزية في بعض الأعمال الأدبية.

لعبت الحركة الطلابية ١٩٦٨– ١٩٧٥ دور القاطرة لحركات الاحتجاج والتطلع نحو الديمقراطية، التي أسهمت في هز أركان النظام الاستبدادي، وخاصة من خلال مظاهراتها في أعوام ٦٨و ٧٢و ٧٥ والتي لاقت تجاوبا شعبيا واسع النطاق. بوفاة جمال عبد الناصر الشخصية المركزية في نظام يوليو –قائد الثورة ورئيس الجمهورية– في سبتمبر ١٩٧٠، بدأ

نظام يوليو مرحلة أخرى على طريق الوهن، وخاصة مع اندلاع صراع مراكز القوى داخل نخبة الحكم بعد أشهر قلائل من غياب الديكتاتور القوي. رغم أن نظام السادات قاد البلاد في حرب أكتوبر ١٩٧٣ لانتصار أعاد الاعتبار للمصريين أمام إسرائيل بعد هزيمة ٦٧ المدوية، إلا أنه اتضح فيما بعد أن انسحاب قوات الاحتلال الإسرائيلي -أي إزالة آثار العدوان وفقا لمصطلحات الخطاب السياسي الناصري- لا يعني بشكل آلي إزالة آثار الصدمة السياسية الهائلة الناجمة عن الهزيمة. الأمر الذي دفع الحاكم الجديد «أنور السادات» إلى المبادرة بإتاحة هامش محدود للتعددية الحزبية، من خلال السماح بإنشاء ثلاثة أحزاب، أحدها الحزب الحاكم، بينما يقتصر دور الحزبين الآخرين (يمين ويسار) على دور «الوصيف». ثم جرى السماح بحزب رابع في وقت لاحق، وحصل الخامس على الترخيص من خلال القضاء، وهو حزب الوفد الذي كان قائما قبل ١٩٥٢.

بدأ كل حزب معارض بإصدار صحيفته الخاصة، وبدأت تنشط بعض النقابات وخاصة نقابة المحامين، التي صارت منبرا إضافيا للمعارضة، وتأسست منظمات مصرية لحقوق الإنسان، وجرى وضع دستور جديد أقل تكريسا للاستبداد من دستور يوليو. وتراجعت كثيرا -كما وكيفا- ممارسة التعذيب ضد السياسيين المعارضين -حتى صارت أقرب لإساءة المعاملة منها للتعذيب- بعد أن كان التعذيب ممارسة منهجية روتينية في عهد عبد الناصر.

كان الهدف هو ترميم شرعية النظام السياسي التي انهارت في ٦٧، ولكن الثغرات المحدودة التي جرى فتحها اندفعت من خلالها عواصف كبت سياسي تراكم لأكثر من عقدين من الزمان، وزاد من عنفوان اندفاع العواصف، قوة جذب الفراغ الهائل المتولد عن تهاوي المشروعية السياسية لنظام يوليو على أيدي الجيش الإسرائيلي خلال بضعة أيام.

ثم سرعان ما بدأ منطق العنف المسلح يجد طريقه ومكانه في ثنايا العاصفة، وذلك على أيدي جماعات إسلامية. دفع أنور السادات الثمن باغتياله في ٦ أكتوبر ١٩٨١، حينما كان يحتفل بذكرى انتصاره على إسرائيل. حملت الرصاصات التي قتلته رسائل متنوعة، كان أكثرها دلالة، هو أن نصر ٧٣ لا يعني محو الآثار السياسية لهزيمة ١٩٦٧، وأن النظام الذي هُزم في ٦٧، لا يمكن استعادة مشروعيته السياسية بانتصار في حرب أخرى، أو بعملية ترقيع محدودة لشرعيته المتهاوية. كان المطلوب تأسيس نظام جديد بمشروعية سياسية جديدة تماما، هذا ما لم يدركه السادات، وهذا ما قاومه بكل شراسة الرئيس حسني مبارك، الذي تولى الحكم بعد اغتياله.

لم تبدأ المقاومة الشرسة للتحول نحو نظام ديمقراطي بعهد الرئيس مبارك، بل بدأت قبيل أربع سنوات من اغتيال السادات، الذي بدأ يتراجع تدريجيا عن الانفتاح السياسي الذي بدأه، بشن هجوم تشريعي وأمني وإداري وإعلامي ضارٍ على القوى التي أسهم في إطلاق سراحها، فتوالت -منذ انتفاضة الطعام في يناير ١٩٧٧- التشريعات الاستثنائية، وحملات القبض على النشطاء السياسيين، ومصادرة «الأهالي» اليسارية أنشط صحف أحزاب المعارضة، وفصل النواب المعارضين من البرلمان، وتقديم الدعم المباشر للعناصر الإسلامية النشطة سياسيا؛ لاستخدامها في مواجهة المعارضة ذات الوجه اليساري، بما في ذلك دعم أعمال الاعتداء البدني على أنصار المعارضة اليسارية داخل الجامعات. ثم قام السادات بإجراء تعديل دستوري يقدم من ناحية تنازلا كبيرا للإسلاميين، وذلك بمنح مبادئ الشريعة الإسلامية مكانة أعلى، لكي تصبح المصدر الرئيسي للتشريع، بدلا أن تكون أحد مصادره فقط. ومن ناحية أخرى بإزالة العائق الدستوري أمام تولي رئاسة الدولة أكثر من فترتين. صفقة تبدو متكافئة، منح السادات مشروعية سياسية استراتيجية للمشروع الإسلامي، مقابل السماح له بتولي الحكم مدى الحياة. ولكن الإسلاميين فسخوا العقد بعد نحو عام، واغتالوا السادات، وتعززت فرص المشروع الاستراتيجي الإسلامي.

لم يبدأ الرئيس مبارك بالقمع، بل في واقع الأمر، بدأه بسلسلة إجراءات أدت إلى تنفيس الاحتقان السياسي الذي كان قد تراكم في السنوات الأخيرة لعهد السادات. فأفرج عن مئات المعارضين الذين اعتقلهم السادات قبل شهر من اغتياله، ووسع من الهامش المتاح أمام أحزاب
ة
المصرية لحقوق الإنسان في عام ١٩٨٥ -بعد أن ماتت أو توارت المنظمات الثلاث التي نشأت خلال حكم السادات- ثم توالى ميلاد منظمات أخرى.

ونشطت من جديد النقابات المهنية، ولكن بدأ يتزايد نفوذ الإخوان المسلمين داخلها، حتى
ئ
ل
باغتيال السادات، ولكنه توسع في مواجهة المجتمع، وخاصة مع إزالة كل الضوابط للمواجهة الأمنية مع الإرهاب، بما في ذلك السماح بعمليات الاغتيال، والتعذيب حتى الموت.

المناسبة الثانية التي شهدت انفتاحا سياسيا في عهد مبارك هى عامي ٢٠٠٤/٢٠٠٥، استجابة
ن
ح
بحرية التظاهر عدة مرات، وتأسيس صحف سياسية مستقلة بالفعل. وتشكلت بالتوازي

جماعات سياسية نشطة لا تتمتع بترخيص قانوني، من أبرزها جماعة «كفاية»، كما جرى تعديل دستوري سمح باستبدال نظام اختيار رئيس الجمهورية بالاستفتاء العام على شخص واحد، إلى انتخابات بين عدة مرشحين. ولكن هذا التعديل كان شكليا نظرا للقيود العديدة المتضمنة فيه، والتي تؤدي إلى تحكم الحزب الحاكم في اختيار المنافسين لمرشحه للرئاسة، على النحو المطبق في تونس منذ فترة طويلة.

باستثناء هاتين الفترتين، فإن حكم مبارك اتسم باللجوء لأساليب القمع على نطاق واسع، وباستخدام أدوات الدستور والقانون والأمن والإعلام والمؤسسة الدينية الرسمية والمحاكم العسكرية والاستثنائية وغير الاستثنائية، مع فرض حالة الطوارئ طوال فترة الحكم (٢٨ عاما)، والتوسع في استخدام التعذيب ضد السياسيين وغير السياسيين، والعنف الوحشي في قمع أعمال الاحتجاج الاجتماعي والسياسي، وتصعيد دور أجهزة الأمن الداخلي لتصير الركيزة الرئيسية في إدارة الشئون اليومية في البلاد، بعد أن كانت أجهزة المخابرات التابعة للجيش هى أداة القمع الرئيسية في عهد عبد الناصر.

مصادر انتهاك حقوق الإنسان:

صعود هذا الدور الاستثنائي لأجهزة الأمن في إدارة الحكم هو أحد أبرز نتائج ثورة يوليو، فقد صاحب تحول مصر من نظام ملكي إلى نظام جمهوري في أعقاب اندلاع هذه الثورة، تحول أكثر أهمية، وهو القضاء على الاستقلالية النسبية التي كانت تتمتع بها السلطتان لط د /
الرئيس. إن رئيس الجمهورية في ظل نظام يوليو الجمهوري، كان وما زال يتمتع بسلطات أكثر «ملكية» من السلطات التي كان يتمتع بها الملك في العهد الملكي الذي «أسقطته» ثورة يوليو. ومن ثم قد لا يبدو غريبا أن يسعى رئيس الجمهورية الحالي لتوريث ابنه. قد يكون ذلك متناقضا مع شكل النظام الجمهوري، ولكنه يبدو متسقا مع الجوهر الملكي للنظام الجمهوري المطبق في مصر.

لم تكتف ثورة يوليو بإلغاء الدستور الليبرالي الذي وضع عام ١٩٢٣، بل كرست الدساتير المتوالية التي جرى العمل بها حتى الآن هيمنة السلطة التنفيذية على السلطتين التشريعية والقضائية وتمتع رئيس الجمهورية بسلطات مطلقة، لا تخضع للمحاسبة من أية جهة. ولم يطرأ على هذه الحقيقة المركزية أي تعديل جوهري، رغم تعدد دساتير يوليو، وتعرض

بعضها للتعديل عدة مرات.

لقد شكل هذا الخلل الهيكلي في بنيان نظام الحكم في أعقاب يوليو ٥٢، المصدر الرئيسي ليس فقط لشيوع وتسهيل الاعتداء على حقوق الإنسان، بل أيضا لصعوبة محاسبة مرتكبي هذه الاعتداءات، نتيجة تهميش دور السلطتين التشريعية والقضائية.

المصدر الثاني لانتهاك حقوق الإنسان في مصر، هو سريان حالة الطوارئ لفترات طويلة متصلة خلال نظام يوليو، بينها الـ ٢٨ عاما الأخيرة[٢]. فقانون الطوارئ يمنح أجهزة الأمن سلطات استثنائية إضافية –فوق ما تحظى به في الظروف العادية– في القبض والاعتقال والتفتيش وتقييد الحريات العامة، وخاصة حرية التعبير، بما في ذلك الحق في التجمع والاجتماع وقمعها، والإحالة لمحاكم استثنائية (محاكم الطوارئ). كما يحق للحاكم العسكري –أي رئيس الجمهورية أو من يفوضه– إحالة المدنيين إلى محاكم عسكرية. وهى ط

لا يتمتعون بأي استقلالية، بل يخضعون للتراتبية الهرمية في المؤسسة العسكرية.

لقد أدى التوظيف المتواصل لحالة الطوارئ في مصر إلى أن اعتبر خبراء الأمم المتحدة أن قانون الطوارئ صار بمثابة الدستور الثاني لمصر[٣]. وخلال ذلك صعد دور أجهزة الأمن في النظام السياسي، وعلى حساب إهدار مبادئ سيادة القانون[٤] واستقلال القضاء، بما في ذلك الأحكام القضائية. لقد»صار لهذا الجهاز(الشرطة) مسئوليات ووظائف تتجاوز بكثير الوظيفة الأمنية في تعريفها التقليدي، ولقد ضاعفت هذه الوظائف والأدوار فى شتى مجالات الحياة الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية، والنقابية..الخ) من قوته/ وقادته منطقياً إلى التغول على المجتمع....إن هذا التطور قد منح لجهاز الشرطة سلطات وأدواراً غير مسبوقة في تاريخ مصر الحديث»[٥].

المصدر الثالث: هو العلاقة المعكوسة بين الدستور والتشريع. فبينما ينظر الفقه القانوني للدستور باعتباره «أبو القوانين»، أي أن القوانين تستنبط من الدستور، ولا تحيد عنه، فإن نقيض ذلك يجري في مصر، وخاصة فيما يتعلق بقضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان. حيث تعلو سطوة القانون فوق المبدأ الدستوري!

لقد جاء دستور ١٩٧١ الذي وُضِعَ في بداية عهد الرئيس أنور السادات، الأفضل بين دساتير يوليو، وخاصة في بابه الثالث المخصص للحقوق والحريات العامة، ولكن كثيرا من مواد هذا الباب التي تتضمن مبادئ طيبة، تبيح التمتع بالحق، تنتهي عادة بالإحالة للقانون ذي

الصلة، الذي يتكفل بإهدار أو تقييد ممارسة الحق المباح دستوريا. ولذا فإن أغلبية القوانين ذات الصلة بقضايا الحريات، تنتهك بدرجات متفاوتة روح النص الدستوري، فضلا عن معايير حقوق الإنسان، وحتى عندما يجري تعديلها، فإنها في أغلب الأحوال تصير أكثر تقييدا مما كانت عليه.

المصدر الرابع لانتهاك حقوق الإنسان، هو الاعتداء المنهجي المنظم الذي تمارسه السلطة التنفيذية –ومازال مستمرا– على استقلال السلطة القضائية، منذ الأسابيع الأولى لقيام ثورة يوليو، وذلك من خلال إنشاء نظم قضائية استثنائية موازية للقضاء الطبيعي، والسيطرة على مكتب النائب العام، والتدخل الحكومي اليومي في شئون القضاء، بما في ذلك التسييس، وعدم احترام أحكام القضاء –وخاصة فيما يخالف رغبة السلطة التنفيذية– وذلك من خلال عدم تنفيذها، أو التحايل عليها بوسائل شبه قضائية، أو أمنية[٦]. الأمر الذي أدى ويؤدي إلى ضعف المحاسبة القضائية لانتهاكات حقوق الإنسان، وبالتالي تشجيع غير مباشر على انتهاكها دون خشية الرادع القضائي.

المصدر الخامس: تقزيم الدور الرقابي للبرلمان. فهو ممنوع عليه محاسبة رأس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية)، بل هو أداة لمنح تفويضات مطلقة إضافية له من حين لآخر، ودون مراجعة لاحقة لكيفية تصرف الرئيس في التفويض الممنوح. وهو لا يستطيع القيام بأي محاسبة جادة لمساعدي رئيس الجمهورية من وزراء أو رئيس لمجلس الوزراء. بينما يستطيع رئيس الجمهورية حل البرلمان، وتملك السلطة التنفيذية من الأدوات –القانونية وغير القانونية والإدارية والأمنية– ما يمكنها من التحكم في مسار عملية انتخاب أعضاء البرلمان، بحيث لا تقترب نسبة المعارضة داخله في أي لحظة من نسبة الثلث المعطل. أما على صعيد عملية التشريع، فالبرلمان هو مجرد نافذة ملحقة بالسلطة التنفيذية، يجري من خلالها تمرير التشريعات التي جرى إعدادها سلفا في المطبخ الحكومي للرأي العام.

المصدر السادس: ضعف المجتمع المدني. وذلك بإقدام ثورة يوليو منذ شهورها الأولى على تجريد المجتمع المصري من كل أسلحته، أي بحظر الأحزاب السياسية، وتقييد النقابات المهنية والجمعيات الأهلية وحرية التعبير بشكل عام، والصحافة بشكل خاص، إلى أن جرى تأميمها في عام ١٩٦٠. ورغم التطور الذي بدأ في عهد السادات، فإنه مثلما أشرنا من قبل، تطور محدود، ويتعرض لاعتداءات دستورية وتشريعية وأمنية من وقت لآخر، بما لا يسمح بالنمو الصحي للمجتمع المدني وتحرير طاقاته.

المصدر السابع: تبني نظام يوليو عقيدة أمنية تقوم على الشك والريبة في ولاء الآخر، ليس السياسي المخالف فحسب، بل الديني المسيحي واليهودي والبهائي والمسلم غير السني، والعرقي/النوبي، والمواطنون القاطنون على الحدود، حتى لو كانوا عربا مسلمين سنة، مثل مواطني شبه جزيرة سيناء على الحدود مع إسرائيل. ويؤدي تبني هذه العقيدة الأمنية إلى إهدار بعض الحقوق المترتبة على المواطنة، بدرجات وأساليب مختلفة.

المصدر الثامن: هو هيمنة خطاب ديني يكرس تفسيرات للإسلام ذات طبيعة منافية لحقوق الإنسان، بما في ذلك الحض على الطاعة المطلقة للحاكم. ويتبنى هذا الخطاب المؤسسة الدينية الرسمية للدولة، أي الأزهر ودار الإفتاء. وتدعم الحكومة هذا الخطاب في مواجهة أي خطابات أو تفسيرات أخرى، أو اجتهادات أكاديمية منفتحة على مبادئ حقوق الإنسان، بل تعتبر بعض هذه التفسيرات مناقضة للإسلام. كما يلقى هذا الخطاب دعما من جماعات الإسلام السلفي والسياسي.

وأخيرا، إذا كانت الإرادة السياسية لنظام الحكم تكمن خلف المصادر السبعة الأولى لانتهاك حقوق الإنسان، فإنها تعتبر شريكا رئيسيا في المصدر الثامن. كما ينعكس الافتقار لإرادة سياسية للإصلاح على المؤسسة التي أنشأتها الدولة لتعزيز حقوق الإنسان، أي «المجلس القومي لحقوق الإنسان». فباستثناء التقرير السنوي الأول للمجلس، جاءت التقارير التالية أبعد ما تكون عن رصد الوضعية المتدهورة لحقوق الإنسان في مصر، وصارت المهمة الرئيسية للمجلس تدريجيا، هى الرد على التقارير الدولية التي تنتقد سجل حقوق الإنسان في مصر، والسعي لتجميل صورة الحكومة أمام الدبلوماسيين الأجانب والهيئات والمنظمات الدولية[٧].

الأنماط الرئيسية لانتهاك حقوق الإنسان المدنية والسياسية:

تقوم سياسات انتهاك حقوق الإنسان في مصر بتلبية وظائف الحفاظ على استمرارية نظام يوليو، أي تكريس حكم الفرد، وهيمنة السلطة التنفيذية، وعدم استقلال السلطات التشريعية والقضائية، وإبقاء المجتمع المدني ضعيفا غير قادر على تغيير هذه المعادلات أو التأثير الفعال فيها. مع استخدام أدوات التشريع والتعديل الدستوري لتجديد الشرعية القانونية لهذه المعادلات المركزية في ظل ظروف متغيرة، ولتقييد حركة الخصوم والمعارضين الطامحين لتبديل أو تطوير هذه المعادلات، ولإبقاء النقد السياسي داخل البرلمان وخارجه تحت سقف لا

يسمح بتحريض جماهير واسعة للانضمام. وعندما لا تفلح أدوات التشريع والإعلام، يترك الأمر لأجهزة الأمن لقمع تحركات الخصوم، وتقييد حريتهم خلف أسوار السجون، وتأديبهم بمختلف الوسائل، بما فيها التعذيب الذي لا يعرف سقفا. وقد يستخدم القضاء الطبيعي أو الاستثنائي لعقاب الخصوم، وذلك من خلال التحكم في مسار العملية القضائية من المنبع -إذا كان المسار عسكريا- أو بتلفيق القضايا، أو التدخل لانتداب قضاة «موثوقين». «إن السلطات

هـ ها

في ة

معينة من المواطنين هم هؤلاء الذين ارتبطت مصالحهم بطريقة أو بأخرى بالحكم القائم المتمثل في الحزب الوطني الديمقراطي، ولذلك يتركون المواطنين يمارسون تلك الحقوق عندما لا ينطوي ذلك على تهديد حقيقي لاستمرار هذه الجماعة في السلطة، وحتى تضمن هذه الجماعة استقرار السلطة في أيديها، فإنها تجدد العمل بقانون الطوارئ»[٨].

هذا لا يعني أن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان يقتصرون على الخصوم السياسيين الفعليين أو المفترضين، بل إن خريطة الضحايا تشمل المواطنين العاديين على نطاق واسع. وعلى سبيل المثال فإن ممارسة التعذيب تطال أيضا الأشخاص المشتبه فيهم والمحتجزين أو المطلوبين لأسباب غير سياسية -وأحيانا أسرهم-، وذلك بهدف إجبارهم على الاعتراف بمعلومات. بل أحيانا يجري التعذيب دون وجود أي مبرر واضح[٩]، نتيجة للسطوة اللا محدودة التي تتمتع بها أجهزة أمن لا تخضع للمحاسبة، بل يصعد دورها السياسي، ونصيبها في تكوين النخبة الحاكمة.

تشهد مصر منذ ديسمبر ٢٠٠٥ هجوما مضادا واسع النطاق على الحريات العامة، تستخدم في هذا الهجوم أسلحة التعديل الدستوري والتشريعي، والتدخل الإداري والقمع الأمني، والاغتيال المعنوي لدعاة الإصلاح السياسي واحترام حقوق الإنسان، من خلال وسائل الإعلام المملوكة للدولة[١٠].

يأتي هذا الهجوم المضاد كرد على الحراك السياسي غير المسبوق الذي جرى خلال عامي ٢٠٠٤- ٢٠٠٥، بالاستفادة من تصاعد الضغط الدولي الأمريكي والأوروبي على مصر وبعض الحكومات العربية الأخرى، من أجل الشروع بالإصلاح السياسي والثقافي، في إطار الحرب العالمية التي أعلنت على الإرهاب بعد هجمات ١١/ ٩.[١١]

جرى توقيت الهجوم المضاد مع بداية تراجع الضغط الدولي من أجل الإصلاح، بعد

انتكاس المشروع الأمريكي في العراق، وحصول جماعة الإخوان المسلمين في مصر على ٢٠٪ من مقاعد البرلمان في ديسمبر ٢٠٠٥، وحصول حركة حماس في فلسطين على الأغلبية في البرلمان في يناير ٢٠٠٦، وهيمنتها على تشكيل الحكومة الجديدة.

وقد امتد ميدان هذا الهجوم المضاد، ليشمل المنظمات الإقليمية والدولية، حيث تسعى الحكومة المصرية إلى تطبيق مبدأ أن الهجوم هو أفضل وسيلة للدفاع، وبالتالي فإنها قامت بنقل
ها ظم ة
والإقليمية التي تساعد في تعزيز دور المجتمع المدني في حماية حقوق الإنسان على الصعيدين الوطني والدولي، وتستفيد الحكومة المصرية في ذلك من مواقعها القيادية التي تشغلها، فهى الرئيس المشارك للاتحاد من أجل المتوسط، وهى أيضا رئيس كتلة المجموعة الأفريقية في مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، وتتمتع بوضع قيادي مؤثر داخل مجموعتي الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي. وهى بذلك تلعب دورا قياديا في نسج أواصر تحالف دولي «التسلطية الكونية»، يكاد يهيمن على عملية صنع القرار في مجلس حقوق الإنسان، وقد أدى ذلك إلى نتائج وخيمة بالفعل تثير التشاؤم حول مستقبل هذه الهيئة.[١٢]

ولذا فإن هناك إجماعا في تقارير منظمات حقوق الإنسان المحلية والدولية على تدهور وضعية حقوق الإنسان في مصر. وفي الاتجاه نفسه يشير أحدث تقرير لوزارة الخارجية الأمريكية عن حقوق الإنسان.[١٣]

أبرز مؤشرات التدهور:

الدستور وحقوق الإنسان:

بميزان التاريخ، تعتبر التعديلات الدستورية الأخيرة (في مارس ٢٠٠٧) أكبر نكسة دستورية في تاريخ مصر الحديث، أو على الأقل منذ انقلاب ثورة يوليو على دستور الحقبة الليبرالية. فقد ترتب على تلك التعديلات تجميد عدد من أفضل المواد المتصلة بالحريات وحقوق الإنسان التي جاء بها دستور ١٩٧١، وذلك تحت دعوى مكافحة الإرهاب[١٤].

وبناء على هذه التعديلات، فإن الحكومة تتجه لتمرير مزيد من التشريعات المقيدة لحقوق الإنسان بصفة عامة، في مقدمتها قانون مكافحة الإرهاب، وقانون لتنظيم البث الإعلامي، وتعديلات لقانون الجمعيات تعزز من الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني وخاصة المؤسسات الحقوقية[١٥].

حالة الطوارئ والحق فى المحاكمة العادلة:

تبخرت الوعود الحكومية الرسمية بإلغاء حالة الطوارئ المعمول بها منذ ١٩٨١ رغم انتفاء المبرر لفرضها، حتى أصبحت سياسة تمديد الطوارئ أمراً روتينيا تقبل عليها الحكومة فور انتهاء المدة المحددة لها. فقد استجاب البرلمان لطلب الحكومة في مايو ٢٠٠٨ بمد العمل بقانون الطوارئ لمدة عامين إضافيين، بدعوى أنها لم تنته بعد من إعداد مشروع القانون الخاص بمكافحة الإرهاب. إن حالة الطوارئ بالمعنى التشريعي قد تجاوزت حدود قانون الطوارئ، بل أثرت سلباً على روح البنية التشريعية المصرية التي مالت بشدة نحو الإطاحة بالعديد من الحقوق والحريات التى كفلها الدستور المصري ومواثيق حقوق الإنسان الدولية، وذلك لأنه يتيح صلاحيات واسعة للأجهزة الأمنية[١٦]. ولذا فما زال هناك نحو ٤-٥ آلاف معتقل سياسي بمقتضى قانون الطوارئ محتجزين بدون تهم واضحة، من بينهم نحو ٢٥٠ معتقلا من جماعة الإخوان المسلمين[١٧].

وفى الواقع فإن قانون مكافحة الإرهاب المزمع إصداره سيبقى على معظم الصلاحيات الاستثنائية، التى يتمتع بها رئيس الجمهورية وأجهزة الأمن. وتقول الحكومة دائما إنها لن تستخدمه إلا في مواجهة الإرهاب فقط، مثلما تقول دائما حول استخدامها لقانون الطوارئ. ولكن يتضح العكس، بمراجعة العديد من القضايا التى درجت الحكومة فيها على استخدام هذا القانون، ومن بينها قضية المشاركين في إضراب ٧ أبريل ٢٠٠٨، وكذلك استمرار إحالة المدنيين إلى المحاكم العسكرية، منه مؤخرا ٤٠ من قيادات جماعة الإخوان المسلمين، وبموجب قانون الطوارئ أيضا أمر رئيس الجمهورية بإعادة محاكمة ٢٦ فلاحا من قرية سراندو الذين مارسوا حقهم في الاحتجاج السلمي، وذلك بعد تحفظه على أحكام البراءة التي صدرت بحقهم من إحدى دوائر أمن الدولة العليا طوارئ. جدير بالذكر أن قانون الطوارئ قد جرى استخدامه بشكل موسع خلال الأعوام ٢٠٠٥- ٢٠٠٨ ضد الناشطين في حركات الاحتجاج الاجتماعي والبلوجرز، بما في ذلك إحالة بعضهم لمحاكم أمن الدولة (طوارئ)، برغم أنه لم توجه إليهم اتهامات تتصل بالإرهاب.

جدير بالذكر أن مصر لديها بالفعل قانون لمكافحة الإرهاب، وهو القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢. وهو أحد القوانين التي استخدمت أيضا في مواجهة غير المشتبه بارتكابهم أنشطة إرهابية. وقد رصدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان خلال عام ٢٠٠٧ إحالة ١٩٤ مواطناً للتحقيق أمام نيابة أمن الدولة، تم توزيعهم على ٣٠ قضية، منها ١٦ قضية تمت إحالتها من نيابات جزئية إلى نيابة أمن الدولة[١٨].

التعذيب ممارسة منهجية:

تصف تقارير الأمم المتحدة ممارسة التعذيب في مصر بأنها تجري بشكل روتيني ومنهجي، وهو ما تؤكده أيضا تقارير منظمات حقوق الإنسان الدولية والمصرية. وممارسة التعذيب تستهدف بشكل خاص المعارضين والمشتبه في انخراطهم في أنشطة إرهابية. ولكن أعدادا متزايدة من المواطنين (غير المسيسين) تتعرض للتعذيب لأسباب مختلفة، العامل المشترك فيها ط

أمن الدولة في القضايا السياسية، أو ذات الصلة بالحريات الدينية.

وتجمع تقارير منظمات حقوق الإنسان المحلية والدولية على أن أبشع وسائل التعذيب تستخدم في مصر، بما في ذلك التعليق في أوضاع معقدة تؤدي إلى شلل مؤقت أو دائم في بعض أعضاء الجسم، والصعق بالكهرباء والإيذاء الجنسي والتهديد بالاغتصاب.

وقد رصدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان خلال الفترة من ٢٠٠٠ – ٢٠٠٧ حوالي ٢٦٦ حالة تعذيب، كان نصيب عام ٢٠٠٧، ٤٠ حالة تعذيب بارتفاع ١٠ حالات عن ٢٠٠٦، وقد شملت ممارسات التعذيب أسر المتهمين[١٩]. هذه ليست بالطبع كل حالات التعذيب التي جرت في مصر، ولكنها الحالات التي استطاعت المنظمة أن تجمع وتوثق معلومات بشأنها. وفيما تقول المنظمة المصرية لحقوق الإنسان إنها وثقت ١٦٧ حالة وفاة بسبب التعذيب خلال الفترة ٩٣– ٢٠٠٨،[٢٠] أي بمتوسط أكثر من ١٠ وفيات كل عام. يذكر تقرير لمركز النديم أنه وثق خلال الفترة من يونيو ٢٠٠٧ إلى مارس ٢٠٠٨ نحو ٣٢ حالة وفاة بسبب التعذيب. ويذكر تقرير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن ممارسات التعذيب والمعاملة القاسية قد طالت أشخاصا مشتبها في إصابتهم بالإيدز، لإجبارهم على التوقيع على محاضر يقرون فيها بممارسة السلوك الجنسي المثلى. وقد اضطرت السلطات إلى تقديم بعض مرتكبي جرائم التعذيب ضد مواطنين عاديين إلى المحاكمة ، وخاصة في الجرائم التي افتضح أمرها إعلاميا على نطاق واسع بفضل بعض المدونات التى استطاعت أن تحصل على وثائق مصورة لبعض هذه الجرائم[٢١].

جدير بالذكر أن مصر تعاونت مع المخابرات المركزية الأمريكية، فيما يعرف باسم "السجون السرية"، حيث استقبلت باعتراف رئيس الوزراء المصري ٧٠ من المنقولين سرا على طائرات CIA، للتحقيق معهم وانتزاع اعترافات منهم تحت التعذيب.

حرية التعبير والإعلام:

باستثناء السماح بإصدار صحف خاصة جديدة، لم تشهد حرية الرأي والتعبير وحرية الصحافة فى مصر تطوراً ملحوظاً خلال عامي٢٠٠٧، ٢٠٠٨ بل ازدادت الصورة قتامة[٢٢]، فوفقاً لتقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فإن النيابة العامة أخطرت نقابة الصحفيين بنحو ١٠٠٠استدعاء للصحفيين للمثول أمام جهات التحقيق، كما رصدت حالات سوء معاملة الصحفيين والاعتداء عليهم، وبلغ عدد هذه الحالات خلال الفترة من ٢٠٠٠ – ٢٠٠٧ ما يقرب من ٢٧ حالة[٢٣].

وذكر تقرير مركز القاهرة أنه فى أغسطس ٢٠٠٨ كانت المحاكم المصرية تنظر فى ٤٧ قضية خاصة بالصحفيين وجه الاتهام فيها إلى ٤٠ صحفياً بعضهم من رؤساء تحرير الصحف، وتمثلت أبرز هذه القضايا في صدور حكم نهائي يقضي بحبس إبراهيم عيسى رئيس تحرير جريدة الدستور المستقلة لمدة شهرين بعد إدانته بإذاعة أخبار كاذبة عن صحة رئيس الجمهورية، من شأنها تكدير الأمن العام والإضرار بالمصلحة العامة. ولكن صدر عفو رئاسى عن عيسى بعد صدور حكم نهائي بحبسه. وكذلك الحكم غيابياً على عالم الاجتماع المعروف د. سعد الدين إبراهيم بالحبس لمدة عامين مع الشغل وبكفالة قدرها عشرة آلاف جنيه لإيقاف تنفيذ العقوبة، وذلك بعد إدانته بتهمة الإساءة لسمعة مصر وهيبتها والإضرار بالمصلحة القومية. كما أصدر النائب العام حظرًا للنشر في بعض القضايا وتم التحقيق مع٧ صحفيين خالفوا الحظر المفروض.

صار المدونون خلال عامي ٢٠٠٧–٢٠٠٨ هدفا رئيسيا للقمع السياسي، الذي بلغ حد الاعتقال بموجب قانون الطوارئ والتعذيب. وقد صنفت منظمة "صحفيين بلا حدود" مصر باعتبارها ضمن قائمة تضم ١٢ دولة تعتبر الأكثر عداءً للإنترنت في العالم[٢٤].

وقد تعرضت وسائط البث الفضائي إلى جملة من الانتهاكات غير المألوفة، وذلك بإيقاف بث ثلاث قنوات فضائية هي :الحوار والحكمة والبركة، واقتحمت أجهزة الأمن مقر شركة القاهرة –إحدى الشركات المعاونة في البث الفضائي– وصادرت بعض أجهزتها. وفي يناير ٢٠٠٨ ألقت السلطات القبض على هويدا طه المعدة والمخرجة بقناة الجزيرة وفريق العمل المرافق لها، وذلك خلال تصويرها فيلما تسجيليا عن عمال التراحيل والفلاحين والمهمشين، وذلك على الرغم من حصولها على التراخيص اللازمة من قبل الجهات المعنية. 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 أحد أعضاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والذي اعتبر أن الشاعر أساء للذات الإلهية عبر إحدى قصائده التي نشرتها مجلة" إبداع" في شتاء٢٠٠٧ ، وتم سحبها من الأسواق فور صدورها[٢٥].

المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان:

يتعرض دعاة الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان لألوان متعددة من الاعتداء؛ نظرا لكونهم على رأس قائمة المستهدفين، وخاصة خلال الأعوام الأخيرة. وتشمل وسائل الاعتداء[٢٦] التنصت على الاتصالات التليفونية والإلكترونية، والمراقبة البوليسية، ومنع بعض الاجتماعات والندوات، والمنع من حضور مؤتمرات دولية في الخارج، والتشهير والاغتيال المعنوي من خلال وسائل الإعلام المقروءة والمرئية التي تسيطر عليها الحكومة، وتحريك الدعاوى القضائية (بتهم «الإساءة إلى سمعة البلاد»، أو تقديم معلومات تضر بالدولة لأطراف دولية»)، أو الاعتقال بمقتضى قانون الطوارئ، أو الاعتداء البدني العنيف. أو الحل الإداري لجمعيات نشطة مثلما حدث لجمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، ولدار الخدمات النقابية والعمالية. ورغم أن القضاء قد حكم لصالح الأولى، فإن الحكومة ما زالت ترفض تنفيذ الحكم القضائي الصادر في أكتوبر ٢٠٠٨. بينما ماطلت وزارة التضامن نحو ثلاثة أشهر في الامتثال لقرار محكمة القضاء الإداري الصادر فى ٣٠ مارس ٢٠٠٨، والذي يلزم الوزارة باتخاذ إجراءات إشهار دار الخدمات النقابية والعمالية (الحائزة على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان)، ولم تمنح الدار رقم الإشهار إلا في ٣٠ يونيو٢٠٠٨ ، وبعد تدخل فرنسي لدى السلطات المصرية. وكانت الوزارة قد أصدرت قرارا بإغلاقها في أغسطس٢٠٠٧ ، استنادا إلى اعتراض جهات أمنية، وهو ما شكل في حد ذاته اعترافا رسميا بتدخل أجهزة الأمن في شئون العمل الأهلي، الذي لا يجد حتى غطاء من خلال القانون الساري[٢٧].

حرية المعتقد وحقوق الأقليات:

لا تقتصر ط على الحريات الدينية على المنتمين لأديان أو معتقدات غير معترف بها. فالواقع أن هذه ط تطال أحيانا منتمين للإسلام، الذي يشكل الدين الرسمي للدولة .ففى مايو ٢٠٠٧ ألقت مباحث أمن الدولة القبض على خمسة أشخاص من القرآنيين،

باعتبارهم من منكري السنة، وظلوا رهن الحبس الاحتياطي بتهمة ازدراء الأديان، حتى أمرت نيابة أمن الدولة العليا في أواخر سبتمبر بإخلاء سبيلهم بضمان محل إقامتهم تمهيدا لمحاكمتهم . كما رصدت تقارير حقوقية في نوفمبر٢٠٠٧ ، أكثر من مائتي حالة لجأ أصحابها للقضاء للطعن على سياسة مصلحة الأحوال المدنية بوزارة الداخلية، التي تصر على اعتبارهم مسلمين في السجلات الرسمية، رغم أنهم يعتنقون فعليا ديانة أخرى . وقد أصدرت المحكمة الإدارية العليا في التاسع من فبراير٢٠٠٨ ، حكما لصالح ١٢ مواطنا ممن عادوا إلى المسيحية بعد تحولهم إلى الإسلام، يلزم السلطات المختصة باستخراج بطاقة هوية لهم مثبت بها اعتناقهم المسيحية. وتضمن الحكم القضائي التأكيد على أن البطاقات الجديدة للعائدين للمسيحية، يجب أن يشار فيها إلى تحولهم سابقا إلى الإسلام، الأمر الذي من شأنه أن يعرض العائدين إلى المسيحية للتمييز. ومازال البهائيون يواجهون مشاكل كبيرة حتى بعد أن أصدرت محكمة القضاء الإداري في يناير٢٠٠٨ ، حكمها الذي أقر بحق المصريين البهائيين في الحصول على شهادات الميلاد وبطاقات الهوية، من دون إدراج ديانة بعينها في هذه الوثائق الثبوتية، إلا أن أيًّا من هذه الأحكام لم يُنفَّذ[٢٨].

إنها لا شك صورة قاتمة، ولكن ما يقلل من قتامتها، هو وجود مقاومة تتسع تدريجيا، بتزايد عدد الذين على استعداد لدفع الثمن. بل إن اتساع نطاق القمع السياسي يجد مغزاه في اتساع نطاق مقاومته، وفي انضمام عناصر جديدة إليها، والتوصل إلى أساليب جديدة للمقاومة.

في السبعينيات والثمانينيات كانت أحزاب المعارضة ونقابة المحامين أبرز منابر مقاومة التسلطية. وفي التسعينيات كانت منظمات حقوق الإنسان في المقدمة في مقابل تراجع دور أحزاب المعارضة ونقابة المحامين. في السنوات الأخيرة صعد دور حركات الاحتجاج الاجتماعي والشباب والصحافة الخاصة والإعلام الإلكتروني وخاصة المدونين، والجماعات السياسية الجديدة، مع استمرار دور منظمات حقوق الإنسان، واهتمام أكبر بحقوق الأقليات[٢٩].

ويلوح في الأفق مؤشرات لميلاد أحزاب جديدة على أنقاض أحزاب المعارضة التي جرى احتواؤها بدرجات مختلفة. أما الإخوان المسلمون فهم لم يكونوا عنصرا رئيسيا في المقاومة التسلطية، إلا من خلال كونهم قوة منافسة على السلطة. ولكنهم من ناحية أخرى يلعبون دورا داعما بشكل غير مباشر لأسس النظام التسلطي، حيث لا يستهدف برنامجهم التحول

إلى نظام ديمقراطي، بل إلى دولة دينية شمولية[٣٠].

يجري بشكل متزايد توظيف الدين في سياق الاعتداء على حقوق الإنسان، وبشكل خاص حرية التعبير والإبداع الأدبي والفني، فضلا عن الحرية الدينية.

لقد أدى إلغاء الأحزاب السياسية في مصر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، ثم العمل المنهجي من أجل استئصال السياسة من ط العام، واختزالها في مشكلات إدارة "المواجهة" مع الغرب وإسرائيل، إلى تزايد نزوع المصريين للتمحور حول هويتهم الدينية. ولعبت الهزيمة المدوية في يونيو ١٩٦٧ أمام إسرائيل دورا حاسما في تعميق هذا التمحور، وتطويره فيما بعد ليتخذ تعبيرات سياسية. وأسهمت هذه التطورات في تعزيز دور المؤسسة الدينية الرسمية "الأزهر"، وخاصة بعد أن صار نظام يوليو يحتاج إلى "مباركتها" لتعزيز مشروعيته المنهارة. ومن ثم بدأ صعود الدور السياسي للمؤسسة الدينية[٣١]، وبالتالي تعزيز دورها "الرقابي" على حرية الفكر والإبداع الأدبي. ولم يعد هذا الدور يقتصر على إبداء الرأي في التشريعات الجديدة والكتب ومسلسلات التليفزيون والأفلام التي تحول إليها، بل صارت المؤسسة الدينية تتمتع بحق الضبطية القضائية، من خلال حملات تفتيشية تقوم بها على المكتبات والمعارض.

وقد أسهم التمحور حول الهوية الدينية وصعود دور المؤسسة الدينية في زيادة ط على الحرية الدينية. كما لعب التعديل الدستوري الذي جرى في مايو ١٩٨٠ –والذي بمقتضاه صارت مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي للتشريع في مصر– دورا حيويا في تعزيز هذه ط، حيث منحت دعاة التمييز الديني ذريعة استراتيجية، لإعادة صياغة مناهج التعليم وبرامج الإعلام، مما أدى إلى تكريس تدريجي لنظرة ازدرائية للأديان والعقائد الأخرى، ولمن ينتمون إليها من المواطنين المصريين[٣٢]. وبالتالي شكلت عنصرا إضافيا –إلى جانب عدم المساواة في التمتع بحق إنشاء مقار العبادة– في تفاقم مشكلة التمييز الديني في مصر، وتحولها إلى ممارسة مجتمعية من أسفل أيضا، لا تخلو من عنف متصاعد ينذر بمخاطر جسيمة[٣٣].

هوامش

١. انظر نص مشروع دستور ١٩٥٤، ودراسة تحليلية له في صلاح عيسى: "دستور في صندوق القمامة"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠١.

٢. خلال الفترة من بداية القرن العشرين حتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، ظلت حالة الطوارئ لمدة ١٧ عاما، منها ١٤ عاما بسبب الحرب العالمية الأولى والثانية، بينما ظلت حالة الطوارئ خلال ٥٢ عاما من ٥٧ عاما هى عهد نظام يوليو!

٣. وجها لوجه: رد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على تقرير الحكومة للأمم المتحدة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، ١٩٩٣.

٤. تشير الرسائل المتبادلة من المجلس القومي لحقوق الإنسان وبين كل من وزارة العدل ومكتب النائب العام ووزارة الداخلية، إلى أن الأخيرة صارت تتمتع بحق الفيتو على قيام وزارة العدل ومكتب النائب العام بتقديم معلومات عن تحقيقاتها في قضايا الاختفاء والاعتقال. انظر ص ص ٢١٢، ٢٣٩ من التقرير السنوي للمجلس القومي لحقوق الإنسان عن عام ٢٠٠٤، مصر في ٢٠٠٥.

٥. محمد السيد سعيد، «حقوق الإنسان ومشكلة الحداثة والتحديث في مصر: نظرة عامة لمسار حقوق الإنسان»، في «حقوق الإنسان وتأخر مصر»، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، مصر، ١٩٩٣، ص١٣٤.

٦. انظر في ذلك نجاد البرعي ، (العدالة المحتقرة: عدم تنفيذ الحكومة لأحكام القضاء . . الدوافع والنتائج) فى كتاب «القضاة والإصلاح السياسي»، الصادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ص٢١٩-٢٤٧، القاهرة ٢٠٠٦.

٧. وفقا لدراسة لدور المجلس القومي لحقوق الإنسان جرت خلال عام ٢٠٠٥، تبين أنه عقد ١٠ اجتماعات خلال عام ٢٠٠٤ مع المسئولين في الدولة، ممن لا يملك أغلبهم التأثير على القرار السياسي، بينما عقدت إدارة المجلس ١١١ اجتماعا مع وفود الهيئات الدولية والسفارات الأجنبية، مما يوضح أين يقع مركز ثقل عمل المجلس. انظر بهي الدين حسن: "وماذا لو لم يكن موجودا؟!: حصاد المجلس القومي لحقوق الإنسان في ٣ سنوات".

http://www.cihrs.org/Arabic/NewsSystem/Articles/578

٨. مصطفى كامل السيد، «واقع حقوق الإنسان في مصر بين مسئولية الدولة ودور المجتمع»، في «حقوق الإنسان وتأخر مصر»، مركز الدراسات والمعلومات القانونية وحقوق الإنسان، القاهرة، مصر، ١٩٩٣، ص: ١١٥.

٩. هناك عشرات التقارير التي تؤكد هذا الاستنتاج، أحدثها تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان "متى تتوقف جريمة التعذيب في مصر؟"، تقرير صادر في ١١/ ٣/ ٢٠٠٩.

١٠. انظر بهي الدين حسن "حرب أهلية سياسية"، في كتاب "وطن بلا مواطنين: التعديلات الدستورية في الميزان"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

١١. المرجع السابق.

١٢. لمزيد من التفاصيل انظر الباب الثاني (كيف تتناول الدول العربية قضايا حقوق الإنسان فى الهيئات الإقليمية والدولية) من "من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع: حقوق الإنسان في العالم العربي"- التقرير السنوي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠٨.

١٣. حقوق الإنسان فى مصر"، في التقرير السنوى لعام ٢٠٠٨، مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل، وزارة الخارجية الأمريكية، ٢٥ فبراير ٢٠٠٩.

١٤. بهي الدين حسن "حرب أهلية سياسية" من كتاب "وطن بلا مواطنين: التعديلات الدستورية في الميزان"- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- ٢٠٠٧، ص١٣.

١٥. «من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع»، حقوق الإنسان فى العالم العربي، التقرير السنوى ٢٠٠٨، الفصل الخاص بمصر:» مصر: هجوم مضاد دستوري تشريعي أمنى على قوى الإصلاح»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص ص:٩٣-١٠٥.

٦١. «حالة حقوق الإنسان فى مصر «، التقرير السنوى لعام ٢٠٠٧، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، أغسطس ٢٠٠٨.

١٧. تقرير الخارجية الأمريكية (مرجع سابق).

١٨. حالة حقوق الإنسان في مصر، مرجع سابق.

١٩. المصدر السابق.

٢٠. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان "متى تتوقف جريمة التعذيب في مصر"، تقرير المنظمة المصرية في ١١/ ٣/ ٢٠٠٩.

٢١. انظر "من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع"، مصدر سابق.

٢٢. لجنة حماية الصحفيين، مصر كواحدة من ١٠ دول في العالم جرى فيها تراجع حرية الصحافة بشكل مثير للقلق.

٢٣. حالة حقوق الإنسان في مصر، مصدر سابق.

٢٤. صحفيين بلا حدود: أعداء الإنترنت، ١٢ مارس ٢٠٠٩.
http://www.rsf.org/IMG/pdf/Les_ennemis_Internet_2009_2_-3.pdf

٢٥. من تصدير القمع إلى تصدير الإرهاب (مرجع سابق).

٢٦. لمزيد من التفاصيل انظر: تقرير منظمة العفو الدولية «تحدي القمع: المدافعون عن حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»، ١١/ ٣/ ٢٠٠٩.

٢٧. من تصدير القمع إلى تصدير الإرهاب، مرجع سابق ، ص ص : ٩٣-١٠٥.

٢٨. المصدر السابق.

٢٩. في عام ١٩٩٢ عندما عقدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان – وكنت أمينا عاما لها حينذاك– مؤتمرا يناقش حرية الاعتقاد ووضع الأقليات، فإنها تعرضت للنقد والهجوم القاسي الذي بدأ من داخل قاعة المؤتمر ذاتها. وبعد شهر واحد جرى اغتيال أبرز المتحدثين فيه، وهو د. فرج فودة الذي كان قد قدم بحثا فريدا في ذلك الزمان عن الأقليات في مصر.

وعندما حاول مركز بن خلدون أن يعقد بعد عامين مؤتمرا حول الأقليات، اضطر لتأجيله ونقله إلى قبرص بعد ذلك للأسباب نفسها. الآن لا يخلو يوم واحد في مصر من تناول قضايا الأقليات في الندوات والمؤتمرات والصحافة، بل تأسست منظمات حقوقية ينحصر جدول أعمالها بهذه القضايا. وصارت قضايا التمييز ضد الأقليات والشيعة والبهائيين، بل والسُنّة "القرآنيين" –ممن يختلفون مع المذهب السني للدولة– والنوبيين وبدو سيناء قضايا رأي عام بامتياز. ولكن ما لا يقل أهمية ملاحظة أن المدخل الحقوقي في تناولها

وطرح الحلول لها هو الأكثر نفوذا في الجدل العام. انظر في ذلك بهي الدين حسن في "معضلة حقوق الإنسان في العالم العربي بين غياب الإرادة السياسية للنظم الحاكمة وبروز أشكال جديدة لمقاومة التسلطية"، تقديم "من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع: حقوق الإنسان في العالم العربي- التقرير السنوي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠٨.

http://www.cihrs.org/Arabic/NewsSystem/Articles/548

٣٠. انظر في ذلك بهي الدين حسن "برنامج حزب الإخوان المسلمين في مصر من منظور حقوق الإنسان"،

http://www.cihrs.org/Arabic/NewsSystem/Articles/1452

٣١. انظر في ذلك بهي الدين حسن "خلف الحجاب: دولة دينية على جثة الإخوان المسلمين".

http://www.cihrs.org/Arabic/NewsSystem/Articles/1128

٣٢. المرجع السابق.

٣٣. انظر بهي الدين حسن "صناعة التمييز الديني" في مصر للمصريين"، محمد منير مجاهد (محررا)- دار المحروسة ٢٠٠٩.

دراسة

حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية في فكر عبد اللّه النعيم*

معتز الفجيري**

١- مقدمة

أصبحت حقوق الإنسان في عالم اليوم لا يتجزأ من السياسة الدولية، في ظل التنامي المتسارع للمنظومة القانونية والمؤسسية لحقوق الإنسان الدولية منذ إقرار ميثاق الأمم المتحدة. وفي حين تنص جميع الدساتير الوطنية اليوم على حقوق بعينها يتعين ضمانها لكل المواطنين دون تمييز؛ فإننا نلحظ تعاظم دور المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية التي ترصد التزامات الدول بمعاهدات حقوق الإنسان الدولية وتسهم في تطوير القانون الدولي ذاته. من ناحية أخرى ومنذ السنوات الأولى لنشأة حركة حقوق الإنسان الدولية في الأربعينيات من القرن الماضي، يحتل المسلمون والدول الإسلامية مساحة واسعة من الجدل الدائر حول حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية. وعلى الرغم من أن معظم الدول الإسلامية هي الآن طرف في العديد من الاتفاقات الإقليمية والدولية المعنية بحقوق الإنسان، والتي تقر

* النص مترجم عن الإنجليزية.

** باحث ماجستير في القانون المقارن، كلية الدراسات الشرقية والأفريقية– جامعة لندن.

بمبدأ عالمية حقوق الإنسان، فإن التوتر بين حقوق الإنسان كمفهوم عالمي بين تطبيق الشريعة الإسلامية استمر على النحو الذي يتبدى في السلوك القانوني والسياسي للدول الإسلامية في الآليات الدولية والإقليمة لحقوق الإنسان، أو في الممارسات الدستورية والتشريعية الوطنية السائدة في العالم الإسلامي والتي تتعارض مع القانون الدولي لحقوق الإنسان. علاوة على ذلك، أدى صعود حركات الإسلام السياسي إلى احتدام الجدل حول إمكانية تفعيل حقوق الإنسان وترسيخ الديمقراطية العلمانية في السياق الإسلامي.

في هذا الإطار تهدف هذه الدراسة إلى استعراض هذا النقاش والجدل بالتفاعل مع كتابات مفكر إسلامي مرموق له إسهامات بارزة في هذا المجال، حيث ستستعرض الدراسة العناصر الأساسية في المشروع الفكري للأكاديمي السوداني عبد الله أحمد النعيم في مجال الإسلام وحقوق الإنسان. وتنطلق الدراسة من مقولة مفادها أن النعيم يدرك أن الفقه الإسلامي الكلاسيكي لن يُمكّن المسلمين المعاصرين من تطبيق حقوق الإنسان العالمية ما لم يمر بعملية إصلاح جذرية تتجاوز المقولات المؤسسة لهذا الفقه في العصور الأولى من الإسلام، حيث إن هذا الإصلاح حتمي لتحقيق المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان في السياق الإسلامي. وسعياً لتحقيق هذا الهدف، أعاد النعيم قراءة منهجية معلمه الأستاذ محمود محمد طه حول تطور الشريعة الإسلامية، وأسس أيضا من خلال كتاباته في السنوات الأخيرة لفكرة الدولة العلمانية في سياق المجتمعات الإسلامية، والتي يبرهن على مشروعيتها من واقع تحليل السياق التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

تبدأ الدراسة باستعراض أسباب أهمية دراسة التفاعل بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان، ثم ترصد المقاربات الفكرية المختلفة التي قدمها المفكرون الإسلاميون في بحث العلاقة بين التقاليد القانونية الإسلامية وحقوق الإنسان. وفي الجزء الثاني، تستعرض الدراسة الحجج الرئيسة التي ساقها عبد الله النعيم للتوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان.

٢- أهمية دراسة موضوع الإسلام وحقوق الإنسان

إن السجال الفكري الدائر حول حقوق الإنسان بين العالمية والنسبية الثقافية هو جدل عالمي، ولا يتعلق فقط بمنطقة بعينها أو دين معين. فالعديد من الأكاديميين، سواء كانوا مؤيدين لمفهوم عالمية حقوق الإنسان أو معارضين له ساقوا حججاً متنوعة ترتبط بخلفياتهم الفكرية

والدينية.[١] يفترض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومعاهدات حقوق الإنسان الدولية، أن حقوق الإنسان عالمية، ويجب أن يتمتع بها البشر جميعاً دون النظر إلى خلفياتهم الدينية أو الجنسية أو الوطنية أو اللغوية. بالإضافة إلى أن الكثير من المعاهدات الدولية والإقليمية المعنية بحقوق الإنسان طالما أكدت على مفهوم عالمية حقوق الإنسان في ديباجاتها. كما أكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في فيينا عام ١٩٩٣ على أن عالمية حقوق الإنسان ليست محل تساؤل. إلا أن الوصول لموقف موحد بشأن الطبيعة العالمية لحقوق الإنسان لايزال غير متحقق إلى الآن. ولتوضيح الأمر فإن الخلاف لا يتعلق بنقض فكرة وجود حقوق الإنسان كحقوق لصيقة بالبشر، لكن الخلاف مازال محتدماً على ماهية ومحتوى هذه الحقوق، وتأويلها في إطار سياقات ثقافية واجتماعية متباينة.

ففي إطار الدفاع عن الطبيعة العالمية لحقوق الإنسان، ذكر هاينر بيلفيلد أنه على الرغم من أن المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان قد تطور في المجتمعات الغربية،[٢] فإن منظومة حقوق الإنسان، تظل بمثابة أداة يمكن استخدامها في إدارة الاختلافات وتحقيق العدالة السياسية في أي مجتمع. حيث إن «حقوق الإنسان مرتبطة تاريخياً بتجربة التعددية الراديكالية التي أصبحت اليوم واقعاً لا مناص منه في الكثير من المجتمعات في كل أنحاء العالم... فيبدو أن فكرة حقوق الإنسان توفر فرصة للوصول إلى توافق معياري (عرفي) يتجاوز الحدود العرقية، والثقافية والدينية»[٣].

وبالانتقال إلى العالم الإسلامي، نجد أن السجال الدائر حول الإسلام وحقوق الإنسان قديم ومستمر إلى اليوم. فقبل تشكيل المفهوم الدولي لحقوق الإنسان على النحو المبين في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن ردود فعل المسلمين إزاء قيم التنوير والحداثة الغربية تباينت في القرن التاسع عشر. فبعض المفكرين المسلمين دعوا المجتمعات التي ينتمون إليها لتجديد التراث وإصلاحه؛ بهدف استيعاب منجزات الحداثة دون فقد الهوية الثقافية للأمة الإسلامية. وهناك علماء مسلمون آخرين نبذوا الحداثة الغربية، ودعوا للإلتزام بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية كما كانت في عهد النبي محمد والخلفاء الراشدين. وأخيراً، فإن مجموعة ثالثة من المفكرين المسلمين رفضت التراث بالكامل، وأعربت عن حماسة كبيرة في تقليد الحداثة الغربية في جميع جوانب الحياة. وفي النصف الثاني من القرن العشرين وبعد ظهور منظومة حقوق الإنسان العالمية، احتدم الجدل مرة أخرى حول حقوق الإنسان والديمقراطية وإمكانية تطبيقهما في العالم الإسلامي.

الإسلام هو ثاني أكبر دين في العالم (من حيث عدد المنتمين له)، ويتنامى بسرعة كبيرة،

حيث أصبح المسلمون يشكلون كبرى الجاليات في الدول الغربية. إذ يمثل السكان المسلمون ٢٣٪ من سكان العالم، ويتواجد غالبية المسلمين في ٤٦ دولة؛ وهناك ١٥ دولة تعترف بالإسلام في دستورها على أنه دين الدولة، وخمس دول تعتبر جمهوريات إسلامية.[٤] وفي حين صادقت الدول الإسلامية على الكثير من معاهدات حقوق الإنسان الدولية الأساسية، فإن الكثير من هذه البلدان قدمت تحفظات على بعض المواد في هذه المعاهدات بالإشارة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى عدم توافق وانسجام هذه المواد مع الشريعة الإسلامية. تعد منظمة المؤتمر الإسلامي ومجموعة الدول الإسلامية من الأطراف الفعّالة والهيئات والمؤسسات الدولية لحقوق الإنسان مثل مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة.[٥] في هذا السياق ينبئ سلوك الكثير من الدول الإسلامية في هيئات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة عن تمسك هذه البلدان بحجج النسبية الثقافية، خاصة عندما يتعلق الأمر بحقوق المرأة، والعقوبات الجنائية، وحقوق الطفل، وحرية الدين والمعتقد. إلا أن الأمر ليس صدامياً طوال الوقت فوفقاً للدراسة التحليلية لمسعود بدر الدين لسلوك الدول الإسلامية في آليات حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، فإن ثمة محاولات يقوم بها الآن بعض الدول الإسلامية لتجسير الهوة بين حقوق الإنسان الدولية والشريعة الإسلامية.[٦]

بالنسبة لكثير من المسلمين يشكل الالتزام بالشريعة الإسلامية مسألة عقيدية وإيمانية، كما تمثل الشريعة معياراً لتقييم صحة وسلامة أي نظم سياسية واجتماعية. ومنذ السبعينيات من القرن الماضي، ارتفعت موجة أسلمة الدساتير في العالم الإسلامي؛ حيث أصبح الكثير من الحكومات والبرلمانات مسئولة بحكم الدستور عن تطبيق الشريعة الإسلامية. كما أصبحت المطالبات بتطبيق الشريعة الإسلامية شعارات تنادي بها دوماً الحركات الإسلامية السياسية التي نشطت في العديد من البلدان الإسلامية. علاوة على ذلك، كانت الدول الإسلامية هي الدول الوحيدة في العالم التي وضعت إعلاناً إقليمياً لحقوق الإنسان يستقي مبادئه بشكل حصري من الدين، وهو إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام. وهو يعد أحد مواثيق حقوق الإنسان التي أصدرتها منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٩٠، وينظر إليه من جانب قطاع كبير من المراقبين والمنظمات الحقوقية باعتباره يشكل تهديداً خطير للحقوق الأساسية التي كفلتها المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان؛ فلقد عكس هذا الإعلان التوتر العميق بين حقوق الإنسان العالمية والتفسير التقليدي للشريعة الإسلامية.[٧] كما أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته جامعة الدول العربية في عام ٢٠٠٤ أشار بشكل مباشر إلى الشريعة الإسلامية، باعتبارها محدداً رئيساً في حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين. كما ذكرت ديباجة الميثاق إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، وهناك العديد من المواد التي تأثرت بواقع

تطبيق الشريعة الإسلامية في البلدان العربية، وذلك في مجالات العقوبات الجسدية، وحقوق الطفل، وحرية الدين والمعتقد. وهى كلها أمور تدعو إلى الاهتمام بالبحث في مسألة الإسلام وحقوق الإنسان، بما تشغله من حيز كبير في المجال العام في المجتمعات الإسلامية وفي العالم أيضاً.

٣- الاتجاهات الفكرية لدراسة الإسلام وحقوق الإنسان

اتبع المفكرون المسلمون ثلاث مقاربات واتجاهات فكرية في إدارة العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والشريعة الإسلامية، وهي تتحدد في الاتجاه المحافظ والعلماني والتوفيقي. اعتمدت المقاربتان الأولى والثانية منظوراً عدائياً بين حقوق الإنسان والإسلام، واعتقد أنصار هذين الاتجاهين بأن كلا النظامين على النقيض من بعضهما البعض. وعلى الجانب الآخر، بذل أصحاب المقاربة التوفيقية جهدا كبيرا لتحقيق نوع من التناغم بين عالمية حقوق الإنسان والإسلام، عن طريق اتباع مناهج متباينة في تفسير النصوص الإسلامية سواء القرآن أو السنة. ومن المؤسف حقاً أن هذه المقاربة التوفيقية لم تصبح بعد هي السائدة في المجال العام في العالم الإسلامي اليوم.

يعد العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي أحد رواد المقاربة المحافظة. ففي كتابه حقوق الإنسان في الإسلام، وجه نقداً لاذعاً لمفهوم حقوق الإنسان المعاصر، ودافع عن مفهوم آخر لحقوق الإنسان استقاه من الفهم التقليدي للشريعة الإسلامية.[٨] وشكلت هذه المقاربة المحافظة لحقوق الإنسان القوة الدافعة عند صياغة إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي أشرنا إليه.

في حين اتبع المثقفون المسلمون الذين ناصروا التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان مناهج متباينة؛ إلا أن المشترك بين هذه المناهج هو التأكيد على أن المسلمين ليسوا ملزمين بتطبيق الفقه الإسلامي التقليدي بشكل حرفي، ونادوا بضرورة السماح بالاجتهاد الفقهي. واقترحت مجموعة من هؤلاء الباحثين إجراء إصلاح جذري على المناهج القانونية التي يطبقها الفقهاء التقليديون لتطوير القانون العام الإسلامي ولإنهاء التوتر بين هذا القانون والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان. فهم ينادون بتفسير للقرآن والسنة في سياقهما الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي آخذاً في الاعتبار عنصري المكان والزمان. ومن أهم الذين اتبعوا هذه المقاربة عبد الله أحمد النعيم، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ورفعت حسن، ومحمد طالبي، وخالد أبو الفضل، وسعيد العشماوي ومحمد شحرور وفضل الرحمن.[٩]

وثمة باحثون آخرون دعوا في ظل هذه المقاربة التوفيقية إلى تطبيق منهج وسطي براجماتي بين الإسلام وحقوق الإنسان دون الدعوة لإجراء إصلاح جذري للأساليب الكلاسيكية المتبعة في الفقه الإسلامي. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن الأساليب التي تنادي بها المجموعة الأولى غير عملية ولا تروق للمسلمين. ففي كتابه «حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية»، يقر مسعود بدرالدين، وهو أستاذ للقانون في جامعة لندن ومن أصول نيجيرية، بأنه في حين يوجد بعض الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان، فإن هذا لا ينفي إمكانية التوفيق بين الاثنين[١٠]. وإدراكاً لهذه الغاية، فالمطلوب من العالم الإسلامي هو التخلص من التفسير التقليدي الجامد للشريعة الإسلامية، في حين أن المجتمع الدولي مطالب هو أيضاً بعدم الاعتماد على التفسيرات الحصرية والإقصائية للقانون الدولي لحقوق الإنسان[١١]. ويشدد بدرالدين على أن مبدأ المصلحة باعتباره أحد مبادئ الفقه الإسلامي يمكن أن يساعد المسلمين على تطوير تفسيرات أكثر تقدمية للشريعة الإسلامية، ويقترح أيضاً أن يتم اعتماد مبدأ هامش التقدير Margin of Appreciation الذي تستخدمه المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لتمكين الهيئات الدولية المختصة بحقوق الإنسان من التسامح مع بعض التقاليد الخاصة بالمسلمين التي قد تتعارض مع بعض التأويلات لبنود اتفاقات حقوق الإنسان الدولية[١٢]. إن تطبيق المقاربتين من شأنه أن يُمكّن المسلمين والقانون الدولي لحقوق الإنسان من الوقوف على أرضيات مشتركة. إلا أن الأسلوب الذي ابتدعه مسعود بدر الدين قوبل بنقد لاذع وجهته له آن ماير اليزابيث وهي إحدى المتخصصات في هذا المجال والتي اعتقدت أن طريقة بدرالدين ستقدم للدول الإسلامية الأعذار التي تبرر لها التنصل من التزاماتها الدولية في مجال حقوق الإنسان، كما سيقوض أيضاً من اعتماد الحقوق العالمية في العالم الإسلامي تحت مسمى الاستيعاب والتوفيق[١٣].

وأخيراً، تدعو المقاربة العلمانية إلى إعمال قانون حقوق الإنسان الدولي بغض النظر عن التوترات المحتملة بينه وبين الشريعة الإسلامية. وفي حين تتمسك هذه المقاربة بالطبيعة العالمية لحقوق الإنسان، فإنها لم تتمكن من أن توفر لها المشروعية الثقافية وسط التقاليد والمعتقدات الشعبية السائدة في العالم الإسلامي. ولا تروق هذه المقاربة لجمهور المسلمين، وينظر إليها كل من المسلمين الليبراليين والعلماء الغربيين، الذين يعتقدون أنه يتعين على مناصري حقوق الإنسان التعامل بجدية مع الشريعة الإسلامية، على أنها مقاربة ليست عملية.

٤-عبد اللّه أحمد النعيم: مقاربة توفيقية بين الإسلام وحقوق الإنسان

لقد تأثر تطور الفكر الديني والسياسي لدى عبد الله النعيم تأثراً كبيراً بنشاطه السياسي السابق في السودان. فأثناء إقامته في السودان، كان عضواً بارزاً في حزب الإخوان الجمهوريين وكانت تربطه علاقة وثيقة بمحمود محمد طه، مؤسس الحزب، والمصلح الاجتماعي والديني السوداني البارز. شكلت أفكار طه الأساس الفكري للنعيم فيما يتعلق بقضية إصلاح الشريعة الإسلامية كما سنرى في جزءٍ تالٍ من هذه الدراسة. كما عايش النعيم تطبيق الشريعة الإسلامية في بلده السودان منذ عامٍ ١٩٨٣ على يد نظام النميري. وعاصر إعدام أستاذه محمود محمد طه في يناير ١٩٨٥، بعد اتهامه بالإلحاد بسبب أفكاره الإصلاحية[١٤]. وفي العام نفسه، تولت جبهة الخلاص الإسلامية السلطة في السودان بعد الانقلاب العسكري الذي أدى

ن ة ن

اضطر النعيم إلى مغادرة البلاد والاستقرار في الغرب، لمواصلة نشاطه الأكاديمي. وما من شك أن هذه التطورات أثرت على المشروع الفكري للنعيم. فلقد كرس كتاباته لقضية الإسلام وحقوق الإنسان، وقدم منهجية شاملة لإجراء إصلاح جذري في التفسيرات التقليدية للشريعة الإسلامية. كما خصص كتابه الأخير لتقديم مرافعة علمية وأخلاقية رصينة للدولة العلمانية والدستورية في السياق الإسلامي، وكيف أنها النموذج الأمثل لحماية الحريات الدينية لجميع المسلمين وغير المسلمين، ولضمان استناد السياسة العامة إلى المنطق المدني الحر والجدل العام

ح له

إلى فرض صورة محددة للشريعة الإسلامية على جميع المواطنين واستبعاد أي آراء أخرى تنافسها.

أ- ضرورة إضفاء المشروعية على حقوق الإنسان فى السياق الإسلامي

يعتقد عبد الله النعيم أنه يتعين على مناصري حقوق الإنسان في أي مجتمع أن يناضلوا من أجل إضفاء المشروعية على مبادئ حقوق الإنسان العالمية في ثقافاتهم المحلية. فتحقيق المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان يعني "الاشتباك مع الدين بتدبر واستنارة".[١٥] ويرى أن الأديان لا تتنافر وحقوق الإنسان طوال الوقت، كما أنها لا تتوافق معها على الفور[١٦]. وكما أورد هاينر بيلفيلدت: «نظراً لأن كل الثقافات والأديان قابلة لتفسيرات عديدة وللمرور بمرحلة من التطور، فما يدرك على أنه عالمية بين حقوق الإنسان والهوية الثقافية يبدو على

الأقل أنه محل سؤال وتشكك[١٧]. »

أوضح النعيم أن هناك مصطلحين لحقوق الإنسان هما عادة ما يستخدمان في الخطابات العامة في هذا المجال: الأول هو المصطلح العام الذي يشير إلى صراع الإنسان عبر التاريخ من أجل تعزيز الحرية والعدالة الاجتماعية[١٨]. ووفقاً لما أورده النعيم، فإن هذا المصطلح العام لا يفيد في حل التوترات القائمة بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية؛ حيث ستتحيز كل ثقافة أو نظام قيمي إلى إدراكه الذاتي لحقوق الإنسان[١٩]. وبالتالي، فمصطلح حقوق الإنسان الذي أسهب في وصفه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما لحقته من اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان أكثر دقة في تحديد مجموعة الحقوق العالمية المنصوص على سريانها على جميع البشر بحكم إنسانيتهم والواردة بإسهاب في الدساتير الوطنية في جميع أنحاء العالم.[٢٠]

إن النعيم من مناصري عالمية حقوق الإنسان، ويعتبر مبدأ المعاملة بالمثل هو المنطق الرئيس الذي تستند له هذه العالمية، والذي يتعين على كل فرد بموجبه معاملة الآخرين كما يحب أن يعامل، كما يرى أن هذا مبدأ إسلامي، ولكن الفقه التقليدي لا يطبقه بالنسبة لغير المسلمين والنساء على النحو الذي يطبقه به على الرجال المسلمين. وبالتالي، من الحتمي "إيجاد آلية لإعادة تفسير المصادر الأساسية، القرآن والسنة، على نحو يُمكّننا من إزالة أساس التحيز ضد النساء وغير المسلمين."[٢١] فلقد وُضع بنيان حقوق الإنسان؛ بغية إعطاء البشر أجمعين «الإرادة في الحياة والإرادة في الحرية».[٢٢] وسعت كل ثقافة ودين إلى تزويد المنتمين إليها بالاثنين، ووفقاً لمبدأ المعاملة بالمثل، يتعين تأمين هاتين القوتين لمن ينتمون للثقافات والأديان الأخرى على قدم المساواة.[٢٣]

تفتقر منظومة حقوق الإنسان الدولية الحالية إلى امتلاك الأدوات المناسبة لإنفاذ المعايير الدولية لحقوق الإنسان على الصعيد الوطني، فالمنظومة بأكملها بنيت على فرضية أن الالتزام بقانون حقوق الإنسان يستلزم توفر الإرادة السياسية المناسبة لدى الدول، ويجب أن تنبع هذه الإرادة من داخل الدول ذات السيادة. وفي هذا الصدد، يؤكد النعيم أن القناعة الشعبية بحقوق الإنسان العالمية ضرورية لضمان تطبيقها واستدامتها. ولإرساء هذه القناعة الشعبية، ينبغي أن تتقبل الثقافات المحلية والمعتقدات الدينية حقوق الإنسان. وطبقاً لما أورده النعيم، لا تعد المشروعية الثقافية هي العامل الأوحد لتعزيز حقوق الإنسان في أي مجتمع. إلا أنه «ينبغى التعاطي مع السبب الكامن وراء غياب مشروعية معايير حقوق الإنسان، أو ضعفها بغية النهوض بتعزيز حقوق الإنسان وحمايتها في المجتمع.»[٢٤]

وعلى الرغم من أن الأسس الأخلاقية لعالمية حقوق الإنسان على النحو المبين في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متجذرة في الإسلام، والكثير من الأديان الأخرى، فإنه عادة ما ينشأ التوتر بين الأديان والتطبيق التفصيلي لحقوق الإنسان. وطبقاً لما أورده النعيم "يتطلب التوفيق إعادة تفسير بعض الأحكام التي تمليها هذه الأديان."[٢٥] وبناءً عليه، اقترح اتباع مقاربة أنثروبولوجية للدين حيث يتوجب لفهم النصوص الدينية النظر في السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي الخاص بجمهور المؤمنين بهذا الدين. إلا أن النعيم أشار إلى أن هذه الطريقة ستبقي أيضاً على «البعد الثيولوجي في تفسير الأحكام الدينية.»[٢٦] واستعان النعيم بالقرآن للدفاع عن هذه المقاربة، وأكد أن الله دعا المسلمين في الكثير من الآيات إلى التدبر والتعقل. علاوة على ذلك، أثبت تنوع وجهات النظر بشأن السياسات الإسلامية عبر التاريخ متمثلاً في «العلاقة الديناميكية بين القرآن والسنة من جانب، وقدرة الإنسان على الفهم والتخيل وخبرته من جانب آخر.»[٢٧]

وفي سياق الإسلام، ثمة إيمان قوي سائد بين المصلحين، مثل النعيم مؤداه أن التفسير البشري الكلاسيكي للنصوص الإسلامية المقدسة يجب ألا يكون إجبارياً على المسلمين المعاصرين. ووفقاً لهؤلاء المصلحين، تجاهل العلماء المسلمون المحافظون حقيقة أن المسلمين المعاصرين يعيشون في مجتمعات تتباين تبايناً كبيراً عن المجتمعات التي عاش فيها المسلمون في صدر الإسلام. حيث إن تطبيق الفقه الإسلامي التقليدي دون نقد جوهري لمحتواه يعني أن المسلمين المعاصرين لن يتمكنوا من الارتقاء لمستوى الحداثة والقيم العالمية لحقوق الإنسان. كما سيؤدي هذا أيضاً إلى عزل المجتمعات الإسلامية في عالم اليوم.

ويؤكد النعيم أن الشريعة الإسلامية ليست هي السبب الوحيد وراء تدهور أوضاع حقوق الإنسان في الدول الإسلامية، كما أنها ليست بالقوة الدافعة الوحيدة التي تحرك السياسة العامة في هذه الدول. إلا أن الشريعة تتمتع بسلطة أخلاقية ودينية متفردة في العالم الإسلامي بوصفها مجموعة من القواعد والأخلاقيات التي يجب على المسلمين طاعتها. وبحسب النعيم "فإن الشريعة تؤثر على السلوك الفردي والجماعي في البلدان الإسلامية بالدور الذي تلعبه في عملية التواصل الاجتماعي في هذه البلدان رغم وضعيته في النظم القانونية الرسمية المعمول بها فيها."[٢٨] وبالتبعية، ينبغي أن تعتمد الجهود الرامية إلى تجذير قيم حقوق الإنسان في العالم الإسلامي أساليب مبتكرة للتوفيق بين القواعد الإسلامية وحقوق الإنسان. ويجب أن يستقي هذا التوفيق أساسه من الإسلام كي يكون ناجعاً وفعالاً ومقبولاً. وبالنسبة للنعيم، فإن تطبيق الفقه الإسلامي التقليدي في الدول الإسلامية المعاصرة سينتهك الحقوق الأساسية للإنسان التي

يفهمها عالم اليوم. وفي إطار الفقه التقليدي، «لا يستطيع المسلمون ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك حقوق الآخرين.»[٢٩]

ب- الإصلاح الجذري لتراث الفقه الإسلامي

الحجة الرئيسة التي دفع بها النعيم هي أنه ما دام المسلمون يتمسكون بالمناهج التقليدية التي وضعها الفقه الإسلامي، فلن يحل التوتر بين الإسلام وحقوق الإنسان بشكل واف. فغالبية مساعي الإصلاح التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر لم توفق في تجاوز هذه الإشكالية. وبالنسبة للنعيم، فإعادة فتح باب الاجتهاد يمثل أهمية بالغة لإيجاد حلول للجوانب المختلفة في حياة المسلمين. إلا أن هذا الاجتهاد لن يأتي بأي نتائج ناجعة طالما أنه يمارس في إطار المناهج التقليدية للفقه الإسلامي.[٣٠]

وبالنسبة للنعيم، لا يكفي الدفاع عن فكرة الدولة العلمانية في السياق الإسلامي، ولكن من الضروري أيضاً وضع منهجية ناجعة لإصلاح الشريعة الإسلامية. وأشاد بالجهود الفكرية التي بذلها المصلحون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين للدفاع عن فكرة أن الإسلام لم ينص على شكل محدد للسلطة أو الدولة، وأنه "لا توجد سلطة إسلامية بالنسبة لمفهوم الخلافة بالمعني الكلاسيكي والتاريخي."[٣١] إلا أنه ذكر أن هذا الموقف الإصلاحي لم يبين أن الطريقة التي سيطبق بها المسلمون بعض القواعد الواردة في القرآن والسنة تتعارض وحقوق المواطنة وحقوق الإنسان الأساسية، خاصة بالنسبة لغير المسلمين ووضع المرأة.[٣٢]

وكان كثير من الدول الإسلامية منذ القرن التاسع عشر اعتمد النظم القانونية الغربية في مجالات القانون الجنائي، والتجاري، والمدني والدستوري، وحدَّت من تطبيق الشريعة الإسلامية على قانون الأسرة بعد عملية إصلاح، جرت عليه باستخدام أساليب متعددة، مكنت الحكومات من اختيار القواعد المناسبة من مختلف المذاهب الفقهية. ولكن النعيم يعتقد أن هذا الإصلاح لم يؤد إلي أي إصلاحات تذكر في الفقه الإسلامي التقليدي ككل. وطبقاً لما أورده "هذا التخفيف المؤقت وغير الكافي الذي طرحته هذه الأدوات قابل للضياع حال إعادة ترسيخ الشريعة بالإكراه."[٣٣]

وقد شدد النعيم، مثل العديد من المصلحين الليبراليين، على حقيقة أنه يتعين على النموذج الجديد من المنطق الفقهي أن يرفض القاعدة التقليدية التي تستبعد الاجتهاد البشري في النصوص

الكتابية بشكل واضح. ويسعى هذا المنحى لتحرير التدبر الفقهي من السلطة المطلقة للنصوص والتي تسمو فوق الزمان والمكان كما يورد العلماء المسلمون التقليديون. ووفقاً للنعيم، يسمح بالاجتهاد في أي نص يتعامل مع الإنسان والتفاعلات الاجتماعية طالما حوفظ على المقاصد العامة للشريعة والرسالة الجوهرية للإسلام. وهذه المقاربة توجه دعوة قوية للعلماء المسلمين لاعتماد التحليل السياقي للآيات القرآنية والسنة للمحافظة على استيعابهما للمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتسارعة. ومن الناحية التاريخية، وقبل إرساء كيان الفقه الإسلامي التقليدي، لم تمنع النصوص الواضحة والقاطعة للقرآن والسنة المسلمين من ممارسة الاجتهاد الفقهي. فعلى سبيل المثال، نجد أن عمر ابن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، أوقف تطبيق حكمين نابعين من نصوص واضحة وقطعية في القرآن عندما ارتأى أن إيقافهما أفضل لخدمة مصالح المسلمين.[٣٤]

ويضم المشروع الفكري للنعيم ثلاثة عناصر في الإصلاح والتجديد. وبحسب جون فول، فإن هذه العناصر الثلاثة هي «التطبيق الصارم للقرآن والسنة، وممارسة الاجتهاد، وإعادة تأكيد الأصالة الإسلامية.»[٣٥] وبالنسبة للتطبيق الصارم للقرآن والسنة، شدد النعيم على الفهم البشري للنصوص كما يبين نص الآية ٤٩ من سورة العنكبوت :»بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم.» وقد أيد الخليفة على ابن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين، المعنى أيضاً
ن لاّإ »[٣٦] والعنصر الثاني
من الإصلاح والتجديد في الإسلام هو ممارسة الاجتهاد. وبالنسبة للنعيم، لن يؤدي الاجتهاد إلى شيء في عملية الإصلاح إذا طبق وفقاً للمناهج التقليدية التي يتبعها الفقه الإسلامي. وأغلب القواعد الإسلامية المثيرة للجدل ذات الصلة بالقانون الجنائي، وحقوق الإنسان، والقانون الدولي، والقانون الدستوري نابعة من النصوص الواضحة والقطعية للقرآن والسنة. وبالتالي، أصر النعيم على تطوير منهج جديد للاجتهاد الذي لا يتقيد بالنصوص الواضحة والقطعية[٣٧].

أما عن أصالة الإسلام، فيعتقد النعيم أن المعيار الحاسم لدراسة أصالة إسلامية أي معيار أو قاعدة هو اتساقها ومجمل رسالة الإسلام؛ إلا أن بعض القواعد في القرآن والسنة لا تتسق مع بعضها البعض. ولحل هذه المشكلة، طور الفقهاء المؤسسون ما يعرف بنسخ نصوص بعينها في القرآن والسنة لتطوير نظام متسق ومتماسك من الشريعة. وفي هذا السياق يقول النعيم إنه:

"لتبرير الإجبار في مقابل حرية الاختيار في الدين ولإعطاء الكفاءة القانونية لآيات تعاقب على استخدام القوة ضد غير المسلمين والمسلمين المارقين، اعتبر الفقهاء المؤسسون أن الآيات

التي تسمح بالإجبار واستخدام القوة نقضت الآيات التي تسمح بالتمتع بحرية الاختيار والإقناع السلمي. وأطروحتي هي أنه بما أن الفقهاء السابقين استخدموا أسلوب النسخ لتطوير الشريعة
قُ ىلـ ج ي م ن
إسلامي حديث يتسم أيضاً بالأصالة."[٣٨]

وفي إطار تطوير النعيم لأسلوبه في فهم قواعد القرآن والسنة، استلهم من المقاربة التطورية التي اتبعها أستاذه محمود محمد طه عن الفرق الشاسع بين رسالة القرآن والسنة في مكة والمدينة. فالرسالة في مكة كانت عالمية، ونظرت في المساواة الكاملة بين البشر أجمعين وعززت الاختيار الفردي الحر، ولكن الرسالة في المدينة جاءت بمجموعة من القواعد لتنظيم المجتمع المسلم الذي أخذ يتكون في المدينة. قام طه وتلميذه النعيم بتحليل القواعد الخاصة بالمدينة وفقاً للظروف السياسية والثقافية والاجتماعية التي كان يعيش فيها المسلمون في ذلك الوقت. فكل القواعد التي تخص النساء وغير المسلمين وقانون العقوبات وضعت في تلك المرحلة. ووفقاً للنعيم، يستطيع المسلمون المعاصرون الاستناد إلى رسالة الإسلام في المدينة لتطوير قانون عام إسلامي وجعله متسقاً والظروف الحالية لعصرهم ومجتمعاتهم.[٣٩]

ودفع النعيم في كتابه الإسلام والدولة العلمانية بحجة مضادة لفكرة الدولة الإسلامية.[٤٠] حيث أكد أن الشريعة الإسلامية تخاطب وجدان المسلمين، وتطبيق الشريعة يعد أمراً خاصاً بين المسلم وربه. ولم تكن هناك إشارة واضحة في القرآن أو السنة لمجموعة بعينها من المؤسسات السياسية التي يتوجب إنشاؤها للمعاقبة على انتهاك الشريعة. إلا أن الممارسة الإسلامية بعد وفاة النبي محمد والفقه التقليدي أوكلا سلطة سياسية مركزية بدرجات متفاوتة لمراقبة تطبيق الشريعة في المجتمع الإسلامي. علاوة على ذلك، تتسبب وجهات النظر المتفاوتة والمذاهب المتباينة بشأن أحكام الشريعة في إيجاد صعوبات عند تطبيقها في الدولة القومية، حيث تكلف مؤسسة بعينها أو مجموعة من الأشخاص بالحكم وفقاً للشريعة. وستكون المحصلة هي إنفاذ تفسير هذه المجموعة للشريعة بشكل تعسفي، والذي قد يختلف عن التفاسير الأخري التي يعتقد فيها مسلمون آخرون في الدولة نفسها.

ودافع النعيم عن الدولة العلمانية بوصفها وسيلة ناجعة لضمان حيادية الدولة تجاه الأديان
جلً لم
لاً لا
فصل الدين عن المجال العام، ويبقى له تأثيره على صياغة السياسة العامة والتشريع، ولكن عن طريق عملية سمَّاها بالمنطق المدني Civic Reason حيث "يمكن إثارة جدل عام حول

السياسة العامة، ويمكن أن يتنازع بشأنه المواطنون، سواء بشكل فردي أو في جماعة مع آخرين، وذلك وفقاً لقواعد التمدين والاحترام المتبادل.»[٤١] لقد تأثر النعيم في صياغته لهذه الرؤية بأفكار الفيلسوف الأمريكي جون رولز في كتابه «الليبرالية السياسية»، الذي طور فيه نظرية خاصة في الديمقراطية الدستورية تقوم على التوفيق بين المذاهب الدينية والفكرية المتعارضة Overlapping Consensus من خلال التداول الحر بين الأفراد؛ للوصول إلى مفهوم متفق عليه للعدالة يحكم علاقاتهم ببعضهم البعض في المجال السياسي العام. والغرض من إعمال المنطق المدني الذي اقترحه النعيم هو الحد من فرض رؤية أو آراء دينية معينة على جميع المواطنين بشكل حصري، وذلك بتمكين كل المواطنين سواء كانوا مسلمين أو

ة

الإسلامية، حيث «لن يسمح خصوم ما يطلق عليها الدولة الإسلامية لبعضهم البعض بحرية الاختلاف حول ما تعنيه هذه الدولة في التطبيق العملي.»[٤٢]

ه ن يُمكّ يف

يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية من المشاركة في المنطق المدني، ولكن في هذه النموذج، لن يتمكنوا من فرض وجهة النظر الخاصة بهم على الآخرين دون موافقتهم. وفي هذا النموذج، تستطيع أي مجموعة من الأشخاص أن تلتزم طوعاً بقناعاتها طالما أن هذا الالتزام لا يؤثر على الجمهور خارج هذا المنطق المدني المتاح أمام الجميع، وذلك عن طريق الجمعيات المدنية الطوعيه»[٤٣]. في أغلب كتاباته، شدد النعيم على حقيقة أن حرية التعبير والحرية الأكاديمية

ط ل

غياب المنطق المدني الحر في الكثير من البلدان في العالم الإسلامي، يتردد المفكرون في الحديث علناً عن أفكارهم الإصلاحية؛ بسبب مناخ الترهيب وتخوفهم من أن تنهال عليهم الاتهامات؛ إذ يمكن بسهولة اتهام المسلمين الذي يطرحون تقييماً نقدياً للتفسير التقليدي للشريعة الإسلامية

ر ة ة

كثيرة على ذلك في مصر والسودان والمملكة العربية السعودية وباكستان وإيران. وهذا المناخ يجعل من الصعب بمكان الطعن في التفسير السائد للشريعة الإسلامية في أي مجتمع إسلامي.

لقد اتسم المشروع الفكري لعبد الله النعيم بالشجاعة في تحديه لأسس الفقه الإسلامي التقليدي، والفكرة الأسطورية للدولة الإسلامية. وإسهامه هذا أمد المسلمين بمنهج جذري

ه ً ً ن

والديمقراطية والعلمانية بالمشروعية، وتضرب بجذورها في قلب المنطق الإسلامي. وخلافاً للمفكرين العلمانيين، أصر النعيم على إيجاد حل من داخل الإسلام. ومثله مثل باقي المسلمين

الليبراليين، آمن النعيم بأنه يتوجب فهم الشريعة الإسلامية في السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي، وأن المسلمين المعاصرين لابد وأن يتمتعو بالحرية في تطوير فقه اسلامي جديد يتوافق مع التحديات المتزايدة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية.

إلا أنه من غير المرجح أن تحظى هذه المقاربة الجريئة التي اعتمدها النعيم بالدعم المجتمعي على المدى القصير، وذلك لأسباب عدة. فالمجال العام كله في العالم الإسلامي يحكمه ويتحكم فيه الفقهاء المسلمون التقليديون الذين سيواصلون عداءهم لأي مشروع فكري، يفكك أسس التفسير التقليدي للشريعة الإسلامية. وهؤلاء الفقهاء التقليديون والعلماء أقاموا تحالفات وثيقة مع النخب السياسية الحاكمة، ولديهم قدرات واسعة على الوصول لوسائل الإعلام المختلفة. والكثير من الحكومات في العالم الإسلامي، مع وجود بعض الاستثناءات القليلة، لا تؤيد الفكر الإسلامي المستنير لاعتبارات تتعلق بضعف مشروعيتها السياسية القائمة على الاستبداد والتسلط، وتوظيفها للدين بشكل انتهازي لضمان التأييد الشعبي، ومواجهة الأخطار التي تمثلها الحركات السياسية الإسلامية.

٥- خلاصات

لقد طُرحت مقاربات متباينة لإدارة العلاقة بين النظام القانوني في الإسلام ولحقوق الإنسان الدولية. إلا أن بعض ردود الأفعال أنكرت إمكانية التوفيق بين الاثنين في حين أن بعض المسلمين الذين يؤمنون بعالمية حقوق الإنسان دافعوا عن التوفيق بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية. ويعد عبد الله أحمد النعيم أحد رواد المقاربة التوفيقية؛ فقد روج لمنهج جذري لصياغة فقه إسلامي جديد، يستجيب بشكل مرن للأوضاع السياسية والاجتماعية التي يعيشها المسلمون اليوم. ونبذ التفسير التقليدي للشريعة الإسلامية والذي في اعتقاده لن يُمكّن المسلمين من احترام المفهوم الحديث لحقوق الإنسان والدولة الدستورية. ويعتقد النعيم أن أية محاولة لإعادة التوفيق بين حقوق الإنسان والإسلام لابد أن تولد من رحم الثقافة الإسلامية، كي تحظى بالدعم الجماهيري المناسب. وأن حرية التعبير والحرية الأكاديمية لا بد وأن تمثل الأولوية القصوى في العالم الإسلامي كي يتمكن المصلحون من إنتاج المعرفة ونشر أفكارهم دون تخويف أو ترهيب، وهو هدف استراتيجي لتشجيع الجهود الحميدة الرامية إلى التوفيق بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية. ودون التحيز لأي منهج من مناهج الإصلاح، فإن المسلمين المعاصرين في أمس الحاجة إلى وجود أفكار وتفسيرات مختلفة حول الشريعة الإسلامية يتداولون بشأنها بحرية. والاختيار يبقى في إطار المجال العام الحر الذي يسمح بأي مذهب أو معتقد دون تمييز.

هوامش

1. See Mary Ann Glendon, A World Made New in HENRY J. STEINER ET AL., INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS IN CONTEXT 139 (OXFORD 2007) 1996.
2. Heiner Bielefeldt, Muslim Voices in the Human Rights Debate in MASHOOD BADERIN ET AL., INTERNATIONAL LAW AND ISLAMIC LAW 333, 339(Mashood Baderin ed., Ashgate 2008).
3. Id. at 594.
4. MASHOOD A. BADERIN, A macroscopic Analysis of the Practice of Muslim State Parties to International Human Rights Treaties: Conflict or Congruent?, in Mashood Baderin et al., supra note 2, at 626.
5. See CAIRO INSTITUTE FOR HUMAN RIGHTS (CIHRS), FROM EXPORTING TERRORISM TO EXPORTING REPRESSION, HUMAN RIGHTS IN THE ARAB WORLD IN 2008 158-174 (CIHRS,2008).
6. Mashood Baderin, supra note 4, at 661.
7. See ANNE ELIZABETH MAYER, ISLAM AND HUMAN RIGHTS: TRADITION AND POLITICS (westview, fourth edition, 2004).
8. Heiner Bielefeldt, supra note 2, at 349.
9. Id. At 352-356 and See JAVED MAJEED ET AL., ISLAM AND MODERNITY: MUSLIM INTELLECTUALS RESPONSE (John Cooper et al. eds., Tauris Publisher 2000) 1998.
10. See Mashood a. baderin, inetrnational human rights and islamic law (Oxford unievrsity press 2003).
11. Id., at 6.
12. Id. at 219-231.
13. Ann Elizabeth Mayer, International Human Rights Law and Islamic Law by Mashood Baderin, 99 AM.J.INT'L L. 302, 302-306 (2005) (book review)

14. See Abdullahi Ahmed An Naim, the Islamic Law on Apostasy and its Modern Application: A Case from the Sudan, 16 Religion, 197-242 (1986).
15. Abdullahi A. An-Na'im, Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate in Mashood Baderin, supra note2, at 339.
16. Id., 339.
17. Heiner Bielefeldt, supra note 2 at 334.
18. Abdullahi A. An-Na'im, supra note 13, at 339.
19. Id., 339.
20. Id., 339-3340.
21. Abdullahi Ahmed an-na'im, toward an islamic reformation: civil liberties, human rights and international law 163 (american university in cario 1992) 1990.
.22 Id., at 164.
.32 Id., at 164-165.
.42 An-Na'im, Human Rights in the Muslim World in henry j. steiner et al., international human rights in context 532 (oxford 2007) 1996
25. Abdullahi A. An-Na'im, supra note 13, at 400.
26. Id., at 401.
27. Id., 403.
28. An-Na'im, supra note 22, at 531.
29. Abdullahi Ahmed an-na'im, supra note 19, at 161.
30. Id., at 27.
31. Id., at 43.
32. Id., at 43.
33. Id., at 46.
34. Id., at 28.
35. Id., at 48.
36. Id., at 48.
37. Id., at 49-50.
38. Id., at 49.
39. Id., at 52-53.
40. See abdullahi ahmed an-na'im, islam and secular state: negotiating the future of shari'a 1-43 (harvard university press 2008).
41. Id., at 85.
42. Id., at 95.
43. Id., at 95.

دراسة

لماذا كل هذا الفشل فى دارفور؟*

زياد عبد التواب **

مقدمة :

في العاصمة النيجيرية أبوجا انعقدت المحادثات التي قادت إلى توقيع اتفاق دارفور للسلام
عام
في الصراع من خلال دعمها لمختلف فصائل المتمردين، وبمشاركة كل من ليبيا ونيجيريا كميسرين، وشاركت فيها كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة والأمم المتحدة والاتحاد الاوروبي وجامعة الدول العربية ضمن المراقبين الستة عشر لهذه المحادثات التي انتهت بتوقيع اتفاق السلام في دارفور بين الحكومة وفصيل متمرد واحد فقط، في حين رفضت الفصائل الأخرى التي كانت موجودة في محادثات السلام أن توقع على الاتفاقية. وأدى ذلك لاحقا إلى فشل –استمر صداه حتى الآن– للوثيقة الوحيدة الشاملة التي وضعت تصورًا للسلام في دارفور.

* موجز ورقة بحثية قُدِّمت إلى كلية الحقوق، جامعة نوتردام في ديسمبر عام ٢٠٠٩، والنص مترجم عن الإنجليزية.

** مستشار برنامج الحماية الدولية بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

الطريق إلى أبوجا بدت طويلة، وكانت مرصوفة بالعديد من علامات الفشل. فقد بدأت أول المحادثات بين الأطراف السودانية بشأن الصراع في دارفور مع الوساطة التشادية في نجامينا في أبريل ٢٠٠٤. أدى ذلك إلى إبرام اتفاق وقف إطلاق النار الأول الذي لم يحترمه أى من الأطراف . وأعقبته بعد ذلك سلسلة محادثات السلام الخمسة التي حظيت برعاية الاتحاد الأفريقي في أثيوبيا وفي العاصمة النيجيرية أبوجا، وهي مباحثات لم يكتب لها النجاح، ولم يكن لها نتائج مؤثّرة[١]. وبدأت الجولة السابعة في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٥، واستمرت حتى اجتماع أبوجا في ٢٥ أبريل ٢٠٠٦. وقد جرت جولات مختلفة من المفاوضات بين الحكومة السودانية وثلاث من حركات التمرد الرئيسية في دارفور، وهي حركة/جيش تحرير السودان فصيل عبد الواحد (SLM/AAW)، وحركة العدل والمساواة (JEM)، وحركة/جيش تحرير السودان فصيل ميني ميناوي (SLM/A MM). وقد قبل الفصيل الأخير بالتوقيع على النص النهائي لاتفاق دارفور للسلام، وهو ما أدى لاحقا إلى فشلها. هناك عوامل متعددة أسهمت في هذا الوضع؛ وتنسب بعض هذه العوامل لمضمون اتفاق السلام في حد ذاته، في حين يمكن أن ينسب بعض العوامل الأخرى إلى عملية الاتفاق التي كانت تجري على طاولة المفاوضات.

ومع ذلك، فإن اتفاق السلام في دارفور يمثل بشكل ما وثيقة شاملة تتطلب الاهتمام الأكاديمي. وعلى الرغم من فشله فإن اتفاق السلام لدارفور اشتمل على تدابير جديرة بالملاحظة وإدراجها في أي اتفاقية سلام لاحقة من أجل دارفور.

أولا: الأمن وأحكام التعويضات
خطوة تجاه ضمانات عدم التكرار

أحد الجوانب الرئيسية لاتفاق سلام دارفور، هو تحقيق خطوة ملموسة نحو حل سياسي عادل وسلمي ودائم للصراع في دارفور"، وهذا يتطلب تعويضا عادلا، وتوافر آليات تقاسم الثروة والسلطة. وبالإضافة إلى ذلك، تنظيم وقف إطلاق النار بين الأطراف المتحاربة، وضمان العودة الآمنة والفورية للنازحين داخليا واللاجئين إلى مدنهم الأصلية، وضمان حماية حياة المدنيين من خلال نزع سلاح جميع الميليشيات وفصائل المتمردين المختلفة.

ويتضمن اتفاق السلام في دارفور عدة أحكام بشأن التعويضات، فقد اهتم بتسليط الضوء على "حق الأشخاص المشردين داخلياً في استعادة ممتلكاتهم، سواء اختاروا العودة إلى أماكنهم الأصلية أم لا، أو الحصول على تعويض كافٍ عن فقدان ممتلكاتهم، وفقا للمعايير الدولية". وقد أنشئت مؤسسة خاصة لتنفيذ هذه المهمة، وإعادة إعمار دارفور ولجنة إعادة التوطين.

١- آليات التعويض فى اتفاقية دارفور للسلام

أ) اتفاقية سلام دارفور ومفاهيم إعادة الإعمار والمصالحة

وقد توسع نص اتفاق سلام دارفور في مفهوم إعادة الإعمار الذي ذكر مرات عديدة في المبادئ الأساسية والمبادئ التوجيهية بشأن الحق في الإنصاف والجبر لضحايا الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي لحقوق الإنسان، والانتهاكات الخطيرة للقانون الإنساني الدولي. حيث تشير الفقرة ٢١ من الاتفاقية إلى أن إعادة الإعمار تشمل الرعاية الطبية والنفسية فضلا عن الخدمات القانونية والاجتماعية.

وبالنظر إلى المعطيات والحقائق الاجتماعية والتاريخية لدارفور فإن اتفاق السلام نص على اتخاذ تدابير أخرى لضمان تنفيذ أحكام إعادة الإعمار. ومن أبرز بواعث القلق التي تم التعبير عنها أثناء عملية التفاوض –لاسيما من جانب حركات التمرد– فشل الحكومات المتعاقبة المركزية في توفير ما يكفي من برامج التنمية لولايات دارفور الثلاث. وقد هدف التوسع في مفهوم إعادة الإعمار المنصوص عليه فى اتفاقية سلام دافور إلى توفير الضمان الفعلي لعدم تكرار هذا الفعل، تراخت الحكومات السودانية في إنجاز مهمة تحقيق التنمية في دارفور، ولطالما كان ذلك سببًا جذريًا في تدهور الأوضاع. ووفقا لنص اتفاقية سلام دارفور، فإن التحول إلى السلام لن يكون ممكنا إلا إذا تم تنفيذ المعالجة الاقتصادية الملائمة واحتلت قضية التنمية مكانها المناسب[٢] كأولوية.

لهذا الغرض، أنشأت إدارة الشئون السياسية مؤسستين لتقوما بمهمة إعادة إعمار دارفور، وهما صندوق تنمية وإعادة إعمار دارفور، والتشاور والحوار الدارفوري–الدارفوري. علاوة على ذلك، فإن الفصل الخاص باقتسام الثروة يتضمن عدة أحكام من شأنها أن تكفل إعادة التأهيل الشخصي لسكان دارفور.

ب) إعادة الإعمار من خلال مؤسسات متخصصة

عمل صندوق تنمية وإعادة إعمار دارفور (DRDF) على تحديد الأسباب التي أدت إلى اندلاع الصراع في عام ٢٠٠٣. حيث تعرض مشروع إعادة إعمار دارفور للتجاهل في جداول أعمال الحكومات المتعاقبة في السودان منذ استقلاله في عام ١٩٥٦[٣]. وعلى المستوى المحلي أسهم تهميش وإهمال دارفور في إضعاف المؤسسات، مثل الإدارة المحلية والنظم

القضائية، وكذلك مؤسسات الشرطة النظامية. بالإضافة إلى ذلك، أثر تهميش دارفور على عدة قطاعات للتنمية، بما في ذلك التعليم والرعاية الصحية والنقل، والتي كان لها بالتالي أثر بالغ على جميع سكان دارفور[٤].

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباكات القبلية، بين قبائل البدو العربية وقبائل الفور والزغاوة والمساليت، والقبائل الأفريقية الأخرى في دارفور، تعرضت للتجاهل منذ فترة طويلة ولم تتم معالجتها من قبل مؤسسات الدولة.

وعلى الرغم من أن التدابير الأخرى في اتفاقية سلام دارفور، مثل أحكام تقاسم السلطة، والتي تؤكد على العلاقة بين الولايات في دارفور والحكومة المركزية في الخرطوم، لها أهمية رئيسية في سياق معالجة الأسباب الجذرية للصراع، ولكن هذه الدراسة سوف تركز فقط على تقييم الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية التي تم الوعد بإنجازها من خلال تقاسم الثروات وتدابير الأمن في الاتفاقية.

إن اتفاقية سلام دارفور تلزم حكومة السودان بتخصيص موارد خاصة من إيراداتها الوطنية لصندوق إعادة إعمار دارفور، وقدرت اتفاقية السلام في دارفور أن الحكومة ينبغي أن تدفع في خلال السنوات الثلاث التي أعقبت التوقيع على الاتفاق ما يقدر بـ ٧٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار لهذا الغرض. ويترك هذا المبلغ من المال تحت تصرف صندوق تنمية وإعادة إعمار دارفور (DRDF).على أن يتم تقييم الاحتياجات لمشروع التنمية بوساطة بعثة التقييم المشتركة (التي تضم وكالات دولية وجهات مانحة)[٥]. ويمكن لها أن تقدم للحكومة التماسًا لتسهم بالمزيد من المال، إذا توصلت إلى أن هناك حاجة إلى المزيد من المشاريع التنموية لإعادة إعمار دارفور. وأيضا تجدر الإشارة إلى أنه وفقا لاتفاق السلام في دارفور فإن أيا من ولايات دارفور يمكنها المبادرة في إقامة دعوى أمام المحكمة الدستورية بأنها لا تتلقى التمويل المستحق لها[٦].

وعلاوة على ذلك تم تمكين صندوق تنمية وإعادة إعمار دارفور من تقديم "التماسات وزيادة جمع الأموال"[٧] من الجهات المانحة المحلية والإقليمية والدولية لخدمة أغراضها التنموية. الأولوية الرئيسية للصندوق من جمع الأموال هي تقديم المساعدة على معالجة الاختلالات التاريخية في التنمية التي يعاني منها الإقليم، ولا سيما من حيث البنية التحتية. ويمتد نطاق الأولويات أيضا إلى جمع الأموال لضمان إعادة إدماج وإعادة توطين النازحين واللاجئين، وتمكينهم من استئناف معيشتهم وحياتهم الطبيعية. ولضمان فرص الاستثمار،

وتعزيز القدرات الإنتاجية، وتوفير مدخلات الإنتاج، وتمكين النساء[٨]. من ناحية أخرى، فإن صندوق تنمية وإعادة إعمار دارفور يعد بمثابة آلية لإعادة التأهيل الشخصي والجماعي لضحايا الصراع بالإقليم.

وتشمل المنح المقدمة لعملية إعادة الإعمار إنشاء المدارس والمرافق الصحية، وتوفير المياه ومواد الإيواء الضرورية، وكذلك الأدوات اللازمة لمساعدة الفلاحين في إعادة زراعة أراضيهم.[٩]

وعلاوة على ذلك، فإن مسألة إعادة توطين، وإعادة تأهيل النازحين داخليا ذات أهمية قصوى. حيث يوجد أكثر من ٢,٥ مليون نازح في مخيمات النازحين واللاجئين في دارفور، وكذلك في مخيمات اللاجئين في البلدان المجاورة، وهناك حاجة إلى موارد هائلة لتنفيذ منهج شامل وكلي لعملية إعادة التأهيل. وتقع المسئولية الرئيسية فى تحقيق ذلك، وفقا لاتفاق سلام دارفور، على عاتق حكومة السودان. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفقرة ١٠٤ من اتفاق السلام توسع نطاق مسئوليات الأطراف المتحاربة عن طريق منح الأولوية لتحقيق الأهداف
ج ليﻫ و ة
الإعمار. المادة ١٥٣ (ج) تحدد عام ٢٠١٥ موعدا نهائيا لإنجاز هذه الأهداف المذكورة.

٢- التشاور والحوار الدارفوري-الدارفوري (DDDC)

التشاور والحوار الدارفوري–الدارفوري (DDDC) يجد أصله في "إعلان المبادئ" الموقع بين حكومة السودان وحركات التمرد المختلفة في يوليو ٢٠٠٥. وهو بمثابة آلية تعمل على تقديم الخدمات على صعيد اختصاصاتها الاجتماعية والتقليدية، وكذلك اختصاصاتها السياسية. كما ينص اتفاق سلام دارفور على تأسيس اللجنة التحضيرية التي يرأسها ممثل عن الاتحاد الأفريقي، وتضم ممثلين عن الحكومة وحركات التمرد والمجتمع المدني والمجتمع الدولي. ويجب أن تأخذ اللجنة التحضيرية على عاتقها القيام بمشاورات واسعة النطاق.

كما دعت أيضًا لجنة من الخبراء إلى أن تتألف اللجنة التحضيرية من خبراء سودانيين ودوليين متخصصين في الشأن الدارفوري، بما يُمكِّنها من إعداد أوراق خلفية ومذكرات استشارية لرئيس الحوار الدارفوري–الدارفوري. ومن الوظائف السياسية الرئيسية لهذه الآلية تعميم ونشر[١٠] اتفاق سلام دارفور بين مختلف الجماعات في دارفور، بما في ذلك

أولئك الذين استبعدوا من مفاوضات سلام دارفور في أبوجا. وعلاوة على ذلك، ينبغي أن يقوم الحوار الدارفوري-الدارفوري بتشكيل مجلس السلم والمصالحة[١١]، وهى الجهة المنوطة بتحمل المسئولية لإعادة إعمار دارفور كمجتمع متعدد الأعراق. وتنص الفقرة ٤٨٤ على بعض القضايا التي يتعين معالجتها من قبل الحوار الدارفوري-الدارفوري. حيث إن الغالبية يساورها قلق بالغ إزاء وضعية سكان دارفور ومستقبل الإقليم، وتشمل هذه القضايا العودة الآمنة للاجئين والنازحين داخليا؛ الأراضي والمياه والموارد الطبيعية ومواقع وتنظيم طرق الانتقال والترحل؛ الأمن الإنساني والقضايا الاجتماعية والاقتصادية؛ التحكم في الأسلحة الصغيرة وتنظيم مؤقت لمجموعات الدفاع المحلية بعد القيام بنزع السلاح النهائي ؛ ضمان معالجة الخلافات السياسية من خلال العمليات السياسية والحوارالمدني ؛ وضع صلاحيات الإدارة المحلية؛ اتخاذ تدابيرملموسة للحفاظ على الطابع المتعدد الأعراق في دارفور؛ واتخاذ تدابير لمعالجة القضايا وبواعث القلق المتعلقة بالمرأة.

على أن يشارك في مؤتمر الحوار الدارفوري-الدارفوري أطروحات تتراوح بين ٨٠٠ و١٠٠٠ مندوب، يتم اختيارهم على أساس التمثيل المجتمعي والقبلي. لكنَّ اتفاق سلام دارفور في تحديد توقيت ومكان انعقاد المؤتمر بين الدارفوريين. ومع ذلك يمكن أن يفسر هذا الفشل بسبب الحاجة إلى توافر الدعم اللوجيستي الواسع والاستعدادات اللازمة لتنظيم مؤتمر بهذا الحجم.

ويفترض أن يتم تدشين المصالحة بوساطة هيئتين، الأولى هي الحوار الدارفوري-الدارفوري الملزم بإنشاء آلية للسلام والمصالحة[١٢]، والأخرى هي مجلس السلم والمصالحة، وهي هيئة فرعية تابعة للسلطة الإقليمية الانتقالية لدارفور، التي ينبغي أن تكون أنشئت بوساطة الحوار الدارفوري-الدارفوري.[١٣]

الحاجة ملحة لوضع جدول زمني لتحقيق عملية المصالحة، كما يجب أن تكون عملية تنفيذ المصالحة واضحة ومحددة جيدا بل ومرغوبا فيها، على الأقل لضمان التزام جميع أطراف النزاع. في غضون ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المصالحة لا تتطلب فقط وقف الأعمال العدائية (والتي كانت هناك تصورات نظرية بأنها ستندلع بعد فترة وجيزة من توقيع اتفاقية سلام دارفور)، لكنها تحتاج أيضا لوقت كاف حتى تنمحي ذكرى العنف والصدمات النفسية. Andrew R. Chapman[١٤]، يزعم أنه "بمرور الوقت قد تأخذ الذكريات المؤلمة في الانحسار، وسيبزغ الجيل الجديد، من دون خبرة مباشرة في الأعمال العدائية، وبالتالي

سيغدو أكثر انفتاحا على أنواع جديدة من العلاقات"، ويوضح هذا باستخدام أمثلة عدة من إسبانيا وجنوب أفريقيا، حيث أثبتت الأبحاث أن ذلك قد يستغرق ما يصل إلى عدة أجيال لمعالجة الذكريات التاريخية للحرب الأهلية، أو على الأقل (كما في حالة جنوب أفريقيا) نحو عشر سنوات[١٥].

٣- التعويض وجبر الضرر فى اتفاقية سلام دافور

الآثار المدمرة للصراع في دارفور على السكان المدنيين والتي اشتملت على خسائر في الأرواح، والتشريد والنزوح واللجوء، وفقدان الأرض جعلت من أحكام تقاسم الثروة والتعويض، أثناء عملية التفاوض، المسألة الاكثر إثارة للجدل[١٦]. ببساطة كان تحديد المصطلح بالغ الصعوبة. حيث نصت المادة ١٠ من إعلان المبادئ، الذي اتفقت عليه الأطراف في ٦ يوليو ٢٠٠٥ على ما يلي : "يجب اتخاذ خطوات لتعويض أهل دارفور ومعالجة الشكاوى الخاصة بأوضاع الحياة الصعبة، والأصول التي دمرت أو سرقت، والمعاناة التي تسببت فيها"[١٧]. وخلال المفاوضات، اعتبرت الحكومة السودانية أن تمويل إعادة الإعمار هو في حد ذاته التعويض الملائم، في حين ظل قادة المتمردين يميزون بين[١٨] تمويل إعادة الإعمار وبين التعويض، وأكدوا أنه ينبغي تخصيص عملية تمويل مستقلة للتعويض. وقد اتسم موقف الحكومة بأنه ارتكز إلى عاملين رئيسيين، الأول يتعلق بأحكام اتفاق السلام الشامل الذي أنهى عقدين من القتال بين الشمال والجنوب في السودان، حيث لم يتضمن أي بنود تتعلق بتقديم التعويض المباشر لضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. والعامل الثاني يتعلق بوجهة نظر الحكومة للصراع في دارفور، حيث إنها اعتبرت دائما أنه أحد الصراعات القبلية المعتادة؛ وهي حجة من شأنها أن تفقدها كل مصداقية بالتأكيد بمجرد قبول الحكومة أنها تتحمل المسئولية عن تعويض ضحايا الحرب. على الرغم من هذه المجادلات، فقد وافقت حكومة السودان على نص المادة ٢١ من الاتفاق الذي ينص على وضع آلية تعويض للأشخاص المتضررين من الحرب[١٩]؛ وهي لجنة التعويضات، ويتبعها صندوق التعويضات. وهى مؤسسات تعمل دون إجحاف بالولاية العادية/الطبيعية للمحاكم السودانية التي يمكن لها أيضا أن تحدد تعويضات لضحايا الفظائع التي ارتكبت في دارفور[٢٠]. هذا الحق، وفقا للفقرة ١٩٩ من اتفاق سلام دارفور غير قابل للانتقاص، وهو ما يعني أن الأطراف في الاتفاقية يجب أن تحشد مواردها لتجعل هذه الآلية فعالة.

أ) لجنة التعويضات

تنص اتفاقية سلام دارفور على إنشاء لجنة التعويضات بموجب مرسوم رئاسي، وقراراتها ملزمة بالتعويض. ويمكن اللجوء إلى القانون التقليدي أو العرفي فضلا عن القوانين الوطنية والمبادئ، وكذلك الممارسات الدولية. وسيتم تعيين أعضاء اللجنة من بين الأطراف الموقعة على اتفاق سلام دارفور وممثلين للمجتمعات المتضررة. وعلاوة على ذلك، فإن الاتفاق ينص على أن يكون هناك تمثيل فعلي للمرأة في اللجنة. غير أن هذه الاتفاقية تعتبر غامضة للغاية من حيث عدد المفوضين الذين سيختارهم كل طرف في هذه الاتفاقية، وأيضا فيما يتعلق بتمثيل المرأة، فإن الاتفاقية غامضة حول ما اذا كان ينبغي الالتزام بتعيين حصة/كوتة معيّنة.

في غضون ذلك، وبينما اتفقت الأطراف على أن اللجنة لن تقبل أي طلبات تعويض ستقدم لها بعد أكثر من عشر سنوات من تاريخ بدء نفاذ هذه الاتفاقية[٢١]، فإن هذه الاتفاقية لا تعتني بتحديد مدة ولاية الأعضاء، ولا الأسباب التي تؤدي إلى إلغاء العضوية.

وقد ارتكب واضعو مسودة الاتفاقية والمفاوضون خطأ من خلال ترك كل هذه الأحكام الإدارية ليتم تنظيمها بموجب المرسوم الرئاسي الذي ينشئ اللجنة. وهذا قد يتسبب في إثارة خلافات فيما يتعلق باستقلال وحياد غالبية أعضاء اللجنة. فضلا عن أن هذا أيضا قد يعتبر بمثابة إضافة للاختصاصات الحصرية للرئيس من خلال تحديد سبل ووسائل عمل اللجنة بالإضافة إلى تحديد مهام خاصة بآليات المراجعة في مسائل قانونية خاصة بقرارات اللجنة كآليات تنفيذ قرارات اللجنة الخاصة بالتعويضات النقدية أو تسديد أنواع أخرى من التعويضات.

وفيما يتعلق بتعريف الضحايا في فقرة التعويض. فقد تمت صياغته وفقا للفقرة ٨ من إرشادات دليل Bassiouni حيث تنص الاتفاقية على تعويض "الناس في دارفور" بما يعني الأفراد أو الضحايا الجماعيين، الذين أصيبوا بضرر، بما في ذلك الضرر البدني أو العقلي أو المعاناة النفسية أو الخسائر البشرية والاقتصادية فيما يتصل بالنزاع. يتضح هنا أن الاتفاق ليس واضحا تمامًا حول ما إذا كان مصطلح الضحية يشمل أيضا أفراد الأسرة المباشرين أو الأشخاص الذين يعتمدون في إعالتهم على الضحايا. ومن المرجح أن يكون هذا هو التفسير الذي ستعتمده اللجنة. من ناحية أخرى فإنه ليس واضحا تمامًا كيف يمكن للجنة دفع التعويضات من نوعية تعويض عن السرقات أو الأشياء المفقودة أو المدمرة؛ والتعويض النقدي وتوفير المدخلات (المحاصيل والثروة الحيوانية وغيرهما).

ب) صندوق التعويضات

وفقا للفقرة ٢١٠ من اتفاقية سلام دارفور، فإن صندوق التعويضات هو فرع يتبع لجنة التعويضات، والمهمة الرئيسية الموكولة إليه هي تأمين آلية التعويض الفوري للضحايا حتى تمنح اللجنة الضحية التعويض المادي الكامل المستحق له. ووفقا لنص الاتفاق فإن التعويض يجب أن يتم من دون عقد جلسة استماع كاملة للمطالبة. وعلى النقيض من اللجنة، ينص الاتفاق على أن حكومة السودان يجب أن تقدم على الفور ٣٠ مليون دولار أمريكى للصندوق. وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة، اختلف المتمردون مع الحكومة على المبلغ الذى يجب أن يتم إيداعه فورا في الصندوق. وبالنسبة للمتمردين فإن المبلغ الذي تعهدت به الحكومة لم يكن كافيًا.[٢٢]

٤- تنفيذ اتفاق سلام دارفور من خلال التدابير الأمنية

كانت التدابير الأمنية الموضوع المركزي في اتفاق سلام دافور[٢٣]. وكانت تجري المفاوضات بشأن هذا الاتفاق، في حين كان الصراع لا يزال مستمرا. وبالتالي، فإن هذه التدابير كانت لضمان وقف الأعمال العدائية من خلال الضغط للتوقف عن إطلاق النار، وتوفير ضمانة لعدم تكرار الانتهاكات من خلال نزع سلاح الجنجويد وغيرها من المليشيات المسلحة، وكذلك تحديد مستقبل المقاتلين في حركات التمرد، وأخيرا توفير الأمن للنازحين واللاجئين على حد سواء في المخيمات ولدى عودتهم إلى أراضيهم، فضلا عن ضمان حرية مرور المنظمات غير الحكومية الإنسانية وتمكينها من الوصول إلى المناطق البعيدة المتضررة من الصراع[٢٤].

التدابير الأمنية هي نتيجة لسلسلة من المفاوضات والاتفاقات التي بدأت في أبريل ٢٠٠٤ في تشاد على وقف إطلاق النار الإنساني (اتفاق أنجامينا في ٢٠٠٤)، يليه اتفاق أديس أبابا بشأن إنشاء لجنة وقف إطلاق النار ونشر مراقبين للاتحاد الأفريقي في دارفور (مايو ٢٠٠٤)، وبروتوكول أبوجا بشأن تعزيز الأمن في دارفور (نوفمبر ٢٠٠٤)، فضلا عن إعلان أبوجا (يوليو ٢٠٠٥) حول مبادئ تسوية الصراع السوداني في دارفور[٢٥]. ومن نافلة القول إن جميع هذه الاتفاقات فشلت في الماضي في وقف العنف وإعادة إحلال السلام في دارفور. وهذا يمكن أن يفسر، اهتمام واضعي اتفاق سلام دارفور بالنص المتعلق بأن تكون التدابير الأمنية شاملة قدر الإمكان.

أما بالنسبة للمتمردين، فإن القضية الرئيسية كانت نزع سلاح ميليشيات الجنجويد[٢٦]. وهو ما تم التأكيد عليه في وقت مبكر من جانب الحكومة السودانية في اتفاق نجامينا لوقف إطلاق النار الإنساني[٢٧]. وجرى التأكيد على هذا المبدأ في قرار مجلس الأمن ١٥٥٦ الذي نسب المسئولية الرئيسية في نزع سلاح الجنجويد لحكومة السودان[٢٨]. وهو التزام منطقي؛ فالحكومة هي التي قامت بتسليح الجنجويد في المقام الأول[٢٩].

وعلى الرغم من أهمية تدابيره الأمنية، وبعض النجاحات الراديكالية التي أنجزت؛ فإن تدابير اتفاقية سلام دارفور تعاني من عيوب عديدة.

أ) خطة تنفيذ التدابير الأمنية

إن اتفاق سلام دارفور أنشأ نظريا مناطق منزوعة السلاح حول مخيمات النازحين داخليا[٣٠]، لم يضع حدودا لهذه المناطق في الاتفاق؛ ولكنها تركت لرئيس لجنة وقف إطلاق النار لتحديدها. في غضون ذلك، كان الأمن داخل مخيمات النازحين داخليا يقوم على حفظه قوات الشرطة المدنية[٣١] التابعة لبعثة الاتحاد الأفريقي[٣٢] في السودان.

وأنشأت اتفاقية سلام دارفور كذلك ممرات[٣٣] للمساعدة الإنسانية لضمان الإمداد الفعال للمساعدة الإنسانية إلى المناطق المتضررة من النزاع. وكان من المفترض أن يتم رسم الطرق على الخريطة بوساطة لجنة وقف إطلاق النار. وكان لهذه الأخيرة الحق في إنشاء المناطق المنزوعة من السلاح كلما رأت ذلك ضروريا[٣٤].

وعلاوة على ذلك، حددت اتفاقية سلام دارفور مسألة طرق البدو الرحل[٣٥]. حيث كان التغيير المستمر في ممرات هجرة البدو واحدا من الأسباب الرئيسية للصراع[٣٦]. إذن فإن وضع خرائط واضحة لطرق الهجرة وتنظيم هذه الطرق، يعد نجاحا كبيرا في التصدي للأسباب الجذرية للصراع، فضلا عن توفير ضمانات جديدة لعدم التكرار.[٣٧]

وعلاوة على ذلك، وكما ذكرنا من قبل، فإن تنفيذ اتفاق سلام دارفور يتطلب أن تقوم الحكومة السودانية بنزع سلاح وتسريح ميليشيات الجنجويد[٣٨]. ووفقا للجداول الزمنية لتنفيذ وقف إطلاق النار الشامل والترتيبات الأمنية النهائية[٣٩]، يجب أن تقدم حكومة السودان خطة شاملة لنزع سلاح الجنجويد في فترة لا تتجاوز ٣٧ يوما بعد بدء نفاذ هذا الاتفاق[٤٠]، على أن يتم إنجاز نزع السلاح الكامل بحد أقصى بعد ١٢٢ يوما منذ تقديم هذه الخطة[٤١]. هذا

وتشتمل الاتفاقية على بنود من شأنها فرض القيود على الجنجويد في تكوين حاميات ومواقع عسكرية، ونزع ما يمتلكونه من الأسلحة الثقيلة، والتأكد من أنها لا يمكن أن تشكل تهديدا لمواقع تجمع الحركات[٤٢].

ولكن بما أن مصطلح الجنجويد ليس مصطلحًا قانونيًا، ولا يعني الكثير في حقيقة الأمر، فقد اتفقت الجماعات الأخرى، مثل المتمردين ومؤسسات دولية عديدة، على المطالبة بأن يتم دمج الميليشيات العسكرية[٤٣]، وتخفيض حجمها إلى ما قبل مستويات الصراع أو أقل. وستتم إعادة هيكلة هذه الهيئات لتشمل أعضاء من جميع المجتمعات المحلية من الذين يتمتعون بالثقة[٤٤]. على أن تشمل هذه الهيئات العسكرية، قوات الدفاع الشعبي وحرس الحدود ومخابرات الحدود، والشرطة بما في ذلك شرطة البدو[٤٥] بشكل خاص. ومع ذلك لم تكن هناك التزامات واضحة تجبر حكومة السودان على نزع سلاح هذه المجموعات. وفقاً للاتفاقية، كانت على بعثة الاتحاد الأفريقي المصادقة على نزع سلاح الجنجويد قبل أن يتم تجميع القوات المتمردة والإعداد لنزع سلاحها وتسريحها تحت إشراف الاتحاد الأفريقي[٤٦].

وفيما يتعلق بمسألة المقاتلين المتمردين[٤٧]، فإن اتفاقية سلام دارفور نصّت على أن يتم دمج ٤٠٠٠ متمرد سابق في القوات المسلحة السودانية[٤٨] وأن يتم كذلك دمج ١٠٠٠ مقاتل في قوة الشرطة[٤٩]، في الوقت الذي يتلقى فيه ٣٠٠٠ مقاتل الدعم من خلال برامج التعليم والتدريب، ليتم في نهاية المطاف إلحاقهم بوظائف مدنية للمساعدة في إعادة الإعمار والتأهيل في دارفور[٥٠].

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن بعض المراقبين يعبرون عن شكوكهم العارمة إزاء هذه التدابير. ووفقا لمجموعة الأزمات الدولية International Crises Group، فإن الحكومة السودانية ربطت خلال المفاوضات بين مسألة نزع السلاح وتفكيك الحركات المتمردة وبين نزع سلاح الجنجويد. بشكل غير مباشر فإن هذا كان محاولة، "لتصوير الصراع في دارفور على أنه صراع داخلي بين القبائل وليس حربا أهلية بين المتمردين والحكومة المركزية"[٥١] ولكن أليكس دي وال يدحض هذه الحجة مؤكدا أن الحل الوسط بشأن هذه المسألة ينسب إلى أن الحكومة قد قبلت بقاء القوات التابعة للحركات تحت قيادتها الحالية وهياكل المراقبة خلال الخمسة أشهر الخاصين بتنفيذ وقف إطلاق النار، في أعقاب التوقيع على الاتفاق. وعلاوة على ذلك، فإن عملية اندماجها ونزع السلاح يعتمد إلى حد كبير على نزع سلاح الجنجويد وعندما يسحب الجيش السوداني قواته العسكرية من المواقع الرئيسية[٥٢].

ومع ذلك، فإن التدابير الأمنية تعتبر ناجحة بشكل عام؛ وفقا لاليكس دي وال، الذي التقى العديد من الوفود خلال مفاوضات التوقيع:

> "الحركات كانت تشعر بسرور بالغ – وهو الأمر الذي لم يكن مفاجئا، كانت مفاوضاتهم صعبة للغاية بشأن هذه القضايا. وأعرب ميني ميناوي عن رضاه عن قول الدكتور خليل إبراهيم بأن "الترتيبات الأمنية جيدة بشكل عام"، وبشأن الترتيبات الأمنية فإن عبد الواحد نور قال في ذلك الصباح "إن الوثائق التي تم تقديمها تحظى بالقبول". (٥٣)

ومع ذلك فإن بعض المعلقين الآخرين، اختلفوا مع وجهة النظر هذه، ورأوا أن التدابير الأمنية تشكل خللاً كاملاً.

ب) معوقات تنفيذ التدابير الأمنية

الحجة الرئيسية التي أعرب عنها العديد من المعلقين ضد التدابير الأمنية تتعلق بالإفتقار إلى أو بالأحرى عدم وجود الإرادة السياسية من جانب الحكومة الحالية في السودان للالتزام بهذه التدابير. وأشاروا إلى أن عدم توافر الإرادة السياسية لا يزال يؤثر على جميع أحكام الاتفاقية وليس فقط التدابير الأمنية.

كما برزت آراء أكثر وجاهة طرحت مسألة عدم واقعية الجدول الزمني لنزع سلاح الجنجويد(٥٤). حيث إن حكومة السودان ليست لديها خبرة في مجال نزع السلاح، كما أنه من غير المرجح أن تنجح في نزع السلاح خلال ثلاثة أشهر تقريبا(٥٥). وفي هذا الإطار، تجدر الإشارة إلى أنه في حين تملك الحكومة سيطرة فعلية على المجموعات شبه العسكرية الخاضعة لميليشيات الجنجويد(٥٦)، فإن الجنجويد نفسها ليست مجموعة متماسكة والحكومة ليس لديها سيطرة فعلية عليها، هذا القول بطبيعة الحال لا ينكر حقيقة أن الهجمات التي تشنها ميليشيا الجنجويد على المدنيين في دارفور تمت بأوامر وتخطيط من قبل الحكومة السودانية(٥٧).

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه حتى الآن لا يوجد سجل حكومي متاح عن أعداد ميليشيات الجنجويد، كالمواقع ونوعية الأسلحة التي بحوزتهم . وبناء على ذلك فإن منح الحكومة ثلاثة أشهر فقط لتنفيذ هذه المهمة يعني أن واضعي الأحكام حكموا على اتفاقية سلام دارفور بالموت.

وعلاوة على ذلك، فإنه فى الاتفاقيات المشابهة عادة ما يتم ترك مهمة نزع السلاح لقوات

حفظ السلام[٥٨]. أما في اتفاقية سلام دارفور، فإنه يسمح فقط لبعثة الاتحاد الأفريقي بأن تقوم بمهام مراقبة عمليات إعادة الانتشار والتجمع ونزع السلاح. وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي أبرم فيه اتفاق سلام دارفورفإن بعثة الاتحاد الأفريقي كانت ضعيفة نسبيا[٥٩] من حيث العدد والولاية والكفاءة الفنية[٦٠]. وأفادتInternational Crises Group أن "أعضاء فريق الوساطة التابع للاتحاد الأفريقي ومسئولي بعثة الاتحاد الأفريقي في أبوجا اعترفوا بشكل صريح بأن بعثة الاتحاد الأفريقي في تشكيلها الحالي لا يمكنها إنجاز هذه المهام"[٦١]، ولكن يمكن تدارك هذا الوضع في الوقت الراهن مع نشر قوات البعثة المختلطة UNAMID والمشكلة من قوات الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي. وتعد هذه القوات أكثر تجهيزا وتطوراً وتملك من الخبرة الدولية ما يكفي لضمان نزع السلاح.

ولا تزال، هناك أسباب أخرى كان من شأنها أن تسهم في فشل اتفاقية سلام دارفور، التي كان من المتوقع لها أن تصبح اتفاقية سلام شامل؛ نتيجة لعدم تدارك الاتفاقية للحق في العدالة والحقيقة، وعوامل أخرى فيما يتعلق بعملية التفاوض نفسها بما أدى فى النهاية إلى فشل الاتفاقية.

ثانيا: بعد اتفاقية السلام فى دارفور عناصر الفشل

١- الحقوق المنسية: الوصول للعدالة والحقيقة والرضا

الحقيقة والعدالة تعدان من الأسس الرئيسية للعدالة الانتقالية، ومفهوم العدالة الانتقالية في حد ذاته حديث نسبيا. معظم الأمثلة التي يمكن النظر إليها من خلال منظور العدالة الانتقالية في الفترة التالية على الحرب العالمية الثانية ترتبط بمحاكمات طوكيو ونورمبرج. غير أن خلق لجان تقصي الحقائق في العديد من دول أمريكا اللاتينية في ثمانينات وتسعينات القرن العشرين للتحقيق في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، نجحت في حث دول أخرى على تطبيق أدوات مماثلة للتحقيق في الانتهاكات التي وقعت لديها. التعويض من خلال اعتذارات المسئولين في الحكومة والجماعات المتمردة تطور كذلك عبر الوقت، ليصبح وسيلة لتحقيق الرضا. غير أن اتفاقية سلام دارفور، تجاهلت تماما هذا المفهوم.

أ) الحقيقة

وفقا لفيكتور كيوفاس وماريا لويس روجاس، فإن خبرات العدالة الانتقالية في الصراعات عبر الإقليمية أثبتت أن وجود وتأسيس لجان تقصي الحقائق يلعب دورا حيويا في الاستجابة للفوضى التي تعقب الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان[٦٢].في تقرير للعفو الدولية في ٢٠٠٧، كشف أنه بين ١٩٧٤ و٢٠٠٧، تم تأسيس ٣٣ لجنة لتقصي الحقائق على الأقل في ٢٨ دولة مختلفة، وهو ما يجعلها "ظاهرة عالمية" [٦٣].

اتفاقية سلام في دارفور تؤسس لمجلس الحوار الدارفوري–الدارفوري والذي يجب أن يؤسس بدوره مجلس السلام والمصالحة [٦٤] كآلية دائمة في عملية السلام والصلح في دارفور. غير أن الاتفاقية لم تتضمن أي إشارة لتكوين المجلس أو صلاحياته. على الرغم من ذلك وبما أن اتفاقية السلام أشارت إلى أن المجلس سيتأسس من خلال الحوار، فإنه سيكون من المنطقى أن يتمتع مجلس السلام والمصالحة بنفس صلاحيات مجلس الحوار، وهو ما يبين أن نية واضعي الاتفاقية لفصل الحق فى الحقيقة عن التصالح. الحق في الوصول للحقيقة لغير متضمن في نص الاتفاقية.

إن غرض لجان تقصي الحقائق هو الكشف عن ونشر الحقائق، التي إما تكون مخفية أو ممثلة بصورة سيئة؟ وفي حين أن عملية التصالح تركز أكثر على الجذور التاريخية والفلسفية للصراع،[٦٥] فإن لجان تقصي الحقائق تتعامل مع كلا من الحقوق الفردية والجماعية، وبالتالي فإن وجودها يعد حقا لضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وعائلاتهم (البعد الفردي للعملية) وكذا أعضاء المجتمع الذي تأثروا بالصراع (البعد الجماعي للعملية) [٦٦] ولا يمكن إنكار حقوقهم. الخبرات السابقة بينت أن عمليات كشف الحقيقة تساعد في التحقيق في انتهاكات حقوق الإنسان وتضمن محاسبة المسئولين. علاوة على ذلك، فإنها تضمن وضع سجل تاريخي للماضي، يكشف عن المذابح ويساعد في تحقيق التصالح القومي. [٦٧]

لجان تقصي الحقائق لا تتعارض بالضرورة مع دور العدالة. وفقا لجون كران، فإن الخبرات الماضية كشفت أن لجان تقصي الحقائق ومحاكم جرائم الحرب يمكن أن تتعايشا. في الواقع، لجان تقصي الحقائق (كتلك التي قامت في سيراليون) كانت ذات قيمة مضافة للضحايا الذين لم يستطيعوا المثول أمام المحاكم ، ولكن كانت لديهم الرغبة فى أن تروى قصتهم كاملة[٦٨].

عندما اندلع الصراع في دارفور، لم تتمكن وسائل الإعلام من الوصول للمنطقة. عدد

محدود للغاية من المنظمات غير الحكومية كانت حاضرة خلال العام الأول للصراع، فلم يكن هناك أي شاهد على ما يجري. ولم تعلن الحكومة السوادنية مسئوليتها عن الانتهاكات التي جرت في الإقليم، بل وتنكر وقوعها من الأساس أن الضحايا في دارفور، لديهم الحق في إبلاغ باقي مواطنيهم بمعاناتهم، وهو ما قد يساعد على تخفيف التوتر الذي خلقته الحكومة ة[٦٩]. ر

ب) الحق فى العدالة الجزائية

التوتر الأيديولوجى بين مفهومي العدالة الجزائية والتصحيحية واضح بشدة في سياق الاتفاقية. فمن ناحية، خلقت الاتفاقية مجموعة متجانسة من آليات التعويض، والتي تعرف العدالة التصحيحية كوسيلة لاستعادة أو التعويض عن الأذى الذي لحق بالضحية والمجتمع ككل من خلال عملية إدماجية[٧٠].

ومن ناحية أخرى، فإن العدالة الجزائية تناسها واضعوا الاتفاقية تماما. والعدالة الجزائية تفهم على أنها وسيلة لمعاقبة مرتكب انتهاكات حقوق الإنسان من قبل الدولة أو المحاكم الدولية المؤهلة؛ من خلال فرض عقوبات تتوائم مع طبيعة الجريمة المرتكبة. [٧١] وهي عملية إدماجية تكفل الوصول للحقيقة والرضا والتعويض.

راما ماني، تتعامل مع مسألة الجدل حول العدالة الجزائية والتصحيحية، وترى انه في حالات معينة (كرواندا) حيث ارتكبت انتهاكات جسيمة، فإن العدالة يجب ان تأخذ مجراها في أعقاب الصراع ولا يمكن تأجيلها. في مواقف أخرى، (كما في حالات الانتقال من الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية) فإن تحري العدالة جرى بعد عدة عقود.[٧٢] غير أنها، وعلى الرغم من ذلك، ترى أن العدالة الجزائية يمكن أن تحتوي قدرا من المواجهة حين تطبق مباشرة وتقترح بالتالي أنه في مثل تلك الحالات، قد يكون أكثر فعالية البدء بالعدالة التصحيحية لتفادي تقويض عملية السلام برمتها. [٧٣] غير أن القاضي ريتشارد جولدستون، لديه رأي مختلف، ذلك أن تداعيات عدم تطبيق العدال الجزائية كبيرة ليس فقط على المستوى ح تقل

وعيدي أمين وصدام حسين ومحمد عيديد وغيرهم شجع الصرب على تنفيذ سياستهم للتطهير العرقى في يوغوسلافيا السابقة مع توقع عدم تحميلهم أي مسئولية تجاه جرائمهم الدولية». [٧٤]

في سياق اتفاقية السلام في دارفور، فإنه قد تم صوغها بعد حوالي سنة من عرض الوضع في السودان على المحكمة الجنائية الدولية [٧٥] وبعد سنة من تأسيس المحكمة الجنائية الخاصة بالوضع في دارفور، وهي المحكمة الجنائية التي شكلتها الحكومة السودانية بقرار رئاسي بعد يوم واحد من فتح المحكمة الجنائية الدولية التحقيق في الجرائم المرتكبة في دارفور [٧٦]. وبالتالي، فإن غياب الإشارة للعدالة الجزائية في الوثيقة النهائية لاتفاقية السلام لا يمكن القبول به، بالنظر للتعاطي مع المسألة محليا ودوليا قبل بداية المرحلة الأولى من عملية التفاوض. إذن واضعوا الاتفاقية والمفاوضين قوضوا اتفاقية السلام من خلال عدم تضمينها طرق تنفيذ العدالة الجزائية بما فيها كيفية التعاون مع المحكمة الجنائية الدولية، وكيفية تمكين النظام القضائي الوطني لتنفيذ هذه المهمة. كما تنبغي إضافة أن السلام والعدالة لا يعدان متعارضين

ن

بعضهما البعض ويمكن ويجب أن يتم العمل لبلوغهما واحدا بعد الآخر.» [٧٧]

اتفاقية السلام في دارفور هي وثيقة تفاهم بين الحكومة والمتمردين. كلا الطرفين ينسب إليهما ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية خلال فترة الصراع وكليهما يخشى أن عدالة تصحيحية وطنية أو دولية يمكن أن تؤدي فيما يلي إلى إدانة أو محاكمة.

ثالثا: اتفاقية السلام فى دارفور
الهدف المنسي.. الفاعلون المنسيون

المفاوضون والرعاة لاتفاقية السلام في دارفور كانوا على عجلة من أمرهم للوصول لاتفاق يضع حدا للصراع في الإقليم، غير أن دبلوماسية حرق المراحل هذه ساهمت بشكل غير مباشر في إضعاف الاتفاقية وقللت من فرص نجاحها.

١- هدف اتفاقية السلام فى دارفور..
البحث عن السلام أم إرضاء الفاعلين الدوليين

دبلوماسية حرق المراحل ساهمت بشكل غير مباشر في غياب المفاوضات بين الأطراف. وكانت وساطة الاتحاد الأفريقي قد توصلت في نهاية فبراير ٢٠٠٦ إلى عدم وجود حاجة للمزيد من الجلسات العامة، وبالتالي فقد تم تقرير إنتاج وثيقة مجمعة ليقوم الأطراف بالتوقيع عليها. وبالنظر لعدم وجود مفاوضات رسمية، فإن نص الاتفاقية، الذي وضعه الوسطاء تم

عرضه على الحركات حال وصولها إلى أبوجا وتم منحها ٥ أيام فقط للرد عليها والتوقيع. والنص يبلغ ٨٧ صفحة مع عدد من الملحقات التنفيذية في ١٩ صفحة. هذا النص المقدم للحركات صيغ بالإنجليزية وليس بالعربية أو أي من اللغات القبلية التي قد تستخدمها القبائل. وقد تم تقديم النص الإنجليزي في ٢٥ أبريل في حين أعدت الترجمة العربية بعد ٣ أيام لاحقة.[٧٨] وقد تم تمديد الحد الأقصى للتوقيع عليها لمدة ٤٨ ساعة مرتين. [٧٩]

مواعيد التوقيع الضيقة جعلت من المستحيل للمتمردين دراسة الوثيقة. حيث ترك لهم في النهاية ٥ أيام فقط لتحديد مصير الاتفاقية اعتمادا على الترجمة العربية الفقيرة للنص الأصلي. علاوة على ذلك، فإن المتمردين أنفسهم لم يكونوا مفاوضين محترفين وتنقصهم الخبرة العملية الكافية والمعرفة النظرية حول عملية صياغة اتفاقية السلام ومأسسة آليات العدالة الانتقالية، وهو ما لم يكن عليه الحال مع الحكومة، التي سبق وتوصلت إلى وتفاوضت حول اتفاقيتين للسلام في جنوب وشرق السوادن خلال العامين السابقين على اتفاقية السلام في دارفور.[٨٠]

وفي النهاية، وقعت فقط الحكومة السودانية وحركة تحرير السودان بقيادة ميني أركوي ميناوي على نص الاتفاقية. لورين ناثان قال أن ميناوي وقع حينما هددته الوفود الأجنبية أنه في حال لم يوقع، فإن اسمه سيضاف على قائمة عقوبات مجلس الأمن [٨١]. فريق الوساطة حاول دون جدوى إقناع المجموعات الأخرى بالتوقيع، وقد أرسلوا خطابا للحركات لمحاولة تلخيص ميزات التوقيع على الاتفاقية [٨٢]. وقد اختتم الخطاب بالتالي:

"باختصار، نحن نعتقد بحزم وجود العديد من الأسباب التي قد تدفع حركتي تحرير السودان والعدالة والمساواة للشك في القبول باتفاقية سلام دارفور، والتي لا تستند لأي قراءة دقيقة للنص الفعلي للاتفاقية. وقد يكون من المفهوم أن العديد من الناس لم يكن لديهم الوقت لقراءة وتحليل هذه الوثيقة المركبة والطويلة بصورة كاملة. ونأمل في أن هذا الخطاب المفتوح يمكنكم من الفهم بصورة أفضل كيف تفي الاتفاقية في الواقع بمطالب وتحفظات الحركات ويمكن أن تكون الأساس لسلام عادل ودائم في دارفور." [٨٣]

دبلوماسية حرق المراحل كانت مدفوعة بالأساس من قبل المانحين الماليين للاتفاقية. الدول المانحة كانت «غير مستعدة على الاستمرار في تمويل محادثات غير مثمرة لا تبشر بالوصول لأي نتائج مرضية» [٨٤]. موقف الدول المانحة كان عنيدا، حيث رفضت للتعامل مع طلب المتمردين لمنحهم ثلاثة أسابيع على الأقل لدراسة والتعليق على الوثيقة [٨٥]. وعندما رفض طلب الحركات، رفضت اتفاقية السلام. [٨٦]

وكاتفاقية سلام بين أطراف متحاربة، فشملت اتفاقية دارفور فى إدراج عددا من الفاعلين الآخرين الذين كان يتوقع مساهمتهم في عملية التفاوض على النص.

٢- الفاعلون المنسيون..
التفاوض حول اتفاق السلام فى دارفور من قبل مجموعة مختارة

غياب الأحكام المتعلقة بالحقيقة والعدالة الجزائية وعملية التفاوض القصيرة ودبلوماسية الضغط على الوفود وعدم جدوى عدم تسليح ميلشيات الجنجويد والعوامل الأخرى يمكن تفسيرها من خلال حقيقة بسيطة. الاتفاقية تم النظر إليها كوثيقة لوقف العمليات المسلحة وليس لتيسير وتأسيس عملية للعدالة الانتقالية. هذا الاستنتاج إذا ما كان لدى واضعي الاتفاقية النية الحقيقية لوضع وثيقة شاملة تكفل تأسيس آلية حقيقية للعدالة الجزائية، فإن المفاوضات كان يجب أن تكون أكثر شمولية.

من ناحية حركات التمرد، فإنه لم يكن من المنطقي تخيل قيام قادة التمرد بمناقشة الاتفاقية دون وجود لممثلي المجتمع المدني الدارفوري، بما فيهم قادة القبائل، والذين لم تتح لهم الفرصة لتشكيل أو حتى الإطلاع على مضمون الاتفاقية. جان برونك لاحظ أن العديد من الدارفورين تبنوا منظور أن الاتفاقية فرضت عليهم [٨٧] وأنهم خدعوا ب"التفسيرات الخاطئة التي تحد من فعالية الاتفاق في استعادة الأمن والاستقرار في المنطقة" [٨٨]. كما أنه يظل صحيحا أن الضحايا في دارفور الذين يعارضون بقوة نص الاتفاقية لا يعرفون سوى القليل عنها حتى الآن [٨٩].

وهكذا، فإنه يمكن القول أن أحكام الاتفاقية لا تعكس بالضرورة احتياجات الضحايا
ة
بالنظر لعمله على خلق عملية شاملة خلال تنفيذ الاتفاقية، وإن كان لا يوسع التمثيل غير الكافي للدارفوريين خلال محادثات أبوجا. وقد يكون من الصعب تصور مجموعة من قادة القبائل يجلسون سويا ويناقشون نصا يرونه ظالما ولا يعبر عن احتياجاتهم. ولربما اعتقد المفاوضون أنه بمجرد قراءة الدافوريين للاتفاقية فإنهم سيرونها مناسبة، وهو ما لن يكون صحيحا بالضرورة. تطلعات جماعات طانت مقهورة لفترة طويلة تختلف عن طموحات القادة العسكريين والمسئولين في العاصمة الخرطوم وقطعا عن تطلعات والتفكير المنطقي للدول الأفريقية والغربية الراعية للاتفاقية.

علاوة على ذلك، من جهة الحكومة يبدو أن المفاوضين اعتبروها وميلشيات الجنجويد

والبدو العرب المقيمين في دارفور كلهم سواء، وهو الموقف الذي يعزز من اعتقاد أن الصرع في دارفور ناتج عن صراع عرقى / أثنى فقط وليس على أساس عقود من التهميش السياسي والتنموي لمعظم الإقليم الغربي للسودان. أحد المعلقين أشار من قبل في مقابلة «دون شك، فإن الفور وغيرهم من القبائل الأفريقية المزارعة يمثلون معظم الضحايا في الصراع في دارفور، وإن كانت تساوره شكوك بخصوص عدم أخذ السكان البدو في الاعتبار في معادلة صنع السلام.» (٩٠)

وعلى الرغم من معقولية تمثيل الحكومة للجنجويد بالنظر لتحملها المسئولية الأصلية لنزع سلاحها وتسريحها كونها من سلحهم في المقام الأول، فإن غياب القبائل البدوية والعربية الأخرى عن المعادلة خلال المفاوضات السابقة أو أي من تلك القادمة قد يكون ذي تداعيات خطيرة على مستقبل الاستقرار في دارفور. العرب المقيمين في دارفور عانوا بصورة كبيرة من تهميش المنطقة من قبل الحكومة المركزية في الخرطوم. وإذا ما تعلموا أنه فقط من خلال صراع مسلح يمكن التعامل مع أسباب الصراع والوصول لتسوية، فإنهم سيحملون السلاح ويبدأون فصلا جديدا من التناحر في دارفور.

الهوامش

1. Alex De Waal, I will not sign, London Review of Books, Vol 28. No. 23. November 30, 2006. URL: http://www.lrb.co.uk/v28/n23/alex-de-waal/i-will-not-sign [last visited on December 17, 2009]
2. إتفاقية دارفور للسلام، فقرة ١٥١
3. See Helen Young et al., Darfur 2005: Livelihoods Under Siege, Final Report, Tufts University, February 2005 at http://www.sarpn.org.za/documents/d0001277/PNADC475_Darfur_Febr2005.pdf [Last visited, November 2, 2009] p. 10-27
4. ibid
5. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ١٥٣ (a)–(c)
6. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ١٢٧
7. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة١٥٤ (a)
8. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة١٥٤
9. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ١٧٩
10. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٦١ (a)
11. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٥٠٣
12. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٨٠
13. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٥٠٣
14. Andrew R. Chapman, Approaches to Studying Reconciliation, in Assessing Transitional Justice, Challenges for Empirical Research, (Hugo Van Der Merwe et al. ed.), United States Institute of Peace, 2009, p.156
15. ibid
16. ووفقا لأليكس دو فال، فإن مسألة التعويضات لم يتم التوصل لحل بشأنها حتى الأيام الأخيرة من مفاوضات أبوجا
. See Alex De Waal, Explaining the Darfur Peace Agreement, July 2006, page 11, retrieved from the website of the Friends Committee on National Legislation, http://www.fcnl.org/issues/item.php?item_id=1952&issue_id=104 [last visited October 15, 2009]
17. Declaration of Principles for the Resolution of the Sudanese Conflict in

Darfur", African Union, Addis Ababa, 5 July 2005 ace, at http://www.sudantribune.com/IMG/pdf/DOP_Darfur.pdf.

18. See International Crisis Group, Darfur's Fragile Peace Agreement, Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006 p.9
19. Article 21 also stipulates programs for the IDPs, refugees and other war-affected persons

20. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٠٠.

21. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٠٨.

22. Ababaker Mohamed Abuelbashar, On the Failure of the Darfur Peace Talks in Abuja, Sudan Tribune, August 25, 2006, at http://www.sudantribune.com/spip.php?page=imprimable&id_article=17244 [last visited on December 17, 2009] (Ababaker was the head of the wealth sharing commission in Abuja peace talks. He represented the Abdul Wahid Faction)
23. Darfur Relief and Documentation Center, The Darfur Peace Agreement: A Raw and irrelevant Deal, Geneva, May 30, 2006 http://www.darfurconsortium.org/member_publications/2006/DRDC.BP03.053006.pdf p.5 [last visited on December 15, 2009]

24. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢١٧.

25. See Annexes 1-6 of the DPA p. 129 -160
26. International Crisis Group, Darfur's Fragile Peace Agreement, Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006 p.4
27. See Join Statement by the British Foreign Minister Jack Straw and Hilary Ben at http://www.fco.gov.uk/resources/en/press-release/2004/04/fco_npr_150404_sudandarfurceasef
28. S/RES/ 1556 (2004), operative parag 4

92. "وفي هذا الصدد، فإن أغلب المراقبين لاحظوا أن عمر حسن البشير كانت له سيطرة كاملة على مقاليد "جهاز" دولة السودان بما في ذلك القوات المسلحة السودانية وميليشيا الجنجويد المتحالفة معها..." صياغة القرار الصادر بشأن طلب الادعاء الحصول على أمر باعتقال عمر حسن البشير أحمد، الدائرة التمهيدية الأولى للمحكمة الجنائية الدولية، ٤مارس ٢٠٠٩، رقم ICC–02/05–01/09 Parag 148

30. وفقا للفقرة ٢٦٤ من اتفاقية سلام دارفور؛ سمح فقط لبعثة الاتحاد الأفريقي بحمل السلاح في هذه المناطق العازلة. وبالنسبة للمناطق، التي تخضع لسيطرة حكومة السودان، يسمح بأنشطة الشرطة العادية التي يقوم بها أفراد الشرطة السودانية وتخضع لرقابة بعثة الاتحاد الأفريقي، في حين أن المناطق الواقعة تحت سيطرة المتمردين، فإن أعمال الشرطة كانت تنفذ بوساطة تعيين له

بعثة الاتحاد الأفريقي (الفقرة ٢٦٤ (ج)

31. وتجدر الإشارة إلى أنه في غالبية مخيمات النازحين داخليا، تتعرض قوات الشرطة وبعثة الاتحاد الأفريقي لمضايقات وتحرشات بصفة مستمرة، مما يؤدي الى طردهم بالقوة من معظم مخيمات النازحين التي يوجد فيها أكثر المؤيدين تشددًا للحركات غير الموقعة على الاتفاقية. كما أوضح Clea Kahn : "... بعثة الاتحاد الأفريقي منخرطة في تنفيذ اتفاق سلام دارفور، الأمر الذي يجعل قواتها عرضة للاشتباه ونظرات الشك في نظر العديد من النازحين داخليا، بما في ذلك أولئك الذين دعموا حركة/جيش تحرير السودان غير الموقعة (فصيل عبد الواحد نور). وعلاوة على ذلك فإن زيادة التعاون بين بعثة الاتحاد الأفريقي وبين قوات الامن الحكومية في توفير الأمن المادي ينشر مناخًا عامًا من عدم الثقة في صفوف المدنيين".

Clea Kahn, Conflict, Arms, and Militarization: The Dynamics of Darfur's IDP Camps, the Small Arms Survey, Geneva, September 2008 p. 22. At http://www.smallarmssurvey.org/files/portal/spotlight/sudan/Sudan_pdf/SWP-15-Conflict-Arms-Militarization.pdf [last visited on December 15, 2009]

32. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٧٠– ٢٧٤.
33. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٨٢–٢٨٦.
34. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٨٦.
35. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٢٨٧–٢٨٩.
36. See for example, M.A. Mohamed Salih, Understanding the Conflict in Darfur, Occasional Papers, Center for African Studies, University of Copenhagen, May 2005, p. 21-24 at http://www.teol.ku.dk/cas/research/publications/occ._papers/muhamed_salihsamletpaper.pdf/ [last visited December 15, 2009]
37. ووفقا لاليكس دي وال، وكان لهذا الموضوع أهمية كبيرة خلال المفاوضات. "... في حين أن كلا من الحكومة السودانية والمفاوضين الممثلين للحركات على علم تام بأن البدو كانوا دائما جزءا من النسيج الاجتماعي في دارفور، وبأن لديهم الحق في الاستمرار في ممارسة حياتهم؛ إلا أنه في الوقت ذاته كان هناك الكثير من الجدل والخلاف حول كيفية تنفيذ ذلك عمليا. وجادلت الحركات أنه سيكون كافيا أن تشتمل الاتفاقية على بند عام حول حرية التنقل، في حين أن ممثلي الحكومة السودانية أرادوا وضع كل مسارات هجرة البدو على الخريطة وفقا للأعمال الأخيرة للجان الدولة. وعلى وجه الخصوص، أصر المفاوضون الممثلين للحركات على التأكيد على تفاقم مشاكل كثيرة في السنوات القليلة الماضية بسبب بعض جماعات من البدو الرحل الذين حاولوا فتح

طرق جديدة للهجرة من خلال المناطق الزراعية؛ الأمر الذي يؤثر بالتالي على حقوق ملكية الأراضي للمجموعات الأخرى. "

Alex De Waal, Explaining the Darfur Peace Agreement, July 2006, page 36, retrieved from the website of the Friends Committee on National Legislation, http://www.fcnl.org/issues/item.php?item_id=1952&issue_id=104 [last visited October 15, 2009]

38. الفقرة ٣٣٨ من اتفاقية سلام دارفور. حاولت حركة/ جيش تحرير السودان (فصيل عبد الواحد) أن يقنع حركات التمرد بأنها يجب "... أن تدرج في عملية نزع سلاح الميليشيات، ولكن تم رفض الطلب من قبل الحكومة السودانية وفريق الوساطة لتنفيذ اتفاق السلام".

." See Senait Woldu Tesfamichael, Negotiating Peace for Darfur: An overview of Failed Process, paper written for the Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies, University of Notre Dame, March 2008. At http://www.beyondintractability.org/case_studies/negotiating_peace_for_darfur.jsp?nid=6809 [last visted on December 16, 2009]

39. والوثيقة المرفقة باتفاقية سلام دارفور تشرح بالتفصيل السبل والجداول الزمنية اللازمة لتنفيذ الاتفاقية.

40. اتفاقية سلام دارفور، الجدول الزمني لتنفيذ وقف إطلاق النار الشامل والترتيبات الأمنية النهائية، النقطة رقم ١٩.

41. Ibid point 45

42. DPA Parag. 315

43. وقال أحد المراقبين في المجموعة الدولية للأزمات إن نصف عدد قوات الجنجويد قد اندمجت في هذه الهياكل.

See International Crisis Group, Darfur's Fragile Peace Agreement, Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006 p.5

44. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٤٧.

45. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٤٦.

46. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٣٤٠.

47. ووفقا لاليكس دي وال، فإن مسألة إدماج المقاتلين كانت واحدة من القضايا القديمة جدا في محادثات أبوجا.

Alex De Waal, Explaining the Darfur Peace Agreement, July 2006, page 5, retrieved from the website of the Friends Committee on National Legislation, http://www.fcnl.org/issues/item.php?item_id=1952&issue_id=104 [last visited October 15, 2009].

48. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٠٨ (a)

49. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٠٨ (c)

50. اتفاقية سلام دارفور، الفقرة ٤٠٩

51. International Crisis Group, Darfur's Fragile Peace Agreement,

Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006 p.4

52. Alex De Waal, Explaining the Darfur Peace Agreement, July 2006, page 29-30, retrieved from the website of the Friends Committee on National Legislation, http://www.fcnl.org/issues/item.php?item_id=1952&issue_id=104 [last visited October 15, 2009]
53. Ibid. p. 5
54. يقدم Jan Pronk حجة تقول إن: "المواعيد النهائية ضيقة للغاية. خلال المحادثات في أبوجا حذرنا من أن المواعيد النهائية ضيقة جدا، بشكل لا يمكن الوفاء بها، ولكنهم استخفوا بتحذيراتنا وتجاهلوها. المواقع العسكرية لكل الأطراف لم يكن قد تم التحقق منها؛ وكذلك المناطق منزوعة السلاح؛ والمناطق العازلة والطرق الإنسانية بعد ترسيمها. ونتيجة لهذا فإن المساعدة الإنسانية للسكان في المناطق التي لم يكن لدينا وصول كامل إليها خلال الحرب، لا يمكن لها أن تستأنف، على الرغم من الاتفاق على الورق ".

1. ." See Jan Pronk, Darfur Agreement is Severely Paralysed, article at the Sudan Tribune, 1 July 2006 at http://www.sudantribune.com/article.php3?id_article=16469 [Last visited November 25, 2009]
55. Darfur Relief and Documentation Center, The Darfur Peace Agreement: A Raw and irrelevant Deal, Geneva, May 30, 2006 http://www.darfurconsortium.org/member_publications/2006/DRDC.BP03.053006.pdf p.6 [last visited on December 15, 2009]
56. The principle of effective control was first signaled by the International Court of Justice in its case concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua, International Court of Justice, June 27, 1986 and was later reaffirmed in another ICJ decision, Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, February 12, 2007. For more information about the effective control principle, see Antonio Cassese, The Nicaragua and Tadic tests Revised in Light of the ICJ Judgment on Genocide in Bosnia, 18(4)EJIL 2007, 649-668
57. Public Redacted Version Decision on the Prosecution's Application for a Warrant of Arrest against Omar Hassan Ahmad Al Bashir, ICC Pre-Trial Chamber I, March 4, 2009 No.: ICC-02/05-01/09 Parag 148
58. Darfur's Fragile Peace Agreement, Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006 p. 6,
59. Martin Rupiya African Union Extends Darfur Troops Mandate to 31 December 2006 , Institute for Security Studies,

Pretoria, at http://www.iss.co.za/index.php?link_id=29&slink_id=3681&link_type=12&slink_type=12&tmpl_id=3 [last visited on December 16, 2009]

60. International Crisis Group Africa Briefing N°28, The AU's Mission in Darfur: Bridging the Gaps, 6 July 2005; and Crisis Group Report, N°105, To Save Darfur, 17 March 2006
61. International Crisis Group, Darfur's Fragile Peace Agreement, Africa Briefing N. 39, Nairobi/Brussels, 20 June 2006
62. Victor Espinoza Cuevas and Maria Luisa Ortiz Rojas, Practical Considerations in Comparative Research, Approaching Problems from the Bottom and from within, n Assessing Transitional Justice, Challenges for Empirical Research, (Hugo Van Der Merwe et al. ed.), United States Institute of Peace, 2009, p. 313
63. Amnesty International, Truth Justice and Reparation: Establishing an Effective Truth Commission, London, June 2007, p. 5-7 at http://www.amnesty.org/en/library/asset/POL30/009/2007/en/77ee33de-d38a-11dd-a329-2f46302a8cc6/pol300092007en.pdf [last visited on November 12, 2009] p.1-2

64. فقرة ٥٠٣ من الاتفاقية

65. Article 19, Who wants to forget?: Truth and Access to information about past human rights violations, London, December 2000, p.41-44 http://www.article19.org/pdfs/publications/freedom-of-information-truth-commissions.pdf [last visited on December 17, 2009]
66. See Amnesty International, Truth Justice and Reparation: Establishing an Effective Truth Commission, London, June 2007, p. 5-7 at http://www.amnesty.org/en/library/asset/POL30/009/2007/en/77ee33de-d38a-11dd-a329-2f46302a8cc6/pol300092007en.pdf [last visited on November 12, 2009]

67. المرجع السابق ص: ١٧-٢٢.

68. David M. Crame, Dancing with the Devil,: Prosecuting West Africa's Warlords- Current Lessons Learned and Challenges?, in Atrocities and International Accountability Beyond Transitional Justice, (Edel Hughes et al ed..), United Nations University Press, 2007. P. 137

69. انظر على سبيل المثال كلمة لوزير الإعلام السوادني معبرا عن موقف الحكومة: «أصحاب الأجندات الخاصة يحاولون رسم صورة حزينة للغاية لما يجري. البروباجندا تضخيم ما يجري في دارفور».

In, The Escalating Crisis in Darfur, News Article by Integrated Regional Information Networks, UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 31 December 2003 at http://www.irinnews.org/report.aspx?reportid=47856 [last visited December 17, 2009]

70. Hugo Van der Merwe, Delivering Justice during Transition: Research Challenges, in Assessing Transitional Justice, Challenges for Empirical Research, (Hugo Van Der Merwe et al. ed.), United States Institute of Peace, 2009, p. 119

71. المرجع السابق

72. Rama Mani, Does Power Trump Morality?, in Atrocities and International Accountability Beyond Transitional Justice, (Edel Hughes et al ed..), United Nations University Press, 2007. P. 26-27

73. المرجع السابق

74. مقابلة مع ريتشارد جولدستون (٢٠ يوليو ١٩٩٦)

in Michael Scharaf, Trading Justice for Peace: the Contemporary Law and Policy Debate, in Assessing Transitional Justice, Challenges for Empirical Research, (Hugo Van Der Merwe et al. ed.), United States Institute of Peace, 2009, p. 252

75. S/RES/1593 (2005)

76. وفقا للقرار المنشئ للمحكمة الجنائية الخاصة بالوضع في دارفور، فإن لها صلاحيات في دارفور فيما يتعلق ب: أ. الجرائم المرتكبة وفق قانون العقوبات السوداني؛ ب. التهم المقدمة من قبل اللجنة المشكلة للنظر في لجان تحقيق الحكومة السودانية؛ ج. أي تهم يوجهها كبير القضاة، وهو ما تم توسيعه ليشمل القانون الإنساني. انظر

IRIN “Sudan: Judiciary challenges ICC over Darfur case,”, June 24, 2005, at http://www.irinnews.org/report.asp?ReportID=47802&SelectRegion=East_Africa@SelectCountry=SUDAN [last visited on December 16, 2009]

77. Rama Mani, Does Power Trump Morality?, in Atrocities and International Accountability Beyond Transitional Justice, (Edel Hughes et al ed..), United Nations University Press, 2007. P. 39

78. وفقا لـAlex De Waal، والذي كان عضوا بفريق التفاوض للاتفاقية في ذلك الوقت، ”ممثلو متمردي دارفور في أبوجا كانوا يعانون للتعامل مع ٥١٥ فقرة حينما تمت مطالبتهم باتخاذ قرار نهائي وملزم، ولم ير أي من أهلهم في دارفور حتى نسخة من الاتفاقية.“ انظر

Alex De Waal, I will not sign¸ London Review of Books, Vol 28. No. 23. November 30, 2006. URL: http://www.lrb.co.uk/v28/n23/alex-de-waal/i-will-not-sign [last visited on December 17, 2009]

79. See Article by the Sudan Tribune, AU's Salim reveals Abuja Handicaps, Last-minute compromise, 22 May 2006 http://www.sudantribune.com/article.php3?id_article=15793 [Last visited on October 08, 2009]

80. Alex De Waal، وصف ببراعة وفد الخرطوم للمفاوضات حيث لاحظ أنه جاء "برئاسة د. مجذوب الخليفة، مستشار الرئيس البشير حول دارفور، وهو رجل ضخم ومخيف يجيد التجادل مع الخصوم دون هوادة. وفيما سبق من حياته قاد مفاوضات الأجور مع اتحاد الأطباء وكان من السهل تخيله مرتديا ثياب مسئولي وزارة الصحة ودعاويه المدروسة بدقة ومداخلاته المخيفة وإصراره على أن أي حل وسط "غير مقبول على الإطلاق". كان لدى مذجوب ملف حول كل عضو بكل وفد وتم نقل كل حديث جانبي إليه".

Alex De Waal, I will not sign¸ London Review of Books, Vol 28. No. 23. November 30, 2006. URL: http://www.lrb.co.uk/v28/n23/alex-de-waal/i-will-not-sign [last visited on December 17, 2009]

81. See Laurine Nathan, Laurine Nathan, No ownership, No Peace: The Darfur Peace Agreement, Crisis States Research Center, Working Paper, n. 5, P.7 (2007) at http://www.crisisstates.com/download/wp/wpSeries2/WP5.2.pdf [last visited on December 14, 2009].

معلقون آخرون رأوا أن العملية التي من خلالها وقع ميناوي الاتفاقية كانت تحت ضغط دولي هائل من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا والاتحاد الأفريقي وغيرهم. خلال مباحثات السلام في أبوجا بنيجيريا، وضع المجتمع الدولي بصورة غير سليمة سقفا زمنيا للتوصل لاتفاقية نهائية. ومع الاقتراب منه، وافقت الحكومة على الاتفاقية ما جعل المجتمع الدولي يركز مباشرة على ميناوي، والذي كان ينظر إليه على أنه القائد المتمرد ذو القدرة العسكرية الأكبر، بما قد يحفز أو يجبر عبد الواحد وحركة العدالة والمساواة إما على الانضمام أو المخاطرة بخسارة الحرب، كما ذهب إليه بعض الدبلوماسيين.

See Omer Ismail and Maggie Fick, Darfur Rebels 101, Enough, January 2009, P. 4 at http://www.enoughproject.org/files/publications/Darfur%20Rebels%20101.pdf [last visited on December 17, 2009] see also". Alex De Waal, I will not sign¸ London Review of Books, Vol 28. No. 23. November 30, 2006. URL: http://www.lrb.co.uk/v28/n23/alex-de-waal/i-will-not-sign [last visited on December 17, 2009]. For a concurrent position, see Jan Pronk, weblog nr 26, June 28, 2006, http://www.janpronk.nl/weblog/english/june-2006.html [last visited on December 17, 2009].

السيد Pronk قاد مهمة حفظ السلام الأممية في دارفور حتى نهاية

٢٠٠٦ وكان حاضرا خلال عملية التفاوض ويرى أنه "على النقيض مما ذهب إليه عدد من المعلقين من أن ميناوي أجبر على القيام بذلك، فإنه اتخذ قراره تحت ضغط وإن في حرية، والتي ذاتها ذهبت بعبد الواحد للرفض. غير أن ما لم يفهمه المجتمع الدولي هو أن عدم التوقيع من قبل طرف واحد كان نتيجة لتوقيع آخر."

82. Sam Ibok and others, Explaining the Darfur Peace Agreement-May 2006, An open letter to those members of the movements who are still reluctant to sign from the African Union moderators, retrieved from the Justice Africa website at http://www.justiceafrica.org/wp-content/uploads/2006/07/Explaining%20the%20Darfur%20Peace%20Agreement.pdf [last visited on December 17, 2009]

83. المرجع السابق ص. ٧٠

84. Laurine Nathan, No ownership, No Peace: The Darfur Peace Agreement, Crisis States Research Center, Working Paper, n. 5, P.17 (2007) at http://www.crisisstates.com/download/wp/wpSeries2/WP5.2.pdf [last visited on December 14, 2009]

85. Ababaker Mohamed Abuelbashar, On the Failure of the Darfur Peace Talks in Abuja, Sudan Tribune, August 25, 2006, at http://www.sudantribune.com/spip.php?page=imprimable&id_article=17244 [last visited on December 17, 2009] (Ababaker was the head of the wealth sharing commission in Abuja peace talks. He represented the Abdul Wahid Faction)

86. Laurine Nathan, No ownership, No Peace: The Darfur Peace Agreement, Crisis States Research Center, Working Paper, n. 5, P.17 (2007) at http://www.crisisstates.com/download/wp/wpSeries2/WP5.2.pdf [last visited on December 14, 2009]

87. Jan Pronk, Darfur Agreement is Severely Paralysed, article at the Sudan Tribune, July 1, 2006 at http://www.sudantribune.com/article.php3?id_article=16469 [Last visited November 25, 2009]

88. Article by United Press International, U.N.'s 3 steps to activate Darfur accord - Jan Pronk sought to activate the DPA not reformulate it to include parties who opposed it, July 3, 2006 in http://sudanwatch.blogspot.com/2006/07/uns-3-steps-to-activate-darfur-accord.html [Last visited December 17, 2009.

89. مؤلف هذا الفصل عاش شخصيا في غرب دارفور لحوالي ١٤ شهرا بين نهاية ٢٠٠٦ ومطلع ٢٠٠٨، وخلالها لم يقابل قائدا قبليا واحد.. اقرأ نص الاتفاقية.

90. See article in the Washington post, Stephanie McCurmmen, Arab Nomads, 'Not Pro-Anything', also suffer in Darfur, Washington Post Foreign Service, April 7, 2007, at http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/06/AR2007040601894_pf.html [last visited in December 7, 2009]

دراسة

حقوق الإنسان فى ظل الطوارئ.. مصر نموذجاً *

معتز الفجيري**

ملخص:

يمكن التحلل من التزاماتها القانونية. أي إجراءات يتم اتخاذها في هذا الصدد يجب أن تكون مقيدة بشدة ووفق مقتضيات الموقف. وهناك عدد من الحقوق الأساسية التي لا يمكن التحلل منها خلال حالات الطوارئ. ووفقا للتفسير الشائع للفقرة الرابعة من العهد، فإنه يجب توافر عدد من الإجراءات الاحترازية الأساسية وهي الحق في المحاكمة العادلة، وحق المعتقلين في تحديد قانونية اعتقالهم لحماية الحقوق غير القابلة للتقييد.

تطبيق حالة الطوارئ في مصر ينتهك الفقرة الرابعة من العهد الدولي، كما أنها علقت دون أي مبررات عددا من الحقوق الأساسية. حالة الطوارئ مطبقة في مصر بصورة مستمرة منذ ١٩٨١ حتى أصبحت حالة مستمرة، يتم فيها تعليق العديد من الحقوق الأساسية، لا سيما

* النص مترجم عن الإنجليزية.

** باحث ماجستير في القانون المقارن، كلية الدراسات الشرقية والأفريقية– جامعة لندن.

تلك المتعلقة بحقوق الحرية الشخصية والأمن الشخصي. محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية التي تفتقد الضمانات الأساسية للمحاكمة العادلة استخدمت في مصر ضد المتهمين بالإرهاب أو الانغماس في أنشطة سياسية. كما تم إعمال الاعتقالات الممتدة بصورة منهاجية ومتعسفة. وقد فشلت الحكومة في تقديم تفسير معقول لتطبيق حالة الطوارئ طيلة تلك الفترة الممتدة، ذلك أن هذا التطبيق المستمر للطوارئ في مصر لا يمكن أن ينظر إليه فقط في سياق صراع الدولة مع الإرهابيين، بل على العكس، فقد تم إعمالها كأداة منهاجية لقمع المنافسين السياسيين وضمان استقرار النخبة الحاكمة. في ٢٠٠٧، عدلت الحكومة الدستور لتمهيد الطريق أمام قانون جديد لمكافحة الإرهاب دون تقيد بالكفالات الدستورية لحقوق الإنسان؛ وهو ما يعني بالتالي أن حالة الطوارئ ستصبح هي النمط الطبيعي في ظل القانون المقترح لمكافحة الإرهاب الذي يتوقع تمريره قريبا.

أ) مقدمة

لقد ظل تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان خلال حالات الطوارئ واحدة من القضايا المثيرة للجدل سواء للأكاديميين أو المحامين أو الحقوقيين في أنحاء العالم. أحكام الانتقاص من حقوق الإنسان في ظل حالات الطوارئ تم وضعها في الوثائق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان لمساعدة الدول على حماية مواطنيها والمؤسسات الدستورية في حالة مواجهتها لتهديدات داخلية أو خارجية خطيرة بطريقة توازن ما بين سيادة الدولة والحريات الفردية. غير أن العديد من الدول، سواء كانت ديمقراطية أم لا، أساءت استغلال هذا الحق لتقييد حقوق الإنسان دون حجج مقنعة، أو لجعل الانتقاص الداخلي من الحقوق هو الأمر الطبيعي وليس الاستثنائي في تطبيق التزاماتها القانونية، وهو التوجه الذي زاد كثيراً منذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية، وفي سياق الحرب على الإرهاب.

طبقت مصر حالة الطوارئ، وتشريعات محاربة الإرهاب طيلة عقود ممتدة حولت تجميد حقوق الإنسان الدولية من حالة مؤقتة إلى دائمة، الأمر الذي جلب تداعيات خطيرة على إنفاذ القانون الدولي لحقوق الإنسان. مكافحة الإرهاب كانت التبرير الرئيسي الذي تسوقه الحكومة المصرية للتطبيق الممتد لقانون الطوارئ منذ عام ١٩٨١، والذي تم تمديده لعامين إضافيين في مايو ٢٠١٠. يمنح القانون صلاحيات هائلة للسلطة التنفيذية لا سيما رئيس الجمهورية الذي يستطيع إصدار قرارات عسكرية لها قوة القانون، كما أنه بمقدوره تحويل المدنيين للمحاكمة أمام محاكم عسكرية عند اتهامهم بارتكاب جرائم ضد أمن الدولة[١].

وقانون الطوارئ يعطي السلطة للأجهزة الأمنية لاعتقال أفراد إداريا على أساس تهديد الأمن القومي[٢]. كما يسمح القانون بتأسيس محاكم لأمن الدولة للنظر في جرائم متعلقة بأمن الدولة والتي لا توفر للأشخاص المتهمين أدنى معايير المحاكمة العادلة، بل لعلها خلقت نظاما قضائيا قانونيا موازيا يخضع للسلطة التنفيذية[٣].

علاوة على ذلك، فقد مررت السلطات المصرية قانوناً لمكافحة الإرهاب عام ١٩٩٢، الذي أدرج عددا من التعديلات في قانوني العقوبات والإجراءات الجنائية أثارت جدلاً واسعاً[٤]. تبنت هذه التعديلات تعريفاً واسعاً وغامضاً لجريمة الإرهاب، ووسعت من سلطات الأمن والنيابة العامة، وغلظت بصورة مبالغ فيها العقوبات على جرائم الإرهاب[٥]. هذه السياسات لحقها مؤخراً عدد من التطورات المقلقة بعد تعديل الدستور لتضمينه مادة خاصة بمكافحة الإرهاب والتي تقوض بشدة من الحقوق الدستورية[٦]. هذا التعديل الجديد ينظر إليه كثير من الحقوقيين على أنه تطبيع لحالة الطوارئ تحت اسم قانون لمكافحة الإرهاب[٧].

لقد حدد العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ظروفاً وشروطاً معينة يمكن بموجبها للدولة الانتقاص من بعض التزاماتها القانونية، وبالتالي فإن سلطات الدولة لا تصبح مطلقة وقت إعلان حالات الطوارئ، وهي القاعدة التي يدعمها الفقه القانوني للجان حقوق الإنسان بالأمم المتحدة. تسعى هذه الدراسة إلى التدليل على انتهاك سريان حالة الطوارئ في مصر للمادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وتعليقها –دون مبرر مشروع– بعضا من الحقوق والحريات الأساسية الواردة في العهد.

فيما يلي، ستعرض الدراسة للتفسير المتداول لأحكام الانتقاص من الالتزامات القانونية في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من واقع عمل لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، ثم سيتم تقييم تطبيق حالة الطوارئ في مصر من منظور القانون الدولي لحقوق الإنسان، مع دراسة تداعيات قانون الطوارئ والإطار القانوني لمكافحة الإرهاب على احترام الحقوق السياسية والمدنية في البلاد، وبشكل خاص الحق في الحرية والأمان الشخصي، والحق في المحاكمة العادلة.

ب) تفسير المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية

قدمت مصادر أكاديمية عديدة تحليلاً دقيقاً لتطورات تفسير أحكام التحلل من حقوق الإنسان وقت حالات الطوارئ سواء في ظل العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية أو

الصكوك الإقليمية الأخرى لحقوق الإنسان. معظم هذه التحليلات تميل إلى تقديم تفسير تقدمي للغاية، ينحاز إلى جانب حماية حقوق الإنسان أثناء حالات الطوارئ. وتوفر هذه التحليلات لمحة عامة عن المبادئ القانونية التي تحكم انتقاص الدولة من التزاماتها في مجال حقوق الإنسان، والحالات التي يسمح فيها للدول بأن تطبق حكم عدم الانتقاص، والحقوق التي لا يجوز تقييدها أو الانتقاص منها أثناء حالات الطوارئ. فعلى سبيل المثال خلص جوان هارتمان إلى أن الانتقاص من الحقوق والحريات خلال حالة الطوارئ يمثل تحديا حقيقيا لخبراء وهيئات حقوق الإنسان، والتجارب قد أظهرت أن حقوق الإنسان تكون في خطر شديد حيث يتم تطبيق حالات الطوارئ[٨]. قدمت ورقته تحليلاً لـ «الامتياز المحدود للدول للتحلل من الحقوق الواردة في العهد الدولي طبقاً للمادة ٤، واقترحت تحسينات لتنفيذ المادة ٤ من جانب السلطات الوطنية والدولية»[٩].

تعريف الحالات التي يسمح فيها للدول بأن تتحلل من التزاماتها القانونية:

المادة ٤ من العهد الدولي تنص على أن الحكم ينطبق على «حالات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، ووجود إعلان رسمي عن هذه التهديدات»[١٠] ط
أساسي يجب أن تلتزم به الدول التي ترغب في تطبيق المادة ٤. المعضلة هنا هي في تحديد
ي
يمكن من خلالها الحكم على أن هناك تهديدا لحياة الأمة. لتوضيح هذه المسألة، فإن لجنة بحقوق الإنسان أكدت أن «ليس كل اضطراب أو كارثة يدخل في نطاق حالات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، على النحو المطلوب في المادة ٤، الفقرة ١»[١١]. وفي هذا الصدد ذكرت لجنة حقوق الإنسان بعض الحالات التي يمكن أن تؤدي إلى تطبيق حالة الطوارئ. ووفقا للجنة، يمكن أن تتضمن هذه الحالات «النزاعات الدولية وغير الدولية المسلحة، كارثة طبيعية، مظاهرة حاشدة اتسمت بالفوضى وتخللتها أعمال عنف أو حادث كبير»[١٢].

وضع مصطلح «تهدد حياة الأمة» في المادة ٤، لضمان أن يكون تطبيق حالة الطوارئ محدوداً جداً، ولظروف معينة، وأن هناك حاجة حقيقية للتحلل من بعض الالتزامات الدولية في هذه الدول، لتتمكن من استعادة الحياة الطبيعية للأمة. وقد تم تأكيد هذا التفسير من قبل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي تعتبر أن الحالات التي تهدد حياة الأمة هي حالة من حالات الطوارئ أو الأزمات التي تؤثر على جميع السكان، وتشكل تهديداً لحياة المجتمع ولمنظومته التي تتألف منها الدولة[١٣].

المبادئ الحاكمة للتحلل من حقوق الإنسان أثناء الطوارئ:

ط

لو ي ن

رسمي لحالة الطوارئ، والمدى الزمني لحالة الطوارئ، وتحديد النطاق الجغرافي لحالة الطوارئ، واحترام مبادئ الضرورة والتناسب، وعدم التمييز. والدول ملزمة أيضا بأن تخطر رسميا السكرتير العام للأمم المتحدة، وغيرها من الدول الأطراف حول طبيعة ونطاق حالات الطوارئ[١٤].

المادة الرابعة –الفقرة الأولى– من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تقرر أن «في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تتهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ، في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد"[١٥]. في الواقع، هذا يعد شرطا أساسيا لتقييد سلوك سلطات الدولة خلال حالات الطوارئ. وهذه المادة واضحة في أن سلطات الدولة لا تعد مطلقة للتحلل من التزاماتها في العهد، ولكن أي تحلل يجب أن يأتي وفق مبدأي الضرورة والتناسب. هذه المبادئ ستتطلب من الدولة إعطاء مبررات لأي تحلل من الحقوق الواردة في العهد، فضلاً عن أن توظيف الدولة لهذا التحلل ليس مطلقاً، بل لابد أن يكون في إطار المبررات المحددة التي استدعت فرض حالة الطوارئ[١٦].

عندما تطبق الدول أي إجراءات مسموح بها وفق المادة الرابعة من العهد خلال حالة الطوارئ، فهي محكومة بمبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو النوع أو اللغة أو الدين أو اللون أو الأصل الاجتماعي. وقد يكون من المؤسف أن التمييز على أساس الأصل القومي لم يمنع، فالدول رفضت الإشارة له لتبرير أدواتها التمييزية ضد مواطني الأعداء في أوقات الحرب. غير أن سياسات مكافحة الإرهاب في أعقاب ١١ سبتمبر بينت كيف أن الدول ميزت الأجانب بطريقة تجاوزت التبرير الكلاسيكي ضد مواطني الأعداء خلال أوقات الحرب[١٧].

الجدل القانوني حول الحقوق غير القابلة للانتقاص:

الإشارة لقائمة من الحقوق غير القابلة للانتقاص خلال حالة الطوارئ لا تعني أن كل الحقوق الأخرى قابلة للانتقاص دون قيود، ولكن كما ذكرنا من قبل، فإن ممارسة

الانتقاص مقيدة بمبادئ معينة لتقليص قدرة الدولة على تعليق الحقوق السياسية والمدنية خلال حالة الطوارئ. غير أن الإشارة الواضحة لمجموعة من الحقوق غير قابلة للانتقاص في المادة الرابعة –الفقرة الثانية– من العهد تؤكد أنه في ظل أي ظروف فإن الدول محظور عليها بشكل عام انتهاك هذه الحقوق.

الحقوق غير القابلة للانتقاص كما هي مبينة فى المادة الرابعة-الفقرة الثانية:

لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد ٦ (الحق في الحياة) و٧ (حظر التعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة؛ وعلى وجه الخصوص، لا يجوز إجراء أي تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر) و ٨(الفقرتين ١ و٢: لا يجوز استرقاق أحد، أو الاتجار بالرقيق ولا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي) و١١ (حظر السجن بسبب عدم القدرة على الوفاء بتعاقد معين) و١٥ (مبدأ القانونية في حقل القانون الجنائي – وهي وجوب تحديد المسئولية الجنائية والعقاب وفق أحكام دقيقة في القانون القائم والمطبق في وقت ارتكاب الجرم، فيما عدا في حالات طبق قانون لا حق عقوبة أخف) و١٦ (الاعتراف بأهلية الجميع وسواسيتهم أمام القانون) و١٨(حرية الرأي والاعتقاد والدين)[١٨].

مسألة الحقوق غير قابلة للانتقاص، أثارت جدلاً قانونياً ملحوظاً مع عدم ذكر الفقرة الرابعة لعدد من الحقوق، خصوصا الحق في المحاكمة العادلة، والحق في عدم الاحتجاز التعسفي. وفي رد فعل لهذا الجدل، فقد وسعت لجنة حقوق الإنسان من نطاق الحقوق غير القابلة للانتقاص.

ركز ستيفن ستافروس على حق المحاكمة العادلة في ظل ظروف الطوارئ، وخلص إلى أن المعايير الدنيا للمحاكمة العادلة مكفولة وفق القانون الدولي لحقوق الإنسان خلال حالات الطوارئ سواء أمام المحاكم العادية أو الاستثنائية. هذه المعايير تتضمن "إصدار الحكم القضائي من قبل جهاز مستقل، المساعدة القانونية المستقلة، عدم الإكراه على الاعتراف بالجرم، الإفصاح الكامل عن أدلة النيابة العامة للاشتباك معها بصورة فعالة من قبل المتهم أمام المحكمة، وإتاحة الفرصة كاملة لنفي التهم، مع احتمالية إتاحة الفرصة أمام الإشراف الدولي."[١٩] أما كيفين بويل فقد شدد على الدعاوى القانونية للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة لتوسيع قائمة الحقوق غير القابلة للانتقاص خلال حالات الطوارئ لتضمين معايير دنيا للتمتع بالحق في محاكمة عادلة، وحق المعتقلين في معارضة قانونية اعتقالهم[٢٠].

للتفصيل، فإن التعليق العام رقم ٢٩ للجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة المتعلق بحكم الانتقاص ركز على وجود عدد من التحوطات الإجرائية التي يجب توفيرها لحماية الحقوق غير القابلة للانتقاص، وهو ما بينته لجنة حقوق الإنسان على النحو التالي:

إنه من المسلم به لحماية الحقوق المعترف بها كغير قابلة للانتقاص بشكل صريح في المادة ٤، ة ب تط قضائية. وأحكام العهد المتعلقة بهذه الكفالات الإجرائية لا يجب أن تخضع لأي إجراءات تقوض من حماية الحقوق غير القابلة للانتقاص. ولا يجب أن يتم إعمال المادة الرابعة بأي طريقة تؤدي إلى انتهاك الحقوق غير القابلة للانتقاص. وبالتالي، وعلى سبيل المثال، فكما أن المادة السادسة من العهد غير قابلة للتخفف في مجملها، فإن أي محاكمة تؤدي لتوقيع عقوبة الإعدام خلال حالة الطوارئ يجب أن تتوافق مع أحكام العهد، بما في ذلك مقتضى المادتين ١٤ و١٥.[٢١]

علاوة على ذلك، فقد اعتبرت اللجنة أن هناك عددا من العناصر للحق في المحاكمة العادلة غير قابلة للانتقاص أثناء حالات الطوارئ:

كما هو وارد في المادة الرابعة من العهد، تضم هذه العناصر مبدأي الشرعية، وحكم القانون المتأسسين في العهد بشكل عام. ومع ضمان عدد من عناصر الحق في محاكمة عادلة بشكل صريح وفق القانون الدولي الإنساني في حالات الحروب، فإن اللجنة لا تجد مبررا للتخفف من هذه الكفالات خلال أوقات الطوارئ الأخرى. فاللجنة تتبنى الرأي القائل إن مبدأي الشرعية وحكم القانون يستوجبان احترام المتطلبات الأساسية للمحاكمة العادلة خلال حالات الطوارئ. فيحق فقط لمحكمة قانونية أن تحاكم وتدين شخصا لارتكابه جريمة معينة. كما يجب احترام افتراض البراءة. ولحماية الحقوق غير القابلة للانتقاص، فإن حق عرض الإجراءات أمام المحكمة لتمكينها من التقرير دون تأخير قانونية الاحتجاز يجب ألا يتأثر بقرار أي جهاز للدولة للتخفف من العهد[٢٢].

فالخلاصة إذن، أنه وفقا للمادة الرابعة للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه توجد مجموعة من الحقوق غير قابلة للانتقاص خلال حالات الطوارئ. ووفقا للتفسير المتداول للمادة الرابعة، فإنه توجد كذلك احتياطات إجرائية معينة تعد أساسية لحماية الحقوق غير القابلة للانتقاص، بما فيها بعض العناصر الأساسية للحق في محاكمة عادلة، وحق المعتقلين في معارضة قانونية اعتقالهم.

ت) حالة الطوارئ فى مصر

١- صلاحيات هائلة للسلطة التنفيذية: الأسس الدستورية والقانونية لحالة الطوارئ فى مصر

الدستور المصري الصادر في ١٩٧١ أسس نظاما لسلطات الطوارئ، والذي وفقا للمادة ١٤٨ منه يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ ويقرها البرلمان، وفق نص المادة كما يلي:

يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ على الوجه المبين فى القانون، ويجب عرض هذا الإعلان على مجلس الشعب خلال خمسة عشر يوما التالية ليقرر ما يراه بشأنه. وإذا كان مجلس الشعب منحلا يعرض الأمر على المجلس الجديد فى أول اجتماع له. وفى جميع الأحوال يكون إعلان حالة الطوارئ لمدة محدودة، ولا يجوز مدها إلا بموافقة مجلس الشعب.

يضع الدستور الأساس لنظام من المحاكم الاستثنائية سواء أكانت محاكم أمن الدولة أم محاكم عسكرية، ولم يرد أي تفصيل بشأن هيكل هذه المحاكم ونطاق اختصاصها أو كيفية النظر في القضايا أمامها، وترك هذا الأمر للقانون. المادة ١٧١ تنص على أنه: "ينظم القانون

فيها". (٢٣)

قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لعام ١٩٥٨ قرره الرئيس جمال عبد الناصر، وطبق مباشرة عقب اندلاع الحرب بين مصر وإسرائيل في ٥ يونيو ١٩٦٧ واستمر حتى ١٥ مايو ١٩٨١. ثم تم تطبيقه مرة أخرى في أكتوبر ١٩٨١ عقب اغتيال الرئيس أنور السادات على يد متطرفين إسلاميين، وما زال ساريا حتى الآن(٢٤).

المادة الثالثة من قانون الطوارئ تسمح باضطلاع السلطة التنفيذية بقوى هائلة دون التقيد بأي من الضمانات التي يوفرها الدستور والتشريعات حول حماية الحق في الحرية والأمن الشخصيين والحق في الخصوصية(٢٥). ووفقا للقانون، فإنه يحق للرئيس تقييد عدد من حقوق الإنسان، من قبيل حرية التجمع والتنظيم والتعبير(٢٦).

وفقا للمادة الثالثة (فقرة ١) من قانون الطوارئ، فإن لأجهزة الأمن اعتقال المشتبه بهم جنائيا وأي من "الخطرين على الأمن والنظام العام"(٢٧)، ويمكن للمعتقلين أن يعارضوا اعتقالهم بعد ٣٠ يوما من اعتقالهم أمام محكمة أمن الدولة العليا والتي ينبغي «أن تقرر خلال

١٥ يوما ما إذا كان يجب الإفراج عن أو اعتقال المشتبه به. وزير الداخلية يمكن أن يعارض قرار الإفراج خلال ١٥ يوما من صدور القرار، تمنح بعدها المحكمة ١٥ يوما أخرى للفصل في القضية.»[٢٨] ولم يحدد القانون فترة قصوى للاعتقال الإداري[٢٩].

أسس قانون الطوارئ لنظام قضائي استثنائي يتشكل من محكمة أمن الدولة العليا، والتي تختص بالنظر في الجرائم المتعلقة بأمن الدولة وغيرها من الجرائم كالتجمعات والمظاهرات العامة. إحالة القضايا لهذه المحكمة تتم من قبل الرئيس[٣٠]. المادة ١٢ من قانون الطوارئ تقرر أنه "يجوز لرئيس الجمهورية الأمر بإعادة المحاكمة التي نظرت فيها محكمة أمن الدولة العليا.»[٣١] وبالإضافة لهذه المحكمة فإنه بإمكان الرئيس إحالة مدنيين للمحاكمة العسكرية، فالمادة ٢/٦ من قانون المحاكم العسكرية ١٩٦٦/٢٥ تقرر أنه "خلال حالة الطوارئ، فإنه يحق لرئيس الجمهورية إحالة أي جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات أو أي قانون آخر للمحاكمة العسكرية."[٣٢]

وبالإضافة للسلطات الاستثنائية الواردة في قانون الطوارئ، فقد مررت الحكومة قانوناً لمكافحة الإرهاب في ١٩٩٢ أسس إجراءات قضائية خاصة للمشتبه بقيامهم بجرائم إرهابية. أعطى القانون "سلطات أكبر لأجهزة الأمن والنائب العام وقلص بصورة أكبر من حقوق الأفراد، بما فيها تقييد حرية التعبير والتجمع وتكوين الجمعيات. كما أنه استخدم لفترات طويلة كأساس قانوني لمحاكمة مدنيين أمام المحاكم العسكرية، وهي الممارسة التي تتنافى مع المعايير الدولية."[٣٣]

وقد عدل قانون الإرهاب قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية، كما تبنى تعريفاً مثيرا للجدل لجريمة الإرهاب[٣٤] والذي لطالما انتقد من قبل جماعات حقوق الإنسان وخبراء الأمم المتحدة، حيث ينظر إليه على أنه شديد العمومية والاتساع، وهو ما يبدو أنه يسمح باستخدامه ضد أعضاء المعارضة، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة عدد الجرائم التي يعاقب عليها بعقوبة الإعدام[٣٥].

وفقا للمادة ٢٠٦ من قانون الإجراءات الجنائية، فإن لدى النائب العام سلطة اعتقال أي مشتبه بارتكابه جرائم إرهابية حتى ٦ أشهر، وهو ما يأتي على خلاف الجرائم العادية التي يمكن للنائب العام فيها اعتقال المشتبه به لأربعة أيام فقط يعرض بعدها على قاض[٣٦].

٢- تقييم دعاوى الدولة لإعلان حالة الطوارئ في ضوء حقوق الإنسان الدولية

الصراع مع الجماعات الإسلامية المسلحة كان دوماً التبرير لتطبيق قانون الطوارئ منذ ١٩٨١، وحاليا تسوق الحكومة عددا من العوامل التي ترى فيها تهديدا للاستقرار الداخلي والأمن القومي، بما في ذلك التوتر على الحدود مع غزة، وخطر المنظمات الإرهابية كالقاعدة وحزب الله والجماعات الإسلامية الثورية في مصر والشرق الأوسط.[٣٧] هناك العديد من المنظمات الإسلامية المسلحة التي نشطت للغاية في القيام بعمليات إرهابية في مصر منذ السبعينيات وفي العقدين التاليين كالجماعة الإسلامية والجهاد. هذه الجماعات التقليدية لم تعد نشطة خلال السنوات العشر الماضية[٣٨]. وعدد من قادتها أعلنوا نبذهم للعنف، وتبنوا ما عرف بـ"إعلان التوبة"[٣٩]. غير أن عدداً صغيراً من المجموعات العنيفة الجديدة برز خلال السنوات العشر الأخيرة مدفوعة بالأهداف الإسلامية عبر القومية، وإن كان لا يتوافر الكثير من المعلومات حول هيكل وقيادة هذه المجموعات الجديدة. الهجمات الإرهابية التي وقعت في مصر بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦ يعزى القيام بها إلى هذه المجموعات[٤٠]. وعلى الرغم من إقرار الحكومة بأن "جهود الأمن نجحت بصورة كبيرة في استئصال ظاهرة الإرهاب رغم انتشاره عبر أنحاء العالم."[٤١] فإن حالة الطوارئ ما زالت سارية إلى الآن.

وبالتالي فإن استخدام قانون الطوارئ لم يعد وسيلة مؤقتة لمحاربة التهديدات المادية لوجود نط لي
لحقوق الإنسان، وهو المعنى الذي أكدته لجنة حقوق الإنسان في ١٩٩٣.[٤٢] فالتهديدات التي تدفع الحكومة لتبرير استخدام قانون الطوارئ يمكن التعامل معها وفق النظام القانوني الطبيعي المصري، والقيود القانونية التي أقرها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لحماية النظام والأمن العام، وقد عبرت اللجنة عن قلقها أن حالة الطوارئ في مصر أصبحت "حالة شبه دائمة"، وطالبت الحكومة بمراجعة الحاجة لتطبيق قانون الطوارئ.[٤٣]

المعنى نفسه أكد عليه المقرر الخاص بحقوق الإنسان أثناء محاربة الإرهاب عندما بين أن وجود حالة الطوارئ في مصر لأكثر من نط ت
هي القاعدة، وهو ليس الغرض من إتاحة إعلان حالة الطوارئ في القانون الدولي.[٤٤] غير أنه أقر أن مصر مرت في الماضي ببعض المواقف التي هددت حياة الأمة، وتطلبت حقا سلطات استثنائية لاستعادة الحالة الطبيعية. غير أن الإجراءات التي تم استخدامها خلال حالة الطوارئ تجاوزت بشكل كبير كل المبادئ القانونية المتضمنة في المادة الرابعة من العهد الدولي

للحقوق المدنية والسياسية، وقيدت بشدة العديد من الحقوق الأساسية[٤٥]. علاوة على ذلك، فلم تبلغ مصر "الدول الأخرى الموقعة على (العهد)، من خلال السكرتير العام للأمم المتحدة، بالأحكام التي تخففت منها، والأسباب التي أدت لذلك، كما هو متطلب وفق المادة الرابعة، الفقرة الثالثة من العهد".[٤٦]

قرر مجلس الشعب في ١١ مايو ٢٠١٠ تمديد حالة الطوارئ عامين آخرين، وقد تعهد رئيس الوزراء أن يكون استخدام قانون الطوارئ محصوراً في مكافحة الإرهاب والمخدرات، وفي إطار القواعد والضوابط الدستورية والقانونية، وهي التعهدات التي تعلنها الحكومة في كل مناسبة يتم تمديد حالة الطوارئ فيها. هذه المرة أدخلت الحكومة عدداً من التعديلات على قانون الطوارئ والتي بموجبها تم إلغاء عدد من الصلاحيات المنصوص عليها في البنود ٢ و٣ و٤ و٦، والتي تشتمل على "الأمر بمراقبة الرسائل أيا كان نوعها ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحررات والرسوم وجميع وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإغلاق أماكن طبعها، وتحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها، وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها أو بعضها»، و»تكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال والاستيلاء علي أي منقول أو عقار، ويتبع في ذلك الأحكام المنصوص عليها في قانون التعبئة فيما يتعلق بالتنظيم وتقدير التعويض، إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديدها بين المناطق المختلفة». لكن قللت منظمات حقوق الإنسان المصرية والدولية من هذا التعديل حيث إن المواد المعدلة لم تكن تستخدم على أية حال خلال تطبيق حالة الطوارئ في مصر، ويمكن توظيف مواد أخرى في قانون العقوبات لتحقيق الغرض نفسه، وأن القانون أبقى على أخطر ما يهدد الحريات والحقوق الأساسية وهي الاعتقال الإداري طويل المدة، والسلطات الواسعة في استخدام المحاكم الاستثنائية (محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية)، وصلاحيات أجهزة الأمن في التفتيش وتقييد الحق في التجمع والتنظيم والتنقل. كما بينت هذه الدراسة فإن استدعاء مبررات الحرب على الإرهاب والمخدرات لا يمكن أن يكون مبرراً لتمديد الطوارئ بشكل مطلق ومجرد؛ حيث إن القانون الدولي يفترض شروطاً صارمة لا بد من توافرها لإعلان الطوارئ، كما أن تقييد أي حق من حقوق الإنسان في ظل الطوارئ هو أمر محكوم بعدد من المبادئ التي تضمن عدم توحش السلطات التنفيذية على هذه الحقوق.

ث) العواقب العملية الناجمة عن تطبيق حالة الطوارئ فى مصر فى ظل تنفيذ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية مع التركيز بصفة خاصة على الاحتجاز لفترات طويلة، والحق فى محاكمة عادلة

اعتبر علماء السياسة أن التطبيق المستمر لحالة الطوارئ في مصر تعد واحدة من استراتيجيات البقاء للنظام الاستبدادي المصري التي تم توطيدها بعد الانقلاب العسكري الذي وقع في عام ١٩٥٢. حيث توفر الطوارئ للنخبة الحاكمة المرونة القانونية لتقويض النفوذ المتزايد لمنافسيها السياسيين، خصوصا الإخوان المسلمين وهي مجموعة سياسية سلمية تستلهم الشريعة الإسلامية في برنامجها. وفي هذا الصدد يخلص ديان سينجرمان إلى أن " "الاستخدام المتزايد لمحاكم أمن الدولة، وقانون الطوارئ، والاعتقال دون توجيه تهم؛ يعكس انعدام الأمن المتزايد بين النخبة"[٤٧]. ويضيف أيضا أن "اللجوء إلى قانون الطوارئ والمحاكم العسكرية، بالإضافة إلى اعتياد الدولة ممارسة العنف ضد المعتقلين والناشطين السياسيين هي ظواهر تدحض ما تتشدق به النخبة الحاكمة في مصر من التزامها بالديمقراطية[٤٨].

في الآونة الأخيرة اختبر العديد من الأكاديميين أثر الحرب العالمية ضد الإرهاب على القانون الدولي لحقوق الإنسان. وجادل فيتزباتريك بأن الحرب ضد الإرهاب ربما أعادت صياغة الانتقاص من التدابير بشكل خاص "فيما يتعلق بطول مدة تطبيق التدابير الاستثنائية، وانتهاك الحظر المفروض على الاعتقال التعسفي وحقوق المحاكمة العادلة"[٤٩]. وأضاف إن سياسات مكافحة الإرهاب مهدت الطريق «لاحتمال وجود حالة الطوارئ بشكل دائم وأثر ذلك على مبادئ الشرعية... التناسب والاتساق مع الالتزامات الدولية الأخرى، وعدم التمييز في تدابير الانتقاص[٥٠]. وقد درس شورليمر الآثار المترتبة على أوضاع حقوق الإنسان جراء الحرب ضد الإرهاب، وذكر أن «هناك اتجاها خطيرا لإضفاء الشرعية على انتهاكات حقوق الإنسان بعد أحداث ١١ سبتمبر؛ بحجة مكافحة الإرهاب». منتهكو حقوق الإنسان استغلوا هذا الغطاء للتصديق على صحة تجربتهم الخاصة فيما اعتبروه «القتال ضد الإرهاب» مثل مصر وروسيا وإسرائيل.[٥١]

وفي هذا السياق؛ فإن مشكلة العمل بقانون الطوارئ في مصر ليست فقط في أنه يفرض التدابير التي تتحلل من قيود القانون الدولي لحقوق الإنسان، ومن الضمانات الدستورية للحريات العامة عند تعقب المشتبه في ارتكابهم أعمال إرهابية، ولكنها أيضا تكمن في التنفيذ

د

حرية التعبير. وأظهرت سجلات حقوق الإنسان في مصر أن قانون الطوارئ يتم العمل به على نطاق واسع من جانب الحكومة لحماية النخبة الحاكمة بدلا من حماية أمن المواطنين. إن حالة الطوارئ قد اعتبرت من قِبل العديد من المعلقين السياسيين بمثابة أداة للنظام الاستبدادي تساعده في تعزيز سيطرته على المجتمع.[٥٢]

١- الاحتجاز لفترات طويلة، والحق في الحرية والسلامة الشخصية

الاعتقال الإداري هو التحدي الأبرز منذ أمد طويل لحقوق الإنسان في مصر. لقد فشلت الحكومة في تحديد العدد الدقيق للمعتقلين. ومع ذلك، ووفقا لمصادر مختلفة غير حكومية، يبدو أن هناك الآلاف من المعتقلين الذين حرموا من حريتهم بموجب قانون الطوارئ. إن احتجاز الأفراد على أساس أنهم «يشكلون خطرا على الأمن العام» يتعارض مع مبدأ الشرعية، لأن هذا الأساس يفتقر إلى الوضوح، وفشل في الإشارة إلى أي معايير محددة لقياس أفعال الأشخاص والحكم عليها بأنها «خطيرة على الأمن والنظام العام»[٥٣]. الاعتقال الإداري لفترات طويلة هو أيضًا مصدر رئيسي للعديد من الانتهاكات الخطيرة الأخرى لباقة من الحقوق لا يمكن الانتقاص منها تحت أي ظرف من الظروف، مثل حظر التعذيب أو المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة. بل إنه يقوض أيضا الحق في محاكمة عادلة، والحق في الحرية والسلامة الشخصية. لا يكفل قانون الطوارئ ضمانات للحيلولة دون الاستخدام التعسفي للاحتجاز الإداري من قبل الأجهزة الأمنية. جهاز أمن الدولة يرفض عادة تنفيذ أوامر الإفراج التي وردت بحق المعتقلين من محاكم أمن الدولة. وبمجرد حصول المعتقلين على أوامر الإفراج؛ فإن وزارة الداخلية يمكنها تجديد اعتقالهم بموجب قرارات احتجاز أخرى جديدة.[٥٤]

الحكومة تزعم أن الاعتقال الإداري هو أداة وقائية لمكافحة الإرهابيين. لكن على العكس من ذلك؛ فإن ممارسة الاعتقال الإداري منذ عام ١٩٨١ قد أظهرت أن عددا كبيرا من الناشطين السياسيين والناس العاديين الآخرين الذين لم يرتكبوا أي جرائم أو لا يشكلون أي تهديد للأمن القومي، قد أصبحوا ضحايا للاحتجاز الإداري الذي وضع العديد منهم رهن الاعتقال لأكثر من ١٠ سنوات[٥٥]. ووفقا لتقارير حقوق الإنسان، بما في ذلك ملاحظات هيئات المعاهدات بالأمم المتحدة، فإن حالة الطوارئ وقانون مكافحة الإرهاب رقم ٩٧ لعام ١٩٩٢ قد منحا غطاءً قانونيًا للسلوك العدواني وغير القانوني لأجهزة الأمن ضد الشعب

المصري على مدى عقود، ولا سيما استخدام التعذيب في السجون وأماكن الاحتجاز. وقد تم التشديد على هذه المسألة من قبل لجنة الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب «التي أعربت عن قلقها خصوصا لوجود أدلة واضحة على التعذيب وسوء المعاملة في أماكن الاحتجاز الإداري الواقعة تحت سيطرة إدارة مباحث أمن الدولة، وأشارت التقارير إلى عدم وجود أي تفتيش إلزامي من قبل هيئة مستقلة على هذه الأماكن[٥٦].

طوال العقود الثلاثة الماضية، كانت الحكومة تمارس الاعتقال الإداري، على نطاق واسع، في أعقاب العمليات الإرهابية. كان يتم احتجاز المعتقلين في السجون لفترات طويلة، وأحيانا لسنوات، دون توجيه اتهامات لهم. وعلاوة على ذلك، تم استخدام الاعتقال الإداري ضد عائلات المشتبه بهم؛ والضغط عليهم ليرشدوا أجهزة الأمن عن أقاربهم أو لتخويف الإرهابيين المشتبه بهم وتسليم أنفسهم للأمن. خلال التسعينيات شنت أجهزة الأمن حملة مكثفة ضد الجماعات الإسلامية المسلحة، وحينها اتهمت منظمات حقوق الإنسان الحكومة باستخدام هذه الأساليب بطريقة منهجية في جميع أنحاء مصر. وفي عام ١٩٩٥ أصدرت هيومن رايتس ووتش تقريرا بعنوان «مصر: أخذ الرهائن وتهديدهم من قبل قوات الأمن. ووفقا للتقرير فإن:

ضحايا «احتجاز الرهائن»، وهو التعبير المستخدم من قبل الضحايا والمحامين المصريين لوصف اعتقال أفراد العائلة لغرض إجبار أقاربهم الهاربين على تسليم أنفسهم، ومنذ عام ١٩٩٢ بشكل أساسي بدأ اللجوء لهذا الأسلوب والقبض على أقارب المتشددين الإسلاميين، أو المشتبه في أنهم كذلك، المطلوبون من قبل السلطات، بسبب الاشتباه في تنفيذ جرائم العنف ضد الدولة. وتم استهداف واعتقال جميع أفراد الأسر من كلا الجنسين ومختلف الأعمار.[٥٧]

هذا النمط من انتهاكات حقوق الإنسان، في سياق مكافحة الإرهاب، استمر على مدى العقد الماضي. وفي مثال إضافي حدث مؤخرًا، ووفقا لمنظمة هيومن رايتس ووتش وغيرها من جماعات حقوق الإنسان المصرية، فإن الحكومة المصرية اعتقلت نحو ٣٠٠٠ شخص، من بينهم أقارب لبعض المشتبه في أنهم إرهابيون من الذين تم تحديدهم من قبل الأمن، وذلك بعد الهجوم الإرهابي الذي وقع في طابا وسيناء في أكتوبر ٢٠٠٤.[٥٨]

واستخدمت الحكومة أيضا قانون الطوارئ لاعتقال الناشطين السياسيين الذين شاركوا في الأنشطة السلمية التي يحميها القانون الدولي لحقوق الإنسان. وفي مناسبات عديدة، كانت هناك ممارسة واسعة النطاق للاحتجاز العشوائي للمتظاهرين السلميين أو المضربين على الأرض

ضد ممارسات وسياسات الحكومة. على سبيل المثال، «في يناير وفبراير ٢٠٠٣، استخدم جهاز أمن الدولة قانون الطوارئ لاعتقال الأشخاص دون تهمة، وفي محاكمة المنخرطين في مظاهرات سلمية معارضة للتدخل العسكري في العراق ودعما للانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي». وفي عام ٢٠٠٨، أضرب العمال وتظاهروا في مدينة المحلة الكبرى، وطالبوا الحكومة بضمان الحقوق الأساسية الاقتصادية والاجتماعية، وقد شنت وزارة الداخلية حملة أمنية واسعة النطاق من الاعتقال الإداري. ووفقا لمجموعة حقوقية مصرية «تم اعتقال المئات من العمال وسكان المحلة الكبرى، بالإضافة إلى عدد من المدونين والمراسلين والصحفيين الذين شاركوا في تغطية هذا الحدث».[٥٩] ثم تمت إحالة ٤٧ شخصا إلى محاكم أمن الدولة على أساس مشاركتهم في الإضرابات والمظاهرات.[٦٠]

٢- الحق فى محاكمة عادلة: إنشاء نظام قضائي استثنائي

لقد خلقت حالة الطوارئ في مصر نظاما قضائيًا موازيا يفتقر على نحو خطير إلى المعايير الدولية للمحاكمة العادلة. أركان هذا النظام القضائي الموازي هي محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية. وقد أثبتت التجربة أن هذا النظام الموازي تم تطبيقه على نطاق واسع، ليس فقط على المشتبه في ارتكابهم أعمالا إرهابية، ولكن على الجرائم السياسية الأخرى. في بحثه عن القضاء والسياسة في مصر؛ أشار تامر مصطفى إلى أن «الدولة في حالات الطوارئ ومحاكم أمن الدولة، ومؤخرًا المحاكم العسكرية، قد شكلت على نحو فعال نظاما قانونيا موازيا مع ضمانات إجرائية أقل، بوصفه نظام الخيار النهائي لمواجهة التحديات التي تواجه سلطتها»[٦١].

النظام المصري للمحاكم الاستثنائية يمثل خرقا خطيرا لضمانات الحق في محاكمة عادلة والمضمونة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. هذه المحاكم تنكر «حق الأفراد في محاكمة عادلة وعلنية أمام محكمة مختصة ومستقلة وحيادية، منشأة بحكم القانون، والحق في الحصول على الوقت الكافي لإعداد الدفاع، وفي أن يتولى الدفاع محام يختاره المتهم، والحق في تقديم استئناف ضد الإدانة والأحكام أمام محكمة أعلى».[٦٢] منذ الثمانينيات كانت هناك محاولات غير ناجحة للطعن في دستورية محاكم أمن الدولة وإحالة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، وذلك أمام المحكمة الدستورية العليا التي أكدت أن المحاكم العسكرية دستورية، وأن تأسيس هذا النظام القضائي الاستثنائي تم وفقا للدستور.[٦٣] وقد حكمت المحاكم العسكرية ومحاكم أمن الدولة على نحو ١٤٠ شخصا بالإعدام منذ عام ١٩٩٠ بعد خوضهم إجراءات

قضائية غير عادلة، ودون أن تتاح لهم الفرصة للطعن على هذه الأحكام أمام محكمة أعلى(٦٤).

استخدام المحاكم العسكرية لمحاكمة المشتبه في ارتكابهم أعمالا إرهابية بدأت في أكتوبر ١٩٩٢، ولكن في السنوات القليلة التالية تعرض العديد من النشطاء السياسيين للمحاكمة أمام المحاكم العسكرية، بسبب عضويتهم في الجماعات الإسلامية المعتدلة وخاصة جماعة الإخوان المسلمين.(٦٥) وتذرعت الحكومة بأن الهدف من استخدام هذه المحاكم هو «تعجيل المحاكمات»، وأن استخدامها مقصور فقط «على الحالات التي تتطلب اتخاذ تدابير سريعة». واعتبر بعض المحللين أن الحكومة توجهت للعمل بالمحاكم العسكرية بعد صدور عدد من الأحكام المحرجة للنظام في عدد من قضايا الإرهاب في أواخر الثمانينيات وأواخر التسعينيات» من محاكم أمن الدولة، حيث إنه في إطار المحاكم العسكرية فإن وزير الدفاع ورئيس الجمهورية لديهما

قانونية للمتهمين والمحاكمات تعقد سرًا.(٦٦) ووفقا لمجموعات حقوق الإنسان فإن «المحاكم العسكرية... لا توفر للمتهمين المدنيين كامل الحقوق التي يوفرها لهم المثول أمام محكمة مستقلة. الجيش المصري هو جزء من الجهاز التنفيذي للحكومة، وبالتالي فإن نظامه القضائي يفتقر للاستقلالية بشكل أكبر من المحاكم المدنية». ليس للمتهمين الحق في الطعن على الحكم أمام محكمة أعلى، ولكن ينبغي أن يصادق رئيس الجمهورية على الأحكام الصادرة(٦٧).

تم تعديل قانون القضاء العسكري في يوليو ٢٠٠٧ إلى «السماح للأشخاص الذين أدينوا بارتكاب جرائم إرهابية من قبل محكمة عسكرية باستئناف الحكم أمام المحكمة العليا للطعون العسكرية، ولكن تقتصر هذه المراجعة على المسائل القانونية والمسائل الإجرائية فقط»(٦٨)، والتعديل لا يعرض أي إجراءات قضائية جوهرية لتصحيح الحكم العسكري الأول إذا لم يكن عادلاً. الانتكاسات الخطيرة التي تتسم بها إجراءات المحاكم الاستثنائية عادة ما تثير الشكوك في صحة القضايا المتعلقة بالإرهاب التي نظرت فيها محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية. في كثير من الحالات اتهمت مجموعات حقوق الإنسان السلطات بتلفيق ادعاءات كاذبة ضد المتهمين. في الواقع، فإنه في حالة عدم وجود ضمانات كافية للمحاكمة العادلة؛ يغدو من الصعب دائما التيقن من سلامة التحقيقات والإجراءات القانونية والأحكام القضائية التي اتخذت بحق المشتبه بارتكابهم جرائم إرهابية.(٦٩)

وقد قضت المحاكم الاستثنائية في قضايا ذات دوافع سياسية ليست لها علاقات بالعمليات

الإرهابية التي كانت السبب الرئيسي لتطبيق حالة الطوارئ. ومن الأمثلة على ذلك، في عام ٢٠٠٣ حوكم معارض سياسي أمام محكمة امن الدولة بعد اتهامه بـ «إرسال معلومات كاذبة إلى هيئات أجنبية ومنظمات حقوق إنسان أجنبية، والتي تشمل، على عكس الحقيقة، معلومات عن انتهاكات حقوق الإنسان داخل البلاد» فيما يشكل انتهاكا للمادة ٨٠ (د) (١) من قانون العقوبات». وتمت تبرئة المتهم في مارس ٢٠٠٤.[٧٠] وفي ١٦ أبريل ٢٠٠٨، أدانت محكمة عسكرية ٢٥ من قيادات جماعة الإخوان المسلمين بتهمة الانضمام إلى جماعة محظورة قانونا وغسل الأموال، وقد تلقوا أحكاما بالسجن تراوحت بين ٣-١٠ سنوات.[٧١] واستخدمت المحاكم الاستثنائية أيضا ضد حركات الاحتجاج؛ ففي عام ٢٠٠٨، تمت إحالة ٤٧ شخصا، يشتبه في أنهم شاركوا في الإضراب عن العمل في مدينة المحلة الكبرى، إلى محكمة أمن الدولة التي حكمت على ٢٢ منهم بالسجن لمدد تراوحت بين ٣-٥ سنوات.[٧٢] في عام ٢٠٠٥، تدخلت قوات الأمن في نزاع بين مالك أراض والقرويين في قرية سراندو في محافظة البحيرة، ووجهت جماعات حقوق الإنسان إلى أجهزة الأمن تهم «ترويع السكان خلال غارات ليلية متواصلة، والاعتقالات التعسفية بما في ذلك احتجاز النساء والأطفال الصغار في أماكن احتجاز غير قانونية، فضلاً عن تعرض المحتجزين للضرب والإهانة والحبس في ديارهم».[٧٣] وأحيل ٢٦ من سكان القرية، بالإضافة إلى محاميهم، إلى محكمة أمن الدولة بتهم التعدي على ممتلكات الغير، وتدمير الممتلكات في صراع مع أحد ملاك الأراضي في قرية سراندو. وبعدها، ووفقا لقانون الطوارئ، أمر رئيس الجمهورية بإعادة محاكمة. . . [القرويين] الذين برأتهم المحكمة.[٧٤] وعلاوة على ذلك، فإن المحاكم الاستثنائية استخدمت في عام و
بممارسة «سلوك فاحش». ووفقا لتقارير حقوق الإنسان فإن «محكمة أمن الدولة طوارئ في القاهرة حكمت على ٢٢ من المتهمين بالسجن لمدد تتراوح بين ١-٣ سنوات، أحد المتهمين واجه تهمة إضافية هي» ازدراء الأديان» وحكم عليه بالسجن لخمس سنوات. وبرأت المحكمة تسعة وعشرين من المتهمين».[٧٥]

٣- تطبيع قانون الطوارئ بزعم مكافحة الإرهاب: التعديلات الدستورية لعام ٢٠٠٧

أكد فيتزباتريك بأن الحرب ضد الإرهاب دفعت كثيرا من دول العالم لتجاوز القيود المنصوص عليها في القانون الدولي لحقوق الإنسان لتطبيق حالات الطوارئ[٧٦]. وأضاف

إن سياسات مكافحة الإرهاب مهدت الطريق «لاحتمال تطبيق حالات الطوارئ بشكل دائم، وانتهاك مبادئ الشرعية. . . التناسب والاتساق مع الالتزامات الدولية الأخرى، واحترام مبدأ عدم التمييز في تطبيق التدابير الاستثنائية[٧٧].

في عام ٢٠٠٧ تم إجراء تعديل كبير على الدستور المصري، وأدخلت الحكومة مادة جديدة في الدستور بشأن مكافحة الإرهاب. والهدف الرئيسي من هذه المادة هو ضمان ألا يطعن على القانون الجديد لمكافحة الإرهاب أمام المحكمة الدستورية العليا، حيث إن قانون مكافحة الإرهاب المزمع سنّه سوف يتحلل من ضمان الحقوق الدستورية والحريات العامة، وسيبقي على سلطات مماثلة لما ورد بأحكام قانون الطوارئ. وقد أنشأت الحكومة لجنة لصياغة القانون الجديد لمكافحة الإرهاب منذ ٢٢ مارس ٢٠٠٦. وحتى الآن لم تحرز أي تقدم في إنهاء مشروع القانون[٧٨].

المادة ١٧٩ التي اعتمدت في التعديلات الدستورية الأخيرة تسمح للحكومة بتمرير قانون لمكافحة الإرهاب دون التقيد بالضمانات الدستورية لحقوق الإنسان. ونصها كما يلي:

تعمل الدولة علي حماية الأمن والنظام العام في مواجهة أخطار الإرهاب، وينظم القانون أحكاما خاصة بإجراءات الاستدلال والتحقيق التي تقتضيها ضرورة مواجهة هذه الأخطار ، وبحيث لا يحول الإجراء المنصوص عليه فى كل من الفقرة الأولى من المادة ٤١ والمادة ٤٤ والفقرة الثانية من المادة ٤٥ من الدستور دون تلك المواجهة، وذلك كله تحت رقابة القضاء، ولرئيس الجمهورية أن يحيل أية جريمة من جرائم الإرهاب إلي أية جهة قضاء منصوص عليها في الدستور أو القانون[٧٩].

المادة ٤١ و٤٤ و٤٥ في الدستور التي ورد ذكرها في المادة ١٧٩ تحظر الاعتقال من دون أمر قضائي، وتمنع تفتيش المنازل دون إذن قضائي، والحق في الخصوصية. وعلاوة على ذلك، تمنح المادة ١٧٩ لرئيس الجمهورية سلطة إحالة قضايا الإرهاب إلى محاكم خاصة، وهي ذات السلطة التي يتمتع بها في حالة الطوارئ. ومن المتوقع أن تكون حقوق الإنسان عرضة للخطر بموجب المادة ١٧٩ وخصوصا في حال اعتماد تعريف واسع للجريمة الإرهابية، كما أدخلت في قانون مكافحة الإرهاب رقم ٧٩ لعام ١٩٩٢. هذا النهج في اعتماد تعريف غامض وفضفاض من المرجح أن يبقى معمولا به في إطار القانون الجديد لمكافحة الإرهاب[٨٠].

في الواقع، فإن المادة ١٧٩ تمثل تهديدًا خطيرا للغاية على مستقبل حقوق الإنسان وسيادة القانون في مصر. وعلى الرغم من وعد الحكومة مرارا وتكرارا منذ عام ٢٠٠٥ برفع حالة الطوارئ واستبدالها بقانون جديد لمكافحة الإرهاب؛ فإن التعديلات الدستورية الأخيرة تعد

مؤشراً قوياً على الطبيعة السلبية التي سيتسم بها القانون المقبل والتي من المتوقع أن تعمل على تطبيع حالة الطوارئ بزعم لمكافحة الإرهاب. المقرر الخاص لحقوق الإنسان في سياق مكافحة الإرهاب أعرب عن القلق ذاته وقد ورد في تقريره الأخير:

المادة ١٧٩، حتى إذا تم رفع حالة الطوارئ، فإنها لا تساعد على إجراء انتقال حقيقي من الممارسات التي سادت خلال فرض حالة الطوارئ، ولا تغير المناخ السائد حاليا في مصر. باختصار، فإن المادة ١٧٩ من الدستور تحمل ملامح حالة دائمة من الطوارئ، تحت اسم جديد[٨١].

إن إطلاق قانون جديد يستند إلى المادة ١٧٩، يعني في الواقع أن مصر ستظل تطبق حالات الطوارئ دون أسباب معقولة على النحو الذي ورد في المادة ٤ من العهد، وهي وجود تهديد يواجه حياة الأمة. إن القانون المزمع سيعمل على تطبيع قانون الطوارئ ليكون حالة دائمة في مصر؛ وهو ما يمثل تطورا غير مسبوق في التقاليد الدستورية العالمية[٨٢].

ج) خلاصات

حددت المادة ٤ من العهد الدولي شروطاً معينة يجب احترامها في حالات الطوارئ. حكم الانتقاص يعطي الدول قدراً من المرونة في عدم التقيد بالتزاماتها في مجال حقوق الإنسان والانتقاص منها لمواجهة أي تهديدات لحياة الأمة عندما تقتضي ضرورات الموقف ولفترة مؤقتة. هناك مجموعة من الحقوق التي لا يجوز تقييدها أو الانتقاص منها أثناء حالات الطوارئ وهي المذكورة في المادة ٤ من العهد. ومع ذلك، فإن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم ٢٩ قال إن هناك غيرها من الحقوق التي يجب احترامها في حالات الطوارئ لضمان احترام الحقوق غير القابلة للانتقاص، مثل الضمانات الأساسية للمحاكمة العادلة، وحق المعتقلين في أن يتم عرضهم أمام قاضٍ مختص للنظر في ظروف اعتقالهم.

أكدت هذه الدراسة على أن تطبيق حالة الطوارئ في مصر ينتهك المادة ٤ من العهد الدولي، ولا يبرر تجميد الحقوق والحريات الأساسية. حالة الطوارئ في مصر مفروضة باستمرار منذ عام ١٩٨١، حتى أن أصبح الوضع الدائم في مصر يشهد تعليقاً للعديد من الحقوق الأساسية، ولا سيما الحق في محاكمة عادلة، والحق في الحرية والسلامة الشخصية. وقد فشلت الحكومة في تقديم مبررات معقولة لتطبيق حالة الطوارئ خلال هذه الفترة الطويلة. ورغم أن

الحكومة نفسها اعترفت بأن استراتيجيتها الأمنية نجحت في القضاء على الإرهاب في مصر مقارنة مع الدول الأخرى في العالم، فإنها لا تزال تصر على تجديد العمل بقانون الطوارئ. أعلنت الحكومة عن خطتها لتمرير قانون جديد لمكافحة الإرهاب، وعدلت وفقا لذلك الدستور لإدراج مادة مكافحة الإرهاب في الدستور، وهو الأمر الذي يشكل تطورا وتهديدًا خطيرا للغاية على مستقبل حقوق الإنسان وسيادة القانون في مصر. هذا التعديل الدستوري يعطي مؤشراً قويا على الطبيعة السلبية التي سيتسم بها القانون المقبل، ومن المتوقع أن يضفي هذا القانون الصبغة الدائمة على حالة الطوارئ بزعم مكافحة الإرهاب. إن ممارسات حقوق الإنسان في مصر أكدت أن استمرار تطبيق حالة الطوارئ في مصر لا يستهدف القضاء على الجماعات الإسلامية العنيفة، بل أصبحت الطوارئ مظلة لقمع المنافسين السياسيين وضمان الاستقرار للنخبة الحاكمة.

هوامش

1. Cairo Institute for Human Rights Studies, Human Rights in the Arab World :From Exporting Terrorism to Exporting Repression 98-99 (CIHRS, 2008).
2. see Egyptian Initiative for Personal Rights, Egypt's New Anti-Terrorism Law: A Human Rights Risk Analysis 8, http://www.eipr.org/en/reports/anti%20terrorism%2007/anti_terrorism_report_eng.pdf
3. Id., at 8-9.
4. Id., at 4.
5. Id., at 4-5.
6. Cairo Institute for Human Rights Studies, supra note ,2 at 98.
7. id., at 35.
8. Joan F. Hartman, Working Paper for the Committee of Experts on the Article 4 Derogation Provision, 7No1Hum Rights Quart,89,89-131(Feb.1985).
9. Id., at 130.
10. International Covenant on Civil and Political Rights, G.A. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171, entered into force Mar. 23, 1976, at art. 4.
11. Dominic McGoldrick, The interface between public emergency powers and international law, 2 Int J Constitutional Law 380, 392 (April, 2004).
12. Id., at 392-393
13. Id., at 393
14. Human Rights Committee, General Comment 29, States of Emergency (article 4), 2-4 U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.11 (2001).
15. International Covenant of Political and Civil Rights, supra note 11, at art 4.
16. Dominic McGoldrick, supra note 12, at 407-408
17. Dominic McGoldrick, supra note 12, at 412-414.

18. Id., at 414-415
19. Stephanos Stavros, The Right to a Fair Trial in Emergency Situations, 41 No 2 Int Comp Law Quart, 343,364 (Apr., 1992).
20. Kevin Boyel, Terrorism states of emergebcy and human rights in Anti-terrorist measures and human rights 106 (Wolfgang Benedek& Alice Yotopoulos-Sarantopoulos & Walter Schwimmer.Leiden ed., Boston : M. Nijhoff) (2004).
21. Dominic McGoldrick, supra note 12, at 418
22. Id., at 418-419
23. Arab Republic of Egypt [constitution] 1971 as amended to 2007, at art.148.
24. d., at art. 171.
25. Egyptian Organization of Human Rights, Masr Tadayat 27 Am Men Al Tawareq [the consequences of 27 years under the state of emergnecy] (May, 2008) (Ar), http://ar.eohr.org/?p=40.
26. U.N. GA, Human Rights Council, The Special Rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms while countering terrorism, Mission to Egypt, , 7 U.N. Doc. A/HRC/13/37/Add.2 (October 14,2009) (prepared by Martin Schenin).
27. Id., , at 8.
28. Id., at , 19.
29. Id., at 20.
30. Id., at , 21.
31. Id., at 8.
32. Id., 34.
33. Tamir Moustafa, Law versus the State :The Judicialization of Politics in Egypt, 28 No 4 Law Social Inquiry 883, 906 (Autumn, 2003).
34. Amnesty International ,Egypt - Systematic abuses in the name of security (April 2007), available at http://www.amnesty.org/en/library/info/MDE12/001/2007
35. تنص المادة ٨٦ من قانون العقوبات المصري على أنه "يقصد بالإرهاب في تطبيق أحكام هذا القانون كل استخدام للقوة أو العنف أو التهديد أو الترويع، يلجأ إليه الجاني تنفيذاً لمشروع إجرامي فردى أو جماعي، بهدف الإخلال بالنظام العام أو تعريض سلامة المجتمع وأمنه للخطر، إذا كان من شان ذلك إيذاء الأشخاص أو إلقاء الرعب بينهم أو تعريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بالاتصالات أو المواصلات أو بالأموال أو بالمباني أو بالأملاك العامة أو الخاصة

أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو منع أو عرقلة ممارسة السلطات العامة أو دور العبادة أو معاهد العلم لأعمالها، أو تعطيل تطبيق الدستور أو القوانين أو اللوائح" .

36. U.N. Econ.& Soc. Council [ECOSOC], Human Rights Commission, The Special Rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms while countering terrorism, attendum of the report of the Special Rapprotuer: coomunications to governments, 1. U.N. Doc. E/CN.4/2006/98/Add.1 (Dec 23, 2005) (prepared by Martin Schenin).
37. UN., supra note 28, at , 31.
38. Id., at , 5.
39. Human Rights Watch, Anatomy of a State Security Case The "Victorious Sect" Arrests 8 (Dec.2007),

http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/egypt1207web.pdf.

40. UN., supra note 28, at , 24.
41. Human Rights Watch, supra note 41, at 8.
42. U.N. Human Rights Committee, Concluding observations of the Human Rights Committee: Egypt, 7 U.N. Doc. CCPR/CO/76/EGY/Add.1 (Nov 4, 2003).
43. U.N. Human Rights Committee, Comment of The Human Rights Committee: Egypt, 7 U.N. Doc. CCPR/C/79/Add.23 (August 9, 1993).
44. U.N., at 5.
45. UN., supra note 28, at 6.
46. Id., at , 4.
47. U.N., supra note 45, at 7.
48. Diane Singerman, The Politics of Emergency Rule in Egypt, Curr Hist, Jan. 2002, at 33.
49. Id., at 35.
50. John Fitzpatrick ,Speaking Law to Power: The War against Terrorism and Human Right, 14 No 2 EJIL 241, 241.(2003)
51. id., at 264.
52. id., at 275.
53. see Diane Singerman, supra note 50, at 30-35.
54. U.N., supra note 28, at 20.
55. Tamer Moustafa, supra note 63, at 907
56. See Amnesty International, supra note 36.
57. Human Rights Watch, supra note 41, at 13.

.85 Human Rights Watch, Egypt: Hostage-Taking and Intimidation by Security Forces (Jan.1995), available at http://www.hrw.org/legacy/reports/1995/Egypt.htm .

59. Human Rights Watch, Egypt: Mass Arrests and Torture in Sinai 16 (Feb.2005), http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/egypt0205.pdf.
60. Cairo Institute for Human Rights Studies, supra note 1, at103-104.
61. Id., at 104.
62. Tamir Moustafa, Law versus the State: The Judicialization of Politics in Egypt, 28 No 4 Law Social Inquiry 883, 903 (Autumn, 2003).
63. Amnesty International, supra note 36
64. Tamer Moustafa, supra note 63, at 900.
65. Egyptian Initiative for Personal Rights, supra note 3, at 8.
66. Tamer Moustafa, supra note 63, at 905.
67. Id., at 905.
68. HUMAN RIGHTS WATCH, supra note 60, at 14.
69. U.N., supra note 28, at , 33.
70. See HUMAN RIGHTS WATCH, supra note 21.
71. Human Rights Watch, Egypt: Emergency Court Acquits Political Dissident, available at http://www.hrw.org/en/news/2004/03/10/egypt-emergency-court-acquits-political-dissident?print
72. CAIRO INSTITUTE FOR HUMAN RIGHTS STUDIES, supra note 1, at 99.
73. Id., at 104.
74. Human Rights Watch, Egypt: Attacks by Security Forces in Sarando, available at http://www.hrw.org/en/news/2005/03/16/egypt-attacks-security-forces-sarando-0?print
75. Cairo Institute for Human Rights Studies, supra note 1, at 99.
76. Human Rights Watch, Egypt: Gay Men Convicted in Politically Motivated Trial, http://www.hrw.org/en/news/2001/11/13/egypt-gay-men-convicted-politically-motivated-trial?print.
77. John Fitzpatrick ,Speaking Law to Power: The War against Terrorism and Human Right, 14 No 2 EJIL 241, 241.(2003)
78. Id., at 264
79. Egyptian Initiative for Personal Rights, supra note 3, at 1.
80. Arab Republic of Egypt [constitution] 1971 as amended to 2007, at art.179.
81. Human Rights Watch, Egypt: Don't Enshrine Emergency Rule in Constitution, available at http://www.hrw.org/en/news/2007/03/25/egypt-don-t-enshrine-emergency-rule-constitution?print
82. U.N., supra note 28, 13.

العدالة الانتقالية..
قراءة مفاهيمية ومعرفية

د. مروة نظير *

يعتبر مفهوم العدالة الانتقالية من المفاهيم التي لا تزال غامضة بالنسبة للكثيرين، لاسيما فيما يتعلق بالمقطع الثاني من المصطلح؛ أي «الانتقالية»، إذ يثور التساؤل المعتاد: هل توجد عدالة انتقالية؟ وما الذي يميزها عن العدالة التقليدية؟

وهنا لابد من توضيح أن العدالة الانتقالية تختلف عن العدالة التقليدية في كونها تُعنى بالفترات الانتقالية مثل: الانتقال من حالة نزاع داخلي مسلح إلى حالة السلم، أو الانتقال من حكم سياسي تسلطي إلى حالة الحكم الديمقراطي، أو التحرر من احتلال أجنبي باستعادة أو تأسيس حكم محلي، وكل هذه المراحل تواكبها في العادة بعض الإجراءات الإصلاحية الضرورية، وسعي لجبر الأضرار لضحايا الانتهاكات الخطيرة[١].

أي أن مفهوم العدالة الانتقالية يعني الاستجابة للانتهاكات المنهجية أو الواسعة النطاق لحقوق الإنسان، بهدف تحقيق الاعتراف الواجب بما كابده الضحايا من انتهاكات، وتعزيز إمكانيات تحقيق السلام والمصالحة والديمقراطية. أي أنها تكييف للعدالة على النحو الذي يلائم

* باحثة بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية– مصر.

مجتمعات تخوض مرحلة من التحولات في أعقاب حقبة من تفشي انتهاكات حقوق الإنسان؛ سواء حدثت هذه التحولات فجأة أو على مدى عقود طويلة.[٢] بعبارة أخرى، يربط مفهوم العدالة الانتقالية بين مفهومين هما العدالة والانتقال، بحيث يعني: تحقيق العدالة أثناء المرحلة الانتقالية التي تمر بها دولة من الدول.[٣]

وعلى الرغم من أن المفهوم ظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فإن حضوره تكثف بشكل خاص منذ سبعينيات القرن العشرين، فمنذ ذلك الحين شهد العالم أكثر من ٣٠ تجربة للعدالة الانتقالية من أهمها تجربة شيلي والأرجنتين وبيرو والسلفادور ورواندا وسيراليون وجنوب إفريقيا وتيمور الشرقية وصربيا واليونان.[٤]

وفي الدائرة العربية، تبرز تجربة المغرب في مجال العدالة الانتقالية من خلال هيئة الإنصاف والمصالحة كمثال يستحق التقدير، لاسيما وأن هذه التجربة ارتبطت بشكل أساسي
ر ت تط
القرن الماضي، ويرى البعض أن القيمة الأساسية التي تميز التجربة المغربية في مجال العدالة الانتقالية تتمثل في «عنصر المشروعية».[٥] وهو ما أثبت إمكانية تحقيق العدالة الانتقالية من داخل السلطة، خصوصاً بإشراك المعارضة التي كان في مقدمتها عبد الرحمن اليوسفي الذي تم تعيينه رئيساً للوزراء، وفتح ملفات الانتهاكات، وفيما بعد تم تشكيل هيئة الإنصاف والمصالحة وتعويض الضحايا، والعمل على إصلاح وتأهيل عدد غير قليل من المؤسسات.[٦]

كما طرح موضوع العدالة الانتقالية بصفة مباشرة، من قبل هيئات رسمية في إطار ديناميات المصالحة الوطنية في كل من الجزائر والسودان والعراق. كما بدأ الموضوع يفرض نفسه في سياقات ذات صلة بتعزيز الديمقراطية، وتثبيت الوحدة الوطنية في كل من البحرين وموريتانيا. وطرح الموضوع كإرهاصات، وكدعوات للتفكير، في سياقات التصدي لإشكالات التحول الديمقراطي والتفكير الاستراتيجي المرتبط بها، في كل من لبنان واليمن. بل وبدأ الموضوع يظهر كإشكال للتفكير أو «كإغراء أكاديمي» في أطروحات بعض النخب السياسية والحقوقية في كل من مصر وسوريا والأردن.[٧]

ط

التالية:

التطور التاريخي للمفهوم وتطبيقاته:

يمكن من خلال استقراء واقع الممارسات والتطبيقات المختلفة لمفهوم العدالة الانتقالية الحديث عن مراحل ثلاث للعدالة الانتقالية، هي:

المرحلة الأولى، جاءت في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، وتمثلت بشكل أساسي في محاكمات نورمبرج، وقد تمحورت العدالة الانتقالية خلال تلك المرحلة حول فكرة التجريم والمحاكمات الدولية المترتبة عليها. وتمثلت أهم ميكانيزمات عملها في اتفاقية الإبادة الجماعية التي تم إقرارها، وإرساء سوابق لم يعد من الممكن بعدها تبرير انتهاك حقوق الإنسان باسم الاستجابة للأوامر. في هذه المرحلة، شكل مرتكبو انتهاكات حقوق الإنسان مركز الاهتمام في مساعي تحقيق العدالة[٨].

وأثناء الحرب الباردة، ركدت جهود تحقيق العدالة الانتقالية واستمر ذلك حتى المرحلة الثانية والتي حدثت بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والتغيرات السياسية المختلفة في دول أوروبا الشرقية وألمانيا وتشيكوسلوفاكيا، وفي هذه المرحلة تم تطبيق مفهوم مُسيس وذي طابع محلي أو وطني من العدالة الاجتماعية ارتبط بالهياكل الرسمية للدولة، وهنا حدث تجاوز فكرة المحاكمات، وتم تضمين آليات أخرى مثل لجان الحقيقة، والتعويضات، أي أنه خلال هذه المرحلة صارت العدالة الانتقالية بمثابة حوار وطني بين الجناة والضحايا، وخلال هذه المرحلة برزت تجربة لجان الحقيقة في الأرجنتين وعدد من دول أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا[٩].

لقد تطور المفهوم خلال الفترات الانتقالية التالية لحكم الدكتاتوريات العسكرية في أمريكا اللاتينية، جنوب أفريقيا بعد نظام الأبارتهايد وبعض الدول الأفريقية ودول شرق ووسط أوروبا في أعقاب الحرب الباردة. كان هناك توافق دولي على الحاجة لإجراءات العدالة الانتقالية للتعامل مع انتهاكات حقوق الإنسان الماضية، وهذا ما تزامن مع أهداف الدول والهيئات المانحة التي تطلبت وجود تطبيق لحكم القانون بما يسمح بالتنمية الاقتصادية.[١٠]

بعبارة أخرى، أعطت الموجة الثالثة للديمقراطية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات زخما وحافزا جديدا للعدالة الانتقالية، انتقل به من كونه مفهوما رابطا بين المرحلة الانتقالية للتحول الديمقراطي والعدالة (كما نشأ في أواخر الأربعينيات)، إلى فضاء أوسع، بحيث أضحى هذا المفهوم يتضمن منظورا أوسع، يقوم على إعادة تقييم شامل للوصول بمجتمع ما في المرحلة الانتقالية إلى موقع آخر تعد الديمقراطية أحد أهدافه الأساسية.[١١]

ويُعد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغوسلافيا السابقة في ١٩٩٣ بداية لمشهد سياسي جديد شمل المرحلة الثالثة للعدالة الانتقالية، إذ أدى تكرر النزاعات إلى تكرر حالات تطبيق العدالة الانتقالية، كما ارتفعت الأصوات المنادية بالحد من الأخذ بمبدأ الحصانة ليصبح الاستثناء وليس القاعدة، وفي هذا السياق تم إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الخاصة برواندا في ١٩٩٤، ثم في ١٩٩٨ تم إقرار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية. وقد أثرت هذه التطورات في الكثير من اتفاقيات السلام التي عقدت بعد ذلك، والتي أشارت إلى المحاكمات الدولية باعتبارها جزءا من عملية التسوية السلمية؛ من ذلك اتفاقية أروشا المتعلقة ببوروندي، واتفاقية ليناس ماركوسيس الخاصة بساحل العاج. وفي هذه المرحلة، التي لا تزال مستمرة حتى الآن تتم الإحالة دائما إلى القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، ة و
الخاص بالمحكمة الجنائية الدولية لحيز التنفيذ في ٢٠٠٤، وإقرار وجود المحكمة كآلية دائمة لمحاسبة مرتكبي الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان.[١٢]

استراتيجيات تحقيق العدالة الانتقالية:

تشير التطبيقات الفعلية للمفهوم إلى أن أي برنامج لتحقيق العدالة الانتقالية عادة ما يهدف لتحقيق مجموعة من الأهداف تشمل: وقف الانتهاكات المستمرة لحقوق الإنسان، التحقيق في الجرائم الماضية؛ تحديد المسئولين عن انتهاكات حقوق الإنسان ومعاقبتهم، تعويض الضحايا؛ منع وقوع انتهاكات مستقبلية، الحفاظ على السلام الدائم، الترويج للمصالحة الفردية والوطنية.[١٣]

ولتحقيق تلك الأهداف، فلابد من تتبع العديد من الاستراتيجيات، بعضها ذو صبغة قضائية، وبعضها لا يحمل هذه الصبغة، هي[١٤]:

- **الدعاوى الجنائية:** وتشمل تحقيقات قضائية مع المسئولين عن ارتكاب انتهاكات حقوق الإنسان؛ وكثيراً ما يركز المدعون تحقيقاتهم على من يعتقد أنهم يتحملون القدر الأكبر من المسئولية عن الانتهاكات الجسيمة أو المنهجية. ويمكن القول إن أول إعمال لهذه الآلية كان مع محاكمات نورمبرج التي أجريت للنازيين في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وهي قد تتم على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي، أو من قبل بعض الأجهزة الخاصة مثل المحكمة الخاصة بسيراليون.

▪ **لجان الحقيقة:** وهي هيئات غير قضائية، تجري تحقيقات بشأن الانتهاكات التي وقعت في الماضي القريب، وإصدار تقارير وتوصيات بشأن سبل معالجة الانتهاكات والترويج للمصالحة، وتعويض الضحايا وإحياء ذكراهم، وتقديم مقترحات لمنع تكرار الانتهاكات مستقبلا.

▪ **برامج التعويض أو جبر الضرر:** وهذه مبادرات تدعمها الدولة، وتسهم في جبر الأضرار المادية والمعنوية المترتبة على انتهاكات الماضي؛ وتقوم عادة بتوزيع خليط من التعويضات المادية والرمزية على الضحايا، وقد تشمل هذه التعويضات المالية والاعتذارات الرسمية.

▪ **الإصلاح المؤسسي:** ويستهدف إصلاح المؤسسات التي لعبت دورا في هذه الانتهاكات (غالبا القطاع الأمني والمؤسسات العسكرية والشرطية والقضائية.. وغيرها)، وإلى جانب تطهير هذه الأجهزة من المسئولين غير الأكفاء والفاسدين، غالبا ما تشمل هذه الجهود تعديلات تشريعية، وأحيانا دستورية.

كما يشير الواقع إلى وجود آليات أخرى من قبيل جهود تخليد الذكرى، وتشمل إقامة المتاحف والنصب التذكارية التي تحفظ الذكرى العامة للضحايا، وترفع مستوى الوعي الأخلاقي بشأن جرائم الماضي[١٥].

ويمكن أن تتم هذه الآليات على المستوى الوطني بشكل كامل، أو على المستوى الدولي أو على نحو مختلط أو هجين، مثل الترتيبات الخاصة في سيراليون وتيمور الشرقية وكوسوفا، إذ يعد إنشاء الاستراتيجيات المختلطة أو الهجينة للعدالة الانتقالية استجابة منطقية للمشكلات التي تواجه الاستراتيجيات ذات الطابع الدولي، مثل البعد الجغرافي والانفصال القيمي عن المجتمعات المعنية، ومن ثم فالاستراتيجيات الهجينة من المتوقع أن تكون أكثر قدرة على تحقيق المصالحة الوطنية والسلام الاجتماعي، لاسيما في حال اعتمادها على مجموعة من القيم الاجتماعية والثقافية، قادرة على استيعاب الاختلافات في روايات الأطراف المختلفة للأعمال العدائية التي تكون هذه المجتمعات قد شهدتها[١٦].

من ناحية أخرى، لا تعمل آليات ومناهج العدالة الانتقالية بصورة منفصلة عن بعضها

د

يعتبر البعض إن قول الحقيقة دون تعويضات خطوة بلا معنى، كما أن منح تعويضات مادية دون عمليات مكملة لقول الحقيقة والمكاشفة سيكون بنظر الضحايا محاولة لشراء صمتهم.

كما أن تكامل عملية التعويض مع المحاكمات يمكن أن يوفر جبرا للأضرار أكثر شمولا مما توفره كل على انفراد. وقد تحتاج التعويضات من جانب آخر إلي دعمها بواسطة الإصلاحات المؤسسية لإعلان الالتزام الرسمي بمراجعة الهياكل التي ساندت أو ارتكبت انتهاكات حقوق الإنسان. مع الأخذ في الحسبان أن النصب التذكارية غالباً ما تهدف إلي التعويض الرمزي والجبر المعنوي للأضرار[١٧].

موقع العدالة الانتقالية على الخريطة المعرفية:

تنتمي دراسات العدالة الانتقالية بشكل تقليدي إلى حقل القانون الدولي لحقوق الإنسان، ومع التطور في تطبيقات المفهوم تم توسيع مجالات دراسة المفهوم لتشمل العديد من الآليات والأهداف تنتمي للعديد من المجالات العلمية والبحثية.[١٨] والآن يمتد الاهتمام بالعدالة الانتقالية عبر العديد من المجالات العلمية، لاسيما مع إسهامات علماء القانون والسياسة والاجتماع والأنثروبولوجي والمؤرخين، ورجال دين، والصحفيين ونشطاء حقوق الإنسان، وتعكس هذه الممارسات والأجندات البحثية التطورات المستمرة في مفهوم العدالة الانتقالية، والظواهر المرتبطة به من قبيل جهود تحقيق العدالة، إشكالية المسؤولية/ الحصانة، ولجان الحقيقة، وجهود إعادة حكم القانون[١٩].

وبصفة عامة، ينقسم المفكرون والفلاسفة المعنيون بالعدالة الانتقالية (على اختلاف تخصصاتهم) حول اثنين من الروافد الثقافية؛ الأول الفكر الليبرالي لحقوق الإنسان، أما الثاني فهو الرافد الديني. ورغم تباينهما، يشترك الرافدان في العديد من الفرضيات والاستنتاجات، د[٢٠]

يقوم النهج الليبرالي للعدالة الانتقالية على الميراث الفكري لكل من جون لوك وإيمانويل كانط وجون ستيوارت ميل الداعي إلى المساواة والحرية، فضلا عن فكر جون رولز الداعي لعدالة توزيع الموارد الاقتصادية. وفيما يخص جرائم الماضي، يميز رواد الرافد الليبرالي ما بين نظريتين، أولاهما تركز على معاقبة مرتكبي الجرائم، في حين تركز الثانية على إعادة تأهيل الضحايا، والردع، وتحسين النظام الاجتماعي بصفة عامة.[٢١]

أما الروافد الدينية للعدالة الانتقالية، فتعد «حقوق الإنسان» هدفا لها، ولكنه ليس المفهوم الأساسي المحرك، ولكن تعد «المصالحة» هي الفكرة التي تتلاقى حولها كل الروافد الدينية، وهو ما يعد أحد التطورات غير المتوقعة في الخطاب المتعلق بالعدالة الانتقالية. وإن كانت

لتلك الروافد اختلافاتها البينية أيضا، فمثلا تعد حقوق الإنسان فكرة محورية بالنسبة للفكر الكاثوليكي وبعض الطوائف البروتستانتية واليهودية، إلا إن الاهتمام بها يقل في الإسلام والبوذية والهندوسية.(٢٢)

خارطة المفاهيم الشريكة:

يتناول حقل العدالة الانتقالية، عملية إعادة النظر في الأوضاع السياسية والقانونية والفلسفية في بلد ما في أعقاب حرب ما. وهو يثير جدليات كثيرة، أهمها التعارض بين الرغبة في تحقيق الهدوء بعد الحرب، والرغبة في محاكمة منتهكي حقوق الإنسان، والحاجة لإرساء قواعد ذات مصداقية لمحاكمة انتهاكات الماضي في مقابل القيود على عمل النظام العقابي والجنائي والقانون الدولي، فضلا عن إمكانية تحقيق المغفرة في الحياة السياسية، وعلى ذلك يمكن الدفع بأن العدالة الانتقالية نتاج للخطاب الدولي حول حقوق الإنسان أو على الأقل تشكل جزءا منه.(٢٣)

ويلاحظ من متابعة الخطاب المتعلق بالعدالة الانتقالية أن هناك خارطة للتفاعلات بين هذا المفهوم، ومجموعة من المفاهيم التي تتقاطع معه في مجالات العمل، ويجدر التعرض لها على النحو التالي:

- **العدالة الانتقالية وبناء السلام:** يستخدم «بناء السلام» كمفهوم شامل، يتضمن
ة م
في المجتمعات محل الصراعات، وتحديد ودعم الهياكل التي تسهم في تقوية، وترسيخ السلم من أجل تجنب الارتداد إلى حالة الصراع. ومن أهم الإجراءات التي يشملها: إعادة توطين اللاجئين والمشردين داخلياً، والتسريح وإعادة إدماج المحاربين السابقين، ودعم عملية التطور الديموقراطي، وتعزيز التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وإعادة تأسيس حكم القانون.(٢٤)

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن المساحات المشتركة بين المفهومين تشمل برامج استعادة حكم الواقع، فإن عدداً كبيراً من عمليات بناء السلام، تتعامل مع نشاطات العدالة الانتقالية، مثل الإدارات الدولية لبعض الأقاليم مثل UNMIK في كوسوفا، وUNTAET في تيمور لسته؛ إذ تولت تلك البعثات مسئولية السلطات القضائية، وإدارات السجن والشرطة. كذلك بعثات الأمم المتحدة في السلفادور وجواتيمالا وليبيريا وهايتي والتي تولت مهام دعم حكم القانون وحقوق الإنسان(٢٥).

– **العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية:** يرجع تعبير «المصالحة الوطنية» إلى الزعيم الفرنسي التاريخي شارل ديجول، وارتبط بشكل أساسي بضرورة تحمل مسئولية محو ديون وجرائم الماضي التي وقعت تحت الاحتلال أو إبان حرب الجزائر، كما تحدث الرئيس الفرنسي الأسبق ميتران عن هذا المفهوم باعتباره ضامن الوحدة الوطنية. بعد ذلك استخدم مانديلا هذا المفهوم في جنوب أفريقيا عندما كان لا يزال قابعاً في السجن، إذ رأى أن من واجبه أن يضطلع بنفسه بقرار التفاوض حول مبدأ إجراء العفو العام، الذي سيتبع أولاً عودة منفيي المؤتمر الوطني الإفريقي، ويطمح إلى مصالحة وطنية، من دونها سيكون البلد عرضةً لمزيد من الاحتراق وإراقة الدماء التي سيقف وراءها الانتقام بكل تأكيد. وتشمل المصالحة الوطنية الإجراءات والعمليات التي تكون ضرورية لإعادة بناء الأمة على أسس شرعية قانونية وتعددية وديمقراطية في الوقت ذاته[٢٦]. وبذا يمكن القول إن المصالحة هي أحد أهداف العدالة الانتقالية، بل هي في الواقع شكل من أشكال العدالة الانتقالية.

– **العدالة الانتقالية والنوع الاجتماعي/الجندر:** يتم الربط بين هذين المفهومين بهدف تصميم وتطوير عمليات العدالة الانتقالية، بحيث تخاطب انتهاكات حقوق الإنسان القائمة على النوع الاجتماعي خلال فترات الصراع العنيف أو الحكم الاستبدادي، خاصة أن المرأة عادة ما تكون أكثر عرضة للانتهاكات، كما أن الإساءات الموجهة للمرأة أكثر عرضة للتجاهل، والاستهانة بها في إطار المؤسسات السائدة. فغالبا ما يتم انتقاد العديد من آليات العدالة الانتقالية؛ لأنها لم تأخذ بالنوع الاجتماعي خاصة في بداياتها، لاسيما مع مساهمة بعض التقاليد الاجتماعية والبنى الفكرية المحافظة والتشريعات الخصوصية في مزيد عرقلة مبادرات العدالة الانتقالية المرتبطة بالنوع في المجتمعات المعنية، لاسيما الدول العربية[٢٧].

وفي هذا السياق غالبا ما تدعو مؤسسات المجتمع المدني إلى إعطاء المزيد من الانتباه لوضعية النساء في عمليات العدالة الانتقالية، ويصبح السؤال هو: كيف يمكن لإجراءات العدالة الانتقالية أن تمكن النساء، وأن تصحح الأوضاع التمييزية ضدهن في مجتمع ما؟، وهنا تتم الإشارة لحالة سيراليون للتذكير بأنه من الممكن أن يتم تصميم استراتيجيات العدالة الانتقالية؛ بحيث تتعامل مع المشكلات الاجتماعية المختلفة ومنها عدم المساواة بين الرجل والمرأة بشكل ناجح[٢٨].

هوامش

1. د. عبد الحسين شعبان، «العدالة الانتقالية وذاكرة الضحايا»، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، ٢٠٠٨-٠١-٢٦. متاح على الرابط التالي:
http://www.dctcrs.org/
2. http://ictj.org/en/index.html
3. رضوان زيادة ومعتز الفجيري، »العدالة الانتقالية مدخل لإعادة تأسيس شرعية الدولة العربية»، صحيفة الحياة ٢٠٠٧/٠٩/١٦.
4. د. عبد الحسين شعبان، المرجع السابق.
5. http://ar.midipress.com/19751/22723/
6. د. عبد الحسين شعبان، المرجع السابق.
7. مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية
http://www.kawakibi.org/kadem/index.php?lang=ar
8. Lydiah Bosire, “Overpromised, Underdelivered: Transitional Justice in Sub-Saharan Africa”, Occasional Papers Series,, International Center For Transitional Justice, July 2006, pp 6-7
9. Ibld.
10. Chandra Lekha Sriram, Olga Martin-Ortega and Johanna Herman, “ Beyond justice versus peace: transitional justice as part of peacebuilding strategies”, Centre on Human Rights in Conflict, Working Paper 1, University of East London, April 2009, p 3.
11. Charles Manga Fombad, “Transitional Justice in Africa: The Experience with Truth Commissions”, Hauser Global Law School Program, New York University School of Law, May/ June 2008.
Available at: http://www.nyulawglobal.com/index.htm
12. Lydiah Bosire, “Overpromised, Underdelivered: Transitional Justice in Sub-Saharan Africa”, OP.Cit, p 7
13. Charles Manga Fombad, “OP.Cit.

14. Ibid.
15. http://ictj.org/en/index.html
16. Alana Tiemessen, “Transitional Justice: Lessons from Rwanda”, Paper presented at the International Studies Association Annual Convention, February 28-March 3, 2007, Chicago, pp 4-5.
17. عبد القادر محمد عبد القادر، ”العدالة الانتقالية: مفهومها، مناهجها وآلياتها.. قراءة في مشروع برنامج الحزب الشيوعي السوداني المقدم للمؤتمر العام الخامس“، ٣يونيو ٢٠٠٩. متاح على الرابط التالي
http://community-en.menassat.com/
18. Christine Bell, “Transitional Justice, Interdisciplinarity and the State of the ‹Field› or ‹Non-Field›”, The International Journal of Transitional Justice, Vol. 3, pp. 5-27, 2009; Transitional Justice Institute Research Paper No. 09-01.
Available at SSRN: http://ssrn.com/1370324
19. Ruti Teitel, “Transitional Justice Globalized”, International Journal of Transitional Justice, Volume2, Issue1, P p4-1 .
Available at: http://ijtj.oxfordjournals.org/search?author1=Ruti+Teitel&sortspec=date&submit=Submit
20. Daniel Philpott, “Religion, Reconciliation, and Transitional Justice: The State of the Field”, SSRC Working papers, Social Science Research Council, New York, 17 October 2007, p 5.
21. Ibld, pp 7-8.
22. Ibld, pp 11-12.
23. “Transitional Justice”, Stanford encyclopedia of Philosophy, Jan 26, 2009
Available at: http://plato.stanford.edu/
24. أيمن شبانة، ”دور الأمم المتحدة فى بناء السلم في أفريقيا دراسة حالة: موزمبيق وليبيريا“، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، ٢٠٠٩، ص ٢٢.
25. Chandra Lekha Sriram, Olga Martin-Ortega and Johanna Herman, Op.Cit, p 5
26. رضوان زيادة ومعتز الفجيري، المرجع السابق.
27. http://www.albadil.org/spip.php?rubrique3
28. Evelyne Schmid, ”Gender and Transitional Justice: In Nepal and Elsewhere”, 16 April 2009.
Available at: http://tj-forum.org

تقرير

إشكالية ازدراء الأديان وحرية التعبير.. دول الخليج العربي نموذجا

هاني نسيرة*

ربما يكون تعبير" ازدراء الأديان" وتجريمه جديدا في التشريع العربي بشكل عام، بل يمكن القول إنه ارتبط ببعض الحملات الإعلامية، التي صاحبت الرسوم الكاريكاتورية
ة ية ت
على المستوى الداخلي العربي والإسلامي بالاستقطاب الديني والعلماني بالخصوص، قبل أن يتحول لاستقطاب ديني طائفي، تمارس فيه كل الطوائف داخل الوطن الواحد غوايتها في تشويه آخريها.

كانت لمصر ريادتها عام ٢٠٠٦ بعد أزمة الرسوم الكاريكاتورية والإسلاموفوبيا السائدة في الغرب، في المطالبة الدولية والضغط من أجل اتفاقية ملزمة أو قانون دولي يعاقب على ازدراء الأديان، ومحاولتها حشد الدول العربية والإسلامية في هذا الاتجاه، وهو ما لم يتحقق حتى الآن، حيث يتعارض مع النظام العالمي لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في هذا التعبير: بل ويتناقض مع ممارسات خطابية إسلامية في الاتجاه الآخر ضد الأديان الأخرى.

* كاتب وباحث مصري.

فضلا عن أن مثل هذا القانون يمكن أن يؤخذ مطية وتبريرا لتقييد حريات التعبير داخل المجالين العربي والإسلامي، ورغم أن الريادة لمصر والجزائر في هذا الاتجاه، تتجه دول الخليج للتركيز على مسألة التعبير الطائفي داخلها، خاصة وأنه رغم سنية مجتمعاتها تمثل الأقليات الشيعية حجما كبيرا بل وأغلبية داخل بعضها، شأن البحرين والكويت واليمن بالخصوص.

ورغم تجاوب دول الخليج مع مصر في اتخاذ اتجاه تجريم ما تراه" ازدراءً للأديان" إلا أن قاموسها التشريعي والقانوني يكاد يخلو من هذا التعبير، مستعيضة عنه بتعبير " الإساءة للدين" أحيانا ومماهاته بتغيير الديانة حينا آخر.

ففي الباب الخامس، الخاص بالجرائم الماسة بالعقائد والشعائر الدينية، من قانون العقوبات الإماراتي[١]. ينص في المادة ٣١٢ على أنه: "يعاقب بالحبس وبالغرامة أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من ارتكب جريمة من الجرائم الآتية:

١- الإساءة إلى أحد المقدسات أو الشعائر الإسلامية.

٢- سب أحد الأديان السماوية المعترف بها.

٣- تحسين المعصية أو الحض عليها أو الترويج لها، أو إتيان أي أمر من شأنه الإغراء على ارتكابها.

٤- أكل المسلم لحم الخنزير مع علمه بذلك.

فإن وقعت إحدى هذه الجرائم علنا كانت العقوبة الحبس الذي لا يقل عن سنة أو الغرامة". هذا ويمتد مفهوم الإساءة للدين لمساحات تحسين المعصية وأكل لحم الخنزير أو حتى إعلان الإفطار في رمضان، حيث تنص المادة ٣١٣ على أنه" يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على شهر أو بالغرامة التي لا تجاوز ألفي درهم :

أ- كل من جاهر في مكان عام بتناول الأطعمة أو الأشربة أو غير ذلك من المواد المفطرة في نهار رمضان.

ب- كل من أجبر أو حرض أو ساعد على تلك المجاهرة، ويجوز أيضا إغلاق المحل العام الذي يستخدم لهذا الغرض مدة لا تجاوز شهرا."[٢] ويلاحظ عدم النص على إسلام القائم بهذا الفعل، بل يجوز تطبيق هذه المادة وفق هذا المنظور على غير المسلمين في الآن نفسه.

ويمتد القانون لمكافحة فعل الإفطار بإعطاء سلطات لوزير الداخلية وسلطات البلديات حسب المادة ٣١٤ بإصدار قرارات" بإغلاق ما يرى إغلاقه من المحال العامة في نهار رمضان تحقيقا لمنع المجاهرة المشار إليها في المادة السابقة، ويعاقب المسئول عن إدارة المحل العام إذا خالف قرار الإغلاق بالعقوبة المنصوص عليها في المادة السابقة"[٣].

وفي المادة ٣١٥ يقترب القانون أكثر من تهمة ازدراء الأديان حيث تنص هذه المادة على" يعاقب بالحبس وبالغرامة أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من أساء إلى إحدى المقدسات أو الشعائر المقررة في الأديان الأخرى متى كانت هذه المقدسات والشعائر مصونة وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية"[٤]. ويلاحظ هنا تعبير المصونة وفق الشريعة الإسلامية! مما يوحي باختلاف الحكم إذا وافق ما يعد إساءة أو ازدراء الشريعة والمنظور الإسلامي، وهو ما يحمل في باطنه استثناء للدعاة والكتاب المسلمين دون سواهم!

ويقترب القانون المذكور من تهمة ازدراء الأديان أكثر في المادة ٣١٧ التي تنص على أن "كل من أنشأ أو أسس أو نظم أو أدار جمعية أو هيئة أو منظمة أو فرعا لإحداها تهدف إلى مناهضة أو تجريح الأسس أو التعاليم التي يقوم عليها الدين الإسلامي أو ما علم منه بالضرورة أو إلى التبشير بغير هذا الدين أو تدعو إلى مذهب أو فكرة تنطوي على شيء مما تقدم أو إلى تحبيذ ذلك أو الترويج له يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن خمس سنوات ولا تزيد على عشر سنوات" فالتبشير الديني وإن لم يحمل إساءة للإسلام عقوبته السجن ما بين خمس وعشر سنوات.

ويزداد مفهوم ازدراء الأديان عمقا وإن لم يوجد تعبيره في المادة ٣١٩ من هذا القانون حيث تعاقب " كل من ناهض أو جرح الأسس أو التعاليم التي يقوم عليها الدين الإسلامي أو ما علم منه بالضرورة أو نال من هذا الدين أو بشر بغيره أو دعا إلى مذهب أو فكرة تنطوي على شيء مما تقدم أو حبذ ذلك أو روج له يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات"[٥].

وتلتقي مسألة ازدراء الأديان بتقييد حرية التعبير والاجتماع في المادة ٣٢٠ من القانون المذكور حيث تنص على أنه " يحظر عقد أي مؤتمر أو اجتماع في أي مكان بالدولة من أي جماعة أو هيئة أو منظمة إذا كانت هذه الجماعة أو الهيئة أو المنظمة تهدف من هذا الاجتماع سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى مناهضة أو تجريح الأسس أو التعاليم التي يقوم عليها الدين الإسلامي أو ما علم منه بالضرورة أو إلى التبشير بغير هذا الدين" وتضيف أن "للسلطة العامة فض مثل هذا المؤتمر أو الاجتماع مع استعمال القوة عند الاقتضاء.

ويعاقب كل من شارك في الإعداد لمثل هذا المؤتمر أو الاجتماع أو اشترك فيه بالسجن مدة لا تقل عن خمس سنوات ولا تزيد على عشر سنوات"[٦].

وفي المادة ٣٢٢ نجد العقوبة تمتد لإحراز مطبوعات أو تسجيلات تتضمن شيئا من الإساءة للدين الإسلامي، أو ما نصت عليه المادة ٣٢٠ حيث تعاقب هذه المادة من أحرز أيا من ذلك بعقوبة لا تقل عن سنة وبالغرامة، وحسب نصها تقول" كل من أحرز محررات أو مطبوعات أو تسجيلات تتضمن تحبيذا أو ترويجا لشيء مما نص عليه في المادة (٣٢٠) وكانت تلك المحررات أو المطبوعات أو التسجيلات معدة للتوزيع أو لاطلاع الغير عليها، يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن سنة وبالغرامة التي لا تقل عن خمسة آلاف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين" وتضيف المادة نفسها، و"يعاقب بالعقوبة المنصوص عليها في الفقرة السابقة كل شخص حاز أي وسيلة من وسائل الطبع أو التسجيل أو العلانية تكون قد استعملت لطبع أو تسجيل أو إذاعة نداءات أو أناشيد أو دعاية لمذهب أو جمعية أو هيئة أو منظمة ترمى إلى غرض من الأغراض المنصوص عليها في المادة (٣٢٠)". كما تنص المواد التالية على تجريم التمويل من أجل أي من الأغراض أو الأهداف السابقة، وكذلك مجرد الشروع فيها، حيث تنص المادة ٣٢٤ على أنه" تكون العقوبة على الشروع في الجرائم المنصوص عليها في هذا الفصل في حدود نصف الحدين الأدنى والأقصى للعقوبة المقررة لكل منها" كما تنص المادة ٣٢٥ على إغلاق وحل الجمعيات والتنظيمات القائمة بهذه الأعمال وإبعاد غير المواطنين، ولا يعفى من العقوبة، حسب المادة ٣٢٦ غير من بادر من الجناة بالإبلاغ عن الجريمة قبل الكشف عنها.

وفي أبريل سنة ٢٠١٠ أيدت محكمة الاستئناف في دبي تنفيذ عقوبة الحبس بحق بريطاني وبريطانية تبادلا القبل علنا في أحد المطاعم، مما سوغته المحكمة بالإساءة للآداب العامة، كما أيدت محكمة التمييز تخفيض العقوبة بحبس مواطن إماراتي بتهمة الإساءة للشعائر الإسلامية لمدة عام بعد أن كانت ثلاث سنوات في أبريل من العام نفسه.

بين ازدراء الأديان وتغيير الديانة:

تماهي دول الخليج ذات الأغلبية المسلمة بين ازدراء الأديان وبين تغيير الديانة، وهي تهمة تصل عقوبتها للإعدام في بعض الدول شأن المملكة العربية السعودية والجمهورية اليمنية، ففي السعودية نجد مادة دستورية تنص على أن:" القتل هو عقاب اعتناق المسلمين لدين آخر" وفي اليمن نجد مساواة بين تحول المسلم إلى دين آخر وبين الخيانة العظمى، فينص القانون

اليمني على أن" تحول المسلم إلى دين آخر ردة، وتفسره الحكومة على أنه جريمة عقوبتها الإعدام" وهو نفس ما نجده في بلدان عربية غير خليجية شأن السودان حيث ينص الدستور الوطني لشمال السودان، والذي تم اعتماده بعد توقيع السلام الشامل بين الشمال والجنوب عام ٢٠٠٥، على عقوبة الإعدام لتغيير الديانة، بينما لا تطبق هذه العقوبة في الجنوب كما لا تطبق أي عقوبة أخرى.

وفي الكويت نجد أن عقوبة تغيير الديانة تصل إلى السجن، حيث ينص أقدم الدساتير الخليجية وأقدم بلدان الخليج ديمقراطية، على أن هناك حرية مطلقة في اختيار العقيدة، ولكن يوجد العديد من القوانين التي تحظر الردة.

ورغم ذلك قد تعاقب الحكومة في الكويت ما تراه ازدراء بالأديان بعقوبات أخرى غير محددة كما حدث في حالة الداعية الشيعي الشاب ياسر الحبيب الذي اتهم بقذف أم المؤمنين وزوج النبي (صلى الله عليه وسلم) عائشة بنت أبي بكر الصديق، وكذلك أبو بكر وعمر وحفصه بنت عمر، والإساءة إليهم، وهو ما اعتبرته الحكومة الكويتية نذيرا بتفجير الوحدة الوطنية وخلخلة السلم الأهلي، فانتزعت منه الجنسية في ٢٠ سبتمبر عام ٢٠١٠ بحجة مدنية وليست دينية، وهي أنه يحمل جواز سفر دولة أخرى، كما طالبت الحكومة الكويتية الإنتربول الدولي بمتابعة وتسليم هذا الشيخ الشيعي الشاب للسلطات الكويتية لمحاكمته بالتهم الموجهة إليه بازدراء الدين الإسلامي– السني[٧].

ولعل ما قامت به الحكومة الكويتية مع ياسر الحبيب يشبه بدرجة ما ما قامت به الحكومة المصرية في ٢٢ يونيو سنة ٢٠٠٩ مع الشيخ المتشيع حسن شحاتة، ومعه عدد من أتباعه، حيث اقتيدوا إلى الجهات الأمنية بتهمة ازدراء الأديان.

هل نحن بحاجة لمزيد من العقوبات:

بعد هذا السرد لنموذج قليل من العقوبات التي تتعلق بأدنى أو شبهة إساءة للدين الإسلامي، هل يحق لنا الحديث عن ضرورة وضع عقوبة جديدة لما يمكن اعتباره إساءة للإسلام!

وما هو مسوغ أحد الكتاب في جريدة الراية القطرية في إطار دعوته لتجريم ازدراء الأديان للدعوة لإقرار اتفاقية دولية لتجريم ازدراء الأديان، وهو ينطلق في ذلك من محاولة القس الأمريكي تيري جونز إحراق المصحف الشريف التي تراجع عنها، ومحاولات بعض

الدعاة الشيعة سب وتشويه الرموز السنية، كما كان في حالة الكويتي ياسر الحبيب قائلا: "ولا أدري متى يقوم المسلمون بإجبار المجتمع الدولي مثلما فعل اليهود في إجبار العالم برُمّته على احترام ما قرروه بشأن (الهولوكست) ومعاداة العنصر السامي، لدرجة أن باحثي ومثقفي العالم بأسره من غير اليهود؛ تجثم عليهم فوبيا السامية، ويستحضرون ذلك في بحوثهم أو مؤلفاتهم، واضعين نصب أعينهم المشانق الإعلامية التي تنتظرهم، فضلا عن تقديمهم للمحاكمات ومقاضاتهم، كما حدث للمفكر الفرنسي روجيه غارودي لمجرد تشكيكه في روايات الهولوكست اليهودي!!.. وتوّج اليهود نجاحاتهم بإصدار الكونجرس الأمريكي قانوناً باسم (تعقب الأعمال المعادية للسامية عالميًّا) الذي أقرّه الرئيس السابق جورج بوش ٢٠٠٤، يلاحق من تثبت عليهم هذه التهم.. فما الذي فعلته تلكم الأقلية العالمية كي يحترم العالم رؤيتهم ورموزهم؟."[٨]

ولكن ينسى هذا الكاتب أنه في بلد كالسعودية يكون جزاء التبشير الديني غير الإسلامي الإعدام، سواء كان مسيئا أو غير مسئ للإسلام، بل تنطلق هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لحرق ومصادرة نسخ من الكتب المقدسة للأقلية الفيلبينية والبوذية والهندية لمجرد أن أصحابها يتعبدون بها، ولا تسمح لهم بإقامة شعائرهم حتى اللحظة، وربما تكون قطر والإمارات والبحرين رغم التشاحن الطائفي في الأخيرة الأكثر تسامحا مع الأقليات الدينية بين دول الخليج، فقد أقيمت في الدولتين الأوليين كنائس للتعبد، كما تحتوى الإمارات على أماكن عبادة للأقليات الهندية وغيرها، ولا تضع البحرين عقوبة على مسألة التبشير أو تغيير الديانة، كما عينت سيدة يهودية الديانة في منصب دبلوماسي رفيع.

وفي كل الأحوال يلاحظ أن الجهات الأمنية والتنفيذية تمتلك طلاقة إدارة الموقف ومعاقبة ما تراه مسيئا سواء حسب القانون أو بدونه، فليس شرطا وجود قوانين لتقييد حرية التعبير، أو تجريم ازدراء الأديان، طالما أن هذه الجهات تستطيع تقدير الموقف حسب مصلحتها ورؤى القائمين عليها، ودون أي اعتبار لمعايير شرعية أو حقوقية أخرى، كما تفعل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السعودية، أو تفعل السلطات البحرينية في إطار صراعها مع المعارضة الشيعية الراديكالية في كثير من الأحيان.

وتظل القوى الدينية والأيديولوجية العربية يقظة لتتبع ما تراه جريمة ازدراء الأديان، في هذا الاتجاه سواء داخل حدود الدولة المعنية أو خارجها، فقد طالب عدد من النواب الكويتيين في ١٠ سبتمبر الحكومة الكويتية" باتخاذ إجراءات رسمية والتنسيق مع الدول العربية

والإسلامية لمواجهة حملة كنيسة الحمائم التي تستهدف حرق نسخ من القرآن الكريم في ذكرى الحادي عشر من سبتمبر، مشددين على أن الفترة المقبلة تحتاج إلى تضافر الجهود والعمل الحقيقي المكثف لمواجهة الفكر المسيحي المتطرف"[٩].

واعتبر أحد النواب هذه المحاولة جريمة وحملة تشويه شرسة وعنصرية، مطالبا الخارجية الكويتية بتحمل مسئوليتها تجاه بعض من تعتبرهم دولا صديقة، من خلال المبادرة إلى التحرك الفعلي لحشد وتوحيد التوجه والمطالب للقنوات الدبلوماسية في الدول العربية والإسلامية، والتصدي لما يضر بالإسلام وما يسيء إلى شريعتنا السمحة، لافتاً إلى خطورة ما تدعو إليه حالياً كنيسة الحمائم للتواصل العالمي بولاية فلوريدا الأمريكية لحرق نسخ من القرآن الكريم في ذكرى ١١ سبتمبر، خاصة أن هذه الدعوة المتشنجة والموتورة لم تكن هي الأولى، ولن تكون الأخيرة، كما أنها لا تمس طائفة أو دولة بحد ذاتها بل خطرها يعم جميع طوائف وشرائح ودول العالم الإسلامي، وفي مقدمتهم الدول العربية وشعوبها ووفق ذرائع وأفكار كاذبة لا تمت إلى الواقع وحقيقة الإسلام بصلة."[١٠]

وسيلة لإسكات الانتقاد الحكومي:

في المملكة العربية السعودية تبدو جريمة الإساءة للإسلام تهمة يواجه بها كثير من دعاة الإصلاح الحقيقيين، وكثير من منتقدي نظام الدولة، فحسب هيومن رايتس ووتش تستخدم الحكومة السعودية هذه القوانين قبل كل شيء لإسكات منتقديها.

ففي ١٣ مايو ٢٠٠٨ – طالبت المنظمات الحقوقية المحاكم السعودية في مدينة جدة إلى
ط
بـ "الإساءة" للإسلام، واعتبرت أن المحاكمات تمثل انتهاكا لا لبس فيه لحرية التعبير المحمية في القانون الدولي، وكان الرجل السعودي قد استخدم موقعه الإلكتروني لانتقاد الشرطة الدينية (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فيما نُسب الاتهام إلى الحلاق التركي بسب الذات الإلهية، رغم أن هذه التهمة جاءت في جدل عابر وعراك شفاهي بين الحلاق التركي والمواطن السعودي.

وكان الادعاء السعودي قد وجه إلى رائف بدوي تهمة "إنشاء موقع إلكتروني يسئ للإسلام" وأحال القضية إلى المحكمة وطالب بمعاقبته بالسجن خمس سنوات وغرامة قدرها

٣ ملايين ريال سعودي (حوالي ٨٠٠ ألف دولار أمريكي). وكان موقع بدوي قد تعرض عدة مرات إلى قرصنة من قبل أشخاص غير معروفين، وقاموا بنشر أرقام هواتفه وعنوان عمله إلى جانب نشرهم تهديدات على الموقع المقرصن يقولون في نصها: "يا متخلف أنت في أرض محمد صلى الله عليه وسلم وحط تحت "محمد" ألف خط قبل ينحط فوق رقبتك ألف سيف"، إلا أن الادعاء العام لم يقم بالتحقيق في عملية القرصنة وتهديدات القتل التي وُجهت إلى بدوي.

واحتجز الادعاء العام بدوي في مارس ٢٠٠٨ لمدة يوم واحد للتحقيق معه حول موقعه الإلكتروني الذي يستخدمه لنشر تفاصيل الانتهاكات التي ترتكبها هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتشكيك في التفسير السائد للدين الإسلامي، وبعد تهديده واعتقاله بسبب نشاطاته الإلكترونية وتلقيه تهديدات شخصية بالإيذاء الجسدي اضطر بدوي إلى مغادرة السعودية.

وفي قضية ثانية، أيدت محكمة التمييز في مكة حكم الإعدام بحق صبري بوغداي الذي صدر بحقه في ٣١ مارس/آذار ٢٠٠٨ على خلفية اتهامه بـ"شتم الذات الإلهية"، وقد اتهم بوغداي وهو تركي الجنسية وعمل كحلاق في جدة لمدة ١١ عاماً، بأنه أساء إلى الذات الإلهية خلال جدال دار مع زبون سعودي وجاره المصري. وبوغداي الذي لم يحظ بمحام للدفاع عنه في المحكمة أنكر إقدامه على شتم الذات الإلهية، إلا أن القضاة الثلاثة في المحكمة الابتدائية اعتبروا شهادة الشاهدين السعودي والمصري دليلا كافيا على أن بوغداي قد ارتكب جريمة الردة أو الارتداد عن الدين الإسلامي.

واعتبرت سارة ليا ويتسن المديرة التنفيذية لمنظمة هيومن رايتس ووتش أن: "التهم، والإدانة، والعقوبة التي صدرت بحق بوغداي تظهر خطورة تجريم التعبير الذي قد يثير غضب البعض". وأضافت: "لا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن العقوبات الجنائية على الإساءة للذات الإلهية أو الدين يمكن أن تمنع هذه الإساءات أو أن تعوض عن الضرر المزعوم الذي يلحق بسمعة الذات الإلهية أو الدين"[١١].

يذكر أن المملكة العربية السعودية تدين بشكل متكرر أشخاصاً بزعم إساءتهم للدين، حيث لا يزال هادي المطيف الذي ينتمي إلى المذهب الإسماعيلي وهو من الأقليات الشيعية في الإسلام محكوماً عليه بالإعدام بزعم أنه أساء إلى النبي محمد بكلمتين في العام ١٩٩٣، وأدانت محكمة أخرى معلماً يدعى محمد السهيمي في العام ٢٠٠٤ بتهمة الإساءة للدين بسبب آرائه غير التقليدية التي عبر عنها داخل الحصة المدرسية، وتمت أيضا إدانة المعلم محمد

الحربي بتهمة الردة في العام ٢٠٠٥، كما أدانت محكمة أخرى رباح القويعي بتهمة الردة في العام ٢٠٠٥ على خلفية كتابات نشرها على الإنترنت.

ويذكر أنه لا تملك المملكة العربية السعودية قانون عقوبات، كما أن جرائم "الإساءة للإسلام" و"شتم الذات الإلهية" غير معرفة بشكل دقيق في التشريع السعودي، والمدعون العامون والقضاة في السعودية كثيراً ما يلصقون تهما جنائية لأفعال يعتبرونها جرائم دون الاستناد إلى أسس قانونية في توجيه تلك التهم، ويتطلب القانون الدولي لحقوق الإنسان أن يكون القانون دقيقاً بشكل كاف خصوصاً عند تكييف الجرائم الجنائية وذلك حتى يتمكن الفرد من تنظيم سلوكه بالشكل المناسب.

هذه بعض نتف عن جريمة الإساءة للإسلام في الحكومات الخليجية، التي لا نظنها في ظل تحدي الطائفية أحيانا، وفي ظل هيبة (الدولة– القبيلة– الصيغة الدينية للحكم) تحتاج إلى المزيد من العقوبات في مجال ازدراء الأديان.

هوامش

١. انظر الجريدة الرسمية عدد ١٨٢، ويمكن مطالعة القانون على الرابط التالي:
http://www.gcc-legal.org/mojportalpublic/DisplayLegislations.aspx?country=2&LawTreeSectionID=3962

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق.

٤. المصدر السابق.

٥. المصدر السابق.

٦. المصدر السابق.

٧. انظر موقع العربية نت بتاريخ ٢٢ سبتمبر ٢٠١٠ على الرابط التالي:
http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/22/120034.html

٨. عادل البياتي، نحو اتفاقية دولية لتجريم ازدراء الأديان، جريدة الراية القطرية في ٢١ سبتمبر سنة ٢٠١٠.

٩. انظر جريدة الجريدة الكويتية في ١٠ سبتمبر سنة ٢٠١٠.

١٠. المصدر السابق.

١١. موقع منظمة مراقبة حقوق الإنسان على الرابط التالي:
http://www.hrw.org/arabic/docs/2008/05/13/saudia18817.htm

تقرير

حقوق الإنسان فى سوريا..
عشر سنوات بين مخالب الأسد *

عمرو صلاح**

"الأخ الأكبر يترصد كل حركاتك، همزاتك ولمزاتك. ليس هناك مكان تستمتع بحريتك فيه إلا تلك السنتيمترات المربعة داخل رأسك، وحتى تلك يمكنهم أن يترصدوها من خلال تعابير وجهك".

من رواية (١٩٨٤) لجورج أورويل

مقدمة:

عشر سنوات مضت على تسلم الرئيس بشار الأسد الحكم في سوريا خلفا لوالده الرئيس الراحل حافظ الأسد. عشر سنوات كرس فيها الابن ذات سياسات وممارسات الأب التي نجحت في تأمين احتكار السلطة ودوام السيطرة لحزب البعث السوري القابع علي مقاليد

* تقرير قدمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، خلال انعقاد أعمال الجلسة الخامسة عشرة لمجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة في سبتمبر ٢٠١٠.

** باحث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

السلطة منذ ٤٧ عاما، وبرهن خلالها الابن علي قدراته في قمع كل الأصوات المطالبة بالإصلاح الديمقراطي التي انطلقت من داخل سوريا، وكذلك قدراته علي امتصاص مختلف
ة

لم يرث بشار الأسد مقاليد السلطة وحسب بموجب تعديل دستوري جرى تفصيله خصيصا، بل ورث، وطور أيضا، نظاما قانونيا للقمع ولوأد مختلف أشكال الحراك السياسي، وعززه بتوسيع صلاحيات الأجهزة الأمنية وتحصينها من المساءلة علي جرائمها بحق المواطنين السوريين.

وبالتزامن مع تولي بشار للسلطة تم الترويج لوعود الإصلاح السياسي؛ وهو ما دفع بالمواطنين السوريين إلى التمسك بالأمل في أنهم سيتمتعون بالحرية عما قريب. وقد عزز هذا الأمل قيام السلطات آنذاك بالإفراج عن بضعة مئات من المعتقلين السياسيين وإغلاق سجن المزة، والسماح للأحزاب المؤتلفة مع حزب البعث، فيما يسمي بأحزاب الجبهة الوطنية، بإصدار صحف علنية ناطقة باسمها، وغض الطرف ولو بصيغة مؤقتة عن بعض الأنشطة الحقوقية، والنداءات التي أطلقها مثقفون وسياسيون من أجل الإصلاح السياسي، والمنتديات التي بدأت في إدارة حوارات ذات طابع ثقافي وسياسي.

بيد أن السوريين لم ينعموا بأحلامهم سوى لفترة وجيزة لم تستغرق سوي بضعة أشهر، قبل أن يستحيل ما عرف حينها بربيع دمشق إلي جحيم مطبق. فقد استعادت الدولة البوليسية سطوتها، ودارت مرة أخرى ماكينة القمع لتطال مختلف النشطاء السياسيين، والداعيين إلى الإصلاح والمدافعين عن حقوق الإنسان، واستدعت الدولة مختلف أدواتها القانونية وغير القانونية لإحكام قبضتها على المجتمع ومنظماته غير الحكومية وعلى مختلف وسائط التعبير والإعلام التقليدي وكذلك الإعلام الجديد.

وفي الوقت الذي تحتفل فيه سوريا الرسمية بالسنة العاشرة لتولي الأسد الابن مقاليد السلطة، فإن المحاكمات الجائرة أمام محاكم أمن الدولة والمحاكم العسكرية، وحتى أمام القضاء الطبيعي الذي تسيطر عليه السلطة التنفيذية، تكاد تحاصر بصفة يومية أشخاصا يمارسون حقهم في التعبير أو التنظيم أو التجمع والاجتماع السلمي، أو يكشفون عن انتهاكات حقوق الإنسان في بلادهم أو يتطلعون لإعمال قيم الكرامة والمساواة، ويناهضون تمييزا منهجيا جري تكريسه علي الأرض عبر عدة عقود بحق السكان الأكراد، وأصبحت السجون

تغصّ بقائمة واسعة من السجناء والمعتقلين من مختلف ألوان الطيف السياسي، والمدافعين عن حقوق الأقلية الكردية، والداعيين إلي الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

وتحت وطأة حالة الطوارئ الاستثنائية السارية منذ عام ١٩٦٣ ونظام الحصانات الأمنية من المحاسبة تتصاعد مجددا الشكوى من عودة ظواهر الاختفاء القسري ويظل التعذيب ممارسة معتمدة داخل مراكز الاحتجاز السورية، وتتسع دائرة ضحاياه رغما عن الإدانات الدولية.

لقد تحولت سوريا بعد عشر سنوات من وصول الأسد الصغير إلى السلطة، وإثر ٤٧ عاما من هيمنة حزب البعث، إلي سجن كبير يصادر بداخله حق السوريين في التنفس، ولا نقول حقهم في المشاركة السياسية أو في اختيار من يحكمهم.

إن ضحايا النظام القمعي في سوريا، من المناضلين الذين دفعوا ولا يزالوا أثمانًا باهظة من أجل تأمين احترام كرامة وحقوق وحريات المواطنين السوريين، في أمسّ الحاجة إلى تضامن كل المدافعين عن حقوق الإنسان في أي مكان، وكذلك فإن على مختلف أطراف المجتمع الدولي وهيئاته المعنية بحقوق الإنسان تحمل مسئولياتهم والعمل بصورة متناغمة لتعزيز التضامن مع الشعب السوري، وتعضيد الجهود من أجل دفع السلطات السورية لاحترام التزاماتها الدولية بتعزيز واحترام حقوق الإنسان واتخاذ التدابير الضرورية التي تهيئ المناخ الملائم لتبني إصلاحات دستورية وتشريعية ذات طابع مؤسسي، تساعد على إحداث القطيعة المطلوبة مع النهج القمعي السائد وتعيد الاعتبار للحقوق والحريات العامة والمشاركة السياسية.

وفي هذا الإطار فإن هذا التقرير يسلط الضوء على ترسانة القوانين الاستبدادية، التي ورثها الرئيس السوري بشار الأسد عن فترة حكم والده، وعمد إلى تعزيزها بالمزيد من المراسيم والقوانين القمعية، ليتمكن من توظيفها على نطاق واسع واستغلالها من أجل قمع كل الأصوات المعارضة السلمية، وتقييد جميع الحقوق والحريات الأساسية للأفراد. ولقد كانت هذه القوانين بمثابة سلاح الرئيس السوري المشهر دائما في سبيل التنكيل بالنشطاء السياسيين والمدافعين عن حقوق الإنسان، وقمع أي دعوات إصلاحية، واستكمال مسلسل قمع واضطهاد الأقلية الكردية، وتعزيز نهج الإفلات من العقاب وتوفير الحصانات الدائمة لحماية المتورطين في مثل تلك الانتهاكات من المحاسبة والمساءلة.

أولا: قانون الطوارئ

يأتي قانون الطوارئ والمعمول به في سوريا منذ عقود علي رأس ترسانة القوانين الاستبدادية التي استخدمها حزب البعث علي مدي سنوات حكمه من أجل ترسيخ هيمنته وسيطرته المطلقة علي الحياة السياسية في سوريا، وهو الأمر الذي دفع الرئيس بشار الأسد إلي الاحتفاظ به كسلاح مشهر دومًا في وجه المعارضة، متجاهلا كل الدعوات الإصلاحية والتي طالبت بإلغائه؛ فلم يدخر وسعًا في توظيف هذا القانون على نطاق واسع من أجل قمع خصومه الداخليين، والتنكيل بالنشطاء والمدافعين عن حقوق الإنسان، واستخدام العنف ضد

العدالة.

لقد أعلنت سوريا حالة الطوارئ أكثر من مرة، آخرها كانت بموجب الأمر العسكري رقم ٢ بتاريخ ٨ مارس ١٩٦٣، الصادر عن المجلس الوطني لقيادة الثورة، والذي نص على إعلان حالة الطوارئ في جميع أنحاء الجمهورية العربية السورية ابتداءً من ٨ مارس ١٩٦٣ وحتى إشعار آخر"! وهكذا لا تزال حالة الطوارئ قائمة حتى اليوم[١] في ظل تجاهل النظام لكل المبادرات المطالبة بإلغائها[٢].

ويمنح قانون الطوارئ الحاكم العرفي (رئيس الوزراء)[٣] أو نائبه (وزير الداخلية) صلاحيات مطلقة، تتيح مصادرة الحقوق والحريات الأساسية لجميع المواطنين السوريين بلا استثناء، ويصبح سلب الحرية وتقييد جميع الحقوق الأساسية والتي تكفلها المواثيق الدولية تحت تصرف هذا الحاكم دون أي رقابة من أي سلطة أخري.

فطبقا للمادة (٤) من قانون الطوارئ يحق للحاكم العرفي، وبدون أي رقابة من أحد، اتخاذ تدابير تتعلق بوضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والإقامة والتنقل والمرور في أوقات معينة، وتوقيف المشتبه فيهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام توقيفاً احتياطياً، والإجازة في تحري الأشخاص والأماكن في أي وقت، وتكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال!.

وعلي الرغم من أن هذه المادة تجعل أوامر التوقيف محصورة في الحاكم العرفي أو نائبه، إلا أن التطبيق العملي يختلف عن ذلك، فكل جهاز من أجهزة الأمن السورية مخوّل بإصدار الأوامر باعتقال أي مواطن دون بيان الأسباب، وكل من هذه الأجهزة لديه

أوراق مطبوعة بالأوامر العرفية تحتوي على مكان فارغ للاسم المطلوب اعتقاله، ومكان لتاريخ الاعتقال، وموقعة على بياض من قبل وزير الداخلية بصفته نائباً للحاكم العرفي[٤]. كما تتيح المادة نفسها للحاكم العرفي أو نائبه، وذلك طبقا للبندين (ج) و(و)، تحديد مواعيد فتح الأماكن العامة وإغلاقها، بالإضافة إلي الحق في الاستيلاء على أي منقول أو عقار وفرض الحراسة المؤقتة على الشركات والمؤسسات، كما تكفل أيضا الحق للسلطات في مراقبة الرسائل والاتصالات أيًا كان نوعها، وهو ما يوفر لأجهزة الأمن الصلاحيات المطلقة للتنصت والمراقبة الدائمة للنشطاء. كذلك فإن أي محاولة لتوجيه النقد للنظام السوري من خلال أي مطبوعة أو صحيفة يكون جزاؤها الأدنى المصادرة أو التعطيل أو الإلغاء؛ فبموجب هذا القانون يحق للحاكم العرفي مراقبة الصحف، والنشرات، والمؤلفات، والرسوم والمطبوعات والإذاعات وجميع وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها و ضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإلغاء امتيازها وإغلاق أماكن طبعها.

وبموجب قانون الطوارئ يحال إلى القضاء العسكري كل من يقوم بمخالفة الأوامر الصادرة عن الحاكم العرفي بالإضافة إلي عدد من الجرائم والتي يشملها قانون العقوبات السوري، والتي من المفترض أنها جرائم تكون السلطة القضائية هي المنوطة بالنظر فيها وتشمل:

- الجرائم الواقعة على أمن الدولة والسلامة العامة (من المادة ٢٦٠ حتى المادة ٢٩٣ من قانون العقوبات).
- الجرائم الواقعة على السلطة العامة (من المادة ٣٦٩ حتى المادة ٨٧٣).
- الجرائم المخلة بالثقة العامة (من المادة ٤٢٧ حتى المادة ٤٥٩).
- الجرائم التي تشكل خطراً شاملاً (من المادة ٥٧٣ حتى المادة ٥٨٦)[٥].

وعلي مدار السنوات العشر السابقة، تمت إحالة العديد من النشطاء السياسيين ودعاة الإصلاح والمدافعين عن حقوق الإنسان إلي القضاء العسكري بموجب قانون الطوارئ، وقد أصدر القضاء العسكري، الذي يتسم بتبعيته المطلقة للسلطة التنفيذية، أحكاما قاسية بالسجن

سنشير إليه تفصيلا في السطور التالية.

ثانيا: قوانين المحاكم الاستثنائية

١. القضاء العسكري

لعب القضاء العسكري دورا بارزا خلال العقد الماضي في التنكيل بالنشطاء ومدافعي حقوق
ة

تعرض خلالها المتهمون للحرمان من التمتع بالحد الأدنى من الحقوق المكفولة بموجب المواثيق الدولية ذات الصلة، مثل الحق في توكيل من ينوب عنهم للدفاع، أو الحق في الالتقاء بمحاميهم، أو الحق في سماع الشهود، أو الحق في الطعن في القرارات التي تصدرها تلك المحاكم والتي تبدو في أغلب الأحوال أنها معدة سلفا، وأن إجراءاتها لا تعدو إلا أن تكون مجرد إجراءات شكلية من أجل إقرار أحكام مسبقة. هذا وينظر القضاء العسكري، بموجب قانون الطوارئ، في الجرائم التي يكون أحد أطرافها عسكريا أو مدنيا، وتعد الأحكام الصادرة عنه أحكاما قطعية لا تقبل الطعن بطريق النقض إلا بعد الحصول علي موافقة وزير الدفاع.

كذلك فإن محاكم الميدان العسكرية تنظر هي الأخرى في الجرائم السياسية والعادية سواء كان الأطراف جميعهم مدنيين أو أحدهم عسكريا، وقد استحدثت هذه المحاكم بموجب المرسوم التشريعي رقم (١٠٩) بتاريخ ١٧ أغسطس لسنة ١٩٦٨، وتتولى النظر في الجرائم المدرجة في اختصاص المحاكم العسكرية التي يقررها وزير الدفاع في زمن الحرب أو خلال العمليات العسكرية، ولا يوجد نص يلزمها بالعلنية في المحاكمات التي تعقدها، ولا تلتزم باتباع الأصول والإجراءات المنصوص عليها في التشريعات النافذة، كما لا يحق للمتهم الاستعانة بمحام للدفاع وأحكامها هي الأخرى غير قابلة للطعن[٦].

٢. محكمة أمن الدولة العليا

تأسست هذه المحكمة خارج سلطة القضاء الطبيعي؛ وأسهمت في تمكين السلطة الحاكمة من إصدار أحكام قضائية ذات صبغة سياسية. فالسلطة تدرك صعوبة إصدار مثل تلك الأحكام عبر القضاء الطبيعي، والذي يضمن تطبيقا أقل تعسفًا لقانوني العقوبات وأصول المحاكمات الجزائية، هذا وتنظر محكمة أمن الدولة العليا في الجرائم التالية:

- الجرائم التي تضر بأمن الدولة والمعاقب عليها في المواد من ٢٦٣ إلى ٣١١.
- الأفعال التي تعتبر مخالفة لتطبيق النظام الاشتراكي سواء وقعت بالفعل أم بالقول أم

بالكتابة أم بأي وسيلة من وسائل التعبير أو النشر.

- الجرائم الواقعة خلافا لأحكام المراسيم التشريعية التي صدرت أو ستصدر، و لها علاقة بالتحويل الاشتراكي. مخالفة أوامر الحاكم العرفي.
- مناهضة تحقيق الوحدة بين الأقطار العربية أو مناهضة أي هدف من أهداف الثورة، أو عرقلتها سواء أكان ذلك عن طريق القيام بالتظاهرات، أم التجمعات، أم أعمال الشغب، أم التحريض عليها، أم نشر الأخبار الكاذبة بقصد البلبلة وزعزعة ثقة الجماهير بأهداف الثورة.
- تلقي أموال أو أي عطاء آخر أو الحصول على أي وعد أو أي منفعة أخرى من دولة أجنبية أو هيئة أو أفراد سوريين أو أي اتصال بجهة أجنبية بقصد القيام بأي تصرف قولي أو فعلي معادٍ لأهداف الثورة.
- الهجوم أو الاعتداء على الأماكن المخصصة للعبادة أو لممارسة الطقوس الدينية أو على مراكز القيادة والمؤسسات العسكرية، والدوائر والمؤسسات الحكومية الأخرى، والمؤسسات العامة، والخاصة بما فيها المعامل والمصانع والمحلات التجارية ودور السكن، أو إثارة النعرات أو الفتن الدينية أو الطائفية أو العنصرية، وكذلك استغلال هياج الجماهير والمظاهرات للإحراق والنهب والسلب.

وقد توسع اختصاص محكمة أمن الدولة بعد صدور قانون الانتساب إلى تنظيم الإخوان المسلمين وكذلك قانون أمن حزب البعث العربي الاشتراكي رقم ٥٣تاريخ ٨ أبريل ١٩٧٩، مع أن هذا القانون لم يحدد المحكمة صاحبة الاختصاص للنظر في الأفعال المنصوص عليها. ولهذه المحكمة اختصاص مطلق؛ حيث لها حق البت في أي قضية يحيلها إليها الحاكم العرفي (المادة ٥)، كما تشمل جميع الأشخاص من مدنيين وعسكريين مهما تكن صفتهم أو حصانتهم (المادة ٦). ولا تتقيد هذه المحكمة بالإجراءات المنصوص عنها في التشريعات النافذة، وذلك في جميع أدوار وإجراءات الملاحقة والتحقيق والمحاكمة، فالنيابة العامة تتمتع بجميع صلاحيات قاضي التحقيق وقاضي الإحالة في القوانين النافذة (المادة ٧ الفقرة ب)، ولا تقبل الأحكام الصادرة عنها الطعن بأي طريق من الطرق، لكنها لا تصبح نافذة إلا بعد التصديق عليها بقرار من رئيس الدولة الذي له حق إلغاء الحكم مع الأمر بإعادة المحاكمة، وله حق إلغاء الحكم مع حفظ الدعوى أو تخفيض العقوبة أو تبديلها بأقل منها، وقراره في هذا الشأن مبرم لا يقبل أي طريق من طرق المراجعة، إذ يعتبر من أعمال السيادة التي لا تقبل الطعن أمام أي مرجع قضائي أو إداري، لأنه من متعلقات أمن الدولة.[٧]

ثالثا: قانون الجمعيات

يمثل القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٥٨ الخاص بالجمعيات والمؤسسات الخاصة – ولائحته التنفيذية وتعديلاته– قبضة الدولة الحديدية التي تتحكم في تأسيس أي نوع من أنواع الجمعيات أو المنظمات، و قد تم إقرار هذا القانون أثناء الوحدة قصيرة الأجل بين مصر وسوريا في الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨ – ١٩٦١)، و قد انعكس علي هذا القانون أفكار الهيمنة والاستبداد التي تكفل للدولة التحكم في المجتمع وتوجيهه والسيطرة علي جميع أشكال التنظيمات الموجودة فيه، فالقانون وتعديلاته ولائحته التنفيذية يتيح للجهة الإدارية الممثلة في وزارة الشئون الاجتماعية والعمل صلاحيات واسعة في رفض إشهار الجمعيات دون أسباب منطقية، كما يمنح السلطات صلاحيات واسعة في التدخل الفج في أنشطة الجمعيات والأحقية في حلها ودمجها طبقا لأهواء الجهة الإدارية نظريا، والجهات الأمنية علي الصعيد العملي.

وقد استخدم هذا القانون علي مدى عقود في فرض وصاية الدولة وسيطرتها علي جميع أشكال الجمعيات والمؤسسات الموجودة في سوريا، وجعلها خاضعة بصورة مطلقة للدولة التي تملك سلطة رفض إشهار وتأسيس أي جمعية قد تتبنى نهجا يخالف سياسات النظام السوري خاصة علي صعيد الحماية والدفاع عن حقوق الإنسان، وبالتالي فهو يضع كل من يرفض الانصياع إلي سيطرة الدولة في خانة المجرمين الذين يستوجب عقابهم ومحاكمتهم طبقا للقوانين السورية.

فالقانون يتيح للجهة الإدارية ممثلة في وزارة الشئون الاجتماعية والعمل الحق في رفض إشهار الجمعيات تحت دعاوي «أن الغرض من المؤسسة ليس الأكثر حاجة للرعاية» أو

ة ت

عليه السلطات مرارا وتكرارا في رفض إشهارها للجمعيات.

وفي الممارسة العملية تلعب وزارة الشئون الاجتماعية دورا محدودا جدا بالمقارنة بالجهات الأمنية، حيث يتم إرسال طلبات الشهر إلي تلك الجهات، لتمر تلك الطلبات بعملية رقابة تتضمن الفحص الدقيق والتحقيق والتقصي حول المؤسسين والأعضاء، وكان لتلك الأجهزة الدور الأساسي في رفض إشهار كل جمعيات حقوق الإنسان، بينما تتولي الجهة الإدارية استخدام إحدى المواد الفضفاضة في القانون من اجل تبرير ذلك الرفض.

كما يتيح القانون نفسه للجهة الإدارية سبلا مختلفة لتدخل المسئولين الحكوميين في الإدارة الداخلية والعمليات اليومية للجمعيات بصورة مطلقة، فاجتماعات تلك الجمعيات تخضع

لرقابة مشددة، فطبقا لهذا القانون يفرض علي الجمعيات أن تبلغ وزارة الشئون الاجتماعية بأي اجتماع عام لأعضاء الجمعية قبل ١٥ يوما من انعقاده، كما يتيح الصلاحية لوزارة الشئون الاجتماعية لإرسال أحد العاملين فيها لحضور المقابلات التي تجريها الجمعية (المادة ٢٣)، كما يلزم الجمعية بأن ترسل محضر الاجتماع إلي الوزارة خلال ١٥ يوما، كما يمكن لممثلي الأجهزة الأمنية حضور اجتماعات الجمعية. ولوزارة الشئون الاجتماعية أن تعين بقرار منها عضوا أو أكثر في مجلس إدارة أي جمعية في أي وقت، بالإضافة إلي أحقية الجهة الإدارية في تحديد صلاحياته(المادة٢٦)!.

كما يحق لوزارة الشئون الاجتماعية الحق في دمج الجمعيات تحت دعاوي «تشابهها في الأهداف» (مادة٢٤)، بالإضافة إلي منحها سلطة منع تمويل الجمعية، حيث لا يجوز لأي جمعية أن تتسلم أو تحصل على أموال أو مبالغ من أي شخص أو جمعية خارج سوريا دون تصريح من الوزارة، وكذلك الحال بالنسبة للحصول على تمويل من داخل سوريا، حيث يجب أيضاً أن تبلغ الجمعية وزارة الشئون الاجتماعية قبل الموافقة علي الحصول علي هذا التمويل!!!

أما عن سلطة حل الجمعية فهي مكفولة للجهة الإدارية بموجب القانون، إذ يحق لها حل الجمعيات تحت دعاوي "ممارسة الجمعية نشاطا طائفيا أو عنصريا او سياسيا يمس بسلامة الدولة" أو إذا رأت الدولة" عدم الحاجة إلي خدمات الجمعية". ويعتبر قرار الحل قطعيا، ولا يقبل أي طريق من طرق المراجعة لهذا القرار.[٨] وبذلك تتمكن الجهة الإدارية من التحكم في مصائر الجمعيات والمؤسسات منذ لحظة إشهارها مرورا بالرقابة الدائمة على أنشطتها والتدخل في قراراتها، انتهاء بحلها او دمجها مع كيان آخر إذا ارتأت الدولة ذلك طبقا لأهوائها.

رابعا: تقييد الحقوق والحريات الأساسية

لم يكتف النظام السوري بقانون الطوارئ كقانون استثنائي يكفل إلغاء أي أثر لوجود عقد اجتماعي بين الدولة والشعب، ويجعل من وجود أي قانون، يضمن الرقابة على السلطة وأجهزتها ومساءلتها أو يؤكد على فصل السلطات الثلاث، عديم الجدوى!

إذ لجأت الدولة البوليسية إلى ضخ المزيد من التشريعات والمراسيم في ترسانتها القانونية التي تعمل على حرمان المواطنين من التمتع بالحد الأدنى من الحقوق التي تكفلها المواثيق

والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، بل وأصبحت ممارسة تلك الحقوق فعلا مجرما عقوبته المشددة قد تصل إلي الإعدام!!

فحرية الرأي والتعبير مصادرة بشكل كامل، وتعد أي ممارسة لها فعلا مجرما. فبموجب قانون حماية الثورة فإن أي عمل مخالف للنظام الاشتراكي سواء بالفعل أو بالقول أو بالكتابة هو عمل مجَّرم، ويعاقب عليه بالأشغال الشاقة أو العقوبة الأشد التي قد تصل إلي الإعدام[٩].

وفي إطار تعقب الخصوم السياسيين للنظام، وتجريمهم صدر في عام ١٩٨٠ القانون رقم ٤٩، والذي أعد خصيصا كسلاح مشهر في وجه الإخوان المسلمين، فالقانون يعاقب بالإعدام كل منتسب إلي جماعة الإخوان المسلمين، وذلك علي الرغم من أن أعضاء في مجلس الشعب قد لفتوا الانتباه إلى تعارض مواد القانون ٤٩ مع الدستور، فالمادة (٥) من مشروع القانون تنص على أنه "لا يستفيد من التخفيض والعفو الواردين في هذا القانون الذين هم قيد التوقيف أو المحاكمة"، "وهي تخالف المادة (٣٠) من الدستور التي تنص على أن أحكام القوانين لا تسري «إلا على ما يقع من تاريخ العمل بها ولا يكون لها أثر رجعي ويجوز في غير الأمور الجزائية النص على خلاف ذلك».

وقد جرى "التصديق على القانون من قبل الرئيس حافظ الأسد ٨ يوليو ١٩٨٠ بسرعة قياسية، إذ أن توقيع الرئيس على القوانين عادة ما يأخذ وقتاً طويلاً، لأن القوانين عادة لا يصادق عليها إلا بعد مرور فترة لا بأس بها وبعد عرضها على المحكمة الدستورية، لكن هذا القانون الاستثنائي الذي يتعارض مع نصوص قانون العقوبات العام في سوريا لم يعرض على المحكمة الدستورية من الأساس[١٠].

اما المواد رقم ٣٠٧، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥ من قانون العقوبات[١١]، فإن السلطات تستخدمها علي نطاق واسع في قمع خصومها الداخليين؛ فهي تعاقب بالسجن من قام في سوريا في زمن الحرب أو عند توقع نشوبها بدعاوى ترمي إلى إضعاف الشعور القومي أو إيقاظ النعرات العنصرية أو المذهبية، أو نقل أنباء يعرف أنها كاذبة أو مبالغ فيها من شأنها أن توهن نفسية الأمة. كما تعاقب كل سوري يذيع في الخارج أنباء كاذبة أو مبالغاً فيها من شأنها أن تنال من هيبة الدولة، أو كل عمل وكل كتابة وكل خطاب يقصد منها أو ينتج عنها إثارة النعرات المذهبية أو العنصرية أو الحض على النزاع بين الطوائف ومختلف عناصر الأمة!. وهي جملة اتهامات فضفاضة تحتمل تأويلات عديدة، ودأبت السلطات السورية على استخدام تلك الحزمة من الاتهامات ضد النشطاء السياسيين والمدافعين عن حقوق الإنسان.

أما حرية الصحافة، فقد جري محاصرتها نهائيا بموجب المرسوم التشريعي الذي أصدره بشار الأسد في سبتمبر ٢٠٠١، وتم توظيفه علي مدار سنوات حكمه في تكميم أفواه الصحفيين، وقمع كل الأصوات التي قد تأخذ نهجا معارضا للسلطة. فالقانون يحظر نشر المقالات والأخبار التي تمس "الأمن الوطني" و"وحدة المجتمع" و"وقائع المحاكمات السرية«، كما يفرض عقوبات جنائية قاسية على ما يمكن أن تصنفها السلطات بـ "الأخبار غير الصحيحة". ويمنح هذا القانون السلطات صلاحيات واسعة في وقف أي مطبوعة عن الصدور مؤقتاً، أو إلغاء رخصتها في ظروف معينة، أو إلغاء رخصة كل مطبوعة «تدعو إلى تغيير دستور الدولة بطرق غير دستورية»!، ويكفل للسلطات الملاحقة الجنائية لمرتكبي جرائم القذف والتشهير والافتراء، ويتيح لها فرض قيود مفرطة على ملكية الصحف وغيرها من المطبوعات

ط الحصول على تصريح من وزارة الإعلام قبل إجراء أي تغيير يتعلق بصاحب المطبوعة الدورية، أو كبار العاملين فيها مثل مديرها أو رئيس تحريرها[١٢].

ن ن يُ م

بممارسة مهنة الصحافة، وهو ما يمكن إدراك مغزاه إذا أمعنا النظر في المادة ٣ من قانون اتحاد الصحفيين الصادر برقم ١ لعام ١٩٩٠؛ حيث تنص على أن اتحاد الصحفيين هو اتحاد مؤمن بأهداف الأمة الوحدة والحرية والاشتراكية، ملتزم بالعمل على تحقيقها وفق مقررات حزب البعث العربي الاشتراكي وتوجيهاته ويعاقب الاتحاد وطبقا للمادة ٥٤ كل عضو يخرج عن أهداف الاتحاد، فإذا ما عرفنا أنه لا يمكن العمل بالصحافة دون أن يكون منتسبا للاتحاد فإن هذا وحده لضبط العمل الصحفي والصحفيين والسيطرة والهيمنة عليهم. وبهذا يجبر الصحفيون على الالتزام بتوجهات حزب البعث وأهدافه، بل وأن يضع خطوطًا حمراء ويمارس الرقابة الذاتية إزاء أي كلمات أو أفكار قد يفهم منها انتقاد السياسات العامة لحزب البعث أو القائمين عليها[١٣].

وكذلك الأمر نفسه بالنسبة لحريات التجمع والتظاهر والاجتماع السلمي. فوفقا لقانون حماية الثورة فإن القيام بالتظاهرات أو التجمعات أو أعمال الشغب أو التحريض عليها أو نشر البلبلة وزعزعة ثقة الجماهير بأهداف الثورة يعاقب مرتكبوها بالأشغال الشاقة المؤبدة، ويجوز الحكم بالعقوبة الأكثر تشددًا وهي «الإعدام».

أما على صعيد الحق في التنظيم الحزبي: ففي ١٢ مارس ١٩٥٨ صدر قانون يقضي بحل الأحزاب السياسية، ولم يصدر قانون خاص بتنظيم العمل الحزبي بعد ذلك، وبعد قيام

ثورة ٨ مارس تم تأسيس «الجبهة الوطنية التقدمية» في عام ١٩٧٢ وأكدت المادة الثامنة من الدستور على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد للدولة والمجتمع، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل علي توحيد طاقات جماهير الشعب»[١٤].

كما تجرم المادة ٣٠٦ من قانون العقوبات «كل جمعية أنشئت بقصد تغيير كيان الدولة الاقتصادي أو الاجتماعي أو أوضاع المجتمع" وتقضى تلك المادة على المنتمين إليها بالأشغال الشاقة المؤقتة، ولا تقل عقوبة المؤسسين والمديرين عن سبع سنوات[١٥]!!

وبذلك فإن أي قناة لممارسة العمل السياسي تمت مصادرتها بشكل تام، واقتصرت المشاركة على المنتمين لحزب البعث "الحزب القائد للدولة والمجتمع" كما ينص الدستور مكرسا له بذلك الغلبة الأبدية والسيطرة المطلقة في السلطة.

خامسًا: قوانين تعزز الإفلات من العقاب فى قضايا التعذيب

عمدت السلطات السورية إلى الإبقاء علي ترسانة من القوانين والمراسيم التي تسهل ارتكاب جريمة التعذيب في سوريا، وتتيح لمرتكبي مثل هذه الجرائم البشعة أن يفلتوا من المساءلة القانونية والعقاب، وفي عهد بشار الأسد تم دعم هذه الترسانة بالمزيد؛ وذلك بهدف أن تتاح له قدرة أكبر على السيطرة والهيمنة، وإسكات كل الأصوات المعارضة والتي قد تأخذ منحي يخالف سياسته.

إذ ينص المرسوم التشريعي رقم (١٤) لسنة ١٩٦٩ الذي أنشئت بموجبه إدارة المخابرات العامة في المادة ١٦ منه على أنه «لا يجوز ملاحقة أي من العاملين في الإدارة عن الجرائم التي يرتكبونها أثناء تنفيذ المهام الموكولة إليهم أو في معرض قيامهم بها إلا بموجب أمر ملاحقة يصدر من المدير». وهو الأمر الذي أكدته المادة الرابعة من المرسوم رقم ٥٤٠٩ لعام ١٩٦٩ المنظم لأعمال إدارة المخابرات العامة والذي ينصُّ على أنه: «لا يجوز ملاحقة أي من العاملين في إدارة المخابرات العامة أو المنتدبين أو المعارين إليها أو المتعاقدين معها مباشرة أمام القضاء في الجرائم الناشئة عن الوظيفة أو في معرض قيامه بها قبل إحالته إلى مجلس التأديب في الإدارة واستصدار أمر ملاحقة من قبل المدير».

كما تشير المادة ٧٤ من المرسوم التشريعي ٥٤٩ تاريخ ٢٥ مايو ١٩٦٩ بأنه لا يجوز ملاحقة أي من العاملين في إدارة أمن الدولة أو المنتدبين أو المعارين إليها أو المتعاقدين معها

مباشرة أمام القضاء، في الجرائم الناشئة عن الوظيفة، أو في معرض قيامه بها قبل إحالته إلى مجلس التأديب في الإدارة واستصدار أمر ملاحقة من قبل المدير.

كذلك فإن النظام السوري لم يكتف بالمراسيم السابقة بل عمد الي تعزيزها بالمزيد، من أجل توفير أكبر قدر من الحصانة لعناصر الشرطة والأمن السياسي، ففي ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٨ أصدر رئيس الجمهورية المرسوم التشريعي رقم ٦٩ وبموجبه جرى تعديل قانون العقوبات العسكرية في سوريا، حيث نصت مواد هذا المرسوم الجديد على حصر قرار ملاحقة عناصر الشرطة والأمن السياسي والجمارك بالقيادة العامة للجيش والقوات المسلحة، رغم أنهم يتبعون إدارياً لوزارة الداخلية وليس للقيادة العامة للجيش والقوات المسلحة.

وبموجب المرسوم الجديد لا يمكن إقامة الدعاوى أمام القضاء الطبيعي على عناصر الشرطة والجمارك وعناصر الأمن السياسي، ومن بينها طبعاً الدعاوى المتعلقة بتعذيب المواطنين والاعتداء عليهم، لأن إقامة الدعاوى تحتاج إلى إذن مسبق من القائد العام للجيش والقوات المسلحة.

ونتيجة لذلك كان من الطبيعي أن تتحول عمليات التعذيب في سوريا إلي ممارسات منهجية وروتينية، تتم بصورة يومية في السجون ومقار الاحتجاز التابعة لأجهزة الأمن والمخابرات، ط ن
الوفيات[١٦] خاصة في السنوات العشر الأخيرة، بينما يظل مرتكبو تلك الجرائم والانتهاكات الجسيمة ينعمون بالحرية و يتمتعون بالصلاحيات المطلقة لارتكاب المزيد من الجرائم.

سادسًا: أحكام قانون العقوبات التي تطبق بحق الناشطين الأكراد

دأبت الحكومات المتعاقبة في سوريا ومنذ خمسينيات القرن الماضي على قمع المواطنين الأكراد، فهي تري فيهم تهديدا لوحدة سوريا العربية، ومنذ أن وصل حزب البعث السوري إلي السلطة في عام ١٩٦٣ ركزت حكوماته المتعاقبة علي طمس الهوية الكردية عبر وسائل شتي، تشمل تقييد استخدام اللغة الكردية علنا أو في المدارس أو في أماكن العمل مع حظر المطبوعات باللغة الكردية وحظر الاحتفالات بالأعياد الكردية مثل عيد النيروز (رأس السنة ة ظ ي
ينظمها الأكراد مطالبين فيها بوقف التمييز بحقهم، وقد استندت السلطات إلى قانون العقوبات

الذي يشتمل على مواد يبدو أنها قد تم تدبيجها خصيصا لقمع الأقلية الكردية. فعلي مدار سنوات صدرت أحكامٌ جائرة بحق قطاع كبير من الأكراد استنادا إلي تلك المواد والتي من أشهرها المادة٢٦٧ والتي تعاقب كل من يحاول "بأعمال أو خطب أو كتابات أو بغير ذلك اقتطاع جزء من الأراضي السورية ليضمه إلى دولة أجنبية". كذلك المادة ٢٨٨ والتي تجرم كل من أقبل على الانضمام إلى "جمعية سياسية أو اجتماعية ذات طابع دولي أو في منظمة من هذا النوع ...دون إذن الحكومة». هذا ويشيع استخدام هذه المادة ضد أي عضو في الأحزاب الكردية، التي لم يحصل أي منها على ترخيص؛ نظرا لعدم وجود قانون للأحزاب من الأساس كما أشرنا في السابق. كذلك هناك المادتان ٣٠٧ و ٣٠٨ واللتان تجرمان كل عمل وكل خطاب يقصد منه أو ينتج عنه إثارة النعرات الذهبية أو العنصرية، كما تعاقب كل من ينتمي إلى جمعية أنشئت للغاية المشار إلها في المادة السابقة[١٧]. كذلك فإن السلطات كثيرا ما تقوم بتوظيف المواد ٣٣٦، ٣٣٥، ٢٨٥ علي نطاق واسع[١٨] في قمع وإلغاء احتفالات الأقلية الكردية وهى ذات المواد المنصوص عليها في قانون العقوبات والتي تستخدمها السلطات بصورة عامة في إلصاق التهم بخصومها من النشطاء السياسيين والمدافعين عن حقوق الإنسان.

توصيات:

بعد استعراض كل ما سبق فإننا نلح في دعوة مختلف أطراف المجتمع الدولي وهيئاته المعنية بحقوق الإنسان إلى العمل من أجل دفع السلطات السورية لاحترام التزاماتها الدولية بتعزيز واحترام حقوق الإنسان والعمل علي سرعة إجراء إصلاحات يأتي في مقدمتها الآتي:

على صعيد الإصلاح الدستوري:

إجراء تعديلات دستورية تلتزم بـ:

- كفالة الحقوق والحريات الأساسية للأفراد والتي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان، ووضع الضمانات التي تكفل حماية وتعزيز واحترام تلك الحقوق؛
- ضمان المساواة بين المواطنين أمام القانون في التمتع بالحقوق والحريات العامة دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين؛
- تعزيز الفصل بين السلطات الثلاثة، التشريعية والتنفيذية والقضائية، والحد من السلطات

الواسعة الممنوحة لرئيس الدولة؛

- تعزيز استقلال القضاء، وكفالة الحق لكل فرد في التقاضي أمام محكمة عادلة ومنصفة، وكفالة الحق لكل فرد لدى الفصل في أي تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أي دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة طبيعية مختصة، مستقلة وحيادية؛
- الإقرار بالحق في التعددية الحزبية وكفالة فرص متكافئة لمختلف الأحزاب في خوض الانتخابات التمثيلية.

على صعيد الإصلاح التشريعي:

- إلغاء جميع القوانين الاستثنائية، والوقف الفوري للعمل بقانون الطوارئ والقانون رقم ٨٤ لعام ١٩٨٠، وإلغاء الأحكام العرفية، ووقف جميع صور المحاكمات الاستثنائية؛
- إلغاء العمل بجميع القوانين المقيدة للحريات داخل قانون العقوبات السوري بما يتماشي مع الاتفاقيات الدولية ذات الصلة؛
- الإلغاء الفوري لجميع القوانين التي تعزز إفلات المتورطين في قضايا التعذيب من العقاب، وسرعة فتح تحقيقات فورية مع من وجهت إليهم اتهامهم بالضلوع في قضايا من هذا النوع، وكشف نتائج تلك التحقيقات بصورة علنية؛
- إزالة جميع القيود المفروضة علي حرية الصحافة وحرية الرأي والتعبير، وإنهاء احتكار الدولة لوسائل الإعلام وكفالة الحق في إعلام تعددي ومستقل؛
- النص صراحة علي حرية تكوين التنظيمات والجمعيات، والنقابات، والأحزاب السياسية؛ بما يضمن كفالة الحق في التنظيم والتجمع.

خطوات عملية نوصي بالإسراع فى تنفيذها:

- إطلاق سراح جميع السجناء السياسيين، والنشطاء، والمدافعين عن حقوق الإنسان، والصحفيين والمدونين المعتقلين أو المختفيين قسريا، أو من جري اختطافهم من قبل السلطات السورية؛

- عودة جميع المنفيين قسرا خارج سوريا، وتوفير جميع الضمانات القانونية اللازمة لذلك؛
- وقف جميع أشكال التضييق والاضطهاد السياسي، ورفع هيمنة ووصاية الدولة عن جميع التنظيمات السياسية الموجودة؛
- وقف إحالة المدنيين إلي القضاء الاستثنائي، وقصر الحق في النظر في القضايا الجنائية التي توجد فيها أدلة علي ارتكاب مدنيين لأعمال جنائية علي القضاء الطبيعي فقط، وكفالة حق المدنيين في المثول أمام قضاة طبيعيين في محاكمات عادلة ومنصفة؛
- إنهاء جميع أشكال التمييز والقمع والتي تمارسها السلطات السورية بحق الأكراد، والسماح لهم بالتمتع بحقوقهم وحرياتهم بما في ذلك حقوقهم الثقافية وحقهم في التعبير عن هويتهم؛
- التوقيع علي البرتوكول الاختياري الملحق باتفاقية مناهضة التعذيب، وتشكيل هيئة مستقلة وفقا لمبادئ إعلان باريس تقوم بزيارة السجون السورية ومرافق الاحتجاز، وفتح تحقيقات فورية في مزاعم تعرض عدد كبير من المواطنين للتعذيب والوفاة داخل السجون السورية وتقديم مرتكبي تلك الانتهاكات للمحاكمة.

هوامش

١. رضوان زيادة (محرر)، "سنوات الخوف: الحقيقة والعدالة في قضية المختفين قسريا في سوريا"، تقرير صادر عن »برنامج العدالة الانتقالية في العالم العربي" يونيو ٢٠١٠.

٢. دستوريا فإن حالة الطوارئ تعتبر غير نافذة، وغير شرعية، وذلك لأن قانون الطوارئ لم يعرض على مجلس الشعب، أو علي مجلس تشريعي آخر منذ بدء العمل به وحتى الآن.

٣. تنص المادة ٣ من قانون الطوارئ على أنه «عند إعلان حالة الطوارئ يسمى رئيس مجلس الوزراء حاكماً عرفياً وتوضع تحت تصرفه جميع قوى الأمن الداخلي والخارجي».

٤. تقرير بمناسبة يوم المعتقل السياسي في سوريا، صادر عن لجنة الدفاع عن الحريات الديمقراطية، بتاريخ ٢٤ يونيو٢٠٠٧.
http://www.anhri.net/syria/cdf/2007/pr0624.shtml

٥. قانون الطوارئ: المرسوم التشريعي ذو الرقم (٥١)تاريخ ١٩٦٢/١٢/٢٢
http://www.cdf-sy.org/low/tawara.htm

٦. تقرير بمناسبة يوم المعتقل السوري، مرجع سابق.

٧. تقرير بمناسبة يوم المعتقل السياسي في سوريا، صادر عن لجنة الدفاع عن الحريات الديمقراطية، بتاريخ ٢٤ يونيو٢٠٠٧
http://www.anhri.net/syria/cdf/2007/pr0624.shtml

٨. لا مجال للتنفس.. القمع الحكومي ط بمجال حقوق الإنسان في سوريا»، تقرير صادر عن منظمة هيومن رايتس ووتش، أكتوبر٢٠٠٧
http://www.hrw.org/legacy/arabic/reports/2007/syria1007/4.htm#_ftn35

٩. "سنوات الخوف. .الحقيقة والعدالة في قضية المختفين قسريا في سوريا"، تقرير صادر عن »برنامج العدالة الانتقالية في العالم العربي" حزيران ٢٠١٠– تحرير رضوان زيادة.
١٠. المرجع السابق.
١١. قانون العقوبات السوري
http://www.cdf-sy.org/low/akobat%202.htm
٢١. « سوريا: خنق حرية التعبير»، بيان صادر عن منظمة هيومن رايتس ووتش، بتاريخ ١١ فبراير ٢٠٠٢
http://www.hrw.org/ar/news/2002/02/11
١٣. التقرير السنوي الصادر عن لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية لعام ٢٠٠٥.
http://www.cdf-sy.org/reports/reports.htm
١٤. حازم نهار، مسارات السلطة والمعارضة في سوريا: نقد الرؤى والممارسات، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٩، ص٢٩.
١٥. قانون العقوبات السوري، مرجع سابق.
١٦. Alternative Report to the Syrian Government's Initial Report on Measures taken to the Fulfill its Commitments under the Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or punishment, submitted to the CAT, by Damascus Center for Human Rights Studies with participation of several Syrian human rights organizations with support of CIHRS and FIDH
٧١. "إنكار الوجود . . .قمع الحقوق السياسية والثقافية للأكراد في سوريا"، تقرير صادر عن منظمة هيومن رايتس ووتش، بتاريخ نوفمبر٢٠٠٩
http://www.hrw.org/ar/reports/2009/11/26-0
١٨. المرجع السابق.

المجتمع المدني
بين النظرية والتطبيق السياسي

محمد عبد العاطي *

بات المجتمع المدني يمثل أحد أهم الثوابت في الخطاب السياسي، سواء الرسمي أو الأهلي، في المستقبلية، ومن ثم يدور العديد من المناقشات حول مفهوم ودور المجتمع المدني وعلاقته بالدولة والأفراد في المجتمع. في ظل الدور الواضح الذي تمارسه أجهزة الدولة التنفيذية في مسار وخطط وأنشطة المجتمع المدني والتدخل المستمر سواء أمنيا أو قانونيا أو إداريا، والإشكاليات التي تتعلق سواء بتمويل أنشطته أو أهدافها.

وعلى الرغم من أن المجتمع المدني في مصر ترجع نشأته إلي بدايات القرن التاسع عشر، حيث جرى تأسيس العديد من الجمعيات والمؤسسات والتي كان يغلب علي أدائها الطابع الخيري مكانة بارزة في المجتمع المصري. إلا أنه بعد عام ١٩٥٢ تبددت الكثير من مكتسبات تلك المرحلة في ظل الحكم الأوتوقراطى الذي انتهجه العسكريون في حكم الدولة المصرية، ومن ثم

* كاتب وباحث مصري.

شهدت تلك الفترة تأميما للحياة المدنية ومصادرة الحريات الفردية وإلغاء الأحزاب، وفرض الرقابة على الصحف واعتماد الشمولية كنمط للحكم في مصر، وتراجع دور المواطنين
ق١٣٢
لسنة ١٩٦٤) مما أدى إلي تراجع واضح في دور المجتمع المدني في مصر، إلا أنه ومنذ بداية الثمانينيات من القرن الفائت عاد مصطلح المجتمع المدني للظهور مرة أخري لا سيما وأنه انتقل من مرحلة العمل الخيري والخدمي إلي آفاق أرحب في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان حتى صار مصطلح المجتمع المدني وحقوق الإنسان مصطلحا شائع التداول في المجتمع، مما أتاح النقاش وبقوة حول الدور الذي يمكن أن يلعبه في ظل رياح التغيير التي تهب بقوة علي المجتمع وتنامي خطاب الإصلاح السياسي والمجتمعي، وهو الأمر الذي يدعونا وبشدة إلي
ق
الاختلاف حول ماهية المجتمع المدني، وهل يعد بديلا عن الدولة في ظل التقلص الواضح في دور الدولة في تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين، أم هو وسيط بين الدولة والأفراد، وهل هو مستقل أم في خندق المعارضة؟

ونطرح هنا لواحدة من أهم الدراسات التي تناولت مفهوم المجتمع المدني وتطبيقاته المتعددة في الكتاب الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب تحت عنوان «المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي» للمؤلف فرانك آدلوف، ترجمة د. عبد السلام حيدر، ويأتي الكتاب في قسمين رئيسيين، يتناول الأول «نظريات المجتمع المدني»؛ بينما يتعرض في القسم الثاني إلي «المجتمع المدني والتطبيق السياسي».

يبدأ المؤلف، وهو عالم اجتماع ألماني حاصل علي دكتوراه الفلسفة في علم الاجتماع، ويعمل أستاذا لعلم الاجتماع في معهد جون كيندي لدراسات أمريكا الشمالية بجامعة برلين الحرة، بعرض لتطور مفهوم المجتمع المدني، وهو بمثابة تاريخ نقدي لفكرة المجتمع المدني من أرسطو وحتى فلاسفة العصور الحديثة.

فقد تحدث أرسطو عن المجتمع المدني قاصدا وبمعني عام الجماعة السياسية، وقد صمد هذا التحديد الأرسطي للمصطلح وقتا طويلا، ومنذ عام ١٧٥٠ ظهرت طريقة قراءة حديثة فرضت نفسها، وهي التي ارتبطت بأسماء مفكرين مثل لوك ومونتسيكو وفيرجسون وهيجل وتوكفيل، وهي طريقة تعزل أو تفصل المجتمع المدني بوضوح عن الدولة، ولكنها لا تفصله بحده عن اقتصاد السوق الذي نشأ آنذاك وتشكل، وكان يقصد بالمجتمع المدني مشروعا

لتعايش سلمي متمدين لمواطنين أحرار وذلك تحت حكم القانون ولكن دون الولاية السلطوية للدولة، وقد هدأت الضجة حول مفهوم المجتمع المدني بعد أن أعاد ماركس تشكيله، وحصره في المجتمع الأهلي المنتج للبضائع، وفي بداية القرن العشرين شهد المصطلح رواجا جديدا في التفسير الماركسي لأنطونيو جرامشي وفي النظرية البرجماتية لجون ديوي.

وقد لعب مصطلح المجتمع المدني دورا كبيرا لدي الثائرين ودعاة الحقوق المدنية من البولنديين والمجريين والتشيكوسلوفاكيين، وذلك في نضالهم ضد شمولية النظم الشيوعية، وانطلاقا من مجادلات القوي المجتمعية في شرق ووسط أوربا ثم في أمريكا اللاتينية انتقل المصطلح في ثمانينيات القرن العشرين إلي أبحاث التحول في العلوم السياسية، وهنا تم تطوير مفهوم يشير إلي أن المجتمع المدني يلعب أدوارا متنوعة في مرحلة الانتقال من الديكتاتورية إلي الديمقراطية، وقد ارتبطت الحركات الاجتماعية الجديدة مع مصطلح المجتمع المدني بوصفه

ر

فيما يخص المجتمع المدني بإمكانية بديلة لتدخل الدولة ولاقتصاد السوق المحض، وقد ارتبط به –وبالحركات الاجتماعية كذلك– الأمل بإمكانية التوجيه الذاتي للمجتمع، ومن ثم يطرح السؤال عن علاقة المجتمع المدني بالدولة، فبينما يعترف الليبراليون المحافظون بأن المجتمع المدني قد أحيا المسيرة الديمقراطية، ينادون بفصل واضح بين الدولة والمجتمع، فلابد للدولة أن تبقي بعيدة ولا تتدخل في الدوائر الاجتماعية؛ وبالتالي فإن المجتمع المدني يكون تبعا لوجهة النظر هذه اقرب إلي منطقة حماية غير سياسية في مواجهة الدولة، أما منظرو المجتمع المدني ومطبقوه المتأثرون بالجمهوريين أو بما بعد الماركسية فيرون المجتمع المدني بوصفه جهة وسيطة وتوصيلية بين الدولة والمجتمع.

وتاريخيا، فإن جون لوك (١٦٣٢–١٧٠٤) كان أول من وضع حدا لإمكانيات الحاكم المطلق بالتأكيد علي فكرة حق التملك الطبيعي، فالملكية الخاصة المرتبطة بالفعل الإنساني موجودة قبل وجود الدولة، وتبعا لذلك فإن انتهاك حكومة ما لثقة محكوميها ولحماية ممتلكاتهم، يجعل الشعب في حل من استمرار الطاعة لها، وتعد هذه خطوة علي طريق الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، أما الفصل الحاسم منهجيا بينهما فيوجد لدي كتاب القرن الثامن عشر؛ وبصفة خاصة لدي التنويريين الاسكتلنديين، ففي السنوات ما بين١٧٥٠ و١٨٥٠ تعرضت إمكانية التبادل لمصطلحي «الدولة» و«المجتمع المدني» لمراجعة جذرية، وفرض

ك نط ف

أمامها كمنطقة مستقلة ذاتيا إلي حد ما، وفي أعقاب لوك تم بداية تقديم صيغة تساوي المجتمع

المدني الناشئ بالاقتصاد الرأسمالي الصاعد، حيث يصبح الاقتصاد الخاص بالمواطنين حاملا لمشروع المجتمع المدني، وهذا ما تم العمل عليه في المؤلف الاقتصادي الشهير «ثروة الأمم» لأدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) حيث طور سميث مفهوما أهليا للمجتمع المدني وكان أول من

ويشير آدلوف إلي أن إحدى صيغ الفكر السياسي المهمة، للمجتمع المدني توجد في كتابات مونتسكيو (١٦٨٩- ١٧٥٥) ففي عمله روح القوانين (١٧٤٨) صمم صياغة للمجتمع المدني تقترب بشدة في بعض تفاصيلها من مفهومنا اليوم للمجتمع المدني، رغم أنه لم يكن ديمقراطيا، بل متمسكا بالملكية، فإن المفهوم المنتشر اليوم عن المجتمع المدني بوصفه دائرة تتوسط بين الدولة والمواطنين كأفراد يرجع إليه، فمونتسكيو يضع خطا فاصلا بين الدولة وبين المجتمع المتمدين.

وفي هذا السياق اظهر فيلسوف علم الاجتماع تشارلز تيلور أن المرء يمكنه أن يعيد بناء مفهوم المجتمع المدني بوصفه تاريخا لفرعين في الفكر السياسي، أحدهما يعود إلي لوك، ويطلق عليه «خط لوك» والآخر يعود إلي مونتسكيو وهو خط «مونتسكيو»، فلوك تبعا لتيلور يمهد الأرض لمفهوم مؤداه أن المجتمع يمثل مجالا مكونا بطريقة ما قبل سياسية، وأن له حقوقه الخاصة المستقلة عن السياسة، فالمجتمع المدني هو بالدرجة الأولي مجتمع اقتصادي يتمثل في أفعال الإنتاج والتبادل والاستهلاك. وقد رسمت هذه الصورة بعناية ووضوح شديد من قبل سميث، و تيلور يثبت هنا أن الفكرة الثورية الحقيقية في هذا السياق هي تصور أن دائرة الاقتصاد تنظم نفسها وتتبع قوانينها الخاصة، فالاقتصاد يحدد المجتمع المدني وهو يحرر نفسه بهذه الطريقة من السياسة ولكن خط لوك يعرف إلي جانب الاقتصاد مكونا اجتماعيا مدنيا آخر، فإبان عصر التنوير نشأت بوضوح دائرة العلانية أو دائرة الرأي العام التي تكونت عبر جمعيات المواطنين وعبر انتشار الجرائد والكتب، فالمجال العام يحرر نفسه من القنوات الرسمية ومن بنيات الدولة والكنائس. أما بالنسبة لمونتسكيو فليس الحق في مجتمع مدني ما

يمكن أن يتيسر فقط إذا ما وجدت الهيئات المستقلة التي يتكفل القانون بحمايتها والدفاع عنها.

في حين أن المجتمع المدني لدي هيجل يتكون ليس فقط من التنافس الاقتصادي والتناقضات

عن الدولة يحصل لدي هيجل وبالدرجة الأولي علي معني اجتماعي أكثر منه سياسيا، فمن خلال التكتل لأجل الأعمال النقابية تتحول أولا حسابات المصلحة الشخصية في توافق كبير

باتجاه الصالح العام، ثانيا يدخل إلي اللعبة وبقوة المكون السياسي من خلال ممثلي الهيئات وعبر تكوين الرأي العام وعلي مستوي الهيئات النقابية والحرفية التي تشارك في التشريعات بشكل استشاري، يضطلع المواطن بدور سياسي قوي. فيما يذهب الفرنسي أليكس دو توكفيل إلي أن الجمعيات السياسية وكذلك الترفيهية تمثل الأساس الحاسم لديمقراطية ما ولتأسيس المجتمع المدني، فهو يفهم المجتمع المدني بوصفه مستوي وسيطا أو متوسطا بين الفرد المفرد والدولة.

أما بالنسبة لجرامشي (١٨٩١- ١٩٣٧) فيمثل هيجل، وبدرجة أقل ماركس النقطة المرجعية الثقافية لمفهومه عن المجتمع المدني، وخلافا لماركس نوه في مناقشته لمصطلح المجتمع
ـتـ
النقابية والثقافية والإيديولوجية بالمجتمع المدني، وذلك علي خلاف هيجل وماركس حيث يلحقان كل هذا بالاقتصاد، ولكن من غير الواضح في آراء جرامشي المتناقضة جزئيا -حسب تعبير المؤلف- أين يضع الدولة، إذ ما عين المرء مكان المجتمع المدني خارج الدولة. ولا يعطي جرامشي لنظرية المجتمع المدني الديمقراطية الليبرالية المعاصرة له أي سند وجيه، فنظريته تتجه اتجاها ثوريا، فتكوين مؤسسات خاصة للطبقة العاملة بهدف اكتساب الهيمنة المضادة هو مجرد أمر مرحلي ذي سمة أداتية، فبعد الثورة لن تعود مثل هذه المؤسسات ضرورية، وذلك لأن المجتمع المنظم ما بعد الثوري هو مجتمع دون دولة ودون مؤسسات وسيعتمد بشكل خاص علي المقبول من الأخلاقيات، فهدف جرامشي هو الوصول إلي حالة تذوب فيها الدولة داخل المجتمع.

في حين يذهب الفيلسوف الأمريكي جون ديوي(١٨٥٩-١٩٥٢) والذي يعد أهم فلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، إلى التركيز علي ما هو اجتماعي أساسا لنظريته عن الديمقراطية والمجتمع المدني، وهي النظرية التي طورها في صيغة ناضجة في كتابه «الرأي العام ومشاكله» (١٩٢٧)، ولا ينطلق ديوي في نظريته للديمقراطية
يق
التأثيرات وتحل المشاكل جماعيا، ومن ثم فإن العلانية (الرأي العام) هي الوسيلة للبحث الجماعي والديمقراطي عن حلول للمشاكل، ثم تأتي الدولة أخيرا بوصفها شكل مشاركة ثانويا تسعي بمساعدة فصائل من الرأي العام لحل المشاكل الممتدة لتنظيم الفعل الاجتماعي وهنا فإن ديوي يهدف إلي إدارة ذاتية تواصلية جماعية بوصفها مبدأ للنظام الاجتماعي.

ويشير فرانك آدلوف إلي الدور المؤثر لحنه آرندت من خلال دراساتها التي أحيت الفكر السياسي للدولة المدنية، لا سيما مبدأ الديمقراطية التنظيمي الذي يحيل إلي فكرة رأي عام مستقل يمكن أن يتأتي بواسطة الاستقلال الإداري والتفكير الجمعي المتأني علي أساس مصطلح المجال العام، فالمجتمع المدني بالنسبة لها هو حامل الحكم الذاتي الديمقراطي وهو ينشأ عبر التعاهد المتبادل بين المواطنين والمواطنات بأن يعترفوا ببعضهم البعض كمتساوين سياسيا، وأن يحترموا سلامة كل المواطنين، وألا يستخدموا العنف، وأن يدافعوا عن ثقافة النزاع الديمقراطي، وعلي هذا الأساس يجتمع عقد المجتمع المدني بوصفه مجتمع أزمة وصراع، وهنا يتم حسم المصالح والأزمات المتنوعة، فحيوية ثقافة الجدال تدل علي حيوية المجتمع المدني، فهنا يتم الدفاع وبطريقة معيارية عن تعددية المجتمع وما يرتبط بذلك من ضرورة حدوث الأزمات ضد الادعاء واسع الانتشار في المذهب الجمهوري حول وحدة الشعب أو المواطنين القادرين علي الفعل الجماعي.

وفي القسم الثاني من الكتاب والمعنون « المجتمع المدني والتطبيق السياسي»ينتقل المؤلف إلي
ة
لمنظري القرنين السابع عشر والثامن عشر محددا من خلال تعارضه مع الحالة البدائية. وفي عصر الحكم المطلق ومرحلة الانتقال إلي الدولة الحديثة، حصل المصطلح وبازدياد علي مكانة سامية، فمجتمع متمدين يعني مجتمعا يكن الاحترام لاستقلالية الأفراد، مجتمع مؤسس علي الأمن والثقة بين الغرباء، مجتمع يستلزم تهذيبا للسلوك واحتراما للقانون وتحكما في العنف ومقاومته، فالتسامح والثقة تصبحان سمتين مميزتين للتمدين.

ومنذ القرن التاسع عشر لم تعد الطبقات العليا « المتمدينة « فقط التي يتم توجيهها عبر
ظأ

وقد تميز هذا القرن بالنمو المستمر لواجبات الدولة والتي لم تعتد تقتصر علي الواجبات العسكرية، بل امتدت أيضا وبصفة خاصة إلي المواصلات وشئون التربية، حيث يتم تمويلها حكوميا بالوسائل الضريبية، وعبر زيادة كثافة التفاعل الاجتماعي أصبح كل من الحكام والشعب جزءا من المجتمع نفسه أي مرهونين بالفكرة القومية، فالمجتمع المدني الجديد انقلب علميا وثقافيا ضد الاستبداد الحكومي ولكنه كان مرتبطا بشدة بقيام الدولة الحديثة.

ويذهب عالم الاجتماع البريطاني/الأمريكي «ميشيل مان» إلى أنه خلال الجزء الأكبر من التاريخ واجهت الطبقات الصغيرة المتواضعة، الدولة إما بلا مبالاة أو بمحاولة الهرب منها

وتجنبها، أما الآن فيتم حجزها مرة واحدة في قفص منظمة قومية وسياسية، تقف أمام القفص مجموعتان من حراس الحيوانات، وظيفتهما الأساسية حراسة القفص، وهما جابي الضرائب وضابط التجنيد «.

ونتيجة لذلك فإن الدولة تري نفسها اليوم في مواجهة قوي جماعية مثل الطبقات والجمعيات والحركات والاتحادات التي أنتجتها وتتسابق معها علي السلطة والتأثير.

وفي سياق الحديث عن المجتمع المدني والحركات الاجتماعية يشير المؤلف إلي أن نقاشا يدور حول المجتمع المدني من خلال التجارب السياسية للحركات الاجتماعية ورؤيتها، فالمجتمع المدني يمثل هنا جزءا مركزيا مكونا لخطاب التفاهم الذي يهدف إلي إنجاز مشروع معياري لدمقرطة واسعة، بخلاف مفهوم للمجتمع المدني متمركز حول المجتمع. وقد ظهر مصطلح الحركات الاجتماعية وأشكالها الحديثة في القرن الثامن عشر، مع عصر التنوير وكان علي علاقة وثيقة بتصور أن البشر يصنعون التاريخ، ويستطيعون تشكيل مستقبل المجتمع، فنشأة الديمقراطيات الغربية ترتبط منذ ذلك ارتباطا وثيقا بالحركات الاجتماعية ومع بداية القرن العشرين، أصبحت الحركات العمالية – بعد الطبقة الوسطي– بمثابة الحارس الأهم لبرنامج المجتمع المدني. علي أنه ومنذ الستينيات قد بدأت تظهر قوي جديدة، وهي القوي التي يمكن للمرء أن يصفها بأنها حركات اجتماعية جديدة ومن بين أهم هذه الحركات حركة الطلاب وحركة الاحتجاج المناهضة للسلطة والحركة النسائية وحركتي البيئة والسلام.

وفي السنوات الأخيرة تم وبازدياد تشخيص عجز ديمقراطي ما في الوحدة الأوربية، وكدواء ينصح في الغالب –إلي جانب بناء المؤسسات التعاونية– بتقوية المجتمع الأوروبي، وذلك لأنه فقط في إطار مجتمع مدني أوربي عابر للقوميات، يمكن بناء هوية أوربية تجعل قرار الأغلبية أمرا مقبولا داخل الاتحاد الأوروبي.

وكخاتمة يشير المؤلف إلي انه يمكن استنتاج تعريف للمجتمع المدني مؤداه :أن المجتمع المدني يصف العلاقات الاجتماعية بين المواطنين والمواطنات، فالمجتمع المدني يعني المجال الذي يحقق فيه المواطنون والمواطنات دورهم كمواطنين، ويعملون فيه بأسلوب تضامني أو تخاصمي، حيث يمكنهم فيه التشابك أفقيا والعمل تضامنيا وتنظيم أنفسهم كجماعة سكانية، ويمكنهم أن يوافقوا علي المجال السياسي أو يحتجوا، ويروا أنفسهم كمنتجين للقوانين التي تحكمهم، فهم لا يعملون في هذا النطاق العام المفتوح بوصفهم أعضاء في عائلة أو بيروقراطيين

وفي كلمة ختامية للمؤلف خاصة بالطبعة العربية تحت عنوان الإسلام والمجتمع المدني، يطرح المؤلف وجهة نظر العديد من المراقبين الغربيين من حيث إن الإسلام يختلف بشكل أساسي وفي عدة أبعاد عن المسيحية، فلا توجد في الإسلام مؤسسة كنسية يمكن تمييزها عن الدولة، فالعالم الغربي المسيحي مطبوع بخلاف ذلك بتضاد بين السلطتين الدنيوية والدينية. علي عكس العالم العربي والإسلامي – وفقا لبرنارد لويس – الذي يشهد وحدة ما بين الدين والسياسة، هذه الوحدة أصبحت في العالم العربي وبين المؤلفين المسلمين أقرب إلي البديهة الأكيدة والثابتة، علي أن هذا التوافق بين المعلقين الغربيين والمسلمين يعتمد علي لون من التفكير الذاتي، ويتجاهل إبان ذلك كثرة وافرة من النظم والأنساق المختلفة بشدة بين الدين

ي

تراث استعماري وعلي استيراد التكوين الحديث للدولة الغربية المكونة بطريقة علمانية والتي

مر

استيراد شكل الدولة الحديثة إبان حكم محمد علي (١٨٠٥– ١٨٤٨).

وفي التاريخ الإسلامي عدد كبير من المنظمات والمؤسسات غير الحكومية التي تأخذ مكانا وسطا بين الدولة والفرد، فالمؤسسات الوقفية التي تؤسس من قبل الأثرياء تدعم المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية، أما المحتاج للدعم فمرده إلي الزكاة أو الصدقة، بالنسبة إلي مصر –علي سبيل المثال– تبين أن أكثر من ٩٠٪ من السكان البالغين يخرجون الزكاة، أما العضوية في جمعيات المجتمع المدني فهي علي العكس ضعيفة نسبيا، حيث تبلغ ٣,٥ ٪ وفقط في ب

هؤلاء المتطوعين يأتون من الطبقات المتعلمة. ويرصد أدلوف لرأي الباحثة في الشئون السياسية «شيري بيرمن «التي تنظر بتشاؤم كبير نحو إمكانية تقوية مجتمع مدني مصري، ففي الربع الأخير من القرن العشرين ضعفت الدولة المصرية لأسباب عدة، منها الهزيمة العسكرية وانهيار المشروع القومي العروبي، يضاف إلي ذلك عدم الكفاءة الاقتصادية وزيادة السكان، فالدولة لم تستطع أن تواصل تأمين العمل ولا تقديم الخدمات الاجتماعية ولا أن تثير الأمل لدي مواطنيها، كما أنها تظهر نفسها كغير قادرة أو راغبة في مواجهة الكثير من المشاكل، وفي هذه الهوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية قفزت الجماعات الإسلامية إلي مقدمة المسرح.

مراجعات وعروض

التذرع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية في مصر

عفاف حنا*

لا تحظى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مصر باهتمام كبير مقارنة بالزخم الهائل المرتبط بالحقوق المدنية والسياسية كونها المسئولة عن حالة الحراك داخل المجتمع. وفي هذا الإطار فإننا نلاحظ أن الكثيرين لا يدركون عمق الروابط الوثيقة بين الحقوق المدنية والسياسية وبين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنابع من كون حقوق الإنسان منظومة متكاملة وغير قابلة للتجزئة.

إن حقوق الإنسان وحرياته التي كفلها الدستور لا تتدرج فيما بينها ليعلو بعضها على بعض، بل يتعين النظر إليها بوصفها قيما عليا تنتظم حقوقا لا تنقسم، فلا يجوز تجزئتها، بل يكون ضمانها في مجموع عناصرها ومكوناتها، لازما لتطوير الدول لمجتمعاتها وفق قواعد القانون الدولي العام، التي تشكل في التطور الراهن لهذه الحقوق، كثيرا من ملامحها. إن حقوق الإنسان جميعها، لا يجوز عزلها عن بعض، ولو كان لبعضها دور أكبر لصلتها الوثقى بوجوده وآدميته. بل يتعين أن تتوافق وتتناغم فيما بينها لتتكامل بها الشخصية الإنسانية

* باحثة بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

في أكثر توجهاتها عمقا ونبلا. يؤيد ذلك أن إنهاء التمييز على أساس من العنصر أو الجنس أو العرق أو العقيدة، يمكن أن يؤثر بصورة جوهرية في التدابير الاقتصادية والاجتماعية، ويعيد بناء القوة السياسية وتوجيهها، كذلك فإن حماية حرية التعبير والاجتماع للمواطنين، تشكل عازلا ضد جنوح السلطة وانحرافها، وضمانا لفرص أفضل لتطوير مجتمعهم، ليكون مدنيا نابضا بالحياة.

وقد أقرت المحكمة الدستورية العليا بمبدأ الإعمال التدريجي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، حيث إن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية هي التي تناهض الفقر والجوع والمرض، ويستحيل بالنظر إلى طبيعتها صونها لكل الناس في آن واحد، بل يكون تحقيقها في بلد ما مرتبطًا بأوضاعها وقدراتها ونطاق تقدمها، وعمق مسئولياتها قبل مواطنيها، وإمكان النهوض بمتطلباتها، فلا تنفذ هذه الحقوق نفاذًا فوريا، بل تنمو وتتطور وفق تدابير تمتد زمنًا، وتتصاعد تكلفتها بالنظر إلى مستوياتها وتبعًا لنطاقها، ليكون تدخل الدولة إيجابيا لإيفائها متتابعا، واقعا في أجزاء من إقليمها إذا أعوزتها قدراتها على بسط مظلتها على المواطنين جميعًا.

وفى إطار العمل على تنمية حق المطالبة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قام مركز هشام مبارك للقانون بإصدار تقرير تحت عنوان «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في٢٠٠٩ " قام فيه برصد وتحليل السياسات العامة المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى مصر خلال ٢٠٠٩ متخذا من القانون الدولى لحقوق الإنسان والمعاهدات الدولية والإقليمية التي وقعت عليها مصر مثل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان معياراً حاكماً للتمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتحديد هذه الحقوق فى حد ذاتها، وفيما يلي مجموعة من أبرز الأفكار والتحليلات التي وردت بالتقرير.

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الخطاب الحكومي:

ظلت الدولة لفترة طويلة تتبنى خطابًا مفاده أن وظيفتها هي تأمين احتياجات المواطنين من الغذاء والسكن والعمل وغيرها من مقومات الحياة الأساسية، حيث كانت تتبني سياسات اجتماعية تؤكد هذه الوظيفة، وعادة ما كانت تستخدم هذا الخطاب وهذه السياسات لتبرير القمع السياسي للمعارضين ومصادرة الحريات الأساسية للمواطنين المصريين، فالدولة تلتزم بتوفير مقومات الحياة الأساسية للمواطن مقابل أن يتنازل المواطن عن حقوقه السياسية.

وقد ظلت هذه المعادلة قائمة حتى بداية التحول الاقتصادي، بتبني الدولة لسياسات اقتصادية أكثر تحررًا وهو ما سمي بعصر الانفتاح الاقتصادي وقد ترتب على هذا التغيير في سياسات الدولة أنها تراجعت عن سياساتها الاجتماعية فتحول دور الدولة من المشغل الرئيسي إلى وسيط للتشغيل، وتراجعت الدولة عن سياستها في التوسع في التعليم، وفى المقابل شجعت على الاستثمار في قطاع التعليم ليصبح التعليم الجيد في مصر يحتاج لمصروفات باهظة لا يستطيع تحملها إلا فئات وطبقات اجتماعية محدودة، وكذلك توقفت الدولة عن توفير مساكن اقتصادية للمواطنين، وشجعت القطاع الخاص أيضا على الاستثمار في بناء المساكن للمواطنين.

ورغم أن الدولة قد تراجعت عن سياساتها الاجتماعية فإنها لم تتراجع عن مصادرة الحريات الأساسية للمصريين، وهو ما أفقد المصريين القدرة على مواجهة هذا السياسات الجديدة، واختلت المعادلة القائمة حيث لم تعد الدولة ملتزمة بتوفير مقومات الحياة الأساسية للمواطنين وبقى المصريون غير قادرين على معارضتها أو المطالبة بتداول السلطة لتوفير حياة أفضل لهم.

ورغم هذا الوضع فقد كافح المصريون من أجل الحصول على حياة أفضل سواء في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو الحقوق المدنية والسياسية، ومنذ نهايات القرن الماضي بدأت أعداد متزايدة من النخبة السياسية في تنظيم صفوفهم للمطالبة بالحريات الأساسية للمصريين، وسرعان ما انتقلت هذه المعارضة لكسب مؤيدين جدد من فئات اجتماعية والتي استخدمت نفس أساليب النخبة السياسية للمطالبة بحقوق اجتماعية مثل ما شهدته مصر في الأعوام الأخيرة من موجات الاحتجاجات العمالية فى مواجهة انتهاك حقوق العمال، ولم يقتصر كفاح المصريين عند هذا الحد بل تعداه إلى مطالبة بعض الأقليات الثقافية والعرقية بحقوقهم مثل النوبيين، وهو الأمر الذي لم يكن متصورًا أن يحدث فى مصر قبل عقدين من الآن.

وعلى مستوي آخر شهد المجتمع المدني، تطورًا إيجابيًا بوجود منظمات من المجتمع المدني التي شكلت سندًا مهماً للعديد من الفئات الاجتماعية، ونجحت بمشاركه هذه الفئات الاجتماعية فى تحقيق انتصارات مهمة من بينها وقف مشروع قانون التأمين الصحي، وكذلك وقف خطط الحكومة بخصخصة التأمين الصحي وتسعير الدواء، وكذلك إلزام الحكومة المصرية بوضع حد أدني للأجور، وذلك باستخدام التقاضي وهو ما يمكن اعتباره تحالفًا بين النخب السياسية والفئات الاجتماعية والمنظمات الحقوقية المستقلة، وهو ما يمثل نقطة تحول مهمة وتطورًا إيجابيًا في سبيل تمتع المصريين بحياة أفضل وبحقوقهم سواء الاقتصادية والاجتماعية أو المدنية والسياسية.

إن هذه الرؤية بما فيها من رصد للتطورات الإيجابية التى طرأت على تمتع المصريين بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية تؤكد أن منظومة الحقوق متكاملة ومترابطة ببعضها، فتمتع المصريين بحقهم في العمل أو السكن الملائم أو بالضمان الاجتماعي مرتبط بقدرتهم على تنظيم صفوفهم وتمتعهم بحقوقهم المدنية والسياسية، ومن ثم فإن مواجهة انتهاكات حقوق المصريين الاقتصادية والاجتماعية يجب أن يكون مرتبطاً بمواجهة انتهاكات حقوقهم الأخرى وهو ما يؤكد تكامل منظومة حقوق الإنسان.

إن القوانين الوطنية في الدول المختلفة تظهر تنوعا كبيرا في التعامل مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. فالدساتير الوطنية تظهر اختلافات جمة بين الدول وبعضها في هذا الصدد. من ناحية هناك الدساتير الليبرالية التقليدية كدستور الولايات المتحدة الذي لا يعترف بأي حقوق اقتصادية واجتماعية كحقوق دستورية .وهناك دساتير اعترفت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية وأن وضعتها في مرتبة أدنى كدستور الهند .وأخيرا، توجد دساتير احدث اعترفت بفئات الحقوق جميعا على قدم المساواة ومن أبرزها دستور جمهورية جنوب إفريقيا الصادر بعد التخلص من التفرقة العنصرية .أما في مصر، فالبيئة القانونية الوطنية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية يحكمها في المقام الأول الدستور ثم مجموعة كبيرة من التشريعات المهمة إلى جانب أحكام المحكمة الدستورية العليا.

البيئة القانونية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى مصر:

أشار التقرير إلى أن موقف مصر من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يعاني من التباين فقد صدقت على العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية عام١٩٨٢ ، وكذلك اتفاقيات منظمة العمل الدولية الثمانية الأساسية. لكن بعد تبني البروتوكول الاختياري للعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية في ديسمبر ٢٠٠٨ لم توقع عليه مصر ولم تبدو أي بادرة من قبل الدوائر الرسمية المصرية على وجود أي نية للانضمام إليه. لم تكن مصر معارضة صراحة لفكرة وضع بروتوكول اختياري، لكنها عبرت أثناء مناقشات مجموعة العمل المعنية بتبني بروتوكول اختياري للعهد عن رغبة أو توجه لأن يخرج البروتوكول بأقل قدر ممكن من الالتزامات على الدول. وتتمثل أهم الحقوق التى استعرضها التقرير في: الحق في العمل، والحق في الضمان الاجتماعي، والحق في مستوى معيشي ملائم، والحق في الصحة والحق في سكن ملائم، والحق في التعليم، وحقوق العمال، والحق في بيئة سليمة، والحق في الاستفادة من الموارد والثروات الطبيعية والحقوق الثقافية.

ويشير التقرير إلى أن هذه الحقوق تعاني تدهورًا شديدًا يجعلها بحاجة إلى التطوير، وفيما يلي نظرة عامة على وضع هذه الحقوق فى مصر:

الحق فى العمل:

اللافت أن مصر لم توقع حتى الآن على اتفاقية منظمة العمل الدولية رقم ١٨١ لعام ١٩٩٧والتي تتضمن – بين عدة أمور – واجبات الدولة حيال شركات التوظيف الذي توظف الخاضعين لولاية الدولة في الداخل والخارج.

كما تعاني مصر الآن العديد من المشكلات التى تتعلق بحق العمل لاسيما انحسار دور الدولة كصاحب عمل بعد انتهاج سياسة الانفتاح، وانتشار البطالة بنسبة كبيرة، والتكليف الذي تقوم به الدولة لأصحاب مهن معينة كالأطباء والصيادلة المرضين أصبح لا يشمل جميع فئاتهم، وذلك بعد إلغاء تكليف المهن الأخرى مثل المهندسين والمعلمين. وبالنسبة لتمتع المرأة بالحق في العمل، تشير الإحصاءات إلى أن الدولة نفسها تمارس أيضا تمييزًا ضد المرأة فى تمتعها بحقها فى العمل، فهناك بعض القطاعات التى تشرف عليها الدولة يقتصر العمل فيها تقريبًا على الرجال دون النساء ومن أمثله هذه القطاعات قطاعات الأمن والدفاع وبشكل أقل جهاز العدالة، والجهاز الأخير كان محل معركة للمرأة المصرية لانتزاع حقها فى العمل بجهاز العدالة. أما بالنسبة للعمالة المصرية فى الخارج يتمثل الدور المفقود في واقع الأمر فى دور الدولة بعد سفر العامل للعمل، خاصة حيث إن هناك مشكلات تواجه العاملين بالخارج واتهامات للدولة بالتقصير أهمها تجاهل الجهات الرسمية ممثلة في السفارات ووزارة الخارجية عند حدوث انتهاكات لحقوق العاملين بالخارج مثل عدم توفير دعم قانوني عند تعرضهم للملاحقة القانونية أو مشكلات مع أصحاب الأعمال وعدم كفاية أعداد المستشارين العماليين أو عدم توافرهم أصلا.

الحق فى الضمان الاجتماعي:

يعني الحق في الضمان الاجتماعي» ضمان الكرامة الإنسانية لجميع الأشخاص، عندما يتعرضون لظروف تحرمهم من قدرتهم على العمل، وذلك عن طريق أن يصبح المرء قادرا على الاستفادة من مزايا نقدية أو عينية معينة لتحميه في الحالات التي تجعل الإنسان غير قادر على كسب رزقه».

وبالنظر لما للحياة اليومية في مصر، فالمجموعات التي تفتقد هذا الضمان الاجتماعي في مصر في تزايد، وتفتقد هذه الفئة إلى كل مزايا هذا الحق؛ وبالتالي تفتقد الأمان والقدرة على الوصول إلى مستوى معيشة مناسب. بالإضافة إلى ذلك، يفقد غياب الضمان الاجتماعي هذه الفئة قدرتها على التفاوض من أجل ظروف عمل وأجور أكثر إنسانية، حيث إنه بلا ضمان يكون أي عمل تحت أي ظرف هو الملاذ الأخير للإنسان، وتمتد هذه المخاطر إلى المهمشين من الحق في الصحة.

إن نظام الضمان الاجتماعي في مصر في احتياج شديد إلى تغييرات جذرية فالدعم العيني غير متوفر وغير جيد؛ وبالتالي لا يوفر الأمان الغذائي للمواطنين. كما أن أنظمة الضمان الاجتماعي القائمة على الاشتراك تستبعد وتهمش فئات مختلفة في المجتمع، بالإضافة إلى عدم كفاية الدخول المقدمة من المعاشات والتأمينات لتوفير الأمان والكرامة للمعتمدين عليها. وإن كانت سياسات الحكومة الحالية تتجه لإحداث تغييرات جذرية في نظام الضمان الاجتماعي في مصر، فإن هذه التغييرات ستؤدي إلى وضع أسوأ حيث يتم تهميش وحرمان المزيد من القطاعات من الحق في الضمان الاجتماعي، والتنصل من مسئوليات الدولة في هذا الإطار.

الحق فى مستوى معيشي ملائم:

سياسات الحكومة المصرية غير مصممة بأي درجة لمحاولة محو الفقر في مصر أو تحسين مستوى معيشة الفقراء، إن سياسة الحكومة للفقراء لا توفر إلا مسكنات ضعيفة لوضع ملايين المصريين الفقراء والذين في فقر مدقع، وهي غير معنية وغير مصممة لمساعدة الفقراء للحصول على مستوى معيشة مناسب أو لتوفير حقوق حقيقية لهم بشكل عام. وكبداية لمحاولة الوصول إلى مستويات معيشة مناسبة يجب تخطي الخطاب الرسمي العام لمواجهة الفقر وتحسين مستوى معيشة المواطنين في مصر والذي يحتوي على عدة عيوب تعيق بالضرورة الخروج من الفقر بشكل مستدام.

الحق فى سكن ملائم:

لا يزال القصور في احتواء الفقراء في الرؤية الاستراتيجية والتخطيطية للدولة في مصر لإمكانية تمكينهم وتحسين أوضاعهم المعيشية موجودا. وعلى الرغم من إنشاء أحياء جديدة ومتطورة إلا أنها مصممة خصيصا للطبقات الغنية.

ينتهك الحق في السكن في الوضع الحالي من اتجاهين مختلفين تماما، فمن ناحية تتبع الدولة سياسات الإزالة بشراسة متجاوزة ومهدرة لحقوق السكان، وتتم هذه السياسات لخدمة أهداف الفئات الأغنى في المجتمع وفي الكثير من الأحيان المصلحة المباشرة لرجال الأعمال، وتؤدي إلى المزيد من التهميش والتشريد والإضرار بمصالح الفقراء في الأحياء المزالة. ومن ناحية أخرى فان وضع السكن في الأحياء الفقيرة في مصر لا يوفر عناصر الحق في السكن المناسب من السلام والأمان والكرامة والخصوصية والإضاءة والتهوية وتوافر البنية التحتية والخدمات الأساسية له بتكلفة معقولة. بل إنه في الكثير من الأحيان تمثل حالة السكن في بعض الأحياء الفقيرة أخطاراً مباشرة وغير مباشرة على سكانها مثل التلوث الشديد. وما زال التعامل الأمني العنيف يستخدم في حالات الإزالة حيث تشهد حالات عنف جماعى تجاه السكان، وفي الكثير من الأحيان يتم احتجاز عشرات من سكان المساكن التي سوف يتم إزالتها إلى أن تتمم عملية الإزالة.

وعلى الجانب الآخر فإن هناك تقصيراً شديداً من الدولة في إزالة المساكن الآيلة ط أو التي تمثل خطرا على سكانها، وفي الكثير من الأحيان يتم التدخل بعد وقوع الكارثة، مثلما حدث بعد كارثة الدويقة.

الحق فى التعليم:

يعتبر النظام التعليمي في مصر من أقدم الأنظمة في المنطقة العربية والشرق الأوسط، وقد لعبت الدولة المصرية أدوارًا رائدة في تأسيس أنظمة تعليمية في العديد من دول المنطقة في الماضي، إلا أن هذا التاريخ المشرف لم يستمر طويلاً حيث تأخرت الدولة المصرية كثيرًا في هذا المجال، ولم يعد نظامها التعليمي مصدرًا للإلهام، وأضحت جامعاتها في مراتب متأخرة.

وفي مواجهة الزيادة السكانية والقدرة المتناقصة للدولة في توفير التعليم للمواطنين لجأت الدولة إلى تشجيع القطاع الخاص للاستثمار في مجال التعليم وذلك بأن قدمت تسهيلات للمدارس الخاصة والأجنبية في تقديم الخدمة التعليمية. وقد انعكس هذا التشجيع أيضا على ضعف جودة الخدمة التعليمية المقدمة في المدارس الحكومية بما يشمل أيضا كثافة الفصول الدراسية، وهو ما ينعكس على حجم تأهيل الطلبة في المدارس وهو ما يؤدي في النهاية إلى عدم قدرتهم على منافسة أقرانهم خريجي التعليم الخاص في سوق العمل.

الحقوق الثقافية فى مصر :

على الرغم من كون حقوق الإنسان وحدة واحدة، فإن التطبيق لا يتسق دائما مع النصوص فنجد بعض الحقوق يتم التركيز عليها أكثر، ولا تنتمي الحقوق الثقافية إلى مجموعة الحقوق المحتفي بها؛ فقليلة هي الدراسات والفعاليات الحقوقية التي تهتم بالحقوق الثقافية وإذا وجدت فهي غالبا ما تدرجها فقط في خانة حقوق الأقليات، ولا تعتمد على مفهوم التنوع في الهوية، الثقافية للدولة بمختلف مكوناتها الإثنية والدينية.

وكذلك على الرغم من أن مصر من الدول المصدقة على العهدين الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية وغيرها من اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن سجل مصر الحقوقي ما زال غير مُرضٍ. وفيما يتعلق باحترام مصر ووفائها بتعهداتها بالدفاع عن وحماية الحقوق الثقافية لمواطنيها، يعاني المصريون من انتقاص من حقوقهم الثقافية، إذ لا تحرص الدولة على خلق مناخ من التنوع الثقافي، وترسخ الدولة صورة أحادية الجانب عن الهوية المصرية.

بالنسبة الحقوق الثقافية للأقليات في مصر، فتوجد عدة أقليات في مصر تتنوع ما بين أقليات لغوية مثل النوبيين والأرمن والأمازيغ وأقليات دينية مثل ط والبهائيين .مع الأسف لا ينظر إلى حقوق الأقليات على أنها وحدة واحدة، وغالبا ما يتم الاهتمام بمجموعات معينة من الحقوق وإغفال باقي الحقوق. فمثلا عند التعامل مع الملف القبطي يبرز الاهتمام بحرية الفكر والمعتقد فحسب.

إن التزامات الدول تجاه الحقوق الثقافية تتنوع ما بين التزام إيجابي والتزام سلبي بالدفاع عن الحقوق الثقافية، ومنع أي انتهاك لها، يتلخص الالتزام الإيجابي في إقرار سياسات من شأنها الحفاظ على الحقوق الثقافية، للجماعات المختلفة في المجتمع مثل إدراج لغات الأقليات اللغوية في مناهج التعليم العام وفي وسائل الإعلام أو إنشاء مراكز ثقافية للحفاظ على الثقافات الموجودة في الدولة، وإتاحة الفرصة للأفراد المنتميين للأقليات للمشاركة في عملية صنع القرارات المتعلقة بمشاركتهم في الحياة الثقافية للدولة. وعلي الجانب الآخر، ينحصر الالتزام السلبي في عدم القيام بأفعال تؤدي إلى انتهاك هذه الحقوق، مثل الامتناع عن منع التعامل بلغة ما في الحياة العامة أو منع تداول أعمال ومنتجات فنية معينة تنتمي إلى إحدى الأقليات.

ويشير التقرير إلى أن حالة الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية والثقافية فى حاجة كبيرة إلى بذل المزيد من الجهود، وإلى تكاتف جميع الهيئات والمنظمات المهتمة بتفعيل هذه الحقوق

وضمان مستوى معيشي مناسب للكثير من الأفراد المنتمين إلى الطبقات الكادحة والتي لاتجد حتى من يساندها فى دفاعها عن احتياجاتها الأساسية والمطالبة بها.

أما بالنسبة للدولة فعليها أن تسعى لتطوير استراتيجياتها لضمان مستوى معيشي ملائم لمواطنيها وضمان تمتعهم بحقوقهم الأساسية التى كفلها لهم الدستور والتشريعات الوطنية، ناهيك عن المعاهدات التى صدقت عليها مصر فى هذا المجال، ويقترح التقرير على الدولة عدداً من التوصيات ومن بينها:

الاهتمام بالعاملين بالخارج سواء عن طريق إنشاء الهيئة المستقلة أو زيادة ميزانية القوى العاملة وإحداث تنسيق أفضل بين القوى العاملة والخارجية فيما يتعلق برعاية المصريين العاملين بالخارج؛ وضع حد أدنى عادل للأجور؛ تغيير المنظومة القانونية بحيث تسمح باحتواء قطاعات كبيرة من الاقتصاد غير الرسمي؛ الكف عن سياسات الإزالة بشكلها الحالي الذي لا يراعي الحق في السكن والمأوى ومستقبل السكان. تطوير التعليم في المدارس الحكومية عبر خطة حكومية شاملة والإشراف المتزايد على المدارس الخاصة؛ العمل على تطوير مستشفيات وزارة الصحة التي تغطي شتى أنحاء الجمهورية وتتعامل مع الجمهور بغض النظر عن تمتعه بالتأمين الصحي.

تقديم

وثائق

الوثيقة الأولى:

في عام ٢٠٠٥، وخلال الزخم الذي صاحب إجراء الانتخابات الرئاسية المصرية الأولى ومن بعدها الانتخابات البرلمانية، ط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في تجربة ثرية تتصل برصد وتقييم تغطية الإعلام المرئي والمطبوع لحملات المرشحين في الانتخابات؛ وذلك بهدف التعرُّف علي مدي تمتُّع المرشّحين بحقهم في التغطية الإعلامية المتكافئة والموضوعية، والتحقق من قدرة الإعلام علي تقديم معلومات وافية للمواطنين تساعدهم علي اتخاذ قراراتهم يوم الاقتراع، وذلك من خلال تطبيق، هو الأول من نوعه في مصر، لمنهجية علمية في رصد تغطية الإعلام للانتخابات.

وقد أدرك مركز القاهرة أن التغطية الإعلامية المهنية والمحايدة، لا يمكن أن تتم بمعزل عن التزام الإعلاميين بالتقاليد المهنية المتعارف عليها في تغطية الانتخابات؛ لذا، وقبل الاستعداد للانتخابات البرلمانية لعام ٢٠١٠، فإنه بادر في وقت مبكر من عام ٢٠٠٩ بتنظيم مجموعة من الاجتماعات مع عدد من أبرز الصحفيين المصريين المهتمين بارتقاء الأداء المهني للصحافة ووسائل الإعلام المصرية. وقد تمخضت هذه الاجتماعات والمشاورات عن إصدار «مدونة مبادئ مهنية للتغطية

الإعلامية للانتخابات العامة» التي قام بإعدادها الكاتب الصحفي صلاح عيسى (ستطالعونها في قسم الوثائق)، وذلك بهدف إتاحتها لقطاع واسع من الإعلاميين والصحفيين للاعتماد عليها كمرشد لهم في تغطية الانتخابات العامة في مصر.

وقد أجرى المركز نقاشًا جادًا حول مسودة المدونة وأصدر دليل منهجي حول الممارسات المحلية والدولية لدور الإعلام في تغطية الانتخابات العامة، وذلك في مؤتمر شهدته العاصمة المصرية القاهرة في يناير ٢٠١٠، وشارك فيه عدد كبير من الصحفيين والإعلاميين ومنظمات المجتمع المدني وشارك في افتتاحه نقيب الصحفيين المصريين. وجدير بالذكر أن مركز القاهرة يقوم خلال الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ برصد أداء الصحف ووسائل الإعلام المصرية العامة والخاصة خلال تغطية الحملات الانتخابية، ويمكن الإطلاع على التقارير التي أصدرها المركز عبر موقعه على شبكة الانترنت.

الوثيقة الثانية:

في عام ٢٠٠٨ ترددت أنباء عن اعتزام الحكومة المصرية إجراء تعديلات واسعة على قانون الجمعيات رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، والذي تعتمد عليه الحكومة في خنق حرية تكوين منظمات المجتمع المدني. وقد تلقفت منظمات المجتمع المدني المصرية هذه الأنباء بحذر بالغ؛ استنادًا إلى تجربتها المريرة مع الحكومة المصرية التي كانت قد أقدمت في عام ٢٠٠٧ على حل وإغلاق منظمتين حقوقيتين، في حين كانت تستعمل القانون في ممارسة حصار وخنق العمل الأهلي. وقد فاقم من توجس المجتمع المدني المصري أن وزارة التضامن الاجتماعي لم تدعو المجتمع المدني، لا سيما القطاع الحقوقي، لمناقشة مسودة المشروع الذي تقوم الوزارة بإعداده، تمهيدًا لعرضه على البرلمان وإقراره. وقد تبنى مركز القاهرة بالتعاون مع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان مبادرة مشتركة لصياغة مشروع قانون بديل، وقد حرص المشروع على التمسك بالمعايير الدولية المنظمة لحرية التنظيم في الدول الديمقراطية، وقد حظيت هذه المبادرة بدعم وتأييد عدد كبير من منظمات المجتمع المدني، وجدير بالذكر أن القاضي البارز ونائب رئيس محكمة النقض المستشار هشام البسطاويسي كانت له مساهمة قيمة في إعداد المسودات الأولى لمشروع القانون الذي ستطالعونه في هذا العدد.

الوثيقة الثالثة:

رغم مرور أكثر من عامين على خوض المنظمات الحقوقية المصرية جدلاً واسع النطاق حول مشروع قانون الجمعيات الأهلية المزمع تمريره من خلال البرلمان، إلا أن المشروع الحكومي في صيغته النهائية لم يظهر للعلن بعد، ويتوقع أن يتم تمريره خلال البرلمان الجديد الذي سيتشكل في نهاية عام ٢٠١٠. وكانت منظمات المجتمع المدني قد اطلعت في مارس ٢٠١٠ على تسريبات لمشروع قانون الجمعيات الأهلية الذي تعده وزارة التضامن الاجتماعي، وقد أثارت هذه التسريبات انزعاج المنظمات الشديد؛ حيث اتضح لها أن المشروع الجديد أكثر قمعية وتقييدًا للعمل الأهلي من القانون القمعي الحالي رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢. وقد أصدرت حملة الدفاع عن حرية التنظيم بمشاركة ٤١ منظمة غير حكومة بيانًا صحفيًّا عبرت فيه عن قلقها البالغ من رغبة الحكومة المصرية في تكبيل حرية المجتمع المدني واعتبرت أن القانون المزمع إصداره سيكون بمثابة قانون «فاشي» لخنق المجتمع المدني، ويمكنكم الإطلاع على نسخة من البيان الصحفي في الوثيقة الثالثة.

الوثيقة الرابعة:

في الأسبوع الأول من يونيو ٢٠١٠ أعلن السيد مفيد شهاب وزير الدولة للشئون القانونية والبرلمانية، أمام حكومات العالم وأعضاء المجلس الدولي لحقوق الإنسان في جنيف، عن رفض الحكومة المصرية القاطع للتوقيع على البروتوكول الاختياري لاتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة، وذلك خلال اعتماد المجلس لملف الحكومة المصرية في مجال حقوق الإنسان. جاء الإعلان ليؤكد أن الحكومة المصرية ليست لديها النيّة لوقف ممارسات التعذيب المنهجية في أقسام الشرطة والسجون وأماكن الاحتجاز، وأنها على العكس من ذلك تحرص على توفير بيئة قانونية معيبة تسمح بإفلات الجلادين من العقاب.

وفيما كانت أصداء رفض التوقيع على البروتوكول لا تزال تتردد في قاعة مجلس حقوق الإنسان بجنيف، كانت أخبار حادثة مقتل الشاب خالد سعيد – على أيدي اثنين من رجال الشرطة في السادس من يونيو ٢٠١٠ بمدينة الإسكندرية الساحلية – تنتشر في ربوع مصر وفي وسائل الإعلام وشبكة الإنترنت وبيانات منظمات حقوق الإنسان. الصورة الرهيبة التي أظهرت وجه خالد المشوه كانت تفصح عن وحشية رجال الأمن الذين قاموا بتعذيب خالد حتى الموت، وعن أن التعذيب بات ممارسة اعتيادية بالنسبة لكثير من ط وأفراد

الشرطة. وقد أثار مقتل خالد غضب جميع القوى السياسية المعارضة والمنظمات الحقوقية، بل وكثير من المواطنين الذين لا ينتمون لتيارات سياسية بعينها، حيث تأجج غضبهم لعدم وجود ضمانات كافية لمنع تكرار الجريمة التي تمت بحق خالد معهم أو مع أحد أبنائهم.

كان آخر تقرير قدمته مصر للجنة مناهضة التعذيب في عام ٢٠٠٢. وكانت اللجنة قد وجهت، في مايو ٢٠١٠، مجموعة من الأسئلة والاستفسارات للحكومة المصرية تكشف إلى أي مدى لا تحرص الحكومة على تنفيذ التزاماتها الدولية، حيث لم يتم تعديل التشريعات المصرية لتنسجم مع بنود اتفاقية مناهضة التعذيب، وهو ما لاحظته اللجنة في أحد أسئلتها التي وجهتها للحكومة مطالبة إياها بتوضيح إلى أي مدى يمكن للأفراد أن يتذرعوا بالاتفاقية أمام الهيئات القضائية المصرية. ويمكنكم الإطلاع في الوثيقة الرابعة على نسخة كاملة من الأسئلة التي وجهتها اللجنة للحكومة ولم تتلق ردًا عليها بعد.

الوثيقة الخامسة:

شهدت جنيف المراجعة الأولى من نوعها لملف الحكومة المصرية في مجال حقوق الإنسان، وذلك في إطار تفعيل آلية الاستعراض الدوري الشامل التي تم استحداثها في عام ٢٠٠٦، وتخضع لها كل حكومات البلدان المنضمة لمنظمة الأمم المتحدة دون استثناء. الاستعدادات للتعاطي مع آلية الاستعراض الدوري الشامل شهدت نشاطًا مكثفًا للمنظمات الحقوقية المصرية المنضوية تحت مظلة «ملتقى منظمات حقوق الإنسان المستقلة»، والتي بدأت قبل نحو عام تقريبا من موعد استعراض ملف الحكومة المصرية في إعداد تقرير مشترك يضم بين دفتيه شهادة جماعية حول تقييمها لأوضاع حقوق الإنسان في مصر خلال الأعوام الأربعة السابقة المتخمة بانتهاكات حقوق الإنسان، وسعت كذلك لأن يسهم التقرير في توضيح وإجلاء الغموض عن طبيعة الإشكاليات والعقبات الرئيسية التي تحول دون تمتع المصريين بالحقوق التي أرستها الاتفاقيات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان، والتي صادقت عليها الحكومة المصرية، لكنها دأبت، كعادتها، على الإخلال بالتزاماتها الدولية، ولم تتوقف عن ممارسة الانتهاك المنهجي لحقوق المواطن المصري طوال الأعوام الماضية. وقد استعرض مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة ملف الحكومة المصرية في الجلسة الخامسة عشرة التي عقدت في ١٧ فبراير ٢٠١٠. ويمكنكم الإطلاع في الوثيقة الخامسة والأخيرة في هذا العدد من (رواق عربي) على نسخة من تقرير الفريق العامل المعني بالاستعراض الدوري الشامل لمصر.

مدير التحرير

مدونة مبادئ مهنية للتغطية الإعلامية للانتخابات العامة

إعداد/صلاح عيسى*

وثائق

تكشف الملاحظة العامة، فضلاً عن تقارير الرصد التي أصدرتها المنظمات المعنية، بما في ذلك مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، عن أن أجهزة الإعلام المصرية، المسموعة والمرئية والمقروءة، قد دأبت على تغطية الانتخابات العامة، بشكل يفتقد عادة لكثير من التقاليد المهنية، وينحاز بشكل يكون أحيانًا مع أو ضد مرشحين بعينهم، طبقًا لموقف الأداة القائمة بالاتصال – سواء كانت صحيفة أو محطة إذاعية أو قناة تليفزيونية، وسواء كانت قومية أو حزبية أو خاصة – من الحزب الذي ينتمي إليه المرشح، أو منه هو نفسه.

ويشمل هذا الخروج عن التقاليد المهنية أشكالاً متعددة من الممارسة.. من بينها أن معظم الصحف القومية، دأبت على تجاهل النص الوارد في المادة (٥٥) من القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم الصحافة، الذي ينص على أنها صحف مستقلة عن السلطة التنفيذية وعن جميع الأحزاب، وأنها منبر للحوار بين كل الآراء والاتجاهات السياسية، والقوى الفاعلة في المجتمع، وحرص المسئولون عن تحريرها على رسم سياساتها التحريرية، على أساس أنها صحف تنطق بلسان حزب الأغلبية، مما يدفعها ليس فقط للانحياز إلى مرشحيه، بل ويدفعها أحيانًا

*رئيس تحرير جريدة القاهرة.

إلى شنّ حملات تشهير ضد من ينافسون هؤلاء المرشحين.

ومن الممارسات غير المهنية في هذا الصدد، أن قنوات التليفزيون ومحطات الإذاعة، المملوكة لاتحاد الإذاعة والتليفزيون، تمارس نفس الانحياز لمرشحي الحزب الحاكم، بشكل مباشر أحيانًا وبشكل غير مباشر في أحيان أخرى.

وخلال السنوات الأخيرة، حدثت تطورات إيجابية في منظومة الإعلام المصري، شملت إنشاء عدد من القنوات التليفزيونية الفضائية الخاصة، وإصدار عدد من الصحف الخاصة، واتساع هامش الحرية والاستقلالية في التغطيات الإعلامية لكثير من الظواهر، وانعكس هذا بشكل إيجابي نسبى على التغطية الإعلامية للانتخابات الرئاسية والعامة التي جرت في عام ٢٠٠٥، فضلاً عن صدور قانون خاص لتنظيم الانتخابات الرئاسية هو القانون رقم ١٧٤ لسنة ٢٠٠٥ تضمن بعض الضوابط ذات الطبيعة المهنية، تتعلق بما يمكن أن تبثه أو تنشره وسائل الإعلام عن هذه الانتخابات.

لكن ذلك كله، لا ينفي أن الصحفيين المصريين، الذين يعملون في الصحف المكتوبة أو المرئية أو المسموعة، لا يزالون يفتقدون للتقاليد المهنية فيما يتعلق بتغطية الانتخابات العامة، لأسباب يعود بعضها إلى الإطار التشريعي الذي يحكم العملية الانتخابية، أو الإطار التشريعي الذي يحكم الصحافة نفسها، كما يعود إلى الممارسات العرفية في هذا الشأن، التي أصبحت لها قوة القانون، وفضلاً على عدم تراكم الخبرات لدى الذين يمارسون المهنة، حول التقاليد المهنية التي تحكم تغطية الحملات الانتخابية، فإن وسائط إعلامية مؤثرة، مثل التليفزيون والإذاعة وشبكة الإنترنت تكاد تفتقد لمدونات أخلاقية مهنية من الأساس.

ومع أن الصحافة المصرية، عرفت أول لائحة ملزمة لآداب المهنة عام ١٩٤٦، بعد سنوات قليلة من صدور قانون إنشاء نقابة الصحفيين، وعرفت منذ ذلك الحين خمس لوائح، أو مواثيق شرف مهنية، صدر آخرها في عام ١٩٩٦، وهو المعمول به الآن، إلا أن هذه المواثيق تتسم بالعمومية ولم تتطور بالقدر الذي يضيف إليها مواثيق شرف نوعية تتعلق بأدبيات النشر عن المجالات المتخصصة المختلفة: من أدبيات نشر الخبر، إلى أدبيات النشر عن الجريمة، ومن أدبيات التعامل مع المصادر، إلى أدبيات نشر الإعلان، ومن أدبيات نشر المحاكمات، إلى أدبيات تغطية الحملات الانتخابية.

وإذا كان لا مفر من التسليم بأن التزام الصحفيين بأدبيات المهنة بشكل كامل يتطلب إزالة كل العقبات القانونية والعرفية التي تقف أمام حرية الصحافة، كما يتطلب- كذلك- إزالة الأوضاع العرفية والقانونية، التي تسمح بالتدخل في نزاهة العملية الانتخابية، إلا أن وجود

هذه الأوضاع، ليس مبررًا لكي يتحلل الصحفيون من الالتزام بتقاليد مهنتهم وأدبياتها، وإزالتها ليست شرطًا لهذا الالتزام.

وفي هذا السياق، تأتى هذه المحاولة لصياغة مشروع لمدونة أخلاقية مهنية نوعية عن أدبيات التغطية الإعلامية للانتخابات العامة.

وهى تستند إلى ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، من نصوص ذات صلة بالموضوع، وإلى تطبيق القواعد المهنية العامة التي تضمنها ميثاق الشرف الصحفي على الحالة الانتخابية، وإلى ما ورد بالقوانين المنظمة للانتخابات وللصحافة، وإلى التقاليد المهنية المعمول بها في البلاد الديمقراطية، وإلى نتائج رصد الأخطاء التي وقعت فيها الصحف المصرية، في تغطيتها للانتخابات العامة.

ومن البديهي أن مناقشة حول هذه المسودة بين المعنيين بالأمر، من الأكاديميين والمسئولين عن تخطيط البرامج، وأقسام الأخبار والصحف في القنوات الفضائية، والإذاعية فضلاً على
ىد لىا جّ قء
الشرف الصحفية النوعية تساهم في ترسيخ التقاليد المهنية، وفي أداء الصحافة لرسالتها في دعم القيم الديمقراطية.

وسوف يتطلب الأمر، بعد ذلك، السعي من أجل التوصل إلى شكل من أشكال الالتزام الطوعي بهذه المدونة، سواء باعتماد نقابة الصحفيين ونقابة الإذاعيين لها، أو باعتماد بعض- أو كل- محطات التليفزيون والإذاعة، والصحف لما ورد فيها، كأساس للتقاليد المهنية التي تتبعها في تغطية الانتخابات العامة.

وقد يتطلب الأمر تنظيم دورات تدريبية للصحفيين العاملين في هذا المجال، لاستثارة حماسهم للالتزام بما ورد فيها.

ومع أن الالتزام الطوعي بهذه المعايير - في حال اعتمادها - يسد حاجة عاجلة، لا أن ذلك لا ينفي أهمية تعديل بعض القوانين الخاصة بالصحافة ومباشرة الحقوق السياسية، والانتخابات، بحيث تتضمن نصوصاً قانونية ملزمة، تضمن احترام المعايير التالية *:

* نشرت هذه المعايير في كتاب أعده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان "حرية الإعلام ونزاهة الانتخابات" - ٢٠٠٧، ومن ضمن هذه المعايير:
- معايير الإعلام والانتخابات الواردة في التقرير السنوي لعام ١٩٩٩ للمقرر الخاص بحرية الرأي والتعبير بالأمم المتحدة.
- توصيات اللجنة الوزارية لمجلس أوروبا حول القواعد التي تحكم التغطية الإعلامية للانتخابات والصادرة في سبتمبر عام ١٩٩٩.

أولاً: حيادية الإعلام المملوك للدولة والممول من المال العام

١. أن يتسم الإعلام المقروء والمرئي والمسموع، المملوك للدولة بالتوازن وعدم الانحياز عند تغطية الحملات الانتخابية، وألا يفرق بين الأحزاب أو المرشحين في توزيع حصص البث وألا ينحاز لحزب أو مرشح في نقل الأخبار، وأن تلتزم الصحافة المملوكة للدولة بتغطية جميع مظاهر الحياة الوطنية، وأن تضمن توفير آراء ومعلومات مختلفة حول جميع الأحزاب السياسية والمرشحين والقضايا المطروحة في الحملة الانتخابية، وكذلك حول مختلف إجراءات عملية الاقتراع.

٢. الفصل بشكل واضح بين الأخبار المتعلقة بنشاطات أو مهام رئيس الدولة أو أعضاء الحكومة وبين تغطيتهم الإخبارية كمرشحين.

٣. أن تحظر القوانين المنظمة للدعاية الانتخابية على الحكومة اتخاذ أية قرارات أو سياسات أو افتتاح مشروعات عامة، من شأنها الترويج الانتخابي لأعضاء الحكومة أو لرئيس الدولة أو للحزب الحاكم طوال فترة الحملة الانتخابية، وأن تمتنع وسائل الإعلام المملوكة للدولة عن نشر مثل هذه القرارات وقت الحملة الانتخابية.

٤. أن يتم توزيع حصص البث المباشر المجانية بشكل عادل وغير منحاز وقائم على معايير الشفافية والموضوعية، وبالتنسيق والتشاور مع ممثلي الأحزاب والكتل الانتخابية المتنافسة، وتوفير مدة كافية من الوقت للأحزاب والمرشحين لعرض برامجهم وتمكين الناخبين من معرفة القضايا المطروحة، ومواقف الأحزاب منها وقدرات المرشحين على حلها.

٥. حظر الرقابة المسبقة على بث أو نشر المواد الانتخابية المتعلقة بالأحزاب أو المرشحين أو مؤتمراتهم الانتخابية.

ثانياً: تنظيم الإعلانات مدفوعة الأجر

١ ن ط

وأجور متساوية تعلن عنها كل وسيلة إعلامية قبل بدء الحملة الانتخابية.

٢. أن يكون الجمهور على علم بأن ما ينشر أو يبث هو إعلان مدفوع الأجر.

٣. احتراماً لحد الإنفاق الانتخابي المنصوص عليه في القوانين المنظمة للانتخابات، يجب أن يكون نشر الإعلانات مدفوعة الأجر في وسائل الإعلام فقط بموافقة المرشحين، على

أن تحتسب ضمن إنفاقهم الانتخابي، وألا تقبل نشر أية إعلانات ممولة من جهات داعمة للمرشحين.

ثالثاً: حق الرد

نظراً لقصر فترة الحملة الانتخابية، فإنه يجب ضمان ممارسة حق الرد لأي مرشح أو حزب سياسي يستحق حقاً في الرد، أثناء فترة الحملة الانتخابية بشكل سريع وعاجل.

رابعاً: دور اللجان المشرفة على الانتخابات

أن تعتمد اللجان العامة المشرفة على الانتخابات الرئاسية والبرلمانية آلية لمراقبة احترام وسائل الإعلام لمعايير تغطية الإعلام للانتخابات الرئاسية والبرلمانية، وأن تتدخل هذه اللجان لتصحيح أي خلل أو تجاوز، مع إمكانية كفالة حق الطعن على قرارات هذه اللجان أمام القضاء.

مدونة أخلاقية مهنية للتغطية الإعلامية للانتخابات العامة

أولاً: مبادئ عامة

١. يؤمن الإعلاميون بأن التغطية الإعلامية للحملات الانتخابية تستهدف تأكيد كل الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبالذات النصوص ذات الصلة المباشرة بالانتخابات العامة، ومن بينها الفقرة الأولى من المادة الحادية والعشرين من الميثاق، التي تكفل لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشئون العامة لبلده، إما مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارون اختيارًا حرًا، والفقرة الثالثة من المادة نفسها التي تنص على أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وعلى أن الشعب يعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية، تجرى على أساس الاقتراع السري، وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.. ومن بينها كذلك الفقرة الأولى من المادة ٢٥ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تقر لكل مواطن بالحق في تسيير الحياة العامة إما مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين بحرية، والفقرة الثانية من المادة نفسها، التي تضمن لكل مواطن، أن يَنتَخِبْ وأن يُنتَخَبْ في انتخابات دورية أصلية وعامة، وعلى أساس من المساواة، على أن تتم الانتخابات بطريق الاقتراع السري، وأن تضمن

التعبير عن إرادة الناخبين.

٢. يؤمن الإعلاميون بأن دورهم في التغطية الإعلامية للحملات الانتخابية، ليس مجرد التزام منهم بالنص الوارد في المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بشأن حق كل إنسان استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة، ولكنه يستهدف- كذلك- إثارة اهتمام الرأي العام بالانتخابات العامة، باعتبارها حقاً وواجباً، وحفز اهتمام المواطنين على المشاركة فيها بالتصويت والترشيح، ويؤمنون فضلاً على هذا بأنهم أداة الرأي العام للرقابة على نزاهة وشفافية العملية الانتخابية.

٣. يتمسك الإعلاميون في تغطيتهم للانتخابات العامة بكل الحقوق التي تكفلها لهم القوانين العامة، وقانون الصحافة، وقانون مباشرة الحقوق السياسية، وقانون الانتخابات الرئاسية، وميثاق الشرف الصحفي، ويلتزمون بكل الواجبات التي تفرضها عليهم هذه القوانين والمواثيق طبقًا للتفصيل الوارد في هذا الإعلان.

٤. ينبغي على الوسيلة الإعلامية، أن تميز بشكل واضح بين الإعلان والتحرير وبين الخبر والرأي، فيما يتعلق بالتغطية للحملات الانتخابية، ولا يجوز لها أن تنشر مواد إعلانية انتخابية تحت غطاء تحريري، حتى لو لم يكن لها صلة مباشرة بالانتخابات، ولا يجوز لملاك الصحف ووسائل الإعلام، أن يتقاضوا بشكل مباشر أو غير مباشر، أي دعم مالي من الأحزاب والشخصيات التي تخوض المعارك الانتخابية، أثناء المدة التي تفصل بين فتح باب الترشيح وإعلان النتائج النهائية للانتخابات، ويشمل ذلك نشر إعلانات تجارية لمشروعات أو شركات اقتصادية، يسهم فيها مرشحون للانتخابات.

٥. تلتزم الصحف، على اختلاف أنواعها، عند نشر نتائج استطلاعات للرأي العام حول موقف الناخبين من المرشحين، أن تبرز بشكل واضح، في عناوينها وفي متن تقاريرها، عدد أفراد العينة التي شاركت في الاستطلاع والجهة التي أجرته، وتاريخ إجرائه، وألا تنشر أو تبث هذه النتائج، بصورة توحي بأنه أجرى على مجمل الناخبين المدعوين للإدلاء بأصواتهم، ويجب أن تكون الجهة المعدة لذلك الاستطلاع أو الاستبيان شخصية اعتبارية متخصصة ومستقلة وغير حزبية.

٦. تلتزم الصحف القومية والجهات الإعلامية الخاصة والمستقلة، فيما تنشره عن المعركة الانتخابية بالحياد التام بين كل الأحزاب والمرشحين الذين يتنافسون في هذه الانتخابات، وتساوى بينهم في فرص الإعلام عن أشخاصهم وبرامجهم، ولا تميز بينهم فيما تنشره من صور أو عناوين أو وسائل للإبراز، أو في أسعار ما تنشره من إعلانات ولا يجوز لها، أن

تجرى- خارج هذا النطاق حوارات مع أحد من المرشحين، على مشارف أو أثناء الحملة الانتخابية حتى لو كانت الانتخابات هي موضوع تلك الحوارات.

٧. تستثنى الصحف الحزبية من الالتزام بنص المادة السابقة، وفي الحالة التي تقرر فيها جهة إعلامية مستقلة الانحياز إلى مرشح من المرشحين، أو إلى حزب من الأحزاب، عليها أن تشير إلى ذلك بوضوح كلما تطلب الأمر، وليس من حق الصحف القومية، وقنوات التليفزيون ومحطات الإذاعة المملوكة لاتحاد الإذاعة والتليفزيون أن تتمتع بهذا الاستثناء، وعليها أن تلتزم بالنص الوارد في المادة ٥٥ من قانون تنظيم الصحافة، فتحافظ على استقلالها تجاه السلطة التنفيذية وكل الأحزاب السياسية، وأن تلتزم بالحياد بين كل المتنافسين.

٨. في الحالة التي تقرر فيها الجهة الإعلامية المستقلة، الانحياز إلى مرشح من المرشحين أو إلى حزب من الأحزاب المتنافسة، عليها أن تشير إلى ذلك بوضوح كلما تطلب الأمر، وفي حالة نشرها لإعلانات مجانية أو برامج أو مواد تحريرية تدعم بها هذا الترشيح، عليها أن تشير إلى نفسها باعتبارها الجهة الداعمة.

٩. انحياز الجهة الإعلامية لأي من المرشحين، أو الأحزاب المتنافسة في الانتخابات، لا يعطيها الحق في القيام بحملات تشويه أو افتراء شخصي أو سياسي ضد منافسيه، وفي كل الأحوال تلتزم كل الجهات الإعلامية، بصيانة الحقوق المقررة في مواثيق الشرف المهنية، وفي القانون العام في التعامل مع المختلف معهم، من حيث الحماية ضد التشهير، وصيانة الحق في الخصوصية، وحصر الخلاف في إطار سياسي موضوعي.

١٠. تتوقف كل الجهات الإعلامية، عن نشر أو بث كل مواد الدعاية الانتخابية للمرشحين قبل ٤٨ ساعة من الموعد المقرر لإجراء الانتخابات، كما تتوقف عن إجراء أو نشر نتائج استطلاعات الرأي حول موقف الناخبين من المرشحين ولا يشمل ذلك كل المواد المتعلقة بالانتخابات، التي تخرج عن نطاق الدعاية للمرشحين.

ثانيًا: الحقوق

١. من حق الصحفي الذي يكلف بتغطية الانتخابات العامة، أن يحصل على نسخ من كل القوانين والقرارات والتعليمات والبيانات والتقارير الصادرة عن العملية الانتخابية وتطوراتها من الجهة المشرفة التي تنظم العملية الانتخابية فور صدورها، منذ فتح باب الترشيح وحتى إعلان النتيجة، وعلى الجهة الإدارية المختصة، أو الجهة الإعلامية التي يعمل بها، حسب الأحوال، أن تزوده بما ييسر له أداء مهمته بالكفاءة المهنية المطلوبة وفي التوقيت

الملائم لذلك، دون تمييز بين صحيفة أو أخرى.

٢. يجب على جهة العمل، أن تزود الصحفي بالأوراق الثبوتية التي يتطلبها أداؤه لمهمته، وأن تستصدر الترخيصات المطلوبة من الجهات المعنية له ولمعاونيه من المصورين وغيرهم، وأن تزوده بزى يسهل تمييزه من بعيد، حتى لا يتعرض لأية معوقات أو أذى، أثناء أدائه لواجبه المهني، وعلى جهة العمل أن تنسق مع الجهات الإدارية المختصة بما يكفل أمن الصحفي.. وعلى الجهات الإعلامية أن تتضامن فيما بينها لاستصدار قرارات إدارية من الجهة المختصة التي تنظم عمل الصحفيين، بما يضمن عدم تعرضهم لأي تدخل تعسفي يحول دون أدائهم لمهمتهم.

٣. من حق الصحفي أن يحضر المؤتمرات الانتخابية التي يعقدها المرشحون وأن يدخل المقار الانتخابية لكل المرشحين، وأن يدخل الساحة الخارجية للجان الانتخابية العامة والفرعية، وأن يدخل إلى داخل اللجنة أثناء التصويت، وله الحق في حضور فرز الأصوات مع مندوبي المرشحين، على ألا يتواجد داخل اللجنة الانتخابية الفرعية أثناء التصويت أكثر من ثلاثة صحفيين في وقت واحد، بالإضافة للعدد الكافي من الفنيين، وذلك بحسب اعتبارات المساحة والتزاحم داخل تلك اللجان.

٤. على جهة العمل أن تزود الصحفي بوسائل الاتصال والانتقال التي تمكنه من متابعة الانتخابات، ومن إرسال تقاريره إلى الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها في وقت ملائم.

٥. يتمسك الصحفيون والإعلاميون بحقهم الوارد في المادة ١٢ من قانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦، بعقاب كل من أهان صحفيًا أو تعدى عليه بسبب عمله بالعقوبات المقررة لإهانة الموظف العمومي أو التعدي عليه، طبقًا للمواد ١٣٣ أو ١٣٦ و١/١٧٣ من قانون العقوبات حسب الأحوال. وعلى الجهة الإعلامية، أن تتولى الإبلاغ عن كل إهانة أو تعدٍ من هذا النوع فور وقوعها.

ثالثًا: الواجبات

١. لا يجوز للصحفي الذي يرشح نفسه في الانتخابات أن يمارس مهنته منذ بدء فتح باب الترشيح، وحتى إعلان نتائج المعركة الانتخابية، ولا يجوز لمن يعمل بالصحافة المرئية أو المسموعة، أن يمارس عمله خلال تلك الفترة، حتى لو لم يكن لما يكتبه أو يقدمه من برامج صلة مباشرة بالعملية الانتخابية، ولا يصادر ذلك حقوقه الأخرى كمرشح، وينبغي أن يعامل إعلاميًا على قدم المساواة مع غيره من المرشحين من دون انحياز.

٢. لا يجوز للصحفي أن يغطى المعركة الانتخابية في الدائرة التي يقع بها موطنه الانتخابي أو المقيد اسمه في جداولها الانتخابية.

٣. لا يجوز للصحفي الذي يغطى المعركة الانتخابية أن يعمل في الفريق الإعلامي لأي حزب من الأحزاب، أو مرشح من الذين يخوضون المعركة الانتخابية، ويستثنى من ذلك الصحفيون العاملون في الصحف الحزبية.

٤. لا يجوز للصحفي أن يعمل في جلب الإعلانات الانتخابية بشكل مباشر أو غير مباشر.

٥. يلتزم الصحفي الذي يغطى الانتخابات بالأصول المهنية في صياغة وتحرير تقاريره عن العملية الانتخابية من حيث دقة وتوثيق المعلومات، ونسبة الأقوال والأفعال إلى مصادر معلومة كلما كان ذلك متاحًا وممكنًا، كما يلتزم بألا ينشر تقارير أو أخباراً ناقصة أو مبتورة، أو يتعمد إخفاء جوانب من الحقيقة عن القارئ.

٦. يلتزم الصحفي بالكشف عن كل أشكال الخروج على القوانين المنظمة للعملية الانتخابية، على نحو يؤثر في نزاهتها، أو يؤدى إلى عدم دقة تعبيرها عن إرادة الناخبين ويشمل ذلك:

أ. سوء تنظيم العملية الانتخابية، من حيث نقص الاستعداد اللوجستي الذي يضمن إجراءها بيسر، ومن ذلك: عدم دقة جداول الانتخابات، أو تأخر فتح اللجان، أو فساد الحبر الفسفوري، أو عدم وجود صناديق زجاجية.. الخ.

ب. استخدام الرشاوى العينية أو المالية لشراء أصوات الناخبين.

ج. استخدام الشعارات الدينية أو الطائفية في الدعاية الانتخابية بشكل معلن أو غير معلن، لجذب الناخبين أو تنفيرهم.

د. التعرض للحياة الخاصة، إلا فيما له صلة بالوظيفة العامة، أو السب والقذف والطعن في الأعراض لأي من المرشحين.

هـ. استخدام المباني الحكومية، أو إمكانيات الجهات الإدارية أو المحليات في الدعاية لأحد المرشحين، أو تقديم تسهيلات لنقل أنصاره.

و. توزيع الخدمات الحكومية عن طريق أحد المرشحين.

ز. وضع عقبات تحول دون وصول الناخبين، والمرشحين، ومندوبيهم، ومراقبي الانتخابات التابعين لمنظمات المجتمع المدني إلى اللجان الانتخابية، وتمنعهم من الدخول إليها.

ح. قيام بعض الناخبين بالإدلاء بأصواتهم جهرًا.

ت ة

للحيلولة بينهم وبين ممارسة مهمتهم.

ي. استخدام أي شكل من أشكال العنف البدني أو اللفظي ضد أنصار المرشح المنافس، أو مندوبي المرشحين أو مراقبي الانتخابات التابعين لمنظمات المجتمع المدني.

ك. المبالغة في نفقات الدعاية الانتخابية على نحو يوحى باستخدام المال للتأثير على إرادة الناخبين، أو ينطوي على مظاهر مخالفة للقرارات والقوانين المنظمة للإنفاق على الدعاية الانتخابية.

مشروع قانون الجمعيات
(المنظمات غير الحكومية) والمؤسسات الأهلية

مشروع مشترك بين
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان[1]

وثائق

باسم الشعب

رئيس الجمهورية

قرر مجلس الشعب القانون الآتي نصه، وقد أصدرناه:

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

---

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

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

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

ت- الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية والاتحادات الطلابية.

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

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

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

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

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

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

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

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

يبصم هذا القانون بخاتم الدولة، وينفذ كقانون من قوانينها.

صدر برئاسة الجمهورية في
الموافق سنة

الفصل الأول: فى شأن الجمعيات

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

مادة (٢) تضع الجمعية نظام أساسي يوقع عليه الأعضاء المؤسسين، يشتمل على البيانات الآتية:

١- اسم الجمعية والغرض منها وعنوان مقرها.

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

٤- حقوق الأعضاء وواجباتهم.

٥- الهيئات التي تمثل الجمعية واختصاصات كل منها وطرق اختيار أعضائها وطرق عزلهم أو

٧- موارد الجمعية وطرق الرقابة المالية.

٨- القواعد التي تتبع في تعديل النظام الأساسي.

٩- قواعد حل الجمعية والجهة التي تؤول إليها أموالها.

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

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

مادة (٥) تخضع الجمعية في كل شئونها لجمعيتها العمومية وحدها دون غيرها، وفي الحالات التي يقل فيها عدد الأعضاء العاملين في الجمعية عن عشرة أشخاص تؤول صلاحيات الجمعية العمومية إلى مجلس الإدارة، ولا يجوز فرض الحراسة على الجمعية أو على أموالها من أي جهة قضائية أو غير قضائية إلا في الأحوال المنصوص عليها حصرا في هذا القانون أو في النظام الأساسي للجمعية.

مادة (٦) لا يجوز أن ينص في النظام الأساسي للجمعية على أن تؤول أموالها عند الحل إلى

الأعضاء أو ورثتهم أو أسرهم.

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

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

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

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

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

ويجوز الطعن في الأمر الصادر من قاضي الأمور الوقتية خلال ثلاثين يوما وفقا للقواعد المقررة في قانون المرافعات.

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

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

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

مادة (١٥) تقوم الجمعية بما يلي:

١- تحتفظ في مقرها بالوثائق والمكاتبات والسجلات.

٢- تقيد في سجل خاص البيانات الخاصة بكل عضو.

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

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

٥- تعين مراقب حسابات خارجي إذا كانت ميزانيتها تتجاوز ربع مليون جنية مصري.

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

ة ة

وذلك بعد تقديم طلب بذلك إلى جهة الإدارة المودع لديها هذه الوثائق، وتضع جهة الإدارة القواعد المنظمة لضمان حق الإطلاع من خلالها.

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

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

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

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

مادة (٢٠)

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

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

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

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

الفصل الثاني: فى شأن المؤسسات الأهلية

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

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

١- اسم المؤسسة وميدان نشاطها ونطاق عملها ومركز إدارتها.

٢- الغرض الذي أنشئت المؤسسة لتحقيقه.

٣- بيان دقيق للأموال المخصصة لهذا العمل.

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

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

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

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

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

الفصل الثالث: الحق فى تكوين الشبكات والتحالفات والاتحادات النوعية والإقليمية

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

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

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

الفصل الرابع: أحكام ختامية

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

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

١- إنذار الجمعية بتصحيح المخالفة المثبتة.

ه

ة

٤- العزل الكلي لمجلس الإدارة أو لبعض أعضائه.

ة

حل الجمعية وتصفية أموالها.

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

مادة (٣٣) إذا حلت الجمعية عين لها مصف أو أكثر، ويقوم بهذا التعيين الجمعية العمومية إذ كان الحل اختياريا، أو المحكمة إذا كان الحل قضائيا، وفي جميع الأحوال يجري إتباع القواعد المنصوص عليها في النظام الأساسي للجمعية فيما يتعلق بناتج التصفية، فإذا تعذر ذلك، وجب أن يتضمن قرار تعيين المصفي تكليفه بتحويل أموال الجمعية المنحلة إلى الجمعية التي يكون غرضها هو الأقرب إلى غرض هذه الجمعية.

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

نحو «عسكرة» الجمعيات الأهلية.. قانون «فاشي» لخنق المجتمع المدني

(بيان صحفي)

تعرب المنظمات غير الحكومية الموقعة أدناه عن انزعاجها الشديد إزاء المعلومات حول انتهاء وزارة التضامن من مشروع قانون جديد للجمعيات الأهلية. ووفقا للنسخة الأخيرة التي تم تسريبها، فإن المشروع أكثر قمعية وتقييدا من القانون القمعي الحالي، ومن المتوقع أن يجري تمريره بالأغلبية البرلمانية الحكومية خلال الشهر القادم.

ويبدو أن التعجيل بتمرير القانون، هو وثيق الصلة بهدف تقويض إمكانية مراقبة المجتمع المدنى للانتخابات البرلمانية والرئاسية القادمة، بعد أن أطاحت التعديلات الدستورية بالإشراف القضائى، ورفضت الحكومة الرقابة الدولية على الانتخابات، الأمر الذى يسهل مهمة إجراء انتخابات غير نظيفة دون أى رقيب نزيه. كما تستهدف بعض
ن
وإغلاق بعضها الآخر. وكذلك تجريم كل أشكال التنظيم غير المسجلة.

هذا التجريم قد ينطبق على عدد من أبرز جماعات الإصلاح السياسى(كالجمعية الوطنية للتغيير، وكفاية وشباب ٦أبريل، وغيرها) ويعرّض قادتها ونشطاءها لعقوبة السجن بنص القانون الجديد.

يقدم المشروع صورة غير مسبوقة للغلو في التسلط على مؤسسات المجتمع المدني، تفوق ما عرفته مصر منذ يوليو
والأهلي، ويبدو واضحاً من التعديلات أن النية تتجه فعلياً لإحكام الخناق على الجمعيات والمؤسسات الأهلية بصورة مطلقة.

إن الدور التسلطي الهائل لوزارة التضامن–والذي تتخفى تحت مظلته وزارة الداخلية ومختلف الأجهزة والدوائر الأمنية– يتعزز في التشريع المقترح بإضافة أداة تسلطية ورقابية جديدة ممثلة بشكل خاص فيما يسمى بالاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الأهلية والاتحادات الإقليمية للجمعيات، وهي مؤسسات بيروقراطية شبخ حكومية. ويسند مشروع القانون
والمؤسسات الأهلية والاتحادات الإقليمية والنوعية. علماً بأن القانون الجديد ينص على
العام للعمال الذى جرى تأميمه منذ يوليو ١٩٥٢ ، وقام بإخضاع النقابات العمالية للحكومة لأكثر من نصف قرن.

جدير بالذكر أن رئيس الجمهورية يعين ثلث أعضاء الاتحاد العام ورئيسه، وقد جرى
الحالي هو رئيس سابق للحكومة !!! وقد سبق أن صرح «بفخر» بأن هذه التعديلات قد حصلت على موافقة مسبقة من السفارة الأمريكية فى القاهرة وهيئة المعونة الأميركية؟!

كما يمنح القانون وزير التضامن الاجتماعي صلاحية تعيين ثلث أعضاء مجالس إدارات الاتحادت الإقليمية والاتحادات النوعية! علما بأن القانون السابق كان ينص على انتخابهم جميعا.

ويقدم مشروع القانون الاتحاد العام والاتحادات الإقليمية كواجهة «أهلية» مزيفة، يُرتكب باسمها مختلف التدخلات التعسفية، والجرائم والآثام التي تمارسها جهة الإدارة الحكومية
المشروع بات يتعين عليهم أن يتقدموا بأوراقهم إلى الاتحاد الإقليمي للبت فيها قبل أن يحيلها للجهة الإدارية التي يحق لها – بعد استطلاع رأي أجهزة الأمن – رفض تقييد الجمعية، في ظل تمسك المشروع بالمحظورات ذاتها التي يتضمنها القانون الحالي.

كما يبقى القانون المقترح على هيمنة السلطة التنفيذية (من خلال وزارة التضامن

الترخيص لأي جمعية، وفي سلب الاختصاصات الأصيلة لمؤسسى الجمعية وأعضائها وهيئاتها المنتخبة في وضع نظامها الأساسي أو تعديله، أو في طرق إدارة عملها اليومي ونظام عقد اجتماعاتها، علاوة على الإبقاء على النصوص التي تحكم سيطرة السلطة التنفيذية على الترخيص للجمعيات بجمع التبرعات أو الحصول على منح خارجية، وكذا تقييد حق الوطني أو الإقليمي أو الدولي، وإطلاق يد جهة الإدارة في الاعتراض على القرارات أو الأنشطة التي تمارسها الجمعيات، وفي فرض عقوبات متنوعة تشمل تجميد أنشطة بعينها، أو عزل الهيئات المنتخبة، أو المضي في إجراءات حل وتصفية الجمعية.

ويحظر المشروع على الجمعيات العمل في أكثر من ميدانين اثنين فقط، ليس من بينهما حقوق الإنسان! -بعد أن كان غير مقيد في القانون القمعى الحالي- وبموجب هذا المشروع فإن الاتحاد الإقليمي يجوز له، مثلما يجوز لجهة الإدارة، التدخل في انتخابات الهيئات القيادية للجمعية، واستبعاد من تراهم من المرشحين لعضوية هذه الهيئات.

وينطوي القانون الجديد على نزعة تسلطية بوليسية، حيث إنه يسمح للحكومة بعقد جمعيات عمومية لأى جمعية رغم أنف أعضائها!، وبالتدخل في تحديد قوام الجمعيات العمومية تشكل عدواناً على الحق الأصيل لمؤسسي الجمعية وأعضاء جمعيتها العمومية في صياغة النظم واللوائح الأساسية التي تحكم علاقة الجمعية بأعضائها.

ويشدد مشروع القانون الحظر على كل المنظمات غير الحكومية التي تتخذ في إنشائها أشكالاً قانونية أخرى غير الجمعيات، بما في ذلك الشركات المدنية، رغم أن القانون المدني المصري يسمح بها. حيث يسمح المشروع لوزير التضامن الاجتماعي بإيقاف أنشطة هذه المنظمات، من أنشطة العمل الأهلي، ويشدد على اعتبار مثل هذه التراخيص منعدمة منذ صدورها !

وتؤكد المنظمات الموقعة في هذا السياق أن العضوية الإجبارية في الاتحاد العام للجمعيات، عبر الاتحادات الإقليمية وكذلك التدخلات الصارخة من قبل المشرع في تحديد صلاحيات ومهام هذه الاتحادات وفي تشكيل هيئاتها القيادية، تشكل انتهاكاً صارخاً للمعايير الدولية التي تكفل للمنظمات غير الحكومية الحق في الانضمام الطوعي أو إنشاء اتحادات أو شبكات أو

ائتلافات تعبر عن مصالحها وأهدافها المشتركة، ويكون لها الحق الأصيل في صياغة أنظمتها الأساسية التي تحدد الأدوار والمسئوليات الواقعة على مختلف الأطراف التي تنضوي تحت عضوية هذه الاتحادات أو الشبكات.

كما تشكل هذه التدخلات انتهاكاً صارخاً أيضاً للضمانات الدستورية التي تقر بحرية إنشاء الاتحادات على أسس ديمقراطية، وتلفت المنظمات النظر إلى أن الاتحاد العام للجمعيات شبه الحكومي يجري تصديره كغطاء تفرض من خلاله جهة الإدارة – أو بمعنى أدق أجهزة الأمن التي تملك الكلمة الأولى والأخيرة في مصير الجمعيات الأهلية – قراراتها العقابية والتعسفية
ط ة ض ط ر ط ذ
الترتيبات القانونية والإجرائية التي تبيح استصدار قرار قضائي بحلها.

كما تلاحظ هذه المنظمات نزوعاً مفرطاً في التعديلات المقترحة لفرض مزيد من القيود، والتدخل في صميم عمل الجمعيات والمؤسسات الأهلية، ومحاصرة أنشطتها، فبموجب هذه التعديلات فإن الجمعيات المركزية التي تعمل على نطاق أكثر من محافظة يتعين أن يتم إشهارها بقرار من وزير التضامن الاجتماعي. وبات تأسيس مؤسسات أهلية مرتهناً بتخصيص مال لا يقل عن ١٠٠ ف ً و
يشكل عائقاً أمام العشرات من المؤسسات الأهلية المسجلة، والتي سيتعين عليها إذا ما تم تمرير
ط

تجدر الإشارة إلى أن منظمات تنموية وحقوقية من مناطق جغرافية مختلفة، سبق أن طلبت من رئيس البرلمان ووزير التضامن عقد جلسات استماع مع المنظمات غير الحكومية، والتي أعدت بالفعل أكثر من مشروع لقانون الجمعيات الأهلية، ولكنها لم تتلق أي استجابة.

يؤكد مشروع القانون الأكثر قمعية للمجتمع المدنى مدى زيف الادعاءات الحكومية بشأن إحداث إصلاح ديمقراطي، بل أيضا يشير إلى عدم اعتزام الحكومة تنفيذ ما تعهدت به أمام العالم أجمع، عندما قبلت بتنفيذ عدد من التوصيات في إطار عملية الاستعراض الدوري الشامل التي أجراها مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة في فبراير الماضي، وكان من بينها ضمان حماية المدافعين عن حقوق الإنسان، وتعديل قانون الجمعيات الأهلية بحيث يضمن
ي ا

وأخيرا، تؤكد المنظمات الموقعة مجددا على استمرار حملتها من أجل الدفاع عن حق المواطنين الأصيل في تنظيم أنفسهم بشكل مستقل، والتصدي بجميع الوسائل السلمية بما فيها

ﻫ ن ة ﻻ
تنتقص من حريته، وضمان أن يكون للمنظمات وحدها الحق في وضع سياساتها وأولوياتها وآليات عملها وهياكلها التنظيمية، واختيار مؤسسيها وأعضائها وقياداتها ، وإدارة نشاطها.

المنظمات الموقعة وفقا للترتيب الأبجدى:

1. البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان
2. المركز المصري للتنمية والدراسات الديمقراطية
3. الجمعية المصرية لدعم التطور الديمقراطي
4. الجمعية المصرية للمشاركة والتنمية المستدامة
5. الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية
6. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان
7. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية
8. المجلس العربي لدعم المحاكمة العادلة
9. المؤسسة العربية «عدالة»
10. المؤسسة العربية لدعم المجتمع المدني وحقوق الإنسان
11. المؤسسة المصرية لدعم الأسرة
12. المركز المصري لحقوق المرأة
13. المركز المصري لحقوق الإنسان
14. المركز المصري للتنمية وحقوق الإنسان
15. المركز المصرى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية
16. المنظمة العربية للإصلاح الجنائي
17. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
18. جماعة تنمية الديمقراطية
19. جمعية المرصد المدني لحقوق الإنسان
20. جمعية المرأة والمجتمع
21. جمعية المواطن للتنمية وحقوق الإنسان
22. جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان
23. جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء
24. جمعية معاكم للمساعدات الاجتماعية

25. جمعية مساواة لحقوق الإنسان «تحت التأسيس»، بورسعيد
26. دار الخدمات النقابية والعمالية
27. مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان
28. مؤسسة المرأة الجديدة
29. مؤسسة أولاد الأرض لحقوق الإنسان
30. مؤسسة حرية الفكر والتعبير
31. مؤسسة مركز قضايا المرأة المصرية
32. مؤسسة ملتقى الحوار للتنمية وحقوق الإنسان
33. مركز الأرض لحقوق الإنسان
34. مركز الجنوب لحقوق الإنسان
35. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
36. مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف
37. مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف
38. مركز حابى للحقوق البيئية
39. مركز حماية لدعم المدافعين عن حقوق الإنسان
40. مركز هشام مبارك للقانون
41. مركز وسائل الاتصال الملائمة من أجل التنمية «أكت»

أسئلة لجنة مناهضة التعذيب التابعة للأمم المتحدة الموجهة للحكومة المصرية

وثائق

تقرير الفريق العامل المعني بالاستعراض الدوري الشامل لمصر أمام مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة