سواسية

يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان CIHRS

SAWASIAH

العدد ١٤ فبراير ١٩٩٧

الإسلامويون وحقوق الإنسان

الملف الرئيسي لهذا العدد من "سواسية" يتناول العلاقة بين الإسلامويين وحقوق الإنسان ، فرغم أن هناك كتاباً إسلامياً مقدساً واحداً "القرآن" ، إلا أن هناك آلاف الجماعات التي تتخذ من الإسلام مرجعية أيديولوجية أو سياسية أو دينية أو ثقافية ، وتتباين بالتالي مواقعها تجاه مبادئ وممارسات وحركة حقوق الإنسان تبعاً لطبيعة رؤيتها للإسلام ذاته ، هذه الرؤية التي تتأثر إلى حد بعيد بطبيعة تفاعل هذه الجماعة أو تلك مع البيئة الثقافية التي ولدت فيها. الأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوح حين نستعرض كيف تتباين إلى حد كبير البرامج السياسية والممارسات لأنظمة تعلن كلها أنها تحكم باسم الإسلام "الواحد" : السودان ، إيران ، السعودية ، أفغانستان. بل كيف تتباين بين الجماعات المختلفة في داخل البلد الواحد ، إلى حد القتال حتى الموت مثلما هو الحال على سبيل المثال بين حركة " طالبان" الحاكمة الآن ، ومعارضيها الذين كانوا على رأس الحكم منذ أقل من عام.

في هذا العدد يتناول عبد الله النعيم العلاقة بين الشريعة الإسلامية باعتبارها قانوناً وضعياً من صنع البشر وحقوق الإنسان. وتجرى مناظرة بين بهي الدين حسن وراشد الغنوشى حول العلاقة بين الإسلام السياسي وحقوق الإنسان ، يبرز فيها الأول المحاذير التي يجب أن تضعها حركة حقوق الإنسان في اعتبارها عند الحوار مع حركة الإسلام السياسي، بينما يستخدم الثاني السلاح التقليدي، أي اعتبار كل نقد للإسلامويين "البشر" موقفاً من "المقدس" الإسلام ذاته ! وتدعيماً "للهيمنة الغربية" واستلهاما لنظرة استعمارية !" مما قد يعفيهم من الرد على الانتقادات الملموسة الموثقة ! ويشارك في الحوار عدد من نشطاء حقوق الإنسان العرب والأوروبيين وقيادات الإسلام السياسي.

يعرض العدد أيضاً لوجهتي نظر تتناولان بالتحليل أزمة التنوير في العالم العربي ، الأولى لأحمد عبد المعطي حجازي والثانية لمحمد السيد سعيد ، كلاهما يتفقان على ازدهار التنوير في بعض عصور الحضارة الإسلامية ، ولكن عواملاً تاريخية لعبت دوراً معاكساً في الانتكاس بالتنوير في نفس الفترة الذي بدأ يزدهر فيه في أوروبا. كلاهما يتوقف عند قضية الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى ، وهي نقطة الانطلاق لورقة الباحث ماهر عبد الحسن التي تعرضها سواسية "نحو حوار حضاري بين المسلمين وغيرهم" في إطار إلقاء الضوء على الاجتهاد لتجسير الفجوة بين المدارس الفقهية السائدة وحقوق الإنسان .

ويقوم باحث سوداني بتقديم موجز لسيرة الفقيه المجتهد الشيخ محمود محمد طه ، مؤسس حركة الإخوان الجمهوريين ، كما يتناول باحث سوداني آخر عدداً من اجتهاداته ، داعياً الجماعات الإسلامية لمراجعة مواقفها فيما يتعلق بالإسلام "كنظام سياسي" ، الأمر الذي يستوجب تقديم "الاجتهاد" على "الجهاد".

نرجو أن يساعد هذا العدد من سواسية على المزيد من إدراك الحاجة الماسة للاجتهاد.

المحرر

داخل العدد

خصخصة وسائل الإعلام والحق فى تداول المعلومات ٣

الملف : الإسلامويون وحقوق الإنسان

- الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان ٥
- حوار حركتى حقوق الإنسان والإسلام السياسى : هل هى فكره واقعية ؟ ٩
- أزمة التيار التنويري ١٩
- الأصولية السياسية فى العالم المعاصر ٢٠

الشريعه الإسلامية وحقوق المرأة فى المغرب العربى ٢٧

سواسية
SAWASIAH
يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان
CIHRS
هيئة علمية مستقلة

العنوان
٩ شارع رستم - جاردن سيتى - الدور السابع - شقة ٣٥ - القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠

مجلس الأمناء
د. إبراهيم عوض (مصر)
أ. احمد عثمانى (تونس)
أ. اسمي خضر (الأردن)
أ. السيد ياسين (مصر)
د. أمال عبدالهادي (مصر)
د. سحر حافظ (مصر)
د. عبدالله النعيم (السودان)
د. عبدالمنعم سعيد (مصر)
د. عزيز أبوحمد (السعودية)
د. غانم النجار (الكويت)
أ. فاتح عزام (فلسطين)
د. فيوليت داغر (لبنان)
د. محمدأمين الميداني (سوريا)
أ. هاني مجلي (مصر)
د. هيثم مناع (سوريا)

المدير :
بهى الدين حسن
مستشار البحوث :
د. محمد السيد سعيد

مستقبل التنوير

استضاف مركز بحوث ودراسات الدول النامية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، الشاعر والمفكر المعروف أحمد عبد المعطى حجازى ليتحدث عن قضية التنوير فى مصر. وقد بدأ بمحاولة لتعريف مفهوم التنوير فأكد أن الإستنارة ليست عقيدة سياسية أو فكرة فلسفية أو مجموعة من النصائح وإنما هى طريقة حياة يشترك فيها أهل اليمين واليسار، وهى بكل بساطة العقل والحرية. فالتنوير هو قضية المجتمع ككل وليس قاصراً على فئة واحدة من أبنائه، وهو أيضا قضية حياة أو موت بالنسبة لمجتمعنا، ولكن يجب أن تكون هناك نخبة أو طليعة هى التى تقود الأمة نحو التقدم وهى ليست نخبة منغلقة بل مفتوحة. وللتنوير مصدران أساسيان ، أحدهما ثابت ويتمثل فى اللغة والتاريخ المشترك والعواطف المشتركة من أجل التضامن، والثانى مصدر متحول ويتمثل فى المعضلات والمطالب والغايات المعقدة.

هل الإسلام تنويرى ؟

إن التراث العربى الإسلامي حافل بمبادئ فكر الإستنارة، فالقرآن يدعو إلى العلم والعقل والقراءة ويلح عليها، والإسلام حرر الرقيق فعلا، فالرسول وأصحابه حرروا عبيدهم وكانوا يكفرون عن ذنوبهم بتحرير العبيد. وحديث أن الناس سواسية كأسنان المشط وجد فى ضميرنا قبل أن يكون من شعارات الثورة الفرنسية. والإسلام يمجد التسامح فلا إكراه فى الدين، وينظر للإنسان كضمير حر ومسئول قبل كل شئ.

ولكن يجب التمييز بين أصول تطورت لدى الآخرين لأنهم يكملون ما بدأناه، وبين ما نحتاج إليه الآن، فلابد أن تصبح الحرية وغيرها من المبادئ دستورا وقانونا وأن تصبح حقوق الإنسان قوانين وليست مجرد أخلاق. إن حقوق الإنسان ليست مصانة عندنا وإنما أصولها فقط، فقد كان المسيحيين يعتبرون مواطنين من الدرجة الثانية، ويلبسون «الزنار» ليميزهم عن المسلمين. فالتاريخ مملوء بالأخطاء.

الإستنارة طريق الحرية

إن الإستنارة تمثل قضية الحاضر والمستقبل بسبب إجماعنا على تحقيق الرخاء وإمتلاك الحرية. ففى سنة١٨٧٩ أصدر إسماعيل الحاكم المتحرر أمراً ساميا بإلغاء تجارة الرق فى مصر بينما استمر فى إيران حتى سنة ١٩٠٧. وما زال الرق موجودا فى موريتانيا حتى الآن ولكن منع الرق خطوة فى الطريق إلى الحرية، لأنه قد لا يكون الناس عبيدا ولكنهم ليسوا أحرارا. وآثار الرق تظهر فى العلاقة بين الحاكم والمواطنين والرجل والمرأة والأب والأولاد ورؤساء العمل ومرؤسيهم.

إن الحرية ليست نصاً قانونياً ولكنها ممارسة ليس فقط للتصويت والترشيح بل هى حرية العقل والجسد والضمير وهذا جوهر إعلان حقوق الإنسان. وليس هناك دواء لمعالجة أخطاء الحرية إلا الحرية.

أما الغاية الأخرى فهى الرخاء وهو مرتبط بتحقيق الحرية فالعبيد لا يحققون الرخاء. والسعادة هى فعل بشرى لتسخير الطبيعة وليست منحة أو هبة وإنما هى إعمال للعقل فلا سعادة للجهلاء.

صراع الحضارات فكر نازى

إن الكلام عن الخصوصية وصراع الحضارات فكر نازى، فالحضارات ليست جزراً منعزلة بل ليس هناك إلا حضارة واحدة، وثقافات تنتقل من مكان إلى آخر، حيث لايمكن النظر للحضارة الإسلامية بدون التراث اليونانى والهندى. فالحضارة الإنسانية هى عمل مشترك لكل الإنسانية، والأصالة ليست فى مقابل المعاصرة، والأصالة ليست هى الماضى بل قد تكون المستقبل.

كما أوضح أن مصادرة الكتب والأفكار بأى اسم أمر مرفوض تماما فليس لأحد أن يكون وصيا على أحد إلا القانون، والقانون يجب أن يكون إنسانياً. إن الإستنارة ضعيفة ولكنها فى صعود، كما أن المصريين غير رجعيين وغير محافظين بل هم فى شوق إلى التقدم وهم يقدسون العلم والتسامح والحرية.

و في النهاية أشار إلي أن الإستنارة مرتبطة بالمعلومة والحقيقة، والحرية الموجودة فى مصر ومساحة ممارسة هذه الحرية تتفق مع القدر المتاح من الإستنارة ولكن هناك حرية موجودة يجب غرسها وتأصيل ممارستها وهو ما يتطلب فصل الدين عن الدولة وذلك تنزيها للدين عن الإستغلال، وإبعادا للدولة عن الإستبداد.

خصخصة وسائل الإعلام

أدى احتكار الدولة التام للإذاعة والتليفزيون وللجانب الأكبر من الصحافة المقروءة إلى أضرار بالغة لم تقتصر على حرمان المصريين من حقهم فى التعبير عن الرأي و الحصول على المعلومات الصحيحة بل تجاوزت هذا الحد حيث أدت إلى تأخر مصر عن اللحاق بركب التطور الإعلامى و الذى سبقتها فيه دول عربية أخرى يكاد يحتكر بعضها البث الفضائى المتقدم نسبيا. وفى هذا الإطار عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أمسية ثقافية ضمن أمسيات صالون ابن رشد فى ٩ يناير ١٩٩٧ بعنوان "خصخصة وسائل الإعلام والحق فى تداول المعلومات"، تحدث فيها د .إبراهيم الدسوقى اباظة عضو الهيئة العليا لحزب الوفد، أ. حسين عبد الرازق رئيس تحرير مجلة اليسار ، أ. نصار نصار مدير عام قطاع البرامج الثقافية والعامة بقناة راديو وتلفزيون (ART) وأدار الأمسية د.محمد السيد سعيد نائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام و مستشار البحوث بمركز القاهرة، والذى أكد فى البداية على أن الهدف من الأمسية ليس التشجيع على الخصخصة كما قد يفهم من العنوان، و إنما تجاوز المرحلة الراهنة من النقاش حول قضية تعددية وسائل الإعلام وضمان الحق فى تداول المعلومات، و إتاحة الفرصة أمام مختلف الاتجاهات والآراء لطرح وجهات نظرها حول هذا الموضوع.

رسالة أحادية

كان أول المتحدثين د. إبراهيم الدسوقى اباظة والذى أشار إلى احتكار الحكومة و الحزب الحاكم لوسائل الإعلام المسموعة أو المرئية، و عدم السماح لأي من الأحزاب الأخرى بالتعبير عن نفسها إلا من خلال صحفها الحزبية والتى لا تزيد نسبة توزيعها فى افضل الأحوال عن ٥٪، بينما يخاطب الإعلام الحكومى ١٠٠٪ من الرأي العام على مدار اليوم.

ونوه إلى أن معضلة الانطلاق الديمقراطى فى مصر تنبع من أحادية الرسالة الإعلامية واحتكار الحزب الحاكم لوسائل الإعلام مع عدم السماح للفئات الأخرى بالتعبير عن رأيها.

و أكد على عدم دستورية المادة (١) من القانون ١٣ لسنة ١٩٧٩ والذى تستند عليه الحكومة فى رفضها لتملك وسائل الإعلام، حيث أنها تتعارض مع الدستور الذى يناهض فكرة احتكار وسائل الإعلام مناهضة مطلقة فى أربع مواد منه وهى المادة (٥) والتى تنص على التعددية الحزبية والتى لا معنى لوجودها دون تعددية إعلامية. كما تتناول المادة (٨) مساواة المواطنين جميعاً فى الحقوق و الواجبات، و من ثم فلا يحق لفئة دون غيرها الاستئثار بوسائل الإعلام، كما تكفل المادة (٤٧) حرية الرأي والتعبير على أن ينظمها القانون، كما تقر المادة (٤٨) بحرية وسائل الإعلام دون تعرضها للسيطرة من جماعة دون أخرى.

و أكد أيضا على انه إن لم نلحق بالتقدم الهائل الذى حدث فى وسائل الإعلام فى السنوات الأخيرة فسنكون فى ذيل القائمة، خاصة وان الإعلام الأجنبي اصبح يخترق الجدار المصرى من خلال أجهزة الاستقبال (الدش) والتي إنتشرت بصورة كبيرة، و تصب فى آذان وعيون المصريين ما يتنافى مع الذوق، والعادات والتقاليد المصرية .

ديمقراطية المؤسسات

و أشار أ. حسين عبد الرازق إلى اتجاه الدولة إلى خصخصة كافة المجالات إلا الإعلام والذى حرصت على أن يظل تحت سيطرتها، و هو ما ينعكس بوضوح فى ترتيب إذاعة الأنباء وطريقة معالجتها فى نشرات الأخبار، وتناول وضع الصحافة مقسماً إياها إلى ثلاثة أقسام: قومية مملوكة للدولة،

وصحف حزبية، والصحف التى تصدر فى مصر تصاريح من الخارج وموضحا أنها خاضعة خضوعا تاما لقرارات وزير الإعلام من حيث صدورها وطبعها و توزيعها. كما أشار إلى القانون ٩٦ لسنة ٩٦ و الذى يحتوى على خمس مواد تحرم على الأفراد حق تملك وإصدار الصحف وهو ما يتناقض مع المادة ٤٧ من الدستور، وذلك بالإضافة إلى القيود والشروط المفروضة على الأشخاص الاعتبارية العامة والخاصة بتأسيس الصحف حيث أنه يحصرها فى مفهوم الشركات المساهمة والجمعيات التى تتكون على نسق الجمعيات التعاونية. وأكد أيضا انه بالرغم من رفضه فكرة الخصخصة وبيع ثروات الشعب إلا أنه فى المقابل لن تكون هناك تعددية وحرية فى وسائل الإعلام فى ظل الأوضاع القانونية والممارسات غير الديمقراطية الحالية، مثل القوانين التى تحرم التجمع السلمى و قانون الطوارئ، وغيرها من الممارسات التى تنفى مقولة أننا فى مجتمع ديمقراطى. و الحل – من وجهة نظره – هو ضرورة التصدى لعلاج ما هو قائم من مؤسسات إعلامية فى مصر وتحويلها إلى مؤسسات ديمقراطية حرة و ذلك جنباً إلى جنب مع إطلاق الحق فى إصدار الصحف و إنشاء المحطات الإذاعية والتليفزيونية.

رهان على الجهل

و كان آخر المتحدثين د. نصر نصار و الذى علق بأنه على الرغم من اختلاف التوجه السياسى بين المتحدثين إلا أن هناك اتفاقا كاملا على ضرورة وحتمية وجود تعددية إعلامية تتفق مع التعددية الحزبية والتى ما تزال أيضا محدودة .

وأضاف أن السبب وراء رفض التعددية الإعلامية هو نظرة الدولة للشعب المصرى على انه جاهل، لا يقرأ ومن ثم فهى لا تمانع فى وجود صحف حزبية حيث أن الرسالة الإعلامية المقروءة لا تصل للشعب المصرى، بينما تصل الرسالة الإعلامية سواء المسموعة أو المرئية إلى كافة فئات الشعب.

أشار إلى حجم الخسارة التى لحقت بمصر نتيجة رفضها السماح للقنوات العربية مثل (ART-MBC- ORBIT) من البث من القاهرة ، على الرغم من وصول هذه القنوات إلى المشاهد المصرى عن طريق (الدش) وأكد نصار في نهاية كلمته أنه لم يعد هناك وقت للانتظار ولا بد من الضغط لتغيير هذا الوضع و استعادة ريادة مصر فى المجال الثقافى عامة والإعلامي خاصة.

هذا وقد أثار الحضور العديد من النقاط خلال المناقشه منها:

طبيعة الإنسان المصرى وهل هى طبيعة غير ديمقراطية، حيث أن النخبة المصرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار لا تمارس الديمقراطية والشعب فى مجمله تعود وجود الطاغية فان لم يجد طاغية فهو يخلق طاغية، وقد لقى هذا الطرح تأييداً من جانب بعض المداخلات الأخرى.

كما جرى التنويه لضرورة التمسك بالضمانات الموجودة فى القانون ١٣ لسنة ٧٩، و خاصة المادة (٥) والتى تقول بضرورة قيام وسائل الإعلام بالتعبير عن مطالب جماهير الشعب و مشكلاته اليومية و طرح القضايا العامة مع إتاحة الفرص لبيان مختلف الآراء بشأنها بما فيها الاتجاهات الحزبية. وكذلك الفقرة (٧) والتى تتناول الإلزام بتخصيص جانب من وقت الإرسال إبان الانتخابات للأحزاب وبشكل دائم لعرض اتجاهات الرأي العام وذلك لحين صدور قوانين أخرى .

واستعرضت أحد المداخلات جوانب تكريس احتكار الدولة للإعلام المرئى والمسموع وإحكام سيطرتها عليها في القانون ١٣ لسنه ١٩٧٩ ما تضمنته المواد (٤، ١٧) وأكدت المداخلة على أن ذلك المنهج نتاج طبيعى لبنية الدستور وتوغل صلاحياته التي تتسم بهيمنة السلطة التنفيذية ويرجع أيضا إلى رفض النخبه الحاكمة إعمال مبدأ تداول السلطة، هذا كما جرى التأكيد على ضرورة إلى تعميق بعض الأفكار التى طرحت خصوصاً فيما يتعلق بقيام مؤسسات المجتمع المدنى بطرح مسودة لقانون بديل، كما أشير إلى أهمية تنظيم عدد من الندوات وورش العمل حول هذا الموضوع وطرح البعض على مركز القاهرة أن يقوم بتنظيم لقاء ثانى حول الموضوع يدعو فيه مجموعة مختلفه من المعنيين لمناقشه الموضوع.

وفى ختام الأمسية أكد محمد السيد سعيد على ضرورة تغيير الوضع الحالى وضرورة التحرك لصياغة مسودة قانون يشمل ويعالج إطلاق الحق فى إطلاق ملكية الصحف وامتلاك وتأسيس محطات الإذاعة والتليفزيون.

الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان *

عبد الله النعيم **

لفهم طبيعة العلاقة بين القانون الإسلامي "الشريعة" ومبادئ حقوق الإنسان من ناحية وتقييم حركة الإصلاح والتغيير فى هذا الصدد من ناحية أخرى يجب على الباحث أن يدقق فى تطور الشريعة كنظام قضائى وأخلاقى وإرتباطها بالإسلام كدين. كما أنه من الضرورى أن نفهم طبيعة الموقف الحالى الذى نجم عن إزاحة الشريعة جانبا وإستخدام النظم القضائية التى جلبها الإستعمار وظلت تعمل بعد رحيله فى عصر تقرير المصير والإستقلال فى مقارنة بينها وبين الحقبة التى كانت فيها الشريعة هى مصدر القوانين فى العالم الإسلامى قبل الإستعمار الأوروبى. فكلتا الحقبتين تلعبان دورا أساسيا فى تشكيل مظاهر وأوضاع حقوق الإنسان فى العالم الإسلامي فى المستقبل.

الشريعة قانون وضعي

وفقا للمبدأ الإسلامى، فالقرآن هو كلمة الله التى أنزلها على عبده ورسوله محمد خلال ثلاثة وعشرين عاما (٦١٠م – ٦٣٢م)، بينما كان النبى وأتباعه يعيشون حياة المضطهدين فى بدء الرسالة فى مكة مسقط رأس النبى محمد. ولما وجد النبى أن المدينة أكثر صلاحاً كتربة تنمو فيها بذرة الإسلام، فقد هاجر إليها وأنشأ أول كيان سياسى للإسلام فى عام ٦٢٢م والذى تضمن وجود القبائل المسيحية واليهودية.

وقد كان هذا الكيان السياسى خالياً من المؤسسات السياسية حيث إعتمد على شخصية النبى وسلطته الروحية. وبالرغم من محاولة أتباع النبي من المسلمين الأوائل فى عصر الخلفاء إتباع نهج النبى والإلتزام بالقرآن والسنة فى نظمهم القضائية فإن تاريخهم يخلو من أى محاولة لوضع نظام قضائى موحد يعتمد على قوانين مكتوبة بالمعنى الحديث للقانون ونظمه القضائية.

فقد كان قانون الشريعة تفسيرات إجتهادية للعلماء والقضاة فى مفهومهم لقوانين الإسلام فى القرنين الثانى والثالث بعد إكتمال الرسالة بشكل مستقل عن الدولة الأموية والعباسية على السواء. وبهذه الطريقة غير الرسمية تبلورت الشريعة على أيدى الأئمة أصحاب المذاهب الفكرية والتى ما يزال بعضها حياً نابضاً حتى الآن. وهكذا فإن الشريعة لم تكن فقط نتاج إجتهاد على مر قرنين من الزمان بل أيضا نتاجا للإجماع المجتمعى ومن ثمن فهى ليست قانونا صنعته الدولة أو القيادة السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أدى إستمرار النموذج الذى وضعه النبى للمجتمع وللأجيال التالية ، وإستناد كل الإجتهادات التى حاكت الشريعة إلى كل من القرآن والسنة، إلى خلق رابطة قوية بين الإسلام كدين والشريعة كقانون للمسلمين عبر تاريخ الأمة الإسلامية. وهذا ما خلق الإحساس العميق لدى المسلمين بأن الشريعة ليست فقط قانونا وضعيا لتنظيم حياة الناس وإنما هى أسلوب حياة للمجتمع المسلم لا يجب تغييره. وربما يفسر هذا الإختلافات التي قد تظهر بين الإفتراضات الأساسية للشريعة ومبادئ حقوق الإنسان بمفهومها الحديث. وهذه الإختلافات يسهل مهمها فهمه حيث صيغت الشريعة بشكل شامل فى القرنين الثامن والتاسع وظهرت مبادئ حقوق الإنسان فى القرن العشرين مما أدى إلى إختلاف مفاهيمهم العامة وإفتراضاتهم المبدئية. فبينما تقر الشريعه الحقوق فإنها تميز بين الناس على أساس دينهم وجنسهم (رجلا أو إمرأة) فإن حقوق الإنسان تطالب بمساواة دون تفرقه على أى أساس من دين أو جنس.

وقد يساعد تاريخ العالم الإسلامى تحت الإستعمار ومنذ الإستقلال فى فهم ضعف المؤسسات وآليات تطبيق المفاهيم الغربية للمساواة وعدم التمييز وهى المبادئ التى بنيت عليها حقوق الإنسان. كما يساعد هذا التاريخ الحديث فى فهم التأثيرات النفسية والسياسية التى خلقت شعورا بالمعاداة لحركة حقوق الإنسان فى المجتمعات الإسلامية حيث أظهرتها كأداة للغزو الثقافى الغربي كما دفعت المسلمين إلى عدم إتخاذ إجراءات جاده لنقد تاريخهم وإصلاح وتحديث قوانين الشريعة فى ضوء المتغيرات الإجتماعية والسياسية الحديثة. إن

* نشر هذا المقال فى Interights Bulletin 10, 1996 تحت عنوان: Isamic Law & Humam RightsToday .
وقد تم ترجمته بتصريح خاص من الكاتب والنشرة

** مفكر سودانى وأستاذ بجامعة ايموري بالولايات المتحدة الأمريكية، وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الأنسان.

إعتراف الغرب بالآثار السلبية للحركة الإستعمارية والعلاقات شبه الإستعمارية الحديثة ربما يقلل من شعور المسلمين بالحاجة لإتخاذ موقف المدافع المتعصب عن تاريخه وثقافته مما يتيح رؤية أوضح للتاريخ الإسلامى بخيره وشره.

تبرير الانتهاكات باسم الاسلام

أود أن أؤكد على أن الإسلام وحده ليس كافياً ولا أساسياً فى تحديد التصرفات العامة أو الخاصه للمسلمين. ولا الشريعة هى وحدها مصدر ضمان أو إنتهاك لحقوق الإنسان فى البلاد ذات الأغلبية الإسلامية. وبالرغم من رغبة المسلمين ككل المؤمنين فى الإعتقاد أن كل تصرفاتهم تنبع خالصة من دينهم إلا أنهم كسائر المجتمعات عرضة للتفاعل مع الأحوال والظروف الإقتصادية السياسية والإجتماعية خارجية وداخلية على السواء. كما أن معظم المسلمين يؤمنون أن الإسلام أصلح لتنظيم حياة البشر من أى دين آخر وربما يكون هذا أكثر شيوعا هذه الأيام . ولكنه من الخطأ أن يظن البعض أن الإسلام والشريعة يتحكمان فى تقرير كل شئ حتى فى أكثر البلاد إسلاميه. ولهذا فإن مفهوما أوسع للسياسات والقوانين يأخذ فى الإعتبار ظروف البلاد الإسلامية قد يؤدى إلى إستراتيجيات أجدى فى تحقيق أى هدف فى العالم الإسلامى.

ولذا فإن أى استراتيجية فى العالم الإسلامي يجب أن تأخذ في إعتبارها كل العوامل التى قد ترتبط بصنع السياسة الإجتماعية، كعلاقة المجتمع المدني بالحكومة والأحوال السياسية والإقتصادية، الداخلية منها والخارجية على السواء. وهكذا فإن أوضاع حقوق الإنسان فى الدول التى تسمى نفسها إسلامية – سواء كانت تقليدية كالعربية السعودية أو ثورية كإيران – محكومة بأوضاع تقليدية أو ثورية وليست وثيقة الصلة بإسلامية الدولة من عدمها.

ففى مثل هذه البلاد يجب أن نفرق بين البعد الإسلامى والعوامل الأخرى. فعلى سبيل المثال، تسهم الثقافة المحلية فى باكستان فى التمييز بين الرجال والنساء أكثر مما يسهم الإسلام والشريعة حيث يدين الإسلام بعض هذه الإنتهاكات مثل الإغتصاب الوصائى والذى يخالف الشريعة أيضا. ولكن من الخطأ أن نتجاهل الإسلام كعامل مؤثر. فبعض هذه الإنتهاكات مبنية على مفاهيم عامة فى الإسلام والشريعة. فالإسلام أو مفهومه الباكستانى يميل إلى تقوية الإضطهاد الموجه ضد النساء بإعتبارهن أقل درجة من الرجال مما يعطى المجمع الحق فى التمييز ضدهن.

كما تشارك الأيديولوجية أو الدين، أو الأيديولوجية الدينية فى حالة باكستان فى تشكيل النظام القضائى الذي هو حارس الحريات والحقوق. ولكن النظام القضائى لا يستطيع أن يحمى من لا يشتكى، والنظام السياسى ومشاركة الجماهير وحدها هى القادرة على ضمان إستقلال القضاء، ضماناً لكفاءته. والتاريخ الإسلامى لا يعطى صورة واضحة. فبالرغم من أن التاريخ المقدس من جانب المسلمين ربما وثق من ناحية دعائم الطريقة السلطوية فى إدارة الحكم وفى الثقافة السياسية، إلا أنه يعطى دعائم للمقاومة والمشاركة من ناحية أخرى.

وهكذا فإن تأثير الإسلام والشريعة على الموقف ليس بالضرورة نتاجا للإعلان الرسمى للدولة عن كونها إسلامية من عدمه. وأيا كان هذا التأثير فأنا أومن أنه تأثير «إسمى» لا أكثر فى معظم الأوقات، رغم إدعاء الإسلاميين المتطرفين غير ذلك. فمن الواضح أن الإسلام لا يعدو كونه الدين الرسمى كتابة فى معظم دساتير الدول الإسلامية فحسب، ولكن تلك الجملة فى الدساتير تستخدم لإكساب السياسات السلطوية بعض الشرعية مع المحافظة على الوضع الراهن الذى يضمن إستمرار هيمنة الدولة على رعاياها وإستمرار إنتهاكاتها لحقوق المرأه خاصه والأقليات الدينية الأخري . ولذا فقد إستمرت إنتهاكات حقوق المرأة بإسم الإسلام مما يعد إنتهاكا للقانون الدستورى وقانون حقوق الإنسان الدولى.

بعض الإنتهاكات المبنية على الشريعة

سنركز هنا على قانون الأحوال الشخصية فى الشريعة والذى يتضمن المشاكل الخاصة بالزواج والطلاق والوصاية أو الحضانة للأطفال. لأن قانون الشريعة يعمل به فى هذا المجال حتى فى الدول العلمانية ذات الأغلبية المسلمة. ويعد ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية من أكثر إنتهاكات حقوق الإنسان وضوحا فى الدول الإسلامية فعلى سبيل المثال، تبيح الشريعة تعدد الزوجات للرجال حتى أربع زوجات وتتيح لهم كذلك حق التزوج من غير المسلمات من أهل الكتاب. وقد أتاحت الشريعة كذلك للرجال حق العصمة أو القدرة على الطلاق. وكل هذه الحقوق حكر على الرجال وحدهم دون النساء. كما يضع قانون الشريعة قيوداً على المرأة بفرض الطاعة لزوجها الذي تحتاج إذنه للعمل والسفر، أو الإشتراك فى الأنشطة العامة. وله الحق فى تأديبها إذا خرجت على طاعته ولو بالضرب. وبما أن الزوجة الناشز تحرم من حقوقها المادية لدى زوجها ولا تعطيها المحكمة حق الطلاق أبداً، فإن المرأة ليس لها من خيار سوى طاعة زوجها. ويقع تحت هذه الظروف مئات الملايين من المسلمات اللائي يعانين من إنتهاك حقهن فى المساواة وعدم التمييز ضدهن وفقا للمادة ١٦ من إتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة .

وبالنسبة لحضانة الأطفال فهى للمرأة عادةً حتى سن سبع سنوات للأولاد و تسع سنوات للبنات وبعدها تؤول للآباء أو أقربائهم الرجال فى حالة وفاة أو غياب الأب. وحتى تحت رعاية الأم وفى حضانتها فإن الأب له الحق فى التدخل فى تعليم والإنفاق على الطفل وشئونه المادية. وبالإضافة لهذا التمييز فإن الشريعة قد تتعارض مع مبدأ مصلحة الطفل فى الإتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

لقد كانت هناك محاولات للحد من التمييز ضد المرأة فى عدة بلاد كتونس وسوريا والمغرب بإختيار بعض القوانين من مدارس فقهية مختلفة ولكن أيا منها لم يؤد إلي إزالة أشكال التفرقة والتمييز ضد المرأة بسبب إستناد ذلك التمييز إلى نص يراه المسلمون غير قابل للتعديل.

ولأن الشريعة والإسلام يأخذان نفس المقدار من القداسة فى قلوب المسلمين، فإن من الصعب حتى الحفاظ على التعديلات الإصلاحية فى البلاد الإسلامية مثل إيران ومصر والجزائر.

تطبق كل من السعودية وباكستان وإيران والسودان القانون الجنائى فى الشريعة والذى ينطوى على إنتهاكات سافرة لحقوق الإنسان. فتطبيق الحدود كالبتر والبتر من خلاف وقطع يد السارق ورجم الزانى تعد عقوبات قاسية ومهينة في نظر القانون الدولى لحقوق الإنسان. كما أن تطبيق هذه العقوبات على غير المسلمين يعد تمييزا ضد هذه الأقليات وحقهم فى إختيار دينهم. كما أن الشهادة لغير المسلمين فى تطبيق مثل هذه الحدود لا تعد وافية كشهادة المسلم أو لا تقبل على الإطلاق مما يعد تمييزا ضد هذه الأديان الأخرى ومعتنقيها. وربما يقول البعض أن الشريعة يساء تطبيقها ولكن الواضح أن أفضل صياغات الشريعة قد يجد صعوبة فى التوافق مع الإتفاقات الدولية لحقوق الإنسان.

وأخيرا، وبالنسبة لحرية العقائد والأديان، فعقوبة الإعدام للهرطقة أو الردة تعد إنتهاكاً صارخاً لحرية العقيدة انظر مثلاً المادة ١٢٦ لسنة ١٩٩٢ فى قانون العقوبات السودانى ، وحتى إذا لم تطبق العقوبة القصوى فإن حرية التعبير عن الرأي تكون قد إنتهكت بمنع الردة أو تغيير الدين. ولعل أوضح مظاهر الكبت الفكرى تتجلى فى قضية نصر حامد أبو زيد أستاذ اللغة العربية بجامعة القاهرة والذى فرقت المحكمة بينه وبين زوجته دون رغبتهما وذلك لإعتباره مرتدا بسبب تفسيره المخالف للإجماع للقرآن. وقد رأت المحكمة أنه مرتد ولذا يسقط عقد زواجه ويعد لاغياً.

توافق الشريعة وحقوق الإنسان

وبالرغم من ذلك فإن التوافقات بين حقوق الإنسان والشريعة كثيرة إذا ما نحينا جانبا العلاقة بين الرجال والنساء ، والمسلمين وغير المسلمين. فالشريعة تقر الإتفاقيات الدولية كأساس للعلاقات بين الدولة الإسلامية والمجتمع الدولى. بالإضافة إلى أن الشريعة تتفق مع كل الحقوق المدنية والسياسية والإقتصادية المتعارف عليها. وليس هناك فى الشريعة ما يبيح التعذيب أو الحبس دون محاكمة عادلة، كما هو مقرر فى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

كما تحمى الشريعة حقوق اللاجئين والأطفال والحق في الخصوصية والممتلكات الفردية شأنها فى ذلك شأن الإتفاقيات الدولية. ورغم فشل الشريعة فى تحقيق المساواة بين الناس إلا أنها لا تنفى وجودها أو تعمل على التمييز بين الناس.

ولكن الباحث فى مثل هذه المسألة يجب أن يأخذ فى الإعتبار أن الشريعة قد تطورت فى إطار زمنى يعود إلى ألف عام مضت حيث كانت حقوق الإنسان فى غياهب الغيب ولم يعرفها ولم يمارسها أحد. ولكن الآن، وقد أصبحت حقوق الإنسان فكرة عالمية وتتمتع بكل هذا التأييد، فإن كثيرا من هذه المبادئ موجود فى الشريعة.

فى ضوء هذا التحليل، أقترح أن يتم مزج بين إستراتيجيات الشريعة ومبادئ حقوق الإنسان لتوطيد هذه المبادئ وتفعيلها فى العالم الإسلامى. ولعل أفضل الطرق لتحقيق هذا الهدف هو وضع القوانين الموجودة تحت التحليل الدستورى والتأكد من توافقها مع كل من القانون الدستورى والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

كما يجب أن يعيد العلماء الإسلاميون النظر فى التاريخ الإسلامى ومحاولة التوصل للمعادلة التى تضمن تماشى الشريعة مع أساسيات حقوق الإنسان. وبالرغم من صعوبة ذلك إلا أنه البديل الوحيد لفرضية صراع الحضارات ووضع الإسلام موضع العدو مع العالم.

محمود محمد طه
راية عربية متجددة لحقوق الإنسان

«نحن اليوم بسبيل حركة وطنية تسير بالبلاد فى شحوب أصيل، حياة العالم هذه المدبرة، إلى فجر حياة جديدة على هدى من الدين الإسلامى، وبرشد من الفحولة العربية، وبسبب من التكوين الشرقى، ولسنا ندعوا- أول ما ندعو - إلى شئ أكثر، ولا أقل من إعمال الفكر فيما تأتى، ومامدع من أمورنا - الفكر الحر الذى يضيق بكل قيد - ويسأل عن قيمة كل شئ - وفى قيمة كل شئ، فليس شئ بمفلت من البحث، وليس شئ بمفلت من التشكيك - فلا يظن أحد أن النهضة الدينية ممكنة بغير الفكر الحر، ولا يظن أحد أن النهضة الإقتصادية ممكنة بغير الفكر الحر ولا يظن أحد أن الحياة نفسها يمكن أن تكون منتجة ممتعة بغير الفكر الحر. هذا ما أعلنه الأستاذ محمود محمد طه فى كتابه الأول «السفر الأول». واليوم هو الجمعة ١٩٤٥/١٠/٢٦م، يوم مولد الحزب الجمهورى والأخوان الجمهوريين فيما بعد، ودعوته للفكر الحر. وهى أول دعوة لحكم السودان عن طريق حكومة جمهورية ديمقراطية حرة .

مناضل وطنى

ولد الأستاذ محمود بمدينة رفاعة عام ١٩٠٩ . ودرس بها، ثم التحق بكلية غردون بالخرطوم، وتخرج فيها مهندسا عام ١٩٣٦م، ليعمل بعدها مهندسا بمصلحة السكك الحديدية بعطبرة وتم نقله عدة مرات لنشاطه ضد الإستعمار ومطالبته بالاستقلال، ليقدم إستقالته فى عام ١٩٤١ متفرغا للعمل الفكرى والوطنى. والأستاذ محمود تم سجنه لرفضه التوقيع على التعهد بعدم العمل السياسى لمدة عام عقب توزيعه لمنشورات تطالب بالاستقلال حيث أودع سجن كوبر فى يوليو ١٩٤٦م. وواصل مقاومته داخل السجن رافضا اطاعة الأوامر فحول إلى زنزانة صغيرة استغلها فى الخلوة لله والتعبد والصيام الصمدى - الذى اعتقده الإنجليز إضرابا عن الطعام فاطلقوا سراحه بعد ٥٠ يوما دون قيد أو شرط .

فى أكتوبر ١٩٤٦م. سجن الأستاذ بموجب الماده (١٠٥) بتهمة إثارة الكراهية والشغب ضد الحكومة بمعارضته قانون الخفاض الفرعونى الذى سنه الإنجليز ، عقب خطبته بالمصلين بالجامع. بين فيها الأستاذ أن الهدف من القانون تشويه صورة الشعب السودانى بمظهر التخلف والهمجية وليس الحفاظ على قيمة . وذكر أن محاربة هذه العادة تتم بالتربية والتوعية والخلق القويم لا بالقوانين فقط، وسجن الأستاذ عامين ليخرج فى ١٩٤٨م.

وفى عام ١٩٥١م . وبعد اعتكافه لعامين خرج الأستاذ محمود بالمذهبية الإسلامية الجديدة والفهم الجديد للإسلام منا ديا بتطوير التشريع بالإنتقال من نص فرعى فى القرآن الى نص أصلى فى القرآن فى ١٩٥١/١١/٣٠ قدم الأستاذ محمود الفكرة الجمهورية مفصلة ومبوبة المحتوى جاء فيها «الحزب الجمهورى ليس حزبا يقوم على التهريج، كما هي العادة المألوفة لدى الأحزاب التى نراها ونسمع عنها، وإنما هى دعوة إلى فكرة أولا وقبل كل شئ» وهى مذهبية تقوم على الديمقراطية والحرية والعدل والمساواة . «فالحرية لنا ولسوانا». ومنذ ذلك التاريخ بدأ التآمر على الأستاذ وتلاميذه الذين وقفوا حائلا دون الإستغلال باسم الدين - ويؤكد الأستاذ أن «الشعب السودانى عملاق يحكمه أقزام . ويقول إننا لا نود استبدال الاستعمار الإنجليزى بآخر سودانى وأنه « قد يخرج الإنجليز اليوم أو غدا ثم لا نجد أنفسنا أحرارا ولا مستقلين وإنما متخبطين فى فوضى مالها من قرار».

من الاستقلال الوطنى إلي حرية الاعتقاد

ففى ١٩٥٨م أتهمت إدارة المعهد العلمى بأم درمان ثلاثة من الجمهوريين بالكفر والردة وتم فصلهم فى ١٩٦٠م.

وفى عام ١٩٦٥م حاولت الطائفية والهوس الدينى تصفية الأستاذ محمود والجمهوريين جسديا من خلال سوابق تثبت الكفر والردة كما كانت محاولتهم لتكفير الشيوعيين بعد التآمر على طردهم من البرلمان السودانى. وكان الأستاذ فى مقدمة المواجهين لهذا التآمر من خلال «لجنة الدفاع عن الحريات». أما الدستور الإسلامى «المزيف» فقد سقط فى القراءة الثانية عام ١٩٦٦م والذى قصدت به الطائفية والهدى الدينى تقنين عقوبة الكفر والردة.

وفى نوفمبر١٩٦٦م أصدرت المحكمة الشرعية العليا حكما بردة وكفر الأستاذ، بعد سماعها لدعوى الحسبة المقدمة من رموز الهوس الدينى والطائفية لمدة أربع ساعات لترفع الجلسة ثلاث ساعات ثم تصدر حكمها المبيت بالردة، والذى بطل بفضل الله ثم بفضل مواجهة الأستاذ الصارمة للمحكمة وعدم إمتثاله لها أو اعترافه بها فأفقدها هيبتها ووضعها فى حجمها الحقيقى.

أما فى ١٩٧٢م بعد انقلاب مايو ١٩٦٩، نجح الهوس الدينى والطائفى فى استصدار فتوى من الأزهر بكفر وردة محمود والجمهوريين وأخرى فى نفس الإتجاه من رابطة العالم الإسلامى بجده - ثم تبع ذلك فى عام ١٩٧٦م رفع مذكرة لرئيس الجمهورية «نميرى» من قبل علماء السودان ، موقعة باسم ٤٢ من قياداتهم تطالب بالتصفية الجسدية للأستاذ على حسب الفتاوى السابقة بردته. وفي عام ١٩٧٧ وزع العلماء المعادون للأستاذ نشرة دينة على المساجد بالسودان تدعو الأئمة والوعاظ والمصلين إلى قتل الجمهوريين بعد الفتوى بإهدار دمهم وإباحته.

وفى عام ١٩٨٢ صعد الجمهوريون المواجهة مع نظام نميرى لاستغلاله الدين لإذلال الشعب السودانى بإصدار قوانين الطمأنينة العامة ثم صدر كتاب «الهوس الدينى يثير الفتنة ليصل للسلطة» والذي أعقبته إعتقالات واسعة شملت الأستاذ وعشرات من الجمهوريين وكان ذلك فى مايو ١٩٨٣م.

وعندما صدرت قوانين الظلم والجور فى سبتمبر ١٩٨٣م عارضها الجمهوريون من داخل وخارج السجون وبعد خروج الجمهوريين من السجون فى ١٩٨٤/١/١٩م ، طالب الجمهوريون السلطة فى منشورهم الشهير « هذا أو الطوفان» بإلغاء هذه القوانين لأنها مخالفة للشريعة والدين، ولإذلالها الشعب وتهديدها للوحدة الوطنية، مما عرض أربعة من الجمهوريين والأستاذ محمود للإعتقال، ثم قدموا لمحاكمة صورية فى ١٩٨٥/١/٧م والتى أصدرت حكمها بالإعدام. وأيدت محكمة الإستئناف الحكم بعد تحويلها التهمة من حيازة منشور الى تهمة بالردة.

وتم فى ١٩٨٥/١/١٨ تنفيذ الإغتيال الآثم، والذى قابله شهيد الفكر والحرية بابتسامة الرضى التى حركت فتيل الغضب الشعبي من زمنها الساكن لتدخل فى زمنها المتحرك فكان الطوفان..

وعلى الرغم من أن يوم ١٩٨٦/١١/١٨م يؤرخ ميلادا جديدا للقضاء السودانى إذ أصدرت فيه المحكمة العليا حكمها ببطلان الحكم الجائر الذى أصدره قضاة نميرى واغتالوا به شهيد الفكر وصادروا حق الجمهوريين فى حرية الرأى والتعبير والحياة.. على الرغم من ذلك لا تزال المؤامرة والتآمر على الفكر .. والمفكرين مستمرين.!!

محمد الفاتح عبدالوهاب
كاتب سودانى

حوار حركتى حقوق الإنسان والإسلام السياسى
هل هى فكرة واقعية *

بهى الدين حسن

تيار الإسلام السياسي هو أكثر القوى السياسية الفاعلة في الوقت الراهن في العالم العربي وأفضلها تنظيما وامتلاكاً لاستراتيجية واضحة المعالم .

لقد بدأت إرهاصات صعود هذا التيار منذ ثلاثة عقود في أعقاب الهزيمة العسكرية المدوية للنظم العربية أمام إسرائيل في يونيو ١٩٦٧، ونما على أنقاض التيارات السياسية المنافسة - القوميين واليساريين - التي عجزت عن أن تقدم استراتيجية بديلة، فضلا عن أن بعض أحزابها كانت شريكا أو حليفا للأنظمة العربية المهزومة .

كما قدمت مواقف الغرب المعادية من القضايا العربية الحيوية دعما غير مباشر لهذا التيار، باعتباره الرد التاريخي على الغرب...على الهزيمة. ورغم العداء المستحكم بين هذا التيار وحركة حقوق الإنسان عامة، والحركة العربية بشكل خاص، إلا أن حملته ضدها حرصت على تجنب الحرب المكشوفة، حيثما كان هذا التيار ضعيفاً أو ضحية لانتهاك الحقوق الإنسانية لأنصاره (١) .

إن هذا العداء والميكافيلية السائدة في الإسلام السياسي لا يجب أن تكون حائلاً أمام استكشاف فرص الحوار معه، بهدف تحسين حالة حقوق الإنسان، فإذا كانت الاستراتيجية المقترحة تؤكد على أهمية الحوار مع كل القوى السياسية - بما فيها الحكومات والأحزاب الحاكمة - فمن المنطقي أن يكون أكثر التيارات السياسية فعالية على رأس قائمة الطرف الثاني من المائدة .

وفي هذا الإطار هناك عدة ملاحظات منهجية :

١- أن تيار الإسلام السياسي ليس مرادفا للمسلمين، أو انعكاسا لواقع الإسلام ، إنه إبن الواقع والحياة، قد تختلف مواقفه المعلنة من القضية الواحدة من بلد لآخر تبعا للاعتبارات السياسية والاجتماعية والثقافية (٢) وفى البلد الواحد تبعا للاجتهادات الفقهية (٣).

٢- أنه لا يوجد إجماع حول حركة إسلامية معينة، ووفقا لباحث في انثروبولوجيا الأديان فإن

حقوق الإنسان
بين المدافعين عنها والإسلام السياسى **

نظمت لجنة المحامين لحقوق الانسان ورشة عمل تحت عنوان «نحو حماية أفضل لحقوق الإنسان: الإسلام السياسى وحقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا» فى بريطانيا فى مايو الماضى. وتأتى هذه الورشة فى إطار محاولات الوصول لآليات أفضل لحماية حقوق الإنسان فى منطقتي الشرق الأوسط وشمال إفريقيا واللتان تشهدان صعوداً مطرداً لحركة الإسلام السياسى. وقد استهدفت الورشة تقريب وجهات النظر ومحاولة مد جسور التفاهم بين منظمات حقوق الإنسان ونشطائها من جهة، وحركة الإسلام السياسى من جهة أخرى، باعتبار أن الإسلام السياسى واحد من أنشط القوى السياسية فى المنطقة وأوسعها إنتشاراً وشعبية، وأكثرها تعرضاً لبطش الحكومات من جهة، وفى الوقت ذاته من أكثر الخصوم السياسيين الذين يلجأون للعنف وإنتهاك حقوق الإنسان من جهة أخرى.

وخلال الورشة قدمت عدة أوراق تتناول التيار الإسلامى السياسى سلبياته وإيجابياته على حد سواء لمعرفة مصير حقوق الإنسان إذا تمكن الإسلام السياسى من الوصول للحكم سواء بسبل ديموقراطية أو غير ديموقراطية. كما تناولت الأوراق التى تقدم بها نشطاء حركة حقوق الإنسان مخاوفهم من الإسلام السياسي وأسبابها. وقدم قيادات حركة الإسلام السياسى بدورها أوراقاً تظهر وجهة نظرهم وتحاول إيضاح نواياهم وإعتقاداتهم. وقد إخترنا لهذا الملف ورقتين تمثل كل واحدة منها أحد التيارين المتحاورين، وكذلك المناقشة التي دارت حولها في الورشة.

قدم الورقة الأولى بهى الدين حسن مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، كممثل لحركة حقوق الإنسان، والأخرى تعليق للشيخ راشد الغنوشى قائد حركة النهضة التونسية الإسلامية المعارضة كممثل لحركة الإسلام السياسى علي القسم الأخير من ورقة بهى الدين، وقد نشرت هاتان الورقتان في كتاب أصدرته لجنة المحامين لحقوق الإنسان، باللغة الانجليزية (ويصدر قريباً بالعربية) وتنشرهم سواسية بتصريح خاص من لجنة المحامين.

* هذا هو نص القسم الأخير من ورقة للكاتب بعنوان «نحو استراتيجية شاملة لتعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي»، نشر موجز لأقسامها السابقة في العدد الأخير من سواسية.

** اقتباسات من كتاب للجنة المحامين لحقوق الإنسان بعنوان
"Islam and Justice : Debating the Future of Human Rights in the Middle East and North Africa"
صدر باللغة الإنجليزية في الشهر الحالى، ويصدر العربية في العام القادم.

هناك أكثر من مائة اتجاه يزعم أنه "حزب الله" [٤] وينظر بعضها لبعضها الآخر باعتباره كافراً – أكثر خطراً على الإسلام من الأحزاب العلمانية – باعتبارها تضلل المسلمين عن الطريق الصحيح للإسلام.

٣– إن كون التيار الإسلامي الأكثر فعالية وتنظيما، لا يعني بالضرورة أنه الأكثر شعبية ونفوذا. وفي هذا الإطار من الضروري تأمل الإحصائيات الخاصة بانتخابات الرئاسة في الجزائر عام ١٩٩٥ التي دعت لمقاطعتها أحزاب المعارضة الرئيسية وعلي رأسها جبهة الإنقاذ الإسلامية ، ومع ذلك شارك فيها ٧٥٪ من الناخبين ، مقارنة بمشاركة ٥٤٪ في الانتخابات التي فازت فيها جبهة الإنقاذ عام ١٩٩١، كما يمكن تأمل نتائج آخر انتخابات ديمقراطية في السودان فى عام ١٩٨٩، قبل استيلاء الانقلاب العسكري الإسلامي على الحكم، والتي جاء ترتيب جبهة الترابي الثالث بعدد من الأصوات يقل عن نصف الأصوات التي حصل عليها الحزب الأول: حزب الأمة [٥] .

٤– أنه ليست الجماعة الدينية الأكثر شعبية وانتشارا بين المواطنين المسلمين، فيما اصطلح على تسميته "بالإسلام الشعبي " هو الأكثر نفوذا، كالطرق الصوفية في مصر على سبيل المثال، التي تتمتع برؤية إشراقية للحياة، وتصور مختلف عن الأخلاق والإنسان .

٥– أن هناك اتجاهات فكرية إسلامية غير أصولية – من خارج الحركات السياسية الإسلامية – لها إسهامات حيوية في الفكر الإسلامي، وتقدم اجتهادات تصلح كنقاط انطلاق هامة نحو اشتقاق مبادئ حقوق الإنسان من الثقافة العربية الإسلامية [٦] .

٦– أن هناك داخل الإسلام السياسي اتجاهين، الأول هو الجماعات المسلحة، وعنفها قائم على معتقدات أيديولوجية "خلع الحاكم الكافر بالقوة"، "استحالة التعايش بين دار الكفر ودار الإسلام"، "وجوب قتال أي طائفة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام"، "منع غير المسلمين من العلو كشرائع أو الظهور كشعائر، وحصرها فقط في قلوبهم"، "الإسلام أو الدمار.. الشريعة أو السلاح" [٧].

واضح مدى استقلالية هذه المقولات عن انتهاكات الحقوق الإنسانية للمنتمين لهذه الجماعات، والتى يعتقد البعض خطأ أنها مبررهم فى اللجوء للعنف. وهذه الجماعات هى المسئولة عن اغتيال عشرات الصحفيين والنساء والمسيحيين في مصر والجزائر واثنين من قادة حركة حقوق الإنسان في البلدين، ويصعب تخيل مدخل للحوار مع هذا الاتجاه دون التخلي أولا عن مبدأ اللجوء للعنف.

الاتجاه الثاني هو التيار غير المسلح –أو الذي تراجع عن استخدام العنف – وهو الذي تخرج عنه الأسانيد الفقهية لأعمال العنف ضد المثقفين و تبرئة المتهمين باغتيالهم [٨] ويجمع كلا الاتجاهين على مقولتين رئيسيتين: الإسلام نظام شمولي (توتاليتاري) يؤخذ كله أو يترك كله، "النظام الإسلامي يعني التطبيق الحرفي والكامل للقرآن" [٩] .

٧– إن القضايا الخلافية بين حركة حقوق الإنسان، وما يسميه محمد السيد سعيد "الاتجاه الأرثوذكسى في الفكر الإسلامي" – وهو الاتجاه الفقهي السائد في حركة الإسلام السياسي– هي قضايا مركزية وليست هامشية، تبدأ بتعريف الإنسان وتشتمل على مبدأ المساواة، وحرية الاعتقاد وحقوق المرأة [١٠]، وأن سد الفجوة في هذا المجال هي عملية ثقافية – ليست سياسية – بعيدة المدى [١١] ، ترتكز على تشجيع روح الاجتهاد من جديد في الفكر الإسلامي بالتعاون مع مدارسه المتعددة، وبالتالي فهي عملية تجرى من أسفل، ولا تتم بشكل علوي .

٨– في هذا الإطار فإن هناك اجتهادات قيمة لعدد من الرموز الفكرية للإسلام السياسي ولكن مشكلتها تكمن في: أنها مازالت قاصرة عن أن تصبح نقاط انطلاق لسد الفجوة مع مبادئ حقوق الإنسان [١٢] مقارنة باجتهادات المفكرين الإسلاميين – من خارج الحركة الأصولية – حتى أنها في أقصى صور اعتدالها تحظر السماح للأحزاب التي تختلف معها في "الأصول الإسلامية "[١٣] أو التي لا تلتزم "بقيم الإسلام وتعاليمه" [١٤]، ومبررها في ذلك أن "ثوابت الإسلام لا تبيح التعددية ولا الاختلاف ولا الافتراق في أصول الدين"[١٥] وأن القبول – مرحليا – بالأحزاب العلمانية وعدم المطالبة بحظرها، هو نزول على حكم الضرورات، لما قد يؤدي إليه ذلك من حظر الأحزاب الإسلامية في الدول التي تحكم بأحزاب علمانية [١٦] ؛ أو هو مجرد موائمة سياسية مع ما يسميه مصطفى مشهور – المرشد العام للاخوان المسلمين – "بمرحلة الدعوة التي لا خيار للإسلاميين فيها" الذي يختلف عن نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون [١٧] .

٩– إن أكبر عقبة تعترض كل حوار جدى مع الإسلام السياسى – ربما أكثر من غيره من القوى السياسية – هي فجوة الثقة الهائلة الناجمة عن:–

أ – الشكوك المتبادلة في الدوافع

ب – "المرونة " الهائلة التي يتمتع بها قادة الإسلام السياسي في الاستعداد لتبني مواقف مختلفة ونقيضها – الذي يجد تفسيره التاريخي فيما يعرف "التقية" التي تبيح للإسلاميين في فترات الضعف إظهار مواقف مخالفة لقناعاتهم، وعدم إظهار المواقف المخالفة للآخرين– انظر مثلا كيف أن رمزا من أبرز رموز الاعتدال والاجتهاد في الإسلام السياسي كراشد الغنوشي يصنف أعمال الإرهاب والاغتيال في الجزائر في إطار ما يسميه "ثورة شعبية " [١٨] .

جـ– ازدواجية المعايير، والذي يتبدى بأسطع صورة في النقد العنيف لسجلات حقوق الإنسان في بلادهم والصمت عنها في الدول الإسلامية (إيران والسودان) أو اعتبارها نموذجا للمشروع الإسلامي وانتصارا للإسلام [١٩] أو تبريرها بدعوى الخصوصية السياسية [٢٠] .

د– إن موقف الإسلام السياسي من منظمات حقوق الإنسان يتسم بانعدام الاستقامة، وقد يتراوح بالنسبة للحزب الواحد بين التهليل لها وإفراد صفحات كاملة لنشر نص تقاريرها عن أوضاع حقوق الإنسان في بلاده، ثم ينتقل بمرونة شديدة وفي وجل في عدد تال لاعتبار نفس هذه المنظمات – بما في ذلك أكثر منظمات حقوق الإنسان إحتراما ومصداقية

كمنظمة العفو الدولية – بأعتبارها أداة لمخابرات دولية بسبب تقاريرها عن السودان [٢١] .

ه – إن هذا الأسلوب له امتداداته في كثير من المنظمات التي أنشأها الإسلام السياسي تحت إسم حقوق الإنسان، التى يتسم سلوك كثير منها بازدواجية المعايير في الدفاع عن حقوق الإنسان ليس تجاه غير الإسلاميين فحسب، بل أحيانا حتى على حساب المنتمين إلى جماعات إسلامية سياسية أخرى[٢٢] . فالمشكلة مع هذا النوع من المنظمات لا يتوقف عند الخلاف العميق على المرجعية الفكرية، ولكنه يشمل الوظيفة السياسية لهذه المنظمات، أى مرجعيتها السياسية أيضاً.

الخلاصة :أن الإسلام السياسي – مثله في ذلك مثل أغلب الأحزاب السياسية العربية والحكومات – يسعى إلى التوظيف السياسي لمنظمات حقوق الإنسان، ولكنه كغيره من القوى السياسية قابل للتفاعل مع ثقافة حقوق الإنسان في إطار عملية ثقافية كبرى متعددة الأبعاد والمستويات، يشكل الحوار المباشر واحدة فقط من قنواتها .

إن أفضل دعم يمكن أن يساعد على تقدم هذا الحوار، هو إدارته بلا أوهام، وأن يكون طرفاه مدركين بعمق للصعوبات الهيكلية المحيطة به، وأن يضعا له أهدافا واقعية، أي غير مستحيلة التحقيق في الزمان والمكان .

وفي هذا الإطار من الضروري لحركة حقوق الإنسان أن تدرك أن وهم اكتساب "الشعبية"من خلال الإسلام السياسي، يمكن أن يؤدي إلى التنكر لهويتها، عبر التخلي عما يمكن تسميته في هذه الحالة "بالحقوق غير الشعبية"[٢٣] كحقوق المرأة وحرية الاعتقاد وصولا إلى مبدأ المساواة ذاته .

في إطار هذه المعطيات فإن الهدف الواقعي الذي يمكن التطلع إليه من الحوار الضروري مع الإسلام السياسي هو التوصل إلى اتفاق حول مدونة سلوك Code ofConduct فيما يتعلق بالحقوق الأساسية، بما يصل بالتزامات الإسلام السياسي إلى أقصى اقتراب ممكن من مبادئ حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً، ودون أن ينتقص ذلك من الالتزام الكامل للحركة العربية لحقوق الإنسان بمرجعيتها .

وفى هذا الإطار فإن قيام عدد من أبرز القادة السياسيين والمفكرين المعبرين عن تيار الإسلام السياسى بإصدار إعلان نوايا، يمكن أن يعطى مثل هذا الحوار دفعة كبرى للأمام. خاصة إذا اتخذ مثل هذا البيان موقفا واضحا لا لبس فيه من

١– سجل الإسلام السياسى فى مجال حقوق الإنسان – سواء أكان هذا التيار فى الحكم أم فى المعارضة –

٢– تراث اللجوء للعنف فى الصراعات السياسية، وقيام بعض جماعاته فى العالم العربى بقتل المثقفين والنساء والمسيحيين.

٣– مواقفه السلبية إزاء حريات الرأى والتعبير والاعتقاد والإبداع الأدبى والفنى .

مراجع وملاحظات

(١) أنظر على سبيل المثال جريدة "الشعب" لسان حال حزب العمل و تحالف الإسلاميين فى مصر، وقارن موقفها من حركة حقوق الإنسان في مصر، ومن حركة حقوق الإنسان في السودان .

(٢) أنظر هيثم مناع : "الحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان" – ورقة مقدمة إلى ورشة عمل "نحو حركة عربية مهنية مستقلة وفاعلة للدفاع عن حقوق الإنسان" - اللجنة الدولية للحقوقين – عمان – يناير ١٩٩٤،

(٣) أنظر فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق – شيخ الأزهر الراحل – "الختان" – ملحق مجلة الأزهر أكتوبر ١٩٩٤والتي دافع فيها عن ختان الإناث باعتباره من شعائر الإسلام ، الأمر الذى يستوجب مقاتلة تاركها، وقارن ذلك بفتوى مفتي مصر حينذاك وشيخ الأزهر الحالي، الذي قال بأنه ليس لختان الإناث سند في الإسلام!

(٤) هيثم مناع – مصدر سابق .

(٥) أنظر حيدر طه : "الأخوان والعسكر" - مركز الحضارة العربية للاعلام والنشر –القاهرة – ١٩٩٣،

(٦) أنظر محمد السيد سعيد : "الإسلام وحقوق الإنسان" - مجلة رواق عربي – العدد الأول،يناير ١٩٩٦ – مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(٧) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان "العنف الدموي في مصر– وقائع واستنتاجات" - الصادر فى ١٤ سبتمبر١٩٩٢، بهي الدين حسن محررا. "دفاعا عن حقوق الإنسان" - القاهرة –١٩٩٣

(٨) أنظر مسئولية علماء الأزهر في التحريض على اغتيال أحد المثقفين، وذلك في "بيان المنظمة المصرية لحقوق الإنسان" حول اغتيال المفكر العلماني د. فرج فودة الصادر في ٦ يونيو ١٩٩٢ "دفاعا عن حقوق الإنسان" مصدر سابق. أنظر كذلك كيف أفتي بعد ذلك أحد أبرز أئمة "الاعتدال الإسلامي" بأن كل من يعارض تطبيق الشريعة الإسلامية كافر ومرتد عن الإسلام، وأن قيام جماعات أو أفراد بقتل مثل هؤلاء لاعقاب له، باعتبارهم قد قاموا بتطبيق الشريعة الإسلامية : "فتوى الشيخ الغزالي دعوة صريحة للقتل خارج القانون"بيان للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان صادر في ٢٩يونيو ١٩٩٣.

(٩) هيثم مناع – مصدر سابق .

(١٠) محمد السيد سعيد : الإسلام وحقوق الإنسان – مصدر سابق.

(١١) أنظر في ذلك مداخلة هالة مصطفى حول إمكانية تحول أحزاب الإسلام السياسي إلى نمط الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا – رواق عربي – العدد الثاني – إبريل ١٩٩٦ – مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان.

(١٢) محمد السيد سعيد : الإسلام وحقوق الإنسان – مصدر سابق.

(١٣) فهمي هويدي : الإسلام والديمقراطية – مركز الأهرام للترجمة والنشر – ١٩٩٣،

(١٤) سليم العوا في : فهمي هويدي – مصدر سابق

(١٥) محمد عمارة "الأحزاب السياسية والتراث الإسلامي" - مجلة الهلال – القاهرة – أكتوبر ١٩٩٥،

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) فهمي هويدي – مصدر سابق.

(١٨) راشد الغنوشي : "نضج التغيير في الجزائر" جريدة الشعب – القاهرية – ٢٣أغسطس ١٩٩٤.

(١٩) راشد الغنوشي "ومع ذلك مسيرة الإسلام تتقدم" جريدة الشعب فى ٣١ يوليو ١٩٩٣، "الإسلام في حالة فوران" – جريدة الشعب فى ٢٠نوفمبر ١٩٩٣.

(٢٠) انظر على سبيل المثال : مجدى حسين : "حقوق الإنسان فى ظل الاوضاع الخصوصية للسودان" – رواق عربى– العدد الأول – يناير ١٩٩٦ – مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(٢١) أنظر فى ذلك سلسلة من أربعة مقالات نشرت، بعنوان "المنظمات غير الحكومية أداة مخابراتية فى الحملة ضد السودان" – "جريدة الشعب" - الناطقة بلسان الاسلاميين فى الأعداد الصادرة من الفترة من ٥ إلى ٢٦ يناير ١٩٩٦،

(٢٢) يراجع فى ذلك أرشيف شكاوى المنظمة المصرية لحقوق الانسان وكذلك أمينة شفيق : " كلمة إلى الرفاق النقابيين فى نقابة الأطباء وغيرها" - الاهالى – ٨ مايو ١٩٩١،

(٢٣) أنظر فى ذلك : بهى الدين حسن : نحو مأسسة حركة حقوق الإنسان – من وثائق الجدل الفكرى فى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان – رواق عربى – العدد الثالث يوليو ١٩٩٦ – مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

الإسلام وحقوق الإنسان*

تعليق على ورقة بهى الدين حسن

راشد الغنوشى

طالعت الورقة البحثية المقدمة من الأستاذ بهى الدين حسن بعنوان "نحو تفعيل حقوق الإنسان فى العالم العربى" والتى يغطى فيها تطور حركة حقوق الإنسان فى العالم العربى مع مسح عام للمعوقات والأزمات والإخفاقات التى واجهتها الحركة، لقد حاول الباحث توخى الموضوعية والحيادية فى وصف الأزمة وتحليل بابها. وتطرح الورقة أن إخفاقات الحركة تعد مسئولية كل من الحكومات الاستبدادية فى سلطتها – والأحزاب السياسية القومية والاشتراكية والماركسية – "وما تسميه" الإسلام السياسى. "و الثقافة الإسلامية السائدة" ولقد فشل الباحث فى إخفاء تحيزه ضد أحد الأطراف بالذات ؟ ألا وهو الإسلام وحركاته السياسية معتمدا على مايدعى أنه عداوة أصيلة من ناحية التيار الإسلامى تجاه مبادئ حقوق الإنسان ومنظماتها بشكل خاص .

إن أكثر الأخطاء مدعاة للانزعاج فى الورقة حق إحتكار المرجعية الفكرية. نحن لا نجتمع اليوم من أجل مناقشة المرجعيات الفكرية. ونحن لسنا مهتمين بمناقشة تخلينا اليوم عن مرجعيتنا ولا بفرضها على الآخرين. إن الإيحاء بأن العلمانية هى الإطار الفكرى وأن لابد للمرء أن يندرج تحته حتى يقبل فردا فى عائلة المدافعين عن حقوق الإنسان لهو فكرة فظيعة، فهل هذه محاولة لتوسيع وتعضيد الهيمنة الغربية ؟ فمن الأفضل التخلى عن هذه العقلية الاستعمارية التى لا تتعامل مع الثقافات الأخرى بكل احتقار فحسب ولكنها أيضا تغلق الباب فى وجه أى محاولة للحوار والتبادل الثقافى. ولا يمكن أن يكون هناك حوار بدون الاعتراف بالآخر . وما نحتاجه ليس الجدال حول المرجعيات الفكرية فلكل منا "مرجعيته" لكن المطلوب هنا البحث عن أرضية مشتركة. أما بالنسبة لإدانة الكتاب الإسلاميين على أساس عدم إدانتهم لقتل المتعاونين مع سلطات الاحتلال ولأنهم لم يدينوا عمليات التفجير الانتحارية ضد الإسرائيليين ؟ نقول أن هذه الممارسات ليست انتهاكات لحقوق الإنسان ولكنها وسائل مشروعة يلجأ إليها شعبا فلسطين ولبنان المقهوران من أجل تحرير وطنيهما من الاحتلال.

وبالرغم من أن الكاتب حاول التميز فى إطار ما يسميه "الإسلام السياسى" بين معتدلين يرفضون العنف ومتطرفين يستخدمونه فى تحقيق أهدافهم. إلا أنه لا يعتد بهذا الاختلاف لأنه يراه خادعا.

ويدعى أن المعتدلين لا يختلفون عن الأخرين إلا فى مرونتهم وإزدواجية المعايير والميكافيلية مستفيدين من مبدأ التقية فى الإسلام، لقد وقع الباحث فى عدد من الأخطاء المنهجية الفجة أدت إلى إصدار حكم الإعدام على الإسلام السياسى بالرغم من إعترافه بأنه يشكل اليوم قوة سياسية رئيسية فى العالم العربى . لقد ضعضعت هذه الأخطاء مصداقية الورقة والتى تحولت فى النهاية إلى أداة ثأرية لتصفية الحسابات مع خصم سياسى باستخدام الحركة العالمية لحقوق الإنسان كغطاء. ويعتبر هذا إحتكارا لموضوع حقوق الإنسان واستبعاداً كاملاً للإسلاميين من ساحتها. من الجلى أن الورقة تستخدم أدوات غير سياسية للهجوم على خصم سياسى تماما كما حدث فى تونس حينما استعمل مفهوم المجتمع المدنى سيفا لمحاربة الخصم الإسلامى. والأخطاء المنهجية التى أدت بالباحث إلى استخلاصات خاطئة بشكل حاسم تشمل الانتقائية والتعميم والتسييس كلها أعملت بغرض تشويه صورة الخصم من خلال الحكم على النوايا لا الأفعال. وتظهر الانتقائية واضحة فى أكثر من موقع من بينها تناول الباحث لحالة الجزائر . فمن خلال تجاهله لانتخابات ١٩٨٩ التى حصل فيها الإسلاميون على أكثر من ٨٠٪ من الأصوات وإبرازه لنسبة ال ٧٥ ٪ للمشاركة فى الانتخابات الرئاسية "رغما عن دعوة الإسلاميين لمقاطعتها" ومقارنتها بنسبة ٥٤٪ فقط للمشاركة فى الانتخابات البرلمانية الملغاة فى ١٩٩١، يصل الباحث إلى الاستنتاج الخاطئ بأن الإسلاميين قد يكونوا أكثر تنظيما من خصومهم ولكنهم ليسوا الأكثر شعبية. وهنا يتجاهل الباحث تماما ظروف القمع والاستبعاد والإرهاب التى أحاطت بالانتخابات الرئاسية، وأيضا غياب الممثلين الشرعيين للشعب فى السجون والمنافى.

وفى ظل تلك الظروف من أين تستمد الانتخابات الرئاسية مصداقيتها ؟ لقد أثبتت إنتخابات اتحادات الطلبة والاتحادات المهنية والنقابات فى العالم العربى بما لا يدع مجالا للشك أن الإسلاميين هم الأكثر شعبية. وجدير بالذكر هنا أن الكاتب لا يبدى أى تحفظ تجاه الانقلاب على الديمقراطية فى الجزائر ؟ ولا حتى جزءا بسيطا مما أبداه تجاه الانقلاب على الديمقراطية فى السودان. أوليس هذا مثالا فاضحا للإنتقائية. أما بالنسبة لنا فنحن نعارض أى إنقلاب بغض النظر عمن وراءه إذا كان يهدف إلى مصادرة إرادة الشعب.

مثال آخر على الانتقائية بغرض التشويه هو الاقتباس الجزافى لجمل معينة خارج سياق الكلام بهدف استخلاص نتائج خاطئة. إن توصيف الغنوشى المنشور فى صحيفة الشعب للوضع العام فى الجزائر كوضع ثورى ليس فريدا من نوعه. فلقد تم وصف الوضع بنفس الطريقة من قبل عدد من الباحثين والصحفيين المتخصصين عربا وغربيين**.

* ترجمة وسيم وجدي

** في جريدة إندبندت اللندنية وصف روبرت فيسك الانتفاضة التى أعقبت الأنقلاب علي الديمقراطية في الجزائر بأنها إحياء لثورة التحرير، أنظر أيضاً دراسة الباحث الأمريكى د. جون إنتيليس حول الحركات الإسلامية غير العنيفة في المغرب العربى والتى يشمل فيها جبهة الإنقاذ الإسلامية.

وذلك التوصيف لا يعنى بأى شكل من الأشكال الموافقة على الفظائع التى ترتكبها بعض الجماعات المتطرفة وعملاء المخابرات الجزائرية ؟ ولا يعنى الموافقة على استخدام العنف الذى ندينه بغض النظر عن مصدره وبكل أشكاله.

ويسود التعميم الورقة فى تناولها للعلاقة بين حقوق الإنسان والإسلاميين، حيث يدعى الكاتب أن الثقافة الإسلامية غريبة عن تراث حقوق الإنسان ! ويدعى أن الإسلاميين منقسمون إلى فصائل يكفر بعضها بعضا! وهذا مثال صارخ على التعميم الخادع. فى الواقع أن معظم المسلمين فى الماضى والحاضر يرفضون طريقة التكفير التى تبناها فى السابق فرق متطرفة معزولة كالخوارج ويتبناها اليوم بعض الجماعات الهامشية. إن موقف التيار الإسلامى السائد معروف للجميع. وأفضل ما يعبر عن هذا الموقف اليوم الرسالة التى أرسلها "حسن الهضيبى" من وراء القضبان بعنوان "دعاة لا قضاة" والتى رد فيها على مجموعة من الشبان الإسلاميين المحبوسين لم يستطيعوا أن يفهموا كيف يمكن أن يأتى القهر والإرهاب الذى يمارس ضدهم من أناس فى قلوبهم ذرة من إيمان . لقد بدأت فكرة التكفير فى العصر الحديث فى زنازين التعذيب الذى تعرضت له كل التيارات السياسية بشكل أو بآخر، حتى هؤلاء الذين يسعون اليوم لإحتكار شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، ويمارسون التكفير على الطريقة العلمانية بإستبعاد خصومهم من ساحة الوطنية واتهامهم بمعاداة الديمقراطية وحقوق الإنسان واصفين إياهم بالإرهابيين والميكيافيليين.

لو أن الباحث تجنب الحكم على الإسلاميين بنواياهم بهدف تجريمهم، ولو انه اعمل منهج الحكم على افعالهم ومواقفهم،بدون تسييس مبادئ حقوق الإنسان أو التسطيح المخل للمستوى العالى للتعددية فى إطار ما يسميه "الإسلام السياسى" لما استطاع الفكاك من الاعتراف بأن التيار الإسلامى السائد معتدل بوجه عام فى قراءته للإسلام وبأنه قد أنجز خطوات كبير باتجاه المقرطة . هذا يشمل – مع بعض الإستثناءات القليلة فى بعض النواحي – القبول بمبادئ التعددية السياسية والقبول بحكم صناديق الاقتراع والاعتراف بأن للجميع "رجال ونساء، مسلمين وغير مسلمين" حقوق مواطنة متساوية. والوثائق التى أصدرها الإخوان المسلمون حول التعددية وحقوق المرأة موجودة وتحت نظر الجميع. كما أن هناك عددا كبيرا من الكتابات لكتاب إسلاميين كفهمى هويدى ومحمد عمارة وطارق البشرى تتناول قضايا الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان . إن إشتراك الإسلاميين فى مختلف الانتخابات السياسية والنقابية لهو دليل على استعدادهم للإلتزام بقواعد العملية الديمقراطية، ودليل على نزاهتهم واعتدالهم وتسامحهم واستعدادهم لتقبل الآخر. ومن المؤسف أن تقبل إدعاءات ديمقراطية الناصريين والبعثيين والماركسيين وأن يستمر التشكك فى الإسلاميين ونواياهم.

إن الباحث يعجز عن فهم أن التطور داخل صفوف الإسلاميين أمر طبيعى بفضل عملية الاجتهاد التى تهدف إلى ضم كل ما أثبتت التجربة جدواه إلى الفكر والممارسة الإسلامية. وذلك ينطبق أيضا على خبرات الأمم والحضارات الأخرى. وبفضل مرونة الإسلام، والذى لا يضع نفسه طبقا لفهمنا كبديل للأديان الأخرى ولكن كمكمل لها، لا توجد قيود على التعلم من الأخرين والأخذ عنهم . قال الرسول : "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدت"، كما قال : "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وهذا لا يعنى القول بأن التقدم قد ساد كل الدوائر الإسلامية أو بأن الهدف النهائى قد تحقق. فما زال الطريق طويلا أمام الإسلاميين كما الآخرين. ختاما أود أن أؤكد أن الإسلاميين لا يعتبرون مبادئ حقوق الإنسان كما هى معروفة فى الغرب اليوم كاملة أو مطلقة، ولا يعتبرونها بضاعة غربية مستوردة. نحن نؤمن بأن الحضارة الإسلامية قد قدمت إسهاما رئيسيا فى تطوير مفهوم حقوق الإنسان، وذلك لكونها أولى الحضارات اعترافا بالتعددية الدينية وحرية الاختيار وحق الاجتهاد ووحدة البشرية. نحن جميعا بحاجة إلى التقدم والتطور ولكن على الرغم من استعدادنا الكامل للتعلم من الغرب، لا نعتقد أن لديه الكثير ليعلمنا إياه فى هذا المجال. إن الفظائع التى ارتكبها الغربيون ومحاولات إبادة مجتمعات كاملة فى أمريكا وأفريقيا والبلقان وفلسطين دليل على أن الغرب مازال بحاجة لتعلم الإعتراف بالآخرين واحترام حقوقهم الإنسانية.

وفى النهاية أود أن أشكر الباحث لإعطائى الفرصة للرد على الموضوعات الهامة التى أثارها فى ورقته. وأود أيضا أن أشكر لجنة المحامين الأمريكيين لحقوق الإنسان لإتاحة الفرصة لى كأحد الإسلاميين لعرض وجهة نظر الإسلاميين كما أراها، وهذا يعتبر علامة هامة على الطريق وتطوراً عظيماً، إذ احتكر إخواننا العلمانيون العرب حتى وقت قريب تصويرنا فى المحافل الغربية كما يحلو لهم ولقد كانوا سفراء غير أمناء حيث عرضوا صورا مشوهة للإسلام والإسلاميين عمدا أو بغير قصد تحولت عملية التصوير تلك إلى تصفية الحسابات مع الخصوم السياسيين والأيديولوجيين، وخاصة أن معظم منظمات حقوق الإنسان فى العالم العربى ما تزال تدار على المستوى الأعلى بأفراد معروفين بانتماءاتهم السياسية التى تتنافس والإسلاميين وتعادى الإسلام والإسلاميين. ومع ذلك، فالتعاون بين الإسلاميين والعلمانيين قائم فى مجال الدفاع عن الحريات المدنية، فى عدد من البلدان العربية مثل مصر وتونس. وعلى سبيل المثال فنحن الإسلاميين التوانسيين قد تعاوننا مع الرابطة التونسية لحقوق الإنسان و التى كانت إسهاماتها فى هذا المجال ومواقفها النبيلة دفاعا عنا هى (المواقف التى نقدرها حق قدرها ولن ننساها أبدا) سببا فى محنتها ونحن نقدر إسهامات المنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية ومنظمة مراقبة حقوق الإنسان وبشكل خاص لجنة المحامين الأمريكيين لحقوق الإنسان التى وفرت هذه المظلة لنجتمع جميعا هنا ونبحث سويا عن أرضية مشتركة.

نحن لا نكن عداوة لهؤلاء الذين يناضلون من أجل حقوق الإنسان بغض النظر عن اختلاف مرجعياتهم عنا فعلى كل حال. نحن نبحر سويا فى قارب واحد باتجاه مصير مشترك.

مناقشة مفتوحة*

أزمة الفكر الإسلامى

عبد الوهاب الأفندى : (دبلوماسى سودانى سابق ومفكر إسلامى ببريطانيا): هناك مشكلة حقيقية يصعب تجاهلها على مستوى الفكر الإسلامى والفهم الحديث لتعاليم الإسلام. فعلى سبيل المثال توجد فى السودان جماعة إسلامية باسم "حزب التحرير" عقدت اجتماعا ينص عنوانه على أن السودان دولة كفر. لقد اتهموا السودان بدولة الكفر لأنها تقدم تنازلات لغير المسلمين ولم تنسحب من عضوية الأمم المتحدة. ووفقا لمبادئ تلك الجماعة يجب على السودان ألا يعترف بسلطة الأمم المتحدة وأن يعلن الجهاد ضد الجميع. كما أعلن أحد الإسلاميين البارزين بالسودان فى اجتماع عام بجامعة الخرطوم أن حسن الترابى – مرتد – وذلك لأنه يرى أن المرتد لا ينبغى قتله. فهناك العديد من المشاكل فى الفكر الإسلامى على المستوى السياسى، ومن المؤسف أن المثقفين فى بلادنا بوجه عام لا يتناولون هذه القضايا، ولم يجبروا على فعل ذلك إلا بعد ما اختطف بعضهم الأجندة الإسلامية وعبأوا الناس خلفها. فى الماضى حاول المثقفون تجاهل وجود الإسلام وكونه يمثل ثقافة الجماهير.

عن أى حقوق تتحدث ؟!

على أمليل : (المغرب – أستاذ كرسى بقسم الفكر العربى المعاصر بجامعة محمد الخامس بالرباط): إستمعت باهتمام بالغ إلى حديث الشيخ الغنوشى، وأود أن أحييه على إجتهاده الشخصى وعلى جهوده للحديث عن الإسلام، ولكن يبقى لدى بعض الاستفسارات. عندما تحدث عن وجود حركة مضادة للحركات الإسلامية تصورهم على أنهم معادون لحقوق الإنسان فنحن متفقون، ولكن السؤال هو عن أى حقوق للإنسان نتحدث ؟ أنا أظن أن الشيخ الغنوشى لا يرى أن حقوق الإنسان هى تلك المسماة بالحقوق العالمية للإنسان. بمعنى آخر إن حقوق الإنسان التى يشير إليها هى حقوق الإنسان من وجهة نظره كإسلامى. ولذا فطبقا لمنطقه يتواءم الإسلام وحقوق الإنسان ولكن نظرا لأننا هنا نحاول إيجاد أرضية مشتركة بين حقوق الإنسان العالمية والفكر الإسلامى والحركة الإسلامية تظل المشكلة قائمة.

كما أننى أحيى الشيخ الغنوشى على موقفه الرافض للعنف أيا ما كان مصدره. ولكنى أحب أن أرى إدانة لوقائع محددة وليس فقط موقفا عاما ضد العنف عندما يتم إغتيال صحفى أو عندما يقتل عميد كلية الفنون الجميلة . هكذا فقط يمكن أن تكون هناك أرضية مشتركة بين المدافعين عن حقوق الإنسان و الديمقراطيين و الحركات الإسلامية.

وبعبارة أخرى من الضرورى إتخاذ موقف ملموس لا لبس فيه.

هل العدالة مطلقة ام نسبية ؟

عبد الكريم الحاجى : (إيران – رئيس جمعية الدفاع عن حقوق الإنسان بإيران. مقيم بالمنفى بفرنسا) : لقد أمضيت ثلاثين عاما من عمرى فى الدفاع عن السجناء السياسيين فى إيران. معظمهم قد أعدم أو لا يزال فى السجون، وبعضهم فى الحكم حاليا. وأنا الآن أمام سجين سياسى سابق احترمه كثيرا، ولكن فيما يتعلق بمعاييره لدى تساؤلات. هل كل المواطنين فى تونس متساوون أمام القانون طبقا لوجهة نظره وخططه السياسية ؟ هل لهم نفس الحقوق أم لا ؟ على سبيل المثال، هل يمكن أن تكون المرأة قاضية ؟ هل يمكن أن يتولى القضاء تونسى غير مسلم ؟ أريد أن أعرف ذلك لأعرف ماهية العدالة التى يتحدث عنها؟

الحقوق ليست مطلقة : تأويل النص يتماشى مع الحقيقة العقلانية الثابتة

الشيخ راشد الغنوشى : إن سؤال السيد أمليل مهم هل نحن نتكلم عن حقوق الإنسان التى نصت عليها المواثيق الدولية أم عن شئ آخر ؟ نعم أنا أتحدث عن المعايير الدولية العامة لحقوق الإنسان، و أعتبر تلك المبادئ والقيم العامة متأصلة فى الإسلام ولا أجد هناك إزدواجية فى المعايير، لأن الإسلام مبنى على قاعدة أنه فى حالة إذا ما تعارضت حقيقة عقلانية ثابتة مع النص يجب أن يؤول النص حتى يتماشى مع الحقيقة العقلانية الثابتة. هذا لا يعنى بالطبع

* ترجمة وسيم وجدى

أننا نوافق على كل التفاصيل الدقيقة. فهناك بعض التفاصيل التى لدينا بصددها معاييرنا الخاصة، فعلى سبيل المثال بالنسبة لحرية الإنسان فى استخدام جسده للإسلام شروط. فليس للإنسان حق قتل نفسه، وليس للإنسان الحق فى استخدام جسده على أى نحو يخالف قيم الإسلام. وينطبق هذا على سبيل المثال على موضوع المثلية الجنسية. ولكن المبادئ العامة مثل حق الحياة، الحرية، الكرامة، الحق فى محاكمة عادلة ، حرية الاختيار، وحرية التنقل، فكل هذه حقوق منصوص عليها فى الإعلان العالمى وأيضا أصيلة فى الإسلام. ولهذا فنحن كمسلمين سعداء للغاية بأن العالم قد توصل إلى ذلك الإعلان المتماشى والقيم الإسلامية. وبالنسبة لنبذ العنف فنحن ضد كل أشكال العنف. وعندما اغتيل فرج فودة أصدرنا بيان إدانة بالرغم من أنه كان فى السابق شديد العداوة تجاه حركتنا. وقد اعتاد فرج فوده المجئ لتونس كل رمضان بدعوة من حكومتها لتفتح له المجال فى وسائل الإعلام المرئية والمقروءة للهجوم على حركتنا. ولكن مع ذلك نحن لا نقر الاغتيال وأدنا إغتياله.

بين الشورى والديمقراطية

عائشة بلعربى : (المغرب – أستاذة التعليم العالى فى كلية المعلمين بجامعة محمد الخامس بالرباط، وناشطة بارزة بالحركة النسائية) : أود أن أثير مسألتين، إحداهما تتعلق بوضعية المرأة والأخرى بالديمقراطية فى بلداننا العربية هناك نوعان من القوانين، الشريعة والقانون الحديث، الشريعة تغطى العائلة من خلال قانون الأحوال الشخصية، والقانون الحديث يمثله الدستور. طبقا للقانون الأول ينظر للمرأة على أنها قاصر، فى حين يعتبرها القانون الحديث والدستور مواطنا لها نفس الحقوق كالرجل. ونحن نعيش هذا التناقض كل يوم .

لقد ذكر الشيخ الغنوشى فى حديثه مرونة النصوص الإسلامية ويسعدنى فى أن أستمع إلى ذلك العرض الإسلامى الإيجابى الذى يظهر مرونة النصوص ويظهر أننا يمكننا التدخل وأن نستخدم عقولنا، وأن نجد نقطة إلتقاء بين العقلانية والإسلام. ولكننى أتساءل كيف باسم تلك العقلانية يقتل الصحفيون فى الجزائر وفرج فودة فى مصر ويدان نصر حامد أبو زيد إلى آخر القائمة؟ اعتقد أن هناك اختلافا بين الإسلام والحركة الإسلامية فالإسلام دين يعلى من شأن البشرية والتسامح والعدالة والمساواة، ولكن الحركة الإسلامية شئ آخر تماما. أما عن الديمقراطية اعتقد أنها تختلف عن الشورى التى هى حكر على مجموعة صغيرة من الناس، بينما الديمقراطية تنبع من قاعدة المجتمع ويشترك فيها كل أفراده وتقوم على تقبل الاختلاف فى الرأى. إذا كنا نشهد بزوغ خطاب إسلامى جديد فعلينا أن نبدأ التحاور معه ولكن عليه أن يقبلنا كما نحن، بمبادئنا وسعينا إلى الحرية والمساواة وتطبيق مبادئ حقوق الإنسان فى مجتمعنا .

كاراديتش والمسيحية

الغنوشى : ردا على موضوع المرأة وهو موضوع مهم أنا لا أرى تعارضا . فللمرأة فى الإسلام حقوق لا تقل عن القوانين الوضعية. ليس الإسلام السبب فى ظلم المرأة وإنما التخلف الثقافى. وعلى سبيل المثال لماذا نجد المرأة فى المغرب أفضل من السعودية وكلاهما بلدان إسلاميان ؟ إنها مسألة ثقافة وتعليم لقد إدعى رادوفان كاراديتش* أنه المدافع عن المسيحية فى أوروبا. ومع ذلك لم يتهم أحد المسيحية بالتطهير العرقى. وكذلك لم يتهم أحد الكاثوليكية بالمسئولية عن أعمال الجيش الجمهورى الأيرلندى. فلماذا يؤخذ الإسلام بالأخطاء التى قد يصنعها شخص أو جماعة أو حكومة معينة ؟

الحسبة وانتهاكات حقوق الإنسان

الأفندى : يتركز قلقى فى موضوع الحسبة لأنه فى حين يمكن للحسبة أن تكون وسيلة لحماية القانون فاستخدامها بشكل منعزل كما يحدث فى مصر يؤدى إلى زيادة انتهاكات حقوق الإنسان بدلا من تقليصها. فالجماعات الإسلامية فى مصر تعانى من انتهاكات فظيعة لحقوق الإنسان على أيدى الحكومة، وفى نفس الوقت يلجأون إلى الحكومة لقمع أناس آخرين وهكذا يفقدون تعاطف هؤلاء الناس الذين كان من الممكن أن يناضلوا معهم ضد القهر. أعتقد أن أحدى المشكلات الكبرى فى الفكر الإسلامى هى النزوع إلى النظر إلى المؤسسات بشكل إنعزالى وتجاهل

* سفاح الصرب

الظروف المحيطة. وعلى سبيل المثال ينظر الناس اليوم إلى الخليفة على أنه شخص ورع، ولكن الخليفة ليس شخصا، بل مؤسسة تقوم على الدولة / المدينة. والمسجد هو الذى يشكل التقاء الناس.

فلكل إنسان حق الاجتهاد. ولكن المشكلة فى كيفية تقبل هذا الاجتهاد، وهو ما يستدعى الحوار للوصول إلى الإجماع، حتى لا يظل ذلك الاجتهاد وجهة نظر فردية. وأعتقد أنه يمكن بدء الحوار بمبادرة من الديمقراطيين، وهو ما يحدث فى مصر وتو نس الآن. كما أظن أن منظمات حقوق الإنسان يمكنها أن تلعب دورا هاما فى هذا المجال، لأن لو لدينا حركة حقوق إنسان حقيقية وغير مسيسة يمكن أن تشكل نقطة الالتقاء أو الوسيط الذى يستطيع أن يجمع الأطراف المختلفة.

مدونة سلوك

بهى الدين حسن : إن الهدف الواقعى الذى يمكننا التطلع إليه فى ذلك الحوار الضرورى مع الإسلام السياسى هو مدونة سلوك حول الحقوق الأساسية، تقرب التزامات حركة الإسلام السياسى قدر الإمكان إلى حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميا بدون الانتقاص من التزام حركة حقوق الإنسان الكامل بمرجعيتها، وفى هذا الإطار يكون من المفيد فى دفع الحوار أن يصدر بعض قادة ومفكرى الإسلام السياسى إعلان نوايا حول قضايا حقوق الإنسان، مثل هذا الإعلان يجب أن يوضح موقف كاتبيه من سجل حركات الإسلام السياسى – المعارضة والحاكمة – فيما يخص حقوق الإنسان، ويجب أن يتضمن رأيا واضحا فى مسألة استخدام العنف فى الصراعات السياسية بوجه عام، ومسألة قتل المثقفين والنساء والمسيحيين بشكل خاص. كما يجب أن يظهر نواياهم بخصوص حرية الرأى والتعبير وحرية العقيدة والإبداع الأدبى والفنى.

دعوا الناس تتكلم

أحمد فهمى : (مصر رئيس مجموعة العمل المصرية، إحدى جماعات الإسلام السياسى مقيم ببريطانيا) كان على بهى الدين حسن حينما يطالب الإسلاميين بإعلان للمبادئ أن يطالب الحكومات بأن تسمح للناس بالكلام . لقد اعتقل بعض الكتاب من الإخوان المسلمين لمدة شهور عندما نشروا آراءهم عن حقوق المرأة. والحكومة المصرية قد أحبطت أكثر من محاولة لتهدئة الموقف ونبذ العنف وبدء الحوار.

أنا لا أعتقد أن المشكلة فى الإسلاميين وإنما فى الحكومة التى تغلق كل القنوات أمام الإسلاميين لطرح أفكارهم بطريقة سلمية.

التقية والمصداقية

نيل هيكس : (بريطانيا منسق برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بلجنة المحامين لحقوق الإنسان) فى ورقته أشار بهى الدين حسن إلى ميل الإسلاميين إلى المخادعة وإعمال مبدأ التقية، وهكذا يكون كل ما يطرحه تيار الإسلام السياسى مشكوكاً فيه . وفى نفس الوقت يطالب الكاتب بإجراء حوار حول مدونة سلوك وبالتزام معلن من حركات الإسلام السياسى باحترام حقوق الإنسان. وسؤالى هو ما قيمة تلك التعهدات إذا صح ما ذكره عن مصداقيتهم ؟ أو ليس الإسلام السياسى تيارا سياسيا كغيره من التيارات ولا يختلف تعهده باحترام حقوق الإنسان عن تعهدات أى إتجاه سياسى آخر ؟

استراتيجية شاملة

بهى الدين حسن : ردا على نيل هيكس أقول أننى لا أرى تناقضا بين الحديث عن التقية والدعوة للحوار حول مدونة سلوك ، فقد كنت أتحدث عن استراتيجية شاملة ، أنا لا أوجه خطابى فقط إلى الإسلاميين أو الحكومة أو أية قوة سياسية بعينها ، وإنما أوجهه إلى المجتمع بكل فئاته. لو إنى ركزت على الحوار مع قوة سياسية واحدة مثل الإسلام السياسى لكانت المفارقة التى طرحتها فى محلها. ولكننى انظر إلى الحوار مع الإسلاميين على أنه إحدى القنوات فى منهج شامل للوصول للمجتمع ككل. وبالنسبة لما أورده أحمد فهمى، فأنا أتفق معه تماما بشأن ضرورة فتح القنوات أمام الجميع، ولكنى لست الحكومة ، أنا أحد المدافعين عن حقوق الإنسان، إن منظمات حقوق الإنسان فى مصر تبذل غاية جهدها لضمان الحرية الكاملة لكل القوى السياسية وكل المفكرين للتعبير عن آرائهم. وفى بعض الأحيان عرضنا أنفسنا للخطر من أجلهم. وعلى سبيل المثال فى مجلة رواق عربى التى تصدر عن مركز القاهرة ستجد الوثائق المحظورة التى أشرت إليها. لقد

نشرنا بيانا عن الإخوان المسلمين كوثيقة رأينا أن من المهم أن يطلع عليها المهتمون بحقوق الإنسان والمثقفون. كما أننا نستضيف قادة الإخوان المسلمين فى ندوات يعقدها المركز ونتحدث معهم بوضوح وصراحة، نحن نبذل أقصى الجهد ولكننا لسنا الحكومة. نحن فقط حركة للدفاع عن حقوق الإنسان.

مخاطبة مخاوف الآخر

عبد الله النعيم : (السودان أستاذ القانون بجامعة إيموري بالولايات المتحدة الأمريكية وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) اتفق تماما مع د.الأفندى فى أهمية مخاطبة مخاوف الآخر حتى نستطيع أن نتعايش بكرامة واحترام. وأنا لا أرى هذا فى الخطاب الواسع للجانبين ولا أراه هنا أيضا. لماذا يُخشى أن يصل الإسلاميون إلى الحكم وينقلبون على الديمقراطية ؟ لأن الإسلاميين يريدون تطبيق الشريعة وهى تحوى مبادئ لا تنسجم و حقوق الإنسان. و من الملفت للنظر هو مدى جهل الإسلاميين أنفسهم فى كثير من الأحيان بالشريعة. لقد أظهر أحدهم أمس امتعاضه الشديد من كون دية المرأة فى إيران أقل من الرجل. ولكن هذا الجور فى كل مدارس الفقه الإسلامى. وتطبيق الشريعة يعنى أنه لا سبيل للمرأة أن تكون قاضية أو شاهدة فى قضايا الحدود. ما يحزننى هو أن كل جانب يخاطب جمهوره بدون محاولة جادة لمخاطبة جمهور الآخر ؟ ناهيك عن مخاطبة القادة. وما نحتاجه هو حوار جاد يساعد على استيعاب قيم الآخرين وهو ما يخلق أرضية مشتركة بيننا. وبهذا الصدد رأيى أن المدافعين عن حقوق الإنسان فاشلين بنفس قدر الإسلاميين

جزاء المحاورين

بهى الدين حسن : لقد قلل د. النعيم من شأن المحاولات التى بذلتها حركة حقوق الإنسان لبدء حوار فكري مع الإسلاميين. ففي حين لم تحاول جماعة إسلامية واحدة حتى الآن أن تقيم حوارا معنا، نجد محاولات كثيرة من قبل حركة حقوق الإنسان لإقامة حوار مع الإسلاميين، ومثال على ذلك لقاؤنا اليوم الذى أتى بمبادرة إحدى منظمات حقوق الإنسان . إن لدى شعور بأن الإسلاميين أكثر اهتماما بالحوار مع الغرب. بما فيه منظمات حقوق الإنسان الغربية كنهج سياسى لتسهيل صعودهم إلى السلطة. والأمثلة على محاولات الحوار من قبل منظمات حقوق الإنسان ومفكريهم عديدة . على سبيل المثال عبد الله النعيم نفسه له كتابات نظرية عديدة فى موضوع الإسلام وحقوق الإنسان، ولكن السؤال هو هل لديه الفرصة لإجراء حوار مأمون العواقب مع الإسلاميين فى السلطة فى السودان ؟ وهناك أيضا فرج فودة الذى اغتيل بعد ثانى مناقشة مفتوحة مع الإسلاميين وبعد أن قدم ورقة بحثية حول حقوق الأقليات الدينية فى مصر. لقد اغتالت الجماعات المتطرفة فرج فودة ولكن فتوى إهدار دمه خرجت من مصدر يوصف بالاعتدال – الأزهر ذاته –. وفى محاكمة الجناة، أفتى رمز آخر من رموز "الاعتدال" بأنه لايوجد عقوبة فى الإسلام لقاتلى فرج فودة . وكذا نصر حامد أبو زيد الذى قام بجهود رائدة فى تفسير النص صدر حكم بتطليقه من زوجته على أساس ارتداده. هذا هو المصير الذى يواجهه من يعمل على ردم الفجوة بين الإسلام وحقوق الإنسان، من يبدأ حوارا مع الإسلاميين . ومع ذلك فنحن مستمرون في محاولاتنا.

عنف القول وعنف الفعل

عبد الله النعيم : مع كل احترامي لفرج فودة وذكراه وشجاعته أريد أن ألفت النظر إلى شئ نتعلمه من تلك الخبرة من أجل إنضاج الحوار. علينا أن ندرك أن عنف القول يمكن أن يقوض الحوار قدرما يقوض عنف الفعل. لا يمكن أن يكون هناك أى مجال للاتفاق إذا ما انتقصنا من قدر الآخرين وأهناهم وكنا عدوانيين فى نقدهم. أكره أن أنتقد زميلا دفع حياته ثمنا لقضية، ولكنى أعتقد أن علينا أن نتعلم كيف ندير حوارا أكثر احتراما وحساسية تجاه الآخر.

تدمير المجتمع المدنى

بهى الدين حسن : لقد أيد د. الأفندى بشكل غير مباشر قول د. عبد الله النعيم بأن هناك حاجة إلى مجتمع متحضر حتى يمكن الحديث عن الاجتهاد الحقيقى. وهذه ليست مشكلة حكومات فقط ولكنها مشكلة تتعلق بسبل إنشاء مجتمع مدنى قوى. وفى هذا الإطار أعتقد أن مواقف الإسلاميين من حريات العقيدة والتعبير تعوق السير فى هذا الاتجاه. إن الإسلاميين يشاركون

الحكومات فى تدمير المجتمع المدنى. وفى هذا الإطار أيضا أود أن ألفت النظر إلى تعليق الشيخ الغنوشى على ورقتى، والذى وصف فيه منظمات حقوق الإنسان بأنها تدار من شخصيات معروف عداؤها للإسلام. أعتقد أن هذا النوع من الإستجابة للحوار غير مفيد على الإطلاق.

إستياء

عـزام تميـمى : (الأردن- رئيس جمعية حرية العالم الإسلامى التى أنشأها عام ١٩٩٢. مقيم ببريطانيا): بما أنى من الإسلاميين، فأنا أشعر بالإهانة. أنا مستاء جدا من وصف بهى الدين حسن لنا بالمكيافيلية واستخدام التقية . هذا لا يفيد الحوار أبدا. إذا كنا من وجهة نظره لا نحفظ عهدا فكيف لنا أن نقيم حوارا ؟

دعونا نبدأ صفحة جديدة. ونكف عن تبادل الاتهامات ونحاول فهم بعضنا البعض، فهناك مالا تفهموه عنا كإسلاميين وما لانفهمه عنكم كعلمانيين. ولتكن الخطوة الثانية هى أن نعترف ببعضنا البعض وأن نعترف أنه لا يمكننا التطابق. الناس محرومون من حقوقهم الأساسية والطبيعية، ونحن جميعا هنا من أجل محاولة تحسين هذا الوضع. هذه هى الأرضية المشتركة التى يجب أن نقف عليها.

هوامش على تعليق الغنوشى

للأسف بدلا من أن يجد الشيخ / راشد الغنوشى فى ورقة بهى الدين فرصة للحوار حول موقف الإسلامويين من قضايا حقوق الإنسان ، وتحسين سجلهم المشين في هذا المجال حكاما و معارضين، فإنه ساعد على ترسيخ الانطباع السائد عنهم ، وذلك بتعمده خلط الأوراق، والركون للسلاح الذى بلى من كثرة استهلاكه، وذلك بإلقاء الاتهامات يمينا ويسارا مطابقا فيها بين الإسلام والإسلامويين، فكل من ينتقد الغنوشى وزملائه هو معاد للإسلام (ذاته) والمسلمين، وهى اتهامات خطيرة يعلم هو أكثر من غيره النتائج التي تترتب عليها والرد الوحيد عليها هو الترفع. أما بالنسبة لخلط الأوراق فهذه بعض الأمثلة:

– يدافع الغنوشى عن وصفه للأحداث فى الجزائر بأنها ثورة، بأن بعض الباحثين والصحفيين قد أضفوا أيضا عليها وصف الثورة ، وذلك لا يعفى الغنوشى ، خاصة وأن مقاله ينفى تهمة الإرهاب عن جرائم الجماعات الإسلامية المسلحة فى الجزائر.

– يصف الغنوشى الباحث بأن موقفه يتسم بالانتقائية لأنه "لم يبد أى تحفظ تجاه الانقلاب على الديمقراطية فى الجزائر؟ ولا حتى جزء بسيطا مما أبداه تجاه الانقلاب على الديمقراطية فى السودان" . ويتغافل الغنوشى أن الورقة لم تكن بصدد مناقشة الموقف من التطورات فى الجزائر، وإنما كانت بصدد قراءة دلالات موقف الغنوشى من جرائم الجماعات الإسلامية فى الجزائر.

– يزعم الغنوشى بأنه ضد الانقلابات "نعارض أى انقلاب بغض النظر عمن وراءه إذ كان يهدف إلى مصادرة إرادة الشعب" لكن ذلك بالضبط هو ما يمنح الشرعية لأى انقلاب يقوم به إسلاميون (السودان مثلا) باعتبار ما إشار إليه الغنوشي فى موضع سابق فى تعليقه من أن الإسلاميين هم الأكثر شعبية فى العالم العربى.

– يأخذ الغنوشى على الباحث "إدانته للإسلاميين على أساس عدم إدانتهم لقتل المتعاونين مع سلطات الاحتلال" وفى ذلك أيضا خلط كبير، ذلك أن ماورد فى الورقة بخصوص هذا الموضوع جاء ضمن إستعراض مواقف المنظمات العربية لحقوق الإنسان، من أعمال اغتيال المشتبه فى تعاونهم مع سلطات الاحتلال الإسرائيلى و العمليات الانتحارية ولم يتناول موقف تيار الإسلام السياسى منها على الإطلاق.

– إتهم الغنوشى الورقة بأنها تدعى "حق احتكار المرجعية الفكرية" و يقول "إن الإيحاء بأن العلمانية هى الإطار الفكرى وأنه لابد للمرء أن يندرج تحته حتى يقبل فردا فى عائلة المدافعين عن حقوق الإنسان لهو فكرة فظيعة، فهل هذه محاولة لتوسيع وتعضييد الهيمنة الغربية" وهذا مثال خامس على آلية خلط الأوراق، فالورقة لم ترتكن على العلمانية كمرجعية وإنما اعتمدت الشرعة الدولية لحقوق الإنسان كمرجعية، والتى لم تنص على أى نظام سياسى بعينه لتطبيق حقوق الإنسان.

هيئة تحرير سواسية

أزمة التيار التنويرى *

الملف الإسلامويون وحقوق الإنسان

لم يشهد العالم حركة فكرية وإجتماعية أشد أثراً من حركة التنوير . وليس المقصود بها فقط تلك التى نبعت من فلسفات أوروبا الغربية ولكن كل ما يتعلق بالعقلانية من أفكار غير أيديولوچية . ولقد أفرزت حركة التنوير تياراً فكرياً عبرالتاريخ .

فى معنى التنوير، يوضح د. سعيد أن معنى الكلمة فى العربية والإنجليزية على السواء يعود إلى النور وهو عكس الظلمة. وقد إكتسبت الكلمة عبر العصور معنى التعرف على الذات بإستخدام العلم والتعلم وإستخدام المنطق والسببية فى تحليل الظواهر الطبيعية والإجتماعية . ولقد كان لمفهوم "العقل" فى الثقافة الإسلامية الدور الأكبر فى فهم طبيعة التنوير . فقد وردت كلمة العقل واللب والعاقلون وأولو الألباب فى مواضع كثيرة فى القرآن. وكانت الصوفية تعتمد على فكرة الإشراق فى مفهومها إلا أن الفكر المعتزلى فى المشرق وابن طفيل وابن رشد فى الأندلس هم المستنيرون بالمعنى الحديث للكلمة والمبنى على إعمال العقل.

مشيراً إلي أن تاريخ الحضارة الإسلامية و التنوير مراحل صعود وهبوط تبعا للوضع السياسى للدول الإسلامية. فقد كانت مراحل إزدهاره مرتبطة إلى حد كبير بالأمن القومى للدولة الإسلامية ككل أو دويلاتها. وقد كان للتهديد التترى من المشرق أكبر الأثر فى إنحسار موجة التنوير وغلق باب الإجتهاد فى العالم الإسلامى. ولكن العالم الإسلامى لم يعرف فترة تتميز بكل هذا الجمود والتحجر إلا بعد إكتمال السيطرة التركية العثمانية عليه . فقد كان لنظام الأتراك الذى فرض العزلة على الولايات أكبر الأثر فى الإنغلاق الفكرى وإنقطاع سبل التنوير فى العالم العربى الإسلامى.

ورغم عصور الإنغلاق والعزلة حققت الحضارة الإسلامية نموا غير مسبوق فى مجال التنوير فى عصور الإنفتاح والإجتهاد الفكرى. وكانت هذه الإنجازات مرتبطة إلى حد كبير بعملية الإتصال بالحضارات الأخرى والتعلم منها والإضافة إليها فى حوار حضارى غزير الإنتاج فقد كان لإتصال الإسلام بحضارة الهند ، أعمق الإثر فى نمو وتطور الفكر الصوفى الإسلامى. كما كان لإتصالها بكل من الحضارات الفارسية، المصرية، اليونانية الهيلينية أكبر الأثر فى ظهور وتطور علوم الكلام والفلسفة والمنطق؛ فضلا عن العلوم الطبيعية والجغرافية والتاريخ. وقد أسهمت الحضارة الإسلامية فى تطور حضارة الجنس البشرى كافة حيث حفظت له إنتاج الحضارات ولهم أكبر الأثر بعد حفظ هذا التراث فى تنميته وتطويره ليواكب العصور الأخرى. وقد إحتفظت الحضارة الإسلامية رغم هذا الإتصال والنقل عن الآخرين بطابعها المميز لها وإطارها الفكرى الإسلامى المميز لها عن غيرها.

كانت حركة التنوير فى الحضارة الإسلامية محاولة للكشف عن خبايا نفس تلك الحضارة عن طريق الرؤية المستنيرة من خلال الحوار الحضارى مع الآخرين . ورغم ذلك ، لم تستطع أن تفلت من ظهور مفهوم «أنا والآخر» كنتيجة حتمية للصراعات السياسية بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى. فقد أدت تلك الصراعات إلى نمو النزعة الإنغلاقية والانعزالية التى صاحبها رفض كل ما هو غريب عنها (الآتى من بلاد العدو) مما أدى إلى إحكام موجة الانغلاق على العالم الإسلامى ووقف موجات التنوير إلى حين.

مر الزمان وجاء الإستعمار الأوربى يدق أبوابا كانت قد إغلقت بمتاريس على قوم كان أشد ما يميزهم عن غيرهم يوما ما الإنفتاح الثقافى والفكرى . وكان للإستعمار الأوروبي دور فى بداية مرحلة جديدة من التنوير . ففى مصر ، وهى إحدى نقاط الإشعاع الحضارى والتبادل الثقافى، كان للغزو الفرنسى على يد نابليون بونابرت أثر شرارة البدء أو البعث لحركة كانت قد ماتت منذ زمن بعيد. فقد فتحت الحملة أبوابا للتنوير كان العثمانيون قد أغلقوها لقرون عدة . وبعد رحيل الفرنسيين تاركين وراءهم المطبعة والنظرة الجديدة للعالم المحيط ببلاد الإسلام، حمل محمد على وبعض ممن خلفه مشعل التنوير وفتحوا قنوات الإتصال بالحضارات الأخرى. فأنشئت المدارس المدنية بعد أن كان التعليم قاصرا على علوم الدين وعلم الكلام واللغة العربية. كما أرسل محمد على وخلفاؤه البعثات لأوروبا للأخذ بالعلوم الحديثة وتطوير وتنمية المجتمع والدولة المصرية الحديثة.

وفى ظل هذا المناخ المستنير ظهر الكثير من عمالقة الفكر فى جميع المجالات. وحتى من داخل أكثر المؤسسات تحفظاً – الأزهر – فخرج الإمام محمد عبده شيخ المستنيرين فى مصر. وقد قام محمد عبده بمجهود عظيم فى محاولة تحديث الفقه الإسلامى معتمدا على أسس الفلسفة العقلية التى أرساها قبله ابن رشد فى الأندلس. وقد سار على نهجه الكثير من تلاميذه من أمثال الشيخ أمين الخولى، أحمد أمين والشيخ محمد محمود طه زعيم الإخوان الجمهوريين فى السودان الذين أتوا بأفكار أكثر جرأة مثل إعمال العقل حتى وإن تنافى ظاهريا مع النص المقدس. لم تلق أفكار محمد عبده ومريديه معارضة شديدة من أى من قطاعات المجتمع كما لم تصبح نمطا سائدا فى هذا الدين كنتيجة مباشرة لصعود الإسلام السياسى فى بداية العشرينات من هذا القرن.

كانت الظروف السياسية من أقوى الأسباب التى حاصرت موجة التنوير وفلسفته، ودورها فى تنمية المجتمع فى مصر. فبعد فشل ثورة ١٩١٩ إتخذت حركة الإسلام السياسى بعدا أكثر نشاطا فى تحجيم حركة التنوير ومقاومة الإستعمار وآلياته، بإعتبار كل ما هو غربى أداة للإستعمار. وبهذا صار للتيار الإسلامى المحافظ اليد العليا فى الصراع مع التنوير وقد كان للنظام العالمى وبداية الحرب الباردة تدعيما لشرعية التيار الإسلامى حيث وضع الغرب كل ثقله خلف دولة إسرائيل الناشئة وأضاع حقوق العرب والمسلمين فى فلسطين ذات الأهمية الدينية للمسلمين فقد بدا الغرب أكثر ميلا لليهود وظهر كعدو للإسلام والمسلمين.

وقد أضاف اليمين العسكرى الحاكم فى معظم البلاد الإسلامية وفى مصر بعداً آخر لحركة قمع التنوير نظرا للتعارض العميق فى توجهاته الأساسية فبينما حاول التيار المستنير تثبيت قواعد الديمقراطية وحقوق الإنسان، حاول اليمين العسكرى الحاكم تثبيت سيطرته وهيمنته على مقاليد الحكم فى البلاد. وهكذا فقد وقع تيار التنوير بين شقى الرحى؛ التيار الإسلامي المتحفظ من جهة واليمين العسكرى من الجهة الأخرى. وجدير بالذكر أن هناك فى التيار الإسلامى عناصر معتدلة تبشر بتعاون محتمل مع تيار التنوير حيث يرى الإخوان المسلمون، على سبيل المثال ، أن الإسلام دين عقلانى "تنويرى" بطبيعته ويميلون لتحكيم العقل، بينما يتعارض ذلك مع عناصر أخرى فى التيار الإسلامى نفسه حيث يرون حكم الله من خلال النص بشكل جامد.

ويأتى هذا فى إطار حيرة العلمانيين فى العالم أجمع وعدم قدرتهم على تحديد إتجاه موحد لحركتهم التنويرية. فأزمة التنويريين العلمانين فى العالم العربي الإسلامى هى جزء من الأزمة الكبرى فى العالم أجمع. فقد أدى سقوط الحركة الماركسية فى خطأ التحول من العقلانية إلى الأيديولوچية إلى فقدان الحركة التنويرية أصولها التى تعتمد على المنطق وليس الأيديولوچية. وليس فكر ما بعد الحداثة بمختلف عن الفاشية والماركسية فى هذه النقطة إذ يفتح الباب للتصورات الفلسفية التى لا تعتمد على المنطق العلمى العقلانى. ولذا فليست هذه الأزمة التى يمر بها التنويريون العرب إلا نتيجة منطقية لهذه الظروف فى هذا المنعطف التاريخى.

* عرض موجز لمقال كتبه د. محمد السيد سعيد لصحيفة هولندية.

الأصولية السياسية فى العالم المعاصر*

توماس ماير**

تحاول هذه الورقة مناقشة ما تعتبره سوء فهم حول العلاقة بين الثقافة الدينية والأنماط الحضارية من ناحية وتيارات الأصولية الدينية ذات الطابع السياسى المتشدد من ناحية أخرى، كما تنتقد مقولة الربط بين ثقافات محددة وانتشار الأصولية المتشددة. فهناك دائما عدة أنماط ثقافية / سياسية متنافسة داخل الحضارة الواحدة أهمها الاتجاهات الليبرالية والتقليدية ثم الأصولية. فالأصولية كتيار ونمط حضارى يوجد فى كافة الأديان، ولكن ليس من الصحيح اعتقاد أو قبول زعم الأصولية بأنها المرادف "للدين"، أو ما تراه جهادها الأكبر وهو "مقاومة الحداثة". فالأصولية تنمو كتيار سياسى فحسب، وإنما تزدهر فى ظروف الأزمات بوجه عام.

وقد قام الكاتب بطرح عدة أطروحات لمناقشة هذه المقولة :

الأطروحة الأولى

إن المتابع للتيارات الثقافية فى مختلف أنحاء العالم يلاحظ أن هناك سوء فهم فى نظرتنا إلى الأصولية، بحيث نميل إلى ربط هذه الأصولية بأديان أو ثقافات محددة مما يجعلنا نعتقد أن التيار الدينى سوف يتنامى لامحالة فى هذه الثقافات، وبالتالى – من الناحية السياسية – سوف يفرز مزيداً من الأصولية السياسية بها. وقد شاعت هذه النظرة فى الوقت الحالى مع اتساع نطاق الجدل حول الأصولية، وخصوصا بفعل الأفكار الهشة التى قدمها عالم السياسة الأمريكى الشهير صامويل هنتنجتون.

الأطروحة الثانية

إن الحكمة تقتضى، إذن، أن نحاول التخلص من تلك النظرة الضيقة والفكاك من إسار هذه المسلمات الفكرية غير الواقعية. ومن هنا يجب التمييز بين ثلاثة مفاهيم أساسية:

أولها: "الثقافة"، وهى عبارة عن مجموعة القيم والمعايير والأفكار والنظريات والسلوكيات التى تأتى كمحصلة للخلفية الدينية والتراث الثقافى، مثلما هو الحال فى الميراث التاريخى للأديان الكبرى والثقافات التى ارتبطت بها.

ثانيها: "الحضارة"، هى عملية استيعاب الأفراد، أو درجة تمثلهم، لقيم ومعايير الثقافة التى يعيشون فيها، وهى كذلك درجة اتساق الجماعات والمؤسسات الاجتماعية مع الثقافة التى نشأت فيها بما يميزها عن غيرها على نحو واضح.

ثالثها: "النمط الحضارى"، وهو عبارة عن أسلوب الحياة الذى تعيش به الجماعات الاجتماعية والثقافية وتقوم من خلاله بالتواصل مع موروثها الثقافى وتكريسه، ثم الدفاع عنه والحفاظ عليه فى مواجهة الغير. ويساعد تحديد النمط الحضارى، إذن، على إجراء المقارنة بين المجتمعات حسب طريقة تواصلها مع الموروث الثقافى وحسب درجة المرونة والانفتاح والقدرة على تفسير هذا الموروث، ثم الحفاظ عليه عبر تقلبات العصور.

الأطروحة الثالثة

هناك أنماط حضارية أصولية وكذلك غير أصولية تتعايش معا فى كافة الثقافات الدينية فى العالم. وهذه الأنماط تتنافس فيما بينها على التعبير عن الموروث الثقافى وتفسيره. ذلك ما أبرزته نتائج الدراسة التى أجرتها الأكاديمية الأمريكية للعلوم والآداب، فى إطار مشروعها البحثى الذى راده كل من مارتن مارتى وسكوت أبليبى.

وأشارت الدراسة أيضا إلى أن هوية النمط الحضارى ذاته إنما تتحدد من خلال كيفية إدراكه للتنافس مع الأنماط الحضارية الأخرى التى يتواجد معها داخل نفس الثقافة.

فلم تعد تلك المقولة مجرد انعكاس للرؤية الثقافية الغربية، وإنما أضحت نتيجة يثبتها علماء التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والعلوم السياسية والأديان فى دراساتهم لثقافات مختلفة فى العالم.

وهكذا، فإن مختلف ثقافات العالم تحتوى على ذلك التمايز والتنافس بين الأنماط الحضارية التى تتعايش بداخلها، سواء كانت الثقافة الكونفوشية أو البوذية أو الهندوكية أو الإسلامية أو المسيحية..

الأطروحة الرابعة

هناك ثلاثة أنماط حضارية سائدة فى أغلب ثقافات العالم، بل تزيد إلى أربعة أنماط بالنسبة للثقافات الغربية. وهذه الأنماط الحضارية متمايزة عن بعضها البعض على النحو التالى:

أولها "التقليدية"، وهى نمط حضارى يعلى من شأن التقاليد وأساليب الحياة الموروثة عبر مراحل التطور التاريخى، ويدافع عنها ضد الإتجاهات التحررية والتحديثية وفى مواجهة التأثيرات "الأجنبية".

ثانيها: "الحداثة / الليبرالية"، وهى تأخذ من الموروث الثقافى بالقدر الذى يعزز نطاق الحرية الفردية ويدعم اتجاهات الرشادة والفعالية والتعددية.

ثالثها: "الأصولية"، وهى نمط حضارى يرتكز على أحد المنظورات العريقة فى الموروث الثقافى ويعتقد أنه الأساس المطلق لتحديد هويته وتبرير مقولاته، ثم يعتبره منزها عن الشك، ويسعى إلى فرضه على الآخرين وإعادة تشكيل الحياة الثقافية والسياسية بأسرها وفقا لهذا المنظور.

وعادة ما يترتب على هذا النمط المغلق تحريم القيام بأى محاولات تفسيرية بديلة، واستبعاد الاختلاف فى الرأى فى الحياة السياسية مقابل هيمنة وجهة النظر الدينية، فضلا عن النظر إلى الأمور من خلال ثنائيات وتصنيفات حادة يطرحها هذا النمط لتحديد الحق والباطل، المقدس والدنيئ، الصديق والعدو، الصواب والخطأ، الإيمان الحقيقى والردة..

الأطروحة الخامسة

لا يجوز النظر إلى الأصولية على أنها مجرد عودة الدين إلى السياسة، فهى أكبر من ذلك وأخطر. فالأصولية تقوم على صيغة معينة من التدين ومقاومة الصيغ البديلة حتى وإن استمدت أفكارها من نفس مصادر الموروث الثقافى، ثم نفى هذه الصيغ الأخرى عند الوصول إلى السلطة.

ولهذا فإن الأصولية فى بنيتها الأساسية غير قادرة على التعايش مع الإختلاف الثقافى والسياسى. فهى تنزع إلى عدم التسامح الثقافى حيثما تجد أنصاراً ومؤيدين لها، كما تميل إلى القمع عندما تصل إلى السلطة. والأصولية تحظر الاختلاف والتنوع، بدلاً من تحفيزه والتعايش معه حتى يتمكن الأفراد والجماعات من ممارسة حرية الاختيار العقلانى بين البدائل بعد تبين حجج كل منها..

الأطروحة السادسة

بهذا المعنى، فإن الأصولية لا تستطيع الزعم بأنها المرادف للدين، ذلك لأن كل ثقافة وكل موروث دينى يحتوى على تيارات تقليدية وكذلك ليبرالية حية ترتكز على نفس مصادر الموروث الثقافى والدينى ولا يمكن انتزاعها منه بشكل تعسفى.

الأطروحة السابعة

تطرح الأصولية نفسها كمرادف لليقين والتقديس، ولهذا فإنها تصبح أكثر بديلا جذابا لتحديد توجهات وسلوكيات الأفراد والجماعات التى تمر بأزمات.

ولكن لأن الأصولية لا تقدم استراتيجية متسقة للنظام الاجتماعى أو التعاون الدولى أو حل المشكلات الاقتصادية أو التغلب على مشكلات العصر، فإنها لا تنجح إلا فى عملية التعبئة الاجتماعية ولا تقيم بناء متكاملاً أبداً.

الأطروحة الثامنة

من المحتمل أن تستمر الأصولية كتيار ثقافى، بل وتتحول إلى حركة جماهيرية وقوة سياسية فى الظروف التى تتشابك فيها ثلاثة أنواع من الأزمات، سواء فى دول الشمال أو دول الجنوب.

هذه الأزمات هى:

أولا : أزمة الهوية الثقافية، حينما تصبح المعايير والتفسيرات وأنماط الحياة الموروثة محل تساؤل.

ثانيا: أزمة اجتماعية، حينما تتهدد الأوضاع الاجتماعية للجماعات على نحو نسبى أو مطلق.

ثالثا: أزمة اقتصادية، عندما تتدهور المقومات المادية للحياة.

وفى ظروف تشابك تلك الأزمات الثلاث، فإن مقومات الوجود الإنسانى ذاتها تصبح معرضة للخطر، مما قد يدفع الأفراد إلى التحول إلى المقولات الإيمانية والمقدسة التى تطرحها الأصولية والتخلى عن قناعاتهم بالأشكال الأخرى للحياة الاجتماعية كالديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان..

الأطروحة التاسعة

يميل الأصوليون إلى خلط الأمور عندما يزعمون أن من واجبهم مقاومة اتجاهات الحداثة بكل ما تحمله من تداعيات الحضارة الغربية مثل الفردية المفرطة والتعددية الجامحة والاستهلاكية الخاوية والنرجسية المرضية وغيرها. ولكن القيم الثقافية للحداثة، كالتسامح وحقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية..، إنما تعنى التعامل العادل والرصين مع الإختلاف الثقافى والدينى.

فى هذا الإطار، وطالما يتم احترام تلك القيم، فإن الدفاع عن المعتقدات والقناعات الدينية التى ترتكز عليها أشكال الحياة الثقافية لا تصبح أساليب حياة محتملة وحسب، وإنما يتم حمايتها أيضا من أى اعتداء أو انتهاك يقدم عليه الغير.

الأطروحة العاشرة

إن الأصولية هى بمثابة اتجاه ثقافى معاد للحداثة. فهى تناهض القيم الأساسية للحداثة التى تم استعراضها سابقا، ولكنها تستخدم منجزات عصرية معينة مثل تقنيات التنظيم الحديثة ووسائل الاتصال الحديثة والأسلحة الحديثة..، كل ذلك من أجل تحقيق أهدافها.

والأصولية تناقض نفسها أيضا، حيث لا تسعى إلى نشر التدين فى الحياة وبين أوساط الرأى العام، وإنما تقوم بقهر كافة صيغ التدين فى الحياة ولدى الرأى العام حينما لا تتعاطف تلك الصيغ مع معتقداتها اليقينية القسرية.

الأطروحة الحادية عشرة

الأصولية هى أيضاً محاولة لتسييس الاختلافات الثقافية. ففى مختلف أنحاء العالم، بل وحيثما وجد اختلافات ثقافية بين الأفراد والجماعات حتى بصدد مسائل الحياة اليومية، تظهر الأصولية وتقوم بتسييس الإختلافات الثقافية على نحو متطرف وتعمل على تصعيدها إلى مرحلة الصراع السياسى.

وتعد هذه طريقة سهلة لتعبئة الجماهير وكسب الأصوات دون تقديم حلول لأى مشكلة. لقد اتضح فى مناسبات عديدة، لعل آخرها مؤتمر الأديان الذى عقد فى شيكاغو عام ١٩٩٤، أن هناك أوجه اتفاق كثيرة وإرادة مخلصة للتعايش المشترك بين كل ثقافات العالم وميلاً كبيراً إلى تفهم ثقافة الآخرين والعمل الجماعى فيما يتعلق بالمسائل الهامة التى تمس كرامة الإنسان وإحترام الهويات الثقافية للغير.

إن الأصولية لا تزدهر إلا فى ظروف الأزمات، وربما تنجح ولو جزئيا فى إبراز المشكلات، ولكنها بطبيعتها غير قادرة على حل هذه المشكلات أبدا.

* ترجمتها إلى العربية ووزعتها مؤسسة فريدريش ايبرت.

** مفكر اشتراكى ديمقراطى ألماني بارز.

نحو حوار حضارى مع الآخرين *

يحاول هذا البحث الإجابة على إشكالية العلاقة بين الحضارات . هل هى علاقة صراعية أم سلمية؟ ويتخذ فكرة الحوار الحضارى كحل لهذه الإشكالية ويفترض أن الحوار يتم بين حضارتين متميزتين لكل منهما خصوصيتها الثقافيه والحضارية.

ويعرف الباحث الحضارة بأنها نسق من العقائد والقيم والأفكار التى تعكس نظرة معينة إزاء الكون والإنسان والحياة ، يجسدها عمليا نظام اجتماعى معين وهى بذلك تختلف عن المدنية التى تعنى الآليات والتقنيات وما يستعمله الإنسان من أساليب وطرق فى تنظيم شئون حياته ومعاشه. بناء وعلى ذلك، يؤكد أن المجتمع الذى يتحرر من القيم والأخلاقيات والنظم الرفيعة هو مجتمع متخلف حتى وإن كان متقدما مدنيا. ويشير لأهمية العودة للدين الإسلامى لأنه منبع الروحيات والأخلاق وهذا هو دور الحضارة الإسلامية، ولكن الحضارة الإسلامية تعانى من أزمة انتقال القيادة الحضارية إلى الغرب.

وعن أزمة الحضارة الإسلامية يؤكد أن العقل هو سبب الأزمة وطريق الحل. فالأزمة هى أزمة فكرية من أهم مظاهرها تجنب النقد الذاتى والإنغلاق تجاه الآخر والإنشغال بالمعارك الجانبية، وتعطيل قوانين السببية والسنن الجارية. والحل يكون فى الإنتقال بالعقل من حالة السكون إلى حالة الحركة. والحركة تمر بثلاث مراحل هى الوعى والنقد والفاعلية؛ الوعى بالماضى والنقد للحاضر والفاعلية للمستقبل. وهذه المراحل مترابطة ببعضها البعض.

كيف تتعامل مع التحدى الحضارى

إن ذلك الحل الذى يقدمه الباحث يفيد فى تعامل الحضارة الإسلامية مع التحدى الحضارى، والذى يتمثل فى الصراع الحضارى مع بداية القرن الحادى والعشرين بين الحضارة الغربية الغازية والحضارة الإسلامية التى تحاول الحفاظ على بقائها – وهو صدام مستمر ومتواصل – تفرضه الحضارة الغربية مع قيام النظام العالمى الجديد الذى يتسم بإنهيار الأيديولوجية والشراكة الكونية والتنافس بين الولايات المتحدة والإتحاد الأوربى واليابان مع إهمال وتهميش دور الحضارة الإسلامية إلا من جعلها خطراً على الغرب وهو يؤكد أن التوجهات العالمية الجديدة لها مزايا مقترنة بمساوئ فالتركيز على قيم العدل وحقوق الإنسان والقانون والشرعية الدولية التى هى من صميم قيم الإسلام.

وعن وسائل مواجهة التحدى الجارى يؤكد الباحث على أهمية القضاء على الإستبداد السياسى الذى يمنع حرية الفكر ويعوق التقدم، وتمتين أواصر التواصل بين العرب وغير العرب من الدول والشعوب الإسلامية مثل إيران وتركيا.

وإيجاد حركة علمية إسلامية وإحياء الثقافة العربية الإسلامية والحفاظ على التراث الحضارى وتوضيح صورة الإسلام القائمة على التوازن الروحى والمادى لأبناء الحضارة العربية. وينتقد الباحث نوعين من التناقض داخل مشاعرالمسلمين أحدهما الإحساس بالدنو أمام فاعلية هذه الأفكار والثقافات مما يدفع إلى تبنى الرفض أو تبنى التبعية. أما النوع الآخر فهو إحساس كاذب بالإستعلاء على أفكار الآخرين وثقافتهم.

وعن حتمية الحوار يؤكد أن المواجهة لابد أن تكون بالحوار بدلا من التصادم بين الحضارتين، وهو ليس حواراً مع الحضارة الغربية فقط ولكن مع حضارات الشرق الأقصى مثل الهند والصين واليابان حيث أن هناك هجوماً حضارياً قادما من هناك أيضا .

كيفية الحوار

والمدخل للحوار لا يكون بالإنكفاء على الذات أو التمركز المعكوس، ولكن نقد المشروع الغربي يجب أن يكون نقدا داخليا مع استيعاب آلياته المعرفية والتاريخية. والهدف من ذلك هو بناء كونية المعرفة الإنسانية، مع الإعتراف بالتعدد والإختلاف.

ويحدد الكاتب آداب الحوار وقواعده بالتركيز على تحديد الموضوع وعدم نقد الأشخاص والإفساح للرأى الآخر، وتبادل المعلومات بين الطرفين قبل إتخاذ المواقف.

ويؤكد على أهمية الحوار الداخلى بدلا من التكفير والملاعنة والتخويف وسوء الظن والإعتراف بدور كل فريق وجهاده فى التاريخ المعاصر بالتأكيد على دور الحركات الإصلاحية الإسلامية وكذلك الحركات التقدمية العلمانية فى تحقيق الإستقلال مع الأخذ فى الإعتبار أن لكل جانب مميزاته وعيوبه. ويتكامل الفريقان معا كعناصر قوة فى الأمة.

مع الآخرون

إن الحضارة الإسلامية هى الحضارة العالمية وهى تدخل حوار الحضارات بفكرها المتكامل وتصورها للكون والإنسان والحياة. ومنهجها هو الحق ولا يمنع ذلك من الإقتباس والإنفتاح على مجالات العلوم المدنية، مع التأكيد على عدم إسقاط قدرة غير المسلم على صنع الحضارة والإعتراف له بحضارته. وإن كانت الحضارة الإسلامية تعتبرها غير متلائمة فى كثير من جوانبها مع حاجات الإنسان وتطلعاته.

ويتميز هذا الحوار بخاصيتين هامتين هما التلقائية أو عدم الحاجة إلى قرار تتخذه الأمم الراغبة فى التحاور والكلية أى الإنتقال إلى مستوى الحوار العالمى وهذا ما يفتقده المسلمون.

وهناك مشكلة أخرى فى فهم الإسلام بإعتباره حلاً جاهزاً خارجا عن الإرادة الإنسانية يمكن تحقيق فاعليته بمجرد التطبيق الأعمى لتعاليمه، ولكن الإسلام منهج إلهى يقابل الإنسان كإمكانية وقدرة وإرادة .

يؤكد الباحث على ضرورة تنبه الإنسانية إلى وجود قوة خفية تهدد وجودها وأن أهم مظاهرها هى الجهل والفقر والمرض والكوارث الطبيعية.

وبذلك يعود البشر للإتحاد فى مواجهة هذا العدو المشترك بدلاً من فكرة أن العداء المشترك للغرب هو الذى يوحد المسلمين، وأن العداء المشترك للإسلام هو الذى يوحد الغرب.

* موجز ورقة أ. ماهر عبدالمحسن بعنوان نحو حوار حضارى بين المسلمين وغيرهم مقدمه لندوة "العالم الإسلامى والتحدى الحضارى" القاهرة ٢٨– ٣٠ سبتمبر ١٩٩٦،

الحوار بين أنداد *

علق د. محمد السيد سعيد، مستشار البحوث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، على الورقة مشيراً في البداية إلى أن بها الكثير من الإيجابيات كما أن بها بعض السلبيات.حيث ناقش الباحث بعض النقاط التى يندر أن يثيرها الكتاب الإسلاميون فى كتاباتهم. منها إشارته إلى أن نقد الحضارة الغربية لا يعني بالضرورة رفضها كلية ووضعها جانباً. إذ لا تخلو حضارة أو ثقافة لشعب ما من مظاهر جيدة تتعلم منها بقية الشعوب وتستفيد من خبرتها المميزة كما أورد تقديراً للحضارات السابقة للإسلام كحقبة تاريخية ثقافية لها تأثيرها في ثقافة العرب والمسلمين وأسهمت بغير قليل في تكوين هويتهم الثقافية. ومما لا يغفل ذكره عرض الباحث فكرة نقد الذات من منظور قل أن يستخدمه الإسلاميون في الغالب. فقد أورد أن نقد الذات والبعد عن تقديس التاريخ الماضى ومحاولة تحليله بعقلانية حيادية أمور إيجابية وضرورية لإستمرار الحوار الحضارى. كما أن فكرة الحوار الحضارى كبديل لرؤية «أنا والآخر» تلقى إستحساناً كبيراً لديه.

هذا ولم تخل الورقة من السلبيات التى تتميز بها كتابات الإسلاميين في معظم الأحوال. فقد تضمنت الورقة عدة أطروحات منها أطروحة الإجتثاث. فقد أعطى الباحث صورة للحضارة الإسلامية لم تكن أبداً موجودة في الواقع فيشير إلى أن الحضارة لا يمكن وصفها بالإسلامية إلا إذا إنقادت في كل ظروفها ومظاهرها وتطابقت مع الدين الإسلامى كأسلوب حياة ونظام سياسى وإجتماعى. كما أن الورقة تشتمل على روح رسالية تجعل الحضارة الإسلامية فوق كافة الحضارات بحيث نتعامل مع العالم بإسلوب المعلم أو المدرس. وهو منطق متعال يحصر بشدة قدرتنا على التعلم من الآخر. بينما تعاملت الحضارة الإسلامية في عصرها الكلاسيكى مع الفكر والثقافة وعطاءات الحضارات الأخرى تعاملاً مفتوحاً. فأخذت منها وأعطت لها. وتنهار اطروحة الحوار نتيجة وجود فكرة المعلم الذى يدخل فى «حوار» تعليمى إملائى. إذ كنا نرفض أن يتخذ الغرب من نفسه دور المعلم للحضارات الأخرى. فيجب ألا نفعل الشى نفسه. لأن فكر الحوار مبنية علي تساوى مكانات المحاورين مع إختلاف «مواضع» أو «مواقع» الأفكار من الحقيقة ومن الضرورة.

حقوق الإنسان ونظام دينى**

معادلة مستحيلة

عقدت المنظمة السودانية للعدالة والحرية والسلام ورشة عمل فى الفترة بين ١٢ – ١٣ مايو ١٩٩٦ حول إقرار سلام حقيقى ودائم فى السودان. وقد أصدرت ورشة العمل بيانا بعنوان ثقافة السلام فى السودان يتضمن ملخصاً للأبحاث التى قدمها المشاركون. ومن بين هذه الأبحاث ما تناول حقوق الإنسان فى السودان وأوضاعها والحريات الدينية التى تضمنها الميثاق السياسى السودانى الذى وقع فى الخرطوم فى العاشر من أبريل ١٩٩٦ كمحاولة لوقف النزاع المسلح فى السودان منذ عام ١٩٨٣.

قدم الدكتور محجوب التيجانى، رئيس المنظمة السودانية لحقوق الإنسان ورقة عن أوضاع حقوق الإنسان فى الميثاق رأى فيها أن نص الميثاق صريح ومؤكد على إحترام حقوق الإنسان ورعايتها. ولكن النظام السودانى فقد مصداقيته حيث يعلن مالا يبطن. فبينما يتعهد بإحترام هذه الحقوق يقوم بإنتهاكات صارخة لها. كما رأى أن الميثاق السياسى السودانى يفتقر إلى الشرعية الإجتماعية مما يجعله غير كفء للحفاظ على حقوق الإنسان ورعايتها ولن يساهم فى تثبيت دعائم السلام فى السودان.

كما قدم الدكتور حيدر إبراهيم على، الكاتب ومدير مركز الدراسات السودانية بالقاهرة ورقة بحث عن الحريات الدينية فى الميثاق. ولم يكن الدكتور حيدر أكثر تفاؤلا من الدكتور التيجانى فقد خلص ببحثه إلى أن البيان نوع من البيانات الإستهلاكية التى تهدف إلى تهدئة الرأى العام دون نوايا حقيقية لكل الأزمة حيث يتناقص مضمونه مع الفكر العام الذى يحكم فى السودان. فالنظام فى السودان ديني بحت بينما يتحدث البيان عن فكرة "حقوق المواطنة والحريات الدينية" وهى منظومة علمانية بحتة. فليس من الممكن بناء نظام سياسى دينى مع الحفاظ على حرية المواطنة والأديان فى الوقت ذاته.

* موجز تعليق د. محمد السيد سعيد على الورقة المقدمه من أ. ماهر عبد المحسن والموجود لها عرض في الصفحه السابقه.

** عرض البيان الصادر عن ورشه العمل الاولي بعنوان ثقافه السلام في السودان القاهرة مايو ١٩٩٦.

افغانستان : انتهاكات جسيمة باسم الدين *

يشير التقرير الصادر عن منظمة العفو الدولية إلى أنها قد تلقت تقاريرا متواترة تفيد بوقوع انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان على أيدى حركة ميليشيا "طالبان" فى المناطق التى تسيطر عليها ، وهو الأمر الذى تصاعد منذ وصول الحركة إلى كابول فى ٢٧ سبتمبر ١٩٩٦ ، ويتعرض التقرير إلى الخلفية السياسية فى أفغانستان وبداية بروز طالبان التى تلقى كثير من أعضائها تعليما دينيا فى المدارس الإسلامية بباكستان مشيرا إلى العلاقات السياسية لطالبان والتى يعتقد أن الولايات المتحدة والسعودية وباكستان تؤيدها ، ويؤكد التقرير أن الخاسر الرئيسى من وراء الحروب التى تؤيدها القوى الأجنبية فى أفغانستان هم المدنيون الذين تدمر بيوتهم ويقتل أولادهم وبناتهم وتلقى المنظمة بالمسئولية على الحكومات التى تناصر الأطراف المختلفة وتمدها بالسلاح والعتاد. هذا ويعرض التقرير الانتهاكات التى تقترفها ميليشيات "طالبان" فى المناطق التى تسيطر عليها ومنها على سبيل المثال : – قتل المدنيين دون تمييز، ففي خلال السنوات الخمس الماضية لقى عشرات الآلاف من المدنيين مصرعهم من جراء الهجوم بالصواريخ على أيدى قوات مختلفة ضد المناطق الآهلة بالسكان فى كابول وضواحيها وكانت أحدث موجة من الهجمات تلك التى قامت بها حركة طالبان عند محاصرة كابول وسقط فيها المئات من المدنيين العزل ، ومنذ سقوط كابول فى أيدى طالبان فى سبتمبر ١٩٩٦ تم تدمير عدد كبير منازل المدنيين بصورة متعمدة .

المعاملة السيئة للمرأة

فى ظل القوانين التى سنها طالبان لا يسمح للمرأة بالعمل خارج بيتها أو الخروج من بيتها دونما سبب ومن تتحدى هذه الأوامر تتعرض للضرب على الملأ بأيدى الجنود بواسطة سلاسل طويلة ، وتتعرض حركة طالبان على تعليم البنات ، هذا ويتعرض النساء اللاتى يكشفن عن جزء ضئيل من كعوبهن أو إذا خرجن من بيوتهن دونما سبب مقبول لدى طالبان للإعتداء دون رأفة. ويتعرض من يقمن منهن بإستخدام مساحيق التجميل للمعاملة السيئة . وقد تعرض النساء اللائى قمن بمظاهرة فى أواخر ١٩٩٥ احتجاجا على القيود المفروضة عليهن للهجوم والضرب، وينوه التقرير إلى تعرض الممرضات اللائى يعتبرن العمود الفقرى للنظام الصحى فى كابول للضرب بشكل متكرر على أيدى جنود طالبان. وعرضت الأوامر السابقة كذلك حوالى ٣٠ ألف أرملة لمحنة شديدة حيث أن كثيرا منهن يعتبرن العائل الوحيد للأسرة فضلا عن الكثير من النساء اللائى ليس لديهن أقارب ذكور لمصاحبتهن عند الخروج .

أعمال القتل العمد والتعسفى

ورد حدوث أعمال قتل عديدة خارج نطاق القانون من جانب ميليشيا طالبان ، حيث كان المدنيون مستهدفين فيها عند الاشتباه فى معارضتهم لأنشطتها ويذكر التقرير بعض هذه الأمثلة من شهود عيان بشأن مقتل الأشخاص غير المقاتلين فى أعقاب سقوط مدينة هراة ، ومشيراً إلى أنه فى سبتمبر ١٩٩٥ أشارت العديد من التقارير إلى أن الجثث كانت متناثرة عند هراة بعد استيلاء طالبان على المدينة فقد تم اقتياد ٣٠ شابا على الأقل فى عمر العشرينات خارج سجن هراة وإعدامهم إعداما فوريا وعندما استولت طالبان على المناطق المحيطة بكابول قامت بقتل العديد الأشخاص الذين لم يشتركوا فى القتال بجانب قوات الحركة .

سجناء الرأى وغيرهم من المعتقلين

خلال احتدام الصراع فى أفغانستان قامت الجماعات المسلحة باحتجاز سجناء الرأى ولم تختلف طالبان عن هذه الجماعات بل اعتقلت مئات الأشخاص بمن فيهم الأطفال والنساء دون سبب سوى أصلهم العرقى أو لأنهم لم يطيعوا فتاوى طالبان الدينية أو يشتبه فى تعاطفهم مع معارضى طالبان ، ويحتجز هؤلاء بمعزل عن العالم الخارجى مما يصعب على ذويهم اقتفاء أثرهم ويتم احتجازهم فى السجون التى استولت عليها طالبان من الإدارة السابقة غير أن بعضهم يحتجز فى حاويات شحن معدنية خلفتها قوات الاتحاد السوفيتى وتفتقر هذه الحاويات إلى المرافق الضحية اللازمة .

تعذيب وسوء معاملة المعتقلين

يشير التقرير إلى أن الضرب بالسلك الكهربى والعصى الخشبية أو بأعقاب البنادق أصبح ظاهرة مألوفة ومعتادة أثناء تفتيش البيوت، وفى بعض الأحيان يستخدم الضرب كوسيلة لإجبار السجناء على دفع غرامة أو انتقاما على أعمال تمرد مزعومة ، وكثيرا ما يجبر المعتقلون على أداء الأعمال الشاقة فى ظروف يتعرضون فيها أحيانا للموت مثل تطهير حقول الألغام ، ويقع القسط الأكبر من مثل تلك الانتهاكات على عاتق أفراد الأقليات الدينية (الشيعة) والأقليات العرقية وضباط الجيش السابقين والصحفيين .

عمليات الإعدام والرجم بالحجارة حتى الموت وقطع الأطراف

لقد تعرض لتلك الانتهاكات خلال العامين الماضيين العشرات من السجناء ، وكثيرا ما تنتزع الإعترافات تحت وطأة التعذيب، وقد لا تستند بعض الادانات سوى على شكاوى مزعومة ومختلقة ففى ٢٦ سبتمبر ١٩٩٦ تعرض الرئيس الأفغانى السابق نجيب الله وأخيه للضرب المبرح ثم شنقا على عمود نور فى منتصف العاصمة كابول بعد اقتيادهما من مبنى الأمم المتحدة .

هذا وتؤكد منظمة العفو أنها لا تتخذ موقفا إزاء ما يتعلق بالقيم الثقافية أو السياسية أو الدينية التى يؤسس عليها النظام القضائى أو القانونى الحالى ، مشيرة إلى أنها تعارض فى جميع الظروف تطبيق عقوبة الإعدام والعقوبات القاسية مثل قطع الأطراف والرجم بالحجارة مما يعد تشويها لأعضاء الجسم.

ويختم التقرير بالإشارة إلى عدد من التوصيات التى تهدف إلى ضمان احترام حقوق الإنسان ، والتي تؤكد فى مجملها على ضرورة احترام الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وقواعد القانون الدولى الإنسانى .

* تقرير منظمة العفو الدولية ١٩٩٦ .

اجتهاد حول " الجهاد و حرية العقيدة " *

كثيرة هى الكتب والندوات والمقالات التى تناولت أطروحات ونهج الإسلام السياسى، لكن قليلا من تلك الأعمال هو الذى حاجج رؤية ذلك التيار ومرجعيته خاصة إذا إرتكنت تلك المرجعية إلى مفاهيم مستقرة وشائعة فى الفكر الإسلامى، ومن هنا يأتى تميز الكتاب الذى بين أيدينا، ذلك أنه بالإضافة إلى أنه عمل على القيام بمراجعة نقدية لمفاهيم سائدة ومستقرة فى الفقه الإسلامى ، فانه قد اختار أحد ألصق الموضوعات بنهج تيار الإسلام السياسى ، مرتكزا فى مراجعته النقدية على حجج وأسانيد ترتكن إلى فهم مغاير لنهج التعامل مع النص القرآنى، مقدما لنا بذلك محاولة جادة ومتميزة لتطوير التشريع الإسلامى، وقد ركز فى مراجعته النقدية على قاعدتين أساسيتين تلقيان قبولا وتسليما مطلقا من جانب قطاع كبير من المفكرين الإسلاميين حيث أشار إلى أن العمل بقاعدة أنه "لا اجتهاد فيما فيه نص" أدى إلى غلق باب الاجتهاد الحقيقى، بينما فتح باب الخوض والبحث فى الأمور التى لم تتعرض لها الآيات والأحاديث، وهي أمور لا أهمية لها إذ لو كانت مهمة لأنزل فيها الله نصاً صريحاً، منوها بأن الاجتهاد يجب أن يكون فيما وردت فيه النصوص، بإعادة فهم النص، ومعرفة الحكمة من ورائه، ذلك لأن المعانى التى يحتملها النص القرآنى لا تنتهى، مستشهدا هنا بقوله تعالى "لو انما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ، ما نفذت كلمات الله إن الله عزيز حكيم" لقمان ٢٧ .. موضحا أنه لما كان معلوما أن القران يمكن أن يكتب بقلم واحد ودواة واحدة، فان الكلمات التى لا تكتبها مياه البحر هى المعانى التى يمكن أن تحملها هذه الكلمات.

يتبنى الكاتب فى مراجعته النقدية للمفهوم الشائع في الكتابات الفقهية حول النسخ ما طرحه الأستاذ محمود طه (مؤسس حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان) فى كتابه "الرسالة الثانية" حيث أشار إلى أن القران قد وقع على مستويين، مستوى يناسب بشرية القرن السابع الميلادى الذى شهد نزول القرآن (القرآن المدنى) ويطلق عيه فروع القرآن، ومستوى آخر لا يناسبها وانما يناسب بشرية اليوم (القرآن المكى) ويطلق عليه أصول القرآن، مشيراً هنا إلى أن الأخير لم يطبق فى الماضى، ولم يقع الفهم فيه لأن وقته لم يكن قد حان بعد، ولأن البشرية التى تناسب مستوى تطبيقه لم تكن قد حانت بعد. هذا ويتساءل الكاتب أنه إذا كان علماء أصول الفقه يرون النسخ هو "رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل حكم شرعى متراخ عنه" وأن هذا الرفع قائم الى الأبد، فما هى الحكمة فى إنزال الحكم الأول، إذا كان سيظل منسوخا إلى الأبد ولن يطبق مطلقا ؟ مشيرا إلى أن الجواب الوحيد هنا، أن النسخ ليس إلغاء وإنما هو إرجاء، فالآيات المنسوخة هى الأصل، وهى إنما أرجئت إلى أن يجئ وقتها، وتجئ المجموعة البشرية القادرة على تطبيقها، وترتيبا على ذلك فإنه إذا كان الفهم الشائع حول النسخ يرى أن القران المدنى يرفع الأحكام المتعارضة معه، فيما ورد ضمن القرآن المكى، فان ذلك ليس إلغاء إلى الأبد، وانما إرجاء إلى أن يأتى الوقت المناسب لتطبيقها، ذلك أن الآيات المنسوخة هى الأصل وأنها أرجئت إلى أن يأتى الوقت المناسب لتطبيقها .. أما عن الحكمة فى إنزالها فى البداية فهى إقامة الحجة على الناس بتقديم أرفع المستويات إليهم، حتى إذا ظهر عجزهم عن المستوى الرفيع سحب منهم واستبدل بالمستوى الذى يناسبهم، ذلك أن الآيات الناسخة (القرآن المدنى) حكمية كل الحكمة ومناسبة تماما لوقتها. يوضح الكاتب فى بداية حديثه عن الجهاد وحكمه، أن الأمر بالجهاد لم يبدأ مع ظهور الإسلام وبداية الدعوة ، وانما تأخر نحو ثلاثة عشر عاما، اتخذت فيها الدعوة سبيل الحسنى والصبر على أذى الكافرين والسعى لتوصيل قيم الإسلام السمحة لديهم، رغم كفرهم وجاهليتهم وغلظتهم .. ولم يأذن بقتال الكافرين، إلا بعد أن بلغ بهم الكفر أن يتآمروا على حياة نبيهم المصطفى الذى عرفوا صدقه وأمانته، إذ دلوا بهذه الفعلة الشنعاء على أنهم دون مستوى الذى قدم لهم، ولا يستحقون المعاملة الانسانية الكريمة، ولم يكن هناك بد من إنزالهم حيث يستحقون بعدما عجزوا عن الوفاء بما ندبهم الله تبارك وتعالى إليه، جزاء وفاقا.. مشيرا إلى أنه منذ ذلك استمر التمهيد لقتال المشركين ، حتى نزلت الآية المشهورة عند المفسرين بآية السيف وهى قوله تعالى "فإذا انسلخت الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفوررحيم" (التوبة:٥) وكما هو واضح فقد حددت الآية زمان قتال المشركين بمجرد انقضاء الأشهر الحرم، وحددت مكان القتال بأنه حيث وجد المشركون، وحددت أسباب القتال بأنها كفرهم وعدم إقامتهم لشعائر الإسلام، واشترطت لإيقاف قتالهم أن يتوبوا ويقيموا شعائر الإسلام .

ووفقا لمفهوم الكاتب للنسخ ، يشير إلى أنه لا يجوز القول بأن تلك الآية قد نسخت كافة آيات السماح، ذلك أن هناك العشرات من الآيات التى تؤكد أن المفهوم الجوهرى للإسلام فى هذا الخصوص هو تقديس الحرية الفردية، حتى أنه يبلغ فى ذلك حد إعطاء حق الكفر !! قال تعالى "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف ٢٩) فالإصل فى الإسلام أن كل إنسان حر ، إلى أن يسئ التصرف فى الحرية، وعند ذلك تصادر وفقا للقانون. هذا الأصل هو جوهر الدين، للوفاء به، بدئت الدعوة إلى الإسلام فى مكة بآيات السماح، وهى الآيات التى حددت مهمة النبى الكريم فى النذارة والبشارة، ثم دعته الى الصبر على كيد الجهلاء والإصرار على دعوتهم والإعراض عن سفهائهم، إلا أنه أصر القرشيون المتجبرون العتاه على الإعتداء على هؤلاء النفر المسالمين، وأصروا على مقابلة الإحسان بالإساءة، فكان لابد من مصادرة حريتهم. ولما لم يكن هناك قانون لمصادرتها فقد صودرت بحد السيف.

ويوضح الكاتب أيضا أن الجهاد حين كان يمارس بكل شروطه ومقوماته وعلى أحسن صورة لم يكن مراد الدين بالأصالة وإنما هو تشريع فرعى مرحلى اقتضته الظروف في ذلك الوقت، فالأصل فى الإسلام هو حرية الاعتقاد والدعوة بالتى هى أحسن. هذا وقد تناول الكاتب بعض الموضوعات ذات الصلة بتشريع الجهاد كالرق وما ملكت أيمانكم والجزية، موضحا أن أيا من تلك لم تكن من أصول الإسلام فى شئ. وبخصوص العمل على تطبيق الشريعة الاسلامية يوضح الكاتب أنه على الجماعات الإسلامية أن تراجع موقفها من تلك القضايا قبل أن تعمل على الاستيلاء على السلطة والعمل على فرض مفهومها القاصر للشريعة على الآخرين ، ذلك أن الإسلام كدين وكنهج تربوى وأخلاقى وكعقيدة وكشعائر لا خلاف عليه، أما الإسلام كنظام سياسى فانه يحتاج إلى نظر واجتهاد والى برنامج واضح ومفصل .

* عمر القراي . الجهاد .. أم حرية الإعتقاد ؟ ؛ ٧٠ ص ؛ ١٩٩٥

الحركة الإسلامية فى الصعيد *

تناول أ. ضياء رشوان** فى البداية عدد من الملاحظات حول الخطاب العلمى المصرى المتعلق بالظاهرة الإسلامية، مشيراً إلى أن هناك طلبا متزايدا على الدراسات التى تتناول هذه الظاهرة. ومتناولا مصادر هذا الخطاب حيث أكد على وجود دائرة مغلقة من المصادر، رغم وجود مصادر كثيرة غير مطروقة وفسر ذلك بالمصالح الأكاديمية التى تؤدى إلى تداول مجموعة محدودة من المصادر كما أشار إلى إعتماد الباحثين على المصادر الثانوية مع إهمال المصادر الأساسية كالمقابلات والمصادر مباشرة.

أما عن المناهج فقد أشار إلى أن المناهج المسيطرة هى مناهج غربية بالأساس تعتمد على مفهوم الحركات الإجتماعية، واللجوء إلى المقتربات النظمية والوظيفية رغم وجود مقتربات أخرى تسمح بدراسة أكثر دقة. أن هناك إهمالا للرؤى التاريخية والمعرفية داخل التراث الإسلامى مثل إهمال مفهوم العصبية.

ثم عرض لبعض الملاحظات حول الحركة الإسلامية فى الصعيد، مؤكداً على ما يتفق عليه دارسو الحركة الإسلامية من حقيقة أن للصعيد مكانة خاصة فى نمو الحركة الإسلامية وأن الصعيد مختلف من حيث حالته إذ أنه أكثر سوءاً من غيره.

هذا كما أثار العديد من النقاط الآتية :-

أولا : غياب التنبؤ بمستقبل الظاهرة، بل و غياب الوصف والتفسير، فالوصف ينتابه الضعف كما أنه لايوجه إلا قليلا من الإهتمام لقيادات الحركة، فليس هناك وصف فسيولوجى أو بيئى أو إقتصادى ، وهناك غياب للتعميمات المدروسة أو وجود تعميمات مطلقة.

ثانيا : يجرى التحدث عن الصعيد ككتلة صماء، فما هو الصعيد؟ وما هى الفروقات بين المحافظات؟ مشيرا إلى إختلافات داخل نفس المحافظة.

ثالثا : القول بإرتباط الحركات الإسلامية بخصائص الصعيد، يثير التساؤل حول لماذا لم يلجأ ماركسيو أو ناصريو الصعيد إلى العنف الذى إتبعته الجماعات الإسلامية؟

هذا كما أوضح رشوان أنه يفضل مصطلح إسلامي ومنوها بأن المفهوم البديل وهو "الأصولي" يحمل شحنات مختلفة عن الإسلامى بسبب طبيعة النشأة فيما يرتبط بمفهوم "الإسلامى" بجوهر الحركة ونشأتها.

أكثر من لماذا ؟

أكد رشوان أن هناك العديد من الأسئلة التى تتعلق بدراسة الحركة الإسلامية فى الصعيد، قد يكون منها؛" لماذا الصعيد ؟ لماذا ظهرت الحركة ولماذا لجأت إلي العنف؟ لماذا تنمو فى الصعيد أكثر من غيره ؟.» فلماذا تنمو الحركة الإسلامية فى بعض مناطق الصعيد بصورة تختلف عن نموها فى باقى المناطق؟

أشار إلي إن التوازن الإجتماعى فى الصعيد يقوم على العائلة الممتدة، وإن يحدد التنافس بين هذه العائلات التوازن الإجتماعى، وعندما تهيمن بعض العائلات فإن العائلات الضعيفة تلتحق بالعائلات القوية، ونواه إلى أن النخبة التقليدية قد احتضنت فى البداية الحركات الإسلامية، وأن الصراع فى الصعيد هو على المجال السياسى وليس الإقتصادى. موضحا أن دراسة العلاقة بين الحكومة والحركات الإسلامية مهم جدا لتوضيح أسباب العنف، لأن عنف الدولة هو أحد أهم أسباب العنف فى الصعيد.أكد رشوان أن الصعيد خاضع للسلطة المركزية، وأن الموقف الذى إتخذه أبناء الصعيد من أزمة الخليج والمتعارض مع سياسات الحكومة لم يكن تمرداً بل بسبب المصالح الفئوية التى تتعامل مع العراق أو الكويت، وأن إنتشار الصوفية فى القرى من أهم عوامل تحجيم الإسلاميين فيها.

طبيعة حركة الإخوان

وفيما يتعلق بحركة الاخوان المسلمين أشار إلي أنها ليست حركة دينية بل هى حركة إجتماعية سياسية، لأن الحركة الدينية تعتقد فى مطلق ودائم (Dogma) بينما حركة الإخوان يمتلئ تاريخها بالمناورات السياسية وهى حركة سياسية لها برنامج، لذلك يجب أن تحصل على الشرعية القانونية، موضحا أن الحركة الإسلامية هى جزء من الحركة السياسية الموجودة والتى تعتبر إمتدادا لتيار الأصولية الإسلامية والذى ظهر منذ «الثورة العرابية».

* عرض لمحاضرة أ. ضياء رشوان والتى نظمها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDJ) .

** مدير تحرير تقرير الحالة الدينية الذى يصدره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام .

الشريعة الإسلامية وحقوق المرأة فى المغرب العربى

فى إطار برنامج المرأة ولدعم تبادل الخبرات فى مجال تطوير قوانين الأحوال الشخصية بين المنظمات المعنية فى بلدان المغرب العربى الثلاث من جانب ومصر من جانب آخر، ولمساندة وتأييد النساء الجزائريات فى مبادرتهن الشجاعة لتعديل قانون الأحوال الشخصية الجزائرى، خاصة فى ظل الظروف الصعبة التى تمر بها الجزائر، نظم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ورشة عمل حول تطوير قوانين الأحوال الشخصية فى المغرب العربى وذلك يومى ١٩ و ٢٠ ديسمبر ١٩٩٦.

وضع المراة

ناقشت الورشة عددا من الموضوعات الهامة، مثل وضعية المرأة فى المغرب العربى وحقوق المرأة فى الأسرة وذلك انطلاقا من أن وضعية المرأة الاجتماعية والاقتصادية داخل الأسرة (المجال الخاص) تؤثر تأثيراً مباشراً وتنعكس على وضعيتها الثقافية والإقتصادية والسياسية فى المجال العام، كما جرى استعراض دور النساء عموما وتجارب المشاركات لتطوير قوانين الأحوال الشخصية كما ناقشت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فى علاقتها بحقوق المرأة وعلى رأسها اتفاقية إلغاء كافة أشكال التميز ضد المرأة.

وفى هذا الصدد، أثيرت اشكالية، جدوى التصديق على الإتفاقيات مع وضع تحفظات خاصة عندما تتعارض التحفظات مع جوهر الإتفاقيات المعنية مما يشكك فى مصداقية تلك الدول وقد كان الإتجاه السائد أن التصديق حتى رغم التحفظات يمثل خطوة يمكن للحركة النسائية استخدامها من أجل رفع التحفظات وتطوير القوانين الوطنية.

تطور قانون الاحوال الشخصية

وإستعرضت الورشة كذلك قوانين الأحوال الشخصية فى البلدان المشاركة. وكان من الواضح أن المشرع قد انطلق فى كل منها من قواعد الفقه الإسلامى من حيث الأساس، وإن تباينت المدارس الفقهية من بلد إلى آخر. فبينما تستند مصر إلى المذهب الحنفى فإن دول المغرب تتبنى المذهب المالكى، إلا قانون الأحوال الشخصية التونسى الذى يعد أكثر القوانين العربية ميلاً للمعاصرة، ويعد من القوانين القليلة فى العالم العربى التى تمنع الطلاق إلا أمام المحكمة، لكل من الرجل والمرأة على حد سواء، كما أنه يجرم تعدد الزوجات ويعاقب عليه.

جديرٌ بالذكر أن قوانين الأحوال الشخصية فى البلدان الأربع، مصر والجزائر وتونس والمغرب قد صدرت فى فترات تاريخية متباينة. فقد صدر قانون الأحوال الشخصية فى مصر عام ١٩٢٩ مع اجراء تعديلات طفيفة لبعض بنوده فى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات. وصدرت مجلة الأحوال الشخصية فى تونس عام ١٩٥٦، ومدونة الأحوال الشخصية المغربية فى ١٩٥٧ أما فى الجزائر فإن قانون الأسرة لم يصدر إلا عام ١٩٨٤ أى بعد مرور عشرين عاما على الإستقلال. وتمثل التعديلات المطروحة من النساء الجزائريات بعد مؤتمر بكين، أول محاولة لتعديل القانون منذ صدوره. وأضيفت بعض التعديلات على المدونتين فى عامى ١٩٩٢ و ١٩٩٣ على التوالى .

القوانين ليست مقدسة

وقد استعرضت الورشة الجهود التى قامت بها المنظمات النسوية فى البلدان المشاركة من أجل تعديل قوانين الأحوال الشخصية، وقد أكدت

النجاحات الجزئية التى تم إحرازها فى هذا المجال على أن قوانين الأحوال الشخصية ليست لها صفة القدسية، وأنها- رغم تأسيسها على قواعد الفقه الإسلامى- قوانين وضعية يمكن تغييرها وتعديلها نظراً إلى الأوضاع والظروف المتغيرة . وفى هذا الإطار ركزت الورشة على التجربة الجزائرية فى هذا المجال. فقامت المشاركات الجزائريات بعرض وضعية المرأة فى الجزائر ونشأة الحركة النسوية الجزائرية ونضالها من أجل حقوق المرأة وانجازها في هذا المجال. كما عرضت المشاركات المقترحات التى تقدمت بها الجمعيات النسوية الجزائرية لتعديل قانون الأحوال الشخصية الجزائرية، وتجربتهن الهامة فى خلق أوسع اتفاق بين النساء من مختلف التوجهات - بما فى ذلك النساء المنتميات لعدد من الاتجاهات الإسلامية - حول التعديلات المقترحة، والتى تمت مناقشتها فى ورش عمل موسعة بالتعاون مع الحكومة الجزائرية.

المشروع المغاربى للمساواة

تضمنت الورشة أيضا عرضا ومناقشة مطولة للمشروع المغاربى لتعديل مدونة الأحوال الشخصية (المائة إجراء ومقتضيات) والذى تقدمت به مجموعة "المساواة ١٩٩٥"* والذى يعد تجربة طموحة فى مجال توحيد قانون الأسرة فى دول المغرب الثلاث والذى عرض أثناء مؤتمر بكين وأثار مناقشات واسعة **. ويمكن القول بصفة عامة أن المائة فصل التى يتكون منها المشروع تقوم على أساس مبدأ المساواة بين الجنسين ومن هذا المنطلق تمت صياغتها. لذلك تضمنت نصوصها التخلي عن مفهوم رب الأسرة، وتمكين المرأة من النهوض بأعباء الأسرة شأنها فى ذلك شأن الرجل، وإلغاء تعدد الزوجات، وجعل الطلاق أمام المحكمة إما بتراضى الزوجين أو بطلب أحدهما. وأيضا تم النص فيها على المساواة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق باللقب العائلى وفى الولاية على الأبناء وفى منح جنسيتهما للأطفال وكذلك المساواة بين الجنسين فى الميراث وفى الوصية.

إعادة النظر فى الفقه الإسلامى

وقد أثارت بعض المشاركات فى هذا الصدد أهمية إعادة قراءة الفقه الإسلامى من منظور حقوق المرأة، وأهمية تفنيد التحفظات التى تطرحها معظم الدول العربية والإسلامية على المواثيق الدولية من أجل تحقيق التأصيل القانونى لحقوق المرأة. وقد أفرزت المناقشات اتجاهات يتبنى الأول تفسيراً نسوياً للفقه الإسلامى لتطوير قوانين الأحوال الشخصية، بينما يتبنى الآخر الدعوة لقانون مدنى للأحوال الشخصية. وبين الاتجاهين كان هناك ميل للجمع بينهما من منظور عملى.

كما تناولت جلسات الورشة مشروع تطوير وثيقة الزواج، الذى تقدمت به مجموعة من القيادات النسائية والجمعيات الأهلية المصرية. وتم فى هذا الإطار عرض نماذج من عقود الزواج القديمة من العصور المصرية المختلفة، والتى أكدت أن فكرة وضع شروط اختيارية فى وثيقة الزواج ليست بدعة أو فكرة جديدة، فقد نصت بعض الوثائق ليس فقط على حق تطليق المرأة لنفسها بل وأيضا تطليق زوجها من زوجته.

كما نصت بعض هذه العقود على تقسيم الإرث بشكل متساو بين الذكور والإناث من الأبناء.

شاركت فى الورشة مجموعة من النساء النشيطات فى مجال حقوق الإنسان والحركة النسوية فى الجزائر والمغرب وتونس ومصر. واتفقت المشاركات فى الجلسة الختامية على أهمية التضامن مع النساء الجزائريات ومساندتهن وتأييد جهودهن فى المطالبة بتعديل قانون الأحوال الشخصية ومن جانب آخر تبنت المشاركات دعوة البلدان العربية التى لم تصدق على اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة بالتصديق ورفع التحفظات عليها وضرورة التنسيق بين البلدان العربية للإستفادة من الخبرات فى هذا المجال.

* هى مجموعة من النساء النشطات في مجال حقوق المرأة من دول المغرب العربى (تونس، الجزائر، المغرب)

** انظر العدد السادس من سواسية.

حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية*

فى كتابة حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية الذى أصدره مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يناقش الدكتور هيثم مناع قضية حقوق الإنسان باحثا فى الثقافة العربية عن أصول لهذه الحقوق . حيث حاول الكاتب الوصول إلى أسباب الرجعية الفكرية التى تناهض تطبيق تلك الحقوق فى العالم العربي والإسلامى رغم كونها - فيما يرى - جزءاً عميق الجذور فى ثقافة العرب والمسلمين ويرى الكاتب أن حقوق الإنسان وإن كانت لها فى ثقافتنا جذور فإنها ليست فقط وليدة هذه الثقافة . كما يرى أن من الخطأ التاريخى الفادح أن ننظر إلى تاريخ ثقافتنا ككتله صماء كلها حسنة أو كلها دميمة فترات من الركود والنماء على السواء.

يرى الكاتب أن دور السياسة العالمية كبير فى تحديد منظور العالم الإسلامى والعربي لحركة حقوق الإنسان. فقد كانت الحرب الباردة وسياسة الكيل بمكيالين دافعا لنظرة العالم العربي والإسلامى لهذه الحركة على أنها أداة غربية للسيطرة والهيمنة. خاصة وقد تعامل الغرب مع النظم الموالية له بنعومة رغم إنتهاكاتها لحقوق الإنسان وفى الوقت ذاته استخدم مفاهيم ومبادئ حقوق الإنسان للضغط على أعدائه ولإحراجهم دبلوماسيا ، مما أفقد الحركة مصداقيتها من ناحية ونمى شعورا بالإنغلاقية فى العالم العربي والإسلامى من ناحية أخرى . ينفذ الكاتب إلى أصول الثقافات الإسلامية والعربية على إختلافها مشيراً إلى بعض المبادئ والمفاهيم المشتركة بينها والتى تدعم حقوق الإنسان. ففى المساواة يرى الكاتب أن هذا المبدأ يرتكز على أعمدة عدة فى ثقافة العرب والمسلمين . فالرسول يقول بأن الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمى إلا بالتقوى . وبما أنها يقدرها الله وحده فلا سبيل للتفرقه بين الناس قانونيا فى المعاملة. كما أن الإسلام يحرم الظلم بين الناس بأمر إلهى . ولا ينكر الكاتب أن هناك فترات بعينها وفى مناطق بعينها قد ظهرت أو سادت كافة أشكال الظلم والتمييز العنصرى والدينى فى العالم العربي والإسلامى.

وبالنسبة لحق الحياة، يرى الكاتب أن الثقافة العربية وحتى قبل الإسلام لم تخل من محاولات لتقديس حياة الإنسان ومحاولة الحفاظ على الأرواح. وأكبر دليل على ذلك هو تحريم العرب القتل والقتال فى الأشهر الحرم وتأييد السلم كطريقة لحل المنازعات. وتحدث فى الشعر الجاهلى شعراء مثل زهير بن أبى سلمى ليدين الحرب وينشد فى مدح المسالمين وصانعى السلام. كما وردت كلمة السلام فى العهد القديم لدى المسيحيين ٢٣٧ مرة وجاء الإسلام ليحرم القتل ويجرمه ويقدس الروح الإنسانية ويكرمها. فقد جاء فى القرآن الكريم «ولقد كرمنا بنى آدم». كما حرم الإسلام وأد البنات أو الأولاد خشية الفقر والفاقة. كما حض الإسلام على حل الصراعات سلمياً قدر الإمكان، «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله».

ورغم كون الظلم والقهر والتعذيب التى قد تبدوا للوهلة الأولى من مظاهر الحكم فى الخلافة الإسلامية إلا أنها لا تعد أصلا فى ثقافة الإسلام إلا إذا إعتبرناه مسئولا عن تصرف المسلمين وهذا خطأ. فقد كانت هناك شيع ليست بالقليلة من الأئمة والخلفاء ممن نبذوا العنف والتعذيب ولعل أكثر الأمثلة وضوحا فى هذا وجود مثل أبى ذر الغفارى وغيلان والدمشقى والحسن البصرى وأبى بكر الرازى وهؤلاء من الذين نبذوا العنف والتعذيب ونددوا بمن يمارسونه. ويقول أبو جعفر الصادق «لادين لمن دان بولاية جائر».

ويعد حق القوت الذى نص عليه العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والسياسية والإجتماعية من الحقوق التى لها أصل فى ثقافة العرب والمسلمين لكونه الضامن لسلامة المجتمع وأمنه إذ يقول أبو ذر أعجب لرجل لا يجد قوت يومه ثم لا يخرج على الناس شاهرا سيفه" وقد كان أول المسلمين من الفقراء والعبيد. ولم يكن أدب الصعاليك إلا وصفاً لمعاناة من الجوع وهو سبب التمرد وقد جاء الإسلام ليحض المسلمين على المؤاخاة وضمان أن لا يجوع بينهم رجل أو إمرأة أو طفل حتى ولو كان من غير المسلمين.

كما أن التسامح من المبادئ التى كان لها ما يؤيدها في الثقافة العربية الإسلامية حتى أن الرسول قد عفا عن أسرى بدر وقال لهم «إذهبوا فأنتم الطلقاء». هذا رغم التعذيب الذي تعرض له المسلمون من أهل قريش بمكة. كما أن القرآن ينص بوضوح على عدم الإكراه فى الدين، «لكم دينكم ولى دين»، مما يعد سابقة فى تاريخ البشرية المليئ بالاضطهاد لكل من هو مخالف خاصة فيما يتعلق بالأديان.

وبالنسبة لقضية المرأة فقد أثيرت فى التاريخ الإسلامى فى أكثر من موضع. فقد كان هناك نفر - ليسوا بالقليل ممن يعارضون التمييز ضد المرأه. وقد كان نساء النبي يراجعنه فيما يفعل. كما أورد بعض الفلاسفه الإسلاميين فى كتاباتهم مقالات تنفى تفوق الرجل على المرأه بالطبيعة وحدها. وتوضح أن المرأة مثلها مثل الرجل والإختلاف لا يعنى الأحسن أو الأسوأ ولكنه إختلاف فى النوع. كما إنتقد أبو بكر الرازى المقولة اليونانية بأن الرجال ذوى أمزجة حارة وأن النساء ذوات أمزجة باردة. وانتقد المعرى تعدد الزوجات وتعجب من أن ترضى المرأة بربع رجل ثم لا تخون زوجها. ولكن هذا الجدل ضاع فى عصر الجمود الفكرى.

ويخلص الكاتب إلى القول بأن هناك بعض الظروف والممارسات التى حالت دون قيام الإسلام بتوصيل رسالته الحضارية بعد مرور فترة من الجمود الفكرى. فلم يكن الإسلام يوما ينص على الخلافة الوراثية. فقد كان إجتهادا يمكن استبداله بغيره. إن الإسلام لم يكن يوما مصدرا للإستبداد والعبودية. ولكن هناك من يحاول أن يزج به فى معركة هو غنى عنها مع مبادئ الحرية وحقوق الإنسان وإن كان التاريخ العربي والإسلامى مليئا بصفحات الظلم والإستبداد فإنه لا يخلو أبدا من صفحات مضيئة - وهى ليست بالقليله - من الحرية والتعددية الفكرية وحرية الرأى والحفاظ على كرامة الإنسان.

وفى مقدمة الكتاب التى كتبها الأستاذ عبدالمعطى حجازى شكك فى قدرتنا على إدعاء وجود حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية فى العصور الوسطى حيث أن مفهوم الإنسان نفسه كان مختلفاً . ونبه إلى خطر ذلك حيث أنه يجعلنا غير قادرين على رؤية الظلم والقهر ويعزز من نظرتنا لذاتنا بفخر أعمى قد يجعل من الصعب تحسين أحوال حقوق الإنسان لدينا . كما أن الثقافة العربية الإسلامية متشعبة ومختلفة إذ أنها ترجع إلى أزمنة مختلفة وجماعات بشرية مختلفة . ففى الحديث عن هذا الموضوع يجب أن نتحلى بالموضوعية والرصانة وهما شيئان إعترف حجازى بهما للباحث .

* هيثم مناع. حقوق الانسان في الثقافه العربية الإسلامية/ تقديم أحمد عبد المعطى حجازى.-القاهرة : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٦.

بالعربية

١- أبو الأعلى المودودى. حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية. - بيروت، دار القران الكريم،١٩٨٤ . ٣٧ ص؛ ١٩ سم.
٢- احمد عبد الله. الوعى القانونى للمرأة المصرية. - القاهرة، اتحاد المحامين العرب،١٩٩٥ . ٣١٣ ص؛ ٢٤ سم.
٣- احمد عبيد . الحق فى محاكمة عادلة. - القاهرة، اتحاد المحامين العرب،١٩٩٦ . ٢٠٨ ص؛٢٤ سم.
٤- احمد فارس عبد المنعم . السلطة القضائية و النقابات المهنية فى مصر.-القاهرة، مركز البحوث و الدراسات السياسية،١٩٩٦ . ٣٠ ص؛٣٠ سم. - (سلسلة بحوث سياسية،١٢)
٥- المرصد الوطنى لحقوق الإنسان . الأدوات القانونية و الأعوان المكلفون بتطبيق القانون والظروف الاستثنائية ذات الطابع الداخلى فى الج زائر.-الجزائر، المرصد الوطنى لحقوق الإنسان،١٩٩٧ . ٦٠ ص؛٢٢ سم.
٦- المركز الفلسطينى لحقوق الإنسان . أحداث أيلول ١٩٩٦ : دراسة توثيقية وتحليلية. - غزة، المركز الفلسطينى لحقوق الإنسان،١٩٩٦ ١١٣ ص؛٢٤سم.-(سلسلة الدراسات،٧)
٧- المنصف المرزوقى . الاستقلال الثانى : من اجل الدولة العربية الديمقراطية الحديث -. بيروت، دار الكنوز الأدبية،١٩٩٦ . ١٤٢ ص؛٢٤ سم. -(دراسات سياسية،١)
٨- انتصار قواس. نساء ذوات احتياجات خاصة : نحو حقوق متساوية وفرص متكافئة. - رام الله ، مؤسسة الحق،١٩٩٦ . ٢٤ سم.
٩- سميح محسن. حرية الصحافة و التعبير عن الرأي فى ظل السلطة الفلسطينية. - القدس، الجمعية الفلسطينية لحماية حقوق الإنسان والبيئة،١٩٩٦ . ٧٨ ص؛٢٤ سم.
١٠- عبد العليم محمد. الانتخابات الإسرائيلية - الكنيست الرابعة عشرة ١٩٩٦ - و مستقبل التسوية.- القاهرة، مركز البحوث و الدراسات السياسية،١٩٩٦ . ٢٣٦ ص؛٢٤ سم.
١١- عزمى بشارة. مساهمة فى نقد المجتمع المدنى. - رام الله، مواطن المؤسسة الفلسطينية. لدراسة الديمقراطية،١٩٩٦ . ٢٧٤ ص؛٢٤ سم.
١٢- عزيز العظمة. دنيا الدين فى حاضر العرب.- بيروت، دار الطليعة،١٩٩٦ . ٢٣١ ص؛٢٤ سم.
١٣- عمر التلمسانى . الإسلام و الحكومة الدينية. - القاهرة، دار التوزيع و النشر الإسلامية ٥٠ ١٩٨٥ ،ص؛١٩ سم.
١٤- فتحى يكن. أبجديات التصور الحركى للعمل الإسلامي.- القاهرة، مؤسسة الرسالة،١٩٩٣ . ١٩٧ ص؛١٩ سم.
١٥- فتحى يكن. الإسلام : فكرة و حركة و انقلاب. - القاهرة مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥ . ١٢٠ ص؛ ١٩ سم.
١٦- فريدة بنانى . تقسيم العمل بين الزوجين فى ضوء القانون المغربى والفقه الاسلامي : االجنس معيارا . - مراكش، كلية لعلوم القانونية و الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٩٣، ٢٥٦ ص؛٢٤ سم.
١٧- فواز طرابلسى احمد فارس الشدياق.-لندن، رياض الريس للكتب و النشر، ١٩٩٥ص؛٢٤ سم. - (الأعمال المجهولة)
١٨- كاظم حبيب. ساعة الحقيقة : مستقبل العراق بين النظام والمعارضة. - بيروت د.ن ١٣٥ ١٩٩٥ ص؛٢٢ سم.
١٩- لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية فى إسرائيل. المؤتمر العام للجماهير العربية فى إسرائيل. - الناصرة، لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية فى إسرائيل،٧٢١٩٩٦ ,ص؛٢٤سم.
٢٠- نور مغيزل . نحن مواطنون. - بيروت، الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان ١٣٠ ص؛٢٢ سم . - (اعرف حقوقك،٢)

بالانجليزية

1. Halliday, Fred. Islam & The Myth Confrontation : Religion and Politics in the Midddle East.-London, I.B.Tauris Publishers,1996. 255 p; 22 cm. -
2. al-Azmeh, Aziz. Islam and Modernities.- London, VERSO,1993. 200 p;24 cm.
3. Hufton, Olwen. Historical Change & Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures. 1994 .-New York, Basic Book,1995. 280 p;22 cm.
4. Halpern, Thomas. The Limits of Dissent : The Constitutional Status of armed. Civilian Militias.- Massachusetts, Aletheia Press,1995. 136 p;24 cm.
5. LaPierre, Wayne. Guns, Crime, and Freedom .- New York, Harper Perennial,1994. 262 p;22 cm.
6. Dees, MorrisGathering storm : America's Militia Threat.-New York, Harper. Collins Publishers,1996. 254 p;24 cm.
7. Lijphart, Arend. Institutional Design in New Democracies : Eastern Europe and Latin. America. New York, Westview Press,1996. 265 p;24 cm.
8. Dershowitz, Alan.M. The Abuse Excuse and Other Cop-outs, Sob Stories, and Evasions of. Responsibility .-London, Little, Brown and Company,1994. 338 p;24 cm.
9. D'Souza, Dinesh. The End of Racism: Principles for a Multiracial Society.-London, The Free Press,1995. 720 p;24 cm.
10. Beinin, Joel. Political Islam: Essays from Middle East Report.-Los Angels, University of California Press,1997. 396 p;24 cm.
11. U.S. Department of labor.The Apparel Industry and Codes of Conduct : A Solution to The. International Child Labor Problem ?.-U.S.A, U.S. Department of labor,1996. 240 p;30 cm.
12 Lawyers committee for Human Rights. Beset by Contradictions : Islamization, Legal Reform and Human. Rights in Sudan.-New York, Lawyers committee for Human Rights,1996. 98 p;24 cm.
13. The Foundationfor Human and Humanitarian Rights. The Theory & practice of Human Rights.- Lebanon, The Foundationfor. Human and Humanitarian Rights,1996 . 224 p;24 cm.

يمكنك مطالعة هذه الدوريات بشكل منتظم في مكتبة المركز :

بالإنجليزية :

1- Articale 74 . Jerusalem : alternative Information Center , Quarterly..
2- CCPJ Reporter, Canada : Canadian Committee to Protect Journalists, Quarterly.
3- Center to Center, U.K, International PEN, Bimonthly
4- Child Abuse & neglect : The International Journal ,
5- Council of Europe . Cases before The European Court of Human Rights . - Strasbourg : Council of Europe . Non Periodical
6- Democracy , Strasbourg : Inernational Institute for Democracy , Monthly
7- Human Rights Monitor, Switzerland, International Service of Human Rights, Quarterly.
8- Human Rights Newsletter . Cairo : Afro - Asian Solidarity Organization , Bimonthly
9- Human Rights Quarterly, U.S.A, Morgan Institute for Human Rights and The Johns Hopkins University Press, Quarterly
10- Human Rights Tribune, Canada , Human Rights Inernet, Quarterly
11- ICJ NewsLetter . The International Commission of Jurists , Quarterly.
12- IFEX, Canada, International Freedom of Expression Exchange, Clearing House, weekly.
13- INDEX on Censorship : to magazine for free speech . London: Bimonthly
14- Middle East Report, U.S.A, The Middle East Research And Information Project [MERIP], Bimonthly.
15- National Endowment for Democracy . Washington : National Endowment for Democracy , Quarterly.
16- Netherland Quarterly of Human Rights, SIM, Netherland, Quarterly.
17- One Country . New York : The Baha'u'llah International Community , Bimonthly.
18- The Family Planning Manager, U.S.A, Management Strategies for Improving Family Planning Service Delivery, Quarterly.
19- The Journal Of The IIHR, France, International Institute Of Human Rights, Quarterly.
20- The Tribune, A Woman and Development Quarterly, U.S.A, International Women's Tribune Center, Quarterly.
21- Torture, Denmark, International Rehabilitation Council Of Torture Victims, Quarterly
22- TranseState Islam . - Washington : TranseState Islam, Quarterly
23- Zim Rights News, Zimbabwe, Zim Human Rights Association, Monthly.

بالإنجليزية والفرنسية:

24- La Lettre Du Mois, France, Agir Ensemble. Pour Les Droits De L'Homme, Monthly.
25- African Human Rights Newsletter, The Gambia, African Center For Democracy And Human Rights Studies, Quarterly.

بالعربية و الفرنسية:

26- Des Droits de L' Homme, France, . Fidration Internationale des Ligue, Weekly.

بالعربية و الإنجليزية:

٢٧ ـ النشرة الإخبارية لمنظمة العفو الدولية .لندن منظمة العفو الدولية ؛ شهرية.
٢٨- حقوق الناس .القاهرة :مركز الدراسات و المعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، شهرية
٢٩- سواسية .القاهرة :مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، كل شهرين

بالعربية:

٣٠- الاجتهاد .بيروت :دارالاجتهاد ، فصلية
٣١- ارابسك .مونتريال :مركز الدراسات العربية للتنمية ، شهرية
٣٢- حقوق الإنسان ، مصر :المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ؛ غير دورية
٣٣- الدراسات الاعلامية .القاهرة :المركز العربى الاقليمى للدراسات الاعلامية ، فصلية
٣٤- رواق عربى .مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، فصلية
٣٥- السياسة الدولية ، القاهرة :مركز الأهرام للدراسات السياسية و الاستراتيجية :الأهرام ؛ فصلية
٣٦- شؤون عربية ، القاهرة :الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ؛ فصلية
٣٧- شمل .القدس :مركز اللاجئين و الشتات الفلسطينى ، كل شهرين
٣٨- الطريق، بيروت :الطريق ، مرة كل شهرين
٣٩- القانون و حقوق الإنسان .مصر :اتحاد المحامين العرب ؛ شهرية
٤٠- كرّاسات استراتيجية ، القاهرة :مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية ، الأهرام ؛ مرة كل شهرين
٤١- المجتمع المدني ، مصر :مركز ابن خلدون ؛ شهرية
٤٢- مجلة الدراسات الفلسطينية ، بيروت :مؤسسة الدراسات الفلسطينية ؛ فصلية
٤٣- مستقبل العالم الإسلامي ، مالطا :مركز دراسات العالم الإسلامي ؛ فصلية
٤٤- المستقبل العربي ، بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية ؛ شهرية
٤٥- النداء الجديد ، مصر :جمعية النداء الجديد ؛ شهرية
٤٦- نشرة حقوق الإنسان -"نشرة إخبارية .مصر :المنظمة العربية لحقوق الإنسان ؛ شهرية
النهج ، سوريا :مؤسسة الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي ؛ فصلية

SAWASIAH سواسية

CIHRS

ISSUED BY CAIRO INSTITUTE FOR HUMAN RIGHTES STUDIES FEB 1997 NO.14

الإسلام المستنير فى مواجهة الشمولى

عقدت رابطة إبن خلدون إجتماعها التأسيسى فى الفترة من السادس للتاسع من سبتمبر ١٩٩٦ فى كلية سانت مارى بلندن. إستهدف الإجتماع التأسيسى التصديق على إنشاء الرابطة التى توفر للمسلمين المعتدلين فرصة الترويج للأفكار الدينية والسياسية والثقافية والفلسفية للإسلام والتى تتسم بالتنوع والغنى. هذا بالإضافة إلى التصدى للتفسير المتحجر للإسلاميين الشموليين وتقديم صورة إيجابية عن الإسلام. كما تضمن الإجتماع النظر فى قضايا الصحوة الدينية والأيديولوجية السياسية. شارك فى الإجتماع ما يربو على ٩٠ دارساً مسلماً وقائداً دينياً ومدنياً من إثنتين وعشرين دولة منهم السنة والشيعة وكما شارك بعض الإصلاحيين والصوفيين والعلمانيين والتراثيين. ولقد أجمع المشاركون على موافقتهم على إنشاء رابطة ابن خلدون رغم إختلاف توجهاتهم وخلفياتهم. أدار مناقشات اليوم الأول إشتياق أحمد الأستاذ بجامعة ستوكهولم. وإنتخب خالد دوران رئيس جمعية "الإسلام الدولى " Trans Stata Islam كرئيس مؤقت للرابطة وعهد إليه بالإنتهاء من وضع ميثاق إستعدادا للإجتماع الدورى المقبل.

التشدد السنى والمرأة

وقد تناول الإجتماع فى مناقشاته عدة مواضيع منها "التجديد الدينى والأيديولوجية السياسية" وتطرقت رفعت حسن، داعية حقوق المرأة فى باكستان وأستاذة علوم الدين فى جامعة لويزفيل، إلى إنتقاد بعض الإتجاهات السنية ونظرتها للمرأة، مؤكدة أن تلك الإتجاهات تحط من شأن المرأة خلافا لما كان عليه الحال فى صدر الإسلام حيث ساوت الحركة الإسلامية الوليدة بين الرجل والمرأة. وطالبت رفعت حسن بتوحيد جهود الليبراليين المسلمين للوصول إلى تفسير عقلانى للإسلام.

الدولة ليست جزءا من الدين

كما تناولت المناقشات موضوع "الدولة العلمانية والدين". وتناول أصغر على إنجنير، مدير معهد الدراسات الإسلامية فى الهند، هذه القضية موضحا أن الدولة الإسلامية لم تكن جزءا من الدين. ولم يكن هناك معيارا واحدا لتنصيب الخلفاء. كما أن الدولة ناتج بشرى لخبرة المجتمع وتجربته وثقافته السياسية. وأشار أحمد بيضون من لبنان إلى زيف التأكيد المبالغ فيه على أن الدولة كانت جزءاً من الإسلام فى عهوده الأولى. حيث ذكر أن إستخدام كلمة الدولة لم يكن له المعنى المعروف الآن فى القرن السابع . وكان من بين المتحدثين البارزين أحمد محى الدين قرنوف المحامي فى فلادلفيا. وقد دعى لإقامة "أسرة الإنسان" التى تركز على أخوة عالمية وهى من المبادئ الرئيسية فى الإسلام. ولم تلاق هذه الفكرة إستحسانا من رشيد أحمد جالاندارى مدير مركز الثقافة الإسلامية فى لاهور، الذى أكد أن المفكرين يعانون القمع على أيدى الحكومات لاسيما تلك المسماه الإسلامية، وأشار إلى أن القمع لا يمكن مواجهته بالحب وحده.

شارك فى هذا العدد

ابو بكر عبد الله	احمد التحلى
اميرة عبد الفتاح	شريف هلالى
ملاء تامود	محمد حسين
محمد الفاتح	وسيم وجدى

سواسية .. نشرة يصدرها مركز القاهرة لحقوق الانسان *(CIHRS)* تنفيذ : آفاق للترجمة والنشر – تليفون وفاكس : ٣٠٢٩٤٣٦