

هيثم مناع

# الإيمان في حقوق الإنسان

«موسوعة عامة مختصرة»

٢٣٥ مادة - نصوص أساسية

قاموس إنجليزي / فرنسي / عربي



أ	ب	ت
ث	ج	ح
خ	د	ذ
ر	ز	س
ش	ص	ض
ط	ظ	ع
ف	ق	ك
م	ن	هـ
و	هـ	و
ي	؟	!

# الإمعان في حقوق الإنسان هيثم مناع

موسوعة عالمية مختصرة

235 مادة

نصوص أساسية

قاموس إنجليزي-فرنسي-عربي

## موسوعة عالمية مختصرة

235 مادة

### نصوص أساسية

قاموس إنجليزي-فرنسي-عربي

#### شارك في هذه الموسوعة

محمد حافظ يعقوب \* فيوليت داغر \* منصف المرزوقي \* موريس بارت \* ميشيل فوبريه , شفيق المصري \* حسين العودات \* بوني كامبل \* إلو ميسي ميتوغو \* الهاشمي جغام \* هاني نسيرة أحمد خالد \* هيلين جافيه \* برنار ري \* أنطوني شاس \* جمال البنا \* كاظم حبيب فرانسيسك بالومارس \* عبد الحسين شعبان \* محمد فائق \* صابر نايل \* نجيب القصيبي

#### مع نصوص مختارة

عبد الرحمن الكواكبي \* جورج حنين \* طه حسين \* عبد الله العلياني \* غريغوار حداد محمد مندور \* علي الوردي \* الهادي العلوي \* رثيف خوري موفق الدين الكزبري \* منذر عنبناوي

دار الأهالي – دمشق

دار بيسان – بيروت

اللجنة العربية لحقوق الإنسان – 2000

## المقدمة

هل يمكننا تأسيس فكر حقوق إنسان في غياب التاريخية ودون الاعتماد على روحية فكرية تعتبر المسائلة من مقوماتها الأساسية: مسائلة الذات والمحيط، الاستفسار الدائم عن الأصل والجذر والمبدأ، قراءة الأفكار والأوضاع والمؤسسات والأشخاص بعين نقدية، المتابعة الدقيقة لمختلف مراحل النمو والانتكاس، التقدم والدوران؟

إن أية عملية تأسيس تتضمن التدرج والتراكم، فكرة البناء وعملية البناء، ضرورة امتلاك البعد الضروري اللازم من الوضع البشري والتمتع بتصور متعدد الميادين متفتح على تعددية الواقع. من هنا، وفي كل تساؤل يتعلق بالإنسان والسياسة والفلسفة والتاريخ والمجتمع الخ، هناك محاولة بحث عن المقدمات، رفض للوضعية وتأكيد على الديالكتيك. تساؤل دائم عن إمكانية إغناء البناء غير المنجز للمبادئ والقيم العالمية المستنبطة من خبرة وعقول الأشخاص والثقافات، باعتبار أن المعطيات البشرية بالضرورة جزئية وغير كاملة.

وراء هذا الجهد الجماعي كان هناك هاجس الفكر النقدي وهاجس التأكيد على التعددية في التصور الذهني للعالم كشرط لبقاء حقوق الإنسان خارج الإيديولوجيا وخارج الانغلاق الدوغماتي. رغبة الجمع بين تراكمات المعرفة والتساؤل النقدي للمعارف، وأخيرا فرصة تعايش الاختلاف في مشروع واحد في مرحلة تاريخية صعبة وردية يعيش فيها المجتمع البشري ليومه وبأحسن الأحوال، لاجترار تصورات الأمم، في شبه غياب للمشروع والمستقبل وساحرية فكرة الدور التاريخي.

في تقييمه لأفكار حقوق الإنسان التي سبقته وعاصرتها، يقول كارل ماركس: " إن ما يسمى حقوق الإنسان ليست سوى حقوق الإنسان الأثني، المفصول عن غيره من البشر وعن الجماعة". الحركة السريالية صدرت عدد مجلتهما الأول بالمطالبة في العشرينات بإعلان جديد لحقوق الإنسان. عاد الفكر الاشتراكي النقدي في القرن العشرين إلى ضرورة إشباع فكرة حقوق الإنسان بحقوق اقتصادية واجتماعية أساسية وضرورة إغناء الفكر الاشتراكي بثقافة ديمقراطية تعددية. وقد كان لمختلف الاتجاهات الليبرالية حصنها الكبرى في إغناء ثقافة فصل السلطات، وبالتالي، كسر مبدأ السلطة المطلقة والتعسفية. إلا أنه وخارج هذا الاهتمام النقدي أو المثني أو المنتع من دو مايلي إلى هابرماس، لم يتكون منزل متماسك الجدران لفكر وثقافة حقوق إنسانيين جديرين بالتسمية. فقد اعتبر رواد الفكر والسياسة هذه الحقوق جزءا من مشروع سياسي أو حضاري أو ديني أكبر يأخذ بعين الاعتبار هذه الحقوق أو قراءته الخاصة لها.

إن كان من السذاجة التصور أن حقوق الإنسان يمكن أن تنتزع عن السياسة تاجها بسهولة - السياسة بمعنى السيادة والتمثيل، الهيمنة والانقياد الطوعي، الغاية التي تبرر الوسيلة-، فإن السياسة بالمعنى النبيل للكلمة -كمشاركة عامة في الشأن العام، كتناسم واسع للمسؤوليات والواجبات-، تترجم الحاجة الملحة أكثر فأكثر إلى ضوابط ونظم حقوق إنسانية وأخلاقية ترفضها الطبقة السياسية بدرجة أو بأخرى ولكن تؤكد عليها ضرورة البقاء البشري وضرورة تحجيم بربرية أصبحت متغلغلة في كل خلية من خلايا الوجود المادي والمعنوي للبشر.

إن دخول ثقافة حقوق الإنسان بيوت الناس وليس فحسب مكتبة النخبة وأرشيف المحامين يعتبر شرطا أساسيا للخروج من حالة الاستعصاء الفكرية والسياسية التي تهيم على حقيقتنا. هذا الاستعصاء المتمسك باغتيال السياسي وانهايار الإيديولوجيات والتعيب المريع للحلم فيما يسمح بتسرب أشكال غير حصرية للتعصب والانغلاق الشوفيني والطائفي مع بروز متسارع للوجه القبيح للعولمة: صيرورة رأس المال السلطة المطلقة التي تسخر الدول والمجتمعات، تجديد أشكال استعمار البشر للبشر، النبذ المتسارع للأضعف، الانتشار غير المتكافئ للعالم، تلوث البيئة، انتشار أسلحة الدمار الشامل والمخدرات والسلع الغذائية السامة...

إن تأصل الغنى الفاحش والفقر الكافر، حروب الفقراء بسلاح الأغنياء وانتصار المرض على جميع مشاريع التنمية في الجنوب كلها تشكل هماً بنوييا للعاملين من أجل حقوق الإنسان. إلا أن حقوق الإنسان تتطلب توفير الحد الأدنى من الوعي للدفاع عنها. ونظرا لمحدودية دور حق التضامن بين الجماعات البشرية وبين المدافعين عن الكرامة الإنسانية، فإن توسيع جبهة حقوق الإنسان على الصعيد العالمي يشكل الوسيلة الأهم لتكوين سلطة مضادة قادرة على الفعل في موازين القوى العالمية الجديدة. ولا يمكن لجبهة كهذه أن تتحول إلى قوة فعلية دون تبنيتها من أوسع شرائح المجتمعية ذات المصلحة في فكر وثقافة حقوق إنسانيين. إن معرفتنا بالعلاقة الجدلية الحية بين الفكر والفعل هي التي تجعلنا نحذر من التفاؤل المفرط بالجهود النظرية التي نقوم بها، ولكنها بنفس الوقت، هي التي تذكرنا بضرورة التسليح الذهني الدائم في طموح أنسنة الغد.

يقول الشاعر الروسي بوشكين : "رائع ذاك الشخص الذي يحمل الرسائل، والذي يسمى ساعي البريد، أما أنا فدوري في كتابة الرسائل".

كان هذا الطموح الإبداعي هاجس كل قلم شارك في هذه الموسوعة. ولهذا أقف لحظة إجلال وتقدير أمام كل من قاسمني التحرير وشاركني الجهد في هذا العمل الجماعي العالمي.

وحيث تشكل العلاقات الإنسانية إحدى عتلات الإنتاج الفكري للبشر، يصعب أن أنهى هذه المقدمة دون الإشارة إلى الدور الحاسم لشخصين في إنجازها: الأول، شريكة العمر فيوليت داغر، أول من آمن بضرورة هذا العمل ووقف معي في كل مراحلها يمنحني الوقت وقوة السهر وروح المتابعة اللازمة. والثاني الصديق فاتح عزام، الذي بذل ما بوسعه لكي يتجسد الحلم واقعا على أعتاب ألفية جديدة، عليها تحمل لنا ما حرمتنا منه الحفر المظلمة في قرن نودعه.

لا بد أيضا من وقفة شكر للأصدقاء والصديقات في اللجنة العربية لحقوق الإنسان لكل ما قدموه لإنجاز هذا العمل، وأخص بالذكر محمد حافظ يعقوب ومنصف المرزوقي.

من نافل القول، أنني أتحمّل وحدي نواقص هذا العمل الذي سيأخذ حقه بالفعل من سهام النقد البناء التي سنتفتح آفاقا حرمنا من رؤيتها حصار الوقت وتراكم المهمات.

أخيرا، أود أن أقدم جهدي هدية متواضعة إلى والدتي نجاح ووالدي يوسف عرفانا بالجميل.

هيثم مناع

الأول من ديسمبر (كانون الثاني) 1999

## تنويه وشكر

كان من الصعب ذكر المراجع لكل مادة رغم الأهمية الأكاديمية للموضوع. فقد فاق حجم المراجع عند انجاز ثلثي العمل المئة صفحة. وكان الخيار الصعب بعدم طباعتها لإعطاء المكان لعدد أكبر من المواد. يلاحظ القارئ أن هيثم مناخ قد أعد المقالات غير الموقعة، وجرى تجنب تكرار الاسم الغالية.

هناك عدد هام من الأسماء والموضوعات نأمل إضافتها في طبعة قادمة أو ضمها للجزء الثاني المخصص بالأساس لتأملات فكرية.

أود توجيه الشكر لمن ساعد ماديا لتحقيق هذا العمل وطباعته كذلك أشكر كل من ساهم تقنيا أو لغويا أو ساعد في جمع المعلومات وتوفيرها وأخص بالذكر:

أحمد العبد، أوجي فان بيلجوجو Augie Van Biljouw، ناصر الغزالي، حجاج نايل، عبد الإله بن عبد السلام، أنبير داغر، فادي مغيزل، محمود خزام، زياد عبد الصمد، جاك الجراح، باسل شلهوب، كلير فان دو كاستل Claire Van de Casteel، سهام بن سدريين، ناصر أمين، محمد مندور، جيمس بول James Paul.

## الإبادة الجماعية GENOCIDE

الإبادة الجماعية أو "جينوسيد" مصطلح ابتكره لامكن R. Lemkin ، جامعي أمريكي من أصل بولوني، للتعبير عن عملية القتل الفردية التي تقع بحق جماعات بشرية بأكملها وترجم في أدبيات الأمم المتحدة بإبادة الجنس. ورغم أن صفحات التاريخ البشري المكتوب تعج بحالات الإبادة الجماعية، فإنه لم يتم التصدي العالمي والحقوقي لهذه الظاهرة البربرية إلا في عام 1945 مع تشكيل محكمة نورنبرغ\*، ومن ثم في المعاهدات الدولية في اتفاقية وقاية ومناهضة إبادة الجنس التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع في 9 ديسمبر (ك1) 1948.

وتضم الاتفاقية في تعريفها للجماعات البشرية الجماعات القومية والاثنية والعنصرية والدينية، وتستثني المادة الثانية الجماعات السياسية والثقافية والاقتصادية من التعريف. ومن الضروري متابعة قضية حماية الجماعات الثقافية والسياسية سواء عبر اتفاقيات إقليمية (كالميثاق الأوربي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية/1950) أو عالمية (مثل الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية/1992 والمحكمة الجنائية الدولية /1998).

إن الأعمال التي ينجم عنها إبادة جماعية هي تلك التي تستهدف الإبادة الفيزيائية والبيولوجية لجماعة محددة، وذلك مهما كانت الوسائل المتبعة: مقتل عدد هام من أبنائها، انتهاك فاضح لسلامتهم النفسية أو الجسدية، وضع الجماعة في ظروف وجودية بهدف التحطيم الفيزيائي الكلي أو الجزئي، إجراءات تستهدف الولادات، النقل القسري للأطفال إلى مجموعات ثانية (الجرائم النازية بحق اليهود والغجر من الأمثلة الكلاسيكية للحقوقيين).

لا يمكن ارتكاب جرائم كهذه من قبل فرد واحد، ومن هنا فإن الإبادة الجماعية بطبيعتها جريمة جماعية يرتكبها من يمسك بسلطة مسلحة وإن كان الطرف الأساسي في الأدبيات المتعلقة بالموضوع يتناول حصراً سلطة الدولة -ماذا يمكن القول عن المجموعات الصهيونية المسلحة التي ارتكبت جريمة دير ياسين؟-

إن الأسئلة حول تحديد المسؤولية مازالت مفتوحة، فهناك الأعمال التمهيدية كبناء مجمعات للإبادة أو الإعلام الكثيف ضد شعب أو جماعة، وهذه مسائل تتعرض لها المادة الثالثة من الاتفاقية التي تعتبر التحريض المباشر والعنفي ومحاولات القيام بالجرائم جريمة. ولكن هناك للأسف عمليات الاحتواء والتضليل والاستعمال السياسي ومحاولات تحويل المجرم إلى ضحية. فلا تمتنع الموسوعة العالمية مثلاً من الحديث عن إبادة جماعية بحق اليهود في إسرائيل، ولا تنكر من عمليات الإبادة بحق الهنود الحمر إلا ما يتعرض له الهنود في الأمازون (البرازيل)؟ ولما صنف أكثر من مليون ضحية إفريقية لتجارة العبيد في نطاق تعريف المجزرة الجماعية، وحتى اليوم لم تطرح قضية المجازر الجماعية التي تعرض لها الأرمن من قبل تركيا بالجدية التي تستحق.

إن هذا المصطلح من أكثر المصطلحات خطورة في الاستعمال والتوظيف ورغم أن المادة الرابعة من الاتفاقية الخاصة بالإبادة الجماعية تفترض معاقبة كل شخص شارك في هذه الجريمة، فقد أخرجت عدة دول توقيعها عليها في وقت كان أكثر من عالم نازي يعمل في مخابرها العسكرية. وقد انتظرت الولايات المتحدة الأمريكية أربعين عاماً على صدور الاتفاقية لتوقيعها في 1988، في حين لم توقع جمهورية الصين الشعبية عليها حتى ساعة إعداد هذا النص.

تنص المادة الرابعة من الاتفاقية على أن كل شخص ارتكب هذه الجريمة يعاقب مهما كان منصبه وتعتبر الإبادة الجماعية جريمة في الحرب والسلام وهو لا يعتبر قضية سياسية عادية يمكن التلاعب عليها بحق اللجوء أو العرف القائم على عدم إبعاد السياسيين. لقد تغيرت معطيات أساسية منذ إقرار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية \* في 1998 والتي تطرقت لها ضمناً الاتفاقية (المادة 7).

بقي التنكير بأن 75 دولة في العالم لم توقع بعد على اتفاقية مناهضة الإبادة الجماعية.

## إبادة الهنود الحمر INDIAN GENOCIDE

ليس من معنى لأن نتوقف كثيرا عند ما فعلت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة بالنسبة للشعوب الأصلية. ولعل الإحساس بالتقصير هو الذي دفع الجمعية العامة للأمم المتحدة للموافقة على اقتراح اعتبار الأعوام (1995-2004) عشرية خاصة بالشعوب الأصلية التي دفعت أعلى ثمن لانتشار الرجل الأبيض عبر استعمار العالم والاستيطان التوسعي لما سمي بالعالم الجديد. وبانتظار صدور إعلان حقوق خاص في هذه العشرية كما هو مقرر وإقامة هيئة دائمة تتابع أوضاع الشعوب الأصلية، نعود إلى ما نجا من عملية الإبادة الثقافية لقراءة بعض معالم الحضارات الهندية ما قبل الكولومبية. قبل أن نلقي نظرة على استمرار المجزرة الجماعية بحق الهنود الحمر حتى يومنا هذا.

أنجبت تجربة الهنود الحمر كما اصطلاح على تسميتهم في ثقافتنا قرابة ألفي لغة مع تعايش غذائي وبيئي للكائن الإنساني مع قرابة 1000 من النباتات و 1500 من الحيوانات. ولكن الأهم، بناء اقتصاد وثقافات قائمة على أسبقية التمتع بالعيش على امتلاك وسائل العيش.

تتشابه الديانات الهندية مع الوثنية القديمة بغياب فكرة التبشير الديني الأمر الذي يفسر عدم محاربة الهنود للمبشرين المسيحيين. وتجمع الديانات الهندية التي وصلتنا معطيات أساسية قوامها تعزيز مفهوم النسبية في الاعتقاد والثقافة واعتبار الإيمان اختيار شخصي والشعائر مناسبات لقاء. أما الفكر السائد فهو مادة تبادل وتناقص. تؤكد الثقافات الهندية على مفهوم التضامن وتدخّل في عناصرها الطبيعة كطرف متكافئ لا كموضوع استعمال. فالأساس هو أن الإنسان لا يتميز عن الموجودات بشئ وإنما يتعايش معها في انسجام وتكامل. وكل تصرف عدواني تجاه محيطه سيعود عليه عاجلا أو آجلا بالمصائب.

إن التمايز والاختلاف هما أساس الدرس الأول للتأمل في الإنسان والطبيعة. فليس هناك متطابقان لا في الفضاء الزماني ولا الفضاء المكاني، ولا تكرار للظواهر والموجودات ومكونات الكون. كل عنصر وحيد، وبالتالي فإن له قيمة اعتبارية كبيرة.

أما التعامل مع الموت، فهو ابن فلسفة تعتبر الأحياء يعيشون من موت الأشياء والنباتات والحيوانات، وبهذا المنطق فهو لا يشكل مصيبة في ذاته. وليست الأرض ملكا لفرد أو لجماعة. إن الإنسان المستقل ذاتيا والمسؤول في حياة الجماعة هو الذي يعيش حريته وفلسفته الشخصية. ومفهوم الأغلبية غير موجود كون الخيار يتم بين إجماع على القيام بعمل أو إنباع الأشخاص كل لما يراه الأنسب.

من نافل القول، أن منظومة القيم التي ترفض الريح كقاعدة للعلاقة بين البشر تبدو أقرب للعقل والمنطق إلى حقوق الإنسان من منظومة تعتبر الثروة أساس للحضارة. لذا ليس من الغريب أن نقرأ في الموسوعات الكبرى العالمية والسياسية والانتولوجية، أن المستوطنون الأوروبيون لم يتركوا للهنود من أسباب الموت واحدا إلا واتبع، وقد جرى استغلالهم بشئ الوسائل وأثيرت فيما بينهم كل دواعي العنف الداخلي وانتزعت خيرة أراضيهم بوسائل لا أخلاقية وعنيفة. لم تحترم معهم اتفاقية وقعت ولا كلام شرف أعطي، ولم يعترف بهم كشعب وثقافة وحضارة وكان الاعتراف ببعضهم يتم عبر اندماجه وتركه لثقافته وشعبه.

لن نتناول هنا المجازر الجماعية التي حولت السكان الأصليين في الأمريكيتين إلى أقلية في عقر دارهم مع ذكرى ملايين القتلى خلال خمسة قرون، وإنما تهدف إلى توجيه الأنظار إلى أن عملية الإبادة مازالت مستمرة حتى اليوم وبوسائل مختلفة رغم كل قرارات الحماية الأممية. ولو تتبعنا تقارير فريق العمل الخاص بالشعوب الأصلية وقرارات لجنة حقوق الإنسان في أمريكا الوسطى وتقارير المنظمات غير الحكومية في أمريكا الجنوبية وكندا لوجدنا في وجهنا باستمرار ثلاث كلمات تلخص مأساة الشعوب الأصلية: الإبادة، الإفقار، التهميش.

فإن كان توزيع الثروة قد تم بشكل مجحف خلال قرون، فقد حملت السياسات الليبرالية الجديدة والأزمة الاقتصادية مزيدا من الظلم الاجتماعي والتهميش البشري إضافة إلى جنوحات أجهزة الدولة التي لا تتورع عن حرق المنازل، المعاملة السيئة النفسية والجسدية، فرض عمليات إجهاض النساء، التحطيم الثقافي، استعمال المواد الكيميائية السامة، الطرد الإجباري من الأرض، التهديدات بالموت والأذى. كل هذه المآسي تشكل نقاطا مشتركة بين السكان الأصليين في بنما ونيكاراغوا (قرابة 15 ألف) وبيليز (22 ألف) وهندوراس (90 ألف شخص) وغواتيمالا حيث تصل نسبة الهنود إلى 60% من مجموع السكان الخ. أما في أمريكا الشمالية فيوجد قرابة مليوني هندي.

وتنتزك الدول والجماعات المسلحة الخاصة ومسلحي الشركات المتعددة الجنسيات في عمليات ضرب السكان الأصليين لأسباب اقتصادية حينما وسياسية أحيانا أخرى أو كلاهما.

ولو أخذنا مثل الجماعات الهندية في دولة شيباس في المكسيك لأبصرنا مثلاً فظيماً لتفكيك الروابط الاجتماعية وتمزيق شبكات التعاون الإنساني وتعميم الفساد كوسيلة لتمزيق النسيج المجتمعية عبر تواجد 50 ألف جندي من الجيش الفدرالي مهمتهم حفظ الأمن وضرب حركة التمرد الزاباتيية التي بدأت عملياتها في يناير 1995. إلا أن ما يحدث في الواقع هو تدخل الجيش بين الجماعات المختلفة وإثارة الفتن والخلافات. ويلجأ الجيش الفيدرالي إلى أساليب مختلفة منها نشر المشروبات الروحية بين السكان وتوزيع الماريخوانا الذي يوظف لتعميم كل ما يضعف الصحة العامة وكذلك لتهام السكان بالتجارة بالمخدرات. إضافة إلى ذلك يشجع الجيش الفدرالي الدعارة وبشكل خاص في صفوف النساء الهنديات الفقيرات الأمر الذي يخلق مشكلة داخل أسرهن خاصة وأن الجنود يقومون بممارسة الجنس على مرأى من السكان وبشكل خاص مع القاصرات.

وهناك سياسة متمردة لدهورة الوضع الصحي لشغل السكان الأصليين بمشاكل تمنعهم من المطالبة بأي حقوق. ونكفي زيارة المنطقة لرؤية الجيش يحتل مدارس ومستشفيات وملكيات أراضي ومنازل أهلية. ويسجل نشاط حقوق الإنسان مئات حوادث حرق المساكن وسرقة المواشي واحتجاز النساء لأشغال النظافة والاعتداء الجنسي.

تحدثت ريغورتا منشو عن الوضع في غواتيمالا تقول: "إن تاريخ غواتيمالا ملئ بالمجازر ضد الشعوب الأصليين. هذه المجازر لم تحل يوماً إلى المحكمة، كذلك لم يتعرض القائمون بها لأي محاكمة أو مضايقة. وبقيت المجازر مزروعة في ذهن شعب لن ينساها أبداً. وهذا نتاج لوضع سمته الأساسية غياب المحاسبة الذي يسمح للمجزرة بالبقاء أكثر في الذاكرة. وفي مواجهة المجزرة التي ارتكبتها الجيش في ولاية Xanan في الخامس من أكتوبر 1995، أحسست بالأم شعبي في غواتيمالا وكانت مأساة شخصية لي. في هذه اللحظة، كابتة لهذا الشعب حائزة على جائزة نوبل للسلام، فهمت أن عليّ مسؤولية قيادة الجهود للحصول على العدالة، والحوار دون أن تصبح هذه المجزرة عائقاً في عملية السلام. فأنا أعلم أن العدالة هي الطريق إلى السلام، وليس العكس، فالظلم يقضي على كل سلام." إبادة الهنود الحمر INDIAN GENOCIDE

ليس من معنى لأن نتوقف كثيراً عند ما فعلت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة بالنسبة للشعوب الأصلية. ولعل الإحساس بالتقصير هو الذي دفع الجمعية العامة للأمم المتحدة للموافقة على اقتراح اعتبار الأعوام (1995-2004) عشرية خاصة بالشعوب الأصلية التي دفعت أعلى ثمن لانتشار الرجل الأبيض عبر استعمار العالم والاسيطان التوسعي لما سمي بالعالم الجديد. و بانتظار صدور إعلان حقوق خاص في هذه العشرية كما هو مقرر وإقامة هيئة دائمة تتابع أوضاع الشعوب الأصلية، نعود إلى ما نجا من عملية الإبادة الثقافية لقراءة بعض معالم الحضارات الهندية ما قبل الكولومبية. قبل أن نلقي نظرة على استمرار المجزرة الجماعية بحق الهنود الحمر حتى يومنا هذا.

أنجبت تجربة الهنود الحمر كما اصطلاح على تسميتهم في ثقافتنا قرابة ألفي لغة مع تعايش غذائي وبيئي للكائن الإنساني مع قرابة 1000 من النباتات و 1500 من الحيوانات. ولكن الأهم، بناء اقتصاد وثقافات قائمة على أسبقية التمتع بالعيش على امتلاك وسائل العيش.

تتشابه الديانات الهندية مع الوثنية القديمة بغياب فكرة التبشير الديني الأمر الذي يفسر عدم محاربة الهنود للمبشرين المسيحيين. وتجمع الديانات الهندية التي وصلتنا معطيات أساسية قوامها تعزيز مفهوم النسبية في الاعتقاد والثقافة واعتبار الإيمان اختيار شخصي والشعائر مناسبات لقاء. أما الفكر السائد فهو مادة تبادل وتقاسم. تؤكد الثقافات الهندية على مفهوم التضامن وتدخل في عناصرها الطبيعة كطرف متكافئ لا كموضوع استعمال. فالأساس هو أن الإنسان لا يتميز عن الموجودات بشئ وإنما يتعايش معها في انسجام وتكامل. وكل تصرف عدواني تجاه محيطه سيعود عليه عاجلاً أو آجلاً بالمصائب.

إن التمايز والاختلاف هما أساس الدرس الأول للتأمل في الإنسان والطبيعة. فليس هناك متطابقان لا في الفضاء الزماني ولا الفضاء المكاني، ولا تكرار للظواهر والموجودات ومكونات الكون. كل عنصر وحيد، وبالتالي فإن له قيمة اعتبارية كبيرة.

أما التعامل مع الموت، فهو ابن فلسفة تعتبر الأحياء يعيشون من موت الأشياء والنباتات والحيوانات، وبهذا المنطق فهو لا يشكل مصيبة في ذاته. وليست الأرض ملكاً لفرد أو لجماعة. إن الإنسان المستقل ذاتياً والمسؤول في حياة الجماعة هو الذي يعيش حريته وفلسفته الشخصية. ومفهوم الأغلبية غير موجود كون الخيار يتم بين إجماع على القيام بعمل أو إبتاع الأشخاص كل لما يراه الأنسب.

من ناقل القول، أن منظومة القيم التي ترفض الريح كقاعدة للعلاقة بين البشر تبدو أقرب للعقل والمنطق إلى حقوق الإنسان من منظومة تعتبر الثروة أساس للحضارة. لذا ليس من الغريب أن نقرأ في الموسوعات الكبرى العالمية والسياسية والانتولوجية، أن المستوطنون الأوروبيون لم يتركوا للهنود من أسباب الموت واحداً إلا والتبع، وقد جرى استغلالهم بشتى الوسائل وأثيرت فيما بينهم كل دواعي العنف الداخلي وانتزعت خيرة أراضيهم بوسائل لا أخلاقية وعنيفة. لم تحترم معهم اتفاقية وقعت ولا كلام شرف أعطي، ولم يعترف بهم كشعب وثقافة وحضارة وكان الاعتراف ببعضهم يتم عبر اندماجه وتركه لتقافته وشعبه.



لن نتناول هنا المجازر الجماعية التي حولت السكان الأصليين في الأمريكيتين إلى أقلية في عقر دارهم مع ذكرى ملايين القتلى خلال خمسة قرون، وإنما تهدف إلى توجيه الأنظار إلى أن عملية الإبادة مازالت مستمرة حتى اليوم وبوسائل مختلفة رغم كل قرارات الحماية الأممية. ولو تتبعنا تقارير فريق العمل الخاص بالشعوب الأصلية وقرارات لجنة حقوق الإنسان في أمريكا الوسطى وتقارير المنظمات غير الحكومية في أمريكا الجنوبية وكندا لوجدنا في وجهنا باستمرار ثلاث كلمات تلخص مأساة الشعوب الأصلية: الإبادة، الإفقار، التهميش.

فإن كان توزيع الثروة قد تم بشكل مجحف خلال قرون، فقد حملت السياسات الليبرالية الجديدة والأزمة الاقتصادية مزيداً من الظلم الاجتماعي والتهميش البشري إضافة إلى جنوحات أجهزة الدولة التي لا تتورع عن حرق المنازل، المعاملة السيئة النفسية والجسدية، فرض عمليات إجهاض النساء، التحطيم الثقافي، استعمال المواد الكيميائية السامة، الطرد الإجباري من الأرض، التهديدات بالموت والأذى. كل هذه المآسي تشكل نقاطاً مشتركة بين السكان الأصليين في بنما ونيكاراغوا (قرابة 15 ألف) وبيليز (22 ألف) وهندوراس (90 ألف شخص) وغواتيمالا حيث تصل نسبة الهنود إلى 60% من مجموع السكان الخ. أما في أمريكا الشمالية فيوجد قرابة مليوني هندي.

وتشارك الدول والجماعات المسلحة الخاصة ومسلحي الشركات المتعددة الجنسيات في عمليات ضرب السكان الأصليين لأسباب اقتصادية حيناً وسياسية أحياناً أخرى أو كلاهما.

ولو أخذنا مثل الجماعات الهندية في دولة شيباس في المكسيك لأبصرنا مثلاً فظيماً لتفكيك الروابط الاجتماعية وتمزيق شبكات التعاون الإنساني وتعميم الفساد كوسيلة لتمزيق النسيج المجتمعية عبر تواجد 50 ألف جندي من الجيش الفدرالي مهمتهم حفظ الأمن وضرب حركة التمرد الزاباتيكية التي بدأت عملياتها في يناير 1995. إلا أن ما يحدث في الواقع هو تدخل الجيش بين الجماعات المختلفة وإثارة الفتن والخلافات. ويلجأ الجيش الفيدرالي إلى أساليب مختلفة منها نشر المشروبات الروحية بين السكان وتوزيع الماريخوانا الذي يوظف لتعميم كل ما يضعف الصحة العامة وكذلك لاثام السكان بالتجارة بالمخدرات. إضافة إلى ذلك يشجع الجيش الفدرالي الدعارة وبشكل خاص في صفوف النساء الهنديات الفقيرات الأمر الذي يخلق مشكلة داخل أسرهن خاصة وأن الجنود يقومون بممارسة الجنس على مرأى من السكان وبشكل خاص مع القاصرات.

وهناك سياسة متمدة لدهورة الوضع الصحي لشغل السكان الأصليين بمشاكل تمنعهم من المطالبة بأي حقوق. وتكفي زيارة المنطقة لرؤية الجيش يحتل مدارس ومستشفيات وملكيات أراضي ومنازل أهلية. ويسجل نشاط حقوق الإنسان مئات حوادث حرق المساكن وسرقة المواشي واحتجاز النساء لأشغال النظافة والاعتداء الجنسي.

تحدثت ريغوبرتا منشو عن الوضع في غواتيمالا تقول: "إن تاريخ غواتيمالا مليء بالمجازر ضد الشعوب الأصليين. هذه المجازر لم تحل يوماً إلى المحكمة، كذلك لم يتعرض القائمون بها لأي محاكمة أو مضايقة. وبقيت المجازر مزروعة في ذهن شعب لن ينساها أبداً. وهذا نتاج لوضع سمته الأساسية غياب المحاسبة الذي يسمح للمجزرة بالبقاء أكثر في الذاكرة. وفي مواجهة المجزرة التي ارتكبتها الجيش في ولاية Xanan في الخامس من أكتوبر 1995، أحسست بالآلم شعبي في غواتيمالا وكانت مأساة شخصية لي. في هذه اللحظة، كابتة لهذا الشعب حائزة على جائزة نوبل للسلام، فهمت أن عليّ مسؤولية قيادة الجهود للحصول على العدالة، والحوار دون أن تصبح هذه المجزرة عائقاً في عملية السلام. فأنا أعلم أن العدالة هي الطريق إلى السلام، وليس العكس، فالظلم يقضي على كل سلام."

## ابراهيم لنكولن (1865-1909) ABRAHAM LINCOLN

ولد لنكولن قرب مدينة هودجنفيل من عائلة بسيطة ومتواضعة. وقد تلقى دروساً في طفولته لعمام سمح له بتعلم القراءة والكتابة. رحلت عائلته في 1816 إلى أنديانا وبدأ مراهقته يعمل في قطع الخشب للتدفئة. في عمر 22 عاماً بحاراً ثم مارس مهنة عديدة. في 1834 ترشح للانتخابات التشريعية في الينا Illinois وانتخب نائباً. في 1837 أصبح محامياً وانتخب نائباً على الصعيد الوطني في 1846. وفي تلك الأثناء احتدت حرب المكسيك التي اعتبرها لينكولن غير أخلاقية وغير دستورية الأمر الذي لم ينل رضى منخبه. فقرر عدم الترشح مرة أخرى. وقرر العودة إلى سيرنغفيلد ليتفرغ للمحاماة. وقد نال سمعة كبيرة من عمله كمحام. إلا أن قضية العبودية في ولايات الجنوب بدأت تشكل عامل انقسام هام لسكان الولايات بين جنوبية وشمالية. فقد كانت ولايات الشمال تقبل بمبدأ المؤسسات الخاصة لكل ولاية جنوبية مادامت تقبل بأسس الدستور والحدود العامة للاتحاد. وعندما طالبت ولاية ميسوري بالانضمام للاتحاد مع المحافظة على النظام العبودي للسود حدث انقسام كبير في البلاد، وبعد حل وسط أجل انفجار

الأزمة، اقترح سيناتور ديمقراطي التصويت على قانون يسمح لسكان كنساس و نيراسكا بتقرير مسألة العبودية بأنفسهم. الأمر الذي أثار حفيظة الإلغانيين بما فيهم لينكولن. الذي عاد لخوض معركة إلغاء العبودية وعدم التنازل لملاكي العبيد. فبدأ حملة لإنجاح المرشح الذي يحارب هذا القانون في مقاطعته وبدأت مواقفه تتألبدا وشهرة في أنحاء البلاد. وقد كان هذا القانون السئ الذكر وراء تأسيس الحزب الجمهوري الذي تولى لينكولن رئاسته في إلينوا.

في 27 فبراير (شباط) 1860 ألقى لينكولن مداخلة جد هامة في مدينة نيويورك يقلب فيها المعطيات الميكيفيلية للممارسة السياسية. فهو يرفض التكتيكات الأنوية ويفكر بمستقبل الديمقراطية في بلاده " علينا، يقول لينكولن، أن نؤمن بأن الحق يخلق القوة وانطلاقا من هذا الإيمان فلنقم بواجبنا كما علينا القيام به".

في مايو 1860 اجتمع المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري وسمي لنكولن مرشحا للحزب الجمهوري للانتخابات الرئاسية. وبعد شهر من هذا التاريخ، انقسم الحزب الديمقراطي لشطرين أحدهما شمالي والثاني جنوبي الأمر الذي سهل نجاح لينكولن في الانتخابات.

وإثر انتخابه رئيسا انسحبت ولاية كارولينا الجنوبية من الاتحاد تبعها ست ولايات أخرى في 1861. وتجمعت الولايات الجنوبية في الدولة الفدرالية الأمريكية مع حكومة مؤقتة ورئيس مؤقت. وكان لمقاومة إحدى القلاع التابعة للجيش الاتحادي أن تعطي الرئيس الأمريكي الفرصة لإرسال الحرس الوطني لمناصرتها ودعوة المتطوعين. وقد بدأت الحرب بشكل سئ وخسر الشمال عدة معارك حتى 17 سبتمبر 1862 ومعركة أنتينام التي كسبها الشمال. بعدها وفي 22 من الشهر نفسه أصدر لينكولن إعلان إعتاق العبيد في بيان أوضح فيه أن الغاية من الحرب ليست فقط إعادة الوحدة، وإنما أيضا إلغاء العبودية. بعد هذا نجحت القوات الاتحادية في كسب عدة معارك وقد اختار الجمهوريون من جديد لينكولن مرشحا لهم وأعطاه الناخبون الأغلبية التي يحتاج لها في نوفمبر 1864.

انتهت الحرب في 8 ابريل (نيسان) 1865، ويؤثر عن لينكولن كلمته في تلك المناسبة بـدون أحقاد بحق أحد والخير من أجل الجميع والدفاع عن ما هو عادل. فللناضل من أجل انجاز ما بدأنا، رأب جرح الأمة والعناية بمن عانى أثناء المعارك من اليتامى والأطفال وفعل كل شيء من أجل سلام عادل ودائم داخل البلاد ومع كل الأمم".

هذه المهمة الصعبة لإعادة الوحدة دون غالب ومغلوب، لم يتح للرئيس الأمريكي فرصة الشروع بها، ففي 14 ابريل 1865 وعند خروجه من المسرح في المساء، أطلق ممثل مختل عليه الرصاص وتوفي في اليوم الثاني. لم يكن لينكولن سياسيا عاديا، بل ديمقراطي أعطى السياسة بعدا إنسانيا وأخلاقيا ضروريا. ورغم عفوية تجربته، كان لديه الثقة بأن المبادئ الديمقراطية قادرة على الحفاظ على وحدة بلاده وإلغاء العبودية فيها.

## إبراهيم طلعت (1917-1993) IBRAHIM TAL'AT

يعتبر إبراهيم طلعت مع موفق الدين الكزبري ورشاد برمدا ومحمد مندور .. من رموز الجيل الثاني لحركة حقوق الإنسان العربية. ولد في مصر في 1917/9/15 وحصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام 1939. كان من المعروف عنه إيمانه بالمحاماة رسالة للدفاع عن الحريات العامة وتحقيق العدالة وإنصاف المظلومين. تولى الدفاع عن العمال ونقابات العمال بدون أجر وكان يرفض من حيث المبدأ الدفاع عن شركة أو رب عمل.

عرف بمواقفه المناهضة لأي وجود إنجليزي في مصر، ويتندر عليه صحبه بتسميته "سجين جميع العهود". فقد اعتقل بين 1933 و1957، 22 مرة، وحوكم أمام محكمة الجنايات في قضايا سياسية 9 مرات وأصيب برش الكونستابلات الإنجليزي في مظاهرات 1935، 1937، 1946. تولى قيادة مظاهرات الإسكندرية في 4 مارس 1947. انتخب عضوا بمجلس النواب عن الإسكندرية قبل حركة الضباط الأحرار، وقد طالب في المجلس بإلغاء المصاريف السرية وحارب قانون الاشتباه السياسي ونادى بمعاهدة صداقة مع الاتحاد السوفييتي دون الارتباط بمبادئه والاعتراف بالصين الشعبية حرصا على توازن السياسة والاقتصاد المصريين. وكان من المنادين منذ الأربعينات بتأميم قناة السويس.

كتب يطالب بتحديد الملكية الزراعية وتأميم تجارة القطن والبنوك الخاصة وخاض معركة ضد مشروع النقطة الرابعة الأمريكي. حارب سياسة الأحلاف داعيا إلى التعايش السلمي والحياد الإيجابي وكان يعتبر مع عزيز فهمي وأحمد أبو الفتوح من الشبيبة التقدمية في الوفد.

رفض أن يكون وزيراً في أول حكومة لحركة يوليو 1952 اعتراضاً على تولي الجيش السلطة واعتقل إثر ذلك. وبقي أميناً طيلة الحقبة الناصرية لالتزاماته الديمقراطية ومواقفه الوطنية.

أسس جمعية أنصار حقوق الإنسان في الإسكندرية عام 1979 واستقطب لها عدداً من الحقوقيين والمتقنين وخاض أول حملة ضد القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ داخل وخارج مصر. ناهض اتفاقية كامب ديفيد واعتقل في 1981 ليجاوز عدد سنين سجنه 17 عاماً. اختلف مع قيادة الوفد عام 1984 على إثر تحالف الحزب مع الإخوان المسلمين وأعطى معظم وقته في السنين الأخيرة من عمره لجمعية أنصار حقوق الإنسان رغم فقدانه البصر وسوء وضعه الصحي في السنوات الأربعة الأخيرة من عمره.

## الإبعاد BANISHMENT/BANNISSEMENT

بعد آثاراً للإبعاد في الحضارات الصينية وحضارات بلاد الرافدين القديمة. كذلك إبعاد الأثينيين قبل الميلاد المهزومين عن مدينتهم بعد حرب أهلية. ومن قرارات الإبعاد المعروفة في التاريخ العربي الإسلامي إبعاد غير المسلمين عن الجزيرة العربية بقرار من عمر بن الخطاب\*. وقد عرفت أوربة القرون الوسطى الإبعاد بكل أشكاله التاريخية. ولم تلغ الثورة الفرنسية هذا الإجراء العقابي بل عززته بمصادرة الأملاك. الأمر الذي طبق على كل الأحياء من الأسرة المالكة. وفي القرن التاسع عشر، أصبح هذا الإجراء عقوبة جنائية واستعمل من قبل الدول الأوربية المستعمرة لإسكان المستعمرات (كالبنوينا الجديدة وغويانا لفرنسا وأستراليا لإنجلترا الخ).

وقد ألغى الإبعاد رسمياً في فرنسا في 1950 إلا أن هناك صيغة جديدة له مازالت موجودة في القوانين الألمانية والفرنسية هي صيغة (العقوبة الثنائية) بحق الأجانب. وهي تتلخص بإرفاق حكم السجن أو الغرامة بحكم الإبعاد للأجنبي عن أراضي البلد وإنهاء إقامته الشرعية فيها. ويقدر من يشملهم هذا الإجراء في فرنسا وحدها في نهاية القرن العشرين قرابة 30 ألف شخص.

## ابن خلدون (1332-1406) IBN KHALDOUN

عبد الرحمن بن خلدون مؤرخ ومفكر في السياسة والاجتماع، ومستنبت "علم العمران". ولد بتونس في 1 رمضان 732 هـ / 27 مايو (أيار) 1332 وتوفي في القاهرة 25 من رمضان 808 هـ / 19 مارس (آذار) 1406.

ترجع أصوله إلى أسرة عريقة في العلم والسياسة هاجرت من إشبيلية بالأندلس إلى تونس في منتصف القرن السابع هـ (القرن 13). ارتقى جده محمد في عدة وظائف هامة في بلاط الحفصيين، في حين أن أباه محمد زهد في المناصب وانصرف بكنيته إلى العلم والتعب. له شقيقان: محمد، ولا علاقة له بعلم أو سياسة، ويحيى، المؤرخ المعروف ومؤلف "تغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد"، الذي اغتيل في فاس عام 780 هـ (1378) بتدبير من ولي عهد أبي حمو.

تلقى العلم على يد والده وكبار علماء عصره في تونس. وفي سنة 752 هـ / 1352 ارتحل غرباً نتيجة احتدام المنازعات السياسية آنذاك وانتشار وباء الطاعون الذي فتك بوالديه وبجل معلميه. عمل في خدمة السلطان أبي عنان المريني في بجاية أولاً ثم في تلمسان التي استعادها إليها في العام 755 هـ (1354) وأصبح فيها كاتب سره. واصل تحصيله العلمي في تلمسان حيث درس الفلسفة من خلال مؤلفات ابن سينا وابن رشد. سجنه السلطان في العام 757 هـ (1356) مرتين، ولم يخرج من الثانية إلا بعد وفاة أبي عنان عام 759 هـ (1358). ثم تقلب في عدة وظائف إدارية وقضائية هامة في تلمسان وغرناطة وفاس وبجاية.

على الرغم من إغراء المناصب الرفيعة التي كانت تعرض عليه، أخذ يجنح بالتردد إلى حياة هادئة موقوفة للبحث العلمي. واعتكف في قلعة ابن سلامة (توغزوت في شمال غرب بسكرة في الجزائر) للتأمل وتصنيف كتاب العبر والتخطيط له. مكث في القلعة مدة أربع سنوات، وفيها أنهى كما يقول صياغة المقدمة قبل التنقيح والتهديب، في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعماية، ثم نقحته بعد ذلك وهذبه ..، وكان عمره 45 سنة. ثم ارتحل إلى تونس في العام 780 هـ (1378)، ومنها أبحر في العام 784 هـ (1382) إلى الإسكندرية ثم إلى القاهرة، بعد أن ملّ تقاهة الحياة العامة ومخاطر العمل في خدمة الحكام المتقلبين. في القاهرة حظي من السلطان المملوكي الملك الظاهر برفوق بتقدير عظيم لمكانته في العلم والفقه. وعُين في منصب أستاذ في الفقه المالكي في الأزهر والمدرسة الفحمية ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر. وظل يمارس القضاء والتدريس حتى وفاته. تجول في المشرق؛ وكان في دمشق وقت حصار نيمورلنك لها في العام 803 هـ (1401)، والتقى هذا الأخير خارج أسوار دمشق. وترك وصفاً لهذا اللقاء والحصار في سيرته الشخصية وعنوانها "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً" المنشورة في الجزء الأخير من كتاب العبر. مال في أخريات حياته إلى الزهد عقب غرق أسرته وأمواله.

يذكر لسان الدين ابن الخطيب في كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة" نبئاً بأعمال ابن خلدون وضعه قبل قيام هذا الأخير بتأليف العبر، يستدل منه إنه "شرح البردة شرحاً بديعاً، ولخص كثيراً من كتب ابن رشد، وعلق للسلطان .. في المنطق، ولخص محصل

الإمام فخر الدين الرازي، وألف كتاباً في الحساب، وشرع في شرح الرجز .. وعُني في أصول الفقه بشيء لا غاية فوقه في الكمال". وقد وصلنا من آثار ابن خلدون كتاب في علم الكلام هو "الباب المحصل" وكتاب في التصوف هو "تشفاء السائل"، بالإضافة إلى مؤلفه الكبير في التاريخ وعنوانه "كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

## تأسيس العلم الجديد:

ليس التاريخ بالنسبة لابن خلدون غير مادة العلم الجديد الذي وضع أسسه في المجلد الأول (المقدمة) من "كتاب العبر" وسماه "طبيعة العمران". ف"حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات.. وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها" (المقدمة، الباب الأول، ص 57). إن التاريخ هو مختبر الدارس وكتابه الذي يقرأ فيه "ذكر الأحوال العامة للأقوال والأجيال والأعصار" (المقدمة؛ الباب الأول؛ ص 53).

و علم العمران الذي هو "علم مستنبط النشأة" (المقدمة؛ ص 63)، يتسم بخاصة مركزية بياناتها أنه "علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى" (ص 62). فهو "ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية.. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة" (ص 6). وهو كذلك ليس من علم التاريخ الذي هو "ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل" (ص 53)، باعتبار أنه يبحث في التحول والتبدل الاجتماعيين وأسبابهما، أي في "حقيقة التاريخ". (ص 57). فلئن كان في التاريخ ظاهر، "لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول، و السوابق من القرون الأولى"، وباطن، هو "تعليل للكانونات ومبادئها.. وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها" (ص 2-3)، فإن علم العمران، الذي استنبطه ابن خلدون، هو العلم الذي يدرس الإجماع الإنساني وأحواله وما يعرض فيه "من العوارض الذاتية" (ص 6). وهو لذلك يستهدف تجاوز الخلل الفاحش الذي يقع فيه المؤرخون عادة وهو "الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال" (ص 46). باعتبار أنه إذا "تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث" (المقدمة. ص 53). ومع ذلك، فإن ابن خلدون بعيد عن الزعم بأنه استوفى علم "طبيعة العمران" الذي أسس له. فهو يبينه القارئ في نهاية المقدمة بأنه "ليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتوزيع فصوله، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل".

والملاحظة الوضعية، التي هي منهج ابن خلدون الذي قاده إلى استخراج قواعد "علم العمران"، قاعدتها ونقطة انطلاقها تعريف فلسفي/إنساني بيانه إن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بالطبع. ومعنى ذلك "أن الاجتماع البشري ضروري للبشر لبقاء النوع، باعتبار أن الإنسان لا يستطيع، من غير التعاون مع أقرانه، أن يفي بحاجاته الطبيعية الضرورية، ولا أن يرد عنه العدوان، أي لا يلد له من الاجتماع الذي هو المدنية، وهو معنى العمران" (ص 69). ثم إن العوامل الطبيعية، المناخية والجغرافية، كمثل الطقس والخصب والجذب والسهل والجبل، كثيراً ما تقرّر أوصاف الناس الجسدية واختلاف الأمزجة وأشكال الاجتماع، كالهمة والنشاط والدعة والتعسف والخشونة والتقوى، وغير ذلك. ومن كان من الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب. باعتبار أن الملك والدولة غاية للعصبيية، وأن الحضارة غاية للبداوة، وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك له "عمر محسوس". لكن الإجماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من ازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم" (ص 71). وهذا يؤدي إلى نشوء الملك، إذ يجب أن يكون الوازع واحداً منهم "يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك" (ص 72).

## المجتمع الخلدوني: الجاه والعصبيية

لئن كانت الدولة تحتل في الاجتماع الخلدوني مركز النبض، فذلك باعتبار أن الدولة هي أولاً بالنسبة للعمران "بمثابة الصورة للمادة، و.. الشكل الحافظ بنوعه لوجودها" (باب 4/ فصل 29). ولأنها بمثابة "سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصناعات.. وما نفق فيها نفق عند الكفاية..". (ص 33). وباعتبار أن الدولة هي ثانياً، ناظم الحركة والدافع إلى التحول. فـ"سبب تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه"، وكل جيل من الحكام يتسبب في حدوث بعض المخالفة ثم "لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة" (ص 47).

ينبغي القول إن الاجتماع الخلدوني ليس بالأحادي البعد. ولوحته التي يرسمها للمجتمع لا تخلو من قدر من التجريد الضروري لكل سبر للمجتمع ولكل مسعى لعقلنته أي لوضعه في دائرة الضوء. فعلاقات السلطة، أو الجاه، مبنوثة في النسيج الكلي للجسم الاجتماعي وتشكل لحمته وأس سياساته. والجاه، الذي هو "القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت يدهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة" (باب 5/ فصل 6)، هو في أساس المجتمع؛ فهو "متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوق يدهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة" (نفسه)، وهو "داخل على الناس في جميع أنواع المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه" (نفسه).

إلى الجاه وبالتداخل معه يفرد ابن خلدون للعصبية دوراً مركزياً في حياة الدولة و"عمرها المحسوس"، أي دورتها من نشأة وازدهار وعمران وتحلل واندثار. فالعصبية هي نوع من التعاضد العضوي باعتبار أن "الاتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد (..) يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحمياً لحمياً، وقرابة قرابة، تجد بينهم من العداوة والصدافة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيتفرقون شيعاً وعصائب" (باب 4/ فصل 21). ثم إن "العصبية متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكّم وتعلّب على من يليها من قومها وعشيرها. وليس الملك لكل عصبية. وإنما الملك لمن يستعد الرعية ويجبي الأموال ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا هو معنى الملك وحقيقته في المشهور" (باب 3/ فصل 23).

إن التناقض هو أس شبكة العلاقات الاجتماعية ومحرك تحولاتها. فالسلطة، وصونها الجاه، هي مصدر للسعادة وفي الوقت نفسه الذل. وهي مصدر القوة الدهرية وفي الوقت نفسه الطريق المفضي إلى التآكل الذي لا فكاك منه. إن جدل العلاقة بين السلطة والناس، بين السلطة والدولة والحضارة والرفاهية والعمران، هو معقد وفي توضيحه وتعليقه يكمن جوهر عمل ابن خلدون واكتشافه الكبير.

على صعيد السلطة السياسية أولاً. يبدو استبداد الحاكم، أي انفراده بالأمر، لاراد له، وهو لذلك طريق تراخي العصبية ووهنها، وجرثومة الفساد فيها. فلئن "كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التعلّب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم" (الباب 3/ فصل 25). ومدعاة ذلك ومصدره عاملان متضاران. طبيعة الإنسان أولاً. فالبشر من طبيعتهم التآكل والتكبر والترفع على أقرانهم، "وقل أن يُسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطاعة، وهذا كله من ضمن الجاه" (الباب 5/ الفصل 6). أما العامل الثاني فيرجع إلى طبيعة السلطة من حيث هي كذلك. وبيانها يكمن في "طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم" (الباب 3/ الفصل 31). وبهذا الخصوص، يبين ابن خلدون أن الملك "أول ما يجدهم أنوف عشيرته وذوي قرياه المقاسمين له في أمور الملك، فيستبد في جدهم أنوفهم. ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والغلب فيحيط بهم هادمان الترف والقهر" (الباب 3/ فصل 47). وبما أن "المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشذنتها، فإن انقيادهم ومثلتهم دليل على فقدانها" (الباب 2/ الفصل 19).

وعلى صعيد النسيج الاجتماعي ثانياً. ومبدؤه أن الإنسان "ابن مألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة" (باب 2/ فصل 5). ولما كانت الدولة هي طريق الحضارة والعمران؛ فهي لذلك طريق الفساد. فمع أن الحضارة أحوال عادية أي "زائدة على الضروري من أحوال العمران"، إلا أنها غاية الدولة والملك والمحرومين منها من بدو وغيرهم. إن الدولة هي تدبير طبيعي بين، إلا أنها طريق الانحلال الطبيعي للعناصر التي أنت إلى قيامها، باعتبار أن "الأحكام السلطانية مفسدة للباس لأن الوازع فيها أجنبي (أي ليس بذاتي).. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية تؤثر في أهل الحواضر من ضعف نفوسهم وخضرت الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم..". (الباب 2/ الفصل 6)؛ وباعتبار أن الترف يزرع في النفوس "هينات الجبن والكسل بما يعانونه من خنث الحضارة المؤدي إلى الانسلاخ من شعار البأس والرجولية" (الباب 3/ الفصل 47)، و، بالتالي، إلى فساد عصبية صاحب الدولة.

إن الحضارة هي صنو الذل والترف، وكلاهما هادم للاجتماع، مفسد للعصبية ومفض إلى الانحطاط، وإلى إقبال الدولة على الهرم الذي "إذا نزل بالدولة لا يرتفع". إن الحضارة هي غاية العمران ومؤذنة بفساده في أن. غير أن الدولة لاتصل إلى كمال الحضارة إلا في هرمها وانغلاق دورة حياتها. فالحضارة هي النقانة والوفرة والتقن، وهي طريق الإسراف وكثرة النفقات والمكوس والغلاء، والتحول بالتالي من اليسار إلى الشح والفقر "فتكسد الأسواق وتفسد حال المدنية. وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف". (الباب 4/ فصل 18). غير أن الحضارة هي فوق ذلك طريق التحلل من الفضائل السياسية الضرورية لكل اجتماع. ففساد أهل الحضارة في ذاتهم هو من "الكد والتعب في حاجات العوائد، والتلون بالوان الشر في تحصيلها.. فتجدهم أجرباء على

الكذب والمقامرة والخلافة والغش والسرقة والفجور" (الباب 4/ الفصل 18). وإذ تعم المذمومات فيهم تفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتفاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم" (الباب 2/ الفصل 51).

### السياسة والفضائل السياسية

لا يحسن أحد أن ابن خلدون، كما يقول جل شارحيه ومدعي المعرفة به، يصور الإجتماع غابة بشرية أو حرباً مفتوحة بين عصبية عدوانية تنتزع الغلبة. فالإنسان "أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب.. وخلال الخير فيه هي التي تتناسب السياسة والملك (أي الدولة)، إذ الخير هو المناسب للسياسة" (الباب 2/ الفصل 20). فهي "كفالة الخلق (..و) إنما هي بالخير ومراعاة المصالح" (الباب 2/ الفصل 20). فليس الملك هو الرئاسة، بل هو أمر زائد عليها ومضاف إليها. إن الملك هو "التغلب والحكم بالقهر"، في حين أن "الرئاسة إنما هي سودد وصاحبها متبوع. وليس له عليهم قهر في أحكامه" (الباب 2/ الفصل 17). وحقيقة الملك أنه خروج عن الرئاسة وانحراف عنها، وهو طريق الظلم. وهو الذي يؤذن بخراب العمران وبفساد للحمة الاجتماعية، ويفضي بالضرورة إلى الفوضى، وهي "مهلكة للبشر مفسدة للعمران" (الباب 2/ الفصل 26).

ولأن الدور الذي تلعبه الدولة هو مركزي في التاريخ الإنساني من عمران وفساد على السواء، فقد أفاض ابن خلدون في تحليل هذا الدور وفي شرح نصابه وتعليله. وميز في أكثر من موضع بين الملك الطبيعي وهو "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" وبين "الملك" السياسي وهو "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" (الباب 3/ الفصل 34). ولم يخف ابن خلدون تفضيله للسياسة على الطبيعي. فإذا "خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها" (الباب 3/ الفصل 25). فالحكم الطبيعي، هو حكم الظلم والقهر، ومصدره المستلطون من الحكام، وهو طريق التحلل والفساد. والظلم "لا يقع إلا من أهل القدرة والسلطان" (الباب 3/ الفصل 43). وإذا كان الملك قاهراً، فاحشاً بالعقوبات، متقباً عن عورات الناس، شملهم الخوف والذل، ولأدوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية" (الباب 3/ الفصل 34).

ليس الظلم غير خروج عن السياسة وفضائلها، ووقوع الملك نفسه في برائن "التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية" (الباب 3/ الفصل 25)، وهو لا يعني كذلك غير الخروج عن قواعد السياسة وفضائلها التي تليق بالبشر، ودرجة للإجتماع نحو مهاري الصغار والمذمومات. ثم أن الظلم هو فوق ذلك كله طريق تفكك للعنصر الأساسي في كل لجنة اجتماعية، وهو الاستقرار السياسي على وجه الخصوص.

محمد حافظ يعقوب

## ابن رشد (1126-1198) IBN RUSHD

(أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد). طبيب وقاض وفقيه وفلكي وفيلسوف، وأحد أكثر الفلاسفة تأثيراً في الفكر الغربي الوسيط خلال قرون طويلة، وتعرف مدرسته الفكرية في الغرب باسم الرشدية Averroïsme، نسبة إلى Averroès وهو اسمه باللاتينية. ولد بقرطبة بالأندلس في سنة 520 هـ (1126) وتوفي في 595 هـ (1198) عن اثنين وسبعين سنة. ترجع أصوله إلى أسرة قرطبية عريقة في العلم والفقه والقضاء، معروفة في الأندلس والغرب الإسلامي. فقد كان والده قاضي قضاة قرطبة، في حين كان جده قاضياً وفقيهاً بارزاً. تلقى العلم في أوساط الأسرة وعلى عدد من كبار علماء عصره أمثال ابن زهر الطبيب المعروف، والفيلسوف ابن باجة وابن طفيل وغيرهما من كبار الفقهاء والعلماء في قرطبة التي كانت وقتئذ عاصمة النور والمعرفة.

في العام في العام 565 هـ (1169) قدم الفيلسوف ابن طفيل ابن رشد إلى الخليفة الموحي أبو يوسف يعقوب. ويورد عبد الواحد المراكشي في "المعجب في أخبار المغرب" نقلاً عن أحد تلامذة ابن رشد رواية عما دار في هذا اللقاء. وفيها أن الخليفة بدر أبا الوليد ابن رشد بسؤال يتصل بقضية فلسفية عويصة هي قضية قدم العالم، وأن فيلسوفنا ارتبك لأنه لم يكن ينتظر مثل هذا السؤال من صاحب السلطة الموحي. ومهما يكن الأمر، فقد كانت نتيجة اللقاء تعيين ابن رشد قاضياً على إشبيلية، وانكبابه، نزولاً لدى رغبة الخليفة الذي كان يشكو من استعصاء تأليف المعلم الأول، على تفسير كتب أرسطو وشرحها والتعليق عليها واختصارها طيلة أكثر من عشرين عاماً. ولن يطول به المقام في إشبيلية، إذ سيعود بعد سنتين إلى مسقط رأسه قرطبة بمنصب قاضي القضاة فيها. وفي العام 578 هـ (1182) سينقل ابن رشد إلى مراكش خلفاً لابن طفيل بمنصب الطبيب الخاص للخليفة أبي يعقوب يوسف المنصور. لكن الاستقرار سيجافيه من جديد، إذ سيعاني في العام 592 هـ (1195) المحنة المعروفة بمحنة ابن رشد.

وفيها أن الخليفة غضب عليه، وعزله من مناصبه، ونفاه ونفراً من المشتغلين بالفلسفة والعلوم المختلفة إلى أليسانه (شمال شرقي قرطبة)، وأمر بمنع تدريس الفلسفة وتداول كتبها. وسواء أكانت دواعي محنة ابن رشد ترجع إلى خرقه لقواعد السلوك في الحضرة السلطانية، كما يقول البعض، أم إلى تأليب المتزمتين من فقهاء وغيرهم للعامة عليه وعلى الفلسفة بتهمة الإلحاد، كما يقول آخرون، فإن المنصور الذي سارع و"جرح إلى تعلم الفلسفة" كما يقول المراكشي، لن يتأخر كثيراً في العفو عنه، وسيرد إليه اعتباره قبل قليل من وفاته.

ترك ابن رشد كثيراً من الرسائل والمؤلفات والشروح في الطب والفلسفة والفقه والفلك فضلاً عن شروحاته وتعليقاته على جل أعمال أرسطو (المعلم الأول). لقبه الغربيون اللاتين بالمعلق Commentateur (من الكلمة اللاتينية commentari وهي التفكير والدرس)، وترجموا جل تأليفه إلى اللاتينية إما عن العربية مباشرة وإما عن ترجماتها العبرية. وظلت أعماله متداولة في الغرب اللاتيني لدى المدرسة الفلسفية التي عرفت باسم الرشدية حتى مطلع القرن السابع عشر تقريباً في العديد من جامعات المدن الأوروبية الوسيطة وخصوصاً في باريس وبادوا.

### قضية ابن رشد

والحقيقة أن ابن رشد هو حالة خاصة في تاريخ الثقافة في بلاد الإسلام، هي بتقديري حالة يختلط فيها الحضور الكبير واللّبس الكبير في أن. بل ويمكن القول من غير الكثير من المجازفة أن ابن رشد هو بمعنى من المعاني ضحية اختزال تاريخي مزدوج من جانبين على الأقل. أولاً أنه استخدم في الغرب طويلاً بصفته حامل لواء فلسفة الإغريق بل والحافظ لها من الاندثار. في أوروبا اللاتينية غدا قاضي قرطبة، كما يقول العارفون في تاريخ الفلسفة الأوروبية الوسيطة ومشكلاتها، رشدياً Averroïste، أي حوّل إلى ابن رشد آخر، وإلى صنف جديد هو، إن صححت المقاربة، إلى الصورة أقرب: أرسطو لاتيني لا هو أرسطو الإغريقي ولا هو ابن رشد الأندلسي. بل وصوّر على أنه متحامل على المسيحية والمسيحيين لأنه دخل ذات مرة، كما يروي بعضهم، إحدى الكنائس ووجد النصارى يتناولون القران، فكره قوماً يأكلون إلههم. هكذا تبدو الرشدية تياراً فلسفياً أوروبياً يندرج في تاريخها كثير الهيجان الممتد ما بين نهاية الحروب الصليبية ومقدمات الحداثة. أما في أوروبا النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أوروبا الواثقة من فضائلها وقوتها ومن مركزيتها في التاريخ الحديث، فقد أكمل إرنست رينان المهمة في كتابه (ابن رشد والرشدية). سيصبح ابن رشد منذئذ استثناء في داخل سامية شرقية ذات عقلانية مرتبكة وتجريد ضعيف وقدرات متواضعة في سلم التقدم الذي لا يتوقف ولا يرحم المتوقفين. ومهما يكن الأمر، فإن خطأ سيبير عليه مؤرخو الفلسفة الإسلامية الجدد وغيرهم من أساتذة تاريخ الفلسفة في الجامعات العربية، هو أن فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد هم إلى شرح فلسفة اليونان وكلامهم أقرب. وستكتب دائرة المعارف الإسلامية (مادة ابن رشد) أنه "لا يمكن أن نعتبر فلسفة ابن رشد فلسفة مبتكرة، لأنها فلسفة تلك المدرسة التي نحا أفرادها منحى اليونان وعرفوا بالفلاسفة". وسيجعل منه فرح أنطون جدّ الماديين المحدثين أو ما يشبه ذلك، وسيذهب، على خطى إرنست رينان، إلى حد القول بأن خلاصة فلسفة ابن رشد هي القول بقدوم المادة وبتطور الكون بقوة كامنة فيه، وبفني خلود النفس، وبالقول بأنه لا ذات له، ولا يعلم الجزئيات، وغير ذلك. إلى ذلك، سيضيف آخرون في العقدين الأخيرين بشكل خاص، تعليلاً جديداً لمحنة الفلسفة في ديار الإسلام وهامشيتها في حضارة العرب ترجع خصوصاً إلى البنية الداخلية للغة الضاد، وإلى عجزها عن استيعاب الشحنة الدلالية لفعل الكون أو الكينونة الذي يقع في أساس كل فلسفة.

أما الجانب الثاني فهو أن ابن رشد خضع لدى عرب هذه الأيام الملتبسة إلى عملية اختزال قصوى حوّلته بالضرورة إلى ما ليس هو: ابن رشد جرى تفصيله فاستوى على قد الهوى والعواطف المعنوية الجامعة. سنلقى على كاهله هموم المرحلة الحالية وصراعاتها، وستوضع في فمه شعارات متحزبي المدن العربية التبسيطية القاطعة. بل إن أحد الأساتذة من محترفي الكلام المسترسل لا يتردد عن رسم خط فاصل بين عرفانية مشرقية ذميمة وبرهانية مغربية هي أمعن في العقلانية وأسمى في سلم البشرية يمثلها القاضي القرطبي. والحقيقة أن ابن رشد غدا في استخدامات اليوم كما لو أن عمله يمثل صيغة قديمة لمعادلة إيديولوجية أو حزبية هي "العلم في مواجهة الإيمان"، ووُظف قاضي قرطبة بالضرورة مقاتلاً لصالح واحدة من أساطير الحداثة هي أسطورة "العقلانية".

هكذا غاب القرطبي ابن رشد لصالح الرشدي ابن رشد، واختفى الحكيم الأندلسي ابن رشد (بحسب وصف ابن خلدون)، ومعه الطبيب والفقيه والقاضي وعالم الفلك والهندسي إلى مجرد ملخص لكتب أرسطو وشارحها لدى بعضهم، وأو إلى مارق دهرري متعارض مع "حجة الإسلام" أبي حامد الغزالي في "تهافت التهافت"، لدى آخرين.

## في عمل ابن رشد وعصره

يتسم عمل ابن رشد بدرجة عليا من الدقة والمنهجية والأمانة الفكرية التي قلما اجتمعت لدى غيره من المفكرين. وهي سمة مركزية أو مفتاحية يتعذر التعرف عليه من غير وضعها في دائرة الضوء. فلئن كان الرجل عرض بأمانة كتب المعلم الأول وصفها في تلخيصات وشروحات صغرى ووسطى وكبرى، فليس ذلك مرده التزاماً خاصاً من ابن رشد تجاه الفيلسوف اليوناني الكبير. فقد لخص الرجل في جميع العلوم والمعارف وليس للمعلم الأول فحسب. وحين كان يفعل ذلك، كان ينقل بأمانة من غير تحوير أو تبديل. بيد أن أمانته تبرز أولاً في منهجه بإبراز المبادئ الأولى والأصول التي هي مفاتيح كل فهم، ويرد المشكلات وقضايا الخلاف إلى عناصرها الجوهرية التي تنف في أصل كل تحليل. عرض ولخص وشرح كثيراً في الفلسفة بطبيعة الحال، (لجل كتب أرسطو و"جمهورية" أفلاطون و"إيساغوجي" فورفيوس والفارابي وابن سينا وغيرهم)، غير أنه فعل الأمر نفسه في الطب (لجالينوس الإسكندري ولابن سينا) وفي الفقه والفلك وعلم الكلام وغيرها. هذا ما فعله مثلاً بخصوص أبي حامد الغزالي الذي يُنظر إليه على أنه عدو الفلاسفة الكبير. ففي كتاب عنوانه **(مستصفي المستصفي)** لخص ابن رشد كتاب الغزالي "المستصفي من علم الأصول" تلخيصاً يدل على درجة عالية من الدقة والنزاهة، وهو أيضاً ما ينكشف عنه موقفه تجاه كل من الفارابي وابن سينا والغزالي، كما سنبين فيما سيأتي.

ثم إن ابن رشد لم يقض حياته لحسن الحظ في التلخيص. فقد وضع في الطب عدداً من الرسائل المبتكرة وكتاباً هو **"الكليات"** (بقي يعمل عليه تنقيحاً وضبطاً حتى أخريات حياته) ظل يُدرّس في أوروبا اللاتينية حتى قرون متأخرة بالاسم اللاتيني Colliget؛ ووصلنا من تأليفه كتابان مبتكران في الفقه هما **"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"** و**"مناهج الأدلة في عقائد الملة"**، وعدد كبير من التأليف الفلسفية مثل **"فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"**، و**"تهافت التهافت"** وغيرهما مما سيرد ذكره في مواضع أخرى.

ولا يخفى أن عمل ابن رشد يتعبر ويمثلئ التباساً في اللحظة التي يُعزل فيه عن سياقه الثقافي والسياسي. فعصره هو عصر انتشار الأشعرية في الغرب الإسلامي وتحولها إلى عقيدة رسمية للدولة الموحدية. والأشعرية في أصلها لدى أبي الحسن الأشعري (ت في 324 هـ) عقيدة كلامية متفتحة، محبذة للاجتهاد، مجافية للجفاف الثقافي والتزمت العقلي الذي ينتشر عادة في كل وسط ثقافي عريق. فهي أميل إلى الاستدلال في العقائد، والقياس في الفقه. ويتسم منهج الأشعري، وخصوصاً في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، بأمانة علمية ناظرتها أمانة ابن رشد وسارت على هديها. فقد افتتح الأشعري عمله بنقد ذلك النفر من المؤلفين الذي يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به" باعتبار أن "ليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين". وحين عرض لوجهات نظر المخالفين، ردّ الأشعريّ الأمورَ إلى نصابها من غير تدليس.

غير أن الأشعرية سرعان ما تحولت لدى الأتباع اللاحقين إلى مذهب معتمد و، بالضرورة، إلى أجوبة مغلقة وسنة تقلد. ولئن كان الأشعري المؤسس يكتفي برسم ملامح "الفرقة الناجية" بكثير من التأنى والحذر، ويعاف تكفير الخصوم واتهامهم بالزندقة، ويتترك الباب مفتوحاً للألوان والظلال كلها، فإن جل أتباعه من بعده سيتسمون، بخلافه، بامتلاء اليقين وبقلة المسألة. فبعد القاهرة البغدادي (توفي في 429 هـ)، على سبيل المثال لا الحصر، سيحذو في (الفرق بين الفرق) حذو شيخه الأشعري في التأليف، ولكن ليفصل في "تحقيق نسبة الباطنية إلى الدهرية"، وفي تكفيرهم جميعاً، وليبين أن أهل "دين الباطنية" يقولون إنه على "الفلاسفة مؤولنا، وإنا وإياهم مُجمعون على رد نواميس الأنبياء وعلى القول بقدم العالم".

ولم يك مصير الأشعرية في الغرب الإسلامي مغايراً كثيراً لذلك المصير الذي عرفته في المشرق. فقد وصلت الأشعرية إلى الغرب الإسلامي ومدن الأندلس بشكل خاص قبل قيام دعوة محمد ابن تومرت (مهدي الموحدين؛ توفي في 524 هـ/ 1130 م) بالمغرب ووصول الموحدين إلى السلطة. فمن المعروف مثلاً أن جدّ ابن رشد الفيلسوف، واسمه كذلك أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (توفي في 520 هـ)، كان من كبار الفقهاء الأشاعرة في الأندلس. وترك كتاباً نفيساً في الفقه هو "كتاب المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات الشرعية لأمهات مسائلها المشكلات". وهو يصرح في (المدونة) بأن الاستنباط واجب في الشرع باتفاق الكتاب والسنة وإجماع الأمة. "ولو لم يرد فيه شرع لاكتفي بإيجاب العقل له" كما يقول. ومن المرجح أن بصمات ابن رشد الجد كانت قوية على شخصية ابن رشد الحفيد وثقافته الواسعة. ولا يخفى إعجاب ابن رشد الحفيد بمنهجية جدّه واجتهاداته. وقد أشار إلى فتاويه في أكثر من موضع في (بداية المجتهد)، ونقل عنه كثيراً من الآراء في (فصل المقال)، وكذلك في (مناهج الأدلة).

غير أن عصر ابن رشد هو كذلك عصر دولة الموحدين. وفيه اختزلت الأشعرية إلى مذهب رسمي للدولة، وإلى عقيدة للحكم تحولت، ككل عقيدة رسمية، إلى صيغ جامدة وتكرار وأحكام قطعية لا تقبل التلويح، وتُجافى كل مسألة وتفتَح. وقد أنكر ابن رشد



على كل من الأشعرية والاعتزال في عصره وَهَنَ مواقفها الجدلية وتعثرهما المنهجي، وتزمت جمهورهما. ولا يخفى أن التكرار للمذهب الرسمي للدولة، وتسفيه العقائد التي يجمع عليها العصر بصوت مرتفع، يعد، في عصر الموحدين المتزمتين على وجه الخصوص، من أكثر المواقف شجاعة وتحراً فكرياً. يكتب المقرّي في (نفح الطيب، ج 1 ص 102-103) إن عوام أهل الأندلس كانوا يطلقون على المشتغل بالفلسفة اسم الزنديق، و"إن زل في شبهة رجموه بالحجارة (...)" أو يقتله السلطان تقريباً من العامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن". ألا يمكن القول إن محنة ابن رشد هي في الجوهر محنة العقلانية العفيفة الرصينة المنزهة عن الإثارة والإسراف في التبريح، وصغار التهريج؟ وإن قاضي قضاة الجماعة بقرطبة، المتبحر في العلم، لم يكن يوسع غير أن يكون أميناً لمنهجه في وضع الأمور في نصابها، وفي الغوص في مسائلها وردها إلى أصولها الأولية التي تقوم عليها؟ وإلا كيف نفسر منهجيته الصارمة القائمة على الرجوع إلى المصادر الأولية والنصوص الأصلية الإسلامية منها وغير الإسلامية؟ بل وكيف يمكن أن نفسر كل هذا الجهد الكبير في التلخيص الأمين لنصوص أرسطو وأفلاطون وجالينوس وابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم؟ ثم ألا تعني عروضه وشروحه لأمّهات الكتب التي تنظر في أصول المسائل الفلسفية والكلامية من بين ما تعني أن قاضي قرطبة وكل نفسه على الأرجح مهمة وضع الفكر في متناول الباحثين والدارسين وتبصيرهم بقضاياها، بعد أن اختلطت الأمور والتبست المسائل وعم الاضطراب الفكري والتزمت، وصنوها الجهل؟ أليس ابن رشد هو نفسه الذي أشار مندداً في أكثر من موضع إلى وجود متطفلين على المعرفة، قليلي البضاعة العلمية، ممن "سلكوا بمعارفهم سبيل اللجج والجدل العقيم"؟

## ابن رشد والغزالي والفلاسفة

تغلّف صورة ابن رشد فكرة ذائعة بيانها أنه انبرى للدفاع عن الفلاسفة ضد ناقدهم الكبير أبي حامد الغزالي؛ وأن كتابه "تهافت التهافت" هو في الأصل رد منهجي منظم على مآخذ الغزالي على الفلاسفة وتقنيد لها، وهذا صحيح. غير أن "تهافت التهافت"، وهو حجاج منهجي صارم يتناول فيه ابن رشد المسائل الخلاقية كلها، ويعرض لها مسألة إثر مسألة ثم يتناولها بالتدقيق، هو أكثر من ذلك بكثير. إنه قيل كل شيء عرض دقيق لأفكار ابن رشد في الطبيعيات والإلهيات من وجود ومادة وحركة وجسم وعرض ونفس وعلل وغير ذلك؛ وهو كذلك واحدة من روائع النقاش الفلسفي في التراث الإنساني، ولجدي أوابد الفكر الفلسفي الديني على الإطلاق.

ثم إن الغرض من "تهافت التهافت" لم يكُ نجدة الفارابي وابن سينا والانتصار لهما وتعزيز موقفهما في مواجهة ناقدهما الكبير أبي حامد الغزالي. إنه في الأساس سعي أصيل لرد القضايا التي كانت تفصل بين الفلاسفة المسلمين والمتكلمين المسلمين إلى عناصرها الجوهرية. بل إن ابن رشد لا يتوانى فيه لا عن انتقادها والكشف عن حدود فلسفتها ومقدار بعدها أو مجافاتها للمعلم الأول، ولا عن موافقة الغزالي على كثير من آرائه التي يدافع عنها. ويمكن القول إن الخلاف الجوهرية بين ابن رشد والغزالي لم يكُ بخصوص موقف هذا الأخير من الفيلسوفين المسلمين الكبيرين، بل بخصوص موقف الغزالي من المعرفة وبالضرورة من الشريعة نفسها. لقد هاجم الغزالي الفارابي وابن سينا باعتبارهما المفسران المقمّان بين شارحي أرسطو؛ واستند في هذه الحملة على الفلسفة ولغتها ومصطلحاتها، وبين محدودات استدلالتهما المنطقية وتناقضاتها. غير أن لابن رشد هو كذلك تحفظاته القوية على أبي نصر وابن سينا واعتراضاته الجوهرية على استدلالتهما. وأول هذه الاعتراضات أنهما خالفا أرسطو وخصوصاً في نظرية الفيض التي نسبها خطأ إلى المعلم الأول، من جهة، والتباس المصطلح لديهما من جهة ثانية. والحقيقة أن ابن رشد، المتبحر بأرسطو والتمكن من المصطلح الفلسفي، كان يرى أن وضع أرسطو الأصل في متناول الدارسين كفيل من غير شك برفع اللبس الكبير الذي عاينه قاضي قرطبة إن بخصوص الفلسفة وصلتها بالشريعة، أو بخصوص الاختلاط الكبير في الفلسفة والتقصير في إدراك مقدار الخلاف بين أرسطو وأفلاطون، سيما نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية. ثم إن نظام الفيض الذي يقول به الفارابي وابن سينا هو نظام غريب يحاول أصحابه فيه تحليل صدور الكثرة عن الواحد بتوسط مجموعة من العقول المفارقة، وهو "شئ لا يعرفه القوم" (أي أرسطو وصحبه)، من ناحية، وينطوي على مغالطات فاحشة، من ناحية ثانية. فهم يبدؤون محاكمتهم من مقدمة بيانها إن "الفاعل الذي في الغائب" (أي الله) شبيه بـ"الفاعل الذي في الشاهد"، ثم يستنتجون استحالة صدور أكثر من موجود واحد عن الفعل الواحد. وهذا كما يبيّن ابن رشد تقصير عن إدراك حقيقة القدرة الإلهية وحدّ من مداها، بحيث تقتصر بذلك على وجه واحد فقط من الحوادث.

لكن الغزالي، كما يقول ابن رشد، وقع في خطأ كبير بخصوص إنكاره للرابطة السببية باعتبارها منافية للشرع. والغزالي ينكر الرابطة السببية على أساسين. الأول هو الأساس الكلامي الذي كان الأشاعرة منذ الباقلاني روّجوا له باعتباره يتعارض والمفهوم

القرآني حول القدرة الإلهية غير المتناهية؛ والثاني حجاج فلسفي بيانه أن الزعم بحصول الاقتران بين سبب ومسبب لا يستند لا على المشاهدة ولا على قواعد المنطق: من حيث تعذر إثبات الاقتران الزمني بينهما، أولاً، ومن حيث تعذر الترابط السببي الضروري بينهما ثانياً. ويشكل رد ابن رشد على هذه الحجة إحدى روائح الفكر على الإطلاق، وفي الوقت نفسه قضية الكتاب المركزية. فإنكار "الأسباب الفاعلة" مصدرها حرص الأشاعرة والغزالي بشكل خاص على تأكيد اختصاص الله بالقدرة والفاعلية في الكون. غير أن هذا الإنكار يتطلب إبطال مفهوم الفعل جملة، وبالتالي تقويض للأسس المنطقية التي يمكن أن تنسب بحسبها ظواهر الكون إلى الله، وبالنتيجة هدم غير مقصود للأساس المنطقي الوحيد الذي يمكن أن تنبني عليه فكرة وحدانية الله في الفعل. ولما كان من "رفع الأسباب" فقد رفع العقل، فإن نتيجة هذا الرفع وخيمة على الفلسفة والشريعة على السواء.

لن نستطرد في هذا الحجاج الفلسفي العظيم، فهذا لا يتسع له المقام هنا، من ناحية، ولا غنى لكل مستزيد من العودة إلى "تهافت التهافت" وغيره من مؤلفات ابن رشد المتوفرة في المكتبة العربية، من ناحية ثانية. غير أن علينا أن نلاحظ أمرين ضروريين. أولاً أن وجه الشبه بين أبي حامد الغزالي وأبي الوليد ابن رشد كبير إلى حد بعيد. فكلاهما يستخدم الحجاج الكلامي في النظر والمناقشة والبرهان "بالأدوات العقلية". وكلاهما يستخدم المصطلح الفلسفي في تبيان القضايا التي تفصل بين الفلاسفة المسلمين والمتكلمين المسلمين وردّها إلى عناصرها الأولى. وقد حاجج ابن رشد الغزالي كمتكلم، في حين حاجج الفارابي وابن سينا كفيلسوف. ونحن نعرف أن ابن رشد كتب أربعة مؤلفات يرد فيها على الفيلسوفين هي: (التعريف بوجهة نظر أبي نصر في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبوجهة نظر أرسطوطاليس فيها)؛ و (ما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان وحدوده)؛ و (كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا)؛ و (الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته). واستخدم علم الكلام في الكشف عما يعتبره ارتباكاً في المفاهيم التي أدت بالأشاعرة، والغزالي أحد كبارهم، إلى نتائج منطقية متناقضة. ولعل كتابيه (مناهج الأدلة) و (فصل المقال) هي أوضح دليل على هذا الفهم الكلامي الفقهي للفلسفة. فليس تنوع المعارف غير وجوه مختلفة لمعرفة واحدة، أو لحقيقة واحدة متعددة الوجوه.

ومع ذلك، ينبغي التريث قليلاً هنا. فلا يعني نقد ابن رشد للأشاعرة نفي الأواصر البينة بينه وبين الأشعرية نفسها. بل ويمكن ترجيح القول إن صلة النسب بين ابن رشد والأشعري هي أقوى من أن يصار إلى عدم الإشارة إليها في هذا السياق. فموقف ابن رشد هو أشعري من الظاهر والباطن، ومن تصنيف الناس إلى جمهور (= عامة وعليها الاكتفاء بظاهر النص والكف عن البحث في أصول الدين) وخاصة (يؤكد لها أمر الاجتهاد، وهو فرض كفاية ومن اختصاص الخاصة، وليس السلطان أو صاحب المال من الخاصة، بل هم العلماء والفلاسفة). وانطلاقاً من تبره في كل من الفلسفة ومناهج المتكلمين المسلمين الفقهية العقلية، ينتهي ابن رشد إلى رد الأقيسة المنطقية جميعها (وهي لدى أرسطو أربعة) إلى ثلاثة أشكال رئيسة هي القياس البرهاني (من اختصاص الفلاسفة) والقياس الجدلي (من اختصاص المتكلمين) والقياس الخطابي (من اختصاص جمهور الناس الغالب). وهو يأخذ بالتالي على المتكلمين والغزالي من بينهم تصريحهم بأسرار التأويل وخوضهم في مسائلها أمام الجمهور، وهو ليس أهل لها، وزرعوا بذلك بذور الفتنة والشقاق بين المسلمين. لقد أخطأ الأشاعرة على وجه العموم والغزالي على وجه الخصوص بالتصريح بأسرار التأويل، مادام ينبغي على الجمهور كما يرى ابن رشد أن يكتفي بحمل الآيات القرآنية على ظاهرها. وموقف ابن رشد من التمييز بين القياس الفقهي والقياس العقلي هو كذلك أشعري. فالأول يسري على العمل، في حين يسري الثاني على النظر. ويستوي كلاهما في المكانة لأن النظر في الموجودات يحصل، كما يكتب في (فصل المقال)، "من جهة دلالتها على الصانع". ولا يعني القول بصحة وجوب النظر العقلي غير وجوب الاستعانة بما قاله المتقدمون "سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة". هكذا لا يعني اللجوء إلى الفلسفة غير اللجوء إلى "آلة" ليس يعتبر في صحة التنكيز بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة". بل إن غلبة الموقف الأشعري في مواقف ابن رشد من قضية وجوب النظر العقلي هو كذلك بين. فإذا "أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِّت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكِّت عنه من الأحكام، فاستتبها الفقه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً، طلب هناك تأويله". أما التقرير في "ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" فهو كذلك أشعري باعتبار أن الطريق الشرعية لا تختلف عن الطريق العقلية إلا من حيث فرضية انقسام الناس إلى جمهور وخاصة، وأن دليلي العناية والاختراع على وجود الباري هما دليلا العلماء، أي الفلاسفة.

أختتم بالإشارة إلى أن لابن رشد آراء في الطب والعلاقات الاجتماعية والقضاء؛ وأنه أبصر في المرأة شريكاً في الشأن العام، ويقول بهذا الخصوص: "لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد في إمكانيات المرأة، ويظهر أنهم لم يخلقوا لغير الولادة

وإرضاع الأولاد، وقد قضت هذه الحالة من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال، ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهم، ومن هنا أتى أيضا، أتى اليأس الذي يلستهم مدننا، وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال، ولا يستطيعن كسب الحاجة بعملهن".

محمد حافظ يعقوب

## ابن عربي (1165-1243) IBN ARABI

الملقب بالشيخ الأكبر، من أكبر الفلاسفة والمتصوفة العرب وبعده ديوانه "ترجمان الأشواق" من روائع الشعر الروحاني الإنساني. ولد محي الدين ابن عربي في مرسية بالأندلس سنة 560 هجري (1165م) وعاش تحت حكم الموحدين وعاصمتهم آنذاك "شبيلية" وأظهر نبوغا مبكرا في علوم عصره وعرف ابن رشد الذي كان يشكل نقضه الفكري. أظهر ابن عربي وهو في التاسعة عشر من العمر ميلا واضحا إلى العلوم الدينية وخاصة التصوف وأصبح بسرعة علما فيه. وقد هاجر سنة 1202 إلى الشرق وبقي ينتقل بين ربوعه طيلة أربعين سنة. فرار القاهرة ومكة والموصل وقونيا وأقام في بلاد الروم. ثم استقر في دمشق ابتداء من 1224 إلى وفاته سنة 1243 ودفن بحي الصالحية في سفح جبل قاسيون. وفي سنة 1517 شيد الخليفة التركي سليم الأول ضريحا على قبره لا زال إلى اليوم مزارا.

كان تأثير ابن عربي ولا يزال عميقا وواسعا في تحديد ملامح أرقى أنواع الفكر الديني وترك أعمالا فاقت على حد زعم البعض أكثر من تسعمائة مؤلف إلا أن أغلبها موضوع. أما الأعمال الثابتة والكبرى له فهي "الفتوحات المكية" و"التجليات الإلهية" و"فصوص الحكمة" وديوانه الشهير "ترجمان الأشواق" الذي فسره بنفسه. وفي هذه الكتب قطع ابن عربي جذريا مع القراءة الحرفية للدين وسعى لبناء علاقة بين الإنسان والله مبنية على الحب لا على الخوف ورسم مراحل الطريق الشاق الذي يمكن أن يحمل الإنسان إلى الالتحام بالذات الإلهية وقد شكّل لقرون النموذج الذي اقتدى به الصوفيون في أقوالهم وأفعالهم.

والسؤال الآن ما علاقة ابن عربي بحقوق الإنسان وما الذي جعل مؤلف هذه الموسوعة يقرّون بضرورة وجوده فيه؟ وقد يكون أبسط ردّ هو أنه لا علاقة له مطلقا بما نعيه اليوم بالمفهوم. فالفيلسوف والمتصوف أبعد الناس ذهنيا عن تعاملنا مع "خلاص الإنسان" كإشكالية أخلاقية-سياسية قانونية تمرّ بترويض الدولة البعيع. فابن عربي مفكّر متصوف همّ الأوحّد تحرير الإنسان من الداخل ليصل درجة بعد درجة عبر التعبد والصلاة وتطهر الروح إلى الفناء في الله. وهكذا يمكن لقائل أن يقول أننا نحشره في مشاغلنا بنوع من التعسف على النصوص وتجاهل للإطار التاريخي وللإشكاليات والظروف مواصلين بهذا هلوسة قراءة تقويضية لفكر بدون منهج أعطتنا أكثر من عمل رديء.

إن أهمية ابن عربي وشرعية "استعمالنا" له لا تنتج عن أسبقية وهمية أو توافق عجيب بين ما ندافع عنه وبين أفكاره وإنما هي تكمن في دوره كدعامة من دعائم فكر عربي إسلامي خصوصي مغرق في الخصوصية الثقافية ومع هذا قادر على تقبل مفاهيم حقوق الإنسان المعاصر والتفاعل معها إيجابيا.

إن أهم المآخذ النظرية على من يحاربون حقوق الإنسان في مجتمعاتنا باسم الخصوصية قصرهم هذه الخصوصية عن جهل أو سوء نيّة على التيار الرجعي المحافظ الذي نظّر له فقه القرن الثاني للهجرة والحال أن هناك تياران آخران عقلائي وروحاني توصلنا إلى يومنا هذا كجزء هما لا يتجزأ من التراث يتناغمان مع المفاهيم الجديدة دون أدنى صعوبة.

أن لابن عربي دور بالغ الأهمية في تهيئة أرضية تقبل دعائم حقوق الإنسان وتحملها لا إضافة فوقية ولكن كتبلور من داخل الحضارة العربية الإسلامية ومن عمقها.

فهو خير من رسم داخل الخصوصية الثقافية مجرى النهر وهياً الأذهان لما نسميه اليوم التسامح الديني ولو أنه تجاوز كل حدود هذا المفهوم. فابن عربي لا يرى في عقيدة الآخر الإشكالية التي يراها المتعصب ولا حتى المتسامح أيّ كجسم غريب من المعتقدات والسلوكيات يجب محاربهته أو قبوله على مضض في أسوأ الأحوال وبطبيب خاطر في أحسنها. فهو واضح في موقفه عندما يقول:

عقد الناس في الإله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ويذهب إلى أبعد من هذا في قوله

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
فمرعى لغزلان ودير لرهبان  
وبيت لأوثان وكعبة طائف  
والواح تورا ومصحف قرآن  
أدين بدين الحب أين توجهت  
ركائبي فالحب ديني وإيماني

إن ما يدعونا إليه ابن عربي من موقف ديني روحاني بحث ليس أن نتسامح مع عقائد الآخرين وإنما أن نستملكها وهو الموقف الذي نادى به المشرع العالمي في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي عندما كتب تشكّل الثقافات بما فيها من تنوع وخصب وبما بينها من تباين وتأثير متبادل جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعاً.

إلا أن الأهمية القصوى لابن عربي تنبع من مفهومه للإنسان فهو يضيف عليه القداسة القصوى التي تنبع من كونه ظلّ الذات القدوس وإحدى تمظهراتها وذلك بين في قوله عندما ناجى الحضرة الإلهية بهذين البيتين

إني عجبت لصبّ من محاسنه  
تختال بين أزهار وبستان  
فقلت لا تعجبي مما ترين فقد  
أبصرت نفسك في مرآة إنسان

فابن عربي يضع الإنسان بهذا في أعلى المراتب الممكنة وهو ما يجعل تمتعه بما نسميه اليوم "حقوق الإنسان" أضعف الإيمان بما أنها لا تكرم إلا الخالق عبر خليقته التي هي صورته في المرأة. ومن نافذة القول أنه لا مكان في مثل هذه الرؤيا لتدنيس الجسد أو الروح البشرية بالتعذيب أو أي صنف من أصناف الامتهان بما أن هذا لا يؤدي إلا لتدنيس صورة الإله ذاته.

ولا عجب أن يضطرّ ابن عربي بمثل هذه الأفكار البالغة الجراءة حتّى في هذا العصر للهجرة من الأندلس في شبابه خوفاً من اضطهاد السلطة والعامّة أو أن يتعرض في مصر سنة 1206 لاضطهاد الفقهاء الذين طالبوا برأسه فلم ينفذ حرّيته حياته إلاّ تدخل أحد أصدقائه عند السلطان الأيوبي الملك العادل إضافة لما تعرّض له من حملات التكفير ورميه بالزندقة حتّى بعد موته .

منصف المرزوقي

## ابن ميمون (موسى) (1135-1204) MAIMONIDE

ولد موسى بن ميمون المعروف عند العرب بأبي عمران عبيد الله في 30 مارس (آذار) 1135 للميلاد في مدينة قرطبة بالأندلس. وكانت أول دراسته التلمود والكتاب المقدس والعلوم على يد والده ميمون بن يوسف القاضي في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة والمتف في العلوم الدينية اليهودية والعلوم الطبيعية والفلسفة. كذلك على يد العالم يوسف بن صديق الأندلسي. غادر وعائلته قرطبة في 1148 إثر وصول عبد المؤمن الكومي لسدة الحكم وكان سئ المعاملة لغير المسلمين. عاش فترة في مدينة فاس المغربية ثم فلسطين ومنها توجه مع أخيه إلى القسطنطينية (القاهرة القديمة) في 1165. درس العلوم الدينية والدينية والمنطق والفلسفة والطب. وفي مصر كتب أعماله الكبرى التي جعلت منه اسماً لامعاً في العالمين العربي واليهودي. عاش موسى في حقبة صعبة كانت الأندلس فيها تفقد من رونقها وتسامحها وازدهارها، وكانت فلسطين في قمة اضطرابات الحروب الصليبية. وفي أول إقامته في مصر توفي والده وشقيقه وساعات أحواله المادية إلا أنه كان يملك باستمرار الطاقة اللازمة للاستمرار في مشروعه التاريخي رغم النوائب والمصاعب. وقد أعطى البحث والدراسة معظم وقته وبدأت تتجمع من حوله مجموعة من المتتورين ينتظمون على حلقاته الدراسية. وإثر تصريحه ببعض الآراء التجديدية حرض يحيى رئيس الطائفة اليهودية عليه الرعا مما اضطره للصلاة مع أنصاره مدة من الزمن في منزله. ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تنبّهت السلطة إلى أمر رئيس الطائفة وتورطه في الفساد المادي فعزل وطرد من المدينة. وقد تابع ابن ميمون نضاله ضد أصحاب الآراء الجامدة حتى اختير الحبر نثائيل لرئاسة الطائفة في 1172. وبعدها بقليل أصبح من أعضاء المحكمة الشرعية اليهودية بالقسطنطينية ثم اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية في 1187. فسعى لرفع المستوى العلمي والديني والحقلي لليهود وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته في منصب الرئاسة مشيراً في كتاب السراج إلى أن المكافأة في منصب كهذا مكروهة ممنوعة (سفر الآباء فصل 4).

ارتبط باسم موسى بن ميمون إيطال العديد من العادات الدينية كالتعاويذ ورقص العروس في ملابس هزلية وقد غير العديد من الشعائر. عمل بالطب منذ وفاة أخيه وعرف ببراعته فيه وقد مارس مهنته في قصر صلاح الدين الأيوبي وبعده. وقد توفي في مصر ثم نقلت رفاته إلى طبريا شمالي فلسطين.

يعتبر موسى بن ميمون من قمم الفكر اليهودي وأعمدة الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية وأحسن من أدخل إلى الثقافة اليهودية خصب الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من المعتزلة إلى ابن سينا والفارابي. وقد تكرر منذ وفاته ما ذهب مثلاً: "من موسى إلى موسى لم يبق مثل موسى". يعتبره مصطفى عبد الرازق من "فلاسفة العرب وفلاسفة الإسلام" ويصفه ابن أبي أصيبعة بالقول: "هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي اليهودي، عالم بسنن اليهود ويعد من أبحارهم وفضلائهم، وكان رئيساً عليهم في الديار المصرية، وهو أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها، متفنن في العلوم، وله معرفة جيدة في الفلسفة، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له ويستطيعه، وكذلك ولده الملك الأفضل علي".

وكأي مصلح مجدد، لم ينج ابن ميمون من هجوم السلفيين والتقليديين وسمي بالضلالة، وقد بلغت الخلافات بين أنصاره وأعدائه كما يقول إسرائيل ولفنسون "مبلغ الكراهة"، حتى أنه بعد أن نقش أتباعه على قبره 'معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشري"، أوعز رجال المعارضة اليهود إلى نقاش وضع كتابة أخرى: "دفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر".

ويعتقد بعض اللاهوتيين أن الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لموسى من استعماله تعابير مثل "ثنية التوراة" أو جعله أرسطو في مرتبة المشترك الإسرائيلي الأمر الذي رفضه رجال الدين. وقد وصل الأمر بالبحر سليمان بن إبراهيم في مونتبلية في فرنسا إلى إنذار اليهود بالحرمان من الحقوق الشرعية ولعنة الحرمان التي تحرمهم من الصلاة في المعابد والتعامل وتبادل المنافع إلى حظر الدفن مع الآخرين. ولما لم يكن لرجال الدين اليهودي من القوة ما لرجال الدين المسيحي لتطبيق عقوباتهم، فقد اتصلوا بالدومينيكان الذين كانوا على درجة عالية من القوة في القرن الثالث عشر وحرصوهم ضد ابن ميمون فجمعوا وكسوا كل ما وجدوا من كتب ابن ميمون وأحرقوها أمام جماهير غفيرة في باريس ومونتبلية في 1233. كذلك صدرت تهديدات بالموت لأنصاره وفي 1305 اجتمع رؤساء الدين من اليهود في برشلونة وأعلنوا "لعنة الحرمان" على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه الخامسة والعشرين الأمر الذي يستهدف كتاب "دلالة الحائرين" مباشرة. وقد ارتد هذا الهجوم الشرس على أصحابه فدخل الكتاب في مقومات الثقافة اليهودية القرون وسطية باعتباره أهم إنتاج معرفي وديني وأعطاه العديد من المؤمنين صفة "المقدس".

من أولى كتابات ابن ميمون مؤلفه "صناعة المنطق" باللغة العربية وكتبه في المرية قبل بلوغه الثالثة والعشرين من العمر وهو عبارة عن مدخل للمنطق الأرسطي. وفي 1158 بدأ ابن ميمون يعد تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا (وهو أكبر مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس) وقد أتم هذا العمل الذي يتميز بقوة في التفسير والتأويل والملاحظة للشرعية اليهودية قلما نجد مثله. وفي صدره بحث واف عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود وتناول للمسائل الكبرى للشرعة الربانية ثم يتناول مسألة السعادة البشرية وفيه استعراض لمبادئ اليهودية الثلاثة عشر (الوجود، الوحدانية، الطابع غير الجسماني لله، تحريم الأوثان، النبوة، وحدانية نبوة موسى، الأصول الإلهية وحقيقة التوراة، كلية المعرفة الإلهية، الثواب، العقاب، المسيح، البعث). ثم يأتي مدخل قسم المشنا وهو تمهيد لعلم النفس والأخلاق، وغالباً ما يطبع مستقلاً عن الأجزاء الثمانية الأخرى.

وله كتاب في الوصايا أعده بالعربية يحتوي 613 وصية من التشريع اليهودي. وقد أعد كتاباً يعتبره ولفسون "ثورة اجتماعية في حياة اليهود" وهو كتاب تثنية التوراة (مشنا تورا) باللغة العبرية. وقد كان هذا الكتاب في الأصل ملاحظات كتبها بالعبرية أثناء ممارسته وظيفته الشرعية يتناول فيها الأحكام والقوانين والمعاملات، ثم لما كثرت التدوين اتضحت له أهمية التصنيف والنشر. ويأخذ عليه المحافظون عدم إبداء رأي واضح في البعث فيه. ولهذا الكتاب الفضل في ظهور جملة مدونات في التشريع اليهودي منذ 1340 وفيه إجابات لابن ميمون في الدين والفلسفة والمنطق مع فكرة عن حياة اليهود في مصر في القرن الثاني عشر. ومازال هذا السفر من المراجع الأساسية للاهوت والفلسفة اليهودية ويشكل مدخلاً ممتازاً لفهم فكر ابن ميمون.

أما كتاب "دلالة الحائرين" فيجمع أهم المؤرخين على اعتباره "ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى وقد كتب باللغة العربية والأحرف العبرية. والغرض منه حسب قول صاحبه: "أن أبين مشكلة الشرعية وأظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من إلهام الجمهور".

#### محطات في فكر ابن ميمون:

سنحاول وحسب، التوقف عند المحطات الرئيسية في فكر ابن ميمون التي تمس مباشرة مفهوم الحقوق عنده، مفهوم الحرية والمسؤولية وأهمية إصلاحاته في إعطاء مفهوم جديد للفرائض والغايات والعلاقة بين الفلسفة والدين.

يشترك ابن ميمون والمعتزلة في نقد القدرية السلبية والمحججة للحرية الإنسانية. وهو يؤكد في دلالة الحائرين على فهمه الحر لمسألة القضاء والقدر بالقول: "إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شيء مستجد بوجهه". .. وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها". وهو يعتبر الوضع البشري "تابعاً لاستحقاق الشخص بحسب أفعاله"، لأن الرجل يقاس بما يقيس به. إن هذه النظرة الليبرالية للاستطاعة مرتبطة بمفهوم متكامل عند ابن ميمون في العلاقة بين المسؤولية والقانون. فكون الإنسان مسؤولاً يستتبع ربط الجريمة بالعقاب ورفض أي مفهوم للعفو، يوضح ابن ميمون في المرجع نفسه على ذلك بالقول: "إن لم يعاقب الجاني لم ترتفع أذية بوجهه، ولا يرتدع كل من يهيم بالتعدي وليس كسخر الذي زعم أن ترك القصاصات رحمة بالناس بل تلك عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة، بل الرحمة ما أمر به تعالى: "اجعل لك قضاء وحكاماً في جميع مدنك".".

يربط ابن ميمون بشكل عضوي بين الشريعة والقانون ضمن تعريفه للثنين. فالعلة في كل شريعة حسب الفيلسوف الطبيب تكمن في الآراء والأخلاق والأعمال السياسية والمدنية. وقصد هذه الشريعة شيئان: صلاح النفس وصلاح البدن. أما صلاح النفس فهو أن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم، أما صلاح البدن، فهو يكون بإصلاح أحوال معاشهم بعضهم مع بعض وهذا المعنى يتم بشيئين أحدهما رفع التظالم من بينهم وهو أن لا يكون كل شخص من الناس مباحاً مع إرادته وما تصل عليه قدرته. بل يقصر على ما هو به نفع للجميع، والثاني اكتساب كل شخص مع الناس أخلاقاً نافعة حتى ينتظم أمر المدينة. فإن كانت نقطة الانطلاق الدينية والفلسفية أن أحكام الله حق وعدل، فمآل كمال الجسد بالضرورة توفر الضروريات من غذاء وسائر تدبير الجسد مما يمكن الحصول عليه بالاجتماع المدني ومآل كمال النفس أن يصير الإنسان ناطقاً بالفعل، أي له عقل بالفعل. وضمن عقلنة التصرف والحق فإن "كل فريضة سواء كانت أمراً أو نهياً يكون مقتضاهما رفع تظالم أو حض على خلق كريم مؤد لحسن عشرة أو إعطاء رأي صحيح يلزم اعتقاده".

وحسب ابن ميمون، فإن ترجمة الشريعة في القانون لا يمكن أن تكون ابنة نص جامد أو فهم قاصر "لما علم الله تعالى أن أحكام هذه الشريعة قد يحتاج في كل زمان ومكان بحسب اختلاف المواضع والطوائف وقرائن أحوال إلى زيادة في بعضها أو نقصان". لذا أباح لعلماء كل عصر أعني المحكمة العليا أن يحتاطوا لثبات الأحكام الشرعية بأمر يستجدونها (...). كذلك أباح لهم أيضاً أن يعطلوا بعض أعمال الشريعة ويبيحوا بعض محظوراتها".

وفي فلسفة الأحكام، يقسم ابن ميمون منهيات الشريعة إلى أربعة أوضاع لمرتكب الجرم: (المضطر (لا يعاقب ولا يثم عليه)، الساهي (أثم لا يعاقب)، المتعمد (يلزمه الحد المنصوص) والمتعدي ببد ريفية (يتقح ويجلح ويحد). ولا عقوبة في المطلق لجرم، فهناك عوامل تشديد وتخفيف للعقوبة مثل عظم الفساد وكثرة الوقوع وشدة الإغراء بالشئ وإخفاء الضرر.

يشمل حيز التدخل القضائي عند ابن ميمون ككل قضاء الملل في القرون الوسطى التعدي ما بين الشخص وصاحبه والتعدي ما بين الشخص والإله. وقد كان صارماً في كتاباته حول عقوبة الإعدام. وإن لم يطلقها في فساد اعتقاد أو مفهوم شرك، فقد كان أقل تسامحاً في "ارتكاب الفحش" وبشكل خاص في قتل النفس حيث يقول "الأرض لا يكفر عنها الدم الذي سفك عليها إلا بدم سافكة"، النفس بالنفس فلذلك لو بقي المقتول ساعة أو أياماً وهو يتكلم وذهنه حاضر وقال يترك قاتلي قد غفرت له، وعفوت عنه، لا يقبل منه بل النفس بالنفس". وقد بقي في إطار العقوبات الجسدية صارماً أيضاً.

يمكن القول أن الهم الفلسفي الرئيسي عند ابن ميمون يتلخص في إمكانية الإخلاص للإيمان بالله والبحث الذهني الحر تماماً كما تتطلب الفلسفة وتستوجب العلوم. وقد سعى في مجمل كتاباته لا يبرز ما يعتبره التضامن بين القوانين الإلهية والبحوث العقلية وحاجة كل منهما للآخر.

لا شك في أن ابن ميمون أفضل من جعل الزواج ممكناً بين أرسطو والتوراة، وتجاوز التفسيرات التي سبقته والتي في قمتها أخذت بعين الاعتبار عاملي الزمان والمكان في حين شكل عمله عملية إعادة بناء مفهومية في هيكل معرفي يتسع في الآن نفسه للمعنى الديني والمعنى الفلسفي. ومن الملاحظ أن الأطروحات الأساسية للفلسفة اليهودية في القرون الوسطى كما يعبر عنها ابن ميمون لا تختلف كثيراً عن الفلسفة العربية الإسلامية: فكلاهما يؤكد على فكرة إله واحد خالق للكون وتكريم خير خلقه (الإنسان) ويعتبر كتاب الله هدى للناس ورحمة، وكلاهما يستقي من الفكر اليوناني تفسير الظواهر الطبيعية والنفسية والعقلية ويحاول زرع الفلسفة في صلب اللاهوت.

## أبو ذر الغفاري (توفي عام 652) ABU DHARR

من صحابة النبي محمد. آمن بإله واحد قبل الإسلام وقد روى عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال له: "لقد صليت يا ابن أخي، قبل أن ألقى رسول الله بثلاث سنين، فسأله: فأين تتوجه؟ فأجاب حيث وجهني الله. كان من أوائل الذين أسلموا. وقد كلفه الرسول في أيام الدعوة المكية الأولى بالدعوة في قومه. التحق بالمدينة منذ معركة الخندق في 627 ثم عاش بعد وفاة النبي في سورية الطبيعية. كان زاهدا في إيمانه وعيشه وقد انتقد بشدة انهماك عدد من القيادات الإسلامية بالإثراء السريع أثناء الفتوحات مستنكرا اكتناز وتجميع الثروات ومطالباً بتوزيعها على الفقراء وقد اتهم المترفين بأنهم يزعمون "أن يد الله مغلولة وأن الله فقير ونحن أغنياء" فلاموه في ذلك فقال: لو كنتم لا تزعمون لأنفقتم مال الله على عباده". يقول علي الوردي الذي يعتبر قضية "أبو ذر" الشرارة التي اندلعت منها الفتنة الكبرى في عهد عثمان: كان أبو ذر يشبه الأنبياء. ولعله كان نبيا من طراز خاص. فهذا الرجل يسبق البدو جميعا بالتوجه إلى الله.. ثم سيقم بعد ذلك في الثورة على المترفين".

ناهض أبو ذر أسلوب معاوية بن أبي سفيان في الحكم وانتقد اعتماد الخليفة الرابع عثمان بن عفان (حكم من 644 إلى 656) لآل بيته وأخواله واستنكر بذخ بني أمية فغضب منه عثمان وقال لمن حوله: "أشيروا علي في هذا الشيخ الكذاب، إما أن أضربه أو أقتله، فإنه فرق جماعة المسلمين، أو أنفيه من أرض الإسلام". فقال علي بن أبي طالب وكان حاضرا: "أشير عليك بما قاله مؤمن آل فرعون: فإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبك بعض الذي يعدكم، إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب". فغضب عثمان من الجواب وقد نفاه بعد ذلك إلى الربذة وأمر بأن لا يشيعه أو يودعه أحد. خالف أمر الخليفة عمار بن ياسر وعلي وعائلته فذهبوا لوداعه، إلا أن قرار نفيه تم اليموت في الربذة وحيدا كما عاش وناضل.

روي عنه 281 حديثا نبويا منهم 31 في صحيح البخاري وصحيح مسلم.

دعا أبو ذر للتمرد على الفقر وهو القائل: "أعجب لرجل لا يجد قوت يومه فلا يخرج على الناس شاهرا سيفه". وقد كان يؤثر العطاء على الأخذ، والناس على نفسه لذا شبهه عدد من المؤرخين بالمسيح. قيل له يوما وقد أصيبت عيناه بالرمد: هلا داويتهما؟ فقال: إني عنهما لمشغول. فقيل له: هلا سألت الله أن يعافيهما؟ فقال: أسأله فيما هو أهم من ذلك.

يقول الشيخ عبد الله العلايلي: كان أبو ذر يرى أن فكرة الحياة الإنسانية هي الفضيلة، والإنسان هو الفاضل فقط. فعلى الناس أن يحلوا أشياء الفضيلة بينهم، وأن يوفرُوا كل جهودهم على تحقيقها وانتهاج سنتها وأساليبها. و أما أولئك الذين يجمعون أكبر جهودهم وهم على التزهد من زخارف الحياة الناعمة وأسباب العيش الرفيع، فإنهم لا يفضلون، في اعتباره، عن سائمات وجدت سبيل حظوظها. والإنسان عنده، إذا جمع همه هذا الجمع، فإنه ينقلب حيوانا فقط ميزته أنه أقدر على التحيل بما فيه من الفكر، وأما الإنسانية فإنها عنصر غريب عنه. ولكي يكون إنسانا، ويظل كذلك، لا بد له من حياة أخرى مادتها الفضيلة، والفضيلة في نظره، هي التجرد والعمل.. وهو يرى أن الدولة كالفرد سواء بسواء، فإذا كنزت ولم تتجرد انحطت، وتولدت لديها الأطماع. فتحدى الدولة كما تحدى الأفراد، وحارب الكنز الاجتماعي، كما حارب الكنز الفردي، وشنها شعواء على دنيا القصور وحياة الترف، فقد نظر إليها نظره إلى ماتم للمثالية العليا والأحلام السامية"...

يروى عن النبي محمد قوله: "رحم الله أبا ذر، يمشي وحده، ويموت وحده ويبعث وحده".

## الإجراءات السرية (القرار 1503) PROCEDURE 1503

### PROCEDURES CONFIDENTIELLES

عندما تشكلت لجنة حقوق الإنسان في 1946، لم يكن للضحايا معرفة وسيلة يسمعون صوتهم غيرها. وقد كانت تتسلم آلاف الشكاوى التي تبقى إما مادة للأرشيف أو الإطلاع. لعدم إعطاء اللجنة الصلاحيات اللازمة للتدخل في حال وقوع انتهاكات. وقد استمر الأمر كذلك حتى عام 1967 ومناقشة مسألة الانتهاكات الخطيرة ثم عام 1970 حيث تبنى المجلس الاقتصادي والاجتماعي في 27 مايو (أيار) منه، القرار 1503 حول الإجراءات الواجب اتخاذها لدراسة المراسلات المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان والحريات الأساسية". وبذلك أصبح بإمكان اللجنة أن تقوم بدراسة سرية لكل تقرير يكشف عن انتهاكات جسيمة ومستمرة. هذه المراسلات يمكن أن يكون مصدرها أفراد أو منظمات غير حكومية وتأخذ طريقها عبر قنوات الاختصاص في هيئات و فرق العمل التابعة للمفوضية العليا لحقوق الإنسان.

أما ما يتعلق منها فعلا بانتهاكات جسيمة ومنهجية في بلد معين فيجري إحالته إلى لجنة حقوق الإنسان لمناقشته في جلساتها الخاصة. الأمر الذي يعطي نوع من الحماية للبلد المعني بدراسة أوضاع حقوق الإنسان فيه. وقد درست اللجنة بين عام 1972 و1987 أكثر من 350 ألف مراسلة وقد بلغ عدد الشكاوى في السنين الخمس الأخيرة ما يعادل 60 ألف شكوى في العام الواحد. وتتم دراسة الملفات على خمس مراحل تتسم بالسرية التامة هي : أولاً استلام الشكوى وإرسال إيصال لصاحبها وصورة لحكومة البلد المعني للتطبيق عليها ( وهذا يتم على امتداد السنة)، ثانياً: يجتمع فريق العمل المعني بالرسائل التابع للجنة الفرعية لمدة أسبوع في يوليو قبيل دورة اللجنة الفرعية للنظر في الرسائل وأجوبة الحكومات ليقرر فيما إذا احتوت الشكوى على ما يكشف بالأدلة الموثوقة عن نمط ثابت من الانتهاك الجسيم لحقوق الإنسان والحريات الأساسية. ويتبنى قراره بالأغلبية البسيطة. أما الخطوة الثالثة فهي دراسة أعضاء اللجنة الفرعية للحالات التي تستدعي تدخل لجنة حقوق الإنسان وبذلك ترفع الحالات الهامة وتعتبر الحالات الأخرى منتهية أو باقية تحت الدرس. أما الخطوة الرابعة فهي في اجتماع فريق العمل المنبثق عن لجنة حقوق الإنسان قبيل دورة اللجنة ليدرس الحالات المقدمة والباقية قيد الدرس ويعطي ملاحظاته عليها ويحيلها إلى اللجنة. أما الخطوة الأخيرة فتكمن في مناقشة اللجنة للحالة بوجود ممثل عن الدولة ومقرر الفريق العامل وتقرر إما إسقاط الحالة من الإجراءات أو الاحتفاظ بها قيد الاستعراض السري أو نقلها إلى البحث العلني عبر أحد شكلين ، الأول رفع تقرير عنها وتوصيات إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي، والثاني إحالتها إلى لجنة خاصة من خبراء مستقلين توافق عليهم الدولة المعنية للتحقيق بشأنها.

بالطبع هناك حد أدنى من الشروط لقبول الشكاوى تم الاتفاق عليه في قرار أصدرته اللجنة الفرعية في 1971 أولها عدم تعارضها مع مبادئ وصكوك الأمم المتحدة، أن تقوم على أسس منطقية ومعقولة وموثوقة وأن يعلن مصدرها عن نفسه وأن لا تكون لغايات موظفة سياسياً مع استفاد وسائل التدخل المحلية داخل البلد المعني.

وهناك تقييم متباين لمدى جدوى وفعالية القرار 1503 فمن جهة ، يعتبره البعض قاعدة العمل للأهم للمنظمات غير الحكومية التي تتدرب على آليات العمل في الأمم المتحدة وتبني علاقات مختلفة الطابع مع هيئات المنظمة العاملة في نطاق حقوق الإنسان. وهو يعطي الدول المعنية الفرصة للدفاع عن نفسها والأهم من ذلك اتخاذ قرارات تحول دون تدهور الوضع في بلدانها كذلك يسمح بحوار سري هادئ مع ممثليها بمعنى أن الإجراء السري مرحلة انتقالية الغاية منها التوصل بهدوء إلى حلول مرضية. وكون المنظمات غير الحكومية تناقش علناً هذه الموضوعات، فإن السرية برأي أنصار هذا الرأي محصورة في تفاصيل المراسلات والقرارات.

أما الرأي الثاني فيعتبر أن هذا القرار كان ثورياً قبل ثلاثة عقود من الزمن أما اليوم فقد أصبح متأخراً عن وسائل مقاومة الانتهاكات وهو من الأشكال المحدودة الفعل والتأثير بشكل لا يتناسب مع الجهد المطلوب لمتابعتها. إضافة إلى أن الدول أصبحت توظفه مستفيدة من السرية وعنصر الوقت. ويؤيد أنصار هذا الرأي ضرورة أن تتم الإجراءات بصورة علنية وشفافة مهما كانت طبيعة الانتهاكات. فقد أثبتت السنين الماضية استعمال الحكومات له لئلا يثبت معلومات كاذبة لا رقابة للرأي العام عليها أو توظيف عامل الوقت لصالحها. وقد باشر أنصار هذا الرأي بنشر كل المراسلات وعدم احترام سرية الإجراءات لتحويل النقاش إلى الإطار العلني بانتظار قرار من الأمم المتحدة بهذا الاتجاه.

ويتفق الرأيان على أن الإجراء السري والعلني كلاهما يخضعان لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى وبالتالي فهما أسيراً موازين القوى والتوازنات الدولية والإقليمية والتحالفات والعداوات. ولذا كان من النادر أن تصل الإجراءات السرية إلى نهايتها. كذلك من المفيد التنويه أن هذا القرار لا يسمح بالعريضة الفردية وبالتالي لا يشكل وسيلة دفاع أو حماية أو معالجة وضع بالنسبة للضحايا.

## الإجراءات العلنية (القرار 1235) PROCEDURE 1235

### PROCEDURES PUBLIQUES

في السادس من حزيران (يونيو) 1967، أصدر المجلس الاقتصادي والاجتماعي القرار رقم 1235 الذي يسمح للجنة حقوق الإنسان بدراسة الأوضاع التي تعبر عن انتهاكات جسيمة وفاضحة ودائمة لحقوق الإنسان. وإثر النقاش، يمكن للجنة أن تتبنى قراراً يدين البلد لانتهاكات حقوق الإنسان الواقعة فيه أو إصدار قرار يتجاوز مجرد الإدانة إلى تشكيل هيئة محدودة الصلاحيات في الزمن والمهمة ad hoc للحماية أو الاستقصاء لأوضاع حقوق الإنسان في موضوع محدد أو بلد محدد. وتسمى بالإجراءات الخاصة للجنة حقوق الإنسان. وقد تطورت منذ 1967 بشأن البلدان ثم ومنذ 1980 حول موضوعات محددة لانتهاكات حقوق الإنسان.



وتشمل مجموعات العمل فيما تشمل فريق عمل حول الاختفاء القسري أو اللا إرادي، الاعتقال التعسفي، الاعدامات خارج القضاء، التعذيب، غياب التسامح الديني، قضية استعمال المرتزقة كوسيلة لمنع الشعوب من ممارسة حقها في تقرير مصيرها، بيع الأطفال والبغاء والأفلام الجنسية للأطفال، النازحون، تشجيع حق حرية التعبير والرأي، الأشكال المعاصرة للعنصرية، التمييز العنصري وكره الأجانب وغياب التسامح، العنف ضد المرأة، استقلال وحياد السلطة القضائية، نشر النفايات السامة بشكل غير قانوني... ومن الدول التي تم تعيين مفوض خاص لها أفغانستان، بوروندي، كوبا، غينيا الاستوائية، إيران، العراق، بورما، رواندا، السودان، الأراضي العربية المحتلة بما فيها فلسطين، يوغسلافيا السابقة وزائير.

وقد عدل الإجراء العنفي في أعمال اللجنة الفرعية التي طلب إليها تسجيل كل انتهاكات حقوق الإنسان الدائمة والخطيرة ولو أنها غير مخولة بإقرار آليات خاصة. ومن الجدير بالتنكير أن أول من خضع لإجراءات خاصة ودراسة معمقة هما إفريقيا الجنوبية وإسرائيل.

## أحمد لطفي السيد (1827-1963)

AHMAD LUTFI AL-SAYYID

ولد أحمد لطفي السيد في 15 يناير (ك2) 1872 في قرية برقين من أعمال مركز السنبلوين بمديرية الدقهلية (شمالى شرقى الدلتا). درس في الكتاب حتى سن العاشرة وفيها حفظ القرآن. ثم درس الابتدائية في المنصورة وحاز على الثانوية في القاهرة 1889. وتابع دراسة القانون في مدرسة الحقوق المن 1889 إلى 1894، وفيها تعرف على محمد عبده. وفي هذه الفترة تلمذ فترة إجازته في إسطنبول عند جمال الدين الأفغانى. دخل القضاء في 1894 واحتل عدة مناصب فيه في الأرياف المصرية وقد أسس مع عدد من أصدقائه جمعية سرية لتحرير مصر لم تلبث أن دخلت في الحزب الوطنى في 1896.

استقال من القضاء عام 1905 لشعوره بالغبين بين صلاحيات القاضي بين المحاكم الأجنبية والمحاكم المصرية وعمل في المحاماة قبل أن يدخل الحياة العامة من بابها الواسع عبر مهنة الصحافة وخيار سياسي جديد: دخول "حزب الأمة" ليشكل مع عدد من المنقذين الجناح الليبرالي في حزب الأعيان. وليس المهم برأينا توليه منصب الأمين العام بقدر ترأسه تحرير "الجريدة" التي صدرت من 9 مارس 1907 إلى 30 يوليو 1915 وبقي على رأسها حتى بداية الحرب العالمية الثانية (1914).

بشعار عربي البسيط "مصر للمصريين" مع تمايز واضح عن القنصلية العامة البريطانية من جهة والخيوي من جهة ثانية، حاول أحمد لطفي السيد التأسيس لمدرسة جديدة في السياسة، مدرسة ليبرالية تعددية جامعة يهتما إحياء وإصلاح اللغة العربية ومتابعة قضايا الأسرة وتحرير المرأة وتحرير الوطن وتؤكد على الجامعة المصرية كرد على الجامعة العثمانية.

لم يكن السيد يؤسس لشعبية حزب بل لمدرسة فكرية سياسية، ولذا استنكبت طاقات مصر وطاقات المشرق العربي وعرف القارئ عبر "الجريدة" عبد الحميد الزهاوي ورشيد رضا وعبد القادر حمزه وعبد العزيز البشري وسيكتشف القارئ المصري والعربي أسماء طه حسين ومصطفى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد. وقد نشأت منذ تلك الفترة صداقة كبيرة بين أحمد لطفي السيد وطه حسين الذي مدح في صديقه دائما التجديد والإصلاح، اتان الكلام والسلوك، الشرف والكرامة، والاعتراف بالشخصية الإنسانية. ترك رئاسة تحرير الجريدة مع بداية الحرب العالمية الأولى وعين في العام نفسه مديرا لدار الكتب. وقد باشر ترجمة العديد من أعمال أرسطو ضمن مشروع يقول فيه: "لما كانت الفلسفة العربية قد قامت على فلسفة أرسطو، فلا جرم أن آراءه ومذهبه أشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، والطريق الأقرب إلى نقل العلم في بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية". ويقول في تعريف أرسطو للسياسة: "السياسة عند أرسطو هي أشرف العلوم، لأنه يعرفها بأنها تدبير المدينة ليكون سكانها فضلاء، ومن هذا التعريف ترجع إلى السياسة سائر العلوم، أو كما قال أرسطو، إن السياسة تبين ماهي العلوم الضرورية لحياة الممالك، وما هي العلوم التي يجب أن يتعلمها السكان، وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها".

حاول في 1916 تشكيل أكاديمية اللغة العربية مع عدد من الصحب ولم يوفق في ذلك.

شارك في الوفد والحركة الشعبية في 1919 إلا أنه لم يلبث أن عاد إلى كتبه مستاء من المنافسة بين سعد زغول وعدلي يكن. وقد عمل في 1922 على تحديث الجامعة المصرية وسمي مديرا لجامعة القاهرة المجددة والموسعة في 1925. وعندها ففتح الباب واسعا لدخول الفتيات الجامعة بهدوء وبدون ضجيج.

تولى وزارة المعارف من يونيو (حزيران) 1928 إلى أكتوبر (ت) 1929 وعين وزيرا للدولة ثم للدخالية (1937-1938) ووزيرا للخارجية في 1946 ونائبا لرئيس الوزراء في العام نفسه. كان من أوائل السياسيين المخضرمين الذين أيدوا حركة الضباط الأحرار وكان له مكانة اعتبارية عند الرئيس جمال عبد الناصر.

أطلق عليه أبناء حقيقته لقب "أستاذ الجيل" وكان مؤسسا لمدرسة في الحقوق المدنية والاجتماعية تجمع بين الليبرالية والحس الوطني. وقد بقيت كلمة الديمقراطية أهم كلمة في قاموس أحمد لطفي السيد، ورغم ميله للاشتراكية، فقد ربطها بها: "الاشتراكية قد تكون معقولة إذا كان للشعب شأن في تنصيب الحكومة، وإلا فهي اشتراكية معكوسة النتائج". ولعله من السياسيين القلائل الذين ربطوا حق الحرية بحق الحياة حيث يقول في ماثورة له: "إنا إذا طلبنا الحرية لا نطلب شيئا كثيرا.. إنما نطلب ألا نموت. ولا يوجد مخلوق أفنع من الذي لا يطلب إلا الحياة ووسائل الحياة".

## "الاختفاء القسري" "FORCED "DISAPPEARANCE"

نود بادئ الأمر أن نوضح للقارئ أننا نؤيد ملاحظة منظمة العفو الدولية المتحفظة على كلمة الاختفاء ولذا وضعنا لها بين قوسين. فكلمة اختفاء تعني فقدان شخص بدون تفسير أو سبب والمصير المجهول لهذا الشخص. وليست هذه هي الحالة المقصودة في لغة الأمم المتحدة والقانون الدولي والمنظمات غير الحكومية. إذ يتعلق الأمر باختطاف ذي طابع قسري وقمعي يكامل المعرفة والمسؤولية لشخص محدد الهوية من جانب جهة محددة ترفض التصريح عن فعلتها سلطة كانت أو منظمة أو مجرد أفراد. وفي نهاية القرن العشرين مازالت هذه الظاهرة تمس ثلث بلدان العالم أي قرابة 63 دولة من إفريقيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية وآسيا). وفي حين سجلت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة 18 ألف حالة في 1989 فقد وصل عدد الحالات التي تلقاها فريق العمل الخاص بالاختفاء القسري أو اللا إرادي إلى قرابة 48770 حالة في 1998 لم يتمكن حتى اللحظة من معرفة مصير 45825 منهم.

في قرار بعنوان "الأشخاص المختفون" (1979/173/33)، طالبت لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة بدراسة الموضوع بعناية وإعطاء التوصيات المناسبة. وفي 1980 أنشأت اللجنة المذكورة فريق العمل الخاص بالاختفاء القسري أو اللا إرادي وقد أصدر منذ نشأته 19 تقريرا .

وفي 18 ديسمبر (ك) 1992 أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلان بشأن حماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري أو اللا إرادي يتضمن 21 مادة تنص المادة الأولى منه على اعتبار "أي شكل من أشكال الاختفاء القسري جريمة ضد الكرامة الإنسانية، وهو مدان بوصفه ينتكز لمقاصد الأمم المتحدة ويعد انتهاكا صارخا وخطيرا لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية كما وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وجرى تأكيدها وبلورتها في العهود الدولية الصادرة بهذا الشأن". وحتى عام ألفين، لم تنته مناقشات مشروع الاتفاقية الدولية لحماية كل الأشخاص من الاختفاء القسري رغم أهميتها القصوى في ما أصبح منذ اجتماع روما لقيام المحكمة الجنائية الدولية: جريمة ضد الإنسانية.

يمكن لأي منظمة غير حكومية أو محام أو نشيط حقوق إنسان أو قريب أو صديق للضحية أن يرسل ملف حالة اختطاف إلى فريق العمل الخاص بالاختفاء القسري أو اللا إرادي في مقر المفوضية العليا لحقوق الإنسان في قصر الأمم بجنيف لمتابعة الحالة في مراسلات غير علنية مع الطرف الحكومي المتهم بالاختطاف. وهناك ضمان لسرية الأطراف المتدخلة.

إن المتابعة الشخصية لأكثر من 300 ملف "اختفاء" في العالم العربي تظهر جسامه المعاناة الفردية والعائلية التي ترافق هذه الجريمة البشعة. فهناك مشكلات اجتماعية ونفسية كبرى غير مرئية عن بعد للمراقب ، فنحن أمام حالة غياب فيزيائي وفقدان لكل وسيلة للتواصل مع إنسان لم يصنف بعد في عداد الأموات دون أن يكون بين الأحياء. أي أمام وضع لا يستجيب لأي ترميز ثقافي ونفسي للاستعداد الذهني للبشر. إضافة لذلك، يضع "الاختفاء" الوقت على شفرة المقصلة ليصبح الغائب الأكبر في منظر الحدث نفسه. وكيف يمكن اغتيال الوقت دون إحداث انقلاب في التكوين النفسي للأفراد وشل التمثيل الرمزي عندهم، مهما كانت ثقافة المختطف أو محيطه. وخلافا للموت والحداد يصعب التأقلم مع "الاختفاء" ، مهما استمرت الحالة في الزمن لعق الجرح والبعد العاطفي الذي تخلفه مشكلة إنسان حي وميت، حاضر وغائب، في الداخل والخارج. فقد توقفت عقارب الزمن عند مجيء هذا الشخص الضحية في اليوم الذي وصل فيه عدد من الأشخاص ودخلوا البيت بالقوة الخ الخ.

هناك حكم يصدره الخاطف على محيطه بانتظار المجهول دون معرفة طول زمن الانتظار، وفي حالة الانتزاع deossession النفسية هذه ثمة معاودة دائمة للإحساس بالذنب والمسؤولية مع نشوء إحساس بالوحدة والفراغ عند الأهل. ولقد تتبعنا عدة حالات إحباط وانهايار عصبي و بروز اضطرابات جسدية وعاطفية وغياب المتعة وفقدان الإحساس بالرغبة عند المقربين من الضحية. إن بربرية "الاختفاء القسري" كصيغة جماعية للتعذيب المزمن للشخص والأهل تستدعي تعزيز وسائل المحاسبة الوطنية والعالمية فيما تعتبره المحكمة الجنائية الدولية محقة جريمة ضد الإنسانية.

## إخوان الصفا IKHWAN AL-SAFA

يرتبط اسم إخوان الصفا بجملة إشارات استفهام، وليس من السهل الوصول إلى تحديد جملة مسائل تتعلق بهم دون الوقوع في أسر التخمينات، ويمكن القول إن محاولة الإصلاح الثقافية الخلقية هذه في الإسلام قد انطلقت من البصرة في أواسط القرن الرابع الهجري (القرن العاشر للميلاد)، وقد نقل المؤرخون أسماء خمسة من أعضائها لا تحقق معرفة أسمائهم إضافة تذكر لمعلوماتنا عن هذه الجماعة (هم : محمد بن معشر البستي (المقدسي)، أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، محمد بن أحمد المهرجاني، أبو الحسن العوفي و زيد بن رفاعه).

و إذا ما اعتمدنا ما يقوله أخوان الصفا عن أنفسهم في الموسوعة المعروفة باسم "رسائل إخوان الصفا" فهم يشكلون مجموعة منظمة، تعتمد المراتبية القائمة على العمر في هيكلها، حيث ثمة أربع مراتب داخل الجماعة:

- الأبرار و الرحماء: بعد خمسة عشر عاما من مولد الجسد، وتتطلب مراعاة الإخوان وسخاء النفس. وهي مرتبة ذوي الصنائع.
- الأخيار والفضلاء: بعد ثلاثين عاما من مولد الجسد، وتتطلب مراعاة الإخوان وسخاء النفس وهي مرتبة الرؤساء ذوي السياسات.
- الفضلاء الكرام : بعد أربعين عاما من مولد الجسد، وهي رتبة الملوك ذوي السلطان.
- قوة الملكية: بعد خمسين عاما من مولد الجسد، وهي المهمة للحياة الأخرى والمفارقة للهوى.

وتتوجه هذه الجماعة للجميع، لا فرق عندها بين مسيحي ومسلم، أسود أو أبيض إلخ. ولها مجلس خاص يجتمع فيه أعضاؤها بانتظام، في اجتماعات سرية مغلقة تتدارس علوم الجماعة وأسرارها فيما يشمل علم النفس والعقل والمعقول والعلوم الرياضية والعلوم الإلهية. وتتدبب الجماعة لأصدقائها رسولا موجهها لهم في إعدادهم وفي علاقتهم بالآخرين، ويختلف أسلوب عمل الجماعة باختلاف من تتوجه لهم انطلاقا من طبيعة عمله ودينه وعمره وأخلاقه وسلوكه الاجتماعي عبر تحقيق كامل مسبق عنه ويقوم التعامل على تفضيل الأعضاء على الصداقة والقربى والأبناء. أما ما يتعلق بأراء ومعتقدات الجماعة فلدينا موسوعة من 52 رسالة تضم أربعة علوم أساسية هي العلوم الرياضية ، النفسانيات والعقلانيات، القسم الطبيعي، الإلهيات والشرعيات. وفي حين يقوم المحتوى العام على التوفيق بين الدين والفلسفة، فإن بالإمكان القول بتحديد أكثر أن القسم الرياضي قد تأثر إلى حد كبير بفيثاغورث، ويمكن تتبع جملة أفكار ارسطية في القسم الطبيعي إضافة إلى فيثاغورث وأفلاطون. أما في القسم الثالث فتبدو معالم الأفلاطونية الحديثة واضحة في جملة مفاهيم: العقل، النفس الكلية، الهوى...، كما يبدو واضحا محاولات التوفيق بين الفلسفة والديانات الإبراهيمية الثلاثة في القسم الأخير، مع جملة معطيات فلكية فارسية وهندية وجملة أقاصيص وأشعار هندية وفارسية وعربية.

من المهم الإشارة إلى أن حقبة إخوان الصفا تمثل حقبة الاضطراب السياسي والاجتماعي في الدولة العباسية مع تصاعد نفوذ الدعاة الإسماعيليين في المغرب والعراق والفاطمية في مصر واستناب أمر الدولة القرمطية في شرق الجزيرة العربية. مما تراقف بحصار كبير على الصعيدين السياسي والمعرفي في بغداد وانحاء الخلافة تحت كابوس التقدم الذي أحرزته الحركات المنشقة. وبشكل أساسي في شرقي الجزيرة حتى اليمن.

ثمة عدة افتراضات حول علاقة إخوان الصفا بالحركات الباطنية والسرية المعارضة وبشكل خاص الإسماعيلية والقرمطية، إلا أن ما هو مؤكد أن آراء الجماعة قد وجدت كبير الصدى في صفوف الإسماعيليين والموحدين الدروز. "متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال". تلخص هذه العبارة الأساس المنهجي الذي يعتمده إخوان الصفا في رسائلهم، من حيث هي محاولة توفيق بين المعطى الديني والمعطى الفلسفي. محاولة تنطلق من إلغاء التعارض باعتبار الدين والفلسفة أمران إلهيان مشتركان في المصدر وفي الغرض المقصود منهما. غاية علوم الدين صلاح النفس في دار

المعاد وعلوم الحكمة صلاح البشر في عالم الكون والفساد. نقطة الانطلاق هذه، نستتبع فيما تستتبع، إعادة صياغة المفاهيم وإقامة لحمة بين المفاهيم الجديدة. فالشريعة كما يقول الإخوان، "دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة."، الفلسفة "بمعنى معرفة حقائق الموجودات واعتقاد الآراء الصحيحة والتخلق بالأخلاق الجميلة والأعمال الزكية والأفعال الحسنة" ضمن غاية محددة ترمي إلى التشبيه بالإله بحسب طاقة الإنسان، ليتهيأ للانتقال من عالم الفساد إلى عالم المعاد. المشروع الإخواني في صورته هذه، يجد في الانفتاح على جميع الأديان والعلوم مهمة من مهماته، بل ويعتبر نفسه جامعاً للمذاهب والعلوم أكثر منه طرفاً مما يجعل شمولية معارفه هذه تؤهله للتسامح والانفتاح أكثر من غيره "ينبغي لإخواننا أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها".

يعتبر إخوان الصفا الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء، لذا فالعبادات الضرورية للمرضى لتكفير السيئات بالصوم والصلاة والتخلص من فضول الأموال بالزكاة غير لازمة للأصحاء الذين لا يكثر المال ولا يرتكبون السيئات ويطمحون دائماً لصورة الإنسان الكامل المتشبه بالله. فالاعتدال هو أساس إصلاح النفوس والأجساد وبناء علاقة متوازنة بين البشر أما الإسراف والتعصب في كل أمر فمآله الضرر، حتى التلذذ "إذا زيد على مقدار الحاجة صارت للذة ألماً".

هذا التكامل بين المعرفة الحكيمة والمعرفة الدينية القائم على مبدأ "التشبه بالله حسب طاقة البشر" لا يسعى فقط لطموح "الإنسان الكامل" بل أيضاً ما يمكن تسميته "الدين الكامل". سعي يربط الكمال بالتفاوت بين الناس على أساس المعرفة والعقل. "الحيوانات زينة الأرض وأتم الحيوانات هيئة وأكملها صورة وأشرفها تركيباً هو الإنسان، وأفضل الإنسان هم العقلاء، وأخير العقلاء هم العلماء، وأعلى درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء".

إن مملكة النخبة التي نجدها عند الحركة الماسونية (مشبعة بفكرتي الحرية والعلمانية) لم تستطع أن تكون مدرستها الخاصة بقدر ما شكلت المنهل الانتقائي للحركات الباطنية التي تبعتها دون أن يكلف ذلك التابع التزام كل ما جاء به المتبوع. ومن الضروري الإشارة إلى أن نقطة ضعف الإصلاح الإخواني أنه يحرص على التفاوت هذا تبني المفهوم التقليدي للطاعة الإسلامية كتسليم بلا اعتراض وانقياد لأمر ونهي الناهي، طاعة العبد لسيدته والزوجة لزوجها، والإبن لأبيه والمرئوس لرئيسه والطالب لمعلمه. "فكل إنسان، عند الإخوان، كائناً من كان، لا يخلو من أن يكون رئيساً سائساً لغيره أو يكون مرؤوساً مسوساً فيها بغيره". والبشر مشتركون في المعرفة لا شراكة مساواة بل شراكة تنزيه وانفصال واستعلاء في الطبقات وترافع في الدرجات. من هنا فإن إعادة تقسيم السلطة والأدوار إنما تهدف لمنح أهل المعرفة والعلم المكانة الأولى لقدرتهم على إيصال حاجيات البشر وإصلاح حالهم بشكل أفضل.

بقدر ما استطاع الأخوان تجريد النص وإطلاق التأويل وإغناء الحقل المعرفي لجماعتهم، بقدر ما فشلوا في إيصال أشكال جديدة للمساواة بين الأفراد ومؤسسات جديدة تخرج من منطق استبدال توتاليتارية بأخرى.

## إعادة تأهيل (ضحايا التعذيب) REHABILITATION

### SOINS MEDICAUX AUX VICTIMES DE TORTURE

في السبعينات من هذا القرن، طرح على العاملين في المهنة الصحية من أعضاء منظمة العفو الدولية السؤال: إن الإفراج عن المعتقلين من ضحايا التعذيب عمل جيد، ولكن ماذا يحدث بعد ذلك؟ وقد تداعت إجابات عديدة عندما اجتمع عدد من الأطباء في أثينا بعد سقوط نظام الكولنيات العسكري واكتشفوا عقابيل التعذيب على الضحايا وتبدت لهم حقيقة ناصعة: إن التعذيب يعذب لزمناً طويلاً بعد وقوعه. انطلاقاً من هذا المعطى نشأت رغبة المعالجة لضحايا التعذيب وبدأت هذه الرغبة تأخذ أشكالاً محددة رغم عدم إمكانية تلمس خطوات المعالجة بشكل واضح كوننا أمام حالات باثولوجية (مرضية) قليلة الوصف في الأدبيات الطبية أو غير معروفة بشكل كاف.

وفي فترة زمنية وجيزة تم تبلور عدة مبادئ:

إن الناجين من التعذيب بحاجة إلى إعادة خلق الثقة مع الآخرين وبشكل أولي، مع الشخص الذي سيتناول معهم مشكلاتهم. من هنا يجب تجنب استقبال الضحايا في أماكن ذات طابع طبي مبالغ فيه الأمر الذي يمكن أن يبعث بذكرات جد مؤلمة ناجمة عن ربط المكان بصالة الفحص الطبي التي مر بها المعتذب.

يمكن للعقائيل الجسمية أن تزول بسرعة بل وأن يكون من الصعب وجود آثار لها فيما إذا حرص الجلال على عدم ترك آثار. أما العوارض النفسية فتبقى زمنا طويلا، بل أن تترك بصماتها طيلة حياة الشخص المعنى.

ويعيدنا الأمر إلى غاية الحكومات التي تمارس سلطتها عبر القمع. وليست حجة الحصول على معلومات إلا التبرير الأخلاقي للجلادين أكثر منها الإجابة على ضرورات أمنية تساق غالبا كذريعة. فغاية التعذيب هي إدخال أفراد جرت محاولة تحطيمهم في المجتمع.

في معظم الأوقات، هؤلاء الأشخاص لديهم القدرة على التأثير في الرأي العام (صحفيون، معلمون، نقابيون، طلبة، مسؤولون سياسيون...) وهم يحاطون بدوائر صمت تعزلهم. هذا الصمت يفرضه عليهم بشكل أرعن المحيط الذي يظن أنه يفعل خيرا بعدم طرحه للموضوع. والصمت الذي تخلقه الرقابة والرقابة الذاتية في مجتمع خائف.

ويتضمن دور العاملين الصحيين، إضافة إلى المعالجة الطبية التي تتطلبها الحالات الباثولوجية المشخصة عبر فحص سريري (كلينيكي) دقيق ومعقد، يضمن أيضا إعادة تكوين فضاء التواصل بين الضحايا والمجتمع. بتعبير آخر، مجابهة الوضع الذي تحاول السلطة إيجاده عبر اعتبارها للتعذيب كوسيلة سيطرة ووسيلة لإخراص كل ما يمكن أن يشكل نقطة ارتكاز للمعارضة.

لقد شهد ربع القرن الأخير قيام فرق متعددة الميادين في كل القارات، فرق مكونة من أطباء وعلماء نفس ومساعدين اجتماعيين يحاولون توحيد جهودهم للخروج من الطريق المسدود المؤلم الذي يمر فيه ضحايا التعذيب.

ويبدو في الواقع أن التعاون الوثيق والثقة المتبادلة بين الذين سيتابعون مشكلات الجسد وبين الذين سيوجهون اهتمامهم للاضطرابات النفسية والعقلية وبين من يقوم دوره على تسهيل إعادة الاندماج في المجتمع الذي يجد المصاب نفسه معه في حالة مواجهة. هذه الطريقة هي الأجدى للوصول إلى نتائج فعالة. بشرط أن تكون عند الطبيب القدرة على الاستماع وعند طبيب الأمراض النفسية إمكانية التفكير بالألام العضوية وعند المساعد الاجتماعي خاصية اكتشاف مواطن الخلل الوظيفي الذي يمكن أن يفوق معالجي النفس والجسد.

ومهما كانت الثقافات أو المستوى الثقافي، فإن العوارض النفسية تتشابه: فالسمات المشتركة للإنسانية تبدو واضحة في حالات الضيق العميقة.

هكذا نلاحظ أن اضطرابات النوم تتال 85% من الحالات، وأن الخوف من الجنون يدفع غالبا إلى إخفاء اضطرابات عقلية عن الطرف المعالج، طالما هناك خشية الإصابة بالجنون. وعلينا أن نقنع الضحية بأنها تنقسم الأعراض غير الطبيعية مع ضحايا حوادث أخرى "غير معتادة". أحاسيس بعدم التعرف على الذات (فقدان معنى الذات *l'usage de soi*)، فترات هذيان شبه تخيلي *épisodes délirants pseudo-hallucinatoires*، اضطرابات السلوك مع شحنات عدوانية ذات نتائج درامية أحيانا. إن أية أعراض مثيرة للقلق يمكن أن يصاحبها معالجة كيميائية سريعة وقصيرة المدى مع دعم نفسي قصير إذا احتاج الأمر. ومن المهم من بداية المعالجة التأكيد على أن المعالج ليس مجنونا وإنما كان ضحية وقائع مجنونة.

وغالبا، فإن الإحساس بالمهانة وفقدان الكرامة هو الذي يبقى زمنا طويلا. ويمكن اعتبار الاعتداءات ذات الطابع الجنسي أو الماسة بشرف العائلة مسؤولة عن استمرار المعاناة (علما بأنهما متداخلين بشكل كبير في بعض الثقافات).

الصبر والفتنة والحصافة تمكن غالبا من التفريغ المهدئ للشحنة العاطفية، تفكيك طبيعة التصرف، الكلام والوضع الذي خلق هذا الإحساس بالتدهور الاعتراري للذات. ومن الضروري هنا السماح للمريض بالاحتفاظ بسره، تجنبنا لعيش وقائع غنية عن الوصف واستعادة حالات أرادها الجلال: أن تصبح الضحية عارية أمامه لا حق لها بأي شئ خاص.

في هذا التوازن بين الكلام المعبر عنه والكلام المحتفظ به تقع الصعوبة الكبرى في المعالجة النفسية. يجب أن يعرف المريض أن له الحق بحديقة أسراره، أما إذا كان هناك عناصر من ماضيه تترك تبعات على حياته، فإن بإمكانه دائما أن يتحدث عنها. وهنا علينا مساعدته في العثور على الكلمات التي تسمح له بأن يضع أمامه ما يمكن اعتباره بحق مكان التكتيف النفسي لكل هذه التجارب المؤلمة، علينا أن نشير دائما، إلى أنها، ككل مأساة، درس في هذه الحياة نعتزف به بوصفه أيضا كذلك.

المزيد من رحابة الصدر والمرونة والتعمق يمكن أن تكون الهدية غير المقصودة التي زرعتها منظومة العسف في نفس الضحية.

هيلين جافيه

## الاعتقاد القادري (1018 ميلادي - 409 للهجرة)

### KADIRITE DOCTRINE

لأول مرة في تاريخ الإسلام تصدر وثيقة رسمية تحدد عقيدة المسلمين وتفرض العمل بمقتضى فصولها. وقد صدر هذا الاعتقاد في عهد الخليفة العباسي القادر بالله (381-442هجرى/991-1031م) وهذه باختصار الخلفية السياسية والدينية لهذا "الاعتقاد". إن ما يميز هذه الفترة - النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس - هو سيطرة البويهيين الشيعة على بلاد فارس وعلى الخليفة في بغداد واستيلاء الفاطميين على مصر وفلسطين وسوريا والحرمين. وأما بلاد البحرين فكانت بيد القرامطة. أما الحياة الدينية فقد تميزت بعودة الاعتزال إلى الوجود والنشاط العلني بعد هزيمته السياسية على يد الخليفة المتوكل (232-247هـ/847-861م). وقد وجد يد المساعدة من بعض الحكام كالأمر عبد الدولة البويهى (338-372هـ/949-983م) والوزير صاحب بن عباد. وقد شبه المؤرخون مدينة الري في ذلك العهد ببغداد زمن المأمون، وابن عباد بالقاضي ابن أبي داود. أما الظاهرة الجديدة فهي حصول تقارب وتحالف بين الشيعة والمعتزلة. يقول الذهبي في ذلك: "إن الرافض والاعتزال تصادقا في حدود سنة 370 للهجرة (980م)، وتواخيا" (ميزان الاعتدال، ج2، ص230) وكانت حلقة القاضي عبد الجبار (توفي في 415هـ/1025م)، مجدد الاعتزال ورئيس المعتزلة في ذلك الوقت، تعد الكثير من مفكري الشيعة نخص بالذكر منهم الشريف المرتضى (35-436هـ/966-1045م) نقيب العلويين ببغداد.

أما الشيعة فقد قويت شوكتهم لمساندة البويهيين لهم ونشطوا نشاطا حثيثا أقلق الأوساط السنية ببغداد وخاصة الحنابلة منهم. ففي العاشر من شهر المحرم سنة 352هـ/963م احتفل الشيعة لأول مرة بعاشوراء وجابوا شوارع بغداد ونظموا مسيرات شعبية كبيرة تتقدمها الطبول والمزامير وأشعلوا النيران ورقصوا حولها وصار ذلك لهم رسما وعادة في كل عاشوراء. وفي نفس السنة في 18 ذو الحجة ابتدعوا عيدا آخر هو الاحتفال بيوم غدیر خم زاعمين أن الرسول عند عودته من حجة الوداع سنة 10 للهجرة توقف عند غدیر خم وعهد لعلي بالخلافة من بعده. ورد أهل السنة على هذه الاحتفالات الدعائية بتنظيم تظاهرات مماثلة، واحدة سموها زيارة زبير : تخليدا لذكرى مصعب بن زبير الذي حارب المختار الذي ثار باسم محمد بن الحنفية ، وأخرى سموها يوم الغار تخليدا لذكرى لجوء الرسول وأبي بكر إلى الغار هروبا من مطاردتهم أثناء هجرتهم من مكة إلى يثرب (المدينة). مؤكدين بذلك شرعية خلافة أبي بكر أمام مزاعم الشيعة. وكثيرا ما كانت هذه التظاهرات تنتهي بفتن دامية بين الفريقين. ومن بين الفرق الإسلامية التي نشطت في ذلك العهد، المدرسة الأشعرية التي طورت كلاما سنيا أثار تأثر الحنابلة الذين كانوا أقوى فرق أهل السنة ببغداد آنذاك.

في هذه الظروف وتحت تأثير الحنابلة وضغط فقهاءهم، استتاب القادر بالله المبتدعة سنة 408هـ/1017م يقول ابن الجوزي: " استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية فأظهروا الرجوع وتبرؤوا من الاعتزال ثم ناهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام وأخذ خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوه حل بهم في النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم" (المنتظم، ج7، ص287). وبعث الخليفة بأوامره إلى الأمراء السنيين بهذا الشأن. ويضيف ابن الجوزي قائلا: "وأمتل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود (الغزنوي) أمر أمير المؤمنين واستن بسنته في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة (الشيعة) والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم وحبسهم ونفاهم وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم وصار ذلك سنة في الإسلام" (نفس المصدر). ولكن الحنابلة لم يكتفوا بذلك وطالبوا الخليفة أن يكتب وثيقة رسمية تفند مقالات "المبتدعة" وتقرر عقيدة أهل السنة والجماعة. فكان أن استجاب القادر بالله إلى ذلك سنة 409هجرى/1018م حيث قرئ يوم الخميس السابع عشر من المحرم في الموكب بدار الخلافة كتاب بمذاهب السنة وقيل فيه: "من قال القرآن مخلوق فهو كافر حلال الدم" (ابن الجوزي، مذكور) وقد قرئ هذا الكتاب عدة مرات بعدها آخرها سنة 433هـ/1041-1042م أيام الخليفة القائم بأمر الله. وقد أورد ابن الجوزي في المنتظم في تاريخ الملوك والأمم في حوادث هذه السنة :

"إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر، وهو: "يجب على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولم يكن له شريك في الملك، وهو ولم يزل وآخر لا يزال قادر على كل شئ إذا أراد قال له كن فيكون، غني غير محتاج إلى شئ لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، يطعم ولا يطعم، لا يستوحش من وحدة ولا يأنس بشيء وهو الغني عن كل شئ، لا تخلفه الدهور والأزمان وكيف تغيره الدهور والأزمان وهو خالق الدهور والأزمان والليل والنهار والضوء والظلمة والسموات والأرض وما فيها من أنواع الخلق والبر والبحر وما فيهما وكل شئ

حي أو موات أو جماد. كان ربنا وحده لا شئ معه ولا مكان يحويه **[ضد المجسمة والمشبهة والحشوية]** فخلق كل شئ بقدرته وخلق العرش لا لحاجته إليه فاستوى عليه كيف شاء وأراد لا استقرار راحة كما يستريح الخلق **[ضد المجسمة والكرامية السذين يقولون أن الله جالس على العرش من جهة فوق]**. وهو مدير السموات والأرضين ومدير ما فيهما ومن في البر والبحر ولا مدير غيره ولا حافظ سواه يرزقهم ويمرضهم ويعافئهم ويميتهم ويحييهم والخلق كلهم عاجزون والملائكة والنبون والمرسلون والخلق كلهم أجمعون.

وهو القادر بقدرته والعالم بعلم أزلي غير مستفاد وهو السميع بسمع والعالم بعلم أزلي غير مستفاد وهو السميع بسمع والمبصر ببصر يعرف صفتها من نفسه لا يبلغ كنهها أحد من خلقه **[إثبات الصفات ضد المعطلة الذين يستعملون التأويل بشأنها: ضد فريق في الشيعة والإسماعيلية والمعتزلة والأشاعرة]** متكلم بكلام لا بالة مخلوقة كالة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف فيه نفسه أو وصفه به نبيه عليه السلام وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صورة حقيقية لا مجازية **[ضد المعتزلة والأشاعرة]**. ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكليماً وأنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه فتلاه جبريل على محمد وتلاه محمد على أصحابه وتلاه أصحابه على الأمة ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به فهو غير مخلوق فيكل حال متلوا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا ومن قال أنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه **[الكلام موجه إلى المعتزلة والأشاعرة]**.

ويعلم أن الإيمان قول وعمل ونية، قول باللسان وعمل بالأركان والجوارح وتصديق به، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية **[ضد القائلين أن الإيمان هو التصديق، أو الإقرار الفرد، أن الأعمال لا تدخل في الإيمان]** وهو أجزاء وشعب فأرفع أجزائه لا إله إلا الله وأنها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من شعب الإيمان والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، والإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله ولا بماذا يختتم له فلذلك يقول: مؤمن إن شاء الله وأرجو أن أكون مؤمناً ولا يضره الاستثناء والرجاء ولا يكون بهما شاكاً ولا مرتاباً لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه عن آخرته وخاتمته **[ضد من يقول أنه يجب على الله جزاء المحسنين وعقاب المذنبين]**.

ويجب أن يحب الصحابة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم ويعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم **[ضد الشيعة الذين يقدمون علي وضد من يكفر عثمان]** ويشهد للجنة بالجنة ويترحم على أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام ولا يقول في معاوية إلا خيراً **[ضد الشيعة]**، ولا يدخل في شئ شجر بينهم ويترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: (والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخوانتنا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل من قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنا كنا لكم باغضين ولعلنا نكفر بهم) وقال فيهم: (ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواننا على سرر متقابلين).

ولا يكفر بترك شئ من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ حتى يخرج وقت الأخرى فهو كافر وإن لم يجدها لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "فمن تركها فقد كفر ولا يزال كافراً حتى يندم ويعيدها فإن مات قبل أن يندم ويعيده أو يضر أن يعيد لم يصل عليه وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف. وسائر الأعصا لا يكفر بتركها وإن يفسق حتى يجدها، ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق والمبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجى به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة" قيل لمن يا رسول الله؟ قال: "الله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعلمائهم. وقال عليه السلام: "أيماً عبيد جاءتة موعظة من الله سبقت إليه. فإقبلها يشكر وإلا كانت حجة عليه والله ليزداد بها إثماً ويزداد بها من الله سخطاً جعلنا الله لآلته من الشاكرين ولنعمائه ذاكرين وبالسنة معتصمين وغفر لنا ولجميع المسلمين".

نجيب القصيبي

## الإرهاب TERRORISM

ليس جديداً القول إن الصعوبة في تعريف الإرهاب تعود عملياً إلى الفريق الذي ينظر إليه. وهو يشكل في كل الأحوال هاجساً عربياً ودولياً في آن معاً. لذلك يبدو من المفيد الاستعانة بالقانون الدولي لمعرفة أشكال الإرهاب التي يحظرها، سواء تلك الصادرة

عن الأفراد أو الدول. ولعل من المفيد أيضاً التأكيد على التمييز الذي يلحظه القانون الدولي بين الإرهاب الذي يحظر، وبين المقاومة الوطنية التي يشرع.

والتمييز القانوني بين الإرهاب الدولي والمقاومة الوطنية ضروري جداً لأكثر من سبب أبرزها:

- ضرورة التعرف على الأحكام القانونية الدولية التي حرصت منذ الأربعينات على الأقل، على تشريع المقاومة الوطنية كأداة فاعلة لممارسة الحق في تقرير المصير ومكافحة الاستعمار بكل أصنافه ومستوياته وأساليبه.
- السماح بالمقاومة كأداة فاعلة في بعض الحالات لتعميم علاقات الصداقة بين الشعوب على قاعدة حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية الدولية والحفاظ على الوحدة الإقليمية والاستقلال السياسي للدول.
- التنبيه إلى إرهاب الأفراد وإرهاب الدولة وضرورة بذل الجهود الدولية من أجل إدانة إرهاب الدولة وليس إرهاب الأفراد فحسب، بما يعني ذلك من ضرورة التركيز على الإرهاب المنظم الذي ترعاه إسرائيل أو تديره أو تتورط فيه بشكل أو بآخر.

## إرهاب الأفراد والدولة

يمكن تعريف الإرهاب بشكل عام على أنه استخدام غير شرعي للقوة أو العنف (أو التهديد باستخدامهما) بقصد تحقيق أهداف سياسية. والإرهاب في هذا الإطار، هو الذي يتعدى العمل المخالف للقوانين الداخلية للدولة، أو حتى ذلك الذي لا يخالفها، إلى كونه مخالفاً لمبادئ القانون الدولي وقواعده. ولهذا يعرف عادةً بـ "الإرهاب الدولي" International Terrorism. وقد حاولت الجمعية العامة للأمم المتحدة تعريف الإرهاب بطريقة واسعة، فاعتبرت أنه يشمل فيما يشمل، الأعمال والوسائل والممارسات غير المبررة التي تستثير رعب الجمهور أو مجموعة من الأشخاص لأسباب سياسية بصرف النظر عن بواعثه المختلفة.

- وحرص القانون الدولي من خلال عدد كبير من اتفاقاته الشارعة، على إدانة أعمال الإرهاب الدولي ووجوب ملاحقتها، وركز على ثمة موجبين أساسيين على الأقل، يقتضي أن تلتزمهما جميع الدول، هما:
- 1- أن لا تشجع ولا تتورط على إقليمها أو خارجه، بأي نشاط إرهابي ذي أغراض سياسية.
  - 2- أن تقوم بكل ما يساعد في منع أو معاقبة أي نشاط إرهابي يقع ضمن إقليمها أو يكون مرتكبه ضمن هذا الإقليم.
- ولعل القرار الذي أصدرته الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 9-12-1994 (تحت رقم 60/49) أتى فاصلاً محورياً في هذا الشأن. فقد دعت الجمعية العمومية بموجب هذا القرار جميع الدول ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية والوكالات المتخصصة إلى تطبيق "الإعلان المتعلق بإجراءات إزالة الإرهاب الدولي" الملحق بقرارها ذاته وفي هذا الإعلان.
- إدانة كاملة لأعمال الإرهاب بكل أشكاله ومظاهره بما في ذلك الأعمال التي تكون الدولة متورطة فيها بشكل مباشر أو غير مباشر.
  - وجوب إحالة القاتمين بالأعمال الإرهابية إلى العدالة من أجل وضع حد نهائي لها، سواء كان مرتكبوها أفراد عاديين أو موظفين رسميين أو سياسيين.
  - وجوب اتخاذ كل السياسات والتدابير الأربعة من أجل محاربة الإرهاب الدولي سواء كانت هذه التدابير فردية تتخذها الدولة ذاتها أو ثنائية أو متعددة الأطراف مع الدول الأخرى وذلك من أجل محاربة الإرهاب الدولي ومنع قيامة ومعاقبة مرتكبيه.
  - التعاون الكامل بين جميع الدول من أجل تعزيز مبادئ الأمم المتحدة وأهدافها والتزام الاتفاقات الدولية الشارعة لجهة توفير السلام والأمن الدوليين وحماية الأبرياء والمحافظة على علاقات الصداقة والتعاون بين الشعوب.
  - تعديل أو استحداث القوانين الداخلية للدول بما يتلاءم مع هذه الاتفاقات، ولاسيما المتعلقة بحقوق الإنسان.

وقد صدر في إطار القانون الدولي، مجموعتان من الأحكام الدولية الملزمة التي تدين الإرهاب الدولي، وتطالب بملاحقة مرتكبيه الأفراد ومحاسبة الدول التي ترعاه بشتى الوسائل أو تحرض عليه مباشرة أو غير مباشرة:

أ- المجموعة الأولى تشمل على الاتفاقات الدولية الشارعة التي تنسب إلى الأعمال الإرهابية الدولية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر اتفاقيه منع إبادة الجنس للعام 1948، واتفاق طوكيو للعام 1963 لإدانة الأعمال غير القانونية على متن الطائرات، واتفاق



مونتريال للعام 1971 لإدانة خطف الطائرات، والاتفاق القاضي بإدانة خطف الديبلوماسيين للعام 1973، واتفاق إدانة احتجاز الرهائن للعام 1979، واتفاق منع التعذيب للعام 1978، واتفاق إدانة القرصنة البحرية للعام 1988... الخ .

ومن المعروف هنا أن جميع هذه الاتفاقات أصبحت بعد إبرامها من العدد المطلوب من الدول، مصادر أولية في القانون الدولي. وهي تتضمن كيفية التزامها، بما في ذلك كيفية الجزاءات المفروضة والعقوبات المقترحة وما إلى ذلك. وتعكف هيئة الأمم المتحدة على إصدار التوصيات المتكررة من أجل انضمام الدول إليها والتزام أحكامها، علماً أن بعض هذه الاتفاقات ( كاتفاقية إبادة الجنس على سبيل المثال) تشكل جزءاً من "القواعد الأربعة" في القانون الدولي. وهي بالتالي ذاتية التنفيذ سواء أبرمتها الدول المعنية أم لا.

ب- المجموعة الثانية من أحكام القانون الدولي التي تدين لأعمال الإرهاب الدولي ، هي تلك صدرت في شكل بيانات أو قرارات دولية تستنكر الإرهاب وتلتزم مكافحته وتدعو إلى معاقبة مرتكبيه. ومن هذه الأحكام على سبيل المثال لا الحصر أيضاً، إعلان هلسنكي للعام 1975 الذي التزمت بموجبه الدول الأوربية الامتناع عن مساعدة أي نشاط إرهابي في أي شكل كان، والقرارات الدولية الصادرة عن مجلس الأمن في إطار معاقبة الدول التي تخالف المبادئ الدولية وتهدد السلام والأمن الدوليين ، وقرارات الجمعية العمومية للأمم المتحدة ( ولاسيما قرارها الرقم 60/49 المشار إليه أعلاه ) وغير ذلك من القرارات الصادرة عن المنظمة الدولية ووكالاتها المتخصصة.

وتجدر الإشارة إلى أن الجمعية العمومية للأمم المتحدة أرست هذه المبادئ القضائية بمكافحة الإرهاب الدولي منذ العام 1970 عندما أصدرت إعلانها الشهير عن "مبادئ القانون الدولي المتعلقة بعلاقات الصداقة والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة" وطالبت "الجمعية" بموجب هذا الإعلان، جميع الدول بالامتناع عن استخدام القوة أو التهديد باستخدامها ضد أي دولة أخرى. كذلك طالبت "الجمعية" جميع الدول بالامتناع عن التنظيم والمساعدة والمشاركة في أي عمل إرهابي... الخ.

كذلك إن قرارات الجمعية العمومية تكتسب الصفة الإلزامية إذا كانت قد وردت بمثابة تفسير مرجعي ملزم لميثاق الأمم المتحدة ، والذي يشكل المصدر الأول بمرجعيته وأهميته، من مصادر القانون الدولي.

والواقع أن "الجمعية" ذاتها مثابرة على هذا النهج ، ولاسيما في ملاحقة إعلان 1970 المشار إليه أعلاه. وهي تذكر بضرورة التزامه في كل توصياتها السنوية تقريباً.

ويتضح من هذه النصوص والأحكام الواردة أعلاه :

أ . أن القانون الدولي حرص على تعريف الإرهاب من خلال تعدد الحالات التي يمكن الأفراد فيها التعرض إلى الحقوق الإنسان الأصلية، أو إلى سلامة الدولة ونظامها العام الخلقي أو السياسي والاقتصادي... الخ، أو إلى السلام والأمن الدوليين. ومن هذا المنطق اعتبر القانون الدولي الفرد مؤلماً أمام القانون الدولي مباشرة. وبذلك نشأ فرع مفصلي من القانون الدولي عرف بـ "القانون الجنائي الدولي" وهو الذي أبصر النور بعيد الحرب العالمية الثانية مع محاكمات "نورمبرغ" في العام 1945، وما برح يتطور لجهة شمولية الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية أو لجهة التوسع في تحديد مرتكبيها.

ب- أن القانون الدولي حرص على تعريف الإرهاب بحيث يشمل الأفراد والدول كذلك، وطلب بإدانة الاثنين معاً. وعلى هذا الأساس، فإن ثمة نوعين من الإرهاب الدولي، وإن تكامل عناصرهما في بعض الأحيان وتداخلت، بحيث يصبح العمل الإرهابي نتيجة سياسة حكومية ينفذها الأفراد:

- إرهاب الأفراد الذين يرتكبون العمل الإرهابي مباشرة، وهو العمل الموصوف في الاتفاقات الدولية أو القرارات التي مر ذكرها هؤلاء الأشخاص وفقاً للقانون الدولي وبصرف النظر عن قوانين بلادهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى المادة السادسة في اتفاقية منع إبادة الجنس الصادرة في العام 1948، والتي تنص على أن "يحاكم الأشخاص المتهمون بارتكاب الإبادة الجماعية أو أي من الأعمال (الأخرى المماثلة ومنها أعمال الإرهاب الدولي) أمام محكمة مختصة من محاكم الدولة التي ارتكب الفعل على أرضها، أو أمام محكمة جزائية دولية تكون ذات اختصاص إزاء من يكون من الأطراف المتعاقدة قد اعترف بولايتها". ويلاحظ أن محكمتين جزائيتين دوليتين ad hoc قد انشئتاً لغاية تاريخه، لمجرمي الحرب في يوغسلافيا السابقة ورواندا. وقد تبعهما في 1998 قيام المحكمة الجنائية الدولية.

- إرهاب الدولة، وذلك عندما تخالف المبادئ الأساسية والأحكام المستقرة في القانون الدولي. بما في ذلك أحكام قانون حقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي. ومؤدى ذلك أن تصبح الدولة المتورطة في عمل إرهابي بشكل مباشر أو غير مباشر، مسؤولة أمام القانون الدولي وما يحدد من جزاءات وتعيضات عن الأضرار التي تلحقها بالدولة أو بالدول الأخرى أو بأفرادها.

ج - وعلى أساس ما تقدم، فإن القانون الدولي شرح إرهاب الدولة وحدد الحالات التي يحصل فيها، كما أثار إلى وجوب مقاضاته أيضاً. ونذكر بعض هذه الحالات على سبيل المثال لا الحصر:

- المادة الثانية من المعاهدة الدولية المتعلقة بحجز الرهائن للعام 1979 تنص على أن كل دولة ترتكب أي عمل من الأعمال الموصوفة باحتجاز الرهائن، يجب أن تعاقب بما يتناسب مع خطورة الإساءة المرتكبة وطبيعتها. وكذلك يجب أن تعاقب الدولة التي تساعد أو توافق أو تتغاضى عن عملية الاختفاء القسري للأفراد.

ويلاحظ هنا أن سجل إسرائيل -الدولة حافل بالإرهاب الذي ينسب إلى " إرهاب الدولة " وبالتالي يجب أن تعاقب على كثير من الأعمال الإرهابية التي ترتكبها باستمرار سواء في تعاملها مع سكان الأراضي المحتلة أو مع سكانها غير اليهود ومع الدول العربية الأخرى ورعاياها. وقد سبق لمجلس الأمن أن أصدر في عام 1960 قراراً حاسماً قضى بأن ما أقدمت عليه إسرائيل في ذلك العام، من خطف " سري ومدبر " لأدلف إخمات من الأرجنتين إلى إسرائيل، يشكل خرقاً لسيادة الأرجنتين ويفرض على إسرائيل تقديم ما يلزم للأرجنتين لكي تعوض هذا الخرق.

كذلك أصدر المجلس قراراً الرقم 262 في العام 1968 واعتبر إسرائيل مسؤولة عن العمل التخريبي "المخطط له" في قصف بعض الطائرات اللبنانية وأقر حق لبنان في التعويض من إسرائيل عن هذا الضرر. إلا أن مقتضيات النظام العالمي الجديد وإرادة السينة تحول اليوم دون إثارة المسؤولية الدولية لإسرائيل، على رغم الكثير من أعمال "إرهاب الدولة" التي ترتكبها يومياً.

-المادة الثالثة من اتفاق مناهضة التعذيب للعام 1987، والتي تنص على عدم قيام الدول بطرد أي شخص أو تسليمه إلى دولة أخرى، إذا كان في ذلك خطر على سلامته الشخصية.

-المادة الخامسة من إعلان الجمعية العمومية للأمم المتحدة عن "حماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري" تنص على أنه .. يجب أن تترتب على أعمال الاختفاء القسري المسؤولية المدنية لمرتكبيها والمسؤولية المدنية للدولة أو لسلطاتها التي نظمت عملية الاختفاء المذكورة أو وافقت عليها أو تغاضت عنها، وذلك مع عدم الإخلال بالمسؤولية الدولية للدولة المعنية وفقاً لمبادئ القانون الدولي.

هذا مع التأكيد على أن جميع هذه المواد والكثير غيرها، قد استمدت أحكامها من المنطق القانوني الأساسي، وهو الشرعة العالمية لحقوق الإنسان والمعاهدات الأخرى الملحقة بها. فقد نصت المادة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً ( المادة 9 )، وأنه ليس في الإعلان أي نص يجوز تأويله على نحو يخول أي دولة أو جماعة أو فرد القيام بأي نشاط أو بأي فعل يهدف إلى هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه ( المادة 30 ). وقد أورد العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الأحكام ذاتها تقريباً ( ولاسيما في المادتين الثانية والتاسعة ).

ومن جميع هذه النصوص التي تقدمت بنص مدي خطورة الأعمال التي تقوم بها إسرائيل يومياً والتي تندرج في لائحة "إرهاب الدولة" والتي يقتضي توقيع العقوبات المناسبة بها وفقاً لأحكام القانون الدولي. وإذا كان العرب عاجزين للأسباب المعروفة، عن إعلان إرهاب الدولة من قبل مجلس الأمن ومعايبتها عليه، فإن أقل ما يتعين عليهم القيام به هو تسليط الأضواء على هذا الإرهاب والمطالبة بتعاقبه لدى الدوائر الأخرى في المنظمة الدولية.

شفيق المصري

## الاستبداد DESPOTISM

الاستبداد لغة هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة. ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضرارها التي جعلت الإنسان أشقى نوي الحياة. وأما تحكم النفس على العقل وتحكم الأب والإستاد والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة.

الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف من تبعه، وقد تطرأ مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحس مشترك، ونكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مستبد) كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق. وفي مقابلة (حكومة مستبدية) كلمات: عادلة، ومسئولة، ومقيدة، ودستورية. ويستعملون في وصف الرعية (المستبد عليهم) كلمات: أسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستتبئين، وفي مقابلتها: أحرار، وأباة، وأحياء، وأعزاء.

هذا تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات، وأما تعريفه بالوصف فهو أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة إما هي غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمة، وهذه حال الحكومات المطلقة. أو هي

مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد بما تهوى، وهذه حالة أكثر الحكومات التي تسمى نفسها بالمقيدة أو بالجمهورية.

وأشكال الحكومة المستبدة كثيرة ليس هذا البحث محل تفصيلها. ويكفي هنا الإشارة إلى أن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغبية أو الوراثة، كما تشمل أيضا الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسئول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخبا لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعا، وقد يكون عند الاتفاق أضر من استبداد الفرد. ويشمل أيضا الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكليّة قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفذون مسئولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسئولون لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب.

وأشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول كلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الاستبداد إلى أن ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسئول فعلا. وكذلك يخف الاستبداد طبعاً كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف.

إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جرى في صدر الإسلام في ما نعم على عثمان ثم على علي رضي الله عنهما، وكما جرى في عهد هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا في مسائل النياشين وبنامادريغوس\*.

ومن الأمور المقررة طبيعة وتاريخاً أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية و المؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها إحدى الويلتين العظيمتين جهالة الأمة، والجنود المنظمة. وهما أكبر مصائب الأمم وأهم معائب الإنسانية، وقد تلخصت الأمم المتمدنة نوعاً من الجهالة، ولكن بلبت بشدة الجندية الجبرية العمومية، تلك الشدة التي جعلتها أشقى حياة من الأمم الجاهلة وألصق عارا بالإنسانية من أفتح أشكال الاستبداد، حتى ربما يصح أن يقال إن مخترع هذه الجندية إذا كان هو الشيطان فقد انتقم من آدم في أولاده أعظم ما يمكنه أن ينتقم! نعم إذا مادامت هذه الجندية التي مضى عليها نحو قرنين إلى قرن آخر أيضاً تنهك تجلد الأمم وتجعلها تسقط دفعة واحدة. ومن يدري كم يتعجب رجال الاستقبال من ترقى العلوم في هذا العصر ترقياً مقروناً باستبداد هذه المصيبة التي لا تترك محلاً لاستغراب إطاعة المصريين للفرعون في بناء الأهرامات سخرة، لأن تلك لا تتجاوز التعب وضياح الأوقات، وأما الجندية فتفسد أخلاق الأمة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والانتكال، وتميت النشاط وفكرة الاستقلال، وتكلف الأمة الإنفاق الذي لا يطاق، وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد الحكومات القائمة لتلك القوة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى. (٠٠).

عبد الرحمن الكواكبي (1902)

## الاستبداد DESPOTISM

مصطلح سياسي ذاع انتشاره في العقود الأخيرة بشكل خاص للإشارة إلى نظم التسلط التي تنفقد إلى الشرعية، وتلغي السياسة وتغتصب الحريات وتنتهك أبسط مبادئ الحقوق الإنسانية. ويحيل المصطلح إلى نمط الحكم الذي يستولي فيه فرد أو رهط من الأفراد على السلطة السياسية بتوسل القوة العارية والتحكم بالشأن العام من غير الخضوع لدستور أو قانون ومن غير مشاركة المحكومين أو النظر إلى رأيهم.

ومنه المستبد، وهو الذي يرأس الدولة الاستبدادية.

1/ ومصطلح الاستبداد مستمد في العربية من استبد (بالأمر) : انفرد به؛ واستبد برأيه: لم يشاور أحداً. واستبد الأمر (بفلان) أي غلب عليه فلم يقدر بضبطه. وهو مستمد في اللغات ذات الأصل اللاتيني من الإغريقية القديمة التي كانت تتعت به كل سلطة قادمة من الحكام البرابرة (أي غير اليونان) من غير تمييز: Despote.

2/ لم يكتسب المصطلح المعاني السياسية التي يحيل إليها اليوم دفعة واحدة. وتكاد الكتابات السياسية التقليدية العربية تخلو منه خلواً تاماً. فباستثناء ابن خلدون الذي يجعل الاستبداد، بمعنى الانفراد بالسلطة، مرادفاً لمعنى السلطان أو الملك لأنه "أمر لا بد منه في الدول"، فإن نعت الاستبداد (المستبد) ظل بعيداً عن السياسة على وجه العموم. وهو لم يكتسب دلالة سياسية إلا في أخريات

القرن الماضي ومطالع القرن العشرين، ومع انتشار أفكار الحداثة السياسية على وجه العموم والحركة المشروطية (الدستورية) في السلطنة العثمانية على وجه الخصوص. وقد غدا في النظرية السياسية وفي الكلام الدافع مرادفاً للشر السياسي والخلقي ونظيراً للهمجية والانحطاط. وهو يستدعي في ذهن استدعاء مباشراً مجموعة من المدلولات السلبية ذات الطبيعة الاستنكارية، كالرفض والإدانة والرغبة في المقاومة. وربما كان عبد الرحمن الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد" من أوضح العرب المحدثين إسهاماً في تحليل الاستبداد وتبييناً لضرره على الإجماع: ف "الاستبداد يُضطرُّ الناس إلى إباحة الكذب والتخيل والتذلل ومراعاة الحس وإماتة النفس... وينتج من ذلك أنه يربي الناس على هذه الخصال".

والحقيقة أن الصلة بين الاستبداد وتفكك الاجتماع هي بيّنة وحلها كبار مفكري النظرية السياسية منذ زمن طويل. فيربط عبد الرحمن ابن خلدون في المقدمة ربطاً وثيقاً بين الاستبداد (بمعناه الاصطلاحي اليوم) وفساد اللحمة الاجتماعية والانهيار : "فإن الملك إذا كان قاهراً، فاحشاً بالعقوبات، منقياً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت ضمائرهم وأخلاقهم... وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية" (المقدمة. الباب 3. الفصل 24). أما مونتيكيو (روح القوانين : الجزء الأول؛ الكتاب 8؛ الفصل 8) فيقيم علاقة ترابط سببي بين الانحطاط الخلقي والتدهور الاجتماعي والسياسي، من جهة، وانتشار الاستبداد خلال فترة طويلة نسبياً من الزمن، من جهة ثانية.

3/ تجدر الإشارة إلى أمرين. أولاًهما أن الاستبداد لا يظهر عارياً، ولا يسوّغ نفسه من حيث هو استبداد فحسب. ولا يتقدم المستبد على حقيقته العارية كمستبد. فهو يصور نفسه غالباً إن لم يك دائماً على أنه حاجة تاريخية بيّنها ضرورة السلطة المجمعمة والقوية من أجل تحقيق قفزة "حضارية" أو "تهضوبية" استثنائية في التاريخ. غير أن المستبد يطرح على الجماعة التي يحكمها ما يشبه صفقة إكراه بيّنها الآتي: أتركوا السياسة لي وسأوصلكم إلى المجد والسودد، وتنازلوا عن حريبتكم لأوفر لكم الرفاه. إنه بلغة ثانية يلغي السياسة ويطلب من الجماعة التي يتحكم بأمرها أن تستقبل من العمل السياسي كلية.

ثانيهما أن قضية الاستبداد تطرح قضية علاقة السلطة السياسية بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم على وجه الخصوص وبالسياسة كحقل اجتماعي كلي ومخصوص على وجه العموم. فـ"شرعية" المستبد تستمد مباشرة من وجوده في الحكم، أي من قوة السلطة نفسها، وليس من كونه في الحكم نتيجة تفويض من قبل الناس كما يزعم. ومن الضروري لاستكمال تناول موضوع الاستبداد التعرّيج على مفهومين تم الإصراف في تناولهما في القرن الحالي عربياً وهما : الاستبداد العادل والاستبداد الشرقي

### الاستبداد العادل (Enlightened Despotism ; Despotisme éclairé)

مصطلح سياسي حديث راج في الأدب السياسي العربي منذ أواخر القرن الماضي. ويقابله في الأدب السياسي الأوروبي مصطلح الاستبداد المستنير أو الرشيد الذي ذاع استخدامه لدى مؤرخي النظرية السياسية منذ القرن التاسع عشر على وجه الخصوص للإشارة إلى نمط من "الملوك / الفلاسفة" أو الحكام الذين يُفترضُ فيهم التحلي بميزات الحكم والحكمة في آن. ويُقصدُ بهم أولئك الملوك الكبار في أوروبا القرن الثامن عشر الذين اجتمعت فيهم فكرتا الحكم الملكي المطلق وفلسفة التنوير أمثال فريدريك الكبير في بروسيا (حكم بين 1740 و 1786) وكاترين الثانية في روسيا (1762-1790) وجوزيف الثاني في النمسا (1765-1790) وغيرهم .

يتصل مصطلح "المستبد العادل" بالأساطير السياسية أو بالكذب الذي تعمه السياسة عن نفسها في كل مكان. فالفكرة المركزية في "الاستبداد العادل" هي غير سياسية، وفي الأصح هي إلغاء للسياسة كشأن عام. فهو يتضمن توفيقاً متعذراً بين مفهومين لا يجتمعان تحت سقف واحد هما الاستبداد والعدل. ويتعايش فيه نمطان متافران من الشخصية هما الفيلسوف العقلاني أو المثقف المنزه عن الغرض والهوى، من ناحية، وتقني التسلط، المستبد والدموي، من ناحية ثانية. بل ويمكن القول إن المصطلح يتضمن حيلة إيديولوجية بيّنة. باعتبار أن جمع الشخصيتين في شخصية واحدة يوئد عملية إسقاط تحوّل المستبد من شخصية منقرّة إلى مرغوبة ومطلوبة. كيف لا والعدل كان منذ القديم وما زال مطلب البشرية وهدف كل إصلاح ؟ هكذا يبدو مصطلح "الاستبداد العادل" كما لو كان فخاً يُقصدُ منه تسوية الاستبداد باسم العدل، والترويج له من حيث هو حالة استثنائية في السياسة أو ضرورة قصوى تستوجبها ظروف خاصة ومشروع كبير هو كذلك خاص. وهو فخ وقع وما يزال يقع فيه مثقفون نهضويون معروفون.

يوضح موقف الإمام المصلح محمد عبده ذلك من غير لبس. فالإمام الذي يبيّن في أحد نصوصه أن الناس ينفرون من المستبد "العظيم مضاهم منه، وكثرة ما

جلب على الأمم والشعوب من الأضرار"، يقف في نص آخر من "المستبد العادل" موقفاً مغايراً. ففي مقال صدر في مجلة الجامعة العثمانية بتاريخ 1 أيار (مايو)

1899 بعنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، يؤكد الإمام، كما يشير العنوان، إلى أن الشرقي لن يعدم "مستبداً من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن

يصنع في خمس عشرة سنة مالا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً". وسنجد موقف الإمام محمد عبده المتناقض هذا يتكرر لدى غيره من مثقفي الأجيال

اللاحقة.

## الاستبداد الشرقي (Oriental Despotism؛ Despotisme oriental)

مصطلح سياسي تعود جذوره إلى اليونان القديمة على وجه العموم. فقد كان يقصد فيه كل سلطة قادمة من لدن البرابرة (أي غير اليونان). وقد وصف أرسطو في كتابه "السياسات" الشرق بالاستبداد وأساسه العبودية. في القرن الثامن عشر، أي في أوقات الحكم الملكي المطلق في أوروبا، عرف المصطلح انتشاراً واسعاً وصار يشير إلى كل نسق سياسي شرقي على وجه العموم وإلى السلطة العثمانية على وجه الخصوص. وقد قدم مونتسكيو في (روح القوانين) القاعدة النظرية لنظرية الاستبداد الشرقي. وفي القرن التاسع عشر، عرف المصطلح انتشاراً كبيراً في أوروبا، قبل أن يعاد وضعه في دائرة التداول في الستينات والسبعينات من هذا القرن، وخصوصاً مع الأمريكي ذي الأصل الألماني والخبير السابق في الكومنترن للشؤون الشرقية كارل فيثفوغيل. فقد دفع فيثفوغيل في كتابه "الاستبداد الشرقي" بالنظرية حتى نهاياتها القصوى الممكنة. وأضاف إلى تحليلات سابقيه عناصر اقتصادية وطبيعية بل وبنوية تكمل الجوانب السياسية والاجتماعية في تفسير "الظاهرة".

مع كارل ماركس سيجد "الاستبداد الشرقي" في "تمط الإنتاج الآسيوي" القاعدة الراسخة التي تفسر الاستبداد الشرقي من ناحية، وما أطلق عليه اسم الركود التاريخي في الشرق، من ناحية ثانية. وستصبح مقولة "تمط الإنتاج الآسيوي" بالنسبة لأجيال كاملة من الماركسيين في الشرق والغرب على السواء "مفتاح تاريخ الشرق كله؛ وبالاستناد إليه فقط" نستطيع أن نكون"، كما كتب أحدهم، "صورة صحيحة ومضبوطة لتحولات الشرق وإخفاقاته".

وبحسب هذه النظرية، فإن كل تاريخ الشرق الذي يكاد يشمل مجموع أقطار قارة آسيا، يرجع سره إلى عنصرين اثنين مترابطين. أولهما إقليمي/ مناخي، هو أنها حضارات مائية أو نهريّة قامت حول أحواض الأنهار الكبرى كالنيل والهلال الخصيب والنهر الأصفر والغانج. وثانيهما اجتماعي/ اقتصادي، هو أنها حضارات تنسم بغياب الملكية الخاصة والحيز العام. وهما عاملان لعبا في التاريخ دوراً إيجابياً هو نشوء حضارات قديمة كبرى في مصر والعراق القديم والهند والصين. غير أنهما سببا في عرف القائلين بالإنتاج الآسيوي آفة حقيقية هي الركود التاريخي الطويل وتكلس المجتمعات هذه عند درجة محددة أو متخلفة من التاريخ الكلي للبشرية. فلقد انتظمت الجماعات البشرية الآسيوية في مشتركات أو مشاعات قروية متناثرة ومتباعدة عن بعضها بغرض تنظيم معاشها في اقتصاد كفاف متكون أساساً من الزراعة والحرف الضرورية للحياة. واقتضت مواجهة الطبيعة، كتنظيم الري وشق الترع وبناء الجسور ومواجهة الفيضانات وغيرها من الظواهر الطبيعية، اقتضت أن تكون الدولة شديدة القوة بحيث تتكفل بالمشروعات الكبرى التي تضمن للمشاركات أن تجدد نفسها في التاريخ الطويل من غير حاجة إلى تبديل أو تغيير، وأن تستعيدهم.

من البين أن أصحاب نظرية "الاستبداد الشرقي" يرتكزون على افتراض مركزي بيانه أن الدولة هي أقوى من المجتمع. فهي التي تشرف عبر التاريخ الطويل على تنفيذ المشروعات التنظيمية الكبرى والخدمات العامة التي تقس في أساس الإنتاج المادي والاقتصادي للجماعة، وفي أساس تجديد لحمتها الكلية. ويتعاليها على المجتمع وبنفصالها المطلق عنه، تُطبق الدولة على المجتمع وتحكم قبضتها وهيمنتها ببسر. غير أن غياب الملكية الخاص أتاح للدولة أن تستولي على ملكية الأرض والمياه وأن تشرف على التجارة الخارجية، وأطلق يدها عملياً في جسد المجتمع تتحكم به وتقتطع منه الفائض الذي تزيد، وأن تمنع في انفسامها عن المجتمع وفي استبدادها في أن.

لكن الاستبداد الآسيوي (أو الشرقي) يتسم كذلك حسب هذه النظرية بخصوصية سلبية أخرى بيانها افتراض غياب الحلقات الوسيطة بين سلطة الدولة والجماعات المحلية أو الأهلية التي تخفف من سلطة الدولة وتحد من تسلطيتها ونزوعها إلى التوسع. ويميز مونتسكيو في روح القوانين بين السلطة الملكية السائدة في الغرب والسلطة الاستبدادية السائدة في الشرق بوجود "الجسم الوسيط" وتمثله طبقة النبلاء. وهو ينتقد أولئك الذين "تخلوا في أوروبا" إلغاء سلطة النبلاء، على اعتبار أن إلغاء "الجسم الوسيط" سيفضي بالضرورة إلى الدولة الاستبدادية، لأن وجود هذا الجسم ضروري للاعتدال، ويدفع إلى تأسيس القوانين واعتمادها".

كثيرة هي الانتقادات التي يمكن تقديمها بخصوص نظرية الاستبداد الشرقي. وكثيرون ينفون كلية فرضية الوجود التاريخي لمنظ الإنتاج الآسيوي، وبالتالي لنظرية الاستبداد الشرقي. وبيانهم في ذلك أن النظرية تحتوي على تناقضات داخلية فاحشة؛ وأنه يصعب التيقن من فرضياتها المركزية وفي مقدمها فرضيتا غياب الملكية الخاصة والركود التاريخي. والحقيقة أن ذيوع النظرية

وانتشارها جاء في سياق خاص هو سياق ظهور الغرب كمركز للتاريخ العالمي في العصر الحديث. وقد هيمنت على الفكر الغربي وغيره مجموعة من الأساطير التي صارت راسخة في الوعي والمشاعر وتكاد تشكل مسبقات فكرية عنيده الحضور. وظلت الأسئلة الأساسية التي هيمنت على الفكر الغربي منذ مونتسكيو، وفي القرن التاسع عشر وجل القرن العشرين على وجه الخصوص، هي تلك الأسئلة التي تفسر فرادة الغرب، وتجعل من الشرق إطاراً مشخفاً لتفارق نوعي ولخصوصية فريدة في سكونيتها البنوية وركودها التاريخي، فضلاً عن استبداديتها.

محمد حافظ يعقوب

## استقلال القضاء JUDICIAL INDEPENDENCE

### L'INDEPENDANCE DE LA JUSTICE

تشكل قضية استقلال القضاء المحور الأكثر تعبيراً عن ضرورة مقارنة متعددة الميادين لحقوق الإنسان. فمن جهة، يقودنا هذا المفهوم باستمرار إلى التاريخ: تاريخ المؤسسات القانونية والتاريخ السياسي للدول. ومن جهة ثانية فهو يظهر الطبيعة التعددية لمفهوم العدالة وعملية استنباط مبادئ عالمية مشتركة في النصف الثاني من القرن العشرين في ظل تفاوت ثقافي وسوسولوجي وجيو سياسي كبير. وإن كانت قضية استقلال القاضي قد شغلت حكما وفلاسفة وفقهاء قانون في كل العصور، فإن علينا انتظار عصر الأنوار الغربي والنهضة البرجوازية-المدنية لتتبع حوار فكري جدير بالكلمة. وقد كان هذا النقاش في صلب قضية ديمقراطية مؤسسات الدولة وإقامة العدل وتحديد حقوق وواجبات المواطن. ولعل الأساس الفلسفي لهذا التوجه كان أولاً في اعتبار طغيان الدولة نتيجة عادية لتركز السلطات والحكم المطلق ولا يمكن تجنب ظلم الحاكم دون تذرير هذه السلطات أو تقسيمها لإلغاء أية فرادة في تقرير مصير الأشخاص. وثانياً، في محاولة ربط كلمة القانون - بالمعنى الإيجابي والبناء للكلمة - باحترام الدولة لاستقلال القضاء، باعتبار هذا الاستقلال العمود الفقري لدور القانون.

ومن الجدير بالذكر، أن المتقف والحقوقي الغربي كلاهما قد خاض هذه المعركة أولاً ضد تاريخ النظام المطلق في الغرب وفي مواجهة مفتوحة مع أنصار تبعية القضاء للملوك أو رجال الدين. ولأنهم نجحوا في تحقيق هذه القطيعة المنهجية مع تاريخ وإيديولوجية السلطة المطلقة، أصبح بالإمكان التأسيس لمفهوم جديد يقوم على اعتبار استقلال السلطات الثلاث ضماناً مركزية للحرية. وباستعارة تعبير مونتسكيو: "إن الحرية تتعدم إن لم تكن سلطة القضاء منفصلة عن سلطة التشريع لأن حرية أبناء الوطن وحياتهم تصبحان تحت رحمتها ما دام القاضي هو المشرع. أما إذا كانت السلطة القضائية متحدة مع السلطة التنفيذية فإن القاضي يكون طاغياً".

منذ قرابة قرن، أصبح من شبه الروتيني أن نقرأ في دساتير الدول الأوروبية "يشكل استقلال القضاء وحصانته ضماناً أساسية لحماية الحقوق والحريات". الأمر الذي أخذ بعداً عالمياً واسعاً في النصف الثاني من القرن العشرين. أقر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأسس استقلال السلطة القضائية وقد عرّف الإعلان العالمي لاستقلال القضاء الصادر عن مؤتمر مونتريال في 1983 استقلال القضاء بأنه "حرية القاضي في الفصل في الدعوى دون تحيز أو تأثير أو الخضوع لأية ضغوط أو إغراءات. ويكون القضاة مستقلون تجاه زملائهم وتجاه رؤسائهم وتكون السلطة القضائية مستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وإعادة النظر في الأحكام القضائية من اختصاص السلطة القضائية وحدها، ويحظر إنشاء المحاكم الاستثنائية، ولكل شخص الحق في التقاضي أمام المحاكم العادية، وتتنصر صلاحيات المحاكم العسكرية في الجرائم التي يقترفها عناصر القوات المسلحة مع بقاء الحق دوماً في استئناف قرارات هذه المحاكم أمام محاكم استثنائية ضالعة في الشؤون القضائية، ولا رقابة ولا سلطان للسلطة التنفيذية على السلطة القضائية ولل قضاء ولاية على كافة المنازعات لا يجوز الحد منها، والقضاة غير قابلين للعزل ويخضعون في تأديبهم لضوابط صارمة، ولا يجوز إزعاج القاضي بسبب عمله، ويحظر على القضاة عضوية الأحزاب السياسية..".

هذا التكثيف الموجز لمبادئ الإعلان للدكتور محمد نور فرحات تم استكماله في "المبادئ الأساسية الخاصة باستقلال القضاء" الصادرة عن مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المذنبين المعروف بإعلان ميلانو (1985) والتي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1985/12/13. التي تحدد عناصر استقلال السلطة القضائية كما يلي:

1- تكفل الدولة استقلال السلطة القضائية وينص عليه دستور البلد أو قوانينه ومن واجب جميع المؤسسات الحكومية وغيرها من المؤسسات احترام ومراعاة استقلال السلطة القضائية.

- 2- تفصل السلطة القضائية في المسائل المعروضة عليها دون تحيز، وعلى أساس الوقائع ووفقا للقانون، ودون أية تقييدات أو تأثيرات غير سليمة أو أية اغراءات أو ضغوط أو تهديدات أو تدخلات مباشرة كانت أو غير مباشرة، من أية جهة أو لأي سبب.
- 3- تكون للسلطة القضائية الولاية على جميع المسائل ذات الطابع القضائي كما تنفرد بسلطة البت فيما إذا كانت أية مسألة معروضة عليها للفصل فيها تدخل في نطاق اختصاصها حسب التعريف الوارد في القانون.
- 4- لا يجوز وجود أية تدخلات غير لائقة، أو لا مبرر لها، في الإجراءات القضائية ولا تخضع الأحكام القضائية التي تصدرها المحاكم لإعادة النظر، ولا يخل هذا المبدأ بإعادة النظر القضائية أو بقيام السلطات المختصة، وفقا للقانون، بتخفيف أو تعديل الأحكام التي تصدرها السلطة القضائية.
- 5- ( أ ) لكل فرد الحق في أن يحاكم أمام المحاكم العادية أو الهيئات القضائية القائمة ولا يجوز إنشاء هيئات قضائية استثنائية أو مخصصة تنتزع الولاية القضائية التي تتمتع بها أصلا المحاكم العادية أو الهيئات القضائية. (ب) يستثنى من ذلك أنه يمكن السماح ببعض الاستثناءات في حالات الطوارئ العامة الخطيرة التي تهدد حياة الأمة. ولكن بما لا يزيد عن القدر الذي تتطلبه بالضبط مقتضيات الوضع، ولا يمكن العمل بهذه الاستثناءات إلا وفقا للشروط المقررة قانونا وبما يتماشى مع المعايير المعترف بها دوليا.
- 6- يكفل مبدأ استقلال السلطة القضائية لهذه السلطة ويتطلب منها أن تضمن سير الإجراءات القضائية بعدالة، واحترام حقوق الأطراف.
- 7- من واجب كل دولة عضو أن توفر الموارد الكافية لتمكين السلطة القضائية من أداء مهامها بطريقة سليمة. رغم الترسانة التي أنجزتها لجنة حقوق الإنسان حول مقومات و ضمانات استقلال القضاء، مازال هذا الاستقلال مجرد كلمة واردة في الدساتير لأكثر من ثلثي سكان المعمورة. ويعاني المدافعون عن هذا الاستقلال من سد عارم متعدد الأشكال يتداخل فيه الإيديولوجي بالمجتمعي والسياسي بالإعلامي. وما يزيد القضية تعقيدا، أن النضال من أجل سلطة قضائية وليس مجرد وظيفة في القطاع العام، يتطلب مجتمعات حرة وأفراد أحرار قادرة على مراقبة نزاهة وحياد أداء القاضي ومؤسسات تضمن إغناء فقهها ومعرفيا يضيف إلى حكمة الممارسة حكمة المعارف.
- إن أول عوائق استقلال القضاء إزمان السلطة التنفيذية وغياب مبدأ التداول الانتخابي على الحكم. الأمر الذي يجعل الجهاز القضائي أسير مجموعة حاكمة تسعى لتوظيف مختلف السلطات لخدمتها دون رقيب أو حسيب. والنتيجة الأولى لهذا ظهور طبقة من المشرعين والحقوقيين المحترفين في انتهاك المعايير الدولية والتلاعب عليها من أجل توظيف القضاء في خدمة المجموعة الحاكمة. وكما أن هناك من يطالب بقوائم لمن مارس أو أمر بممارسة التعذيب، نعتقد بضرورة وجود قائمة سوداء بأسماء هذه الفئة التي تخدم مباشرة الظلم والاستبداد على حساب سمعة القضاء ونزاهة المهنة.
- أما ثاني العوائق، فهو يكمن في تقزيم السلطة القضائية عبر تحديد صلاحيات القضاء العادي باللجوء إلى القوانين الاستثنائية من جهة، واستثناء قطاعات حاكمة من قضاء السلطة القضائية.
- وثالث العوائق، يكمن في انتشار ظاهرة تعدد المرجعية القانونية في المجتمع حيث في العديد من المجتمعات مازالت سلطة العرف أقوى من قرار القاضي، ودية الدم تسبق المحكمة أو توأكبها. هذه المشكلة تحرم القضاء من مناصرة قطاعات في المجتمع لم تعترف بعد أو تشعر بضرورة الاعتراف بسلطة قضائية مستقلة.
- وإضافة إلى السلطات القديمة (العرف، الحاكم، المشرع) هناك سلطات جديدة تؤثر على نزاهة القضاء وقدرة القاضي على اتخاذ قرار عادل ومستقل في العديد من البلدان مثل سلطة الأعلام وقوة الرأي العام وضغوط التجمعات المصلحية (اللوبيات). وكون القاضي والمحلف والنائب العام من البشر فهم يتعرضون لأشكال الضغوط الجديدة هذه. وهناك أمثلة مختلفة من بلدان عديدة توضح أهمية وخطورة هذه الأشكال الجديدة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية يولد الخوف العام للأهالي من الجنوح عند الأطفال والمراهقين تيارا عاما يدعو للصرامة في معاقبة الأطفال، ونجد القضاة في أحيان عديدة يخضعون لهذه الضغوط على حساب الحقوق الأساسية للطفل. في حين في مصر لاحظنا تأثير الأفكار الإيديولوجية للقاضي على قضايا هامة مثل قضية تفريق نصر حامد أبو زيد عن زوجته. وبالمقابل، هناك حالات كان للإعلام فيها أثره الإيجابي كما كان الحال في محاكمات الفساد السياسي في إيطاليا التي نجحت في زعزعة العقلية السياسية والحقوقية التقليدية في هذا البلد.

## (الحركة) الإسماعيلية ISMAILITES/ISMAILIANS

بدأ التشيع كموقف سياسي يطالب بخلافة علي بن أبي طالب للنبي ثم لخلفائه . ثم لم يلبث مع انتقال أنصار علي وعائلته إلى المعارضة أن أصبح تيارا يستجيب لمطالب الاحتجاج على السلطة قبل أن تبدأ بالتبلور عدة إيديولوجيات بعضها شكّل الصيغة الارثوذكسية للمعارضة الدينية السياسية وبعضها الآخر خاض في غمار التأويل مع إدخال مبادئ المعرفة الحكيمية الفارسية و اليونانية إلى صلب نهجه . وتمثل الإسماعيلية واخوان الصفا هذا الخيار بشكل جلي . و في حين بالغ الغلاة في التركيز على شخصية الإمام علي حتى التأليه، لم يكن البعد الديني عند القرامطة سوى مرحلة من مراحل الانتقال إلى الفلسفة باعتبارها المرجع الأول.

و إن كان المشروع السياسي من الوضوح بمكان لمختلف هذه التيارات، باستثناء إخوان الصفا الذين لم يتعدوا نطاق جمعية ثقافية شبه مغلقة و غاية في السرية تنشر رسائلها لبث معارفها ، فإن البعد الاجتماعي والثقافي قد تبع التاريخ العربي -الإسلامي و بقي باعتباره الأهم بعد نهاية تجارب الحكم التي خاضتها الحركة الإسماعيلية و القرامطية.

فبعد تركيز أهل التشيع على أبناء فاطمة و علي باعتبارهم الأئمة الشرعيين ، حدث في 765 م انقلاب حاسم عند وفاة جعفر الصادق الإمام السادس بعد علي ، و قد كان إسماعيل أكبر أبناء جعفر ، و لأسباب تخرج عن موضوعنا ، حرم من الإمامة التي أعطيت لموسى الكاظم أخيه الأصغر ، وبذلك استمرت شجرة النسب الشيعية الرسمية إلى الإمام الثاني عشر الذي اختفى في حوالي سنة 873 م ، معطية مع الزمن المؤسسة الشيعية الجعفرية المشابهة إلى حد كبير بالبابوية الكاثوليكية في التراث المسيحي . أما أنصار إسماعيل فقد شكلوا فرقة سرية « فافتت في التحامها و تنظيمها في كل من الجذب التنظيمي و الانفعالي كل منافسيها . ففي مكان التوقعات المشوشة و الإيمان البدائي بالخوارق لدى الفرق السابقة ، أحكم عدد من العلماء المتميزين نظاما للعقيدة الدينية على مستوى فلسفي عال ، و أنتجوا أدبا بدأ الآن - مرة أخرى - بعد قرون من الاختفاء بالحصول على الاعتراف بقيمته الحقيقية". و في حين يعتبر الدكتور زكار ، صاحب الاستشهاد الأخير للإسماعيليين مثلا للوراثة و احترام القرآن و الحديث و الشريعة ليس أقل من ذلك الذي قدمه أهل السنة مع شرح فلسفي للكون و سحر حركة معارضة حسنة التنظيم و واسعة الانتشار و قوية ، يقول الهادي العلوي إن الإسماعيلية قد أسست "تنظيما سريا واسعا و مقعدا جعلته في مستوى العالم الإسلامي . ثم انطلقت منه إلى الظهور المسلح بالشكل المعروف في تاريخها ، و على يد الإسماعيلية أخذ المذهب الباطني كامل أبعاده ، ثم تطور إلى غايته القصوى المتمثلة في نسخ الشريعة" مضيفا : "لو أن خط التطور في الإسلام استمر في صعوده لكانت الإسماعيلية هي المذهب السائد بدلا من المذهب السني".

بعيدا عن "لو" ، فإن المؤكد بالنسبة لنا ، هو التعارض إلى حد القطيعة مع الإسلام الارثوذكسي بتعبيره السني و الشيعي من جهة ، و نشوء حركة اجتماعية سياسية إصلاحية منظمة بشكل جد متطور نجح في استلام السلطة في أكثر من بلد و قد شكل التيار القرامطي التعبير الأكثر راديكالية في هذا الوسط العام الذي تأرجح بين النشاط الثقافي و الدعوة التنظيمية و التخطيط السياسي . ووفقا لبعض المراجع ، تمكنت الحركة الإسماعيلية في فترة صعودها من بث عدد كبير من الدعاة يصل إلى 8640 من الكوادر المتدربة.

ولم يكن تنظيم الأعضاء الغاية الوحيدة للدعاة بل الدعوة و بث الأفكار الاجتماعية كالتبشير "إن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجمهور و صيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة أما المنقّفون فلا حاجة لخضوعهم لها".

وتتعدد المراجع التي تشير إلى تأثير الفئات المنتجة و العاملة في المجتمع بالأفكار الإسماعيلية ويقول برنارد لويس في هذا الشأن : "استطاعت الإسماعيلية باتصالاتها بأصناف أهل الصناعات و الحرف أن تؤثر في الطبقات العاملة تأثيرا قويا، وأن تتحرك فيها أثرا عميقا لم يمحه اضطهاد عدة قرون".

وقد عرف القرامطة و الإسماعيليون بعدم ممارسة العبادات و إدخال الفلسفة في تصورهم الفكري و تجاوز المفهوم الحرفي المعتبر ظاهريا للنصوص . ومع نهاية تجارب الحكم في المغرب و مصر و فارس و اليمن و البحرين، استمرت التعبيرات الفلسفية و الاجتماعية للإسماعيلية في صفوف أتباعها في عدة مدن و مناطق تشمل كشمير و شمالي باكستان و إيران و سورية حتى يومنا

...

و من المهم في هذه التجربة ملاحظة طابعها العالمي و استقلالية نشأتها عن أي مؤسسة دولانية و من ثم تفرعها إلى مشروع استبدال للسلطات القائمة حيناً أو شبكة تغيير عقائدي في صفوف المجتمع حيناً آخر . ثم تخليها عن مشروع استلام السلطة لتتأطر كفرقة اجتماعية -اعتقادية إصلاحية .



## القانون) الأسود (CODE NOIR

تم إعداد هذا القانون في عهد كولبير Colbert في عام 1685 في فرنسا. وقد بقي ساري المفعول حتى عام 1848 ( بعد فترة انقطاع قصيرة بين عامي 1789 و 1798). حيث صدر في هذا العام مرسوم فيكتور شولشر \* القاضي بإلغاء العبودية على الأراضي الفرنسية.

ويعد القانون الأسود من أكثر النصوص القانونية بربرية تجاه الرق ومما جاء فيه:

- كل العبيد الموجودين في جزرنا (أي الجزر الخاضعة للسيطرة الفرنسية) سيعمدون وفقا للديانة الكاثوليكية الرومانية البابوية. (المادة 2)

- "يحرم على جميع العبيد الموجودين في جزرنا حمل أي سلاح هجومي أو عصا غليظة تحت طائلة الضرب ومصادرة السلاح." (مادة 5).

- "العبد الذي يضرب سيده أو أحد أفراد عائلته سيده يحكم عليه بالموت." (مادة 33).

- "العبد الذي يهرب لمدة شهر، بدءا من اليوم الذي يعلن فيه سيده عن هربه للعدالة، تقطع أذنيه ويوضع وشم زهرة الزنبق على ذراعه. وفي المرة الثانية بمرور شهر يعاقب بقطع عرقوب الساق ووشم زهرة الزنبق على الذراع الثانية. وفي المرة الثالثة يحكم عليه بالموت." (مادة 38).

## جمعية) أصدقاء السود (SOCIETE DES AMIS DES NOIRS

كان لمبادرات الإنجليزي ويليام ويلبرفورس \* أثرها على المثقفين الأوربيين وقد أثارت حوارات واسعة في صفوف الإتجاهات التنويرية والثورية في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر. ويتأثر أفكار مونتيسكيو \* والأب رينال والرموز البريطانية تأسست جمعية أصدقاء السود عام 1788 من قبل ثلاثة مثقفين هم بريسو Brissot و كلافيير Clavière وميرابو Mirabeau وقد انتسب لها بعد عام الأب غريغوار \* وأصبح من رموزها اللامعة.

قدمت جمعية أصدقاء السود برنامجها للمرشحين إلى الانتخابات وكان معظم أعضاء الجمعية من المجلس التأسيسي. صاغ هذا البرنامج كوندرسيه \* وكان عنوانه " إلى جمهور المنتخبين، ضد عبودية السود".

كانت المعركة على أشدها بين لوبي المستوطنين في الجزر المستعمرة الذين تجمعوا في نادي ماسياك Massiac الذين يستغلون بشكل بشع اليد العاملة للرقيق والذين وظفوا أموالا هائلة لتحجيد جمعية أصدقاء السود ومنع تطبيق إعلان حقوق الإنسان والمواطن في المستعمرات، وبين عدد من المثاليين الثوريين الذين يرفضون أي تمييز بين البيض والشعوب الهجينة أو الملونة أو السود أو أي اعتبار آخر للتفريق بين الإنسان وأخيه الإنسان.

وقد استفاد اللوبي الاستغلالي من انتفاضة وقعت في سان دومينيك للهجوم على الأب غريغوار الذي أصبح العدو الأول للمستوطنين الأغنياء الذين اتهموه بالتآمر مع الانجليز ضد فرنسا. وقد ضيق الخناق على أعضاء جمعية أصدقاء السود من قبل الأغنياء والجيليين في البرلمان. فأعدم بريسو في 1793 وانتحر كوندرسيه \* وكلافيير وقد نجا الأب غريغوار فطالب بعد انتخابه المجلس بإلغاء العبودية ونجح مع دانتون في إصدار قرار بذلك في 4 فبراير 1794.

نابليون بوناپرت سعيده العبودية وتجارة الرقيق عام 1802 وقد احتاج إلى 13 علما ليقتل فكرة إلغاء تجارة الرقيق في 15 مارس 1815.

في 1831 توفي الأب غريغوار دون أن يرى عودة القرار التاريخي الذي ساهم في صنعه وكان مصير أعضاء جمعية أصدقاء السود و أنصار إلغاء العبودية أن يرحلوا عن هذا العالم دون أن يتمتعوا حتى بالإلغاء الاسمي للرق.

## إعلان الاستقلال BILL OF RIGHTS

ليست الثورة الأميركية ثورة صرفاً من شعب ضد ملك، ولم تكن هي قضية داخلية فحسب، وإنما لها صفة قومية ضد استعمارية. إلا أنها مع ذلك تبقى ثورة شعب ضد سلطة تريد أن تكون اوتوقراطية، فهي والحالة هذه محسوبة في عداد الثورات الديمقراطية التي نبحتها.

سرعان ما استقر المهاجرون الذين دفعهم الاضطهاد من إنكلترا "في إنكلترا الجديدة" عبر المحيط الأطلسي، وأخذ يتعزز عددهم بمهاجرين جدد من جميع الأنحاء، ويكتشفوا غنى الأرض الجديدة التي هم عليها، ويشرعوا في استغلالها حتى شاعت إنكلترا أن تقاسمهم غنى أرضهم الجديدة و غلة أتعابهم بحلقات من الضرائب الجائرة.

بدأت حلقات هذه الضرائب بضريبة الدمغة، سنة 1765، التي فرضت على المستوطنين في أرضهم الجديدة أن يدفعوا ثمن تمغمة يلصقونها على كثير من عقود معاملاتهم لتصبح نافذة معتبرة عند الحكومة. فاغتاظ الشعب واجتمع ممثلون له في نيويورك، سنة 1765، أعلنوا قانون التمغمة: "اتجاهاً واضحاً للانقاص من حقوقهم وحررياتهم".

غير أن الحكومة الإنكليزية مضت في غلواها الاستبدادي الاستعماري، وطبقت قوانينها الجائرة في الملاحة. وهي قوانين قصدها بريطانيا في البداية ضد المراكب الهولندية، مدفوعة بالحسد التجاري. ثم استعملتها وأضافت إليها حواشي ضد الشعب الأميركي. مثلاً - كان أحد هذه القوانين يقضي بأن جميع المنتجات الآسيوية و الأفريقية و الأميركية لا يجوز أن تستورد إلى إنكلترا أو مستعمراتها إلا على مراكب إنكليزية فقط. وكان قانون ثان يقضي بأن المنتجات الأوروبية يجب أن تستورد إلى المستعمرات بواسطة عملاء إنكليز، وعلى مراكب مصنوعة في إنكلترا أو في المستعمرات. وكان قانون ثالث يقضي أن المسموح ببيعه للأجانب من منتجات المستعمرات يجب أن يصدر على مراكب إنكليزية. فضلاً عن أن كثيراً من منتجات المستعمرات الهامة كان لا يسمح ببيعها إلا للإنكليز. وكان ممنوعاً على شعب المستعمرات أن يتعاطوا صناعات من شأنها أن تتراح صناعات إنكليزية من نوعها، كصناعة الفولاذ مثلاً. وبكلمة مختصرة - كانت هذه القوانين تمنح امتياز احتكار شديد للتجار الإنكليز ومراكبهم، ولأصحاب الصناعة الإنكليزية.

ولكن الشعب الأميركي وجد من الضروري لحياته أن لا يراعي هذه القيود، فأهمل وجودها واستمر في نموه الاقتصادي، فقابلت منه السلطة الإنكليزية ذلك بضرائب فوق الضرائب. تسحب نوعاً منها لتستعويض عنه بنوع، و تقيم جنوداً في المستعمرات لتسهل على عبوديتها، حتى كانت ضريبة الشاي - القشة التي قصمت ظهر الجمل كما يقولون ...

في سنة 1773 صعد بعض الشباب الهائج في مدينة بوسطن إلى مركب من مراكب شركة الهند الشرقية الإنكليزية محملاً شايًا، ودفنوا بحمولته في البحر. وانتشر على الأثر الشعار الثوري في البلاد، شعار: "لا ضرائب بلا تمثيل!". فردت السلطة البريطانية بتدابير دلت على نية قمعهم بالقوة المسلحة. فانعقد مؤتمر من المستعمرات في فيلادلفيا سنة 1774، قرر أن تقطع كل تجارة مع إنكلترا ريثما ترفع جميع قيودها وتعوض عن إساءاتها الماضية و تعطي برهاناً على حسن نيتها. و لكن نفسية إنكلترا كانت بعيدة عن كل ذلك - فنشبت الثورة المسلحة سنة 1775، بان هاجمت ميليشيا الشعب الثورية، بقيادة واشنطن، الجنود الإنكليزية في ليكزنغتون وقهرتها، و انعقد مؤتمر ثان من ممثلي المستعمرات مشبع بروح القنوط من كل تفاهم مع بريطانيا، وقرر وجوب الاستعداد للحرب، وأذاع في 2 تموز سنة 1776 "إعلان الاستقلال" الشهير الذي يستحق وقفة خاصة عنده لأنه صفحة مجيدة من كتاب الحرية.

تقع هذه الوثيقة التاريخية في قسمين رئيسيين:

القسم الأول - يحتوي على الأسس النظرية التي دعم بها الثائرون قضيتهم. ويصف الثائرون هذه الأسس بأنها "حقائق واضحة من ذاتها". وهي تجري على هذا النحو:

- يخلق جميع الناس متساوين، ويهب لهم خالقهم حقوقاً لا يمكن فصلها عنهم: حق الحياة، الحرية، السعي وراء السعادة.
- من أجل حفظ هذه الحقوق تقام الحكومات مستمدة سلطتها العادلة من رضی المحكومين.
- أي شكل من أشكال الحكومة يصبح متلفاً لهذه الحقوق، فالشعب لهم حق تبديل أو إلغاء هذا الشكل من الحكومة، و إقامة شكل آخر جدير بان يكفل للشعب سلامته و سعادته.

والقسم الثاني - من "إعلان الاستقلال" فيه لائحة طويلة من شكاوى المستعمرات ضد ملك إنكلترا، جورج الثالث. ولا حاجة بنا إلى سرد هذه الشكاوى، فقد ألمنا بالأسباب التي حركت الشعب الأميركي إلى الثورة قبلاً.

ويبلور إعلان الاستقلال روحه التي تسيل خلال سطور بهاتين العبارتين : " الملك لم يعد صالحاً لأن يكون حاكم شعب حر ".  
وهذه الولايات المتحدة هي حرة ومن حقها أن تكون كذلك !".

خاتمة قصة حرب التحرر الأميركية معروفة. استمرت هذه الحرب حتى سنة 1783 وفازت فيها الولايات المتحدة، مع مساعدة لا يستهان بها من فرنسا، منافسة إنكلترا وعدوتها اللود واعترفت إنكلترا باستقلال الولايات المتحدة وانفصالها نهائياً عنها.

رئيف خوري

## إعلان الأمم المتحدة لحماية المدافعين حقوق الإنسان

Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms

نصوص الأمم المتحدة ليست آيات منزلة وإنما حصيلة نقاشات ومداخلات وآليات معقدة وإعاقات بعضها عقلائي ومنطقي وبعضها يخضع للمصالح المباشرة بل والضيقة للأطراف ذات القرار، أي الدول الأعضاء الممثلة من قبل حكوماتها. وتشكل تجربة إعلان حماية المدافعين عن حقوق الإنسان مثلاً على نقاشات الأروقة وعمليات اللوبي المختلفة واللوبي المضاد والاستعمال السيئ للسلطة من قبل بعض الحكومات التي تأتي شرعيتها الوحيدة من كونها هي التي تحكم بلداً معيناً في لحظة معينة لا من إرادة شعب هذا البلد ولا كتعبير تمثيلي عن طموحاته ورغباته. وكوننا كلنا اليوم سعداء بنصف الانتصار الذي تحقق بإقرار إعلان حماية النشطاء في 9 ديسمبر 1998، إلا أن علينا أن لا ننسى أنه نصف انتصار وأن المسيرة الطويلة للحصول عليه بالصيغة الحالية قد تطلبت تنازلات كبيرة للدول التسلطية في عالمنا اليوم، وبالتالي فالنضال على هذا الصعيد لم ينته إلا بالنسبة للذين ينتظرون قراراً أممياً ليرتلوا منه إنجيلاً جديداً ترتاح بنقديسه عقولهم وتطمئن لوجوده نفوسهم. فحتى مارس 1998، كانت كل المنظمات العالمية والإقليمية الجديدة ذات موقف نقدي مما وصل إليه فريق العمل المكلف بإعداد هذا النص، وبرأينا فإن هذه النظرة الجديدة نفسها هي التي ستسمح بتجاوز الإعلان نصاً أو ممارسة عبر النضال.

وحتى لا نبقي في العموميات، نعود إلى بعض المحطات التي أعطت هذا النص.

في فبراير 1980، صدر عن لجنة حقوق الإنسان التابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة (جنيف) القرار (XXXVI) 23 الذي يدعو جميع الحكومات لتشجيع ودعم الأفراد والهيئات التي تمارس حقوقها ومسئوليتها في توعية وتعزيز حقوق الإنسان بما لا يتعارض مع المادتين 29 و30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي 11 مارس عادت اللجنة إلى هذا الموضوع وأعربت عن استيائها للاعتداءات والتصرفات العقابية التي تتال الأفراد والجماعات في المجتمع نتيجة جهودهم من أجل الدفاع عن الحقوق الاجتماعية والسياسية والثقافية والمدنية والاقتصادية ولتشجيع حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

وفي مارس 1982، طلبت لجنة حقوق الإنسان إلى الأمين العام التقدم إلى اللجنة الفرعية بمشروع إعلان مبادئ حول حقوق وواجبات الأفراد والجماعات والهيئات في المجتمع في تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وفي 8 سبتمبر 1982 سجلت اللجنة الفرعية بارتياح تقرير الأمين العام وطلبت إلى السيدة إريكا إيرين دايس Erica Irene Daes إعداد تقرير حول ذلك أخذاً بعين الاعتبار المعلومات اللازمة من الحكومات والهيئات المختصة والمنظمات الإقليمية بين الحكومية والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة الاستشارية لوضعه تحت تصرف اللجنة الفرعية في دورتها السادسة والثلاثين (1983). في مارس 1983، أشارت لجنة حقوق الإنسان إلى انتظارها تقرير اللجنة الفرعية الذي يتضمن إعلان المبادئ مع جهات النظر الأنفة الذكر والتوصيات. وقد قدمت السيدة دايس الخطوط العامة لعملها إلى اللجنة الفرعية في دورتها 36 على أن تقدم التقرير النهائي في الدورة التالية (1984) وقد وزعت يومئذ استجواباً على الحكومات والهيئات المختصة التي طلب إليها الاتصال بها طالبة ملاحظاتها قبل تاريخ 15 أبريل 1984.

وبالفعل تقدمت إريكا إيرين دايس بتقرير في 1985 عنوانه " تعزيز، حماية وإشادة حقوق الإنسان على الأصعدة الوطنية والإقليمية والعالمية: مشروع مبادئ وخطوط عامة حول حقوق ومسئولية الأفراد والجماعات في المجتمع في تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية وهو مكون من 52 فقرة.

وفي 14 مارس 1985 قررت أخيراً لجنة حقوق الإنسان إثر تسلمها التقرير في قرارها رقم 112 إنشاء فريق عمل لأجل مفتوح مكلف بإعداد إعلان حول حقوق وواجبات الأفراد والجماعات والهيئات التي تدافع عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية

المعترف عليها دوليا. وقد عرف فريق العمل اختصارا بفريق العمل الخاص بنشطاء حقوق الإنسان ومشروع الإعلان بمشروع إعلان نشطاء حقوق الإنسان. وقد اقر المجلس الاقتصادي والاجتماعي هذا القرار في 30 مايو 1985.

من المفيد، بل الممتع العودة إلى محاضر جلسة الاجتماع الأول الذي عقد في 1986، ومقارنتها بذلك الذي جرى بعد 10 سنوات (أي بعد التغييرات التي هزت خريطة العالم) لرؤية مدى انعكاس الوضع السياسي العالمي على قرارات المجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنة حقوق الإنسان.

كان النقاش مفتوحا لكل أعضاء لجنة حقوق الإنسان من الدول و8 دول غير أعضاء و8 منظمات غير حكومية. رأس الجلسة الأسترالي روبرتسون وتقدم بقرار أشار فيه إلى أنه بمدخلته يطرح وجهة نظر لها نفس القيمة الاعتبارية لوجهة نظر الآخرين وتمنى أن يكون الإعلان قصيرا، محددًا، وعمليا لا يهدف إلى خلق حقوق ومسؤوليات جديدة بل يتقدم في تفسير الحقوق الموجودة وأن يبقى النقاش في إطار المهمة المكلف بها فريق العمل.

اقترح مندوبيا النرويج والبرازيل الإشارة إلى أن المسؤولية الأولية عن حقوق الإنسان تناط بالحكومات في حين اقترحت أيرلندا الإشارة إلى أنها تناط بالأفراد.

فمنظمة العفو الدولية تحدثت عن ضرورة حماية أكبر للحقوق الخاصة التي تجعل ممكنا عمل النشطاء مثل المادتين 19 و 20 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اللتان لا تحترمهما الحكومات كما يجب، وأشارت إلى ضرورة حماية أفضل للنشطاء عبر هذا الإعلان لا وضع قيود أثقل على الواجبات.

استراليا قالت بأن من الضروري أن يميز الإعلان بين الحقوق والواجبات والمسؤوليات مع الإشارة أيضا إلى تداخل الثلاثة. وأشارت بريطانيا إلى أن تشجيع حقوق الإنسان لا معنى له إذا لم تضمن الدولة مسؤولية توفير الأوضاع الضرورية له. يجب أن نتذكر أن بلدان معسكر حلف وارسو مازالت حاضرة وقد صاغت أول صيغ الاحتجاج: فكان رأي جمهورية ألمانيا الديمقراطية وروسيا البيضاء أن الفرد يجب أن لا يغطي بالقانون الدولي لأن هذا يتعارض مع القوانين المعاصرة وميثاق الأمم المتحدة. وأشار مندوب الاتحاد السوفييتي إلى ضرورة التوقف عن استعمال قضايا حقوق الإنسان كوسيلة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان.

ومنذ الجلسة السادسة وسقوط جدار برلين تغيرت خارطة الأطراف المحتجة والمؤيدة. ولم يلبث أن يبرز اسم الصين وسورية وكوبا (أي البلدان التي فيها نشطاء معتقلين) إلى الواجهة باعتبارها تمثل الجبهة المتصلبة المعادية لمشروع الإعلان والتي تسعى إلى إفقاده أصالته وقوته وفعاليته عبر الوسائل التالية

- تثبيت مسألة أن تشجيع وحماية حقوق الإنسان تقع أولا على عاتق الدولة.

- التأكيد على أن أي حق أو توضيح لحق لا بد من أن يكون رهنا بالقوانين الوطنية.

- رفض فكرة حرية الموارد المالية ومحاولة تطويقها بشتى الوسائل.

ومنذ ذلك التاريخ تسعى المنظمات غير الحكومية جهدها لإقرار الصيغة الأولى من هذا الإعلان وتجنب تقديم التنازلات الواحدة تلو الأخرى للأطراف المعارضة.

و لم يكن هذا الخيار بداية مرحلة جديدة و إنما للأسف بداية ماراتون طويل دفع ثمنه النشطاء باهظا. فقد احتاج فريق العمل إلى 9 سنوات لتبني 12 مادة من أصل 21 و كان من المفترض إنهاء عمله في الذكرى العاشرة إلا أن ما حدث هو أن الدورة العاشرة كانت فشلا ذريعا حيث تم وحسب تبني مادتين وفي 1996 كانت المصيبة حيث لم يجر تبني أية مادة.

هذا مع العلم بأن المنظمات غير الحكومية قد نظمت حملة جيدة منذ مؤتمر فيينا لوضع حد للمماطلة في صدور هذا الإعلان، و في الدورة الخمسين للجنة حقوق الإنسان في جنيف كان لي شرف إلقاء كلمة المنظمات الدولية الكبرى لحقوق الإنسان ( للجنة الدولية للحقوقيين، منظمة العفو الدولية، الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان، جماعة القانون الدولية لحقوق الإنسان، منظمة مراقبة حقوق الإنسان (وتش)، الخدمات الدولية من اجل حقوق الإنسان، لجنة المحامين من اجل حقوق الإنسان ) وفيما يلي ترجمة هذه الكلمة لأهميتها وراهنيتها:

" السيد الرئيس

كان المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا قد أوصى في شهر يونيو (حزيران) الماضي بـ " الإنجاز السريع والتبني لمشروع إعلان " حول المدافعين عن حقوق الإنسان. وبذلك أعلنت المجموعة الدولية عن رغبتها بأن تقدم، ودون تأخر، لمناضلي حقوق الإنسان، من جهة، الوسائل الدولية الناجعة التي تعترف بشرعية نشاطاتهم الضرورية للدفاع عن حقوق الإنسان والتعريف بها. ومن جهة ثانية، نوع من الحماية.

إن المنظمات الدولية الموقعة على هذه المداخلة، تود التعبير أمام اللجنة عن قلقها العميق بشأن بعض اقتراحات التعديل التي قدمت أثناء الدورة التاسعة لمجموعة العمل حول مشروع الإعلان في يناير (ك2) الماضي. ونجد في الوثيقة الموجودة في الملحق 2 لتقرير مجموعة العمل الممثل المعبر عن هذه الاقتراحات الكامنة وراء قلقنا .

إننا نعرب اليوم، عن استيائنا البالغ لأن بعض التعديلات المقترحة، كالمشار إليه أعلاه، في تعارض تام مع الالتزام الذي تم في فيينا من قبل المجموعة الدولية. إن قبول تعديلات كهذه، يعني أن طرق عمل الدفاع والتعريف بحقوق الإنسان نفسها يمكن أن تخسر كل معانيها بالنسبة للضحايا. وفي الوقت نفسه، فإن مستوى الحماية المقدمة للمدافعين عن حقوق الإنسان يتراجع بشكل كبير وإلى درجة أقل مما هي عليه النواظم الدولية القائمة اليوم.

إن المنظمات غير الحكومية الموقعة، تعتبر أن من الضروري في هذه المرحلة تذكير اللجنة بالسبب الأساسي الذي تم على أساسه صياغة الإعلان : فلم يكن المقصود حماية الدول من نشاطات المدافعين عن حقوق الإنسان وإمساك المدافعين عن حقوق الإنسان أثناء قيامهم بنشاطاتهم المشروعة وفقاً للقانون الدولي. إننا نتنظر إذن، موقفاً صريحاً لا غموض فيه حول رغبة اللجنة الوصول إلى هذه الغاية بأسرع وقت ممكن ..

السيد الرئيس ، شكرا ( 8 مارس (أذار) 1994 )

وقد تابعت المنظمات غير الحكومية حملتها داخل وخارج الأمم المتحدة ، ولعب عدد من النشطاء العرب دوراً هاماً جداً في تفعيل قضية حماية النشطاء. وعقدت ندوات هامة في بوغوتا ولوند وغيرهما لدعم إقرار الإعلان.

لماذا ماطلت بعض الدول طيلة 14 عاماً تحضيرية للإعلان؟ وما معنى تحفظ 14 دولة عربية عليه من أصل 26 من كل بلدان العالم؟ وماذا تبقى من المشروع الأولي وهل يكفي الإعلان في صيغته الحالية؟

رغم أن النتيجة كانت نصف هزيمة ونصف انتصار، فإن نصف الانتصار هذا لم تقبل به السلطة التنفيذية في 14 بلد عربي. والحقيقة، لا يمكن القول أن المشروع قد فقد نقاط قوته كلها ولكنه بالتأكيد فقد خسر من غناه الأولي وأصبح في بعض جوانبه لا يقدم أي جديد نسبة للمواثيق السابقة. فعلى سبيل المثال نورد نص المادة الثالثة التي برأينا تحتاج بكل بساطة للإلغاء من هذا الإعلان تقول : " يشكل القانون الوطني المتسق مع ميثاق الأمم المتحدة والالتزامات الدولية الأخرى التي تقع على عاتق الدولة في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية الإطار القانوني الذي ينبغي أن يجري تنفيذ حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتنمّع بها، وتنفيذ جميع الأنشطة المشار إليها في هذا الإعلان من أجل تعزيز تلك الحقوق والحريات وحمايتها وإعمالها بشكل فعال". وبهذه المادة ترتبط مادة الموارد المالية رقم 13 وكذلك المادة 17.

وإن كان هذا الإعلان مازال يحتفظ بأهميته وضرورته الرمزية نتيجة الأوضاع المأساوية للنشطاء في البلدان التسلطية، إلا أننا على قناعة بأن هذا الإعلان لم يعد يستجيب لطموحات النشطاء على أبواب الألف الثالث للميلاد وهو رغم كل أهميته الاعتبارية دون طموحاتنا وذلك لسبب جوهري هو أن الدول التي تنتهك حقوق الإنسان وحقوق النشطاء وضعت في مشروع الإعلان العييد من المخارج ونقاط الغموض في الصيغ المقترحة والارتهاج الوظيفي بالقوانين الوطنية. من هنا مطالبتنا في ندوة عربية عالمية حول نشطاء حقوق الإنسان في ظل حالة الطوارئ" نظمناها في باريس في 1996/3/17 بـ "إعلان المنظمات غير الحكومية لحماية النشطاء" وتعبئة الرأي العام والمجتمعات المدنية لتحويل هذا الإعلان إلى مرجعية دولية لها قوة الفعل ليشكل المكمّل الضروري لإعلان الأمم المتحدة لحماية النشطاء.

## الأفغاني محمد جمال الدين (1838-1897) AI-AFGHANI

ولد في بلدة أسعد آباد من أعمال منطقة كندر التي تبعد قليلاً عن العاصمة الأفغانية كابول عام 1838 ، وكان الأفغاني يحب الأسفار فقد شد الرحال مع والده إلى قزوين ثم إلى طهران والنجف حيث درس أربع سنوات على البعثة مرتضى الأنصاري. تعرف جيداً على المذهب الإثنى عشري الجعفري والمذاهب السنية الأربعة وكافة الملل الإسلامية وخاض منذ شبابه الصراع السياسي في أفغانستان وهرب من أفغانستان إلى نيسابور في إيران ثم غادرها إلى الهند ولكن السلطات الإنجليزية رحلته إلى القاهرة وفي مصر (1871-1879) التقى بعلماء الأزهر والمتقنين المصريين وتعلق الكثير منهم به لطريقته في التفكير والنقاش والجدل ولكنه غادرها إلى الأستانة حيث استطاع كبار رجال الدولة العثمانية إجباره على الرحيل إلى مصر مرة أخرى وكانت الفترة الأخيرة زاخرة بالحركة والنشاط وبخاصة على صعيد الدعوة إلى التجديد الديني ورفض الاستبداد في شكله الأوروبي

والعثماني أو الوطني وان يكون العقل والعقل وحده سيداً للأحكام في الحياة اليومية للمسلمين دينياً وسياسياً واجتماعياً وأخيراً استبدال الحكم القائم على سلطة الفرد بحكم الشورى (الديمقراطي) الملزم وانطلاقاً من هذه المبادئ انضم إلى جماعة الماسونية ثم أنشأ مع نخبة من مثقفي مصر حزباً سرياً أطلق عليه اسم الحزب الوطني .

شكل هاجس السيادة والوحدة أساس المشروع الفكري الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني فيالنسبة له " أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارة ويهدي إليهما الدين تارة أخرى وقد تقيدهما التربية وممارسة الآداب، وكل منهما يطلب الآخر بل يستلزمه. وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل إلى وحدة تجمع والكلف بسيادة لا توضع". فالشرق ، كما يؤكد ويكرر " الشرق فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري أدواته داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الإتحاد واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتبنيهم للخطر الغربي". حيث كانت قضيته الأساسية هي كيف يمكن دحر التخلف العالق بالعالم الإسلامي واللاحق بالدول المتقدمة، ويقوم المشروع الفكري للأفغاني على قاعدتين أساسيتين هما العقل والمساواة ، والأفغاني كحركة إصلاح ديني لم يدع إلى نبذ الدين عن طريق الإيمان بالعقل بل إلى إعمال العقل لإصلاح الدين والعقائد وتفتيتها من الثوابت جاعلا العقل دوماً مقياساً للدين ، فما لا يتفق مع العقل من تفاسير السابقين يكون دخيلاً ولا يستحق البقاء. ويجب أن يقوم مجتهد بحل محله، مقياس الدين بحل غيره محله ، فحركة الإصلاح الديني والتجديد عند جمال الدين الأفغاني تعتمد بشكل أساسي على العقل، كما أن الدعوة إلى الاقتباس من الغرب يحكمها العقل أيضا يقول في إحدى مداخلته : " هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل. تتطرق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة".

هذه التوفيقية التي اتسم بها جميع القادة المتتوريين فيما بعد في النهضة العربية والإسلامية كان جمال الدين الأفغاني مصدرها الأساسي، فمن الممكن للدول الشرقية أن تقتبس التقدم الغربي وفي الوقت نفسه تحتفظ بتراتها الدينية ويمكن أن تنجز التقدم باستخدام النظام الشورى والديمقراطي وقيام الدستور الذي يحدد الواجبات والحقوق للجميع وكذلك وحدة الأقطار الشرقية تحت لواء الجامعة الإسلامية وفي نفس الوقت احقاق المواطنة للجميع وكافة المعتقدات والأديان الأخرى وقد وجد ذلك عند الأفغاني في الركيزة الثانية لمشروعه وهي المساواة والتي تتضمن الإخاء والحرية فلا يمكن للمساواة أن تطبق إلا ومعها الإخاء والحرية ولعل ذلك كان الدافع لانضمام الأفغاني ومحمد عبده ومصريين آخرين للمحفل الماسوني في مصر، ولما لم يجد دعوى المساواة والإخاء والحرية أية إجابة من قيادة المحفل والخاصة بموقفهم من قضية الاستعمار بدعوى أنها من الأمور السياسية التي لا يحق لهم التدخل فيها ، فما كان منه إلا أن انفصل عن المحفل الماسوني ومن التفصيل في هذا الباب أن جمال الدين الأفغاني انضم إلى هذا المحفل الماسوني لأنه يضم كثيراً من عليه القوم مصريين وأجانب لعله بذلك يتمكن من إيصال أفكاره إليهم وخاصة المصريين، ولعل حرية القول فيه تكون أتم ولكن ما أن دخل فيه حتى ثارت ثائرتة وأخذ يهاجمه في تصرفه وينتقد خطبه المتواليه، فقد غاظه من المحفل انه وجد أعضاءه لا يحبون أن يتكلموا في السياسة فقال "أشد ما شوقتي للعمل في (بناية الأحرار) عنوان كبير وخطير حرية – مساواة – إخاء ، وان غرضها منفعة الإنسان، سعي وراء دك صروح الظلم ، تشييد معالم العدل المطلق ولكنني ما كنت اتخيل أن الجبن يمكنه أن يدخل من بين اسطواناتي المحافل الماسونية !وإذا لم تتدخل الماسونية في سياسة الكون وإذا كانت آلات البناء التي بيدها لا تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة وإذا كانت لا تترك صروح الظلم والجور فلا حملت يد الأحرار مطرقة ولا قامت لبنائتهم زاوية قائمة ، واخيراً استقال من هذا المحفل وانشأ محفلاً آخر تابعاً للشرق الفرنسي وسرعان ما بلغ أعضاؤه أكثر من ثلاثمائة عضو من نخبة المفكرين والناسطين المصريين ، وكان لهذا المحفل مطلق الحرية فنظم شعباً للأعمال المختلفة مثل شعبة الحقانية وأخرى للمالية وثالثة للأشغال ورابعة للجهادية وهكذا لكل وزارة شعبة تعرف ما يقع من الظلم وواجه الإصلاح فيها ثم أن كل شعبة تتصل بالوزير المختص وتبلغه رغباتها في أسلوب حازم صريح فكان لذلك أثره في الأندية و المجتمعات . واقترب الأفغاني من خلال رئاسته للجمعية الماسونية العربية من العامة وصار يحدثهم في أحاديثه في ما معناه " أنكم معشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد وربيتم في حجر الاستبداد وتوالت عليكم قرون في زمن الملوك والرعاة حتى اليوم ، تسومكم حكومات الظلم والجور وتنزل بكم الخسف والذل وانتم صابرون بل راضون ، ولم تعدتم الرضاء وانتم ضاحكون تتناولكم أيدي الرعاة ثم اليونانيين ثم الفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيين والمماليك ثم العلويين وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمة ومهيبض عظامكم بأداة عسفه".

وكان الأمير توفيق في آخر أيام الخديوي إسماعيل يقدر جمال الدين الأفغاني ويدين بمبادئه وكانا يلتقيا في المحفل الماسوني وتوسم الأفغاني فيه الخير إذ ولي بعد إسماعيل ولكن توفيق لما تولى الحكم سعى إليه الساعون ودرس له الدسائون فاجتمع مجلس الوزراء وقرر نفي السيد جمال الدين الأفغاني لأنه رئيس لجمعية سرية من الشباب ذوي الطيش تجتمع على فساد الدين والدنيا وهكذا أودع باخرة إلى بمباي بالهند وكان آخر عهد جمال الدين الأفغاني بمصر وآخر عهدها آرائه ومبادئه . يتبنى شعارات

البنائين الأحرار وفي الوقت نفسه يطلق مبدأ المساواة ليس على أفراد المجتمع بل المساواة الخارجية بين الأمم الشرقية والغربية وكما أن المساواة الداخلية في الوطن والتي تبدأ بالمساواة بين المسلمين جميعاً لا فرق بين عربي على عجمي إلا بالتقوى وكذلك تتساوى الأجناس جميعها من خلال الدين إذ أن رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنس واللغة وفي نفس الوقت يرى الأفغاني أن المساواة تشمل غير المسلمين فإن للديانات الكثير مما يتعلق بالعبادات وان الخلاف فيما بينها ناتج من القائمين عليها أما أصحاب الديانات الأخرى فهم متساوون في الحقوق والواجبات مع إخوانهم المسلمين، ولقد أكد جمال الدين الأفغاني في فترة لاحقة على أن الروابط بين أبناء الوطن الواحد تقوم على المصالح وان مصطلح الوطن انطلق عند الأفغاني من طبيعة المعاملات والمصالح المشتركة ولقد نفر الأفغاني من التعصب وكانت رسالته القيمة الخاصة بالتعصب ودعا إلى المساواة بين نوع الإنسان بشكل عام وخاصة في الحقوق العامة وكانت دعوته الأخيرة إلى الحكم الدستوري رفضاً للاستبداد والاستناد إلى إرادة الفرد وان تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على أساس العقد الاجتماعي المحدد بالدستور. والأفغاني يعتبر أن المساواة والعدل حق إنساني معمولاً به يتخطى الحدود والأجناس لا يخضع له جماعة دون أخرى يقول "خلق بالإنسان كما أنه نوع واحد ولا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً يعني أن وحدة النوع تقتضي وحدة المكان". ويعتبر الموقف الذي تبناه الشيخ محمد عبده وقاسم أمين من المرأة مصدره نظرات جمال الدين الأفغاني لقضية المرأة والذي يرى الخلل الناجم عن التباين في أوضاع المرأة والرجل في المجتمعات الشرقية إنما يرجع إلى أن تخلف المرأة ناتج عن حجر الرجل عليها، فالرجل يقبدها ويكبلها تارة بدعوى الدين وأخرى في عدم كفاءتها من حيث التكوين مع أن دعوى التكوين والمواهب من قوة وجسم وعقل وصحة ما كانت أبداً على نسبة واحدة في الرجال كما لا يصح أن يحكم على مجرد النساء منها" والذي نراه من التفاوت إن هو آلا من حيث التربية وشكلها واطلاق السراح للرجل وتقبيد المرأة في عدم البراح من الخضر وحصر مواهبها في ذلك المضيق".

أكد الأفغاني باستمرار على دور الدين في المدنية والرفي واعتبر الحشمة والأمانة والصدق من مقومات الطبيعة الملائكية أو الروحية للإنسان ويعتبر هيثم مناع أن "الخلل الأساسي في نظرية الإصلاح الأفغانية التأسيس لفكر سياسي يعتبر نهوض الدولة أساساً لنهوض المسلمين جميعاً، أي التأسيس للبناء من فوق مع الإعتماد على أن الإصلاح الخلفي يحمي الأفراد من جنوحات الحكم".

وخلاصة القول أن ما قدمه الأفغاني وتراثه الفكري كان المرتكز الفكري والأبيولوجي لدعوى التحرر والتتوير وحقوق الإنسان فيما بعد لعدد هام من المفكرين العرب والمسلمين.

صابر نايل

## الألغام LANDMINES

الألغام الأرضية Mines antipersonnel هي أولى الأسلحة العمياء في الصراعات البشرية في الأزمنة الحديثة. عمياء، لأنها لا تميز بين مدني وعسكري، بين طفل وكهل. وهي لا تعرف وقف إطلاق النار كما أنها رخيصة سهلة الصنع. في شهادة جمعتها من مشوه بالألغام في معسكر لاجئين في كشمير قال: "في العهود القديمة كانوا يعاقبون المجرم ببتن الأعضاء، في عصر السرعة الدولية لحقوق الإنسان، يعاقب البرئ بالبتر لا لينتصر أحد المعسكرين على الآخر، وإنما لتزدهر تجارة السلاح. فالألغام قد تصيب ابن من وضعها أو عمه. إنها الحرب المجنونة ضد الإنسان وسلامته جسده. ما هي نسبة العقوبات الجسدية إلى عدد المعوقين من زراعة الألغام؟".

لقد مهدت الألغام لأسلحة الدمار الشامل عبر قبول فكرة إصابة كل شخص، ورغم التعبئة الدولية ضد استعمالها، فما زال حتى لحظة صدور هذه الموسوعة عدد الألغام التي تزرع في كل يوم يفوق عشرة أضعاف الألغام التي تحيد في اليوم نفسه. وتقدر الأمم المتحدة عدد الألغام المزروعة على سطح البسيطة بين 60 و 110 مليون لغم. وليس هناك تقديرات دقيقة لمخزون الألغام المصنوعة في العالم.

هذه الألغام العمياء تسببت في بتر أعضاء أكثر من مائة ألف طفل في أفغانستان و 35 ألف طفل في البوسنة والقائمة طويلة. في كل شهر ينفجر 2000 لغم أي بمعدل لغم كل عشرين دقيقة. ومع هذا تكابر الدول الأولى المنتجة للألغام في التوقيع على اتفاقية اوتواوا لاستعمال وتخزين وإنتاج ونقل الألغام ووسائل تحطيمها.

في الثالث من ديسمبر 1997 بدأت في اوتواوا عملية التوقيع على أول اتفاقية دولية لحظر الألغام. وفي منتصف أبريل/نيسان 1999 بلغ عدد الدول التي وقعت على الاتفاقية 135 بلداً وصدقت عليها 74 بلداً. علماً بأن الاتفاقية تدخل حيز التطبيق بعد ستة أشهر من وضع ملف التصديق.

ويعني التصديق على اتفاقية حظر الألغام إلزام الدول لتعهدات أساسية أهمها:

- منع استعمال وخرن وإنتاج ونقل الألغام؛
  - تحطيم كل مخزون الألغام على الأكثر في فترة أربعة أعوام من تاريخ دخول الاتفاقية حيز التطبيق؛
  - تقديم تقرير سنوي إلى الأمم المتحدة عن الإجراءات المتخذة لتطبيق الاتفاقية مع معلومات مفصلة حول نوع الألغام وخصائصها ومخزونها وتحطيمها؛
  - تحطيم الألغام في المناطق الواقعة قانونياً تحت سيطرة الدولة المصدقة على أن لا تتجاوز مهلة القيام بهذا العمل العشرة سنوات.
  - العمل بروح التعاون لتسهيل احترام هذه الاتفاقية بمساعدة الأمم المتحدة على توسيع نطاق احترام الاتفاقية وتقديم العون التقني للدول المحتاجة لنزع الألغام فيها.
- إن احترام اتفاقية اوتوا يشكل جزءاً هاماً من احترام حق الإنسان في الحياة وسلامة الجسد في المحيط الذي يعيش فيه، وحقه في الأمان في أيام السلم والحرب.

## الأمثال PROVERBS

المثل الشعبي واحد من أهم منتجات الثقافة الشعبية العربية التي تشمل فيما تشمل النكتة والزجل والشعر الشعبي والسالفة والقصص إلخ. وعندما نقول شعبي، لا نعني بذلك الوعي الانعتاقى للناس، وإنما أشكال التعبير الثقافية و/الأيديولوجية عن الصراع والوجود المجتمعيين في الظروف السائدة التي تسعى الثقافة الرسمية بشكليها الاعتقادي والسياسي(المتداولين غالباً في التاريخ والواقع العربي الإسلامي) لضبطها والسيطرة عليها باستمرار.

هذه الترجمة الثقافية للصراع، تعبر عن جملة هواجس البشر الباطنة والظاهرة، المناقضة والمتعارضة، وبشكل صريح أو ضمني في ارتباط مباشر أو غير مباشر مع موقع الأفراد في الشبكة المجتمعية الواسعة. وبالتالي، فهي تشكل وسائل تعبير عن خيارات متأقلمة وآليات دفاع لضحايا التأقلم في الوقت نفسه.

ومن هنا نشهد تعايش أكثر من منطقتين في الأمثال وأكثر من رأي وكان الأمثال، تقدم الآيات المقدسة والأعراف المقوننة التي يدافع فيها كل فرد عن خياراته في هذه الحياة.

هذا البعد الصراعى للأمثال، نجده في نظرة الأمثال العربية عامة إلى الإنسان: نظرة الحذر التي سبقت إليها الحكمة الشرقية القديمة مدارس التحليل النفسي الغربية، فيما تنطق به عشرات الأمثال العربية: "شيطان الأوس غلب شيطان الجن"، كل شيء أحسن من بني آدم، "النفس أمانة بالسوء"، "زرع ابن آدم يقلعك"، "الإنسان ذئب للإنسان"، "إتق شر من أحسنت إليه"...

ليس لموضوعات الأمثال حدود، فهي تنال الحياة الخاصة للأفراد والعامة للجماعات، تعرض الخلافات العائلية والصراعات الجغرافية والطبقية والقومية، تعبر عن جلالة البداوة والريف وليونة المدينة، جبرية الصحراء وقساوة الجبل، تجارة المدينة وخنوع غير المنتجين..

إنها لغة أهل الشهامة وأهل البخل، أهل الدين وأهل الكفر، فيها العنصري والطائفي وفيها الإنساني والديني، منها القديم الذي تلاشى استعماله لعدم قدرته على مواكبة حياة البشر والقديم الذي يتكرر بشكل يدعو للسأم من تكراره لتكرار جملة الظروف التي انجبتة. وفيها الجديد الذي يدعم صلة الأمثال بالزمان والتاريخ ويجعلها تواكب حركة الأيام. منها المحلي الخاص الذي لم يتعد بيئته، وذلك الذي اكتسب عالميته من مدى تعبيره عن نقاط التقاطع في ثقافات الشعوب. وبصفتها الجامعة هذه أعطتها العهد القديم واحداً من أسفاره ومدحها القرآن كواحدة من وسائل إيضاحه وعشقها ابن المقفع وابن حيان.

تدخل اختيارات الأمثال الدارجة نفسها في شرطي المتعة والفائدة لمن يستعملها، فاللذة في حفظ الأمثال وتوظيفها جزء من تكوين الشخصية الثقافية في مجتمع تغلب عليه الثقافة الشفهية، وبهذا البعد فهي محدد من محددات مفهوم المعرفة فيه وتعريف العالم والجاهل وحجة من حجج النقاش وفن من فنون الكلام وسلاح من أسلحة المعركة الثقافية-النفسية اليومية الباردة التي يعيشها البشر بشكل دائم.

في هذه الغاية الثقافية التي توجز فيها العبارة وتجزل لتصبح أقرب إلى النفس وأسهل للتداول ويتعبّر ابن المقفع "إذا جعل الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق وأنىق للسمع وأوسع لشعوب الحديث". وما يؤكد عليه إبراهيم النظام المعتزلي بالقول: "يُجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة".



في هذه الغاية يبحث كل فرد عما يناسبه ويعبر عن موقعه ومراده، وعلى الأمثال أن تستجيب بوصفها الأرض المشاع للثقافة الشعبية. فهي ليست ملكاً لأحد، ولو أن كل "واحد" يحاول امتلاكها وتوظيفها، وإن كان للأمثال وظيفة، فهي في الاستجابة لما يريده البشر منها، ومن هنا طابعها الازدواجي والغامض وتناقضاتها الصارخة. فالفرد الذي يسعى لتجنب المشكلات ويحرص على تسهيل قضايا الشخصية وينتهج نهجاً انتهازياً في السياسة والمجتمع يجد ضالته: "اسجد لقرن السوء في زمان دولته"، "أنا أول من طاع وآخر من عصى"، و "من أخذ أمي صار عمي". ومن رفض هذا النهج يستطيع أن يجيب أيضاً: "الطاعة تغري الحاكم بالاستبداد"، "خبز ويصل وحرية ولا دجاج وعسل وجبرية"، "يا عبد لا تكن جبار، هذا زمان والفلك دوار"...  
التقليدي السلفي يقول: "لكل قديم حرمة" و "للي ما عنده قديم ما عنده جديد" والمجدد يجيب: "في الحركة بركة وفي الركود جمود"، "لكل جديد لذة ولكل عتيق رفسة".

باختصار، لغة الأمثال تجيب لكل الطلبات وبهذا البعد تتقمص الأمثال الحكمة كعنصر من عناصر ضبط العنف المجتمعي وعامل من عوامل اقتصاد العنف في الحياة اليومية. إلا أن استجابتها لهذا الدور تقع ضمن موازين القوى الاجتماعية الفعلية التي تجد في الأمثال وغيرها ما يمثل مصالحها وصبواتها وغرائزها ومثالياتها وقيودها وطموحاتها بأن.  
وفي موازين القوى هذه نلاحظ سيطرة جنس على جنس في تقسيم العمل بين الجنسين وكهل على طفل في صراع الأجيال، من هنا ضرورة تفكيك آليات التقبل العفوي للأمثال ووضعها باستمرار خارج إطار المسلم به ورفع الحصانة عن براعتها خاصة فيما يتعلق بقضيتي المرأة والطفولة.

## الأممية الأولى FIRST INTERNATIONAL

في القرن التاسع عشر، قامت عدة محاولات لإيجاد صيغة تنظيمية للتضامن بين العمال على الصعيدين الوطني والعالمي، ومن أولى المحاولات الدولية كانت الجمعية الأممية والجمعية الديمقراطية ورابطة العادلين و Working Men's Association. وتبقى أهم هذه المحاولات الجمعية الأممية للعمال التي كانت الأب الشرعي للأممية الاشتراكية.  
تأسست الجمعية الأممية للعمال، أو الأممية الأولى إثر اجتماعات قاعة سان مارتن في 28 أيلول (سبتمبر) 1864 وكان لها في الأصل كل مواصفات المنظمة غير الحكومية بالمعنى الحديث للكلمة وقد كانت مكونة من عدة منظمات وطنية وانتسابات فردية و لها هيئة عامة ينتخبها المؤتمر الأممي السنوي. وقد اتضح منذ بداية هذا الحدث وعي القائمين عليه لضرورة تضامن الطبقة العاملة كشريحة اجتماعية مستقلة في ذاتها وتجاوز هذا التضامن للحدود القومية، ففي كلمة تولين مثلاً أمام المؤتمر الأول يقول: "يا عمال جميع البلدان الطامحين لحريبتكم، جاء دوركم لتنظيم المؤتمرات مدفوعين بضرورات الزمن وقوة الأشياء، إن الرأسماليين يركزون جهودهم ويتوحدون بقوة في جمعيات مالية وصناعية، وإن لم نأخذ حذرنا فإن هذه القوة دون قوة مقابلة لها ستسود بشكل استبدادي".

وبعد أشهر من اجتماعها اللندني، أصبحت للأممية علاقة مع 25 مدينة فرنسية وفاق عدد المنتسبين الإنجليز لها 12 ألف عضو مع نجاحات كبيرة في سويسرا وبلجيكا وإيطاليا.

شكل المجلس العام في الأممية هيئة فوق الأحزاب والصراعات المحلية والقومية عبر قبوله للجمعيات التي تستجيب للشروط العامة للانتساب مهما كان عددها في البلد الواحد. وقد ارتكزت الأممية على مبدأ كونها صلة ارتباط وتواصل وليست كسلطة. فهي لا تفرض شيئاً على الأحزاب والتيارات السياسية وتطالب فحسب باحترام أهدافها وتقدم دعمها وتعاطفها لكل الحركات العمالية وبذلك كانت النتائج الأكثر تعبيراً وأصالاً عن الحركة العمالية في القرن الماضي باعتبارها الصيغة الأكثر ديمقراطية والنتائج الخلاق للحركة العمالية.

ومنذ موجة إضرابات 1866-1867 التي اجتاحت فرنسا وبلجيكا وإيطاليا، برز دور الأممية في التضامن مع العمال المضربين وتنظيم الدعم العالمي لهم. ولكن الضربات التي تلقفتها أوربة العمالية منذ القضاء على كومونة باريس 1871 شلت الأممية في البلدان التي كانت قاعدة ارتكازها، ولعبت الصراعات الفكرية حيزاً في دخول النهج التصوفي إليها، الأمر الذي وصل إلى حل هذه التجربة المتميزة في مؤتمر فيلادلفيا في 1876.

وفي خضم صعود الأممية الثانية، بدأ تيار جديد في صفوف المثقفين ينادي بتكوين روابط تجعل من حقوق الإنسان مركز اهتمامها لتركيز الاتجاهات الفكرية حين

ذاك على الانعقاد الجماعي كوسيلة لانعقاد الأفراد، ولكون الاعتبارات الحزبية قد أدخلت في خطاب السياسيين مواقف تكثيكية تضحى بحقوق الأفراد

والاقلبيات لصالح التيار العام السائد، وكانت قضية دريفوس في فرنسا الموضوع الذي قسم التقدميين إلى أنصار المبادئ والبرغماتيين وسارع بشكل مباشر في تكوين الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان قبل قرابة قرن من اليوم لينتقل هذا المفهوم إلى النطاق غير الحكومي بعد أن كرست الحكومات الفرنسية المتتابعة تفريغه من محتواه الخلاق إبان إعلان حقوق الإنسان والمواطن في 1789.

## إميل زولا (1840-1902) EMILE ZOLA

أحد أشهر الروائيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر ورائد لمدرسة رومانسية متميزة استعمل لها كلمة الطبيعي *Naturaliste*. وهو تعبير استعمل لوصف الاتجاه المادي والإلحادي في نهاية القرن الماضي. ولا شك بأن روايات زولا الكبيرة (للمثل لا للحصر "روجون ماكارنت" Rougon- Macquart و"جيرمينال" Germinal و"حانة المجون" L'Assommoir كانت تؤهب صاحبها لمكان طبيعي في الأكاديمية الفرنسية، إلا أن التزامه قد كسر حلقة الصعود المتميز للأديب أثناء معركة الدفاع عن الآخر التي أعطته مكانه في تاريخ حقوق الإنسان وحملت رفاته إلى البانتيون (مقبرة العظماء) في العاصمة الفرنسية.

ولد إميل زولا في باريس عام 1840 من أسرة ذات أصل إيطالي. وقد أمضى طفولته وشبابه في مدينة إكس جنوبي فرنسا قبل أن يلتحق بالعاصمة مع والدته ويبدأ بصعوبة حياته بفشل في امتحانات البكالوريا وعامين دون نشاط. عمل كمسؤول عن الدعاية في مكتبة هاشيت (1862-1866) ثم تركها لإعطاء وقته للكتابة. طبع أول رواية له "اعترافات كلود" في 1865 وتبعها بإنتاج غزير في الأدب. ومع تتابع رواياته أصبح بمحبيها والمعتريين عليها من كبار الأدباء فيما سمح له بحياة "برجوازية" لكاتب معروف وغني.

في 1894، أصدر مجلس قضائي عسكري فرنسي حكماً بالنفي المؤبد في معتقل محصن للكابتن ألفريد دريفوس Dreyfus، وقد أعلن هذا الضابط عن براءته من التهمة الموجهة إليه وهي التجسس وإعطاء وثائق عسكرية لألمانيا. وقد بدأ أولاً بأول أن هذه القضية ملفقة وتهدف إلى تعزيز جبهة مناهضي اليهود في فرنسا وضرب الجالية اليهودية ومنع اليهود من ارتقاء مواقع مسؤولة في الجيش بضغط اليمين القومي المتطرف.

لقد أثارت هذه القضية عدة مسائل أمام المثقفين والمناضلين التقدميين. فالبعض تجنب الخوض بها باعتبار أن هناك مشكلات جماعية وطبقية أهم من قضية ضابط حكمت عليه مؤسسته. إلا أن جبهة من المدافعين عن دريفوس بدأت بالتشكل باعتبار أن انتهاك حقوق الفرد يعزز نهج انتهاك حقوق المجتمع، وأن من الضروري أخذ موقف شجاع في أية حالة ظلم، ولو كانت الأغلبية مع إيقاع المظلمة بالضحية.

تعزز النقاش مع اقتضاح أمر الضابط الذي سرب المعلومات مما أعاد محاكمة دريفوس في 1897. إلا أن المؤسسة العسكرية أثرت تثبيت الحكم على الإقرار بالخطأ القضائي الناجم عن مؤامرة. وفي صباح 13 يناير (ك) 1898 نشر الروائي إميل زولا مقالته الشهيرة "إنني أتهم" J'accuse في صحيفة لورور L'Aurore وأتبع ذلك برسالة إلى رئيس الجمهورية لكسر الصمت عن المؤامرة التي راح ضحيتها دريفوس. إثر هذا الموقف الجريء، تكالبت القوى المحافظة والشوفينية ضده وجرت ملاحقته قضائياً وحكم عليه بالسجن لمدة سنة فاقتار النفي الطوعي لإنجلترا من يوليو 1898 إلى يونيو 1899. ولعل الحدث الهام الآخر في خضم هذه المعركة هو ولادة "الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن" عام 1898.

عاد إميل زولا إلى فرنسا بعد وصول حكومة يسارية للحكم أصدرت في 1900 عفواً عن دريفوس وتم الإفراج عنه. وقد تابع زولا معركته لإعادة الاعتبار للضحية وأصدر مجموع المقالات التي كان نشرها منذ 1896 في "الفيغارو" للدفاع عن اليهود ومناهضة التمييز والعنصرية بين المواطنين في كتاب La vérité en marche في 1901. قبل أن يتوفاه الأجل في 1902. وقد ترك جملة معبرة ليعد موته: "إن المهمة التي وضعتها نصب عيني قد انتهت، وقد قمت بواجبي بأقصى ما يمكن من الأمانة وأن الأوان لكي أدخل نهائياً عالم الصمت".

في 1906 أعيد الاعتبار للكابتن دريفوس. وفي 1908 نقل جثمان إميل زولا إلى مقبرة العظماء.

## أنا إيليانور روزفلت (1884-1962)

### ANNA ELEANOR ROOSEVELT

إن الدور الرائد لأنا إيليانور روزفلت في بناء المنظومة العالمية لحقوق الإنسان يجعل منها إحدى رموز القرن العشرين الأكثر تأثيراً. وما يثير الإعجاب أيضاً في مسيرة هذا الرمز هو الدفاع عن حقوق الإنسان والعدالة المناهضة للعنصرية وحق مساواة المرأة والرجل من قبل امرأة تتحدى التقاليد الثقافية التي نشأت بها والإيديولوجيات السياسية لعصرهن ومصالح الطبقات التي تنتمي عائلتهن إليها. بحيث تشكل إنجازاتها المتميزة التي كسرت الحدود السياسية والإيديولوجية والثقافية نوعاً من التوبخ إلى السذنين يتضرعون بعدم القدرة على اختراق الحدود للبقاء في حالة دفاعية مزمنة.

يجسد التاريخ الشخصي والسياسي لروزفلت مجمل التناقضات الكامنة في قلب الحركة العالمية لحقوق الإنسان. ولدت في 1884 في عائلة نيويوركية ثرية وذات نفوذ، كانت أنا إيليانور طفلة تتمتع بامتيازات عديدة. فهي من جهة إبنة أخ الرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت وتزوجت بعد ذلك بعامين من فرنكلين ديلاانو روزفلت الذي يعتبره البعض أقوى رؤساء الولايات المتحدة في القرن العشرين. من التجديد إلى التقليد، انسحبت أنا روزفلت من نشاطاتها السياسية والاجتماعية خلال السنوات الأولى للزواج، ثم في العشرينات من القرن عادت للحياة العامة للدفاع عن عدة قضايا تقدمية مع اهتمام بارز بالنقابات العمالية وحقوق النساء. وبتنخاب زوجها رئيساً للولايات المتحدة في 1932 تسارعت نشاطاتها السياسية فيما شمل المحاضرات وبرنامجا إذاعيا وعمودا في صحيفة. وبعيدا عن الأعين، كان لها دورا أساسيا في السياسة الوطنية كصوت مسموع في البيت الأبيض يطالب بإجراءات تدافع عن الأقليات العرقية وضحايا البؤس الاقتصادي.

بعد وفاة زوجها في 1945، دخلت أنا روزفلت أكثر مراحل حياتها إنتاجا وخصبا. ففي 1946 كلفها الرئيس هاري ترومان بتمثيل الولايات المتحدة في رئاسة اللجنة الثالثة (القضايا الإنسانية والاجتماعية والثقافية) والمجلس الاقتصادي والاجتماعي، وأهم من ذلك، فقد كانت عضوا في لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة من 1946 إلى 1953 وتولت رئاستها حتى عام 1951، العام الذي تركت فيه الرئاسة إلى رئيس وفد لبنان شارل مالك.

كان دولار روزفلت أساسيا في الوصول إلى إجماع على تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كذلك، ولو أنهما لم يصلا للجمعية العامة للأمم المتحدة حتى 1966، فقد كانت من المفاوضات الرئيسية لوضع الأسس التي قام عليها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إلا أن عملية صياغة وتبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تشكل دون شك العمل الأهم في حياتها عبر مزيج من الإصرار وقوة الإقناع التي يصفها بول ماكيفير Paul Mc Keever بالقول: "لم يكن للإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن يلد لولا العمل الشاق والتحليل الذي قدمه كل وفد وكل دولة. فعندما تدخل حفل حقوق الإنسان، مع كل الفروق الدينية والأخلاقية والثقافية التي توجهت لإعلان عالمي، أن يتم ضمان دعم واسع في خضم الحرب الباردة يحتاج الأمر إلى شخص يتمتع بصبر لا حدود له وقدرة على التحليل لولادة نوع من الإجماع. لا أعرف أي كائن بشري في العالم له القدرة على فعل ذلك."

لقد كان إقرار الإعلان العالمي من قبل الجمعية العامة معركة في غاية الصعوبة، نتيجة لاعتراض المعسكر السوفييتي، وقد تمكنت روزفلت بمهارتها الدبلوماسية من كسب الأصوات دون تصويت سلبي واحد. ويؤه ممثل إيران في لجنة حقوق الإنسان فيريدون هوفيدا Feredonn Hoveyda إلى أنه في وقت عكرت فيه الحرب الباردة العلاقات السوفييتية-الأمريكية، كان "العلاقة الخاصة" بين روزفلت والاتحاد السوفييتي أثرها في عدم مواجهة الإعلان والاكتمال بالإمتناع عن التصويت.

لم تكن روزفلت محامية دولية ولم يكن لديها القدرة على الصياغة القانونية لمشروع الإعلان والعهدين من بعده، وقد كان لكاسان وشانغ ومالك وهمفري دورا أكثر مركزية في هذا الميدان. وكان لقناعات روزفلت الراسخة أثرها القوي في الإطار الأساسي والمبادئ العامة للإعلان. فعلى سبيل المثال، كانت مصرة على جمع المفاهيم المختلفة لحقوق الإنسان في تكوينة الإعلان وكما تقول: "إننا نريد أن يقبل أكبر عدد ممكن من الأمم حقيقة أن البشر، لسبب أو لآخر، يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وأنهم يتمتعون بالعقل والوعي، وأن عليهم التعامل مع بعضهم البعض في روح من الأخوة. أما السبيل لذلك فكان في العثور على الكلمات التي يقبلها كل واحد منا".

إن طموح العالمية يكمن وراء هذا التجنب الهادف لأية محاولة واضحة للتبرير الذاتي. إن الغموض البتاء حسب تعبير روزفلت 'يترك لكل منا المجال لأن يضع منطقته الخاص' في الدفاع عن حقوق الإنسان. هذه هي القاعدة الحاسمة للعالمية. يمكن بل ويجب أن تمتلك الشعوب أسبابا متعددة للانتساب إلى مبادئ حقوق الإنسان -سواء كانت أخلاقية، دينية، سياسية أو إيديولوجية-.

بإفساحه المجال لهذا الانفتاح في التبرير، استطاع المنتسبون إلى خلفيات ثقافية وسياسية متعددة أن يجدوا أرضية مشتركة في حقوق الإنسان ومعاييرها الأساسية.

وفي الواقع، فإن اهتمام روزفلت بحقوق الإنسان هو حصيله رد فعل على الوضع السياسي والثقافي السائد في الولايات المتحدة. إن جهود روزفلت من أجل المساواة العنصرية تشكل المثال الأكثر شهرة لاستقلالها المتعارض، كذلك من الضروري التوقف عند التزامها الدفاع عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية بشكل عام. إن "الحريات الأربع" التي طرحت بادئ الأمر من قبل زوجها، والتي شكلت لاحقاً البنية الأساسية لما أصبح لاحقاً نظام WWII لحقوق الإنسان تتضمن "التحرر من الحاجة". وقد وسعت البيانور روزفلت مدلول بند الحقوق الاقتصادية بالقول: " ما لم يحصل الإنسان على حريته من الاحتياج فمن المحتمل أن لا يهتم كثيراً بالحريات الأخرى".

في تأكيد على تداخل الحقوق، وعندما أصبح الموقف الرسمي لحكومة الولايات المتحدة مثيراً للريبة في صدد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية استفادت روزفلت من موقعها لحث بلدها على قبول هذا المطلب العالمي وبالإضافة إلى جهود اللوبي الخاص بها من أجل الاعتراف بهذه الحقوق، كانت من المدافعين عن تقسيم الحقوق السياسية والاقتصادية إلى عهدين على أمل أن يزيد ذلك احتمال توقيع الولايات المتحدة على الأقل على أحدهما.

وبالطبع، فقد تعرضت لانتقادات حادتي الولايات المتحدة باعتبارها أدت ظهرها للمبادئ "الأمريكية" لتدافع عن "الشرعة الدولية"، هذه الانتقادات التي يمكن أن يواجهها كل أمريكي أو عربي إلخ ينظر إلى المبادئ العالمية باعتبارها الطريق لتصبح الانتهاكات المحلية لحقوق الإنسان. فطلب المناعة الثقافية تجاه هذه الحقوق هو المكان الذي يجمع كل النخب المستفيدة من الأوضاع القائمة.

كانت روزفلت نتاجاً منتفعاً من الوضع السائد في الولايات المتحدة، وبشكل رفضها لاعتبار التقاليد الأمريكية عذراً للبقاء خارج المنظومة العالمية لحقوق الإنسان انموذجاً لكل من يضع النزاهة الذهنية فوق النفعية السياسية أو التعصب الثقافي. إن احترام هذا النموذج يعتبر جوهرياً إذا كانت هياكل حقوق الإنسان التي سعت روزفلت لبنائها واجبة التحول من أهداف نبيلة إلى معايير قانونية مطبقة بشكل فعال.

انتوني شاس

## الانتداب MANDATE/LE MANDAT

في منتصف القرن الماضي خطت الإنسانية خطوة حاسمة، إذ عقدت معاهدة دولية بتحريم الرقيق. وكان معنى ذلك أن الضمير الإنساني قد استقر على أن استعباد الفرد لأخيه الإنسان أمر لم يعد جائزاً ولا مقبولاً. ومن قبل ذلك قامت الثورة الفرنسية فقررت حقوق الإنسان في داخل الدولة، كما نمت الروح الديمقراطية فأستت الحكم على الدساتير التي تحقق إرادة كل أمة.

كل هذه الخطوات، تناولت حقوق الأفراد ونظم الحكم داخل الدول. ولكن الإنسانية لم تستطع إلى اليوم أن تطبق هذه المبادئ في المجال الدولي، فإذا كان الرق الفردي قد ألغي، فإن الاستعمار، وهو استعباد دولة لأخرى، لا يزال قائماً وإذا كانت الدول الديمقراطية قد أعطت كل أمة سلطة الحكم، فإن مبدأ تقرير الدول لمصيرها ، بالنسبة للدول الأخرى، لا يزال بعيداً عن النفاذ، وإذا كانت الثورة الفرنسية قد قررت حقوق الأفراد، ونادت بالحرية والإخاء والمساواة، فإن الدول فيما بينها لا تزال بعيدة عن أن تطبق هذه المبادئ.

وعندما قامت حرب سنة 1914 وانتهت بهزة للضمير البشري، نادى الرئيس ولسن بمبادئه المعروفة، ونظمت عصبة الأمم ، ونظرت الدول الكبرى في مصير المستعمرات التي نزع من أيدي الأعداء، وكأنما نفرت من لفظ الاستعمار والمستعمرات، فاستبدلته بلفظة الانتداب، وقررت المادة (22) من قانون العصبة وضع تلك المستعمرات تحت وصاية عصبة الأمم، ولكنها نصت على أن تدبر شؤون كل منها دولة من الدول، الأعضاء في العصبة، تنتدب لذلك الغرض، مع مراعاة موقعها الجغرافي ، ومواردها وتجاربها في الحكم.

وقد قسمت الأمم التي وضعت تحت الانتداب ، إلى ثلاثة أقسام وضع كل قسم منها في نوع خاص من الانتداب، وقد روعي في هذا التقسيم درجتها من الرقي، وحالتها الاقتصادية، فالانتداب حرف "ألف" يشمل بعض الشعوب الراقية التي كانت تحت حكم

الترك، والتي وصلت إلى حالة من الرقي تسمح بالاعتراف بوجودها كدولة مستقلة، على أن تمد بالمعونة والإرشاد الإداريين من الدولة المنتدبة، إلى أن يتاح لها أن تتفرد بنفسها.

وهذه الشعوب هي سورية ولبنان، وقد وضعتا تحت انتداب فرنسا، وفلسطين والعراق، وقد انتدبت لهما بريطانيا العظمى. ويشمل القسم الثاني الذي وضع تحت انتداب (ب) بعض شعوب أخرى، لم تبلغ مثل هذه الدرجة من الرقي، وحكمها أن تكون الدولة المنتدبة مسؤولة عن إدارتها، بحيث تضمن فيها حرية النظام وحرية الأشخاص والاعتقاد وغير ذلك، من بين هذه شرق أفريقيا الألماني. وقد انتدبت لهما بريطانيا وأمريكا. ويدخل في القسم الثالث تحت انتداب (ج) بعض الشعوب غير الراقية، والبعيدة عن مراكز المدنية، وقد تقرر بشأنها أنها تدار بمعرفة الدولة المنتدبة كأنها جزء من أراضيها، مع اشتراط ضمان الحريات المختلفة التي نص عليها في الانتداب (ب) وأمثلة هذا ساموا التي أحييت إلى نيوزيلندا وجنوب أفريقيا الغربي الألماني وقد أحييت إلى اتحاد جنوب أفريقيا.

وقد نصت مادة الانتداب هذه على وجوب تقديم الدولة المنتدبة تقريرا سنويا لعصبة الأمم، كما نصت على تشكيل لجنة دائمة هي لجنة الانتداب الدولية الدائمة، عملها فحص هذه التقارير السنوية والإشارة على المجلس في الشؤون الخاصة بالانتدابات.

وبالنظر في هذا التنظيم نلاحظ أن النوع الأخير قد كان في الحقيقة ضما لا انتدبا، إذ أصبحت هذه المستعمرات جزءا من أراضي الدولة المنتدبة، فالنوع الثاني

استعمار بالمعنى القديم، لأن الدولة المنتدبة تدير هذه المستعمرات بإدارة مباشرة وتحكمها حكما مطلقا. وأما النوع الأول وهو الذي يهيم العالم العربي فقد كان

المفهوم كما نص في قانون العصبة أن دولة "قد توصلت إلى حالة من الرقي تسمح بوجودها كدولة مستقلة"، وأنه انتداب وقي، والدولة المنتدبة كانت تعمل

كوكيلة لعصبة الأمم، ولكن الحقائق كانت غير ذلك، فأشراف العصبة لم يكن له أي أثر محسوس. ولقد تمسكت فرنسا أخيرا، فيما يظهر، بأن إلغاء الانتداب

يجب أن يكون بموافقة عصبة الأمم أو الهيئة الدولية التي ستخلفها. وربما كان هذا هو السبب فيما قرأناه هذا الصباح من أن الدوائر الدبلوماسية الإنجليزية بلندن

تؤكد أنه سيكون لمؤتمر سان فرانسيسكو سلطة القول في أن الانتداب على دولتي سورية ولبنان قد انتهى.

ولقد كنا نتوقع أن يكون حكم فلسطين كحكم سوريا ولبنان، إذ أنها هي الأخرى من دول الانتداب حرف (ا). ولكننا قرأنا هذا الصباح أيضا أن مسألة فلسطين ومستقبل المستعمرات الإيطالية لن يتخذ فيهما مؤتمر سان فرانسيسكو أي قرار حاسم.

ونحن نلاحظ أن الحرب الماضية لم تنجح كما كنا نتوقع في رفع الضمير الإنساني إلى حد إلغاء نظام الاستعمار إطلاقا، وبخاصة فيما يختص بالدول التي نهضت فتعدت مرحلة الاستعمار وأصبحت تطالب بحقها في أن تحكم نفسها بنفسها عن جدارة واستحقاق، والتغيير الذي حدث، لم يكن في حقيقة الأمر، غير تغيير في الألفاظ، ومن الغريب أنك تسمع للدولة المنتدبة، كفرنسا أنواع خاص، تشكو من أن الانتداب كان عبئا عليها، كلفها خسارات في الأموال، وجهودا في الإدارة، وأنها لم تكن من ذلك شيئا، ومع ذلك تراها الآن تتمسك بذلك الانتداب، مع أن واجب فرنسا يقضي بأن نتذكر أن نفوذها في الشرق لا يرجع لانتداب أو استعمار، وإنما هو نفوذ ثقافي، وهو أجدى عليها من كل نفوذ آخر، لأنه يكسبها محبة الآخرين، أما تمسكها بالنزعة الاستعمارية فيفقدتها الكثيرين. والفرنسيون الذين هم جميعا من تلاميذ "ديكارت" من واجبه أن يحكموا العقل وأن يقاوموا النزعات القديمة، وأنه لمن العيب أن تلوك الألسن الآن في فرنسا ألفاظ الإمبراطورية وما شاكل ذلك، فهذا كله اتجاه عقيم، خير منه أن نقصد فرنسا إلى مصالحها الحقيقية ونفوذها الحقيقي.

وبعد، فلقد تحرر الفرد من الاسترقاق، وبقي أن تتحرر الأمم التي من حقها أن تتحرر، وهذه الخطوة التي يجب أن تخطوها الإنسانية، والتي لنا كبير الأمل في أن تتحقق في مؤتمر سان فرانسيسكو، فتجتمع الدول التي ستحضره على أن عصور الاستعمار واستعباد الشعوب قد انتهت، كما انتهت عصور استعباد الأفراد.

محمد مندور (1945)

## LES ATTEINTES SEXUELLES الانتهاك الجنسي

هنالك أكثر من تعريف للانتهاك الجنسي إذا ما اعتبرنا اختلاف الميادين التي تناولها، كما يوجد أكثر من مصطلح للتدليل عليه مثل الاعتداء أو الاغتصاب أو الشذوذ أو الإكراه الجنسي. إذا ما استثنينا حالة الاغتصاب الجنسي الذي يتعرض له راشدون من قبل البالغين آخرين واقصرنا على الضحايا القاصرين في السن، يمكن أن نعرف الانتهاك الجنسي كأفعال ترمي لإشباع الرغبات الجنسية بطريقة غير طبيعية وغير مألوفة يفرضها بالغ أو من هو أكبر سناً على طفل أو مراهق غير قادر على فهم أو تحمل ما يحدث له أو مقاومته. تفضيلنا لمصطلح الانتهاك مرده إلى أن هذه الممارسات لا يتم فرضها دائماً باللجوء للقوة والتهديد، لأنه يمكن التوصل للغاية عبر الإقناع والإفساد أو الخدعة، كما أنه غالباً ما يتم اللجوء للإغراء.

تأخذ هذه الانتهاكات أشكالاً متعددة: ابتداء من الإيحاء الجنسي والإغراء والمداعبات التي تتجاوز حدها وتخلق جواً بعيداً عن الحشمة واحترام الحميمية إلى استعمال مفردات جنسية مع عدوانية لفظية لتقليل اعتبار الجنس الآخر ورواية قصص بورنوغرافية، مروراً باستعمال المجلات أو الصور أو الفيديو أو أي وسيلة مكتوبة أو سمعية بصرية جنسية وإظهار الأعضاء الجنسية وطلب لمسها، انتهاءً بإيلاج العضو الجنسي أو الإصبع أو غيره في الفم أو الشرج أو المهبل. غالباً ما تتم هذه الممارسات في المحيط العائلي للطفل وفي عمر صغير. وللأسف، لا يسمح قانون الصمت في المجتمعات الشرقية بمعرفة حقيقة ونسبة وكيفية وقوع هذه الاختراقات بدقة، لكن تؤكد على هذا الواقع الدراسات الميدانية القليلة التي أجريت في هذا الصدد. أما في الغرب، فقد أظهرت بحوث حديثة في فرنسا أنه بالإمكان القول أن طفلة من ثلاثة وطفل من خمسة يقعون ضحايا انتهاكات جنسية قبل سن الثامنة عشرة. يتراوح عادة عمر الضحية بين 4 و 11 عاماً وتطال نسبة 22% من هذه الممارسات الأطفال ما دون الست سنوات.

في معظم الحالات التي يتم كشفها وشجبها يكون الطفل ضحية اعتداء جنسي متكرر حيث يمكن أن تستمر العلاقة حتى سن المراهقة. يمكن أن يكون المعتدي شخصاً غير معروف من العائلة، لكنه في أحيان كثيرة هو فرد من أفراد العائلة كالأب وزوج الأم والجد والعم وابن العم والأخ، أي ما تشمله علاقة السفاح. في معظم الحالات، يعرف الطفل الشخص الذي اعتدى عليه سواء كان قريباً أو جاراً أو صديقاً، وفي غالبيتها يتجسد المعتدي بشخص الأب أو من يقوم مقامه، بينما لا تتعدى الاعتداءات التي ترتكب من قبل نساء إلا نسبة جد قليلة.

يمكن التأكيد على أن هذه الانتهاكات تترك آثاراً نفسية، غالباً جسيمة، على الضحية حتى في حال حصولها بين أطفال من نفس العمر، كما أبانت ذلك المعالجات النفسية التي لجأ لها الضحايا بعد زمن من وقوع التعديتات. تتتاب الضحية أساساً متناقضة ومؤلمة: شعور بالعار والتشوش، إحساس بالذنب، خوف من كشف ما حصل ومشاعر يخلفها خرق القواعد الاجتماعية والانتهاك المباشر لسلامة النفس والجسد.

تهرباً من الاعتراف بحقيقة ما حصل أو تصديقه وفي محاولة لا واعية للدفاع عن الذات والتهرب من الشعور بالمسؤولية، يميل المرء للاعتقاد بأن الطفل يكذب. وهذه مسألة جد خاطئة كما ثبت وأبانتها الوقائع حيث أن هذه الحالة قد اقتصر على نسبة لا تذكر. للأسف، مرت أزمان طويلة التزمت خلالها المجتمعات بالصمت معتبرة العائلة خلية مقدسة لا تمس. لقد ضحّت بفنائها المستضعفة مفضلة تجاهل الآثار المدمرة التي تلحقها هذه السلوكات بأفرادها واحتمال توارثها من جيل لآخر في حالات كثيرة. إن الطفل لا يتكلم عادة عن مشاكله بشكل عفوي خاصة في الموضوعات المحرمة والحرمة كالاغتداء الجنسي. ذلك نظراً للخوف الذي ينتج عن التهديد بالاقتصاص منه إن أفشى الحقيقة، أو لشعوره بالذنب لما حدث له، واعتبار نفسه مسؤولاً عما جرى له. إلا أن هناك العديد من المؤشرات التي يمكن أن توحى بتعرض الطفل لمضايقات: كأن يبدل سلوكه ويصبح عدوانياً أو إنطوائياً بشكل مفاجئ، أو أن يتعرض لكوابيس متكررة أثناء النوم أو أن يرفض رؤية شخص كان يحبه كثيراً. كذلك يمكن ملاحظة فقدان المفاجئ لأي اهتمام بوظائفه المدرسية أو هوايته المفضلة أو العكس. بالإضافة للإهمال الجسدي ورفض النظافة أو الطعام وإلى ما هنالك من خلل بالسلوك يلفت نظر من يعرف أن يراقب الطفل. فهو في مطلق الأحوال يعبر عن معاناته بوسائل أخرى غير الكلام، مثلاً أثناء اللعب أو من خلال رسوماته أو في ما يبتكر من وسائل للتعبير عن نفسه. كما قد يلجأ لرواية قصص يدعي أن أطفالاً آخرين قد تعرضوا لها.

كل هذه الأمور تتطلب من الأهل بالدرجة الأولى ومن المعالج النفسي أو المشرف الاجتماعي أو المدافع عن حقوق الطفل انتباها كبيرا. وعليهم استجوابه بشكل هادئ يحترم تركيبته شخصيته ويشعره بالأطمئنان ويقنعه بعدم مسؤوليته فيما حدث له. من الضروري معرفة أسلوب التوصل لكشف ذلك من أجل رفع الألم النفسي غير المحتمل الذي يعاني منه الطفل خاصة كلما أمعن في التكم عن الحوادث. وليس على المتابع أن يقدم تعليقات أو أن يشكك فيما يقوله الطفل أو أن يوحي له من خلال استجوابه بمسائل قد تؤدي لتزييف الواقع في ذهنه. المطلوب هو التأكد من المعطيات ووضع حد للانتهاكات. أن الثقة بين المتابع والمعتدى عليه ضرورية جدا. ومن المحبذ في مراكز العناية أو الدفاع عن حقوق الطفل أن يكون هناك كوادر ذوي تأهيل جيد في علم النفس. في كل وضع صعب يجذب التعاون بين مختصين في عدة مجالات لمواجهة المشكلة بالشكل الأنسب والأجدي للطفل، والعمل لتجنب ما قد يتركه ذلك من آثار مدمرة على مستقبله.

إن أفضل الوسائل للتصدي لهذه الظاهرة تكمن في السياسة الوقائية. ذلك عبر قيام الأهل بدورهم كمربين واعين لمسؤولياتهم تجاه أطفالهم وعدم التخرج من تعريف الطفل بالقواعد الأساسية للحياة والصحة وتوعيته على مخاطر وقوع الاعتداءات الجنسية. من المفترض أن تنشأ الروابط بين الأهل والطفل في جو تسوده المحبة والاحترام والثقة والحوار والتفاهم، بما يعطي الطفل دورا مبكرا في المحافظة على نفسه ويشعره بشخصيته وكيانه. بذلك يصبح بوسعه أن يميز ويصف بدون خوف ما يشعر به ويتطرق دون وجل لما يتعرض له. عندما يتعرف الطفل على حقه في الحفاظ على جسده والعناية به والاحتفاظ لنفسه بأشياءه الخاصة يتمكن من الدفاع عن نفسه عندما لا يلجأ لأشخاص بالغين يثق بهم للدفاع عنه. يجب أيضا توسيع هامش التعليم الصحي للناشئة في البرامج المدرسية، ورسم سياسات حكومية تهدف لتعميم الوعي الاجتماعي عبر الحملات الإعلامية وإنشاء مراكز للاهتمام بالضحايا ورصد الانتهاكات. إن وضع حد لهذه الاعتداءات يعتمد على التنسيق العالي المستوى بين المنظمات غير الحكومية المختصة ومراكز العناية بالأطفال والمؤسسات الاجتماعية والمحكمة الخاصة بالقاصرين.

فيوليت داغر

## أولمب دو غوج OLYMPE DE GOUGES

ولدت أولمب في مدينة مونتوبان الفرنسية في 1748 وكانت أديبة موهوبة. جاءت إلى باريس إثر وفاة زوجها لتطالب بتحرير المرأة عبر بيانها المعنون " إعلان حقوق المرأة والمواطنة " الذي نقرأ فيه :

"إن المرأة تولد حرة وتظل مساوية للرجل في الحقوق ...

إن مبدأ كل سيادة يكمن جوهرها في الأمة التي ليست إلا اجتماع المرأة والرجل

المواطنات والمواطنون جميعا، متساوون أمام القانون، ينبغي أن تفتح أمامهم أبواب كافة المناصب والوظائف العامة دون أي تمييز وحسب الكفاءة والفضائل والمواهب.

إن من حق المرأة أن تصعد إلى منصة الإعدام لذا فمن حقا أيضا أن تصعد المنبر (البرلماني).

أيتها النساء ، استيقظن ! " .

كانت قريبة سياسيا من اليعاوية وقاومت ما سمته إرهاب الدولة في عهد روبسبير. وقد اتهمت العقلية الرجالية السائدة بمحاربتها والحؤول دون التعريف بإنتاجها ورأيها. أسست "نادي الحائكات" وطالبت لبنات جنسها بكل الحقوق المعطاة للرجال. ستنظر فرنسا 150 عاما لتقبل ببرنامج أولمب.

انتقدت بجرأة قرار إعدام لويس الرابع عشر الأمر الذي أدى إلى الحكم عليها بالموت لتقضي تحت شفرة المقصلة عام 1793. يمكن اعتبار هذه المرأة استثناء واضحا لمأثرة هيجل : "لن تكون سابقا لعصرك فكن ابنه". كونها بعيد نظرها وسعة افقها سبقت الحقيقة الثورية التي عاشت فيها. إلا أنه غالبا ما لا يشار إلى أن الثورة الفرنسية قد أرسلت إلى المقصلة اولمب و روز لاكمب وحلت وحظرت كافة الجمعيات النسوية.

## أونوس (توفي عام 132 ق.م) EUNOUS

ولد أونوس من عائلة سورية في القرن الثاني قبل الميلاد وقد كان عبداً عند أسرة من كبار ملاك الأراضي في جزيرة سيبيليا في البحر المتوسط المحتلة من الرومان. قليلة هي المعلومات المتوفرة عن حياته إلا أنه كان حاد الذكاء ومحبوباً من قبل أترابه من العبيد. نجح في تنظيم صفوفهم وخوض أول انتفاضة للعبيد قادت إلى احتلال الجزيرة وقتل الأسياد المعروفين بفضاعتهم ويروى أنه قد جرى قتل الأسياد المعروفين بفضاعتهم وكل الجنود الذين أسروا. نجح أونوس في تعبئة جيش من 15 ألف من العبيد والعاطلين عن العمل وصغار الملاك. وقد نصب أونوس ملكاً باسم Antiochos. وأثناء حكمه عرفت سيبيليا حالة اضطراب دائمة عززها خطر الجيش الروماني الذي لم يستطع السيطرة على الوضع حتى عام 132 قبل الميلاد حيث استطاع القنصل روبيليوس دخول مدينتي إنا وتورمونيوم وأسر أونوس الذي توفي في سجن مورغانتيا في نفس العام. تشكل انتفاضة أونوس أول معركة ظافرة للعبيد في التاريخ قاوموا فيها القوة العسكرية الرومانية لسبع سنوات متواصلة، وهي لأول مرة يعين فيها العبيد ملكاً منهم كانت له الجرأة لكسر مفهوم دونية العبد وزعزعة النظام السياسي والإيديولوجي الذي يقبل بوجود العبيد.

## أيفون جبارا IVONE GEBARA

يمكن اعتبار اللاهوتية النسوية أيفون جبارا أحد أهم الأمثلة للتحويلات التي يعيشها لاهوت التحرير في نهاية القرن العشرين في أمريكا اللاتينية. فإن كان لاهوت التحرير يجد تعبيره اليوم في قرابة 3000 لاهوتي وعدد كبير من العلمانيين مع تواجد هام للنساء والهنود والفلاحين. فذلك لأن الدفاع عن المهمشين جعل الحركة تعيش الإفقار الهائل الذي عرفته القارة الأمريكية اللاتينية كواحد من أهم التحديات التي أفرزتها والذي يتم التعبير عنه بمحاربة كل أشكال النخب exclusion من أجل مواطنة كاملة الحقوق للجميع واهتمامها المتميز بالجماعات المستضعفة من النساء والأطفال والهنود والسود والدفاع عن بيئة مهددة بالاستخدام البربري لموارد الطبيعة.

درست أيفون في لوفان Louvain ووصلت مدينة ريسيف في البرازيل عام 1973 في خضم نقاشات لاهوت التحرير فاهتمت بها منذ وصولها وبدأت في نهاية السبعينات تعبر اهتماماً أكبر فأكثر لقضية المرأة والحركة النسوية. تأثرت بعمل دوروثيه سول حول "ثقافة الطاعة" وتأثيرها في نمو الحركات الفاشية وبشكل خاص النازية في ألمانيا. وبدأت في الثمانينات تتابع منشورات الحركة النسوية البرازيلية ونضال أمهات ساحة مايو والحركة من أجل السكن في البرازيل.

تنفق اللاهوتية جبارا مع لاهوت التحرير في الانطلاق من الفقر والتحليل السوسولوجي للمجتمع وتعتبر نفسها مناضلة نسوية بمعنى ضرورة إعطاء البناء الاجتماعي للهوية النسوية ونقد الإيديولوجيا البطريركية حجماً هاماً في النضال اليومي وتعتبر عن إهمال قضية النساء في المجتمع الإنساني بالقول كم من النساء اغتصبن في الثورات وفي الحروب؟ لماذا أصبح جسم المرأة سلاحاً في الحرب؟ لماذا لا يشجب كبار المسؤولين الفطائح المرتكبة بحق المرأة؟.

تركز جبارا على أهمية الثقافة في موضوعة الذكر والأنثى في المجتمع وتنمية إحساس دائم بالدونية عند الفتيات، وهي تدعو إلى قراءة إيزابيل أليندي والكاتبة الهندية كامالاماركاندايا كذلك تعرف النساء بنضال الراهبة خوانا إينيس دولاكروز والشاعرة والمثقفة المكسيكية التي عاشت في القرن السابع عشر وطالبت بحقوق المرأة في المعرفة والحياة العامة والتي حاربتها الكنيسة.

تنتقد جبارا موقف الهرم الكاثوليكي من مسائل أساسية كالإجهاض والجنس ووسائل منع الحمل. كذلك موقفه من اللاهوت داعية في مقابلة لها عام 1997 (Cencos Iglesias, mai 1997) إلى التجديد: " يجب إقامة علاقات جديدة في المجتمع، الأمر الذي يستدعي إعادة التفكير بالمضامين اللاهوتية لأن هناك أشياء لا يمكن تأييدها، أشياء كانت صالحة لعالم ممرز حول التيقراطية وعقلية القرون الوسطى حيث كل شيء منظم حول إله كلي القدرة خالق السماوات والأرض. إن المثل الجديدة التي تتجلبها العلوم والحركات البيئية والنسوية والإنسانية جعلت العقليات تتطور ولم يعد بالإمكان أن نقول ما كان يقال من قبل".



## ايميلين بانكهورست (1858-1928)

### EMMELINE PANKHURST

ولدت ايميلين غولدن، زعيمة حق الاقتراع للنساء في مدينة مانشستر في 14 يوليو 1858، تزوجت من المحامي ريتشارد بانكهورت كاتب أول إعلان لتصويت النساء في بريطانيا في أواخر ستينات القرن التاسع عشر في 1879، وبعد ذلك بعشر سنوات أسست رابطة تحرير النساء Women's Franchise League التي طالبت في 1894 بحق التصويت في الانتخابات المحلية للنساء المتزوجات، احتلت عدة وظائف في مانشستر إلا أن جهدها الرئيسي كان منصبا للعمل في الاتحاد الاجتماعي السياسي النسائي WSPU الذي أسسته في مانشستر عام 1903، والذي نجح في 13 أكتوبر 1905 بتوجيه الأنظار إلى برنامجه عبر تدخل اثنتين من أعضائه في اجتماع للحزب الليبرالي مطالبين بتبني الحزب حق التصويت للنساء في برنامجه. وقد اعتقلنا لرفضهما دفع غرامة. ومنذ 1906، قادت ايميلين نشاط الاتحاد انطلاقا من لندن معتبرة حكومة الحزب الليبرالي العائق الرئيسي أمام حق المرأة في الاقتراع واعتقلت بين 1908 و 1909 ثلاث مرات. ومنذ عام 1912 تجنر الاتحاد أكثر فأكثر عبر بناء محور باريس-لندن، وعند اعتقال ايميلين أضربت عن الطعام لتتمكن من الخروج المؤقت مستفيدة من قانون بالإفراج المؤقت عن المضربين عن الطعام. الأمر الذي أعاد اعتقالها 12 مرة. وحدها الحرب العالمية الأولى ستجبر الحكومة على الإفراج عن كل النساء المطالبات بحق الاقتراع. أبصرت ايميلين أهمية الحرب في التعبئة لدخول المرأة في عالم الصناعة وبالتالي صيرورتها طرفا أساسيا في اقتصاد البلاد، وجالت الولايات المتحدة وكندا وروسيا تدافع عن قضية الحقوق المدنية والسياسية للنساء، وبعد الحرب عاشت عدة سنوات في الولايات المتحدة وكندا. وعند عودتها لبريطانيا اختارت أن تكون مرشحة لحزب المحافظين. في 1928، تمتعت لأسابيع قبل وفاتها بصدر قانون المساواة في الانتخابات بين المرأة والرجل. تركت ايميلين كتابا عن حياتها صدر في 1914. وقد تابعت ابنتها كريستابل هريبيت (1880-1958) نضال الأم من عمر مبكر.

## باتريس لومومبا (1925-1961) PATRICE LUMUMBA

ولد باتريس لومومبا في عائلة كاثوليكية متدينة. درس في مدرسة التمريض ثم عاد ودرس في مدرسة البريد والبرق والهاتف في ليوبولدفيل (كينشاسا) وعمل محاسبا في مدينة ستانليفيل. وبرز كمناضل نقابي. وبعد لقائه بمجموعات من المعارضة في بروكسل اعتقل بتهمة تحويل أموال في 1956 وقد كتب في السجن مؤلفه "هل الكونغو أرض ذات مستقبل". وفيه يعرض لأرائه في الاستقلال الوطني. وعند خروجه من السجن عمل مديرا تجاريا لمطعم ومشرب الأمر الذي سمح له بمتابعة النضال السياسي من أجل استقلال الكونغو.

في 1958 أسس الحركة الوطنية الكونغولية مع النقابي سيريل أدولا Cyrille Adoula التي تناضل من أجل كونغو علماني مستقل وموحد. وعندما حضر مؤتمر أكرا وقتئذ اكتشف أفكار الوحدة الإفريقية التي كان يدعو لها تكروما والعديد من القادة التحرريين في إفريقيا. بتهمة خصومه بالعنفية والحماص والقدرة على تعبئة الجماهير في غياب برنامج اقتصادي واجتماعي، في حين يعتبره أنصاره ذو نزعة اشتراكية معتدلة إلا أن همه الأول كان نزع الاستعمار عن بلده والقارة الإفريقية. طبع لومومبا حركة التحرير الوطني الإفريقية بإبرازه الكوارث التي تعاني منها القارة من جراء الإستغلال الهائل للدول المستعمرة لخيراتهما، وكان يؤكد "الإستقلال ليس هدية تقدمها بلجيكا وإنما حق أساسي من حقوق الشعب الكونغولي". وقد سعت أطراف خارجية عديدة لشق الحركة الوطنية وجرى ذلك في يوليو 1959 حيث وقف أدولا ضد لومومبا في تشكيل سياسي مستقل يحمل نفس الاسم. ومع تصاعد أشكال المقاومة للمستعمر البلجيكي عادت السلطات الاستعمارية واعتقلته إلا أن الأطراف الكونغولية المحاورة في بروكسل طلبت الإفراج عنه ليشارك في المباحثات عن الحركة التي يمثلها وهكذا جرى. وفي أول انتخابات حرة تجري في الكونغو نجح لومومبا وحركته في الحصول على نتيجة ممتازة سمحت له بتشكيل حكومة الرئيس كوسوفوبو. وقد ألقى خطابا مشهورا في يوم الاستقلال في 30 يونيو (حزيران) 1960 بحضور الملك البلجيكي بودوان. وقد تدخلت الأيدي الغربية لإثارة القلاقل في الكونغو مؤيدة انشقاق إقليم كاتانغا الذي قاده تشومبي بمساعدة بلجيكا، كذلك أغرق موبوتو بالعود الرئاسية. وقد اجبر الرئيس الكونغولي على إقالته، وعندما حاول الالتحاق بأنصاره، قامت قوات موبوتو باعتقاله وتسليمه لقوات تشومبي الموالية لبلجيكا حيث قتل في أواسط شهر كانون الثاني (يناير) 1961 في "ظروف غامضة". بالنسبة للحكومة الانقلابية التي وصلت للحكم بمساعدة الفرنسيين والبلجيكين فإن قرويين مدينين قبضوا على لومومبا ورفيقين له وقتلوهم وقبضوا مكافأة 3 آلاف جنيه استرليني وهي المكافأة التي

وعد بها من يقبض على رئيس الحكومة السابق. أما الحكومة السوفيتية فقد أعلنت أن "لومومبا قتل عمدا بالتواطؤ بين الغرب والافلايين". وقد جاء في بيان وكالة تاس السوفيتية: "لقد تناهت إلى أسماع العالم أنباء مأساة جديدة، حيث أن باتريس لومومبا، القائد البارز لحركة التحرر الوطني في إفريقيا، ورئيس حكومة جمهورية الكونغو المستقلة، ورفيقه رئيس مجلس الشيوخ جوزيف أوكيتو ووزير الدفاع موريس مبولو قضاوا على يد مرتزقة الاستعماريين، الجلادين العاملين تحت أمرة الجلالد تشومبي".

لقد حاولت القوى المستعمرة الخارجة من مرحلة الوجود العسكري والبشري التي انتهى عهدها أن تطمئن لأن الخلافة المحلية ستضمن لها مصالحها ولو كان ذلك على حساب حقوق الشعوب الإفريقية. وبتصفيتها للمشروع السياسي للومومبا، فقد كانت تضع الخطوط الحمر لمرحلة نزع الاستعمار، وبهذا المعنى، كان دعمها وصمتها عن جرائم موبوتو ومدارسه فيما بعد، وبهذا المعنى أيضا، أضعفت من رصيد الأمم المتحدة بضغطها على داغ همرشولد أمينها العام أثناء أزمة الكونغو.

## بارتولوميو دولاس كاساس (1474-1566)

### BARTOLOMEO DE LAS CASAS

ولد بارتولوميو دولاس كاساس في مدينة إشبيلية في الأندلس من عائلة تجارية ميسورة من أصدقاء كريستوف كولومبس. اختار الذهاب إلى "إسبانيا الجديدة" كما كانت القارة الأمريكية تدعى يومها في عام 1502 كفاتح Conquistador، وقد تلقى "حق" استعمال الأرض والبشر المسمى encomienda وهو مؤسسة إقطاعية تجعل من الشخص سيديا على قرية أو أرض وفي خدمته من يسكن عليها (نفس القانون سبق وطبق في الأندلس عند سقوط الدولة العربية الإسلامية فيها).

منذ 1503، شهد بارتولوميو عملية تسليم قرى ومناطق بأكملها للمستوطنين لاستغلال الأرض والمناجم مع حق استبعاد السكان الأصليين "مقابل تعريفهم على الديانة المسيحية". وقد قام لاس كاساس بهذا العمل مع اعتزازه بالمعاملة الجيدة للهنود الذين "يملكهم". ثم لم يلبث أن تمرد على جنوحات المستوطنين المستعبدين للهنود وأعرب عن قلقه لاستئصال السكان الأصليين. ومن منطق الشفقة طلب إلى الملك أن يستورد عبيدا سودا يقامون أكثر. اقترح بانس سيبقي يستتكره ويعتذر عنه حتى وفاته.

ثينا فشيئا بدأ رجل الدين المستوطن يفتح عينيه، ويدرك خيانة الأسياد الإسبان "للمهمة" الملقاة على عاتقهم. وفي يوم أحد خاص، استمع فيه لعهد أخ فرانسيسكاني يدعى مونتيسينوس Montesinos كان كما يقول "الهدى" الأول: "نشأت في داخلي قناعة راسخة: إن كل ما نفعله ظلم وطغيان، ولذا قررت أن اعتق الهنود المقيمين في حيازتي". ومنذ ذلك اليوم، بدأت معركة ستستمر حتى وفاته وعلى عدة جبهات: في محيطه (بشكل خاص في المكسيك) عبر العمل وإعطاء المثل وكتابة نصوص هامة ونقدية. و[إسبانيا حيث قام بعدة زيارات واجه فيها مباشرة الملك ومجلس الهنود وأنصار الرق.

لم يضع لاس كاساس في يوم من الأيام قضية اعتناق المسيحية موضع شك ولكنه دافع عن كون اعتناق الدين يجب أن يكون بأسلوب واحد: دعوة الناس إلى الإيمان المسيحي عبر الاختيار الحر وفقا لقواعد توما الأكويني.

في 1522 التاريخ الذي يسميه "الهدى" الثاني، وبعد عدة إخفاقات عرفها ورحيل أو هام محاولة إقامة السلم بالحسنى، أدرك نقاط ضعفه. حتى أن الأسقف الرهيب كوفيدو قال فيه: "لاس كاساس إنسان قليل الثقافة يحشر نفسه في قضايا جهلها". هنا قرر الالتحاق بالدومينيكان Ordre des Dominicains حيث يوجد عدد كبير من المناضلين لهذه القضية. وذلك بغرض تعزيز ثقافته الحقوقية وللممكن من تقوية أحاسيسه المسيحية بالقواعد القانونية. وفي الدير باشر تكثيف وتعميق كتاباته: رسائل، بيانات اتهامية، رسائل هجاء، كل هذا إضافة إلى مشروعه الطموح حول تاريخ الهنود.

في كتابه "الأسلوب الوحيد De Unico modo بلخص طريقة عمله الميدانية في عبارات تختصر فلسفته في الحياة: "اللطيف، الصبر، الترحيب"، "كل عبودية ضد القانون الإنساني"، و "الإنجيل والحرب لا يجتمعان". أما نصه حول السكان الأصليين Brevisima فيتناول فيه عام 1540 المجازر وحوادث النهب التي قام بها المستوطنون.

لم يكن لاس كاساس المستنكر الوحيد وقد تراكت التقارير الموجهة إلى قصر شارل كونت مستنكرة بشاعة ما يحدث. وفي سالامانكا Salamanca، قام المفكر الكبير فرانسيسكو دي فيتوريا Francisco de Vittoria (1480-1546) الذي جعلت منه محاضراته الجامعية الهامة "مؤسس القانون الدولي الحديث"، قام بتوجيه الأنظار إلى هذه المأساة. الأمر الذي أثار قلق الأباطور ومخاوفه من انتفاضة مشابهة لتلك التي حدثت في البيرو حيث قتل نائب الملك. وقد استقبل لاس كاساس واستمع إليه باهتمام.

وفي عام 1542 صدرت "القوانين الجديدة" التي تلغى الاستعباد ومؤسسة encomienda وأعيد الحق للهنود في التصرف بممتلكاتهم. ويبدو أن لاس كاساس قد شارك في صياغة القوانين الجديدة.

أثارت هذه القوانين التي ضربت مصالح المستوطنين حفيظتهم وتمردهم وحالوا بكل الوسائل دون احترامها. وفي 1544، سمي لاس كاساس أسقفا لمنطقة شيباس. وبإشراف من جديد معركته بإصرار وعناد أكبر. الأمر الذي أكثر من أعدائه وأثار حقد الكثيرين عليه. عندها شعر بأن وجوده أفضل في البلاط فعاد لإسبانيا وكلف بانتقاء المبشرين المسافرين فكان يختارهم ويعدهم وفق روحه النضالية.

في عام 1550، ومع تكون اتجاهين متميزين، الأول يدافع عن حقوق الهنود ككائنات بشرية كاملة الحقوق والثاني يعتبر استعبادهم من عادات الأمور قامت لمواجهة الشهيرة بين لاس كاساس و سيبولفيدا (محامي الحروب العادلة ومترجم أرسطو للإسبانية) وكان السؤال المركزي: هل الهنود بشر كغيرهم أم أن لهم طبيعة أدنى؟

وقد أعطى الأخ باتولوميه خير صورة عن آرائه ونضاله مفندا رأي الكاتب المعروف ولو أنه لم يكن هناك خلاصة رسمية، إلا أن هذا الحوار هز القناعات وجعل من لاس كاساس صاحب أهم فكرة عرفها القرن السادس عشر: وهي أن الحضارة الغربية ليست النموذج الوحيد، وأكثر من ذلك، إن وجود إله واحد موضوع نقاش عبر قبول تعابش مختلف النظرات والتأملات الكونية. ومن هنا كان أول من زرع الخطى لفكرة حق الشعوب في تقرير مصيرها وأسلوب حياتها.

قبل وفاته في مدريد ببضعة أيام، أراد أن يترك أثرا لهذه البربرية التي كان شاهدا عليها عبر وصية عنيفة تجمع بين النبوة ونذر الشوم يرسل فيها إسبانيا إلى الجحيم.

ميشيل فوبريه

## BARCELONA DECLARATION (إعلان) برشلونة

بعد تراجع فكرة الحوار الأوروبي العربي ضمن الأوضاع العربية المتردية وفي جو التفاؤل الدولي الذي نجم عن مؤتمر مدريد حول الصراع العربي الإسرائيلي، جاء اجتماع برشلونة نتيجا لمباحثات إقليمية وحوارات متعددة الأشكال من أجل إيجاد صيغة شراكة بين دول البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي. وإن كانت أولى نقاط ضعف هذا المشروع أنه يستثني عددا هاما من الدول العربية غير الواقعة على البحر المتوسط. وهي مسألة ذات نتائج هامة على مستقبل العلاقات العربية-العربية في الاقتصاد والمال والتجارة وقضايا الأمن. فالنقطة الثانية هي أنه يفرض التعامل مع إسرائيل كطرف أساسي، إن لم نقل مفضل، قبل أن تلتزم هذه الدولة القرارات الكبرى المتعلقة بحقوق الشعب الفلسطيني والأراضي العربية المحتلة. أما الثالثة، فهو أن برشلونة جاءت في ظل حرب اقتصادية غير معلنة بين دول الشمال، وفي ظروف منافسة اقتصادية يزاح فيها ملف الديمقراطية وحقوق الإنسان عن الصفوف الأولى.

أما النقاط الإيجابية، فهي في التحدي الكامن في صيرورة الدول العربية المتوسطية معبر وجسر حضاري بين العالم العربي وإفريقيا من جهة، وأوربية من جهة ثانية. وفي تحويل البحر المتوسط حقيقة إلى بحيرة أمن وسلام. ولكن هذه النقاط برأينا مرهونة بمقرطة المجتمعات المعنية ورفع أي شكل من أشكال العدوان فيها.

عقد مؤتمر برشلونة في 27-28 نوفمبر 1995 بحضور ألمانيا والجزائر والنمسا وبلجيكا وقبرص والدانمارك ومصر وإسبانيا وفنلندا وفرنسا واليونان وإسرائيل وإيطاليا والأردن ولبنان واللوكسمبورغ ومالطا والمغرب والسلطة الفلسطينية وهولندا والبرتغال والمملكة المتحدة وسورية والسويد وتونس وتركيا. ونجم عن هذا المؤتمر إعلان برشلونة وبرنامج عمل. وما يهمنا في هذا المقام هو حجم ومكانة حقوق الإنسان في هذا الإعلان.

يتكون إعلان برشلونة من ثلاثة أقسام. الأول: خاص بالحوار السياسي والأمن، والثاني: بالشراكة الاقتصادية والمالية، والثالث: يتناول المجالات الاجتماعية والثقافية والإنسانية. ولو تتبعنا الحقوق الإنسانية في الإعلان للاحظنا أن القسم الأول يتعرض لهذه الحقوق في أكثر من مكان. وهو يؤكد على التزام الدول الموقعة بالعمل وفق ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وجملة الالتزامات الدولية والإقليمية التي أقرت بها. كذلك التزمها احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وضمن الممارسة الشرعية لهذه الحقوق والحريات بما فيه حرية التعبير، حرية التجمع السلمي وحرية الفكر والدين والضمير، فرديا وجماعيا، بدون أي تمييز على أساس العرق أو الجنسية أو اللغة أو الدين أو الجنس. وهي تلتزم أن يشمل الحوار بين الأطراف الموقعة القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية والعنصرية وكره الأجانب.

كذلك تلتزم الدول الموقعة احترام الاختلاف والتعددية في المجتمع، وتشجع التسامح بين مختلف المجموعات وتناضل ضد تظاهرات العنصرية وغياب التسامح وكره الأجانب. مع التوجه إلى أهمية تأهيل مناسب في حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وأخيراً تؤكد على احترام المساواة في حقوق الشعوب وحق كل شعب في تقرير مصيره.

وقد تناول القسم الاقتصادي والمالي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والحق في التنمية مؤكداً على دور المرأة في التنمية.

أما القسم الاجتماعي والثقافي والإنساني فقد جاء فيه أن الدول الموقعة تعترف بأهمية التنمية الاجتماعية التي يفترض أن توكلب التنمية الاقتصادية وهي تعطي أهمية خاصة للحقوق الاجتماعية الأساسية بما فيها الحق في التنمية. ومن نافل القول تكرار الحديث عن المؤسسات الديمقراطية وتعزيز دولة القانون والمجتمع المدني.

أما برنامج العمل، فيبدو لنا غامضاً في ملف حقوق الإنسان وتبقى قضايا البيئة الوحيدة التي تم التعرض لها بالاسم وبشكل مقبول. ويبقى السؤال المطروح: هل يمكن أن يلعب إعلان برشلونة بالنسبة لحوض المتوسط الدور الذي لعبته اتفاقيات هلسنكي\* بالنسبة لدول حلف وارسو على صعيد الحريات الأساسية وحقوق الإنسان؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال. وبكل الأحوال فالتاريخ لا يكرر نفسه في السلب كما في الإيجاب. ولا شك بأن مسيرة برشلونة ستكون مختلفة لاختلاف طبيعة الرهانات وبطء تشكل لوبي رسمي واقتصادي أوروبي متوسطي يربط بين موضوع الشراكة وحقوق الإنسان والديمقراطية.

## البوذية BUDDHISM

نسبة إلى بوذا (الاسم الذي أعطي إلى سيدهارتا غوتاما الذي عاش وفق العديد من المؤرخين من 536 إلى 480 قبل الميلاد ومعناه المستنير)، وهو أمير نيبالي غادر القصر في سن 29 عاماً بحثاً عن الحقيقة والعدالة. الأمر الذي تجسد في البوذية البدائية عبر احترام قواعد أخلاقية صارمة ومناهج نفسية تقوم على تدريب الذات على التأمل والصبر وضبط الانفعالات وتنمية رصانة ذاتية تبعثر شحنات العنف وتقوي فكرة التسامح والاحترام للآخر.

شكلت انطلاقة بوذا قطيعة من العديد من مقومات الهندوسية في عقر دارها، فقد انتقد قديس كنب الفيداس ومفهوم العبادة والقرابين للأصنام والأشياء. وينسب له القول بأزلية العالم ورفض تقسيم الناس إلى طوائف مغلقة (كاست) واعتبار الطريق الذي يدعو إليه لكل إنسان دون اعتبار قط للجنس أو اللون أو اللغة. ومن مآثراته القول "من الخير يجب أن يأتي الخير، ومن الشر لا بد أن يأتي الشر" واعتبر الرهينة حقاً للمرأة والرجل سواء بسواء.

لعل "الحقائق المقدسة" تفسر إلى حد ما فلسفة البوذية في التعامل مع الذات الإنسانية. هذه الحقائق هي: حقيقة الألم، حقيقة أصل الألم، حقيقة توقف الألم وحقيقة الطريق الذي يؤدي إلى توقيف الألم. وعند الحديث عن الألم (Duhkha) فمن منطلق أن كل شيء موضوع ألم: الولادة ألم والشيوخ كذلك، المرض والموت، أوجاع الحياة اليومية، الانفصال عن حبيب أو الاضطرار للتعامل مع شخص لا يطاق. بهذا المعنى الألم حاضر في الحياة البشرية ولا يخرج من نطاقه أحد. أما أصل هذا الألم فهو "الستعش" أو الرغبة المرتبطة بالسعادة التي ترافق كل كائن. هذه الرغبة والجهل يكمنان كلاهما وراء جذور سوء التي تتكون من الطمع والحقد والخطأ والتي تولد الرذائل. وبما أن كل عمل سيئ أو جيد، جسدي أو عقلي إذا ما كان محصلة قرار اتخذ عن سابق إصرار ومعرفة، هو ثمرة تتضج أول بأول وتعود بنفعها أو ضررها على الفاعل فلا بد من التناسب بين العمل والتقييم كذلك التناسب الحكيم بين الفعل والعقاب أو الثواب. بمعنى أن العقاب والثواب مفهوم متداخل مع الزمن بالمعنى الطويل وتقييم شخص لا يكون بعمل واحد وإنما ضمن عملية تراكم طويلة تمتد طيلة طويلاً وتشمل ولادته الجديدة بعد الموت.

إن كان توقيف الألم يتلخص بلجم الرغبة، فالطريق إلى هذا التوقيف هو الذي يحدد أسلوب حياة البوذي ويكون ذلك بالطريق المقدس للأعضاء الثمانية: الرأي السليم، النية السليمة، الكلام السليم، النشاط الجسدي السليم، وسائل معيشة سليمة، الجهد السليم، الانتباه السليم والتركيز العقلي السليم. وهذا يعني الامتناع الصارم عن أي عمل يذاه أو إعاقه لتحقيق هذه المقومات كالقتل أو السرقة أو الكذب أو الترف أو استهلاك المشروبات الضارة أو الإساءة للطبيعة والبشر. وهناك بالطبع وسائل تأمل نفسية dhyana تمارس بشكل يومي لتدريب النفس والجسد على التحمل والاستعداد الأنسب للطريق إلى المواصفات الخلقية والجسدية المثلى.

نحن إذن بعيدون عن أسلوب التأمل الروحي والصوفي في الديانات السامية وفي تجربة تقوم على التركيز على العمل على الذات لترقية طبيعة العلاقة مع الذات والآخر.

نشأت البوذية في شمال شبه الجزيرة الهندية ولم تلبث أن انتشرت في قلب وجنوبي شرق آسيا. وقد تحولت منذ القرون الأولى إلى قوة ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية. وقد تداخل مفهوم الملك العادل بشكل أو بآخر بالتراث البوذي في عدة دول مثل

سريلانكا وميانمار وتايلاند ولاوس وكمبوديا. وبقيت بسبب هذا التراث فكرة ملكية الحكم متأصلة في العقلية البوذية التقليدية. وقد عزز هذه الفكرة وجود شخصيات هامة ملكية تأثرت بالمثل البوذية العامة التي تنبذ العنف وتؤكد على احترام الآخر وتنمية الملكات الذاتية والمساواة. ولعل الملك الهندي أسوكا Asoka (القرن الثالث قبل الميلاد) الذي حكم شبه الجزيرة الهندية والعديد من الأسماء التي جاءت بعده قد أثرت دون شك في بقاء فكرة الدولة القوية العادلة التي تحرص على رفاه رعاياها. الأمر الذي يعيدنا باستمرار إلى القواعد الأخلاقية للقيادة السياسية التي أكدت عليها الثقافات البوذية المختلفة. فقد تفاعلت البوذية في الصين وكوريا واليابان مع الكونفوشية وأعطت ونهلت من التاوية وكان هناك باستمرار علاقة صراعية وتبادلية في شبه الجزيرة الهندية مع الهندوسية..

يؤكد دونالد سويرر Donald k. Swearer على أن نجاح البوذية في بلدان آسيا قد خضع لثلاثة عوامل: فقد لعبت البوذية دورا كبيرا في مقاومة الاستعمار الغربي في سريلانكا وبورما في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وفي الحالتين كان هناك تداخل بين الهوية القومية والبوذية. ولم يكن تكرار التجربة مفيدا في البلدين إثر الحرب العالمية الثانية في بورما ومنذ 1957 في سريلانكا. وتعطى التجارب الفيتنامية واليابانية والصينية أمثلة على مدى تأثير البوذية بالمحيط المحلي وتفاعلها معه، وإن كانت علاقتها بالزمان أقل دينامية من علاقتها بالمكان. ولعل أكبر ضربتين تلقتهما البوذية المعاصرة على صعيد المواجهة السياسية- الإيديولوجية كانتا في صين ماوتسي تونغ وكمبوديا الخمير الحمر.

لقد أدى الاتصال المباشر للبوذية بالحضارة الغربية إلى فتح النقاش وساعا حول أسئلة جوهرية جديدة ومن الأسئلة المهمة المطروحة اليوم في الأوساط البوذية المتتورة: كيف يمكن إعادة تعريف البوذية بالمحافظة على قيمها الروحية والخلفية الكبرى وفك الارتباط بينها وبين النظام السياسي التقليدي والاقتصاد الزراعي الريفي؟ كيف يمكن إعادة تحديد العلاقة بالنظم السياسية وما هو جدوى التواصل السياسي-الديني بعد فشل عدة تجارب معاصرة؟ ما هو انعكاس المفاهيم الحديثة للحقوق على البوذية؟ كيف يمكن صياغة العلاقة بين البوذية ومشكلات البيئة والسلام والتنمية؟

لقد أسهمت حركة حقوق الإنسان في الأوساط البوذية في تنمية النزعات العلمانية الديمقراطية في صفوف الكهنة والتأكيد على روح التسامح الأصلية في وجه اتجاهات أصولية محدودة الأفق ودعم اتجاه أمني بوذي ملتزم يؤكد على مفهوم الكرامة الإنسانية في الواقع والحقوق وينتقد استغلال دول الجنوب من قبل الدول الغنية ويدافع عن توازن جديد بين الشعوب والثروات يضمن استغلالا أقل وتنمية أفضل واحترام الأبعاد الروحية والثقافية والبيئية.

## بوفندورف (1632-1694) PUFENDORF

ولد صموئيل فون بوفندورف في ألمانيا، وبعد دراسته الحقوق، أعد كتابا عن الفقه العالمي في 1661 Elementaria jurisprudentiae universalis أعطاه كرسي التدريس في الحقوق الطبيعية وحق الأمم في هيلدبرغ. في 1667 طبع كتابه دستور الأبراطورية الجرمانية باسم مستعار مثيرا نقاشا حادا في ألمانيا وقد دعاه شارل التاسع للتدريس في جامعة لوند السويدية منذ عام 1670. وفي 1672 طبع كتابه الهام والرئيسي "حق الطبيعة والناس" Du jure naturae et gentium، وقد تبعه بعد ذلك بقليل بكتاب "واجبات الإنسان والمواطن".

كتب دراسة عن تاريخ السويد باللاتينية والألمانية، ومنذ 1688، عاد إلى برلين وكتب تاريخ فريدريك غيوم. وقد اقترح في 1687 نظريته المثالية للعلاقة بين الكنيسة والدولة.

كان والد بوفندورف كاهن لوثيري، وقد نال هذا الحقوقي والمؤرخ التكريم في وقت متأخر. ومعروف عنه تطوير عدة مفاهيم أصيلة حول الميول الاجتماعية الطبيعية، القانون الإلهي وسلطة الملك وما أسماه بنظرية العقد المزدوج التي تقوم على اشتراط اتفاق بين الحاكم والمحكوم لوجود مجتمع مندي لأن السلطة تقوم على قاعدة من الالتزامات المتبادلة بينهما. ومن الضروري التزام كل من يريد الانتساب لدولة بتعهد احترام مراسيم الأغلبية المنتخبة وأن يلتزم الحاكم بالإخلاص للمصلحة العامة. انطبعت كتاباته بهاجس الدقة والحذر العلمي وقد مثل مع جيله من الحقوقيين مرحلة الانتقال مما عرف بالحقوق الطبيعية إلى "العقد الاجتماعي": الحقيقة لا تعطي الثروة، والشعب لا يمنح سفراء وأساتذة وإعاشة.

## التبشير واكتشاف الآخر ( 1492 )

### EVANGILISATION ET DECOUVERTE DE L' AUTRE

1492، العالم مغلق و"صغير"، قال كريستوف كولومبس، دون أن يدري بالضبط أهمية اكتشافه. سقطت غرناطة وانتهى الوجود الإسلامي في الأندلس. "زمن لا يشبهه أي زمن آخر"، يقول لاس كاساس في وصف الحقبة مع حماسة إيمانه والرغبة في الوحدة الدينية للعالم المسيحي التي أصبحت ممكنة. وإن كان الذهب هو أمل الفاتحين، فهو لم يكن أول حوافز الاكتشاف، وحده التبشير يشكل الحافز القادر على تبرير كل شيء حتى الإبادة الجماعية! كولومبس نفسه، المفرد في تقاه، لم يذهب للبحث عن الذهب إلا بأمل تمويل حملة صليبية جديدة يصل فيها إلى القدس. منذ عام 1493، نصب البابا ملوكا كاثوليك أسايدا Patronato، أي يملكون كافة السلطات على الكنيسة في العالم الجديد، مع مهمة حمل الإنجيل. وهذا ما فعلوه وكذلك فعل شارل كوانت Charles Quint بكل اندفاع وبضمير مرتاح. على الأقل في البداية، ولو كانوا يحرصون على المعاملة الحسنة "للهنود الأحرار الذين بحوزتهم كإقطاعيات الأرض". كان هناك العديد من الرهبان الشباب في الحملات الأولى وتنظمت بسرعة عملية استيطان المبشرين. في المكسيك على سبيل المثال، نجد 12 فرانسيسكاني عام 1542، 12 دومينيكاني وسبعة من الاغسطينيين في 1533. وقد توزعت الأراضي على النظم الثلاثة التي كسبت عددا من المتطوعين. لقد طلب كورتيز Cortés رهبانا تقاه، وقد كانوا كذلك، فقراء ومتقشفين. سعاد بمغادرة المسيحية الفاسدة في شبه الجزيرة الاسبانية. وعند وصولهم كان العديد من المجازر قد وقع ( بشكل خاص بداعي تحطيم الأصنام وإلغاء الأضاحي البشرية). وقد تسارع الهنود نحو هؤلاء البيض الذين يختلفون عن الآخرين بلباسهم البسيط وأقدامهم العارية ووجوههم الناعمة. وكان المرشحوون إلى العمادة يتوافدون بكثرة، بحيث تجاوزوا إمكانيات الرهبان الذين كتبوا المواعظ واستعانوا بالتقاليد الموسيقية والرسوم وتعلم العديد منهم الناهوائل nahuatl وسعى ما بوسعه لحماية السكان الأصليين من غزو ونهب المستوطنين. سواء بعزلهم في قرى آمنة ( مع تجارب لتنظيم حياتهم على النمط الطوباوي لتوماس مور). وبهذا كانوا يرتكبون فادح الخطأ، فالهنود كانوا يقبلون العمادة تحت الخوف ولإنقاذ حياتهم وكانوا يخفون أصنامهم ومقدساتهم خوفا من تحطيمها على أيدي المستوطنين. مستبدلين الأضاحي البشرية بالأضاحي الحيوانية أو مبتكرين لصيغ توفيقية تجمع بين الإيمان الجديد والممارسات الوثنية. كل هذا المزيج نجد آثاره حتى اليوم في المكسيك.

لم يلبث حماس المبشرين الأوائل أن تحول أولا بأول إلى إحباط. وعندما تأسس معهد في Tlateloco بأمل تشكيل رجال دين من السكان الأصليين كان الاستنتاج أن أحدا منهم لن يصل إلى النضج الكافي، خاصة بشأن الامتثال عن لذة الجسد.

يمكننا إذن الحديث عن أكتوبية، فقد خاض المبشرون حربا روحية عمياء بموازاة تلك التي خاضها المستوطنون، ومع هذا، فإن الكثير منهم، مثل لاس كاساس\* كان مدافعا عن عبيد الهنود، وقد قاموا بتهدئة النفوس ولغموا إيديولوجية الفتح. إلا أن فضلهم يعود إلى اكتشاف التراث الثقافي العظيم الأهمية لقماء المكسيكيين ( وكذلك الحال بالنسبة للانكاس Incas ). من هؤلاء ،

شخصيتان متميزتان طبعنا التاريخ: ديبغو دوران Diego Duran و برناردينو دو ساهاغون Bernardino de Sahagun . أما دوران (1537؟-1588) فهو دومينيكاني وصل المكسيك قبل سن السادسة وتعلم فيها. وقد كان يعرف الهنود بشكل جيد وعاش معهم وتعلم لغتهم وذلك بغاية استئصال آخر آثار الوثنية. وقد قام بتراجم أمينة للمخطوطات الازتيكية aztèques لفهمها بشكل أفضل إلا أنه لم يلبث أن تحول من مترجم متواضع إلى مؤرخ معجب بالحضارة القديمة، ولم يعد يكتف بوصفها من الخارج بل حاول فهمها من أجل أن يشرحها لقرائه الإسبان. وأصبح طرفا مباشرا عبر بحثه عن المتشابهات (على قلنتها!) بين الديانتين. ولم يستطع هذا المتحدر من عائلة يهودية اعتنقت المسيحية أن يأخذ موقفا وأصبح صانع اللقاء بين الحضارة "الهنديّة" والحضارة الأوروبية الأمر الذي جعل منه المثل لأولى عمليات الاختلاط الثقافي في القرن السادس عشر.

أما ساهاغون (1499-1590) فهو فرانسيسكاني متعلم، درس في سالامانكا، ووصل إلى المكسيك عام 1509، تعلم الناهوائل جيدا ودرس القواعد اللاتينية في معهد تلاتيلكو الأمر الذي سمح له بالاستفادة من معارف أحسن طلابه الهنود. وبسرعة فائقة، وبدرجة أقوى من دوران، أخذ التعرف على الثقافة الازتيكية يأخذ مكانا كبيرا عنده ليقوق على أهمية المصلحة البراغماتية لاعتناق السدين المسيحي. وقد كانت أساليب عمله مبتكرة وجديدة فيما يجعل منه سلفا صالحا لعلماء الانتولوجيا. كان يستعمل الاستجواب والمخبرين والأسلوب المباشر، أي صوت الهنود. وفي كتابه "تاريخ عام الأشياء في إسبانيا الجديدة" نجد موسوعة للحياة الروحية والمادية للارتكيين مع أوصاف جد دقيقة بدون تعليقات من طرفه ما عدا تمهيد هنا وديباجة هناك. مع ترجمة مرافقة. وفي الأخير لا نجد حتى ثلث الكتاب حول الدين! وقد واجه ساهاجون منع السلطات لتاريخه وحكم عليه فيليب الثاني بمنع الكتاب حتى القرن التاسع عشر حيث صدر مراقبا.

لم يكن سهاغون إنسانيا مثل لاس كاساس (وكان بعيدا عن إعطاء صورة مثالية للهنود). لم يكن يعطي أحكاما وآراء، كذلك لم يضع تعليقاته على مشاهداته وعلى ما جمع. كونه كان مصدوما كمعظم المبشرين بما رأى وتعلم. كذلك لم يكن عنده أية مشكلة هوية مثل حالة دوران. كونه فقد قضية أفضلية التبشير (ربما دون علمه بذلك). وبهذا فقد ارتقى الى بذور التعرف المستقبلي على الآخر.

ميشيل فوبريه

## تشو شي (1130-1200) ZHU Xi

ولد تشو شي في مدينة يوكي في فوجيان ( في الصين الشعبية اليوم) من عائلة متعلمة، وقد كان لامعا في دراسته إلا أنه تجنب باستمرار أن يكون في الصف الأول في حياته المهنية مكتفيا بمناصب من الصف الثاني. كان معجبا بالبودية ولم يعط الوقت للكونفوشية الجديدة حتى سن 24 من عمره، وذلك بفضل معلمه لي دونغ. ثم لم يلبث أن أصبح مصدر إلهام فكري كبير وأصبح له تلامذته وتياره الأمر الذي جر عليه العداوات فاتهم بالانحراف وحرّم من كل ألقابه وسرح من عمله في 1196. قبيل وفاته مباشرة (1200) صدر مرسوم بصرف مرتب تقاعدي له. أعيد اعتباره في 1227 وفي 1241 حملت رفاته إلى معبد كونفوشيوس. يعتبر تشو شي لأهم رموز الكونفوشية بعد كونفوشيوس، وله الفضل في تحديثها وإصلاحها بعد الجمود الذي أصابها. وقد ارتبط اسمه بفلسفة العقل بالمعنى الصيني للكلمة، أي المنطق الموضوعي للأشياء وليس العقل العارف كقدرة ذهنية. جمع في كتاباته بين الأناقة والعمق والخصب وغطى معارف عصره الفلسفية والعلمية. وقد توج جهود عدد من المفكرين الصينيين مثل تشو دوناي (1017-1073) و تشاو يونغ (1011-1077) والأخوان شانغ. إضافة لتأثره بالبودية والتاوية.

تقوم الفكرة المركزية لتفكير تشو شي على أن للوجود معنى ولهذا المعنى قيمته الأخلاقية. إن العقل (لي) غير قابل للتجزئة وهو بحوزة كل إنسان ويمثل الخير، أما الشر فهو في الأثير (كي) الذي يشكل الموجودات المادية جميعها ويضم الين واليانغ، الحركة والسكون، التحريض والراحة..أما الوعي نفسه، أي سبب الوجود لكل موجود فله صيغته المادية التي تسكن من لا يمتلك المعرفة وصيغته القابلة للمعرفة ( البشر). وتكون الاستنارة بأنوار العقل التي تحكمها الانفعالات والمعرفة ومنهما ينبثق الصدق والإخلاص.

بقدر ما كانت غاية تشو شي في تنمية مفهوم عقلاني وأخلاقي للحياة والمعتقدات، بقدر ما تم استعمال أفكاره بشكل اختزالي ومتعصب فيما يعطي عنه فكرة منزمتة. في حين كان يستلهم من كل فلسفات عصره دون انغلاق أو موانع بهدف تطوير الكونفوشية وأسننتها.

## التعذيب TORTURE

تشكلّ الحرمة الجسدية ركنا أساسيا من حقوق الإنسان وقد وقع التعرض لها بصفة واضحة فلإعلان العالمي لحقوق الإنسان في والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. تقول المادة الخامسة للإعلان: لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة" وتقول المادة السابعة للعهد: "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة وعلى وجه الخصوص لا يجوز إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد بدون رضاه الحر". وقد حرّمته في نفس السياق معاهدات جنيف الأربع الممضاة في 12 أغسطس 1949.

في ديباجة اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة ديسمبر 1984 يذكرّ المشرّع العالمي أنه اعتبر إلغاء التعذيب مسألة ذات أولوية عليا في قرار سابق مرخ في 16 ديسمبر 1983 وأنه "يطلب إلى جميع الحكومات النظر في توقيع الاتفاقية والتصديق عليها كمسألة ذات أولوية".

إن تشديد المشرّع العالمي مرتين في نفس النصّ على فكرة الأولوية العليا لهي دلالة واضحة على خطورة الآفة وانتشارها وما أصبحت تثيره من ردود فعل نافذة الصبر وهي ما زالت دوما ولا رغم مرور أكثر من ستة عشر سنة على ولادة الاتفاقية تلك المسألة ذات الأولوية الأولى في سجل القضايا المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان.

لنذكرّ في البداية أن الاتفاقية تعرفّ التعذيب كالآتي " عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد جسديا كان أم عقليا يلحق عمدا بشخص يقصد ما يقصد الحصول من هذا الشخص أو من شخص ثالث على معلومات أو اعتراف أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه أنه

ارتكبه هو أو شخص ثالث أو تخويله أو إرغامه هو أو أي شخص ثالث أو عندما يلحق مثل هذا الألم والعذاب لأي سبب من الأسباب يقوم على التمييز أيا كان نوعه أو يحرص عليه أو يوافق عليه أو يسكت عنه موظف رسمي أو أي شخص آخر يتصرف بصفته الرسمية . ولا يتضمن ذلك الألم أو العذاب الناشئ فقط عن عقوبات قانونية أو الملازم لهذه العقوبات أو الذي يكون نتيجة عرضة لها".

وليس غرض هذا النص المقتضب مناقشة هذا التعريف الذي يدلّ طولُه على ما لاقى واضعوه من صعوبة وربما من حرج وإيما نريد لفت انتباه القارئ لأمرين لهما دلالتهما على فهمنا وتعاملنا مع التعذيب.

1- يلغى التعريف من التعذيب ما ينجرّ من ألم ومن عذاب عن تطبيق عقوبات قانونية ومن ثمة فإنّ الجلد وبتر الأطراف لا يعدّ تعذيبا حسب النصّ . وليس الموضوع هنا قبول هذا التحديد أو رفضه بقدر ما يعني فهم مضمونه . هو يذكّرنا دوماً بأنّ جملة القانون الدولي بدأ بالإعلان هو نتيجة وفاق بين الدول وإن إقحام المجتمعات المدنية في التفكير وصياغة المواثيق الدولية هدف ما زال بعيد المنال . وحيث أنّ المطلوب هو مصادقة أكبر عدد ممكن من الدول فلا غرابة أن نجد حتى داخل الاتفاقية ثغرات يمكن أن يكتسب فيها التعذيب صبغة مقبولة.

2- لكون الدول وليس المجتمعات المدنية الدور الأساسي في تصوّر الإشكاليات والتعامل معها ترتبات خطيرة منها إغفال جزء هامّ من دنيا التعذيب الذي لا يقتصر على وحشية الصدام بين الدولة والخارجين عليها وإيما هو موجود في أكثر من مستوى من العلاقات البشرية وخاصة العائلة.

إنّ الدراسات الغربية المتعلّقة مثلا بسوء معاملة الأطفال تظهر أنّ ما لا يقلّ عن سبعة في المائة من الأطفال يعانون بصفة مزمنة من "ألم وعذاب يلحق عمداً بشخص ما ولو عمّنا هذه الدراسات على بلدان الجنوب وبحثنا في خصوص العذاب الذي يلحق عمداً بالمرأة والأقليات أو في إطار علاقات اجتماعية معينة كالعمل أو الخدمة العسكرية لاكتشفنا أنّ الألم الذي يلحق عمداً بشخص ليس اختصاص الدولة الاستبدادية فقط وقد يكون هذا النوع من التعذيب الشجرة التي تخفي الغابة أو الجزء الطافي من جبل الجليد.

إنّ توسيعنا لمجال التعذيب لا يميّز الإشكاليات ولا يضع الأولويات وإيما يسمح لنا بفهم أعمق للظاهرة بما هي تعبير عن أزمة حادة بين أطراف مختلفة يكون فيها التعذيب أو العنف الأقصى المتنفّس والحلّ.

والموضوع بالنسبة لمناضل حقوق الإنسان هو فهم طبيعة الأزمة التي ينجرّ عنها التعذيب لأنّ التوقف عند الظاهرة شجبا وإدانة معنوية وقضائية هو بمثابة التوقّف عند أعراض المرض دون التوجّه إلى أسبابه الخفية.

#### التعذيب والدولة

لا يمكن فهم خطورة الظاهرة وانتشارها في الزمان والمكان دون ربطها بمصدرها الأساسي أي السلطة حيث توجد السلطة يوجد التعذيب وحيث يوجد التعذيب فإنّ السلطة ليست بعيدة.

والقاعدة الفارة التي تكاد تكون قانونا إن إلحاق الألم عمداً هو من قديم الزمان من اختصاص السلطة أحيانا من اختصاصها وحدها. وهذا الألم الذي تفتنّ عبيد العصور جلاّدي الدولة في وضع أجهزته مرتبط بأمرين هما وضعية الضحية داخل السلم الاجتماعي الذي تسهر الدولة على حمايته ومدى استسلامه لقيم الدولة ومصالحها. فالعبد مثلا سواء في الحضارة العربية الإسلامية أو ضمن الإمبراطورية الرومانية قابل للتعذيب ولكلّ أنواع سوء المعاملة لا لشيء إلاّ لأنه عبد بلا شخصية قانونية.

أما المواطنون الأحرار فإنّ بعدهم أو قريبهم من خطر التعذيب رهن بمدى امتثالهم للسائد السياسي أو الديني.

إنّ التعذيب ليس في آخر المطاف سوى أداة لكسر كلّ تمرد ضدّ السلطة القائمة وذلك بالاعتراف بالجريمة النكراء والتكفير عنها وسنّ المثل المرعب حتّى لا تتطوّر براعم التمرد الفردي فتصبح ثورة عارمة وفي حالة حدوث هذه فإنّ التعذيب هو أداة الإرهاب النفسي والجسدي الذي يطلب منه التعجيل بعودة موازين القوى إلى ما يجب أن تكون عليه من وجهة نظر السلطة السائدة.

إنّ أحسن مثال على هذه القاعدة هو ضلوع الكنيسة الكاثوليكية في التعذيب على نطاق واسع عبر محاكم التفتيش لاستعادة السيطرة على ظاهرة الهرطقة التي كانت تشكل خطرا كبيرا على سلطاتها ولا نعبأ أنّ نقرا أمرا للبابا Gregoire XI سنة 1219 يقول فيه "ليتأبّط كل واحد منكم سيفه لا تأخذه رافة بأخيه أو أقرب أقربائه" وفي سنة 1223 شرع البابا ممارسة التعذيب وأكلها لمحاكم التفتيش.

وهكذا فإنّه كلّما أحسّ نظام سياسي ما بالخطر كلّما استعمل التعذيب كأحدى وسائل استعادة السيطرة والمحافظة عليها ومن نافلة القول أنّه بقدر ما يكون النظام استبداديا بقدر ما يكون التعذيب سائعا الاستعمال . لكنه من الخطأ تصور براءة الأنظمة الديمقراطية من الآفة فهي أنظمة أولا وديمقراطية ثانيا. وهكذا رأينا إبان حرب الجزائر تورط النظام الفرنسي في التعذيب



وتورط الحكومة البريطانية فيه خلال الحرب ضد الجيش الأيرلندي الجمهوري وتورط النظام الألماني في قضية "بادر ماينيهوف".

إن تطويق الظاهرة في المجتمعات والدول الديمقراطية هو نتيجة اليقظة الدائمة للصحافة والقضاء والمنظمات الإنسانية وليس من تحصيل الحاصل وهو صراع متواصل لا ينتهي أبداً.

فالدولة لا تخلق التعذيب من عدم وإنما هي توظف مخزون الوحشية الكامن في أعماق الإنسان والذي يتبلور عند نمط إنساني معين هو الجلاذ والذي ليس كما يخيل لنا آدمي شاذ وإنما هو للأسف آدمي عادي يعكس جزءاً من استعدادات كامنة في كل واحد منا.

### التعذيب والمجتمع

إن الحساسية ضد التعذيب ظاهرة يمتاز بها القرن العشرين فقد عاش التعذيب وترعرع على مرّ القرون دون أن يثير ردود الفعل فقد كانت هناك مؤلفات عن ممارسته في أوروبا العصور الوسطى من أشهرها مؤلف Bernard Gui الذي كان مسؤولاً عن محاكم التفتيش في مدينة ولوز الفرنسية من سنة 1307 إلى 1324 وبالمقابل لا نجد ذكراً لكتابات ضد التعذيب قبل مواقف الفيلسوف الفرنسي Voltaire أو بصفة متكاملة في المؤلف الشهير "عن الجرائم والعقوبات" المنشور سنة 1764 لرجل القانون الإيطالي Beccaria الذي أدان فيه وحشية التعذيب وعقوبة الإعدام. كما ساهمت كتابات رجل القانون Paul Feurbach (1775-1832) في سنّ أول قانون عصري في مملكة بافاريا ألغى التعذيب.

ونحن نعيش اليوم على تطوّر هذه الأفكار وهذه المشاعر الجديدة التي تتشكّل داخل منظومة فكرية سياسية يتبلور فيها الإنسان كإنسان حرام يستمد قيمته الذاتية من كرامة فطرية تضمن له حقه في الحرية والمساواة وحرمة النفس والجسد. لكن هذا التبلور عمل لا نهاية له فهو ليس مهتداً فقط من طرف الدولة خاصة الاستبدادية منها وإنما هو دوماً تحت تهديد الوحشية الكامنة في الأعماق والتي تبرز كالبركان ينفث حممه إبان المواجهات الطائفية والعرقية والاجتماعية التي تتكاثر حولنا بصفة مفرعة. وهذه الوحشية المصاحبة للطبيعة البشرية هي التي تتسبب في إلحاق الألم عمداً حتى خارج أوقات الأزمات بالمرأة والطفل والأقربى.

عملياً يكتشف المناضلون ضدّ التعذيب انهم في وضعية لا يحسدون عليها إذ عليهم مواجهة الآفة على أكثر من مستوى فمن جهة يجب تسليط الضوء على مناطق جديدة من التعذيب الاجتماعي "العادي" وتحمل صدمة اكتشاف تغلغل الظاهرة في الوقت الذي يتواصل فيه ترويض الدولة الاستبدادية ثم دفعها عندما تتمقرط لتعقب الظاهرة بحماية الأطفال والمرأة والمسنّ، كلّ هذا مع تجنيد طاقات المجتمع المدني لمراقبة انزلاق الدولة الممكن في كلّ لحظة عندما تتعرض سلطتها للخطر.

ويبقى الأمل الأكبر في تواصل عمل الآليات الكبرى من إرساء النظام الديمقراطي وارتفاع مستوى التعليم والثقافة والتنمّع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة للأغلبية لأنّ هذه الآليات وحدها القادرة على إعطاء الفرد وضعية "الإنسان الحرام" وإخراجه من خطر التعرّض للتعذيب مثلما تخرجه العوامل المعيشية الإيجابية من نطاق خطر التعرّض للإسهال والسّل.

منصف المرزوقي

## تعليم حقوق الإنسان HUMAN RIGHTS EDUCATION

يمكن القول أن الشرعة الدولية لحقوق الإنسان هي نتاج أواليات الأمم المتحدة مع ما يحمله هذا التعبير من تعقيدات. الأمر الذي يعني أن المبادئ التي ندافع عنها ليست النتاج المباشر للنضالات الميدانية أو التعبير عن مطالب مدنية على الصعيد العالمي. لذا، ومهما كان البعد المثالي والإيجابي لهذه الشرعة، فهي تبقى مجرد مجموعة من النصوص التي تهبط من فوق على أفراد وجماعات شديدة الاختلاف. وكمحصلة لذلك، من الصعب، بل من غير الممكن، إيلاج هذه المبادئ الكبرى بشكل آلي في منظومات القيم المحلية وأقلمتها بنسق واحد مع البنى الجماعية أو النووية، الريفية و المدينية، التسلطية والديمقراطية، العلمانية والدينية الخ. فهذه المبادئ حصيلة غير منجزّة لمجموعة نخب، قائمة على نفي أي امتياز لمفهوم النخبة ذاته، وهي تهدف إلى الدفاع عن الكائن الإنساني مهما كانت أصوله أو خياراته السياسية، الاجتماعية-الثقافية أو الاقتصادية في مجتمعات لها أصولها وخياراتها وثقافتها الخاصة.

إن أول سؤال يجول في خاطر هو: كيف يمكن اعتناق معطيات الشرعة الدولية لحقوق الإنسان من قبل جمهور على درجة عالية من الاختلاف؟ كيف يمكن إعطاء معنى لنصوص تتعارض مع الأعراف المحلية؟ المعتقدات المسبقة والنظام الاجتماعي-

السياسي السائد؟ وكيف يمكن خلق حالة وعي إنساني للحقوق تستنفر الضحية في الوقت المناسب؟ ليس بالإمكان الحديث عن نموذج تعليمي أو وصفة "صالحة لكل ظرف ومكان". وتعلمنا التجربة المحدودة في العالم العربي وبلدان أخرى من الجنوب أن من الضروري تجنب الوقوع في الخطاب الإيديولوجي. وحتى عندما يدخل تعليم حقوق الإنسان في النطاق الأكاديمي، من الضروري أن يبقى باستمرار تحت العين النقدية لنشطاء حقوق الإنسان والديمقراطيين. إن أية مسيرة تعليمية تتطلب الإحاطة ببعض البديهيات الأولية الضرورية:

- تحليل العناصر المعنية بالتعليم: السلطات الدولية، أشكال السلطة في صفوف المجتمع، القدرة الفعلية لمن يمثل السلطة المضادة.

- فهم التكوينات العضوية في المجتمع وفرز المساحات الخاصة- العامة ومستويات التفرد.

- امتلاك معرفة جيدة بالثقافات والتقاليد الفرعية السائدة الأمر الضروري لإعداد مشروع تعليمي.

- القيام باستقنات رأي في نطاق العينة المعنية من السكان حول تعريفها الأكثر تداولاً لكلمات مثل: "حقوق الإنسان"، "الديمقراطية"، و"دولة القانون".

- كتابة تقرير تقييمي عن التجارب التي حدثت مسبقاً، في حال وجودها.

- دراسة جدل الداخل-الخارج بين المعطيات الأساسية لـ "فلسفتنا" مع معطيات المجتمع المعني، الأمر الذي يمكن أن يساعدنا بشكل كبير في تطبيق قاعدة تعليمية هامة: "من الداخل وليس فقط من الخارج".

يكون التعليم فاعلاً إذا كان دائماً وشاملاً. وعليه أن يشمل المدرسة والجامعة. وللأسرة بالتأكيد دورها الهام كذلك حال وسائل الاتصال السمعية والبصرية والمكتوبة. وليس بإمكاننا أن نريح رهاننا دون كسب الإمكانيات الخلاقة في المجتمع لقضيتنا: فنانيين، كتاب، شعراء، صحفيين الخ. ويشكل تعاون الأوساط النقابية والجمعيات دعماً حيويًا لنا.

على الرحب والسعة بكل المراجع الإيجابية في المجتمع: من علماء الدين وياسمين شخصيات أطفالنا إلى قمم معرفية مثل الحسن البصري وأبو بكر الرازي مروراً بمن يغني للسلام والحب والحرية.

إن تقدم حقوق الإنسان يعني بؤساً أقل وسعادة أكبر. هذا البعد من الأهمية بمكان حتى لا يتحول هذا المصطلح إلى أرقام سوداوية: يمكن الحديث عن الحريات دون نحيب ودون اللعب على التراجيديا. ففي أصل مصطلح حقوق الإنسان، كان هناك الحلم الكامن في إنهاء التعبيرات الكبرى للظلم من وجودنا.

وستتناول سريعاً أربعة مظاهر لإقامة الوشائج بين مبادئ حقوق الإنسان ومجتمع محدد.

1 - التقارب الثقافي

2 - معالجة الاتصال

3 - تكنولوجيا الإعلام

4 - القائمون بالعمل والتنفيذ.

1 - التقارب الثقافي

إذا كان البعد الحقوقي يحثل الصدارة في الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، فمن الضروري عدم نسيان الطابع المتعدد الميادين لهذه الحقوق. فالولوج المعرفي للحقوق السياسية، المدنية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية يتطلب معرفة جيدة بالتاريخ وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا وعلم النفس.

فالثقافة السائدة تتأثر، فيما تتأثر به، بمنطق المرجع ومنطق الاختلاف: وعلى صعيد الأول ولحقن مبادئ معاصرة لحقوق الأشخاص علينا إحياء أفكار التسامح والتعايش المتبادل بين الجماعات والثقافات وإلقاء الضوء على الوسائل المختلفة لاقتصاد العنف في الثقافة المحلية وإعادة الاعتبار لمفهوم المساواة. إن كرامة الجنس البشري معطى ما بين ثقافي من الضروري تقييم طابعه الخاص في كل ثقافة كعنصر إغناء، كذلك هو الحال بالنسبة للنضامن والأخلاق الإنسانية.

تصبح العالمية شأنًا حضاريًا في كل مرة نستطيع فيها أن نشير إلى أن مثلنا هي الميراث الجماعي والشعري للحضارات الإنسانية الكبرى.

من جهة أخرى، من المفروض أن نعمل دون أوهم، فسواء كان الأمر في أثينا أم في بغداد، لم يكن لمصطلح المواطنة لا البعد ولا التقدم الإنساني الذي يحيط بمصطلح الشخص في الشريعة الدولية لحقوق الإنسان. وإن كان اختفاء العبودية رغبة تخالغ العديد من الحكماء والشعراء، فإن إلغاء العبودية لم يكن على بساط البحث في القرون الوسطى مهما كان مرجعنا المكاني. من أجل ذلك، من واجبنا التمكن من عملية احتواء اطروحات التقارب في اتجاه الحريات الأساسية وحقوق الإنسان وأن نحذر من اتجاهات انتقائية لأجل إرضاء منظومات القيم السائدة على حساب هذه الحقوق.

إن إشادة ثقافة لحقوق الإنسان مشروع كبير يعنينا جميعا وعلينا التمكن من الابتعاد عن الطوارئ للتفكير في تجاربنا الفردية و الجماعية ، متابعة تبادل الخبرات و التجارب مع الآخرين ، إغناء مكتبتنا بدراسات نتعرض لموضوعاتنا الأساسية في الزمان و المكان و تنسيق جهودنا مع رموز الفكر الحر و التتوير في عصرنا وفي ثقافتنا المحلية .

في تجربة العالم العربي ، بشكل عام ، ينبع التعاطف مع حقوق الإنسان من الآلام التي تسببها تجاوزات السلطة السياسية و التي تتناول بشكل خاص الاعتقال التعسفي ، التعذيب و الاختفاء القسري . وهذا يشكل مرجعية سلبية و موقف رد فعلي في الوعي الجماعي أكثر منه معرفة حقيقية على هذا الصعيد . فليس لكوننا "الملائكة الذين يبذلون المستحيل من أجل إنقاذ ابنها" فإن لدى مواطنتنا نفس الرأي الذي نحمله حول وضع المرأة ، مثلا . و يصعب الإجابة عن عدد المعتقلين الذين لا يعرفون معنى "مذكرة توقيف" . وليس لمنهج تعليمي مثمر أن يغفل هذا . حتى في السويد الأقل تسلطية من الأمثلة التي نعرفها ، كان أفضل مثال للتوعية المدنية في 1920 : "قم بواجبك ، طالب بحقك" . إن واحدا من أهم المهمات الأساسية للتعليم هو العمل لدفع المشاركة و حس المسؤولية الجماعية قداما في المجتمع .

## 2 - معالجة الاتصال

لوضع استراتيجية فاعلة لتعليم حقوق الإنسان ، من المفيد الاستشارة ببعض قواعد الطب العربي : من الأفضل معالجة الوسط من الاكتفاء بمعالجة العضو المصاب ؛ الوقاية أفضل من العلاج، استعادة التوازن مسألة تحتاج إلى الوقت و هذا الوقت كل تجربة تقدرها وفق حاجياتها ؛ من الضروري البحث عن التكامل، تحديد المراحل و تحديد عناصر التمايز بين التجارب . هكذا يمكن أن لا نفع في فخ المشروع المثالي لأن كل تجربة وحيدة. إن روح النسبية و المرونة مع جرة كافية من الدينامية و الليونة عناصر أساسية لنا لمهاجمة اللغة الخطبية لممثلي "الحقيقة المطلقة". فحقوق الإنسان شأنها شأن الديمقراطية، "تقوم و تبقى مع تفكيرك مرتكزات اليقين" .

## 3 - تكنولوجيا الإعلام

عالم اليوم قرية كبيرة ، الأمر الذي يجعل تأثير حدود الدول المحمية بعين غيورة في نفس درجة تفاهة النداءات إلى ثقافة نقية أو منقاة. إننا نعيش ثورة لا سابق لها على صعيد الإعلام مابين الثقافات؛ الأمر الذي يفرض علينا استراتيجية عمل :

الأولى ، و تقوم على تعبئة على الصعيد العالمي من أجل :

- خلق وسائل الضغط التي تجبر مصادر الإعلام الرئيسية لإعطاء حيز أكبر لقضية حقوق الإنسان .

- شن هجوم مضاد على التقييم المعطى للعنف في الإنتاج البصري الغربي و بشكل خاص الأمريكي .

- اقتراح مساحات أكبر للحياة البناء لإعادة التوازن في البعد الكارثي للإعلام .

- محاربة منطق الأقوى الذي يشكل الإيديولوجية السائدة المشتركة على صعيد كوكبنا .

الثانية : التمكن من توظيف وسائل الإعلام في خدمة تأهيل و تعليم حقوق الإنسان على الصعيد المحلي . شريط التسجيل وسيلة محايدة ، وهو في خدمة المناضلين كما هو في خدمة المشعوذين ؛ هذا أيضا هو حال الكمبيوتر و مختلف الاكتشافات التكنولوجية . ولكن و كما هو حال الطوارئ ، لا يجب علينا أن نقبل هيمنة التكنولوجيا على التفكير .

إن تداول المعلومات وسيلة تعليمية. علينا أن نتعود على تسجيل وإعادة توزيع كل برنامج مفيد ، و تصوير كل مقالة جيدة . إن مكتبة حقوق الإنسان تعيش فراغا كبيرا ولم يتعد البناء الثقافي لمعظم النشطاء حد الفقر .

## 4 - القائمون بالعمل و التنفيذ .

ليس بإمكاننا الاستمرار في العموميات ، دون تحديد نطاق التطبيق لكل مشروع و القدرات البشرية المعنية بتطبيقه .

في بعض البلدان، أصبح من الممكن إدخال مبادئ حقوق الإنسان إلى المدرسة بمبادرة وزارتي التعليم و/أو الثقافة. والحال هذه ، من المفيد التنسيق بين المنظمات غير الحكومية والمعاهد المستقلة لحقوق الإنسان والهيئات الرسمية المعنية والحكومة. كلنا يعرف التجربة الناجحة لدور العاملين في الإطفاء في تعليم الدفاع المدني. لم لا نتوجه المدارس بالطلب إلى مناضلي حقوق الإنسان مباشرة ليتحدثوا إلى الشبيبة ؟

يقدم لنا السماح الديمقراطي ، دون شك ، أفضل الضمانات لولوج مقبول لحقوق الإنسان في المدارس. وفي هذه الحالة فحسب ، يمكن الحديث عن إنتاج واسع للمعرفة . أما في البلدان التسلطية ، فمهمتنا أصعب بكثير حيث أن مجرد التنظيم للدفاع عن السرعة الدولية لحقوق الإنسان يعطي أحكاما بالسجن .

اليوم، ليس بإمكاننا تنظيم ندوة علنية للتعليم والتأهيل والتعريف بحقوق الإنسان في ثمانية دول عربية، وفي غيرها، لا يمكننا أن نقوم بذلك بشكل حر فعلا.

في العديد من البلدان ، لم تقبل بعد فكرة استقلال نشطاء حقوق الإنسان عن الأحزاب السياسية. من نافل القول أننا نرفض احتمار

النشطاء لتعبير "حقوق الإنسان" وأن من الضروري إقامة لجان خاصة بحقوق الإنسان في كل حزب ديمقراطي و على الصعيد الحكومي والهيئات بين الحكومية. و لكن لا مجال لخلط الحابل بالنابل. فمشروع للوصول إلى السلطة شئ و منظمة غير حكومية لحقوق الإنسان شئ آخر. هذا التمييز ضروري في كل مرة تطرح فيها قضية التعليم فبالنسبة للمنظمات غير الحكومية ليست الشعبية غاية في ذاتها. و يمكن، بل يجب أن يكون خيارنا غير شعبي في كل مرة تكون مبادنا فيها غير مقبولة من الأغلبية. فليس لدينا أصوات انتخابية نخسرهما، ولا مناصب نفقدها. ومن أجل هذا فإن دور المنظمات غير الحكومية حاسم في التعليم، لأنه يضمن حيادية التعليم بالنسبة للرهانات السياسية ويجعل المجتمع أكثر حضورا في كل تجربة. لم يعد العالم يعيش حقبة تعتبر فيها مواقع و أشكال المواطنة قضية تتعلق بالدولة، وفي العالم العربي "المواطنة تستتبط ضد الدولة".

ليس علينا البحث عن تجهيزات خارقة للمعتاد من أجل التعليم، و بإمكاننا وضع فريق عمل من اجل مبادرات محددة و تنظيم ندوات تأهيلية للشرائح المعنية بالقضاء ( الشرطة ، الموظفون ، الحقوقيون ... ) وأخرى بعلاقة مع السكان ( أئمة المساجد ، القساوسة .. ) .

و يبقى المبدأ أنه بالإمكان فعل شئ ما مهما كانت المعطيات على الأرض.

## التقدم PROGRES

وهو مفهوم يعتبر أن التاريخ محكوم بحركة ثابتة تدفع بالإنسان والإنسانية من السوء إلى الحسن ومن الحسن إلى الأحسن . ورغم أصوله المشرقية (أنظر التقدم عند العرب)، فقد ارتبط أوثق الارتباط بتاريخ الثقافة الغربية. ففي داخلها ترعرع وعرف عفوانية الشباب وتعرض لحرب ضروس أنهكت قواه وأفرغته من الكثير من حيويته ثم هاجر منها إلى ثقافات أخرى منها ثقافتنا العربية الإسلامية ليشكل طفلة هذا القرن واحدا من أهم لأركان الأساسية لإيديولوجيات الخلاص العلمانية (اللائيكية) أي الماركسية والليبرالية، الوطنية والقومية.

وكان من أعطى للمفهوم كامل تألقه هو الفيلسوف الإنجليزي "سبنسر" في مقال شهير عنوانه التقدم قانونه وسببه " سنة 1875 لخص فيه نظريته عن التقدم كقانون من قوانين العالم الرئيسية تنتقل بموجبه حالة المادة من التشابه الفوضوي إلى تباين محدد ومنظم يتبع نسقا متصاعدا التعقيد ويعطي للعالم وجهة واحدة هي التطور الإيجابي وكأنه مدفوع بضرورة أو قوة خيرة . وليست نظرية سبنسر إلا نتوجا لدفق من الأفكار دام طوال ثلاث قرون نجد براعها عند المفكرين الفرنسيين مثل "كوندورسيه" \* و"ديكارت" و"باسكال" و"مالبرانش" و"فونتانال" والألمان مثل "لايبنيتز" و"كانت" \* و"هيجل" \* واكتملت مع "ستيوارت ميل" في القرن التاسع عشر وخاصة عند "داروين" الذي صدر كتابه المشهور عن أصل الأنواع سنة 1859 أعطى لمفهوم التقدم والتطور عبر نظرية النشوء والارتقاء قداسة القانون العلمي.

لكن ما هو مضمون التقدم إذا اعتبرنا التاريخ البشري وحده؟ ونكتشف عند تتبع تاريخ المفهوم أنه من باستعمالات مختلفة من قبل فئة بشرية معينة كان وسيلة نظرية لفرض فهمها للعالم على فئة أخرى.

فأول استعمال للتقدم في الفكر الغربي لم يكن علمانيا ماديا كما هو الأمر اليوم ولكنه كان دينيا محضا. وقد لعب قدماء الإغريق دورا في بلورة الفكرة لا بصفة إيجابية كما هو الأمر في كثير من المفاهيم المركزية في الفكر الغربي ولكن بصفتهم الأعداء الذين يجب التوقيع ضدّهم وخارج سطوتهم. فقد كان من الضروري أن تخرج الكنيسة المسيحية على تصورهم للزمن الدائري لأنه ليس من الممكن على المسيحية قبول خلق جديد للعالم وبعث آخر للمسيح ومن ثمة كان من الضروري فتح دائرة الزمن وتحديد وجهة له لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير بعث المسيح.

وفي هذه الرؤيا يصبح معيار التقدم مدى الاقتراب من النهاية المنشودة أي عودة المنقذ وانهاء التاريخ أما المضمون فهو من هذه الزاوية التي نظّر لها "سان أوغستين" نضج روحاني متصاعد لا علاقة له بالتصورات التي نقرنها عادة بالمصطلح.

وفي سياق التطور الطبيعي لكل المفاهيم تشكل أول تجرّاف عرفه المفهوم في تغيير المحتوى مع المحافظة على نفس الوعاء (الزمن المفتوح المتحرك نحو الغد الأفضل ) .

ففي الفهم الجديد الذي رأى النور بدءا من النهضة وتواصل إلى بداية القرن التاسع عشر أفرغ المفهوم من كل بعد ديني ليبتدئ التطور ضدّ نفس الإغريق لكن باسم تفوق الكتاب والمفكرين الجدد على القدماء الذين طال التعبد لهم.

ومن بين من نظّر لهذه الفكرة فيلسوف العلوم "فرانسيس بايكون" وقبلة الطبيب "باراسلز" وفي عصر الأنوار الفرنسي "فونتنال" الذي كان يرى في التراث الإغريقي مجرد مرحلة طفولة الحضارة رافضا بشدة سنة 1688 أساطير اليونانيين ككس من

## التزاهات والأوهام والأحلام

إن القاسم المشترك بين منظري فكرة التقدم في هذه المرحلة هو شديد الاعتداد بأنفسهم وتصديهم لفكرة أولوية القدماء في كل الميادين والتأكيد على أنهم هم أي المحدثون جزء من حركة دعوية متواصلة مركز ثقلها في المستقبل وليس في الماضي ترفع كمية ونوعية المعارف مع ربطها بتطور الأخلاق والقيم كما هو الأمر عند "كوندورسيه" لأن الشرّ في هذه الرؤيا ليس إلا وليد الجهل.

ولا يكتسب التقدم معناه الحالي كتطور متصاعد في القدرة الاقتصادية والتكنولوجيا إلا ابتداء من القرن التاسع عشر عندما أصبح حجر الزاوية في أيديولوجيا البرجوازية الغربية المنتصرة ، هذه الأيديولوجيا التي حاول الشرق الشيوعي والجنوب الوطني أو القومي طوال هذا القرن ابتكاكها لصالحه دون اعتبار صبغتها الميثولوجية.

إن أغلب الأنظمة السياسية في العالم الثالث انخرطت في هذه الرؤيا أساسا كجزء من أيديولوجيا التمرد على المجتمع المحافظ القديم بقيمه "المتخلفة" ومحاولة للانتصار على العدوّ بسلاحه على غرار النموذج الذي سنّه اليابان لكلّ البلدان التي وقعت تحت سيطرة الاستعمار.

إن غربية المفهوم لا تعني أنه كان محلّ وفاق عامّ في الغرب فقد لاقى المفهوم منذ ولادته مقاومة عنيفة إذ نفى "ديدرو" أي وجود للتقدم مؤكداً العالم يشيخ ولكنه لا يتغير أما جان جاك روسو فقد قال "كلنا ننطلق دوما من نفس النقطة... ولا وجود لتقدم العقلانية في الجنس البشري"

كما أدان "كارل بوبر" نظرية التقدم كوهم من أوهام القرن التاسع عشر في حين جعل منه ليقى شتراوس وهما خاصّ بالحضارة الغربية.

والثابت اليوم أنّ مفهوم التقدم بدأ يعرف انجرافا رابعا يتعلّق بالشكل والمحتوى. فعلى صعيد الشكل بدأ الإيمان بالتطور الحتمي نحو الغد الأفضل يتضاءل في الجنوب على خاصة بعد انهيار الأنظمة "التقدمية" واتّضح الثمن الباهظ الذي كلفه "التقدميون" لشعوبهم من انتهاكات فظيعة لحقوق إنسان هنا والآن باسم مصلحة إنسان هلامي لا زالت الأحداث به حبل.

أما في الغرب فإن فظاعات الحربين العالميتين والقلق المتزايد على ما يلحق بالطبيعة من دمار كان من بين أهمّ عوامل تبخّر التفاؤل الساذج للإيديولوجيا المنتصرة في القرن التاسع عشر وفهمها البسيط للتقدم.

إن محاولة العالمية الاجتماعية "هازل هاندرسون" لتحديد مضمون جديد للتقدم هو من بين العلامات العديدة على مراجعة جذرية للمفهوم. فتقدم الشعوب لا يجب أن يحسب انطلاقا من مؤشرات عن تكّس الموادّ المصنّعة بما يفترض هذا من تكّس المعارف والتكنولوجيا وإنما من مؤشرات إضافية أخرى لا تقل أهمية منها التعليم والصحة والديمقراطية والسلم أي قيم حقوق الإنسان.

وعندما نقيس "هازل هاندرسون" مختلف البلدان انطلاقا مما تسميه الأمم المتحدة مؤشر التقدم الإنساني Human development Index بالمؤشرات الجديدة فإنّ بلدا كالولايات المتحدة الذي تدمر فيه البيئة ويستشري فيه العنف ويخصّص جزءا كبيرا من الدخل القومي الخامّ للتسلّح يصبح من بين أكثر البلدان تخلفا في العالم ، في حين يرتقي بلد بلا جيش يحافظ على البيئة وصحة مواطنيه مثل كوستاريكا " إلى الصفوف الأولى رغم تواضع دخله القومي الخامّ.

ولا جدال اليوم أنّ التقدم مفهوم ميثولوجي لأنه يرتكز على عوامل غيبية أهمّها الإيمان و الرفض السحري للواقع كما هو بتعقيده المريع كما إنّه أيضا مفهوم أيديولوجي شكّل في وقت ما سلاحا للطبقة البرجوازية الغربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتصدير مبادئ مصالحها ومصالح مبادئها وفرض هيمنتها على العالم.

إنّ أيديولوجيا التقدم (مثل أيديولوجيا المحافظة) ليست حصيلّة حقائق اكتشفتها عقول مجردة بقدر ما هي تغليف لواقف أكثر عمقا تتعلّق بكيفية تعاملنا مع الزمن أي أن العوامل النفسية هي المحرك الحقيقي لما نظنّه أفكار نرفضها حقيقة للعالم تمّ اكتشافها بمعزل عن العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية. إنّ هناك طريقتان لا غير لمواجهة القلق الذي يثيره فينا المستقبل وبصفة عامة تطوّر الزمان من منبعه إلى مصبّه أي الموت. والأولى أن نتشبّث بالجمود لا نريد أن نغيّر شيئا من عاداتنا وأفكارنا نقاوم الحركة على أمل التقليل من حثتها وسرعتها ويتمّ هذا الموقف عن تشاؤم أمام ما يمكن أن يحملنا لنا تدفّق الأحداث وتضليل القليل المتوفّر والمضمون على أخطار مجهول لا يجب أن ننق فيه كثيرا . والثانية أن نؤمن سحرًا بأنّ تطوّر الزمان لا يمكن إلا أن يحمل لنا مزيدا من الخير والمحرك في هذا الموقف الأمل المستحکم في نفوسنا. ولا شكّ أن الإنسانية ستبقى تتأرجح حسب الظروف والقيم الغالبة في فترة من الزمن بين التشاؤم والتفاؤل ، بين البحث عن الاستقرار والحث عن التقدم . إنّ ما علّمنا إياه التجربة التاريخية طوال هذا القرن أننا خلطنا بين تصاعد التعقيد وبين التقدم أي أننا خلطنا بين واقع وتقييم فارتفاع كمية المعلومات لا يعني ارتفاعا متزامنا أو مساويا للفضيلة وتصاعد الدخل القومي لا يعني تصاعد العدالة وتصاعد التسلّط على الطبيعة لا يعني تصاعد الحكمة في التحكم فيها.

إنَّ أسلم المواقف منطقياً ليس في أوهام آمال الخلاص الحتمي ولا في التشاوم الذي هو رديف التخائل والتسليم بواقع لا يقبل وغنماً أن يكون لنا موقف متشائل من الزمن حسب التعبير الشهير لأميل حبيبي. فمن البيهبي أن الزمن هو إطار فعل قوى الهدم والدمار التي تتسبب في اندثار الأجناس والبيئات والشعوب واللغات والحضارات والأفراد.

إنَّ الزمن منذ خمسة وستة ومليون سنة لم يكن زمن الغد الزاهر للديناصور كما لم يكن الزمن الواعد للحضارة الأمريكية الهندية في القرن الخامس عشر مسيحي.

إلا أنَّ هناك قوى جبارة بصدد الخلق المتواصل أتلق الأمر بخلق أفراد جدد أو حضارات وأجناس وإطارها نفس الزمن الذي يسمح بتصاعد التعقيد والتنوّع والرفقي.

ونحن نعيش داخل هذا الزمن المزدوج ندفع ونركب قوى ونقاوم ما استطعنا قوى الدمار. إنَّ لهذه الفكرة ترتبان قد تكون منطلق الانجراف الثالث للمفهوم فننتهي مع الفهم القديم للتقدم كتطور حتمي يقودنا بصفة آلية للغد الزاهر لنعني بالمصطلح مشروع إنساني واعى يراهن على قوى الخلق و يحدّد محتواه وفاق بين الحضارات حول الحالة المثالية التي نوّد وصولها بالإنسان وبالإنسانية قد تكون تحقيق موادّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، لكن دون وهم لا حول حتمية الوصول إلى مبتغانا ولا حول إمكانية الاستقرار النهائي على هذه الحالة إن وصلنا لها لتواصل فعل قوى التدمير بما هي جزء لا يتجزأ من حركة البناء المتواصلة التي لا تعرف التوقف.

منصف المرزوقي

## تكامّل وترباط الحقوق INTERDEPENDENCE OF RIGHTS

تظهر القراءة المتمنّنة لأدبيات المشرّع العالمي وضوح "هاجس" الحريات الفردية والجماعية. لكن "الهاجس" الاقتصادي والاجتماعي لا يقلّ وضوحاً. فهناك ست مواد في الإعلان (22-27) مخصّصة لهذه الحقوق وهناك النصوص المتعدّدة التي صدرت على امتداد العقود الثلاث الأخيرة لمنع التمييز في مجال التعليم ومجال العمل، والمساواة في الأجور، والاتفاقيات المتعلقة بالحرية النقابية وحق التنظيم النقابي وعلاقات العمل وسياسة العمالة. وهناك الإعلان حول التقدّم والإئتماء في الميدان الاجتماعي والإعلان العالمي الخاص باستئصال الجوع وسوء التغذية، والإعلان الخاص بحقوق المعوقين وقرار السيادة الدائمة (للشعوب) على مواردها الطبيعية.

ويَنصَح عمق "الهاجس" خاصّة في الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل التي تحتلّ فيها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية نصيب الأسد كالحق في الصحة (الفصل 24) الضمان الاجتماعي (الفصل 26) ومستوى معيشي لائق (الفصل 27) و التعليم (الفصل 28) والراحة واللعب (الفصل 31) والحماية من كل أشكال الاستغلال (الفصول 34-35-36).

ولا يكتفي المشرّع العالمي بربط الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في نفس النصّ وعبر مختلف النصوص وإنّما هو يربط بنفس الكيفية الحقوق الفردية والحقوق الجماعية ناسجا بهذا شبكة مفاهيم تصب في بعضها البعض وتتعدّى من بعضها البعض ولا يمكن عزلها عن بعضها البعض إلا كما تعزل الخلية عن النسيج الذي يعطيها مكانها ودورها في سلامة بقية الخلايا.

ومع هذا لا زال موضوع حقوق الإنسان وانتهاكاتها مقرونا بصفة آلية في أذهان الكثيرين، حتى عند أخلص العاملين في الحقل المعرفي والنضالي للحركة، بالانتهاكات السياسية وبإشكاليات محدّدة كالإعدام والتعذيب والاختفاء الخ. ونحن هنا كحالة من بصرٍ على تسمية بلد متعدّد المناطق كبريطانيا باسم جزء من هذه المناطق أي إنجلترا .

ولا شك أن أسباب هذا الخلط والقصر متعدّدة منها أن كبرى منظمات حقوق الإنسان على الصعيد العالمي كمنظمة العفو الدولي أو المنظمات المحلية والإقليمية انطلقت من ردود فعل على فظاعات الأنظمة الاستبدادية وركّزت نضالاتها على قضايا متصلة بالقمع الذي تتعرّض له الأشخاص والأقليات في محاولتهم لممارسة حقوقهم السياسية. ولا شك أن التكوين الاجتماعي للضحايا والمدافعين عنهم تفسّر في جزء سبب الانشغال بالانتهاكات السياسية إذ ينتمون غالباً إلى الطبقات الوسطى التي تحارب من أجل توسيع رقعة نفوذها والحصول على الحقوق والحريات السياسية بعد أن توصلت إلى تحقيق جزء لا بأس به من حقوقها الاقتصادية والاجتماعية.

وثمة أيضا تقاسم الأدوار الكلاسيكي الذي يجعل من الدفاع عن هذه الأخيرة مسؤولية النقابات لا مسؤولية حركة حقوق الإنسان لكن قبول هذا المنطق يؤدي بنا إلى اعتبار مسؤولية الدفاع عن الحقوق السياسية منوطة بالأحزاب وحدها. ولا شك أن مثل هذا الفصل بين الحقوق يساهم من أين لا يدري في ترسيخ منهجية تتماشى مع الفكر المعروف للاستبداد اليساري القديم أو القومي والذي يخضع تحقيق الحقوق الإنسانية للبرمجة طبقا لأولويات اجتماعية هي محاربة الفقر والامية والمرضى أو لأولوية وطنية كالحفاظ على "الأمن العام" خاصة في إطار مواجهة مع عدو خارجي. ويتصادف دوما أن تحقيق هذه الأولويات يمرّ بخنق الحريات الفردية والجماعية التي تتماشى بدورها بنفس الصدفة مع مصالح الطبقة الحاكمة في مواصلة التسلّط بدون رقيب أو حسيب.

وبنفس الكيفية نرى الاستبداد الليبرالي يضع في موضع القداسة المطلقة هذه الحريات التي تنطلق دوما من ميزان قوى مختلّ لصالح قوى اجتماعية واقتصادية وهو يفصلها عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فتأتي الحرية وكأنها حرية الذئاب في مدجنة حرة هي الأخرى في اختيار أنواع الفرار أو المواجهة أو الصراخ.

وقد أصبح واضحا اليوم أن هناك صلة وثيقة بين انتهاكات الحقوق السياسية وانتهاكات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وأنه لا مجال لحماية الأولى دون الثانية والثانية دون الأولى. وتشكّل ظاهرة الفساد أحسن مثال على هذا الترابط الوثيق فاستشرى هذه الآفة التي تحرم المجتمع من الموارد الكفيلة بسدّ أكثر من ثغرة في حاجيات المدارس والمستشفيات مرتبطت بدرجة الاستبداد السياسي والقانون هو أنه أين توجد السلطة يوجد خطر الفساد وان حجم الفساد يتماشى مع حجم الاستبداد ليكون الفساد مطلقا حيث تكون السلطة مطلقة. وفي هذا الإطار تشكّل الحريات الفردية والجماعية أكبر خطر على سلطة الفساد وفساد السلطة لأنها تحتوي على حرية الرأي أي حرية كشف ما لا يجوز كشفه من تجاوزات وحرية التنظّم أي حرية التنظّم ضدّ الفساد وحرية الانتخاب أي حرية التخلّص من المفسدين وربما تنبئهم. وهكذا لا يبقى على السلطة الاستبدادية سوى ممارسة سياسة الهروب إلى الأمام بالقمع. تأتي حركة حقوق الإنسان بمفهومها الضيق لتتعامل مع التعذيب والإعدام والاختفاء القسري كالتطبيب الذي يتعامل مع حمى مريض بالسرطان.

وما من جدال اليوم في أن مؤلّد القمع فالتمرد فالانتهاكات العرضية التي تتعامل معها منظمات حقوق الإنسان هو استيلاء أقلية على الموارد الاقتصادية والاجتماعية لبلد توصله إلى الإفلاس كما كان الحال البارحة في "زائير" واليوم في روسيا. ولا شك كذلك أن الحريات الأساسية هي ضمان التقدّم الاقتصادي والاجتماعي لأنها تقلّل من الفساد حتى وإن لا تلغيه وتوفر على المجتمع إهدار الطاقات والموارد التي يتسبب فيها العنف والعنف المضادّ.

إلا أن أكبر عوامل استشرى انتهاكات حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية يبقى اليوم منطق السوق - الغاب وضعف الدولة المتزايد وعجزها (حتى وهي دولة ديمقراطية) في الالتزام بتعهداتها تجاه العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية. فهذا المنطق يؤدي إلى ما سماه الباحثان الألمانيان "هانس بيترمان" و"هارالد شومان" بمجتمعات أربعة أحماس من الفقراء وخمس فاحش الثراء.

إن تظافر الاستبداد داخل الحدود وقانون السوق خارجها مع التكاثر الديمغرافي هو "الكوكنيل" الخطير الذي من شأنه تغذية العنف وكلّ الأصوليات بحلولها السحرية الساذجة وعديمة الجدوى.

وهنا نتضح مسؤولية حركة حقوق إنسان إذ عليها ألا تتفاعل فقط مع أعراض المرض وإنما مع أسبابه وهي مسؤولية متعدّدة المستويات. فلا يجوز مثلا داخل الوطن فصل الإشكاليات السياسية عن الإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية وليست ظاهرة التعذيب على خطورتها بأقلّ جدارة بالاهتمام من ظاهرة الفساد. كما إنه لا بدّ على كبريات منظمات حقوق الإنسان في العالم أن تخرج من الطريق الضيق التي رسمته لنفسها وتوسيع مجال اختصاصها للدعوة إلى نظام اقتصادي عالمي يأخذ بعين الاعتبار ليس فقط حقوق المستثمرين والمضاربين في كبرى بورصات العالم وإنما أيضا حقوق أطفال البنغلاديش في الصحة وأطفال الهند في التعليم وأطفال الفلبين والباكستان وأفريقيا في عمل... لأبائهم.

إن فكر حقوق الإنسان مبني بشكل يجعل كلّ أنواع الحقوق تستند على بعضها البعض وترتبط ببعضها البعض وليس بينها تنافر أو لا يمكن أن ترتب أو تصنف حسب سلم معياري قيمي وهذا يعني أن النضال من أجلها لا يمكن أن يرتبها حسب أولويات وإنما يجب أن يعمل من أجل تحقيقها على جبهات متوازنة.

وإن يمكن القبول نظريا بهذه الفكرة فإن تحقيقها هو الذي يبدو صعبا إذ لا يمكن مثلا تصوّر منظمة حقوق إنسان تتاضل على كلّ جبهات الحقوق الفردية والجماعية والوطنية والبيئية الخ... وليس هذا هو المطلوب بالطبع لما في التخصص من ضرورة فلا يمكن بداهة ترجمة الفكرة على الساحة النضالية إلا بشبكة من المنظمات المتخصصة العاملة في نفس الاتجاه والتي يتخلّص دورها أساسا في الضغط المتواصل على أصحاب القرار بخلق رأي عام وطني يفهم الفكرة ويدعمها.

والأهم من هذا كله الانتباه للمترتبات العميقة للفكرة.

إن ظاهرة ترابط الحقوق وتكاملها ليس كشفا علميا لواقع مستقل بقدر ما هو قراءة لواقع وموقف منه قوامه أننا نرفض أن تكون حقوق الشعوب تعلقة لخلق الحريات الفردية والعامّة ونعتبر هذه الحريات ركيزة حقوق الشعب ككل كما نرفض أن تكون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تعلقة لخلق الحريات وإطلاق الحريات تعلقة أو حتى أداة لتعميق الفوارق الطبقيّة داخل الشعوب وبالتالي فإن حركة حقوق الإنسان اختارت أن تكون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أداة في خدمة الحريات والحريات أداة في خدمة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للأغلبية الوطنية أو العالمية المحرومة منها.

إن خصب فكر حقوق الإنسان قيما وتشريعا ناجم عن كونه غير شمولي بمعنى أنه لا يدعي العصمة والكمال وشامل بمعنى أنه لا ينسى حقوقا ولا يفاضل بينها وهو يتخذ هذا الموقف انطلاقا من التجارب الكارثية المتعددة التي فاضلت فيها الأيدولوجيات بين الحقوق ورتبتها واختيارا لوقف من الصراع الماضي بين الأيدولوجية الشيوعية والليبرالية ومن لواقف الحالية للأيدولوجية الليبرالية المنتصرة أو القومية أو الدينية التي تناهضها أحيانا.

ومن ثمة يمكن القول أنّ المشرّع العالمي يربطه بين الحقوق قد اتخذ في الصراع السياسي الدائر رجا أكثر المواقف متانة من الناحية النظرية وجذرية من الناحية العملية.

منصف المرزوقي

## التكفير TAKFIR

لماذا أعدم ابن المقفع وسجن حنين بن اسحق ومتى مات ابن الرواندي؟ كيف عاش جابر بن حيان ولماذا سجن وجلد باختيشوع الطبيب؟ ماهو السبب الحقيقي لقتل الفيلسوف أحمد بن سهل والكاتب شلمة ونكب البرامكة وقتل الكتاب قمامة بن يزيد ومحمد بن أحمد النسفي وأبو يعقوب السجزي والسهرووردي؟ ما هو سبب تكفير أحمد الخزاعي والحلاج ومحمد بن جرير الطبري وابن رشد قديما وطه حسين وعلي عبد الرازق ومحمود محمد طه حديثا؟ وهل يمكن الحديث عن حرية الرأي والمعتقد وكلمات مثل التكفير والتخوين والانحراف والارتداد تعيش بيننا كسلاح إرهابي يشهر في وجه كل رأي مخالف وكل محاولة تجديد وإبداع في الفكر البشري؟

في جملة مركزة معبرة يتحدث الإمام محمد عبده عن التكفير بالقول: "إن الناس ولعوا منذ قرون كثيرة- بأن يتهموا بالكفر والإلحاد كل نابه في العلوم العقلية، بل كل مستقل في العلم لم يتبع في جميع ما درجوا عليه من التقاليد الدينية. ولذا بنزوا بلقب الكفر والابتداع مثل: ابن سينا وابن رشد من الفلاسفة، وأبا الحسن الشاذلي ومحبي الدين بن العربي من الصوفية، ومثل الغزالي ممن جمعوا بين الفلسفة والتصوف".

التكفير كلمة إيديولوجية، بمعنى أنها وسيلة من وسائل الدفاع عن منظومة مغلقة أو تعصب أعمى لفكرة من كل ما يهدد اطمئنانها للبلاد الذهنية التي يخلقها التعصب أو توجدها المؤسسة الإيديولوجية مع الزمن. فكل تعصب يبحث عن أعداء يشكلون كبش الفداء في مسيرته. وكل مؤسسة شكل مقاوم للحركة والتغيير، وكلما تشكلت مؤسسة بدأت بإغلاق باب الفتنة التجديدي عبر الانجراف في تصفية الخصوم. وحتى العقلايون المعتزلة لم ينجوا من هذه الآفة عندما كانوا في السلطة. ولا يختلف من حيث المبدأ، التكفير الإسلامي عن المسيحي، والديني عن الدنيوي. فالتصفيات الستالينية في العديد من مشاهدها تعيد إلى الأذهان محاكم التفتيش المسيحية في القرون الوسطى. ولا تتجوا الأنظمة الليبرالية من مهالو "التكفير" فخلال قرابة 48 عاما كان الهم الرئيسي لهوفر Hoover رئيس الـ FPI تصفية الشيوعيين وأنصار السلم لحد وصوله إلى أن خطر هؤلاء يفوق بما لا يقاس مخاطر المافيا والجريمة المنظمة في الولايات المتحدة الأمريكية. وليس ثمة فارق يذكر بين الطالبان الأفغان والطالبان اليهود في نظرتهم لحق الاختلاف. وليس من الصعب أن نقرأ في أعماق كل تكفير أو تخوين أو تحريف للأخر مصادرة مطلقة لمفهوم الحق وشعور ضمني بالتفوق يرفع عن النفس عقدة الذنب التي ترافق وحشية الأساليب التي تتم بها تصفية الخصوم.

في الإسلام، يتفق الأصوليون والإصلاحيون على أن آيات العقيدة لا تتسخ مع الزمن. وقد خيرت الآيات القرآنية البشر بين الإيمان والكفر: "وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". مع التأكيد على رفض الإكراه في المعتقد: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا أفأنت تتركه الناس حتى يكونوا مؤمنين". وليس أدل على فداحة الثمن الذي دفعه المسلمون من قضية التكفير أن أحد أبرز رموز الإسلام في كل العصور، الإمام علي بن أبي طالب كان ضحية التكفير ودفع حياته ثمنا لذلك.



تصدى العديد من المفكرين المسلمين والفلاسفة لنهج التكفير ومعروف قول علي بن أبي طالب إثر معركة صفين "قتلنا وقتلناهم في الجنة". وقد أدان الحسن البصري القتل جملة وقال أبو بكر الرازي في الرد على نهج تصفية الرأي المخالف: "إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا غضبا، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر وحرصوا على قتل مخالفينهم فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتم". وللخبر الرازي دفاعه عن حق المناظرة والحوار والنقد دون تكفير أو إيذاء: "يجب على المحق استماع كلام المبطل والجواب عنه من غير إيذاء ولا إحشاش".

ويوضح ابن عربي الخطر الكبير من العلاقة بين رجل الدين ورجل السلطة وانعكاس ذلك سلبا على المعتقد بتوظيف الدين في خدمة السلطان: "واعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك: تركوا المحجة البيضاء، وجنحوا إلى التأويلات البعيدة، ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي، مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك، وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضائهم وفقهائهم".

وإن قلّت مصادر الدفاع عن حرية الرأي في عصور الانحطاط، فقد عادت مع النهضة أصوات استنكار التكفير عند محمد عبده\* والطاهر حداد ومحمود محمد طه وعبد الله العلايلي من رواد الإصلاح وممن كانوا أنفسهم ضحية تهم من هذا النوع كعلي عبد الرازق وطه حسين. كذلك تصدى جمال البنا وأحمد صبحي منصور ومحمد منير الإدليبي في أكثر من بحث لقضية التكفير وحد الردة. وفي دفاعه عن حرية المعتقد والرأي يؤكد الأستاذ البنا على فكرة مركزية وهي أن قضية الإيمان والكفر قضية شخصية لا تهم إلا صاحبها بمعنى أنها ليست من قضايا النظام العام، وبالتالي فلا تدخل ولا إكراه عليها من أي جهة، كما أن الرسل ليسوا إلا مبشرين ومبلغين وليس لهم سلطة الإكراه أو الجبر، فالهداية من الله تعالى وطبقا لمشيئته والأنبياء أنفسهم لا يملكون هداية الناس لقوله تعالى "ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون" وقوله تعالى "ليس عليك هداية الهاديين". كما أن الاختلاف والتعدد بين البشر مما أراه الله ومما يفصل فيه يوم القيامة ولا يوجد حد دنيوي على الردة. فقد ذكر القرآن الردة مرارا وتكرارا من دون أن يفرض عقوبة دنيوية عليها وهو يعطي مثل حالات عديدة ارتدت في عهد النبي أفرادا أو جماعات وبعضهم لعدة مرات فما قتل منهم أحدا (ارتد اثنا عشر مسلم على عهد النبي خرجوا من المدينة إلى مكة ما أهدر دم أحد منهم، وارتد عبد الله بن جحش فما أهدر دمه ...) ويظهر البنا ضعف رواية الحديث "من بدل دينه فاقتلوه" وتتقاضات عقوبة الردة وعدم دخولها في الحدود وكيف شكلت منزلقا خطيرا في التشريع. ويرفض نشطاء حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي أي شكل من أشكال الإرهاب الفكري باعتباره يتعارض في الصميم مع دفاعهم المبدئي عن حق التعبير والاعتقاد والرأي.

## حق التنمية RIGHT TO DEVELOPMENT

يعتبر الأب لوبريه Lebret المهتم بأوضاع العالم الثالث ومستشار الحكومتين الكولومبية والجزائرية أول من طالب بفكرة الحق في التنمية منذ مطلع الستينات في أروقة الأمم المتحدة وهو الذي اقترح قانونا للتنمية Code de développement يقوم على ضرورة وضع أخلاق للتنمية يؤسس عليها نص دولي يعترف بحق كل الشعوب في التنمية ويضرب ضرورة التضامن من أجل التنمية. في بداية السبعينات، دافع الحقوقي السنغالي كييا مباي Keba M'baye عن حق التنمية، كحق من حقوق الإنسان والشعوب. وفي 1977 صار حق التنمية على جدول الأعمال في لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة. في العام نفسه، كان كارال فازاك قد طرح مشروع ميثاق جديد لحقوق التضامن وشمل بها ما سماه الجيل الثالث للحقوق: الحق في السلم، الحق في التنمية، الحق في بيئة سليمة والحق في التراث المشترك للبشرية. وفي الثمانينات، دافع ثيو فان بوفن Theo van Boven عن مقاربة بنيوية لحقوق الإنسان تقوم على ضرورة تفاعل حقوق الإنسان مع العوامل البنوية المرتبطة بها كطبيعة الأنظمة الوطنية والدولية التي تجد هذه الحقوق تعبيرا داخلها.. دراسة كيفية ملائمة السياسات والاستراتيجيات الرامية إلى تصحيح الاختلال في البنى القائمة مع معايير حقوق الإنسان. في حين دافعت شخصيا منذ 1986، عن مقاربة متعددة الميادين لحقوق الإنسان. هذه المقاربة تنطلق من كون غياب الأساسي من حقوق الإنسان في معظم بلدان الجنوب لا يقوم فقط على إجراء قانوني أو قرار سياسي، وإن كان لهذين العنصرين دورا هاما في لجم العسف السياسي والظلم الاجتماعي فإن هناك مجموعة عوامل مجتمعية ودولانية وثقافية من واجبا تشريحها وتفكيك آلياتها لتنتمكن من إفساح المجال لوضع ناضج لتقدم الحريات الأساسية وحقوق الإنسان.

لقد تمت مناقشة إعلان الحق في التنمية (1977-1986) كما يصفها عبد العزيز النويضي، "في إطار سياسي شامل ومتحول في نفس الوقت، ففي بداية المناقشات 1977 كان زخم المطالبة بنظام اقتصادي عالمي جديد مازال موجودا قبل أن يبدأ تراجع منذ بداية الثمانينات، في حين ستدخل الدول الاشتراكية بداية المرحلة الانتقالية وسيصبح هاجس "أقواها" أي الاتحاد السوفييتي منذ بداية

الثمانينات هو الإلحاح على السلم الدولي كما سيتضح من النقاش، في حين بقيت الدول الرأسمالية تلح باستمرار على أولوية الحقوق المدنية والسياسية مع تفاوت بين أشدها "أرثوذكسية" وفصلا بين حقوق الإنسان ومطالب التنمية كالولايات المتحدة وبريطانيا وأقربها توفيقية بين هذه المطالب كفرنسا وهولندا". وقد كان للقرار 32/130 لعام 1977 فضل إقرار دعم مقاربة عالمية جديدة لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة تتجاوز الطابع الغربي لنصوصها الأولى بتأكيدا على: ترابط كافة حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة، ضرورة امتلاك نظرة شاملة تأخذ بعين الاعتبار الإطار العام لمختلف المجتمعات، الترابط بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، تعزيز كرامة الإنسان في عملية التقدم الاجتماعي، اعتبار النظام الاقتصادي العالمي الجديد عنصرا أساسيا لإعمال حقوق الإنسان. وصدر في العام نفسه قرار لجنة حقوق الإنسان يوصي بدراسة "الأبعاد الدولية للحق في التنمية كحق من حقوق الإنسان". وفي 1981 شكلت اللجنة فريق عمل خاص حول الحق في التنمية. وقد أقرت الجمعية العامة الإعلان حول الحق في التنمية بأغلبية 146 صوتا ضد صوت الولايات المتحدة الأمريكية وتغيب 8 دول عن التصويت منها إسرائيل والمملكة المتحدة واليابان.

شكل صدور الإعلان أول خطوة على الصعيد العالمي لقبول حق التنمية. وإعلان في لغة الأمم المتحدة، يعني "أداة شكلية وعلنية تبرز في مناسبات خاصة عندما يراد التعبير عن مبادئ لها قيمة مستمرة وأهمية كبرى". أما عملية التنمية فيعرفها الإعلان بأنها عملية متكاملة ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية تهدف إلى تحقيق التحسن المتواصل لرفاهية كل السكان وكل الأشخاص التي يمكن عن طريقها إعمال حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. ومنذ 1990 بدأ برنامج الأمم المتحدة للتنمية P.N.U.D بإصدار تقرير سنوي عن التنمية البشرية في العالم في محاولة لاستخلاص العبر حول التجارب السابقة ومآل المساعدات ومآل البرامج الوطنية والإقليمية والعالمية. وقد عرف أول تقرير التنمية البشرية بالقول: هي عملية توسيع خيارات الناس بزيادة القدرات البشرية وطرق العمل البشرية. ويمكننا أن نقرأ فيه ربطا بين الحقوق الإنسانية المختلفة ومفهوم التنمية البشرية الذي يعني أن يعيش الناس حياة طويلة وصحية، أن يكونوا مزودين بالمعرفة، وأن يكون بإمكانهم الحصول على الموارد اللازمة لمستوى معيشة لائق.

ويعني الحق في التنمية وفقا لهذا الإعلان حق كل إنسان، باعتباره الموضوع الرئيسي للتنمية، في المشاركة النشطة والإسهام في تنمية اقتصادية، اجتماعية، ثقافية وسياسية يمكن فيها أن تحترم كافة حقوق الإنسان وأن يتمتع بهذه التنمية. إن قوة هذه المفهوم تنبع من كون الشخص عنصرا فاعلا وإيجابيا في عملية التنمية وليس فقط مجرد مراقب لها. فهو معني في برامج التنمية وله رأيه وله حقه في المشاركة. وكل زارع لثمرة، فمن الطبيعي أن يكون له حق التمتع بكامل حقوقه الإنسانية ضمن عملية التنمية.

استمرت النقاشات في لجنة حقوق الإنسان بعد هذا الإعلان، وقد أثمرت عن تبني اللجنة في 4 مارس/آذار 1993 لقرار يقضي بإنشاء فريق عمل بالحق في التنمية وتشمل ولايته: -تحديد العوائق التي تعرقل الحق في التنمية وإعماله، - تقديم توصيات بشأن الطرق والوسائل التي تستهدف إعمال جميع الدول للحق في التنمية. وقد طالب مؤتمر فيينا فريق العمل بصياغة التدابير الشاملة والفعالة لتصفية العراقل أمام إعمال وتجسيد الحق في التنمية. وفي 1996 أنشأت اللجنة فريقا جديدا لإعداد استراتيجيات عمل على ضوء مشاورات الفريق السابق. تبعه فريق عمل جديد لثلاث سنوات في 1998. ويمكن القول أن هيئات الأمم المتحدة بدأت الاعتياد على "مفهوم للتنمية قائم على الحقوق، أي مفهوم لا تنحصر فيه الفعاليات لمجرد كونها حاجات بشرية وإنما وسيلة للمجتمع للقيام بواجبه تجاه الحقوق الأساسية للفرد. حيث في العلاقة بين الفرد والدولة، يدخل مفهوم الحقوق في ما يتعلق بالفرد، ومفهوم المسؤولية فيما يتعلق بالدولة".

وقد دافع وفد جنوب أفريقيا في آخر دورة سبقت عام الألفين عن الاقتراحات التي تقدمت بها دول عدم الانحياز وتبنيها فريق العمل، في حين أصرت دول الاتحاد الأوروبي على اعتبار هذه الاقتراحات وثيقة عمل كغيرها من الاقتراحات المقدمة لفريق العمل. وتشمل اقتراحات دول عدم الانحياز:

- دراسة موضوع إعداد اتفاقية حول حق التنمية.
- معارضة الإجراءات العقابية الأحادية الجانب التي تقوم بها بعض الدول.
- دراسة نتائج العولمة على حق التنمية والإجابات السياسية المناسبة.
- التعاون الدولي خاصة ما يتعلق منه بالنزاعات الدولية المتقدمة.
- استعمال حقوق الإنسان كشرط للقروض والمساعدات والتجارة وتأثير ذلك على حق التنمية.
- النتائج السلبية للأزمات المالية في بعض الدول المتقدمة على حق التنمية.

ويبقى هناك أسئلة مركزية حول النظام الاقتصادي العالمي السائد وإمكانية التحقيق الفعلي لطموح الربط بين الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان. فمن جهة، مازال هناك هوة كبيرة تفصل خطاب دول الشمال عن دول الجنوب فيما يتعلق باقتصاد الدول الفقيرة (لو أخذنا مثلا موضوع إعادة الهيكلة والديون الخارجية. نلاحظ أن القرار المتعلق بإدانة النتائج الكارثية للديون الصادر عن لجنة حقوق الإنسان (22/1999) قد جرى التصويت عليه من قبل 30 دولة ووقفت 15 دولة /كلها من الشمال/ ضد القرار. بمعنى أنه سيبقى موقفا للتاريخ لا يلزم أحد.). ومن جهة ثانية، مازال الحديث في حق التضامن والتعاون بين الشعوب مجرد طموحات مثالية لا تجد أي دعم لها من صانعي القرار الاقتصادي والسياسي في العالم الذين يتصرفون وفق قانون الغاب ولا تشكل حقوق الإنسان بالنسبة لهم هاجسا إلا بقدر ما يمكنهم توظيفها في معركة المصالح. من هنا ضرورة التحرر من القراءة المختزلة لحقوق الإنسان التي تقزمها في الحقوق السياسية والمدنية وإعادة صياغة برامج العمل الفكري والميداني محليا وعالميا بإدماج الحقوق الجديدة. فعندما نقول أن جميع البشر يتحملون مسؤولية التنمية فرديا وجماعيا، هذا يعني أن تطالب المنظمات الشمالية لحقوق الإنسان بلدانها بالغاء الديون الباهظة التي تحول دون العديد من برامج التنمية في بلدان الجنوب. ومن المفترض أن نتذكر أن المطالبة بنظام اقتصادي دولي جديد قائم على المساواة في السيادة والترابط والمنفعة المتبادلة والتعاون فيما يجمع بين جميع الدول وإعمال حقوق الإنسان، أصبحت من صلب شرعة حقوق الإنسان بعد إقرار إعلان الحق في التنمية.

## OBSTACLES OF DEVELOPMENT (معوقات) التنمية

### OBSTACLES AU DEVELOPMENT

يدعي البعض أن حق التنمية من الحقوق الهلامية غير القابلة للتحديد وبالتالي للترجمة العملية في خطط عامة أو خاصة في البلدان ذات العلاقة. إلا أنه ومنذ التصويت على الإعلان العالمي للحق في التنمية وتعريف الأخيرة كمسار اقتصادي واجتماعي وتقاضي وسياسي شامل يهدف إلى النهوض المطرد برفاهة كل الناس بالاعتماد على مشاركتهم الفعلية والحررة، أصبح بالإمكان رصد مؤشرات التنمية ومعيقاتها في المجتمعات البشرية. ويمكننا أن نستقري أهم معوقات التنمية في العالم العربي، كأنموذج لنتبع عياني يهدف إلى احترام هذا الحق يمكن رصد تقاطعاته مع باقي بلدان الجنوب:

#### أولاً: الفقر

الفقر عائق أمام التنمية كما أنه يتعارض مع حقوق الإنسان، والقضاء على الفقر هدف أساسي من أهداف التنمية، كما أن تحرير الإنسان من الفقر والعوز هو حق من حقوق الإنسان الاقتصادية، وهو يؤثر أيضا على الحقوق السياسية والمدنية، لأن ما لا يجد قوته يصعب أن يطالب بحرية التعبير وبقية حقوقه السياسية لأن تفكيره واهتمامه كله سيكون منصرفا إلى توفير لقمة العيش. والخطير في قضية الفقر أنه في تزايد مخيف، وقد صرح اسماعيل سراج الدين نائب مدير البنك الدولي في حديث نشرته مجلة النيوزويك (أغسطس 1998) أنه يوجد في العالم حاليا 840 مليون نسمة يعانون من الجوع، 2 بليون آخرون يعانون من سوء التغذية، وينبه إلى أن هذه الأرقام ستكون في زيادة مضطردة.

والفقر يضعف قدرة الشعوب على التنمية لأنه ينتج أجيالا ضعيفة جسمانيا وذهنيا، وبالتالي فإن آثاره السيئة لا تقتصر على الجيل الحالي، وإنما يمتد أيضا إلى الأجيال المستقبلية. فالفقر يخلق الفقر ويورثه، فهو لا يقتصر على الحاضر وإنما يمتد إلى المستقبل. ومع ظاهرة تزايد أعداد الفقراء في العالم بسبب الاستقطاب الحاد للثروة والاستقطاب الحاد للفقر، لم يعد من الممكن الاعتماد فقط على النظرية الليبرالية في علاج الفقر أو ما يسمى بمفعول التساقط ومقتضاه أن تزايد ثراء الأغنياء سيصفي تلقائيا وتدرجيا ظاهرة الفقر لأن الغنى المتزايد يعني تزايد الاستثمار وخلق أعداد متصاعدة من فرص العمل بحيث تنحصر البطالة وما يترتب عليها من انحصار الفقر بحيث لا يبقى من الفقراء إلا الكسالى والمعوقين، وهذا ما يمكن أن يعالج بفعل الخير أي ما يتبرع به الأغنياء.

وقد تخلى البنك الدولي عن هذه المسلمة التي لم تعد وحدها كافية في عصر العولمة للقضاء على الفقر وبيبين البنك الآن ضرورة التصدي المباشر لحل قضية الفقر Direct attack on poverty وأن يكون بين مكونات السياسة الاقتصادية لكل دولة إجراءات تخفف وطأة الفقر على المجتمع.

والتأخر في علاج الفقر يجعل مقاومته أكثر صعوبة وأكثر كلفة، والتحرر من الفقر لن يكون إلا باقتلاع جذوره وبالتالي لا بد أن يوضع ذلك كهدف أساسي للتنمية، مطلوب تحقيقه كهدف قومي، وباعتباره أحد مظاهر التخلف الاقتصادي التي يتحتم الخلاص

منها. ولكن كثير من دول العالم تتجاهل وجود الفقر بالرغم من انتشاره وتعتبر الإعلان عنه اتهام موجه لحكوماتها، وبالتالي لا تقوم بالدراسات الكافية حول هذه الظاهرة ودينامية انتشارها التي تساعد على توريث الفقر عبر الأجيال. واقتلاع الفقر وتحرر الأفراد منه يتطلب تضامير كل الجهود، الحكومات والمجتمعات المدنية والمجتمع الدولي كذلك، من أجل شن هجوم على هذه الظاهرة، خاصة أن العالم لديه أكثر مما يكفي من الموارد لاستئصال شأفة أسوأ أشكال الفقر في كوكب الأرض. وإذا كان القضاء على الفقر ضروريا من أجل إيجاد نوع من التوازن داخل المجتمعات، فالمعانة من الفقر المدقع إلى حد الجوع تجعل من مظاهر البذخ والترف التي يمارسها الأثرياء عملا استفزازيا في أعين فئات عديدة من المجتمع الإنساني. ولتوضيح الصورة بالأرقام نعرض ما يلي:

لقد قدر أن مجموع الاستثمار الإضافي السنوي اللازم لتعميم الحصول على الخدمات الاجتماعية الأساسية في جميع دول العالم الثالث بمبلغ 40 بليون دولار. وهو مبلغ يمثل 1.0% من الدخل العالمي ولتقريب الصورة أكثر نجد ما يلي: المطلوب سنويا للتعليم الأساسي في جميع دول العالم الثالث هو مبلغ 6 بلايين دولار في حين أن تكلفة أدوات التجميل في الولايات المتحدة وحدها 8 بلايين دولار.

وتبلغ التكلفة السنوية الإضافية التقديرية لتعميم المياه والصرف الصحي لجميع دول العالم الثالث 7 بلايين دولار في حين أن ما ينفق على الأيس كريم في أوربة وحدها 11 بليون دولار.

والتكلفة الإضافية المطلوبة للصحة الإيجابية لجميع النساء 12 بليون دولار في الوقت الذي يصرف فيه على العطور في أوربة والولايات المتحدة ما قيمته 12 بليون دولار.

والمطلوب للصحة والتغذية الأساسيين 13 بليون دولار، بينما يبلغ ما ينفق على أغذية حيوانات المنازل في أوربة والولايات المتحدة 105 بليون دولار، والمحدرات في العالم 400 بليون دولار والإنفاق العسكري في العالم 780 بليون دولار والسجائر في أوربة 50 بليون دولار (تقرير التنمية البشرية للأمم المتحدة)

## ثانياً: الفساد:

لقد زاد حجم الفساد في الوطن العربي وتشابكت حلقاته وترابطت آلياته بدرجة كبيرة مما يعتبر من أهم العوائق أمام برامج التنمية. ولا شك أن حجم الفساد إذا زاد عن حد معين فإنه يؤثر سلبا في مناخ الاستثمار حيث تزيد تكلفة المشاريع ونقل التقنية وتطويرها، علاوة على الوقت الذي يضيع على المستثمر سواء كان استثمرا محليا أو أجنبيا.

وقد وضع البنك الدولي تعريفاً للأنشطة التي تندرج تحت تعريف الفساد بأنها "إساءة استعمال الوظيفة العامة للكسب الخاص" ويدخل تحت هذا التعريف والعمولة لتسهيل عقد الصفقات وهو ما يسمى في منطقتنا العربية "بالبرطيل".

كما توجد أيضا الرشوة المقنعة أو العينية سواء في شكل وضع اليد على المال العام أو الحصول على مواقع متقدمة للأبناء والأصهار والأقارب في الجهاز الوظيفي وفي قطاع الأعمال العام والخاص.

ورغم خطورة هذا النوع من الفساد وانتشاره في الوطن العربي بشكل مخيف إلا أنه يمكن تسميته بالفساد الصغير بجانب ما يمكن تسميته بالفساد الكبير المرتبط بالصفقات الكبرى في المقاولات وتجارة السلاح والحصول على التوكيلات التجارية للشركات الدولية الكبرى المتعددة الجنسيات.

ولا يقتصر ضرر هذا الفساد على كمية الأموال المدفوعة في شكل رشواى وعمولات ولكن تعدى ذلك إلى تراجع قيمة العمل وأصبح تقييم الشخص بما يملك وليس بما يعمل، بغض النظر عن مصدر هذه الملكية كما سادت حالة ذهنية في المجتمعات العربية تبرز الفساد ونجد له من الذرائع ما يبرر استمراره واتساع نطاق مفعوله في الحياة اليومية، إذ نجد أن "الرشوة" و "العمولة" و "السمره" أخذت تشكل تدريجيا مقومات نظام الحوافز الجديد. وأصبحت الدخول الخفية الناجمة عن الفساد والإفساد هي الدخول الأساسية التي تفوق في كثير من الأحيان "الدخول الإسمية" الناتجة عن العمل.

وفي غمار هذا كله يفقد القانون هيئته في المجتمع لأن المفسدين يملكون تعطيل القانون وقتل القرارات التنظيمية في مهادها. ولعلاج هذه الظاهرة لا بد من دراسة الأسباب والآليات التي تساعد على إعادة إنتاج الفساد في مرافق ومناحي الحياة كافة. فمثلا في بعض المجتمعات العربية توجد فجوة كبيرة بين الأجر أو المرتب وتكلفة المعيشة مما يجبر الموظف العام إما القيام بعمل آخر ويكون ذلك على حساب عمله أو الاتجاه إلى طريق غير شريف. وبالتالي لا بد من إصلاح هيكل الأجور والرواتب لتحسين الموظف العام ضد الرشوة والفساد.

من أهم أسباب تفشي الفساد واستحقاله، غياب المحاسبة-وكما يقول المثل العامي "المال السايب يعلم السرقة".

والمحاسبة هنا تأتي في المقام الأول من الصحافة وإطلاق حرية الرأي والتعبير كما تأتي من المجالس المنتخبة سواء النيابية أو المحلية وكذلك المجتمع المدني سواء الجمعيات والمنظمات غير الحكومية والنقابات والاتحادات والأحزاب التي تراقب الأداء الحكومي كل في اختصاصه. وذلك كله بالإضافة إلى أجهزة الرقابة الرسمية مثل الجهاز المركزي للمحاسبات، والرقابة الإدارية الخ..

وبطبيعة الحال أنه كلما تعززت الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان كلما أصبحت هذه المؤسسات أكثر فعالية في المحاسبة وأداء دورها. وفي ظل غياب الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان يتلاشى هذا الدور تماما.

وعندما تكون هناك إدارة جيدة للمجتمع والدولة Good Governance يقل حجم الفساد إلى حد كبير، لأن أهم مستلزمات الحكم الجيد (إدارة الدولة والمجتمع) أن يسود "حكم القانون" واستقلال القضاء، وبالتالي تكون المساواة حقيقية بين المواطنين وتتكافأ الفرص وتقوم دولة المؤسسات بحيث يستمد كل مسئول سلطاته من القانون والدستور وليس من القرابة أو العلاقات الخاصة.

كما يستلزم الحكم الجيد أيضا الشفافية في كل ما يتعلق بالموارد العامة، والعقود الحكومية وعقود القطاع العام والتأكد من الاستخدام الجيد للموارد وتستوي في ذلك الحكومة والقطاع العام مع القطاع الخاص كما يستلزم الحكم الجيد وضع نظام محكم للرقابة كما سبق أن أوضحنا.

### ثالثا: الاحتلال والحصار:

يفرد الوطن العربي بظاهرة فريدة تؤثر تأثيرا خطيرا على حقوق الإنسان والتنمية وذلك في الأراضي المحتلة من الوطن العربي في جنوب لبنان والجولان وما يترتب على ذلك من زيادة أعباء الدفاع ونزوح العديد من مواطني هذه المناطق إلى خارجها بسبب هذا الاحتلال وما يترتب على بناء المستوطنات وتغيير في ديمغرافية الأرض الأمر الذي يؤثر على برامج التنمية ليس في المناطق المحتلة وحدها ولكن في هذه الدول التي يشكل الاحتلال نفسه عبئا على اقتصادها الوطني.

أما في فلسطين حيث الاحتلال الاستيطاني الصهيوني، فتعاني التنمية هناك من سياسات تمييزية شديدة فيما يتعلق باستخدام الموارد الطبيعية من مصادرة الأراضي وتقييد استخدام المياه ومستلزمات الإنتاج في ظل السياسات الاستيطانية التي تستهدف إحلال المستوطنين الإسرائيليين محل المواطنين الفلسطينيين، وقد خلفت هذه السياسات تأثيرات بالغة الخطورة على قدرة الشعب الفلسطيني على التنمية.

وضاعف من حدة المشكلة السياسات التسويقية التي تفرضها السلطة الإسرائيلية، وتعدد التدابير الأمنية التي تفرضها سلطات الاحتلال الإسرائيلية على حركة السلع والأشخاص والعمل داخل مناطق الخط الأخضر، وفرض أشكال متنوعة من الحصار على الشعب الفلسطيني مما يعرقل العمليات الإنتاجية ويزيد من اضطراب مصادر الدخل ويفضي أحيانا إلى إتلاف الحاصلات المعدة للتصدير.

وقد تم فرض أطواق على 486 تجمعا سكنيا في الضفة وانهيار الاتصال بين هذه التجمعات وعزلها عن العالم الخارجي مما أدى إلى ارتفاع نسبة البطالة إلى 78% وألحق أذى بالغ بالزراعة، وأوقف استيراد المواد التموينية أو تصديرها.

لقد جمدت سلطات الاحتلال كل فرص التنمية الحقيقية بعرقلة المشروعات التي تخدم التجارة مثل تنمية المنافذ الجوية والبحرية والطرق والمواصلات، كما طورت سياسة الإغلاق كأداة سياسية، واستخدمتها كوسيلة للعقاب الجماعي كلما نشبت أعمال العنف حتى لو كان الإسرائيليون هم البادئين. وعندما تسمح إسرائيل بالانتقال للعمل فإن العمال الفلسطينيين يواجهون معاملة قاسية قبل وصولهم لأعمالهم، كما يواجهون في مجال أعمالهم التمييز من جانب الحكومة الإسرائيلية.

وتمثل العراق حالة فريدة أخرى في واقع مدمر للحق في التنمية، فقد شهد العراق نمطا غير مسبوق من العقوبات الاقتصادية منذ اغسطس 1990 تأسس على آليات دولية متطورة تستهدف شل التنمية تماما، وأفضى إلى كارثة إنسانية بكل المعايير.

وقد رصدت الإسكوا تدهورا شديدا في الناتج العراقي بسبب الحصار فقد انخفض هذا الناتج من 14,3% مليار دولار عام 1988 إلى 4,9 مليار دولار عام 1994 إلى 1,4 مليار دولار عام 1996.

ويمكن تصور أثر ذلك على معاناة البشر تحت الحصار من وفيات إلى سوء تغذية إلى تدهور كامل في ظروف الحياة المعيشية للشعب العراقي.

## رابعاً: غياب الديمقراطية

إذا كانت المشاركة الشعبية شرط أساسي للتنمية المستدامة فإن الديمقراطية تعتبر شرط أساسي لعملية المشاركة. وتواجه قضية المشاركة على مستوييها الكلي والجزئي عقبات عديدة على الساحة العربية بعضها قانوني وبعضها سياسي وبعضها اجتماعي ثقافي، ولا تكاد تختلف في ذلك النظم الملكية أو الجمهورية، الراديكالية أو المحافظة.

وتقتضي مجمل الممارسة إلى إقصاء وتهيمش العديد من الفئات الاجتماعية والسياسية وتأتي في مقدمتها المرأة. وإذا كان من المعترف به أن الجمعيات الأهلية تلعب دوراً هاماً في قضية المشاركة في عملية التنمية، فمازالت هذه الجمعيات تواجه صعوبات عديدة نتيجة هيمنة الدولة- وإن بدرجات متفاوتة- على هذه الجمعيات حيث تتجه القوانين السائدة لإعطاء جهة الإدارة حق رفض تسجيل الجمعيات الأهلية والإشراف على نشاطها والتدخل في شئونها أو حلها وتحديد ميادين العمل وحظرها في بعض المجالات.

ورغم اتجاه الدولة في وطننا العربي إلى الخصخصة والاندماج في اقتصاد السوق والذهاب بعيداً في مجال الليبرالية الاقتصادية إلا أن ذلك لم يواكب لبرالية في المجالات السياسية، فمازالت القيود على مؤسسات المجتمع المدني شديدة.

## خامساً: تهيمش المرأة:

من عوائق التنمية التمييز ضد المرأة وحرمانها من المشاركة مشاركة كاملة وحقيقية في التنمية، وبذلك يحرم نصف المجتمع من أداء دوره في التنمية.

ومن الغريب حقاً ونحن على أبواب ألفية جديدة، أن تملأ أصوات تدعو إلى بقاء المرأة في بيتها، وألا تختلط بالرجال في بيتها، ولا تباشر من الأعمال إلا ما يعتقدون أنه ملائم لطبيعتها.

ورغم تفاوت هذه النظرة الدونية للمرأة في بلداننا العربية، فإن المرأة لم تأخذ مكانتها في أي من هذه البلدان ومازال التمييز ضدها إما بالقانون أو بتأصل نظرة المجتمع الدونية لها.

وهناك مجتمعات في وطننا العربي تضيق من دائرة نشاط المرأة حتى كاد أن ينعدم هذا النشاط وتحرمها من كثير من حقوقها حتى حق قيادة سيارة. وكل ذلك باسم الإسلام والإسلام منه براء.

فقد وليت المرأة في عهد عمر بن الخطاب على "حسبة السوق" والحسبة في نظر الفقهاء هي فرع من فروع القضاء في الوقت الذي مازالت فيه المرأة تحرم من حقهافي أن تكون قاضية في بلد مثل مصر.

وقد كانت المرأة في العهد المدني النبوي جزءاً لا يتجزأ من المجتمع، تشارك الرجل في جميع مرافق الحياة الاجتماعية. وكانت تمارس الحرب الحقيقية شأنها شأن الرجل وبرز منهن كثيرات في هذا المجال. ورغم تنبه بعض الحكومات الآن إلى أهمية إعطاء المرأة حقوقها السياسية في أن تنتخب وتنتخب-على سبيل المثال- إلا أن المجتمعات نفسها ترفض أو تعيق ذلك حتى المرأة نفسها لا تنتخب المرأة.

ففي الكويت صدر أمر أميري بإعطاء المرأة حقوقها السياسية ورأينا مقاومة شديدة من المجتمع هناك ومن قبلها الأردن حيث كانت هناك حملة شعبية واسعة ضد النائبة الوحيدة حتى تم إسقاطها. ومن أجل ذلك لا بد من تمكين المرأة من أن تأخذ حقوقها فلم تعد القوانين وحدها كافية وإنما أصبحت هذه مهمة على المجتمع نساء ورجالاً أن يعملوا على تحقيقها.

وليس صدفة أن البلاد التي تحرم المرأة من حقوقها هي أكثر البلاد تخلفاً في مجال التنمية.

## سادساً: مستوى التعليم والثقافة:

يعتبر التعليم أكثر الحقوق تأثيراً في إعمال باقي حقوق الإنسان، فهو حق في حد ذاته، كما أنه وسيلة لتحقيق الحقوق الأخرى، وهو الوسيلة العملية لانطلاق الفئات المهمشة من إطار الفقر والجهل للمساهمة الفعالة في الحياة الوطنية، ويتجاوز تأثيره حدود الحاضر والمستقبل وبذلك فهو وسيلة مضمونة للاستثمار المستقبلي من جانب الحكومات للموارد المتاحة، والتنافس في استخدامها في إطار المنافسة الاقتصادية العالمية.

ورغم الانجازات العديدة التي حققتها البلدان العربية في هذا المجال إلا أن التعليم مازال متخلفاً بصفة عامة في جميع هذه البلدان بالمقارنة بباقي دول العالم.

ومن مظاهر هذا التخلف تفشي الأمية والتي بلغت نسبتها في الوطن العربي في منتصف التسعينات حوالي 45% ومعنى ذلك أن الدول العربية ستدخل القرن الحادي والعشرين وهي مثقلة بنحو 70 مليون أمي غالبيتهم من النساء.

وتتدنى القيمة الحقيقية لمخصصات الإنفاق على التعليم في البلدان العربية، إذ بلغت في العام 1995 أدنى مما كانت عليه في عام 1985 بعكس معظم بلدان العالم. والأخطر من ذلك تدهور الكفاءة الداخلية للتعليم كما يتضح من ارتفاع نسب الرسوب والإعادة الأمر الذي يؤدي إلى طول بقاء الطلبة في المراحل الدراسية، فضلا عن تدني التحصيل المعرفي وضعف القدرات التحليلية والابتكارية واطراد التدهور فيها. ويفضي ذلك إلى خلل جوهري بين سوق العمل ومستوى التنمية من ناحية، وبين ناتج التعليم من ناحية أخرى، ينعكس على إنتاجه العمالة ووهن العائد الاقتصادي والاجتماعي.

وفقا لدراسة معمقة للدكتور نادر فرجاني فإنه لا يتوقع القضاء على الأمية الهجائية بين الرجال في البلدان العربية قبل ربع قرن قادم. أما بالنسبة للنساء فيسكون علينا الانتظار حتى ما بعد 2040.

ويوجد أيضا تخلف كبير في مجال الثقافة حيث لا تزال جهود البحث والتطوير في معظم البلدان العربية ضئيلة جدا مقارنة بالدول المماثلة لها في الدخل وعدد السكان. ولا يزال معظم البلدان العربية يعتمد على استيراد التكنولوجيا الجاهزة بل ومازلت بلداننا عاجزة عن صيانة التكنولوجيا المستوردة، وتعتمد في ذلك على عقود الشركات الموردة.

## خلاصة:

رغم التقدم الكبير الحاصل الذي أحرزه العالم والمجتمع الدولي في وضع إطار مفاهيمي للتنمية كحق من حقوق الإنسان، وشمولية مفهوم التنمية حتى أنها أصبحت تعني تمكين الإنسان من الحصول على كافة حقوقه، إلا أنه للأسف لم يولكب هذا التطور في المفهوم تطور مماثل في السياسات الوطنية أو الدولية، فاستمرت معظم الدول النامية ومنها الدول العربية في اتباع سياسات تنموية تعطي أولوية لاعتبارات النمو الاقتصادي-إن استطاعت- وتخضع لإملاءات الضغوط السائدة في كل الأحوال، كما استمرت السياسات الدولية في تكريس هيكل علاقات يفضي إلى المركزية ويعزز اللامساواة.

لم يعد هناك مقر ونحن على أبواب قرن، بل ألفية جديدة وعصر جديد عصر التكنولوجيا وثورة الاتصال وثورة المعلومات، إلا أن نستوعب التنمية الشاملة بمفهومها الجديد وعلينا:

أولا : احترام حقوق الإنسان احتراما كاملا باعتبار أن الإنسان هو غاية التنمية وسيلتها وأن ندرك تماما أن التنمية التي تتم في غياب احترام حقوق الإنسان هي تنمية مشوهة لا يستفيد منها المجتمع الاستفادة الكاملة.

ثانيا: لقد أصبحنا في عالم لم يعد فيه مكان للكليات الصغيرة ولم يعد أمامنا إلا أن نتبنى مفهوما قوميا للتنمية وأن نواجه تحديات العصر عصر العولمة، وقد أصبحنا كيانا كبيرا.

أما الاعتماد على ما تقدمه الدول المتقدمة وحدها فلن يخرجنا من دائرة التخلف السياسي وسنبقى في موقف متلقي المعونة بصفة دائمة إذا لم نعتمد على تفاعل الإمكانيات العربية.

ثالثا: علينا أن نعتمد خطة قومية للبحث العلمي حتى ندخل بحق في عصر العلم والتكنولوجيا، فلم تعد أهمية الأمم تقاس بما تملك أو لا تملك بقدر ما أصبحت تقاس بما تعرف وما لا تعرف.

محمد فائق

## توتاليتارية (شمولية) TOTALITARISM

رغم قصر عمرها في القاموس السياسي دخلت كلمة توتاليتارية (شمولية) الخطاب السياسي والإعلامي بشكل سريع. ولم تلبث أن أصبحت الوصفة "الصالحة" لتشخيص كل الأوضاع التسلطية autoritaires التي عرفها القرن العشرين. بحيث أطلقت على جنرالات بلا إيديولوجية وشيوخ عشائر بدون أحزاب وأشباه مشعوذين لم يعرفوا من نهم السلطان سوى وجبتي العسف والفساد. ولعل الاستعمال السهل لهذا التعبير يأتي من كونه، بعد سقوط الفاشية، الوصف الأكثر سلبية للأنظمة السياسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

إن أول ملاحظة جديرة بالتوقف حول الأنظمة التوتاليتارية أو المشاريع التوتاليتارية هي أنها في معظم الأمثلة التاريخية والمعاصرة تسمى نفسها كذلك، بل وتعتز بكونها تشمل مظاهر الحياة برمتها وليس فقط الفضاء السياسي. وهي تحمل العتلة الضرورية لهذه الشمولية : الإيديولوجيا المناسبة. من هنا فهي تحمل مشروع تغيير يهدم ويبنى بشكل شامل ومن هنا رفضها التعايش مع مشاريع أخرى لصعوبة تقاسم هذا الدور المهدي مع الغير. فالشمولي مدافع بالضرورة عن فكرة التفوق العقائدي، وباعتباره الأفضل والأقوى والأكثر عطاء وغنى للوطن أو الدين أو البشرية فإن قمعه للأخر قمع مشروع وله "مبرراته التاريخية"

أو "الاعتقادية"، وفي كل الأحوال، فإنه قادر على الذهاب إلى آخر الشوط، أي القيام بإبادة سياسية Politicide أو إبادة جماعية génocide . كجزء من من حتمية أو ضرورة أو مشروع إعتاق عام أو بعث ديني أو قومي.

سبقت الأنظمة والدعوات ذات الطابع الشمولي totalisant استعمال المصطلح وتحليل الوضع المنسجم معه. وقد كان من "طبائع" الأثنياء في الحضارات الصينية والهندية والفارسية والمصرية القديمة تداخل الخاص بالعام والذهني بالجسدي والفلكي بالسياسي وتدخل الأديان في تفاصيل الحياة. الأمر الذي تبلور في التجربة الإسلامية عبر سيرورة ربط الدين بالخلافة والأسلمة التدريجية لمظاهر الحياة عند المسلمين الأرثوذكس (سنة وشيعة) بشكل خاص. كذلك كانت الكنيسة في أوربة القرون وسطية شمولية التخل وقد وظفت الإيمان في نهجها الشمولي عبر استعمال المؤمنين في عمليات الشجب والمحاسبة والملاحقة خاصة في حقب محاكم التفتيش.

علينا انتظار النصف الثاني من الثلاثينات لتتبع انتشار الكلمة في الأدبيات السياسية حيث استعمل التعبير من قبل أكثر كاتب فاشي في إيطاليا ونازي في ألمانيا. كذلك استعمله أبو الأعلى المودودي في محاضرة له في 1939 في وصف نظامه الإسلامي المقترح ولم يمتنع أكثر من حزب متأثر بالفاشية أن تنبأه في حديثه عن ثورته الشمولية في أمريكا اللاتينية. ونجد عند سيغمووند نيومان Neumann تعريفا حاول فيه التمييز منذ 1940 بين النظم التسلطية وتلك منها ذات الطابع الشمولي، يقول: "الغاية الأولى للتوتاليتارية، هي ديمومة ومؤسسية الثورة" بمعنى أنها تسعى لبقاء نظامها وإعادة ألياته. في حين يعطي كارل فريدريك التعريف التالي: "السمات التي تميز الأنظمة التوتاليتارية من الأنظمة المطلقة أو الديمقراطية الغربية هي: وجود إيديولوجية شاملة، حزب وحيد يحمل هذه الإيديولوجية ويكون بشكل عام تحت قيادة زعيم دكتاتور، بوليس سري متطور جدا، وثلاثة أشكال للاحتكار: احتكار وسائل الإعلام الجماهيرية، احتكار الأسلحة الفعالة، واحتكار كل المنظمات، بما فيها الاقتصادية". ويدافع عن هذا التعريف أصحاب التيار الفينومينولوجي الذي يحدد النمط انطلاقا من تجربة (أو تجارب) معاشة مثل جون كانستكي Kanstky وريمون آرون Aron وكارل دوتش Deutsch. في حين يركز تيار فكري آخر يجمع حنا ارندت Arendt وتالمون Talmon وكارل بوبر Popper حول ممارسة التوتاليتارية، أي المحتوى الإيديولوجي والمنهج، فيما يركز على المعايير أكثر منه على الوصف.

بريزجنسكي Brezezinski وفي مقاربة وجودية للكلمة يقول: " التوتاليتارية هي شكل جديد للحكم يقع في إطار التصنيف العام للدكتاتورية.. وهو عبارة عن منظومة تسخر الآليات التكنولوجية المتقدمة للسلطة السياسية من قبل قيادة مركزية لحركة نخبوية من أجل تحقيق ثورة اجتماعية تقوم على موضعة الوجود البشري على أساس منطلقات إيديولوجية معلنة من قبل القيادة في جو من الإجماع لكل السكان".

ويمكننا التأكيد على جانب هام في تعريف ميير Meyer للتوتاليتارية الذي يركز على مفهوم "استبداد المشاركة"، أي الطغيان الممارس باسم ومع المشاركة النشطة (التطوعية أو الإلزامية) لكل المواطنين. عندما نتحدث عن توتاليتارية (شمولية)، يعني الحديث إذن، وجود مشاركة جماهيرية في العسف وفي إلغاء حق الآخر في التعبير، أو بكل بساطة في الوجود. وغالبا فإن الحزب هو القوة المنظمة للتعبير عن الأمة ومصالحها ومستقبلها، وبهذا المعنى فإن دوره القيادي لا يشكل موضوع شك أو نقاش عند أعضائه ومؤيديه. وله كلمته الحاسمة في الجهاز القضائي ويحتكر الجهاز التنفيذي ويصنع الجهاز التشريعي على صورته. وهو الوصي والقائد الموجه للنقابات والجمعيات من النقابية والرياضية حتى تجمعات ونوادي اللهو والتسالي. وغالبا ما يترافق بناء دولة توتاليتارية مع جهاز بيروقراطي ضخم وعسر التنسيق. وتقوم هرمية السلطة على تراتبية stratification في الواجبات النضالية تبدأ بالمواطن المثالي القادر على شجب جاره أو ابنه في حال عقوقهما وتنتهي بالأب العطوف للأمة.

الحزب (أو الجهاز الديني في تجارب معاصرة) هو مصدر الحقيقة وبالتالي لا مجال لمخالفة رأيه ولا معنى لمناقشة أوامره. وكل أشكال ومضامين التعبير مراقبة. وعلى الجميع أن يؤكدوا التزامهم بالعقيدة السائدة في المدرسة والبيت وأماكن العمل بحيث تعكس المشاركة الجماهيرية مدى انتساب الأمة للقيادة والقيادة للأمة!

إن وجود اختلاف بين سياسة هتلر وستالين الاقتصادية لا تلغي وجود المشتركات الرئيسية للنظام الشمولي، فالأمن السياسي اضبوط حاضر ناظر، ولا يكتفي الحزب بالتطير للخطة الخمسية وتحديد السياسة الدولية والمحلية وإنما يحدد مدارس علم النفس المناسبة للعقيدة وتلك المخالفة لها، الفن الراقي والفن المنحط، الأدب "المفيد" والأدب "الضار" والفلسفة الطائفة وتلك الزراعة لبذور الهرطقة. وبهذا يتقاطع النظام الشمولي مع الأصولية الدينية وينصر معالم النظام التوتاليتاري في نظم الحكم الأصولية الإسلامية في القرن العشرين، مثلما نجدها في نمط موسوليني، الخمير الحمر، كيم إيل سونغ إلخ.



ليست المبادئ المعلنة للنظام التوتاليتاري بالضرورة غير إنسانية أو بربرية، وفي العديد من الأمثلة، فإن النظام الجديد يذكرنا بمقولة القاد "ليمل الأرض عدلا بعد أن ملنت جورا وظلما". إلا أن الخلل الإجباري في كل هذه الأمثلة الشمولية المعروفة هي تنظيمها للفائق لواجبات المواطن تجاه الحزب أو الأمة أو الدين ونادرا ما نلمس في البرنامج والممارسة حديثا عن حقوق هذا المواطن في ظل هذه المؤسسات.

ورغم أن هذه الكلمة تنطبق بمعناها الدقيق على عدد قليل من الأنظمة السياسية في نهاية القرن العشرين إلا أن برونو ريزي وفلاكلاف هافل يعتقدان أن التوتاليتارية ستعود بقوة، ومن عقر دار الديمقراطية الغربية.

## توماس بين (1737-1837) THOMAS PAINE

ولد في إنجلترا عام 1737 من عائلة فقيرة وعمل في صباه بقالا وبائعا للتبغ ومدرسا. لم يبصر في إنجلترا المحكومة من الأرستقراطيين وكبار التجار البلد المناسب له فرحل إلى أمريكا في 1774 وكانت يومئذ مستعمرة إنجليزية. وهناك التقى دعاة التحرر والاستقلال الأمريكي من الاستعمار البريطاني.

أصدر أول كتاب له في يناير 1776 بعنوان "الحس العام" دعا فيه إلى استقلال أمريكا وإقامة جمهورية جديدة حرة تقوم على المساواة بين الناس واحترام حقوق الإنسان. وقد تحول الكتاب إلى منشور ثوري تتخاطفه الأيدي. في يوليو 1776 تم إعلان الاستقلال الأمريكي واشتعلت الحرب بين أمريكا وإنجلترا. وفي هذه اللحظات الصعبة أصدر كتابه "الأزمة".

في 1787، غادر أمريكا لإنجلترا رغم كل المخاطر المترتبة على عودته وهو يطمح لإشعال ثورة تحرر الناس وتحقق المساواة وتحفظ كرامة الناس وتعطي حق الأمن والطعام والمسكن والتعليم والعلاج والحرية. أصدر كتاب "حقوق الإنسان" ينتقد فيه النظام الملكي الوراثي ويدافع عن الثورة الفرنسية ويدعو لمشابهة لها في إنجلترا.

انتخب في فرنسا عضوا في الجمعية الوطنية وهرب إليها في 1792 لينضم لصخب الحقبة وتناقضاتها الكبرى. فوقف بصرامة ضد حكم الإعدام واقترح وضع ماري انطوانيت في مصنع لتصبح عاملة نسيج وطالب بالحكمة والترفع عن العنف. اعتقله روبسبير وكتب في فترة السجن والاضطرابات كتابه "قرن العقل" الذي لم يلبث أن ينال تسمية "إنجيل الملحد". أنقذته الإعدامات الداخلية من المقصلة وقد حاول نابليون إعادة الاعتبار له، إلا أنه اختلف معه في فكرة غزو بريطانيا مطالبا بالتمييز بين الشعب والإمبراطورية: "إن الثورة ينبغي أن تثبت من داخل نفوس الشعب، لا عن طريق الغزو الخارجي، أما الإمبراطورية فأمرها مختلف جدا".

عاد إلى أمريكا في 1802، وعاش سنوات عمره الأخيرة منسيا يصارع شيخوخة محطمة ويائسة. يبقى توماس بين رمزا أخلاقيا كبيرا للنضال الأممي الذي يختصره بمأثورته "حيث لا توجد الحرية فهناك وطني". ويبقى حلمه في قيام حكومة عالمية لا تفرق بين أحد من الناس وتعطي السيادة للعقل وتتجاوز بقوانينها ومواطنيها كل الحدود، أمثلة لكل من يعتبر نفسه في عصر الارتداد الشوفيني وانكفاءات الهوية مواطنا عالميا.

## تيانان مين (1989) TIANANMEN

في الرابع من يونيو (حزيران) 1989، اقتحمت الدبابات ساحة تيانانمين لفك اعتصام الطلبة فيها بالقوة. ولم يمر أسبوعان إلا وبدأت أحكام الإعدام تتابع لتتوج مقتل أكثر من ألفي مواطن في شوارع بكين، ولكي يذكر قادة الحزب الشيوعي الصيني بأن حزبهم يحترم التقاليد البربرية للمستبدين من أباطرة الصين فقد بدأت الإعدامات بعامل وفلاح. واحتراما للتقاليد عينها، فقد أجبرت السلطات أهالي المحكومين على دفع مبلغ 2 يوان ثمنا للرصاص التي تقتل أبناءهم.

بإسلوبه القادح، كتب راؤول فايغهام في 1967: "تحضر الصين أطفالها لمجتمع بلا طبقات بتعليمهم حب الوطن والعائلة وحب العمل. الأنتولوجيا (علم الكائنات) التاريخية تتلقظ حثالات كل المنظومات الميتافيزيقية السابقة، كل الـ "في ذاته"، الله، الطبيعة، الإنسان، المجتمع. من الآن وصاعدا يصنع التاريخ ضد التاريخ نفسه، لأن التاريخ أصبح آخر متراس أنتولوجي للسلطة. الخديعة الأخيرة حيث تنتشر في وعد نهاية أسبوع طويلة، رغبتها في الاستمرار حتى يوم السبت الذي لن يأتي أبدا. ماوراء التاريخ الفيتشي (البدني) تتكشف تبعية الألم للتنظيم الاجتماعي المرآتي. وعندما تدغدغ رغبة وضع حد للسلطة المرآتية وعي البشر بشكل كاف، يدرك كل واحد بأن الحرية المسلحة وثقل القسر لا يمتان بأية صلة إلى الميتافيزيقي".

كان الهدوء الظاهر يهيمن على أكبر تجمع سكاني في العالم لنظام الحزب الواحد بنفس الصفات التي تحدثنا عنها مدرسة بودابست ويجمعها فيهر، هيلر وماركوش في خمس هي

- كل السلطات (تنفيذية، تشريعية، قضائية) متركزة.
- كل المجالات العامة (اقتصادية، اجتماعية، ثقافية وسياسية) يتم تقريرها من سلطة مركزية للقرار.
- السلطة المركزية متطابقة مع الهيئات العليا للحزب.
- كل التنظيمات (المنتخبة أو المعينة) ترافق من قبل الحزب وعلى كل المستويات وعليها تمثيل خط الحزب وتنفيذ رغباته العليا.

لم يأت الحزب الشيوعي الصيني للسلطة عبر انقلاب عسكري، بل عبر تنظيم حرب تحرير شعبية تبعها منذ الاستقلال نهج الطريق البيروقراطي إلى الرأسمالية بتصنيع البلاد واحتكار قيادة الحزب للنهج الاقتصادي بشكل كامل مع اندماج السلطات وقبضة العنف ضمن نطاق أيديولوجية تعتبر المساواة واحدة من أركانها. إن العقيدة التي تمنح الحقيقة كلها للحزب جردت المجتمع يوما بعد يوم من كل أسلحة الاعتناء والمبادرة والتجديد معززة وجود جهاز بيروقراطي معزول عن المجتمع وفي علاقة عدائية معه. مهما كان مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا الماركسي بعيدا عن هذه الأشكال من الديكتاتورية، فإن أقل ما يقال هو أن ماركس وإنجلز قد استعملا بخفة كلمة ديكتاتورية التي أعطت في التجريبتين السوفيتية والصينية ومرادفاتهما تبريرا أيديولوجيا لكل الديكتاتوريات الحزبية. كلمة ديكتاتورية، مثل العبودية، تحتاج إلى إلغاء، لا إلى إعادة استعمال.

أدى دور الريف والفلاحين في تكوين البيروقراطية العسكرية والحزبية وضرب ماوتسي تونغ لكل الإمكانيات الثقافية والفكرية والسياسية في الحزب والمجتمع إلى خلق حالة فقر دم سياسي عام وهزلة ثقافية معممة حصرت التجربة الصينية في نتاجات ماو المركبة من الستالينية واللينينية، التراث الكونفوشي وتجربته الشخصية. وبذلك انطبعت هذه التجربة إلى يومنا بعقائدين وذرائعين.

كان بقاء ماوتسي تونغ هو الضمانة الأخيرة للعقائدية الصرفة، كون الجيل العقائدي الأول قد ترهلت حماسه والجيل الثاني قد دخل الحزب للانفعا من امتيازات الحزبيين، وأصبحت البيروقراطية مثقلة بغير المنتجين وبغنائها، مكبله لطاقت الشعب ورغباته ومعادية لكل تجديد ومبادرة، مع عجزها عن إيجاد مخرج عمل مقبول لحوالي 250 مليون نسمة. الأمر الذي غطاه ماوتسي تونغ بمبدأ المساواة في الفقر للجماهير وتكديح الكوادر.

هنا جاء دور دنغ سياو بنغ، قائد حملات القمع في 1957 ورمز النزاع في الحزب ليعلن عن سياسته الجديدة: مركز واحد ونقطتان أساسيتان:

أما المركز، فتكثيف جهود الحزب والشعب على البناء وتحديث البلاد.  
وأما النقطتان: فالأولى المبادئ الأربعة (الدور القائد للحزب الشيوعي، الطريق الاشتراكي، الديكتاتورية الديمقراطية للشعب، الماركسية اللينينية-أفكار ماوتسي تونغ) والثانية سياسة الانفتاح والإصلاح.

والترجمة العملية لهذه الشعارات فتلخص أيما تلخيص المذهب الحنبلي في الأسلام القائم على التوفيق بين الليبرالية الاقتصادية والاستبداد السياسي والتشنج العقائدي. وقد باشر مشروع الانفتاح بما يسميه الصينيون "الكسب السريع غير المشروع": فساد، رشوات، عمولات، سمسرة، إلخ بحيث شد إليه من الجهاز البيروقراطي فئة منقعة واسعة ترتبط مصلحيا به، مع تعزيز نظام المحاباة والولاءات الشخصية والخدمات المتبادلة.

وضمن انشغال الفلاحين بإعادة ترتيب أوضاعهم والأوضاع المعاشية القاسية للعمال والقبضة الفولاذية للحزب وتنظيماته المهنية كان ثمة نقطتا ضعف للنظام يمكن أن تأتي منهما الزوابع والعواصف: الأولى الجيش والثانية الفئات غير المستقرة من الطلبة ومثقفين مستقلين وعاطلين وجماهير الهجرة الداخلية. وفي ديسمبر (كانون أول) 1986 كما في ربيع 1989 كانت لحظات المواجهة بين جيش أضعاف مشيته وطلبة اكتشفوا معالم للطريق.

جاء ربيع الحرية بعد تراكمات نضالية طويلة للطلبة والعمال والمثقفين آخرها تظاهرات شتاء 1986-1987. فما بين 5 كانون الأول (ديسمبر) 1986 و 2 كانون الثاني (يناير) 1987 وفي 14 مدينة كبرى في الصين كانت مظاهرات الطلبة تقع في كل يوم. ثلاث جمل تلخص شعارات هذه المرحلة الخصبة:

لا يوجد شيء لا يمكن قراءته

لا يوجد شيء لا يمكن كتابته

لا يوجد شيء لا يمكن قوله..

كان الطلبة يحيون كومونة باريس ويطالبون بحرية الصحافة، يستكروون الفساد ويطالبون بتحسين أوضاعهم المعاشية . جامعتا بيذا وكينغوا في بكين تصبجان مركزا للتجديد والحوار والإبداع الأدبي والفني.. " عفا أيتها الطلبة، لسنا نحن المجرمين، المجرمون هم الصامتون". تعلن الحركة الطلابية في ملصق لم يلبث أن انتشر في جامعات الصين كرمز للتمرد. فبعد أربعين عاما من الاستقلال، تقدم الدولة للطلبة غرفا صغيرة من 15 متر مربع بنام في كل واحدة منها 6 إلى 8 طلاب. معظم الطلبة لا يأكل سوى الرز من نوعية سيئة مع القليل من الخضرة والصلصة (المرق). ويلاحظ ارتفاع نسبة اضطرابات التغذية والنوم بشكل كبير في المدن الجامعية، علما بأن وضع الهيئة التدريسية ليس بأفضل حيث 70% من المدرسين الشباب ليس عندهم سكنى يقطنون بها مع زوجاتهم. إلا أن الطلبة قد عثروا على مفتاح يساعد على حل قضاياهم: إذا كانت البيروقراطية تعجز عن حل مشاكل المجتمع، فلتنعظ للمجتمع حقه في التعبير والمبادرة والقرار .

لقد بدأ صراع الأجيال والطبقات من جديد، ولكن ليس كما يخطر على بال البعض: فالطبقة العاملة والعاطلون والمهمشون في موقع، والدولة والحزب في موقع آخر. الطلبة والشبيبة في معسكر، والعجائز البيروقراطيون في معسكر آخر. في السابع من ابريل (نيسان) بدأت التظاهرات الطلابية الأولى بعد يومين من وفاة الأمين العام الأسبق المعزول للحزب الشيوعي، وفي 19 ابريل نزل إلى ساحة تيانان مين قرابة مئة ألف متظاهر. في 22 من الشهر نفسه ورغم منع التظاهر قام الطلبة باحتلال ساحة تيانان مين وبدأت الحركة بالانتشار إلى المدن الأخرى.

في 27 ابريل شارك في مظاهرة بكين أكثر من نصف مليون شخص وانضم قطاع من العمال للحركة. في الرابع من أيار (مايو) وفي الذكرى السبعين لمظاهرات 1919 الطلابية طالب 300 ألف طالب بالحوار مع السلطات وبحرية الصحافة وانضم عدد كبير من الصحفيين والمثقفين والعاطلين للطلبة. التظاهرات تشمل مدن شنغهاي وتيانجان ووهان وكسيان. في 13 مايو بدأ ألف طالب اضرابا مفتوحا عن الطعام من أجل الحوار. وفي 17 و 18 مايو قرابة مليون متظاهر في بكين يطالبون باستقالة رئيس الوزراء ، رئيس الوزراء يقابل المضربين عن الطعام في 19 مايو وبعد وقف الإضراب الطلب من الجيش إعادة الأمن والنظام.

في 20 و 21 مايو مئات آلاف المواطنين ينزلون إلى الشوارع للحؤول دون تطبيق حالة الطوارئ ، الطلبة يدعون للتآخي مع الجنود، أكثر من 100 ألف متظاهر في شنغهاي، 300 ألف في نانكان، 200 ألف في شنزن (مليون متظاهر متضامن في هونغ كونغ).

في 29 مايو الطلبة يقيمون نصب مينزوزي شين (آلهة الحرية) في تظاهرة ضمت حوالي مليون شخص.

ليلة 2-3 يونيو (حزيران) فشل الجيش في دخول العاصمة والسيطرة عليها سلميا.

في ليلة 3-4 غزو الألوية الموالية للسلطة في الجيش للعاصمة وبداية الاعتقالات والإعدامات.

يشكل تحرك تيانان مين السلمي أهم انتفاضة للحقوق السياسية والمدنية في القرن العشرين من حيث الكم والنوع. ورغم أن متوسط عمر المشاركين فيها كان بين 20 و 23 عاما، فقد غطت كل الكليات ونجحت في خلق لجان قاعدية في كل كلية تخضع للديمقراطية المباشرة، أي الإنتخاب والعزل المباشر دون فترة ثقة مطلقة. وقد استطاع الطلبة لعدة مرات تعبئة مليون شخص والحفاظ على الهدوء وضمان تموين العاصمة والتطبيب والطوارئ. وكان أسلوبهم يبدأ من النضال السلبي (مقاطعة أجهزة السلطة وتنظيماتها والدروس..) إلى التعبئة الإيجابية بالخروج إلى الشوارع واحتلال الساحات المركزية في المدن والمطالبة بالحوار المتكافئ وكانوا ينظمون الغذاء والماء وتبادل المهمات والاتصالات وإصدار نشرات أخبارية مستمرة حول أخبار تحركاتهم في مختلف المدن. وفي عشرات الأيام تكونت عشرات التنظيمات النقابية والجمعيات الثقافية والمهنية والصحف شبه السرية. كانت الملصقات والشعارات القصيرة تلخص نقد القائم وحلم القادم منها:

'فليركع البوليس أمام إرادة الشعب، يسقط الفساد، تسقط الامتيازات والمتاجرة الرسمية، سيدتنا العلوم، سيدتنا الديمقراطية.. نحن بانتظاركما منذ سبعين عاما. لا تجبرونا على نشر الأكاذيب، من واجبك مناهضة الفساد.. إبدأوا بأولادكم ، سفك الماء غير سفك الدماء.. بيعوا المرسيديس بنز وقدموا ثمنها للتعليم.

وتبقى المطالب السبعة للطلبة التي تتضمن (الدمقرطة، محاسبة أجهزة القمع، ضمان حرية النشر بقانون جديد، التحقيق في السرقات والاختلاسات وممتلكات المسؤولين، تقديم نقد ذاتي حكومي حول السياسة التعليمية، إعادة الاعتبار لكل مواطن تعرض للظلم المجاني، التعريف بحركة المعارضة دون تشويه). تبقى هذه المطالب راهنة في كل نظام تسلطي مهما كانت طبيعة الحزب والحكم.

## الراهبة) تيريزا (1910-1997) MERE THERESA

ولدت أنيس غونخا باباخيو Agnes Gonxha Bajaxhiu في 27 أغسطس (آب) 1910 في مدينة سكوبيه Skopje الواقعة في مقدونيا. توجهت إلى كالكوفا في الهند عام 1928 للالتحاق بجماعة "توتردام دولوريت" للراهبات. وقد سمح لها البابا في 12 أبريل (نيسان) 1948 بمغادرة الجماعة لإعطاء وقتها للمحرومين. وفي 7 أكتوبر (ت) 1950 شكلت "راهبات المساعدة الخيرية"، وفي 1954 افتتحت أول نزل لمساعدة المحتضرين. ثم لم تلبث بعد نجاح مشروعها أن أسست "أخوان المساعدة الخيرية" في 1963. نالت جائزة البابا يوحنا الثالث والعشرين على يد بولس السادس وفي 1979 حازت على جائزة نوبل للسلام. أسست تيريزا في حياتها قرابة مائة نزل ومدرسة ومصح. وكانت تكرر باستمرار "عند الافتتاح بأن المسيح بنفسه هو الذي نرى حين ننظر إلى المحرومين، يصبح من المستحيل استمرار أحوال كهذه".

## جبران خليل جبران KHALIL JIBRAN

ولد جبران في بشرى (لبنان) في 6 يناير (ك) 1883. هاجر مع والدته وأخته إلى بوسطن في الولايات المتحدة عام 1895 حيث أقام في أحد أحيائها الفقيرة. عاد في سن الخامسة عشرة (1898) إلى لبنان لتعلم العربية. وبقي حتى 1902 حيث رجع إلى بوسطن. ولم تتح له بعدها فرصة العودة إلى بلد الأرز حيا. أقام في 1904 أول معرض فني له، وفيه تعرف على صديقه ماري هاكسن التي ساعدته كثيرا في حياته. في 1905 أصدر كتابه الأول باللغة العربية. وبعد إقامة قصيرة في فرنسا بين 1908 و 1910 عاد للولايات المتحدة حيث شكل لجنة مساعدة الأهالي في سورية ولبنان طيلة الحرب العالمية الأولى. كذلك تابع نضاله ضد الاستبداد العثماني. راسل مي زياده من 1912 إلى 1929 دون أن يلتقيا. وكتب في 1918 "المجنون" باللغة الإنجليزية. وفي 1923 نشر رائعته "النبى" التي تلخص فلسفته الإنسانية القائمة على الحب والعدالة والحرية. عدو لدود للطائفية، دافع جبران عن حقوق المرأة والطفل. وبنظرة عبقرية لاستقلالية شخصية الأطفال ينادي: "أبناؤكم ليسوا لكم، أبناؤكم أبناء الحياة. والحياة لا تقيم في منازل الأمس". توفي في نيويورك ونقل جثمانه إلى بشرى بناء على وصيته، المحبة هي دين جبران الوحيد الجدير بالإنعتاق. والمحبة " لا تعطي إلا نفسها ولا تأخذ إلا من نفسها.. المحبة لا تملك شيئا ولا تريد أن يملكها أحد، لأن المحبة مكتفية بالمحبة". " أو ليس الخوف من الحاجة هو الحاجة نفسها؟ " يتساءل جبران الذي أسس في 1920 "الرابطة القلمية" للطائعات العربية في نيويورك. ورغم تشبعه بالروح الأممية يحلو له أن يقول: "ما أقربني من وطني وأنا المهاجر وما أبعدهم عن وطنهم وهم المقيمون". إن كان المهجر هو المدرسة التي تعلم فيها كما يقول هو نفسه، فالمحبة هي المنهج الذي اختاره من أجل الإنسانية وحقوقها.

## جرائم الحرب (مقدمة) WAR CRIMES (INTRODUCTION)

رغم فظاعتها ونتائجها المدمرة على البشرية والطبيعة والحياة، مازالت الحرب مقبولة من حيث المبدأ في منطلق الدول والمنظمات الدولية بين الحكومية ومازال الإنفاق من أجل التسلح يكفي لحل المشكلات الاقتصادية والإنسانية الكبرى في بلدان الجنوب حيث تبلغ نفقات التسلح وفقا لمعطيات برنامج الأمم المتحدة للتنمية في 1998 ما مقداره 780 مليار دولار. إن ثمن الطائرة الواحدة من القاذفات الأمريكية B2-Bomber التي شاركت في حرب الكوسوفو مجموع الدخل الاجتماعي الصافي لألبانيا وتكفي المساعدة العسكرية التي تقدمها الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل منذ حرب 1967 إلى 1997 لتأمين الماء الصالح للشرب وتأمين تعليم أولي لكل المحرومين منهما على سطح البسيطة للفترة نفسها أما تكاليف حربي الخليج فتتجاوز المبلغ اللازم لتوفير الحد المقبول للعيش لكل الذين تضعهم إحصاءات الأمم المتحدة تحت مستوى الفقر في العالم الإسلامي في الثمانينات والتسعينات من هذا القرن، ومن الصعب تقدير حالة الرفاه البشرية فيما لو وظفت تكاليف الحربين العالميتين الأولى والثانية في القرن العشرين لصالح

الإنسانية تبعاً لحاجياتها بغض النظر عن اللون والجنس والعرق والثقافة. الأمر الذي يجعلنا نُصِرُ على الحرب كجريمة أكثر من مجرد جرائم الحرب.

يترك تاريخ البشرية في الحلق غصة بكل ما يتعلق بالحرب، وإن أظهرت معطيات علم الإناسة أن الحرب ظاهرة منتشرة بكثرة وإن اختلفت تواترها وتواجدها بين الشعوب وكان لبعضها مثل الاسكيمو Eskimos والأندمانيز Andamanais الاعتزاز بعدم ممارستها، فمن الصعب معرفة كم من الشعوب المسالمة قد أبيتد لأن خيار السلام لم يكن عالمياً وبقي قانون الغاب يعطي الأقوى، بالمعنى العسكري للكلمة، الحق في البقاء والهيمنة!

في عام 300 قبل الميلاد، كتب الفيلسوف الصيني منغ تسو Meng Tzu : " الشعب هو القيمة الاعتبارية الأولى، بعده تأتي الدولة، وبعدها يأتي الأباطور ". للأسف فإن من كان له حكمة الإستماع للفيلسوف الصيني لم يكن يمتلك سلطة القرار، وإن جسدت حياة المسيح القصيرة ووصاياه نضالاً لا سابق له ضد منطق الحرب، فقد بقيت الاتجاهات السلمية في التاريخ، داخل وخارج الأديان أضعف من تلك المناصرة للحرب، "عادلة" كانت أم جائرة. وحتى يومنا الراهن، يلاحظ أن الأدبيات والدراسات المخصصة للسلام أقل بكثير من تلك المتعلقة بالحرب، ومن الصعب ونحن نفتح جهاز التلفزة أن نستمتع لصدى القديس اغسطين " لا يكمن السلام الحقيقي وحسب في غياب الصراعات المسلحة وإنما في النظام السلمي *tranquilitas ordinis* على العكس من ذلك غياب الحرب لا يعني بالضرورة غياب الصراع". بتعبير آخر، لا يقوم المجتمع المشهدي الحالي بأي دور في وقف عملية تزييف الوعي القائمة على جعل العنف والحرب "أمراً لا مناص منه" وبالتالي إعطاء الحرب حيزاً فحولياً خالياً من أية مقاومة تحليلية نقدية في الوسائل السمعية البصرية الرئيسية على سطح البسيطة.

لقد أوجدت البشرية أشكالاً متعددة للحماية من فظائع الحرب أو التقليل من أوهالها. وفي المجتمع العربي قبل الإسلامي ابتكر العرب الأشهر الحرم وهي أشهر يحرم فيها وقوع الحرب لأي سبب كان ولأي مبرر كان حفظاً للنفوس ورداً للعُدوان وبحثاً عن الوسائل السلمية في حل النزاعات وهي عشرين يوماً من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول وعشر أيام من ربيع الآخر. وقد سميت الحروب التي جرت في الأشهر الحرام بالفجار والمفاجرة وغير من خاضها ويعرف للعرب فجارات أربيع.

في الإسلام كان المبدأ الأساسي في رفض القتال والحرب وإن كان ثمة نقطة يجمع عليها أصدقاء وأعداء الإسلام، فهي أن القتال لم يكن اختيار النبي و المسلمين وإنما من منطلق الدفاع عن النفس. وقد أبيض القتال من أجل إنقاذ الدين وديمومته لا إنشاء الدولة ومن أجل حرية العبادة لا مصادرة حق الاختلاف، وهذه نقطة جوهرية لأنها الأساس في كل جدل إسلامي حول الجهاد والإمامة والحكم. وقد كانت منطلق الاعتزال والإصلاح في الإسلام قديماً وتعبير عن وجهة نظر الخط الإسلامي المتطور اليوم. ويؤيد ابن هشام، مؤرخ السيرة النبوية هذا الرأي بالقول :

" كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب ولم تحلل له الدماء، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى، والصفح عن الجاهل، وكانت قريش قد اضطهدت من اتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوسهم من بلادهم، فهم من بين مقتون في دينه، ومن بين معذب في أيديهم، وبين هارب في البلاد فراراً منهم، منهم من بأرض الحبشة، ومنهم من بالمدينة، وفي كل وجه؛ فلما عتت قريش على الله عز وجل، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة، وكذبوا نبيه صلى الله عليه وسلم، وعذبوا ونفوا من عبده ووحده وصدق نبيه، واعتصم بدينه، أن الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم في القتال والانتصار على من ظلمهم وبغى عليهم، فكانت أول آية أنزلت في إذنه له في الحرب، وإجلاله الدماء والقتال، لمن بغى عليهم، فيما بلغني عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء، قول الله تبارك و تعالی : " أن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره .. ) أي أي إنما أحللت لهم القتال لأنهم ظلموا، ولم يكن لهم ذنب فيما بينهم وبين الناس، إلا أن يعبدوا الله، وأنهم إذا ظهروا أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، يعني النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم أجمعين".

ويظهر نص صلح الحديبية آخر السنة السادسة للهجرة ( مايو 628 ) بين قريش و المسلمين تفضيل النبي لعهد غير متوازن يرافقه سلام عشر سنوات على الحرب، رغم كل ما أتت به الحرب من غنائم زرعت أولى الامتيازات المادية للانتماء الإسلامي: " باسمك اللهم، هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو اصطلاحاً على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس و يكف بعضهم عن بعض على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه، وإن بيننا عيبة مكفوفة ( أي صدور منطوية على ما فيها)، وأنه لا إسبال ولا إغلال ( أي لا سرقة بالخفاء و لا خيانة ) وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه".

حرم النبي محمد قتل النفس غير المقاتلة والاعتداء على النساء والشيوخ والأطفال والأملاك وقطع الشجر والإضرار بمصادر

المياه والتحريق وكل ما يعود على الإنسان بنفع في الحروب ويروى عنه قوله "لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا ولا شيئا" في أول تحديد عربي إسلامي للعدوان أثناء القتال أو جريمة الحرب بمصطلحنا المعاصر. ويحض القرآن على مبدأ الحياد الإيجابي، أي السعي إلى المصالحة في الحروب كمبدأ أول ثم التدخل ضد الفئة الباغية في حال استمرارها في العدوان. وقد انحرف الخلفاء والولاة بعده في "أخلاق الحرب" وانتهك معظمها.

برزت مدارس قانونية متعددة في الحرب وقوانينها وقواعدها في الغرب قريبة من الموقف الإسلامي الأول. ففي 1625 اقترح الحقوقي الكبير غروتوس\* رأيا في الموقف من الأطراف المتحاربة يلخصه قوله "إن من واجب كل غير المشاركين في حرب أن لا يقوموا بأي عمل يمكن أن يعزز قوة المدافع عن قضية سيئة أو إعاقة عمل من يخوض حربا عادلة". "وفي حالات الشك، من واجب الأطراف غير المشاركة أن تقف على الحياد تجاه الطرفين المحاربين". في حين مالت الدفة عند حقوقي القرن الثامن والتاسع عشر إلى موقف كورنيليوس فان بنكرشوك Cornélius Van Binkershoek "قضية العدالة والجور في الحرب لا تخص الأطراف المحايدة". واعتبروا المساواة في الحقوق بين الأطراف المتصارعة وعدم التدخل من أسباب تسوية الصراع بينهما.

وقد اتبعت اتفاقيات لاهاي 1907 المبدأ نفسه مستتدة إلى أن الحرب جزء من تعريف سيادة الدول كما أن المبارزة جزء من كرامة الأفراد. وعلى الأطراف غير المشاركة اعتبار الحرب أمرا واقعا وعدم التدخل لصالح أي من الطرفين.

لم يقنع هذا الكلام المدرسة الدادائية في الفن التي نادت منذ 1916 بضرورة تصفية الحرب على الصعيد الأممي وقالت في عدد مجلته الأول "كاباريه فولتير":

"علينا أن نحدد أن نشاط هذا الكاباريه يهدف إلى التذكير أنه فيما وراء الحرب والأوطان، هناك بشر مستقلون يعيشون من أجل مثل أخرى". وفي روسيا طرح

لينين والبلشفة التزامية الحرب لأول مرة في التاريخ لوقف الموت الجماعي من أجل منطق الدولة أو الحاكم أو السيطرة إلخ. وكذلك كان للفوضويين موقفا

تقديا صارما من الحروب.

هدف تشكيل عصبة الأمم في 1919 فيما هدف إلى وضع الحرب "خارج القانون". وقد فشلت في ذلك. كذلك لم يصمد عهد باريس الموقع في 27 اغسطس (آب) 1928 والذي أقرته 63 دولة والذي نص في مادته الأولى على إدانة اللجوء إلى الحرب وإقرار الجميع في المادة الثانية حل جميع الخلافات والصراعات مهما كانت طبيعتها أو أصلها بالطرق السلمية. وقد ولدت السريالية من جمرات الحرب العالمية الأولى لتتشكك بمفاهيم الغالب والمغلوب وتفوق الأمة والحضارة وقيمة الجنسية والحدود ووطن الرأسمال والحرب. ومن الجدير بالذكر أن موقف جماعة مجلة كلارتيه Clarté الشيوعية الفرنسية وأندريه بروتون كان متقدما عن موقف العديد من منظمات حقوق الإنسان الغربية من حرب المغرب في 1924-1926 وقضية نزع الإستعمار في العشرينات.

هذا الموقف الراديكالي من الحرب سيغير عنه بنجامان بيريه في نصه "قضية الشعراء" (1945) الذي يتصدى فيه لكل من وظف الشعر لخدمة الحرب ونجدة جنراليتها: "إن الحروب، مثل الحرب التي نقاسيها، ليست ممكنة إلا بفضل تضافر كل قوى الارتداد، إنها تعني، فيما تعني، توقف التقدم الثقافي الذي تحيطه هذه القوى الارتدادية المهددة من طرف الثقافة. إن هذا الموضوع أوضح من أن نلح عليه. عن هذه الهزيمة المؤقتة للثقافة ينجم حتما انتصار روح الرجعية وفي مقدمة ذلك انتصار الظلمة الدينية وهي التتويج الضروري لكل الرجعيات. يجب أن نعود إلى أمد بعيد في التاريخ لنجد حقبة توكل فيها رؤساء الدول على الله كما يفعلون الآن. لا يكاد تشرشل يلقي خطابا واحدا دون الاستعانة بالله، وكذلك روزفلت، ديغول يستظل بصليب اللورين، هتلر لا يفتأ يستند على العناية الإلهية والكهنة على اختلاف كنائسهم يشكرون الأب من الصباح إلى المساء على جوده عليهم بستالين. إن موقفهم ليس مظهر شذوذ وإنما تكريس حركة ارتدادية عامة".

من الطريف أن نلاحظ أن الصوت المؤيد للاستتكار الراديكالي للحرب وقتئذ في المنطقة العربية جاء من حركة "الفن والحريّة" في مصر كذلك من مصلح إسلامي كبير (عبد الله العلايلي\*) الذي كتب في مقالة له: "كان النبي محمد أول من حارب الحرب وألغى مشروعيتها وأعلن حرمة الإنسان أيا كان".

## جرائم الحرب WAR CRIMES

تحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلبنا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحرانا يعجز عنها الوصف" بهذا العهد يبدأ ميثاق الأمم المتحدة وبمادة تمس حفظ السلم والأمن الدولي ومنع الأسباب التي تهدد السلم وإزالتها تبدأ أولى مواد الميثاق. ثم في الفقرة الرابعة من المادة الثانية يعود الميثاق من الإطلاق إلى التحديد: "يمنع أعضاء الهيئة جميعا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة أخرى أو على أي وجه لا يتفق ومقاصد "الأمم المتحدة". ولا شك بأن الفصل السابع قد عاد إلى مبدأ "لجنة أركان الحرب"، لاختياره طب الطوارئ على الطب الوقائي القائم على الوقف الجدي لسباق التسلح وتوظيف الأموال الهائلة الموجهة له في خدمة الحقوق الأساسية للبشر والطبيعة في البقاء.

ليس هناك حرب نظيفة، وإن كان من دور للتحديد الحقوقي لجرائم الحرب، فهو في السعي للتقليل من فظائعها. هذا السعي لا يتناسب أبدا مع الصراع اليومي بين عنجبية القوة ومثل العدالة، فقد كلفت الحقيقة حول مجزرة قانا التي ارتكبتها الجيش الإسرائيلي الأمين العام للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي منصبه لولاية جديدة شبه اوتوماتيكية في عرف المؤسسة الدولية لأن ربة القوة (الولايات المتحدة) حذرت من أن يخرج للعلن نتائج التحقيق. إذن ليس لأن محكمة نورنبرغ أو اتفاقيات جنيف أو المحكمة الجنائية الدولية قد أقرت بتعريف لجرائم الحرب، فإن بالإمكان دائما معاقبة مجرمي الحرب. ولغيب العدالة في مواقف كبرى لمنظمة الأمم المتحدة فإن وضع المنظمات غير الحكومية جد حساس ودقيق ويتطلب منها أمانة عالية لكونها، مع كل الأصوات الحقوقية والثقافية المستقلة، تشكل نداء المسؤولية الأخلاقية والإنسانية، تمهيدا للوصول إلى المسؤولية الحقوقية التي تضع القانون فوق القوة على كامل الأصعدة: محلية وإقليمية وعالمية.

تعرف المحكمة العسكرية الدولية لنورنبرغ الملحق باتفاق لندن في 8 اغسطس (أب) 1945 "جرائم الحرب" بالقول: "هي الفظائع والجرائم المرتكبة بحق الأشخاص والممتلكات في انتهاك لقوانين وأعراف الحروب، بما يشمل الاعتقال والقتل والمعاملة السيئة والإبعاد المرافق بأعمال شاقة أو لغاية أخرى للسكان المدنيين في المناطق المحتلة، القتل والمعاملة السيئة لسجناء الحرب أو لأشخاص في البحار، إعدام الرهائن، نهب الممتلكات العامة أو الخاصة، التحطيم بدون أي مبرر للمدن والقرى أو التخريب والدمار الذي لا تتطلبه الضرورة العسكرية". وقد تم استخدام هذا التعريف في محكمتي نورنبرغ وطوكيو. وقد توسع التعريف مع الزمن، ففي مذكرة للأمين العام للأمم المتحدة موجهة إلى لجنة القانون الدولي في 27 مايو (أيار) 1949 يعتبر الخيانة من جرائم الحرب ويشير إلى أن التجسس يشكل إحدى أقدم جرائم الحرب.

ويمكن القول أن أي انتهاك فاضح لاتفاقيات لاهاي وجنيف يعتبر جريمة حرب وبشكل خاص المساس بالسلامة الجسدية والنفسية والتعذيب و الاغتصاب والمعاملة السيئة وأخذ الرهائن والتعرض لكل من لا يشارك في العمليات الحربية والمرضى والجرحى والأسرى.

إلا أن آخر تعريف عرفه القرن العشرين لجرائم الحرب هو ذلك الوارد في المادة الثامنة من نظام المحكمة الجنائية الدولية الأساسي وهو يستقي من اتفاقيات جنيف الأربعة مرجعيته.

تشمل جرائم الحرب وفقا للمحكمة الجنائية الدولية الهجوم المتمعد ضد السكان المدنيين أو أفراد لا علاقة لهم بالأعمال العدائية والهجوم المتمعد على منشآت مدنية لا تشكل أهدافا عسكرية والهجوم على الأشخاص والمعدات والأبنية والعربات ذات الصلة بالمساعدات الإنسانية أو مهمة حفظ السلام وفقا لميثاق الأمم المتحدة. شن هجومات مع العلم بأنها يمكن أن تكون سببا في وفاة أو جرح المدنيين أو أهداف مدنية أو أهداف بيئية طبيعية. قصف أو مهاجمة القرى والمدن والأبنية الخالية من وسائل الدفاع والتي لا تشكل أهدافا عسكرية. قتل أو جرح مقاتل ترك سلاحه وليس لديه وسيلة يدافع بها عن نفسه. استعمال علم أو لباس أو شارة الأمم المتحدة فيما يستتبع القتل والأذى للأشخاص. النقل المباشر أو غير المباشر لسكان الطرف المحتل إلى الأراضي المحتلة أو إبعاد ونقل السكان المدنيين من الأراضي المحتلة في داخلها أو إلى خارجها. الهجوم المتمعد على الأبنية الخاصة بالدين والتعليم والفنون والعلوم والأعمال الخيرية والمعالم التاريخية والمشافي وأماكن تجمع الجرحى. تعريض الأشخاص من الطرف المعادي للاستئصال الجسدي أو الطبي أو التجارب العلمية خارج إرادتهم وبشكل يعرض حياتهم للخطر. إلغاء وعدم قبول حقوق وأعمال مواطني الطرف الخصم أمام المحاكم. تحطيم ممتلكات الخصم دون أن يكون هناك حاجة عسكرية لذلك. إجبار مواطني الطرف المعادي على المشاركة في المعارك ضد بلادهم. نهب القرى والمدن. استعمال الأسلحة السامة. استعمال الغازات السامة. استعمال الأسلحة الانتشارية والشديدة الخطورة. التعرض لكرامة البشر. ممارسة الاغتصاب والدعارة الإجبارية والعنف الجنسي

والعبودية الجنسية. استعمال وجود المدنيين لغاية عسكرية. الهجوم المتعمد على الأبنية والمعدات الطبية ووحدات النقل ومن يعمل لمراقبة احترام اتفاقيات جنيف. إقحام الأطفال تحت سن الخامسة عشرة في الجيش والعمليات العسكرية... وبالإمكان القول أنه في الذكرى الخمسين لولادتها، يحق لدولة إسرائيل أن تحتفل بكونها من الدول القلائل في الحقبة الزمنية نفسها التي مارست كل جرائم الحرب المذكورة أعلاه باستثناء ما يتعلق بفكرة الاعتداءات الجنسية.

## جريمة ضد الإنسانية CRIME AGAINST HUMANITY

من مفارقات التاريخ البشري، أن هذا المصطلح قد ولد إثر المجازر الجماعية التي تعرض لها الشعب الأرمني على أيدي الأتراك عام 1915. أي المجازر التي مازال مجرد طرحها في بعض البلدان الحليفة لتركيا يشكل موضوعا محرما أما طرحها داخلها فيستوجب العقوبة. وقد بقي هذا المفهوم في قاموس المنظمات الحقوقية غير الحكومية وبعض المثاليين حتى عام 1945 حيث قرر الحلفاء محاكمة مجرمي الحرب العالمية الثانية في نورنبرغ. وقد عرفت المحكمة العسكرية الدولية التي أنشئت لهذه الغاية الجرائم ضد الإنسانية كالتالي: "جرائم تستهدف القتل والإبادة والاستعباد والتعذيب وكل عمل بشري تم ارتكابه ضد السكان المدنيين قبل أو أثناء الحرب، أو الاضطهاد التي تم ارتكابها لغايات سياسية، عرقية، أو دينية". وقد صوت البرلمان الفرنسي في 26 ديسمبر (1948) على جعل هذه الجرائم لا تسقط بالتقادم رافقه في ذلك العديد من مشرعي الدول.

وفي الفترة نفسها، أثناء محاكمة كلاوس باربي، تم إعطاء الجريمة ضد الإنسانية تعريفاً أوسع بحيث أصبح وفقاً لمحكمة الاستئناف التي تولت المحاكمة في مدينة ليون الفرنسية: "أعمال غير إنسانية واضطهادت تمت باسم دولة تمارس سياسة هيمنة إيدولوجية وتم ارتكابها بشكل منهجي ليس فقط ضد أشخاص بسبب انتمائهم العرقي أو الديني، وإنما أيضاً ضد خصوم سياسيين، مهما كان شكل معارضتهم".

وقد بقي هذا التعريف ناقصاً ومجتزأً كونه يلقي الأضواء على جرائم محددة ويغيب أخرى ليست أقل شأناً. وكان على نشطاء حقوق الإنسان انتظار الإتفاق الذي وقع في روما عشية إنشاء المحكمة الجنائية الدولية (تموز/ يوليو 1998) والذي يشكل نقلة نوعية هامة سواء في حد المصطلح أو في دلالاته واستخداماته. فبحسب المادة السابعة لميثاق المحكمة المذكورة، غدت "الجريمة ضد الإنسانية" تشمل قائمة واسعة من الاعتداءات التي يتم ارتكاب أي منها بصورة منهجية وعلى نطاق واسع؛ وهذه الاعتداءات هي: القتل المتعمد، الإبادة، الاستعباد، الإبعاد القسري للسكان، السجن أو الأشكال الأخرى للحرمان من الحرية بما يخالف السرعة الدولية، التعذيب، الإغصاب، الإستعباد الجنسي، الإجبار على البغاء، الإجبار على الحمل أو التلقيح أو أي شكل من الأشكال الأخرى للاعتداء الجنسي، قمع مجموعة أو جماعة سياسية أو عرقية أو قومية أو إثنية أو ثقافية أو دينية، اختطاف الأشخاص، جريمة الأبارتايد، وكل جريمة تسبب في إيذاء النفس أو الجسد أو الصحة العقلية. ويدور نقاش هام حول إدخال مفهوم العدوان في الجريمة ضد الإنسانية.

## الجماعات المستضعفة VULNERABLE GROUPS

يختلف تعريف الجماعة المستضعفة باختلاف الثقافة والمجتمع والحقبة. وإن كانت هناك تقاطعات مفهومية أساسية، فإن التعامل السوسيولوجي مع المصطلح لا ينطبق بالضرورة مع القراءة الحقوقية له. حيث يعتمد الأول على الدراسة العيانية لحجم الفضائل المتاحة للأفراد والجماعات للتعبير عن ذاتها والتمتع بحقوقها في مجتمع معين. الأمر الذي لا ينفي قيام الفئة البشرية المصنفة مستضعفة في بلد بدور القامع في بلد آخر. أو وجود ما يمكن تسميته بالمستضعف "المعنوي" في غياب أية تعبيرات للحرمان الحقيقي أو المستضعف الحقيقي في غياب أي تعبير للحرمان الثقافي والمالي: فالمرأة المثقفة والغنية في مصر لا يغنيها مالها وعلمها عن ضرورة موافقة زوجها للحصول على جواز سفر. ورغم أن المعاداة للسامية لم تمت بعد في مدينة بوخارست، فالعمال المهاجرين إلى إسرائيل من غير اليهود يعيشون في ظروف السخرة والعبودية. وفي حين لا يعطي الانتماء إلى الإسلام المرأة الآسيوية العاملة في الجزيرة العربية أي امتياز يخفف من آلام استعبادها فإن عدم الانتماء للمذهب الشيعي يحرم الأشخاص مهما كانت كفاءتهم من وظائف رئيسية في الجمهورية الإسلامية في إيران. هل من الضروري التذكير أن السكان الأصليين في أستراليا لم يتمتعوا بالحقوق المدنية حتى عام 1967، وأن السود في أمريكا قد عانوا من التمييز العنصري القانوني والإداري حتى الستينيات، ولم تعط البشرة البيضاء والذكورة للخدم حق التصويت في فرنسا حتى 1930 الخ.



المقصود إذن من المستضعف، وضع دوني أو ضعيف ومهمش في موازين القوى التي تحدد الثروة والدور في مجتمع ما والذي على أساسه تتبلور مجموعة رئيسية ذات حقوق أولى وأوفر من غيرها سواء كان الأساس في ذلك بعيد المدى كالتفاوت الطبقي وتفاوت الأجيال والاختلاف الاعتقادي والجنسي والعرفي، أو مؤقتا كالكارثة الطبيعية أو البشرية (حرب أهلية أو نزوح يتبع زلزال أرضي...). فالطفل يحتاج إلى ولي لأمره، والمسن يصبح أقل استقلالية مع العمر والمعاق محروم من العديد من الحقوق بسبب عاهته والعاطل يدخل في دائرة الفقر والحرمان من الحقوق الأخرى لوضعه المالي الهش الخ. هناك إذن باستمرار وضع هش لفئة أو فئات يحرمها الواقع و/أو القانون من التمتع بحقوق أساسية معترف بها عالميا للكائن البشري، الأمر الذي استلزم اتفاقيات خاصة تأخذ بعين الاعتبار هذا الوضع وتهدف لتخفيف معاناة من يعاني منه.

وقد اهتمت لجنة حقوق الإنسان منذ نشأتها بالمجموعات المستضعفة التي تتعرض مجتمعا أو تاريخيا للتمييز أو تكون في وضع تمييزي بسبب طبيعتها نفسها (الطفل، المعاق). وتعرف لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابعة للأمم المتحدة (1991) تشمل الجماعات المستضعفة كل من " المزارعين الذين لا يملكون أرضا والمزارعين المهمشين والعمال الريفيين والعاطلين عن العمل في الريف والعاطلين عن العمل في المدينة وفقراء المدن والعمال المهاجرين والشعوب الأصلية والأطفال والمسنين والمجموعات الأخرى" ويمكن أن يضم إلى هؤلاء النازحون واللاجئون والسجناء ونزلاء المصحات العقلية. (وضمن الاعتبارات نفسها يمكن اعتبار السكان الواقعين تحت الحصار الاقتصادي كما هو الحال في العراق والأراضي الفلسطينية المدارة ذاتيا والمحتلة من الجماعات المستضعفة).

ويتفاوت الاهتمام البشري بمشكلة الجماعات المستضعفة، فقد تحول الفقراء إلى معطى بنوي مقبول للأسف على الصعيد العالمي. ورغم التأثير الكبير لإلغاء الفروض الشمالية على بلدان الجنوب على خطط محاربة الفقر في هذه البلدان، تمتع حتى اليوم البلدان الأكثر غنى عن هكذا موقف. كذلك نجد موقفا يتسم بعدم المبالاة للنتائج الكارثية للحصار على أطفال العراق أو تجاه وفيات الأطفال في بلدان الجنوب رغم إقرار اتفاقية حقوق الطفل بالإجماع. وكما قال أحد مناضلي حقوق الإنسان في فيينا: "بعد التصويت على الاتفاقية العالمية لحماية العمال المهاجرين وعائلاتهم هانحن أمام مسيرة سلحفائية في التصديق حتى اليوم لا يوجد سوى 3 بلدان ممتى نصل إلى العشرين الضرورية لخروجها إلى الحياة".

ومهما كانت النسبية هامة في تناول موضوع الجماعات المستضعفة، إلى أن كرامة الإنسان في أي مجتمع هي رهن بمدى تضامن أبنائه مع الأضعف واحترام تمتع المستضعف بكامل حقوقه.

## شبكة) جنسن LE RESEAU JEANSON

في 1922 ، في مدينة تفلين ، قام كل من بدروس دير بوغوصيان و استييان زاغيكيان بعملية اغتيال لجمال باشا السفاح أحد المسؤولين الرئيسيين عن المجزرة الجماعية بحق الشعب الأرمني والمعروف في المشرق العربي باعتباره منفذ إعدامات آب (اغسطس) 1915 و 6 أيار (مايو) 1916 بحق نخبة من المثقفين العرب في بيروت ودمشق.

كان حادث الاغتيال بمثابة عيد حقيقي للديمقراطيين في المنطقة و لملايين العرب والأرمن الذين عانوا من بطش هذا العسكري الذي كان يفخر بتسميته السفاح من قبل ضحاياه. ومنذ ذلك الحادث هناك من يدافع عن العنف السياسي حتى في صيغة الاغتيال في ظروف خاصة جدا وفي إطار وقف الاعتداء الجماعي على البشر، ويسأل أنصار هذا الرأي، الذي برز واضحا مع هول ضحايا النازية، كم كان يمكن أن يوفر اغتيال هتلر على البشرية من قتل وتدمير؟ في حين يقول اتجاه ثان بأن السماح بالمعاقبة خارج القانون يمكن أن يعم هذه الممارسة بشكل يصعب ضبطه فمن يحدد في هذه الحالة الحق في العقوبة؟ إضافة إلى أن عقوبة الإعدام\* مرفوضة من حيث المبدأ حتى بالنسبة لمرتكبي الجرائم ضد الإنسانية\*.

و لكن من يستطيع اليوم محاكمة خلية مانيكويان التي أصدر المحتل النازي بحقها الأفيش الأحمر المعروف وأعدم النازيون قادتها لمقاومتها الاحتلال الألماني بالعنف؟ ألم تلحق كيريات المنظمات العالمية لحقوق الإنسان بحملة الإفراج عن سهى بشارة التي حاولت اغتيال ضابط متعامل مع المحتل الإسرائيلي في جنوب لبنان؟

من الساذجة طرح مشكلة العنف\* بشكل تبسيطي وثنائية مانوية. وتمثل حالة فرنسيس جانسن واحدة من أكثر الأمثلة نصوعا على أن الحق ليس بالضرورة في هذا المعسكر أو ذاك، خاصة في حال ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان يصعب ضبطها أو محاسبتها في نطاق القانون.

في دعوة لإلقاء محاضرات في الجزائر ، كان المحاضر جانسن فيلسوفا يتحدث عن سارتر، إلا أن النقاشات مع بعض المستوطنين استوففته كثيرا، خاصة تلك المتعلقة بمجازر 8 مايو 1945 حيث سمع تعليقات هزت مسلمات سمعها عن الجزائر

الفرنسية وجعلته يتوقف لإعادة فهم القضية الجزائرية. "كما ترى، يقول له مستوطن، لقد أذقناهم الأمرين، واحد من ألف، ألف مقابل واحد".

لم يكن هذا الجامعي الإنساني النزعة يتصور بلاده في هذا المستنقع الأخلاقي فأطلق تباعا أكثر من صرخة رأي وأصدر في ديسمبر 1955 كتاب "الجزائر خارج القانون" الذي يجمع بين الشفافية النظرية و قوة التحليل السياسي. لم تكن الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان قد أخذت بعد موقفا واضحا من حرب التحرير الجزائرية، أما الاشتراكيون فكانوا يدافعون بحزم عن الجزائر الفرنسية وفي الحزب الشيوعي الفرنسي مشكلات كبيرة حول الموقف من جبهة التحرير الوطني. في 1956 وبعد تسمية غي موليه رئيسا للوزراء وسياسته الاستعمارية المعروفة، باشر جنسن نشاطه لدعم المقاومة الجزائرية بأشكال متعددة. وقام بالاتصال بالعديد من أصدقائه لبناء شبكة بكل معنى الكلمة تقوم بتقديم الدعم لجبهة التحرير الجزائرية في خرق واضح للقوانين الفرنسية وفي خضم حرب الجزائر والعدوان الثلاثي على مصر. بالنسبة لجنسن، الحكومة ليست المعيار الأفضل عن حقوق الشعب الفرنسي وبالتالي فإن واجبه كمواطن فرنسي ومواطن أممي هو في الوقوف مع الشعوب المقهورة ولو كانت حربها مع حكومة وجيش بلده. أقام جنسن اتصالات منظمة مع فدرالية جبهة التحرير الجزائرية السرية في فرنسا. وبعد عام (1957) ضم اجتماع التأسيس فيما ضم: اورفاسUrvois، دافيزيDavezies، ماماتMamat ، هيلين كينانH. Cuenat، الخ: بتعيين آخر، رجال دين ممن يعرف بالرهبان العمال، أعضاء سابقين في الحزب الشيوعي، معلمين وأطباء الخ ، مؤمنين وغير مؤمنين، يجمعهم إحساس أممي كبير.

لقد فاق الدعم اللوجستي لجبهة التحرير من قبل من أصبح يعرف بحملة الحفاتب تصور أصحاب الفكرة أنفسهم، أكثر من 500 مليون فرنك بعملة الخمسينات، نقل الجزائريين إلى الحدود وعبورها، الإيواء في أماكن آمنة، الأوراق المزورة الضرورية لمناضلي الجبهة...

"إننا نقوم بهذا العمل النضالي بوصفنا فرنسيين ونرفض تلقي دروسا في الوطنية من أحد"، تقول إحدى عضوات الشبكة. ولذا قامت الشبكة بالاتصال بالحزب الشيوعي والمتقنين وعدد من الجمعيات والقوى للتعريف بما يجري في الجزائر لكسب الرأي العام الفرنسي للقضية التي تدافع عنها.

أدى تصعيد النضال وأخذة أشكالا أكثر عننية في 1960 إلى اعتقال ومحاكمة أعضاء الشبكة (من 7 سبتمبر إلى أول أكتوبر)، ويمكن القول وفقا لشهادة جنسن أن الشبكة قد سعت لمحكمة تفتح ملف القضية الجزائرية بشكل واسع داخل فرنسا. وقد اكتشف الفرنسيون وجود عدة شبكات دعم لاستقلال الجزائر مثل "الطريق الشيوعي"، شبكة كوريل، شبكة نيزان، الرهبان العمال الخ.

لن نتوقف عند المحكمة والأحكام، فما يهمننا في الموضوع هو من يحاكم من؟ وأين كانت حركة التاريخ؟ إن مثل شبكة جنسن، يلخص أزمة منطق الدولة وحقوق الإنسان والشعوب. فمن جهة، كان موقف الشبكة يدعم مباشرة حق الشعب الجزائري في الاستقلال وتقرير مصيره، ومن جهة ثانية، كانت جملة الخطوات النضالية للشبكة خارجة عن القانون الفرنسي. ولا شك بأن تقصير القوى الديمقراطية في فرنسا عن قيامها بواجبها من أجل التخلص من إرثها الاستعماري ووضع حد للموت أثناء حرب الجزائر هو المسؤول الأول عن استمرار العنف وعن اختيار عدد من المناضلين الفرنسيين دعم ما أطلقوا عليه "العنف التحرري في مواجهة العنف الاستعماري" كوسيلة لتغيير موازين القوى التي كانت لصالح الدولة المستعمرة.

## الجنسية NATIONALITY

شكلت كلمة NATION الجذر الأساسي لما ستقوم عليه حقبة تاريخية كاملة اصطلاح على تسميتها بحقبة الأمة والدولة-الأمة، ومن جملة مشتقات هذه الكلمة تشكل كلمة nationalité التعبير الأكثر قدرة على التحديد والملاموس بشكل عياني في إطار وحدة سياسية مرمكة. وهو يعني، من حيث المبدأ، الوضع القانوني الذي يميز "الوطني" أو "القومي" أو ابن البلد عن الأجنبي، وقد ترجم هذا التعبير إلى العربية بكلمة تفتقر عن ترجمة مثقته الأصلي: الجنسية.

الجنسية، مهما كانت القيم والمعطيات المحددة الإيديولوجية أو الإختلافية للكلمة، هي مصطلح "إغلاق" يحدد تخوم (أو يفي من) الاشتراك في الفعاليات المجتمعية. ويأتي غموض هذه الكلمة من كونها في الحياة المعاشية، التعبير عما يمكن اعتباره النطفة المؤسساتية للقومية من جهة وإمكانية منظومة سياسية على جعل القيم الديمقراطية للتأقلم تتقدم في مجتمع ما على حساب كيان مغلوق "متجانس"، من جهة ثانية.

فالتجنس، أخذ الجنسية، بتعبير آخر الانضمام إلى القوم، هو في حد ذاته اعتداء على الإحساس القومي عند الشوفيين القائم على

منطق الاختلاف (سواء كان الاختلاف في الدين أو اللغة أو الجنس أو اللون ..) . وهو يشبه الزواج المختلط عند قبيلة تحبذ الزواج الداخلي بين الأقارب .

في الأدبيات الأمريكية، تستعمل كلمة citizenship (مواطنة) مكان كلمة nationalité (جنسية) في الكتابات الفرنسية التي تقيم عادة فصلا واضحا بين الجنسية والمواطنة. وإن كان بإمكاننا أن نقول مع أوبنهايم ولوترباخ: "جنسية فرد ما هي أن يتمتع بالانتماء إلى دولة، أي مواطنيته" .

سواء كانت الجنسية تعتمد حق الدم Jus sanguinis أو حق الأرض Jus soli فهي قضية وطنية بحتة تخضع للتعريف العام لسيادة الدولة، ويمكن القول أن النص الوحيد غير القومي حول الجنسية (معاهدة لاهاي الموقعة في 12 أبريل (نيسان) 1930) تؤكد على هذه النقطة:

"- يعود لكل دولة أن تحدد بتشريعاتها الخاصة من هم وطنيها.

- فقط هذه التشريعات لها الحق في تحديد إذا ما كان الفرد من رعايا الدولة أم لم يكن".

إن التنوع بين الدول في قضية الجنسية ملفت للنظر حيث نتباين قوانين الجنسية في العالم بشكل كبير: فبين الجنسية المأخوذة بالواقع في المصطلح البولوني (نارودوفسكي) أو بالحق (أوبفاتيلستفو)، الجنسية المكتسبة والجنسية الممنوحة، الجنسية المعطاة بسبب الزواج أو القرابة أو التبني، جنسية الأصول والفروع في العائلة لتوحيد شملها، والجنسية الشرفية الخ.

من نافلة القول أن قانون الجنسية يتأثر بشكل شبه دائم بالخصوصيات الثقافية-الاجتماعية ولكنه أيضا مقولب في نطاق دينامية مصلحة، باستعارة تعبير ماكس فيبر. فالمملكة العربية السعودية التي أقامها الملك عبد العزيز كانت تسمى وزراء عرب من خارج الجزيرة. أما أبناء المؤسس، الذين تلونوا بالحقبة النفطية، فقد شرعوا لجعل الجنسية من أصعب ما يمكن الحصول عليه في المملكة في نموذج للانغلاق والنبذ. وترفض إسرائيل مبدأ الأرض والدم لعدد كبير من الفلسطينيين أصحاب الأرض بالمعاني الحقوقية المختلفة لتقر بمبدأ العودة إلى أرض إسرائيل لكل يهودي، حيث يصبح الدين المرجع الأساسي لمفهوم الجنسية وإن لم يكن الوحيد.

ويتبقى الجنسية موضوع نقاش محوري كلما واجهنا الأطروحات القومية القائمة على النقاوة والتنقية الاثنية أو القومية كونها تمثل نفس الوقت الصيغة القانونية والتعبير الثقافي للقومية في الحياة اليومية، لذا، فإن لها دورها في تبلور علاقة عضوية بين الهوية، فهم الذات، و "المصلحة القومية"، وكما يقول روجرز بروباكر:

"ليست القومية الانفعالية، المبالغ فيها أو العدوانية هي التي تشكل العار السياسي للقرن العشرين، وإنما القومية الروتينية، العادية، taken for granted والتي تعبر عن شخصية "الشعور السياسي المعاصر"، "الشعور السياسي الطبيعي للسدول الحديثة". إن إغلاق باب الاستفتاء عن غير المواطنين القائم على محور أن الدولة- الأمة يمكن، وفي الحقيقة يجب أن تميز بين أعضائها وغير أعضائها هو أحد التعبيرات "الطبيعية"، "الشرعية"، و"العقلانية" للقومية.

على صعيد الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، نصت المادة الخامسة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على مبدأين أساسيين: 1- لكل فرد حق التمتع بجنسية ما. 2- لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه في تغييرها. وأكدت المادة 24 من العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية على حق كل طفل في أن تكون له جنسية. ونظرا لوجود عدد كبير من الأشخاص عديمي الجنسية اعتمدت الأمم المتحدة اتفاقية خاصة بوضعهم في 1954 بدأ نفاذها في 1960 إلا أنها فيما يتعلق بحقوق معينة بقيت أقل رعاية من حقوق اللاجئين مثلا فيما يتعلق بحق تكوين الجمعيات والعمل بأجر ثم تم اعتماد الاتفاقية الخاصة بخفض حالات انعدام الجنسية في 1961 التي دخلت حيز التنفيذ في ديسمبر /كان 1975 وتتخلص أهم أحكامها بالآتي: يطلب من الدولة المتعاقدة أن تمنح جنسيتها للشخص الذي يولد في أراضيها والذي لولاها يكون عديم الجنسية، ويجب منح هذه الجنسية أولا بحكم تنفيذ القانون لدى الولادة، ثانيا بناء على طلب يقدم إلى السلطة المختصة. إلا أنه يسمح للدولة المتعاقدة أن تخضع منح جنسيتها لشروط معينة.

إذا كانت معاهدة لاهاي تقبل مبدأ ضرورة القومية، وتعطي الشريعة الدولية لحقوق الإنسان للدولة هامشا يسمح لها بالتصرف في قضية عديمي الجنسية. فإن القواعد القديمة، غير الإنسانية، وأحيانا العنصرية لقوانين الجنسية في عدة بلدان، يجب أن تختفي من أجل تقارب فعلي بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن(ة)". ولكن هل هذا ممكن في مجتمع الرابطة فيه بين السيادة القومية والجنسية قوي إلى الحد الذي نراه؟

## جون لوك (1704-1632) JOHN LOCKE

ولد جون لوك في 29 أغسطس (آب) 1632، نشأ في بينسفورد في عائلة انجليكانية محافظة. شهد الثورة الإنجليزية الأولى التي أهدمت شارل الأول في 1649 وأعلنت الجمهورية بقيادة كرومويل Cromwell. بعد دراسته في ويستمنستر دخل إلى Christ Church في أكسفورد عام 1652 حيث درس العلوم واليونانية والطب واهتم بديكارت وفلسفة السلطة وفن الحكم. ارتبط بصداقة مع كونت شافتسبوري Shaftesbury المستشار اللاحق لجاك الثاني، الأمر الذي جعله يعيش ملاحقات ومضايقات صديقه المعروف عنه دفاعه عن ملكية دستورية تضمن الحريات المدنية والتسامح الديني وحماس التوسع الاقتصادي البريطاني في العالم. أصبح لوك عضواً في الجمعية الملكية في 1663 الأمر الذي سمح له بالتواصل مع الإمكانات العلمية في عصره عبر الندوات الخاصة يومها. كذلك بقي بعلاقة مع أفلاطونية كامبردج وهي مدرسة مسيحية إنسانية النزعة. عاش في فرنسا من 1675 إلى 1679 وكانت سنوات خصبة ومفيدة أمضاها بين باريس ومونبلييه عاصمة الترجمة من التراثين العربي واليوناني. وعند عودته إلى إنجلترا، كان صديقه شافتسبوري في معمعان معركة سياسية وطائفية (قضية وصول كاثوليكي إلى العرش) أدت إلى اعتقاله ومحاكمته، وإثر تبرئته من محكمة لنندنية جرى نفيه إلى هولندا ليموت فيها في 1683. وقد تحول أصدقاء الكونت، وفي مقدمتهم لوك، إلى قائمة المغضوب عليهم ونفي إلى هولندا.

في امستردام قام ببناء صداقات جديدة أهمها علاقته الحميمة باللاهوتي الأرمني فيليب فان لمبورخ. في 1684 وبعد إقصائه من Christ Church وضع اسمه على لافتة من 84 خائناً مطلوباً من الحكومة أرسلتها بريطانيا إلى لاهاي. بقي في هولندا فترة حكم جيمس الثاني وعاد مع أميرة أورانج في 1689 والتي أصبحت ماري الثانية ملكة إنجلترا. رفض الوظائف التي عرضت عليه ووافق على عضوية لجنة الطعون. وفي هذا العام طبع كتابه "رسائل حول التسامح". ابتعد عن لندن من جديد بسبب عدم تلاؤم طقسها مع الربو الذي عانى منه. شهد التحول الهادئ وإعلان الحقوق الذي جعل من بريطانيا ملكية دستورية يحكمها برلمان مع إجراءات تتعلق باستقلال القضاء وحرية التعبير. أمضى آخر سنوات عمره في تقاعد هادئ يستقبل فيه صداقاته الحميمة كإسحاق نيوتن وإدوار كلارك. طبع في 1690 "محاولة في الفهم الإنساني" وأصدر في 1693 "أفكار حول التعليم" وفي 1695 "مقولية المسيحية" تاركا لرواد النهضة الغربية مادة خصبة للنقاش.

يشكل لوك مع توماس هوبس (1588-1679) قطبان من أقطاب الفكر البريطاني في القرن السابع عشر. وإن انقفاً على تقييم مسبق للطبيعة البشرية للانطلاق إلى استنتاجات سياسية وفلسفية. وإن قادت هذه الفطرة هوبس إلى اعتبار الاختيار البشري وهما والدولة القوية ضماناً لاحترام وبقاء السلام كان لوك أكثر توفيقاً بجمعه بين العقد الاجتماعي ودولة برلمانية متسامحة ليبرالية الطابع رفضاً لمفهوم السلطة المطلقة ومطالباً بعزل الحاكم الذي لا يحترم القانون. فالسلطة السياسية في تعريفها نفسها عند لوك هي مالكة الحق في إصدار القوانين والملزومة بتطبيق هذه القوانين، بما فيها حكم الإعدام والأحكام الأقل لتنظيم وحفظ الملكية، وهي الطرف الوحيد الذي يحق له استعمال القوة والتي من أغراضها الرئيسية الدفاع عن الكومنولث من المخاطر الأجنبية. يكسب تعريف الأخلاق عند لوك بعداً نسبياً والخير عنده "هو ما يسبب أو يزيد السعادة أو يقلل الألم". وفي دراسته عن التعليم يؤكد على حق الطفل في

التدريب واللعب والنوم المريح وضرورة اكتساب الفضيلة والحكمة مذكراً بأن القوة التعليمية الأكبر تبقى المثل الجيد الذي يعطيه الأهل.

تعتبره الموسوعة البريطانية أول فلاسفة عصر الأنوار، ويمكننا القول أن الأثر الأكبر له يبقى في ذلك الجهد الهائل لزرع كلمة التسامح، الأب الشرعي للديمقراطية، في الوعي المجتمعي والثقافي.

## جون همفري (1905-1990) JOHN HUMPHREY

ولد جون بيتر همفري في مدينة هامبتون Hampton الكندية عام 1905. وفي سن السادسة من عمره أصيب بحادث مأساوي وهو يلعب مع أترابه وبعد معالجة غير ناجحة استمرت بضعة أشهر اضطر الأطباء لقطع يده. أصبح يتيماً في الحادية عشرة من عمره وغالباً ما كان ضحية اعتداءات التلاميذ في المدرسة. إلا أن هذه الشحنات السلبية التي بدأ بها طفولته لم تثّر عزمه عن الدراسة ودخول كلية الحقوق ليعمل بعد تخرجه محامياً في مكتب في مونتريال من 1929 إلى 1936. التحق بجامعة ماك جيل

McGill في مونتريال أيضا وبعد عقد زمني في التدريس الجامعي طلب إليه الالتحاق بالسلك الدبلوماسي حيث عين في 1946 أول مدير لقسم حقوق الإنسان في سكرتارية الأمم المتحدة.

لم تكن فكرة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحيا نزل من السماء على رأس واحد من البشر فالنقاش يدور حول ضرورة هكذا إعلان منذ بداية القرن وقد كان هناك عشرات المشاريع بعضها فردي مثل مشروع غوستافيو فيترايز والفراو الفانغ وإيراكس وولفريد بارسوتي ورولتن مالك نيه والفيكومنت سانكاي وهرست لوترباخث وهولز. كذلك مشاريع مقترحة من المنظمات غير الحكومية مثل مشروع الجمعية الأمريكية للأمم المتحدة وجمعية المحامين الأمريكيين ومعهد القانون الدولي إلخ. وعندما كلف همفري بإعداد المسودة الأولى مع إميل جيرو كانت هذه المشاريع في متناول هيئة الصياغة الأولية. ويصف همفري عملية الصياغة والنقاشات والصراعات وشخصية كل من المشاركين في كتاب له بعنوان "المغامرة الكبرى" صدرت طبعته الفرنسية في 1984. وفيه يقول: "خصصت لجنة الصياغة إحدى وثمانين حصة ودرست مائة وستة وثمانين مقترح، وحصل قبل هذا نقاش معمق ساهم فيه تسعة وخمسون وقد تلاه نقاش آخر مطول حول الإجراءات، كل هذا قبل أن نشرع في كتابة الصيغة النهائية للإعلان".

يرفض همفري الإدعاء بأنه الأب الروحي للإعلان مؤكداً "ليس للإعلان العالمي لحقوق الإنسان أب كما هو الحال بالنسبة لإعلان استقلال الولايات المتحدة الذي كتبه جفرسون. فالنتيجة النهائية ثمرة أعمال العديد من الأشخاص، واللجان، والهيئات المختصة في الوزارات الوطنية والمنظمات غير الحكومية. إنه إشعاع الإعلان مستمد من انعدام التشخيص هذا".

بقي همفري في الأمم المتحدة حتى عام 1966 بعد أن تم إنجاز الخطوة الثانية بعد الإعلان: صياغة العهدين الخاصين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية. عندها عاد إلى التدريس الجامعي في مونتريال متابعاً النضال في إطار عدة منظمات غير حكومية. كان من الأعضاء المؤسسين للفرع الكندي لمنظمة العفو الدولية وشارك في بعثات تقصي حقائق في عدة بلدان. وقد بقي حتى وفاته مخلصاً لدورات لجنة حقوق الإنسان في جنيف يتابع الثمرة التي شارك في زراعتها وهي تنمو وتتقدم عبر رفض الدوغمائية المعقيدة والبراعماتية النفعية وفي خضم البعد النقدي والدينامية التطوعية للمنظمات غير الحكومية.

## STATE OF EMERGENCY

## حالة الطوارئ

تشكل حالة الطوارئ ظرفاً استثنائياً يسمح، بنظر القانون، للسلطة التنفيذية في بلد ما، بالتحرك من التزامات حقوقية معينة مع ضمان النواة الصلبة للحقوق الأساسية للإنسان غير القابلة للمساس. وقد نصت المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عليها بالصيغة التالية

1- يجوز للدول الأطراف في العهد الحالي، في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة والتي يعلن عن وجودها بصفة رسمية، أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزاماتها طبقاً للعهد الحالي إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع، على ألا تتنافى هذه الإجراءات مع التزاماتها الأخرى بموجب القانون الدولي ودون أن تتضمن تمييزاً على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الأصل الاجتماعي فقط.

2- ليس في هذا النص ما يجيز التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد 6 و 7 و 8 (فقرة 1 و 2) و 11 و 15 و 16 و 18.

3- على كل دولة طرف في العهد الحالي أن تستعمل حقها في التحلل من التزاماتها أن تبلغ الدول الأخرى الأطراف في العهد الحالي فوراً عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة، بالنصوص التي أحلت منها نفسها والأسباب التي دفعتها إلى ذلك. وعليها كذلك وبالطريقة ذاتها، أن تبلغ الدول بتاريخ إنهاؤها ذلك التحلل".

وقد عرفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان حالة الطوارئ بالقول: "أزمة أو موقف استثنائي خطير حال أو وشيك الوقوع، يؤثر على مجموع شعب الدولة، ومن شأنه أن يشكل تهديداً لحياة المجتمع فيها". وقد طرحت اللجنة توافراً أربعة عناصر لإمكان تطبيق المادة 15 من الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية المتعلقة بالحالات الاستثنائية هذه العناصر هي

- وجود أزمة أو موقف استثنائي خطير، حال أو وشيك الوقوع.
- أن تؤثر على مجموع الشعب.
- أن تهدد استمرار الحياة العادية وإيقاعها المنتظم داخل المجتمع الذي تتكون منه الدولة.

- ألا يكفي في مواجهتها تطبيق الإجراءات أو القيود العادية التي تجيزها الاتفاقية للمحافظة على السلامة العامة أو الصحة العامة أو النظام العام.

إن يقبل المشرع الأوربي مبدأ الحالة الاستثنائية كوضع إجباري لتدارك المصالح العامة المهدة للمواطنين من وضع بشري أو بيئي خاص وليس باعتبارها وسيلة ضرب لحقوق الناس.

وفي دراستها المعنونة "تتائج التطورات الحديثة المتعلقة بالأوضاع المسماة استثنائية أو طارئة على حقوق الإنسان"، تنطلق السيدة نيكول كويستيو المفوضة الخاصة في اللجنة الفرعية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة من نقطة منهجية أساسية وهي اعتبار "الحالة الاستثنائية" مصطلح متعدد، كونه يغطي حالات على درجة كبيرة من الاختلاف والتفاوت، في القانون والواقع. وهي تستعمله عندما تحدث عن حالة الحصار، حالة الإنذار، حالة الطوارئ، حالة وقاية، حالة حرب داخلية، تعليق الضمانات، القوانين العرفية، السلطات الخاصة". وهي تقترح التعريف التالي للحالة الاستثنائية:

"هي التعبير القانوني للسلطات في حالة أزمة مرتبطة بوضع قائم هو الظروف الاستثنائية، هذه الظروف يمكن أن تعني بدورها: حالة أزمة تمس كل السكان وتشكل خطراً على الوجود المنظم للجماعة التي يتكون منها أساس الدولة".

ويطرح القانون الدولي، بشكل عام، أربعة احتمالات لهذه "الأزمة" هي

- النزاعات المسلحة الدولية.
- حروب التحرير الوطنية.
- النزاعات المسلحة غير الدولية
- الاضطرابات والتوتر الداخلي.

وإذا كانت الاحتمالات الثلاثة الأولى ترتبط بأوضاع الحرب، الأمر الذي يقودنا إلى حقل تطبيق القانون الإنساني الدولي، فإن الحالة الاستثنائية تصنف في نطاق الاحتمال الرابع.

يلاحظ أن السرعة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لا يتناولوا الإجراءات الخاصة بحقوق الإنسان في ظل حالة الطوارئ والأوضاع الاستثنائية. أما الميثاق العربي لحقوق الإنسان فيعرض للموضوع في المادة الرابعة التي تنص على :

" ب - يجوز للدول الأطراف في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزاماتها طبقاً لهذا الميثاق إلى المدى الضروري الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

ج - ولا يجوز بأي حال أن تمس تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلل الحقوق والضمانات الخاصة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسي والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة لذات الفعل وشرعية الجرائم والعقوبات. "

وتنص المعاهدة الأوربية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية في المادة 15 على :

" 1- في حالة الحرب أو الأخطار العامة المهدة لحياة الأمة، بإمكان كل طرف موقع، اتخاذ تدابير لا تنقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذه المعاهدة، وذلك في أضيق الحدود شريطة عدم منفاة هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي.

2- لا يجيز النص الوارد أنفا أية مخالفة لأحكام المواد 2، باستثناء حالة الوفاة الناجمة عن الأفعال المسموح بها في الحرب، والمواد 3 و 4 (فقرة 1) و 7.

3- على أي طرف موقع استخدم حق عدم التقيد أن يعلم الأمين العام للمجلس الأوربي بكافة الإجراءات المتخذة والأسباب الدافعة إلى ذلك. كذلك عليه إعلام الأمين العام للمجلس الأوربي بتاريخ انتهاء عدم التقيد والعودة إلى الالتزام الكامل بالمعاهدة".

وتتعرض المعاهدة الأمريكية الخاصة بحقوق الإنسان في المادة 27 المعنونة "تطبيق الضمانات" لهذا الموضوع:

" 1- في حالة الحرب والأخطار العامة أو في كل وضع أزمة تهدد استقلال أو سلامة الدولة العضو، باستطاعة الأخيرة في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، اتخاذ الإجراءات التي تعلق التزامات واردة في هذه المعاهدة، على أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وعدم انطوائها على تمييز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز النص السابق أي مخالفة للحقوق الواردة في المواد التالية: 3 (حق الاعتراف بالشخصية القانونية)، 4 (حق الحياة)، 5 (حق سلامة الأشخاص)، 6 (منع العبودية والرق)، 9 (مبدأ المساواة والتأثير الرجعي)، 12 (حرية الضمير والدين)، 17 (الجنسية)، 23 (الحقوق السياسية). ولا يجيز أيضاً إلغاء الضمانات الضرورية لحماية الحقوق المشار إليها سابقاً.

وعلى أي دولة استخدمت حق التعليق أن تعلم فوراً الدول الأطراف الأخرى في المعاهدة عن طريق الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بما تشمله الأحكام التي لا تنقيد بها وبالسبب التي دفعتها لذلك والتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد".  
ومن الضروري الإشارة إلى المادة 3 المشتركة في اتفاقيات جنيف ، والتي تنطبق على حالات كهذه والتي تؤكد على أن الأشخاص الذين لا يشاركون مباشرة في الأعمال العدائية، بما فيه أفراد القوات المسلحة الذين سلموا أسلحتهم والأشخاص الذين وضعوا خارج حالة القتال لسبب المرض أو الجروح أو الاعتقال أو أي سبب آخر، يجب أن يعاملوا بشكل إنساني وبدون تمييز قائم على العرق أو اللون أو الدين أو الاعتقاد أو الجنس أو المولد أو الثروة أو ما شابه. ولهذا يمنع في كل زمان وباختلاف المكان تجاه الأشخاص المذكورين أعلاه:

- الاعتداء على الحياة وسلامة الجسد وخاصة القتل بكافة أشكاله، البتر، المعاملة اللاإنسانية، التعذيب والتكيد.
  - أخذ الرهائن.
  - الاعتداء على كرامة الأشخاص وخاصة المعاملة المهينة والمذلة.
  - الأحكام المعلنة والاعدامات التي تنفذ دون حكم مسبق من قبل محكمة شكلت بشكل نظامي مع كافة الضمانات القضائية الضرورية المعترف عليها من قبل الشعوب المتمدنة.
- وهناك تصنيفات عديدة لحالات الطوارئ والحالات الاستثنائية يمكن استخلاص تصنيف يعتمد الانحراف عن إطار المشروعية الدولية كقاعدة له وينطلق من ملاحظات الخبرة كويستيو :
- حالات الطوارئ التي لا يجري الإخطار عنها دولياً: إن عدم احترام هذا الإلزام الدولي الشكلي الواجب على الدول الموقعة لمعاهدات تلزم به، يترتب عليه بشكل أساسي منع ممارسة أية رقابة دولية من قبل الهيئات المعنية باحترام التزام الدول بتعهداتها.
  - الحالات الاستثنائية في الأمر الواقع، وهي وضع، بعكس السابق، لا يجري الإعلان عنه حتى على الصعيد الوطني.
  - حالات الطوارئ الطويلة الأمد : وهي الحالات الناجمة عن تمديد نسقي لحالة استثنائية واقعة أو استمرارها في غياب التحديد الزمني في القانون المحلي وهي تتحرف عن فكرة الظروف الاستثنائية القائمة على التأقبت حيث تصبح القاعدة في الاستثناء ويهيمش القانون العادي مع تراكم القرارات الاستثنائية عبر السنين بل والعقود ويأخذ النظام الاستثنائي طابعاً مؤسسياً وتكفي السلطة بصيغ مسطحة للشرعية كالاستفتاء أو المحكمة العليا مثلاً. وهي حالة عاشتها و/أو تعيشها الباراغواي وتشيلي وبنما والسلفادور وسورية ومصر والأردن وتايوان والكاميرون وجنوب أفريقيا والسلطات الإسرائيلية في فلسطين عبر تطبيقها التعسفي والانتقائي لقانون الأحكام العرفية البريطاني إبان الانتداب الذي يعود لعام 1945.
  - الحالات الاستثنائية المعقدة والتي تتميز بعدد كبير من الأنماط الاستثنائية المتوازية والمتراكمة والتي تكمل عادة بقوانين قمعية تقدم باعتبارها قوانين عادية.
- وتلاحظ الخبرة الدولية ظهور نمط خاص يتميز "أنموذجه المؤسسي ليس فقط بتبعية السلطين التشريعية والقضائية إلى السلطة التنفيذية، وإنما أيضاً بتبعية السلطة التنفيذية نفسها إلى السلطة العسكرية".
- لا يمكن لأي تشريع استثنائي أن يكون منسجماً مع المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان إلا في حال خضوعه لشروط ثلاثة:
- أن يكون موضوع قوننة صارمة ويسبق بقانونيته وقوع الأزمة.
  - أن يخضع قبلها وبعدياً لمبدأ الرقابة.
  - أن يخضع لمبدأ التأقبت (أي أن يكون محدود الزمان).
- وقد أصبح هناك جملة مقيدات انبثقت عن المشرع الأوربي والأمريكي وخبراء لجنة حقوق الإنسان تشكل مرجعية عامة في موضوع ضمانات الحالة الاستثنائية هي:
- مبدأ الإعلان بإجراء رسمي في القانون الداخلي.
  - مبدأ الإشهار الفوري عند الطرف المعني والمكلف في المعاهدة.
  - مبدأ وجود خطر استثنائي
  - مبدأ النسبية وعدم تجاوز الإجراءات أضييق الحدود التي يتطلبها الوضع.
  - مبدأ عدم التمييز.
  - مبدأ عدم المس ببعض الحقوق الأساسية أو مبدأ التقيد.
- إن كل المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان تجمع على عدم المساس بالحقوق التالية : حق الحياة ، حق سلامة النفس والجسد، منع العبودية، منع الإجراءات الجزائية ذات المفعول الرجعي.

ويضيف العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والميثاق الأمريكي عدم المس بحق الاعتراف بالشخصية الحقوقية وحرية الوجدان والدين. ويتناول العهد منع السجن لتعهدات مدنية ويضيف الأمريكي حقوق الأسرة والطفل وحق الجنسية والمشاركة في الحياة العامة.

وتضيف المادة الثالثة المشتركة لمعاهدات جنيف ضمانات المحاكمة العادلة في الحقوق الغير قابلة للتقييد.

وهناك رأي صاعد في القانون الدولي يطالب باعتبار حق الاستئناف والمحاكمة العادلة واستقلال القضاء من الحقوق غير القابلة للمس. كذلك تزداد المطالبة بإنشاء أوليات مراقبة لوضع حقوق الإنسان في الأوضاع الاستثنائية الأمر الذي يسمح للمفوض الخاص بهكذا مهمة اللجوء إلى الوسيلة الوحيدة ذات الفعالية النسبية: العلنية.

يقول لياندر ديسبوي المفوض الخاص بالحالات الاستثنائية في اللجنة الفرعية في مقدمة تقريره الثامن المقدم في 1995 : "تستخلص من التقارير المتتابعة للمفوض الخاص المقدمة ما بين يناير (ك) 1985 و مايو (أيار) 1995 أن 90 دولة قد عرفت حالة الطوارئ في هذه الفترة ففي خلال عقد من الزمن أعلنت أو مددت أو استمرت حالة استثنائية بشكل أو بآخر في 200 دولة ومقاطعة في الوقت الذي لم يجر فيه رفع هذه الحالة إلا في 60 دولة". ويلاحظ القانوني المصري الدكتور سعيد فهم خليل اقتران معظم حالات الطوارئ بانهايار دولة القانون عبر إزالة الفواصل بين السلطات والعدوان على وضع السلطة القضائية وتقويض الدعام الأساسية للشريعة والقانون. واقترانها بجسامة انتهاكات حقوق الإنسان :

" إن قوانين الطوارئ والتشريعات الاستثنائية التي تسع الحصانة على الأجهزة الأمنية، وتحول دون مساعلة التابعين لها جنائيا عما يصدر عنهم من تصرفات وإجراءات أثناء تنفيذ أحكام القانون، تعد أداة مقننة لما تركبه تلك الأجهزة من انتهاكات خطيرة ضد حقوق الإنسان (...). أضف إلى ذلك .. أن هذه الأشكال المختلفة من الانتهاكات الجسيمة ضد حقوق الإنسان ، إنما تقود في الواقع كل منها إلى حدوث الأخرى، فانتهاك حقوق المعتقلين في الاتصال بذويهم أو بمحام للدفاع عنهم ، يخلق الفرصة لارتكاب التعذيب، أو جريمة الاختفاء القسري، أو القتل. وانتهاك حقوق وضمانات المتهمين أثناء المحاكمة الجنائية قد يفضي إلى صدور أحكام بالإعدام غير قانونية، وهكذا.. فإن هذه الانتهاكات تشكل سلسلة من العوامل المتضافرة والمتصلة الحلقات. ومما يزيد من حدة تلك الانتهاكات وكتافتها أن حالات الطوارئ غالبا ما تغلف هذه الحوادث بستار كثيف من الكتمان والسرية، وتحيط مرتكبيها بسياج من الحصانة، التي تحول دون خضوعهم للمساءلة الجنائية."

## الحجاب AL-HIDJAB

لم تعرف المجتمعات البشرية جميعها مفهوم العورة وتغطية الجسد. ونجد عند قبائل أمريكية وأفريقية وآسيوية نظرة أخرى للتعامل مع الجسد قائمة على العلاقة الأولية بين الإنسان والطبيعة أكثر منها نتاج منظومة ثقافية أو اجتماعية. وإن كان الحجاب قد سبق الإسلام وعرفته لقرون طويلة اليهودية والمسيحية وغيرهما. إلا أنه لم يلبث أن انحصر شيئا فشيئا في مؤسسة الرهبنة في المسيحية والأوساط الدينية المتطرفة مسجيا ويهوديا. وكان يمكن لهذا التوجه أن يشمل العالم الإسلامي لولا عودة الإسلام السياسي والإيديولوجية الأصولية التي جعلت من الحجاب واحدا من علامات تمايزها وهويتها.

لم يكن مبدأ الفصل والعزل بين الجنسين من مبادئ تنظيم العلاقة بين المرأة والرجل في عهد النبي محمد، خاصة وأن نشأة السدين قد انطبعت بكون أول من اعتنقه امرأة (خديجة بنت خويلد) وأول من قضت نحبا تحت التعذيب من أجل الدين الجديد أيضا امرأة (سمية بنت عمار). ومع الهجرة إلى يثرب (المدينة) عرف مسلمو مكة تقاليد أكثر ليبرالية فيها، ويروي مسلم في صحيحه عن عمر " كنا معشر قريش، قوما نغلب النساء. فلما قدمنا المدينة وجدنا قوما تغلبهم نساؤهم. فطفق نساؤنا يتعلمن من نساؤهم". وهناك عشرات الروايات حول عمل المرأة ومشاركتها النقاش والحياة العامة. ولنا أن نتساءل: من يستطيع أن يتصور، مع الخطاب الأصولي عن الحريم في المجتمع الإسلامي الأول أن هناك عدد من أوائل المسلمين أعرب عن رغبته في الزواج من نساء يمارسن البغاء وتطلب وقف هذا الحدث آية قرآنية؟

لقد توجهت إحدى المناضلات المسلمات إلى النبي تسأله عن قضية المساواة كموفدة عن بني جنسها: "أنا وافدة النساء إليك، إن الله قد بعثك إلى الرجال والنساء كافة فأمننا بك وبإهلك، وإنما معشر النساء محصورات مقصورات قواعد في بيوتكم، وحاملات أولادكم، وأنتم معشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعة، وعبادة المرضى وشهود الجنائز والحج بعد الحج وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله ، وإن أحكم إذا خرج حاجا أو معتمرا أو مجاهدا حفظنا لكم أموالكم وغزلنا لكم أثوابكم وربينا لكم أولادكم، أفنشاركم في الأجر والثواب؟".



وحول الآية القرآنية التي تسمح للنبي محمد بالزواج ممن شاء لم تمتنع عائشة عن أن تقول: "أرى ربك يسارع لك في هوك؟" شاركت النساء في النضال السري والهجرة وبعضهن كأهليلج سليم في القتال وغيرهن آسيات (ممرضات) للمقاتلين. وقد كن يتسابعن أحكام القرآن بل وأفاهنه. وقد استجوبت أم سلمه زوجها النبي بعد آيات غاب ذكر النساء عنها: "فما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟". وتقول خولة بنت قيس في وصف روح الحقيقه النبويه: "كنا نكون في عهد النبي وأبو بكر وصدر من خلافة عمر في المسجد نسوة قد تحاللتن وربما غزلنا وربما عالج بعضنا فيه الخوص فقال عمر لأردنكن حرائر فأخرجنا منه إلا أنا كنا نشهد الصلوات في الوقت".

هناك حادثتان تتعلقتان بزواج النبي تركتا أثرهما دون شك على حياتهن، ثم لم تلبث هذه الآثار أن طالت، لأسباب تتعلق بطبيعة التوسع الإسلامي نفسه، باقي المسلمات : الأول هو طلاق زيد بن حارثة مولى النبي من زوجته و زواج النبي منها، والثانية الإشاعات التي أطلقت عن علاقة لعائشة بنت أبي بكر بأحد المسلمين. وقد تم استعمال هاتين الحادثتين بشكل رديء من قبل أعداء الدين الجديد فيما تبعه عدة آيات من سورة الأحزاب تعطي لنساء النبي وضعا خاصا باعتبارهن لسن كثيرهن من النساء وتفرض عليهن الحجاب العازل وتمنع الزواج منهن بعد وفاته وتعتبرهن أمهات للمسلمين أي محرمات على كل مسلم.

إلا أن هذا الجو المتوتر لم يؤثر كثيرا على الحياة العامة للنساء ولو أن كثرة المعارك والسرايا كانت تنقص موضوعيا من قيمة قوى الإنتاج في المجتمع، والمرأة بشكل خاص. وتخلق مفهوما لا علاقة له بغض النظر وزنا العين واللسان الخ من الروايات المتأخرة التي تعطي انطباعا بالستر والطهرانية. ونستنبط من جملة الروايات الإسلامية الأولى أن النقطة المركزية في حبكة الحجاب لم تكن رهينة الحياة العامة بقدر ما كانت في اعتبار اللباس أحد مقومات التمييز النسائي (التفاوت بين الحرة والأمة والمسلمة والذمية إلخ)، هذا التمييز الذي تنامي مع العملية المتدرجة لأدلجة الدين الإسلامي الأمر الذي تصر عليه كل الروايات بشأن الإمام اللاتي كن "على عهد الصحابة يمشين في الطرقات متكشفات الرؤوس ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب". ويروي البيهقي عن أنس "كان إمام عمر رضي الله عنه يخدمنا كاشفات عن شعورهن تضطرب نديهن". ولا يتورع الألباني عن القول "كان من شروط المسلمين الأولين على أهل الذمة أن تكشف نساؤهم عن سوقهن وأرجلهن لكي لا يتشبهن بالمسلمات". وكلها روايات تتناقض مع مفهوم الخوف من الفتنة وضرورة الستر العام. أليست المرأة هي العورة هي العورة؟ من هنا صعوبة تصور مجتمع المدينة ينسجم مع مبالغة في عزل المسلمات وهن أكثر النساء طرفا في الحياة العامة والقرارات العامة باعتبار الإسلام الأول كان يسود ويحكم المدينة منذ معركة بدر؟

يلاحظ من روايات الحقبه خلاف في موقف الصحابة بين موقف لين ومتشدد. مما يدل على تعددية في الرأي والمواقف. ويروى عن عمر بن الخطاب مطالبته النبي بحجب نساؤه أكثر من مرة والتشديد على طاعة النساء والأطفال للرجل. وتتسب له الأدبيات الشيعية قوله "متعتان أحلتنا في عهد رسول الله وأنا أحرمهما" ومعروف أنه طلب من على المنبر من يشهد معه على وجود آية قرآنية تنص على رجم المحصن والمحصنة في الزنى ولم يجد.

إلا أن هذا العامل وإن ترك أثره دون شك، لم يكن الحاسم في قضية الحجر على النساء وتعميم الحجاب على كل المسلمات، فقد ترافق التوسع الإسلامي في المكان والزمان مع ضعضة تركيب الأسرة العربية عبر الغزو المزودج: حمل البشر والدين الجديد لجغرافية الآخرين، وحمل الآخرين دما ولحما وثقافات إلى صميم البيت الإسلامي. فقد صار في كل بيت عربي امرأة غير عربية من الإمام والسبايا على الأقل. وقد حاولت القبائل تدارك ما تستطيع عبر نظام الموالة وتأميم النساء العربيات وعزلهن باسم الدين، الأمر الذي وسع نطاق منظومة العزل التي كانت في وسط بيت النبي ولم تمتنع عائشة من خوض معركة الجمل مثلا. ويعبر حوار لابن عمر مع ابن له عن هذا التحول الذي تجاوز التجربة الإسلامية الأولى قبل تبلور مدارس الفقه، قال ابن عمر: قال رسول الله لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل فقال ابن لعبد الله: لا ندعهن يخرجن فيتخذنه دغلا. قال فزجره ابن عمر وقال: أقول قال رسول الله وتقول لا ندعهن؟".

كانت حقبة الازدهار العباسي بحق حقبة الصراخ بين الديني والمعرفي، المحافظ والمنتور، المجتهد والمقلد، ولم يكن نضال النسوة في صفوف المعارضة الخارجية والمتولية لعلي بكاف لكسر هذا التوجه نحو العزل النسوي ولعل في ازدهار الاقتصاد السياسي للإمام ما كسر محاولات خلق النساء في الحياة العامة لتعود المرأة المثقفة والمحبة للحياة والأدب والفن والشعر والغزل إلى صميم هذا المجتمع بعد تكوينها في مدارس خاصة في المدينة وغيرها. وبذلك كسرت الأمة "الهالة" التي أعطيت للحجاب مع بروز دور اجتماعي وثقافي وسياسي كبير للإمام تغنى به الجاحظ في رسالته المشهورة في المفاضلة بين الحرائر والإمام وأكدته سيطرة أبناء الإمام على الخلافة العباسية منذ المأمون وتسلمهم لها في الأندلس منذ قيامها إلى سقوطها و بروز عمدة الفكر والأدب والعلوم في أواسطهم.

لقد حملت فترة الازدهار العباسي أفكاراً أساسية حول اعتناق المرأة ومشاركتها في الحياة العامة فالمعري ينتقد بشكل حاد تعدد الزوجات ويرفض مبدأ التعدد الإسماعيليين والقرامطة. ولم يعد الحجاب فرضاً ملزماً عند العديد من الفرق، ويؤكد الجاحظ مبدأ المساواة بين الجنسين بالقول: "لسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل أن النساء فوق الرجال أو دونهم طبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكننا رأينا أناساً يزرون عليهن أشد الزرابة ويحقرهن أشد الاحتقار ويخسوهن أكثر حقوقهن".

إلا أن الهيمنة العقيدية وهزيمة التعددية في المجتمع وإقبال باب الاجتهاد وسادة الطابع العسكري-الأمني للخلافة أمور تركت آثارها على وضع المرأة وعادت لتؤكد على عزلها وخنق وجودها المجتمعي لقرون.

وعلى انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر لنشهد عودة المرأة المسلمة إلى التاريخ عبر رموز جديدة كالإيرانية قرة العين وعدد من النساء العربيات. ولم تثبت قضية الحجاب أن طرحت من جديد في مطلع القرن العشرين مع نشأة الحركة النسائية العربية وصعود نجم هدى شعراوي في مصر ونازك بيهم ونظيرة زين الدين في سورية ولبنان والنساء المناهضات للفاشية في العراق، إضافة لرموز الإصلاح الديني في المشرق والمغرب. وقد تراجع وجود الحجاب في صفوف الطبقات الاجتماعية الجديدة وأصبح محصوراً في المعازل التقليدية أو الإيجارية (كالسعودية) إلى حين عودة الحركة الإسلامية السياسية بقوة على أثر هزيمة الدول ما بعد الاستعمارية التي خسرت معركتي التنمية والديمقراطية وفتحت الأبواب لكل الاحتمالات.

إن من أولى سلبات هذه العودة، التفسير الدستوري الذنوبي الحرفي للقرآن، أي مناقشة الآيات مجردة باعتبارها منظم للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأمر الذي يستتبع مخاطر لا حصر لها على حقوق الإنسان. فوفقاً لهذا المنطق ليس هناك ما يمنع الرق والعبودية ويمكن لأثرياء النفط التعامل مع النساء الآسيويات كملك يمين. الأمر الذي يلغي المكان والزمان والظروف البشرية والتاريخ.

إذا كان الحجاب التاريخي هو نتيجة انتصار الرجل المسلم على المرأة على حقيقته ومحيطه، فإن عودة الحجاب اليوم مرتبطة بهزيمة الرجل المسلم مع نفسه ومع عصره. ولهذا نجد في عودة الحجاب ظاهرة مركبة ومعقدة ومن العبث تعميم التحليل حولها: فلكل حجاب قصته الخاصة، وإن كانت الجماعة تطمح باستمرار لتعميم قصتها ورؤيتها للموضوع فليس بالإمكان إخفاء التمايزات النفسية والاجتماعية والسياسية داخل وخارج الأسرة والمجتمع. إن دوافع وضع الحجاب تختلف اليوم باختلاف المجتمعات والحكومات ودور المرأة في المجتمع كذلك تختلف مؤشرات انتشار الحجاب بين بلد وآخر وحالة وأخرى. ويصعب تناول الموضوع بالطريقة عينها حتى من وجهة النظر الدينية، بين بلد فيه أغلبية مسلمة وبلد الأغلبية فيه غير مسلمة، في زمن السلم وزمن الحرب، بالنسبة للفتيات والمراهقات وبالنسبة للبالغات، في المدرسة الابتدائية وفي الجامعة. إن أية نظرة أحادية للموضوع بالنسبة للحالات المذكورة أعلاه تعني اختزال الثقافة العربية الإسلامية لبعدها الديني واختزال الدين لشكله الأكثر تطرفاً، كما أنها تعني ترمناً "تقدمياً" في حقبة تفكك الإيديولوجيات وتقاسم التسلط بين سلطات "علمانية" وأخرى "إسلامية" تنكر كلاهما حق الآخر بالوجود.

ثمة بالتأكيد قاسم مشترك أعلى يرمز له الحجاب، في الوعي أو اللاوعي، يقوم على مبدأ عدم الاختراق في الجنس والهوية للفرد والجماعة. إلا أن من الضروري التذكير بأن صعود شحنات العنف في المجتمعات الإسلامية تترافق بتصرفات عدوانية نحو النساء تجعل من الحجاب بالنسبة للبعض الملجأ الذي تحاول عبره تحييد الأذى الفحولي للتمكن من الاستمرار في الفعل المجتمعي. ومن هنا نميز بين الحجاب المفروض (من الدولة أو الأهل أو المحيط)، وذلك الذي يجري اختياره، بين الحجاب الذي يؤكد السلبية العبودية للمرأة وذلك الذي اختارته بعض النساء لنشاط فاعل في مجتمع ينغلق على نفسه أكثر فأكثر، ولم يبق فيه أمام المرأة خيارات عديدة.

إن منع الحجاب من قبل بعض الحكومات لا يختلف عن منع السفور من قبل حكومات أخرى، فكلاهما يشكل انتهاكاً لحق المرأة في جسدها وحققها في طريقة التعامل معه دون أية ضغوط خارجية. في حين نلتزم حق احترام حرية الفتيات القاصرات في تنمية قواهن المعرفية والثقافية والدينية في جو من الكرامة والحرية الأولية يضمن غياب التكليف عن الأطفال باعتبارهم غير مسؤولين في الشرائع الكبرى واتفاقية حقوق الطفل عن التزامات أهلهم الاعتقادية والشعائرية. من هنا دفاعنا عن مبدأ العجاردة من الخوارج الذين طالبوا بانتظار سن البلوغ لدعوة أبنائهم وبناتهم إلى معتقداتهم وإعطائهم الحق في الاختيار.

## الحر في لسان العرب FREE IN LISAN AL-ARAB

نقيض العبد والجمع أحرار وحرار. والحره نقيض الأمة. ينسب لعمر بن الخطاب لأردنكن حرائر، أي لألزمكن البيوت فلا تخرجن إلى المسجد. لأن الحجاب إنما ضرب على الحرائر دون الإماماء. وحرره أعتقه. الحر من الناس أختيارهم وأفاضلهم. وحرية العرب : أشرفهم. ويقال هو من حرية قومه أي من خالصهم. والحر من كل شيء: أعتقه. والحر الفعل الحسن والحره الكريمة من النساء.

(عن ابن منظور)

## الحرريات الأساسية FUNDAMENTAL FREEDOMS

تحتلّ الحرريات الأساسية نصيب الأسد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتقسّم عادة بصفة غير مقنعة إلى حرريات فردية وحرريات عامّة والحال أنّ ترابطهما وثيق فكلّ حرّية يمكن ممارستها فرديا وجماعيا ويمكن أن تنطبق على الفرد مثلما تنطبق على المجموعة وكلّهما ذات بعد سياسي إلاّ أنّ العرف وضع هذا التقسيم جاعلا من الحرريات العامة تلك التي تتعلق بممارسة النشاط الاجتماعي والسياسي مع الآخرين والحرريات الفردية تلك التي لا تهمّ إلاّ الشخص في حدّ ذاته.

وليس من السهل الاتفاق على قائمة الحرريات الأساسية خاصة في غياب تعريف واضح وحدود واضحة بين مفهومي الحرية والحق مثلا يمكن أن نعتبر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية حرريات بما هي تحرّر من الفاقة والجهل والمرض وهكذا تصبح كلّ الحقوق حرريات وكلّ الحرريات حقوقا . لكنه من الأفضل التمييز بين المفهومين. فالحرريات هي الأعمال التي تتبلور عبر فعل يبادر به الإنسان وطبيعة ردّ الفعل عليه فحرية الرأي تعني مثلا أن يكون المرء مناديا وملتصقا برأي مخالف للرأي السائد دون أن يؤدي هذا إلى ردّ فعل يتمثل في شكل أو آخر من الرفض المتفاوت العنف. أمّا مفهوم الحقوق فأوسع إذ يشمل جملة الواجبات التي يجب أن تضطلع بها المجموعة تجاه الشخص والشخص تجاه المجموعة سواء صدر من المعنى من الأمر فعل أم لم يصدر . فالحق في الكرامة أو في الحرمة الجسدية مثل الحق في حرية الرأي والتعبير هو معطى مبدئي من المواقف والتصرفات التي يجب أن يلتزم به كلّ أفراد المجموعة تجاه بعضهم البعض.

ومن فوائد هذه القراءة التحديدية حصر الحرريات في بعض المواد أهمها المادة الرابعة التي تضمن ما يمكن تسميته بالحرية المؤسّسة للحرّيات الأساسية أي امتلاك الإنسان لذاته إذ تنصّ :

"لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده ويحظر الرقّ والاتجار بالرقيق في جميع صورته" ولا يقدر قيمة هذه المادة إلاّ ربع المليار من البشر خاصّة من الأطفال والنساء الذين لا زالوا يرزحون إلى اليوم في شتّى بلدان الجنوب تحت شكل أو آخر من العبودية المقنّعة.

ومن هذا المنطلق يمكن بناء صرح الحرريات الفردية وتتعلّق كلّها بقدرة الإنسان على التصرفّ المستقلّ النابع من خياراته وقراراته خاصّة في جسده (المادة 3 - المادة 9) وحرية التصرفّ في فضاء خاص محمي من التدخل (المادة 12) وحرية التنقّل والاستقرار (المادة 13) وحرية الزواج دون قيد بسبب العرق والجنسية والدين (المادة 16) وحرية الضمير والمعتقد (المادة 18).

أمّا الحرريات العامة فالمقصود بها عادة تلك التي لا تمارس إلاّ في كنف إطار صراعات سياسية واضحة أم مقنّعة وهي حرية الرأي والتعبير (المادة 19) حرية التنظّم (المادة 20) حرية المشاركة في إدارة الشؤون العامة والانتخاب (المادة 21).

والسؤال هو : ما هي الإشكاليات الكبرى التي تطرحها هذه القائمة. والرهانات الخفيّة الكامنة وراءها؟

من البديهي أن الحرريات الأساسية خاصة في جزئها الفردية هي نتيجة رؤيا متكاملة للإنسان وهذه الرؤيا هي تراكمات كطبيقات الجيولوجيا أعماقها الفكرة الدينية حول الكرامة الفطرية للإنسان بل وحتى قداسته التي يستمدّها من الخالق ذاته وكأننا نتذكّر صرخة عمر الشهيرة في وجه من ينكرون هذه الخاصية الأساسية "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" أمّا الطبقة الموالية فهي الأيديولوجية الشخصانية التي تبلورت ببطء شديد وأساسا في الثقافة الغربية خلال القرون الثلاث الأخيرة والتي ركّزت على القيمة الذاتية للشخص بعد طول اعتباره بلا قيمة أو بقيمة أدنى من المجموعة التي ينتمي إليها.

والواقع أنّ الصراع الدائر حول قائمة الحرريات وظروف ممارستها وحدودها هو صراع سياسي في النظرية ونظري في السياسة يتعلّق بعلاقة الشخص بالمجموعة وعلاقة المجموعة بالدولة.

فسنة 1925 طلع "موسوليني" بإنجيله الموجه لأوروبا شأنا حملة شعواء على الحرريات العامة باسم أولوية الدولة على الشخص

وفي الدستور الإسباني في عهد "فرانكو" قيدت ممارسة كل الحريات الفردية والعامّة بضرورة الحفاظ على الوحدة المعنوية والوطنية والاجتماعية لإسبانيا، أما الدستور السوفياتي في عهد ستالين فقد نص بكثير من المكيافيلية على تمتع المواطن بكل الحريات لكن على الورق في الوقت الذي قضى فيه في الممارسة على لبسط أمل حتى في تحقيقها يوما ما. ولا زالت إلى اليوم الأنظمة الاستبدادية في كل مكان تحارب ممارسة الحريات الأساسية بتعلّة المحافظة على وحدة الأمة أو أمن الدولة أو السلم المدنية الخ ...

ومن نافلة القول أن تحقيق الحريات الشخصية غير ممكن في مجتمع يجعل من الشخص فردا أي واحدا كأف لا تكمن قيمته إلا في كونه خلية في نسيج يجب أن تتضبط لمصالح الكل ويمكن التضحية به في كل وقت باسم المصلحة العامة التي يتصادف دوما أنها ليست إلا قناع مصلحة فتوية مخادعة.

إن وجود الحريات في مجتمع ما ليس نتيجة قرار أو عرف وإنما صراع متواصل داخل المجتمع بين قوى تسعى عبر هذه الحريات لتكريس كرامتها والتمتع بجملة من الحقوق وأساسا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وقوى تشكل هذه الحريات خطرا على امتيازاتها. ومن ثمة فإن وجهة يجب أن تأخذ دوما بعين الاعتبار هذه الخاصية لتقتدر في كل لحظة من تطوّر المجتمع حالة الحريات ومصادر الخطر التي تنتهدها وآليات التصدّ والتطوير وجيوب المقاومة الثقافية والسياسية والأطراف التي تشكل الحرية تهديدا لها والقوى الأخرى التي يمكن تجنيدها الخ.

وهذا يعني أنه سيكون للحريات الفردية والعامّة وضع مختلف حسب الحالة التي هي عليها الدولة والمجتمع. ففي إطار الدولة الاستبدادية تشكل الحريات العدو الأساسي للنظام السياسي ومن ثمة التعرّض لها بالقوة أو الحيلة لأن استنابها لا يعني شيئا آخر غير زوال هذا النظام المؤسس على قمعها. وفي مثل هذا المجتمع تستعمل الدولة كل الوسائل لخنق الحريات وعلى رأسها القانون الذي يصبح يوما بعد يوم السيف المشهر في وجهها مفرغا من كل معنى مفهوم دولة القانون والمؤسسات. . . وفي وضع كهذا فإن درجة التمتع بالحريات داخل المجتمع يعكس موازين القوى بين الدولة الاستبدادية والقوى الديمقراطية الناهضة. وليس للحريات في مثل هذا الوضع لا نصير للحريات ولا مدافع عنها غير الديمقراطيين مناضلي حقوق الإنسان بصفتهم المعيّرين عن طموح قوى اجتماعية ناهضة تريد الاعتراف بكرامتها وبحقها في المشاركة في أخذ القرار الجماعي وتنفيذه وتقييمه.

وبالمقابل فإن انتصار الديمقراطية يمكن من ممارسة أكبر لهذه الحريات لكن لا يعني سيادتها أليا ذلك لأن القوى المناهضة للحريات لا تخفي بالديمقراطية مثلا لم تختف القوى المنادية بها داخل النظام الاستبدادي .

فهناك داخل النظام الديمقراطي دوما قوى تحنّ لسهولة وبساطة القيادة التسلطية وهناك داخل المجتمع الديمقراطي كما هو الشأن في البلدان الغربية أقبليات عنصرية أو استغلالية تشكل الحريات عرقلة لمصالحها. . . ولا شك أنّ وجود الديمقراطيين ويقظة مناضلي حقوق الإنسان ضرورة للحفاظ على الحريات حتى داخل النظام الديمقراطي لكنهم هذه المرة ليسوا وحيدين معزولين. ففي مثل هذا الوضع يكتب القانون كل أهميته بما هو الأداة التي توصل الحقوق لأصحابها وتفرضها على من ينتهكها أكانت الجيوب الاستبدادية داخل النظام الديمقراطي أم القوى المتعلقة بامتيازاتها غير الشرعية.

وفي مثل هذه الحالة يكون القضاء المستقلّ الدرع الذي تحتمي بها حريات تبقى مهددة بتواصل الصراع الأبدي بين قوى تريد التميّز وأخرى تريد العدالة.

ويتّضح إذا أن النضال من أجل الحريات الفردية والعامّة نضال من أجل إرساء نظام سياسي معين هو النظام الديمقراطي دون سواه بخلفية نظرية تعطي للشخص دورا مركزيا في المجتمع انطلاقا من الإيمان بكرامته الفطرية وقيّمته التي يستمدّها من طبيعته لا من انتماء للمجموعة. وهذا لا يعني أن المجموعة في مكانة دنيا بالنسبة للشخص لأنّ النظرة الديمقراطية للإنسان لا تقلب موازين القوى وإنما ترفض مواجهة مصطنعة هدفها التغطية على انتهاكات الاستبداد ومصادرة الفئات المسيطرة لمفهوم الصالح العامّ الذي يتصادف دائما أنه يتماشى مع مصالحها الخاصة. فهي تعتبر إن حرية المجموعة من حرية الشخص وحرية الشخص من حرية المجموعة.

ولا نغفل عن كون الحريات خلافا لما يشيع أعداءها الاستبداديين ليست إطلاقية لا يحدها شيء ومن ثمة قد تشكل خطرا على استقرار المجتمع فهي محدودة من داخلها بما هي حقّ وواجب في نفس الوقت. فحريتي في التعبير محددة بضرورة احترام حق الآخر في رأيه وحقّي في الحرمة الجسدية والحياة الخاصة والملكية الخ يجعل من واجبي احترام حق الآخر في نفس الحرمة الجسدية والحياة الخاصة والملكية. وليست الحرية متحررة من كل القيود والضوابط الأخلاقية والقانونية إلا في النظام الاستبدادي حيث المواجهة دائمة بين حرية متوحشة واستعباد وإذلال لمن هم ضحية تعسّقا.

منصف المرزوقي

## الحرية LIBERTY/LIBERTE

ينسب لأحد الحكماء قوله، "الحق أبو البشر والحرية أهم"، وإن كان البشر قد اختلفوا، منذ آلاف السنين على تعريف الحق، فمنذ قرابة 4500 عاما على الأقل لم يكن خلافهم على مفهوم الحرية أقل حدة، ولعل الشعراء وهدمهم، تمكنوا من جعل هذه الكلمة أنشودة لكل روح بعيدا عن قسوة التنظير.

قديمة كلمة الحرية في المشرق قدم تواجد الإنسان و الحضارة . وقد اختلفت لفظتها ودلالاتها باختلاف المراحل التاريخية، وضافت بها الأيام حيناً لزوايا الحانات شبه السرية أو الصعاليك و المنبوذين ، إلا أنه وفي كل المراحل، بقيت هذه الكلمة بصلة وثيقة مع مفهوم الكرامة الإنسانية و في الغالب موضوع مديح .

و إن تركنا الحضارات القديمة لضيق المجال ، نجد في التراث المسيحي الشرقي نصوصاً متميزة للعديد من المنسقين والفلاسفة المشاركة ، ويشبه مثلاً افرايم السوري الحرية بنشوة بالغة واصفا إياها بأنها "هبة الله" التي قدمها لآدم ، باعتبارها أجل هدية موعودة . و في مدحها له يقول : "إنها صورة الله التي بدونها ينهار العالم" . فبالنسبة له، فإن مجرد اسم الحرية ، باستعاره تعبير روزنتال ، " يشي بوجود الإنسان الحر غير الرقيق ، و يشير إلى قوة الانطلاق لا الاستعباد ، إلى الاعتناق لا التقيد ، إلى الإرادة لا الطبيعة" .

من جهته ، نشأ الإسلام في وجود متعدد الأديان والآلهة، وإن كانت قطيعته مع الوثنية مبكرة نسبياً، إلا أن الآيات المكية بقيت تقر التعددية مع الكفر فيما تكثفه سورة الكافرون "لا أعبد ما تعبدون و لا أنتم عابدون ما أعبد ... لكم دينكم و لي دين" . و قد رفض الإسلام الأول الإكراه في الدين بصريح النص و بما لا يقبل الجدل « لا إكراه في الدين » ( البقرة 256 ) ، "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين « ( يونس 99 ) !

هذا الحزم يترافق بقبول التعايش ما بين الديني و الاعتقادي الذي انحصر فيما بعد فيما يقع في تعريف أهل الكتاب . و يرفض القرآن من حيث المبدأ مباشرة الاعتداء على الغير "إِن اعْتَدَلْتُمْ بِغَيْرِ قَدَرٍ لَّيَكْفُرْ بِمَا كُفَرْتُمْ فَمِمَّا تَدْعُونَهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَجَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ فِرْقٍ حُدُودَهُمْ لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْآلَمَاتِ وَلِيُؤْتِيَهُم مِّنْ فَضْلِهِ كَمَا نَبأَهُمْ فِي الْبُرُوجِ" ( النساء 90 ) .

تجاوزت الدولة الإسلامية منذ نشأتها آيات التسامح المكية مقيمة سلطانها بالقوة دون أن يكون ذلك باستمرار بموازاة العدل . ورغم قرار عمر بن الخطاب رفع الرق عن كل عربي وجملته الشهيرة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" فقد تميز عهده بإبعاد أهل الكتاب من الجزيرة العربية و المفاضلة في العطاء و الاعتبار بين المسلمين أنفسهم، فيما تعزز في عهد عثمان و في سقف عائلي ضيق . ومنذ الصراعات السياسية الأولى في الإسلام، بدأت نزعة بناء منظومة توتاليتارية مقيدة لمفهوم الحرية الدينية و الفردية و محجمة لروح التسامح تأخذ طريقها للاتجاهات الارثوذكسية الناشئة فيه.

في أية منظومة توتاليتارية ، يتجاوز الممنوع حدود العلاقة بين الذات و الآخر إلى تلك المتعلقة بما هو ذاتي، و لا تميز الأوامر و النواهي بين الخاص و العام، الشخصي و الاجتماعي، الذاتي و الموضوعي، و تغزو معالم الحياة بشكل سرطاني. هذا التدخل المفرط في حياة الأفراد يعم الممنوعات و يعزز النظرة القدرية و أشكال الطاعة و يربط أية ممارسة للحرية في القواعد الشرعية بالإباحة . وكلما تقدمت الطبيعة الشمولية للدين و الدولة ، تم تحديد و تعريف كل ما يخالف الناموس في النظرية و الحياة المعاشة و تم الاعتداء على البشر في آخر معاقل دفاعهم عن حريتهم . وعندما تتحول كلمة الحرية إلى مصدر فتنة، يصبح من الواجب تتبعها عبر كلمات و مفاهيم محددة مستنبطة من المعطيات التاريخية التي حكمت سيرورة هذه الكلمة سواء في تاريخ الفكر السياسي أو في تاريخ الحركات الاجتماعية و الفكرية . و في هذا الإطار ، نجد من المهم جدا تتبع جذور مفاهيم الحرية في التاريخ العربي الإسلامي عبر كلمات أربع: الاختيار، الإباحة ، العقل و التسامح.

مُسَيِّرٌ أَمْ مُخَيِّرٌ ؟

في محاولة للرد على هذا السؤال نشأت أولى الصراعات الفكرية في الإسلام ، ومنه انطلقت أهم تعاريف المسؤولية القضائية و السياسية و الدينية ، وقد كان هذا الحوار -الصراع ، برأينا ، الأب الروحي للاجتهاد، أهم نتاجات الفقه الإسلامي دون منازع ، وليس بالصدفة وحدها تزامن إغلاق باب الاجتهاد مع ضرب الحوار الإسلامي - الإسلامي حول الاختيار و انتصار مدرسة "القوم الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا يغلب على الأمر صار إماماً و صار أحق بالأمر ، و يزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجي و إن كان قد بلغ الغاية في الفضل" ( القاضي عبد الجبار ) .

في نص متأخر ، يربط مسكويه بين الاختيار والخير يقول : "الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير ، أي فعل ما هو خير له : أما على الحقيقة ، و إما بحسب ظنه ، و إن لم يكن خيرا له بالحقيقة" . و في بيان فضل الاختيار كتب الجاحظ في كتاب الحيوان : "متى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبيت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ، ولا يعرف باب التبيين ولا دفع مضرة ولا اجتباب منفعة ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب ولا تفاضل في بيان ولا تنافس في درجة" .

إن كان الاختيار أول تعبير مفهومي عن الحرية في الإسلام، فعند العجاردة من الخوارج في القرن الثامن للميلاد أول تعبير تطبيقي مباشر له حيث اتفقت فرقه العشر على القول "بأن الطفل يدعى إذا بلغ، و تجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام أو يصفه هو" و ينقل البغدادي عنهم القول : "ليس لأطفال المؤمنين ولا لأطفال المشركين ولاية ولا عداوة حتى يدركوا ( سن البلوغ ) فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا أو ينكروا" ( الفرق بين الفرق ، ص76 ) . و بهذا أقر العجاردة قبل 14 قرنا من إعلان حقوق الطفل بمحتوى أكثر مواد حساسية و أهمية في المجتمعات الإسلامية اليوم : حق الطفل في حرية الاعتقاد والاختيار .

كانت الإمامة منذ البدء ، أحد الأسباب و الدوافع الأساسية لصراع الآراء، و قد رسي رأي أهل الاختيار الى القول فيها : "قد ثبت بالشرع أن الصلاح في إقامة "الأمرأء" و"العمال" و"الحكام" أن يكون على الاجتهاد والاختيار" ... فقد "بيننا أن نص في الإمامة يتبع وأن الواجب فيها هو الاختيار" ( القاضي عبد الجبار ) . وقد شاركهم الرأي كل من وافق سليمان بن جرير الزبيدي على أن "الإمامة شورى" وأكد على رفض مبدأ الغلبة والاستبداد بالحكم . □

كذلك كان دور الإنسان في هذا العالم من أهم التساؤلات، ويستقر الرأي للجاحظ على القول "كل شيء في العالم فإنما هو للإنسان ، و لكل مختبر ومختار ، ولأهل القول والاستطاعة، ولأهل التبيين و الروية" (كتاب الحيوان) و يخاطب ابن عربي\* الإنسان قائلا : "الدين من فعلك . فما سعدت إلا بما كان منك" ( نصوص الحكم ) .

قام سهم من عرف بأصحاب الإباحة في باع الحريات على قولهم بإسقاط المفروضات ( بشكل جزئي أو كلي ) وإعادة تعريف أو إلغاء المحرمات . و يضع مصنفو الممل والنحل فرق البيانية والمغربية والجناحية والمنصورية والخطابية والحلولية والمقتضية والخرمية في إطار من أباح محرمات الشريعة وأسقط وجوب فرائضها . وينقل لنا أكثر من مؤرخ صلة القرابة بين دعوة بابك الخرمي\* ومزدك\* القاتل بترك استبداد الناس بعضهم على بعض و إياحة الشهوات و الاختلاط و أفعال الخير وترك القتل ، ويقول المقدسي في الخرمية "كل ذي دين مصيب عندهم إذا كان راجي ثواب و خاشي عقاب ولا يرون تهجينه و التخطي إليه بالمكروه ما لم يرد كيد ملتهم و خسف مذهبهم و يتجنبون الدماء جدا إلا عند عقد راية الخلاف" (البدء والتاريخ) .

ويؤكد البغدادي على حرية المعتقد عندهم بقوله: "وقد بنوا في جبلهم مساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون وهم يعلمون أولادهم القرآن لكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة" .

وقد قيل في القرامطة\* ما قيل في الخرمية، وشملت آراء الإباحة ما عرف بعصية المجون من الشعراء والأدياء وكذلك الغلاة. وفي داخل الإسلام الارتذوكسي كان ثمة من يؤيد القاعدة الشرعية "الأصل في الأشياء الإباحة" في وجه المبالغة في الضوابط و المنوعات ، و نجد العديد من الآراء التي تصب في هذا المنحى عند أبي حنيفة والفخر الرازي وبعض الأشاعرة وبعض ما روي عن جعفر الصادق . كذلك سجلت الإسماعيلية\* والدرزية انتصارا نسبيا للعقل على النقل و الترخيص على التكليف والتأويل على حرفية النص.

يربط مسكويه بين الاختيار والعقل يقول: "الجهة التي تختص الإنسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر وإجالة السراي المسمى بالاختيار هي ثمرة العقل ونتيجته، ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة ؛ بل يصير وجوده عبثا ولغوا. ونحن نتيقن أن العقل أجل الموجودات وأشرف ما من الله تعالى به ووهبه للإنسان" (التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل). وكما يلاحظ المنتبِع ، فقد اعتبر أهل الاختيار وأهل الإلحاد في التاريخ العربي الإسلامي العقل أعلى قيمة وأفضل مرجع ، وقد ذكرت في العقل أحاديث ومآثر لا حصر لها مثل "أول ما خلق الله العقل" و"إنما يدرك الخير كله بالعقل ولا دين لمن لا عقل له". وبه تم الرد على أهل الجبر والسلف في الإسلام وعلى قضية النبوة والأديان في الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكيمة . و يؤكد فخر الدين الرازي على الصلة بين الحرية والعقل بالقول: "الحرية عفة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم و إن كانت تلك أيضا فاضلة ؟ وهي معنى قول أرسطو : الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حارسة جوهريّة لا صناعية. وبالجملة، فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى ؛ كانت أكثر حرية" (المباحث الشريفة).

"الأصل في الناس الحرية" يؤكد السرخسي، ويسهب الفخر الرازي في تكريم الاعتقاد من العبودية قائلا "التحرير عبارة عن جعله حرا، والحر هو الخالص، ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) ، فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الإنسانية وتشوشها" .

تعود جذور فكرة التسامح إلى القرآن المكي حيث نجد أصول ما قيل في قبول الاختلاف و رفض الإكراه في المعتقد ، و ينسب للنبي محمد قوله "الحقيقة ضالة المؤمن يأخذها أتى وجدها و لا يبالي من أي وعاء خرجت" . و قد اخلص الإمام أبي حنيفة لهذا النهج بقوله "هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر أحدا عليه و لا نقول يجب على أحد قبوله بكرهية . فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به" .

و يسطر ابن عربي احترام الرأي المخالف شعرا يقول :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي  
إذا لم يكن ديني إلى دينه دان  
لقد صار قلبي قابلا كل صـورة  
فمرعى لغزلان و دبير لرهبان  
و بيت لأوثان و كعبة طائف  
و ألواح توراة و مصحف قرآن  
أدين بدين الحب أتى توجهت  
ركائبه فالحب ديني و إيماني

و يبحث عبد الكريم الجيلي عن الحقيقة أتى قدرها دون الوقوف عند حدود دين :

فطورا تراني في المساجد راکعا  
و إني طورا في الكنائس راتع

إذا كنت في حكم الشريعة عاصيا  
فإني في علم الحقيقة طائف

و ما زلنا في هاجس البحث عن الحقيقة ، فلنخرج على ندوات الفلسفة و الكلام التي عرفتها بغداد في فترة نهضة المشرق ، و لنترك لمرجع إسباني الحديث لينقل لنا مشهدا من تلك الحقبة :

" سأل عالم من القيروان تقيا ثيولوجيا إسبانيا عاتدا من رحلة إلى بغداد فيما إذا حضر أثناء وجوده في المدينة جلسة من جلسات المتكلمين .

- لقد حضرت جلستين ، أجب الإسباني ، بعدها حرصت ألا أعود .

- لماذا ، طلب إليه متحدثه ؟

- سأترك لك أن تحكم ، أجب الرحالة ، في المرة الأولى التي حضرتها ؛ لم يكن هناك فقط مسلمون من كل الملل ، ارتذوكسية و هرطقية ، و إنما أيضا الكفار و المجوس ، الماديون و الملحدون ، اليهود و المسيحيون ، بكلمة ، الشاكون من كل صنف . لكل طائفة شيخها المكلف بالدفاع عن آرائه التي ينترها ؛ و في كل مرة يدخل فيها شيخ القاعة ، يقف الجميع احتراماً له و لا يجلس أحد قبل جلوس الشيخ . و لم تمض فترة ، إلا وامتألت القاعة ، عندها وقف أحد الكفار و قال : "نحن مجتمعون لنعقل الأشياء و أنتم تعرفون الشروط ، أما أنتم أيها المسلمون فليس بإمكانكم اتخاذ حجة علينا ما تأخذون من كتابكم أو من سلطان نبيكم ، فنحن لا نعتقد بالأول أو بالثاني ، و على كل واحد منا أن يقتصر على البراهين المستنبطة من العقل" و قد صنف الجميع له.

- أتفهمني ، أضاف الإسباني ، بعد سماع أشياء كهذه لم أعد مرة ثانية إلى هذا المجلس ، و قد اقترحوا عليّ زيارة مجلس آخر ، فكانت الفضيحة عينها" .

مع أقول الحضارة العربية الإسلامية تحول الحديث في الحرية أو مقوماتها إلى اسطر

تتوازعها مخطوطات أفراد مهمشين ، و ذهب المشعل إلى أوربة مع حركة الترجمة . و نُقل من الشرق رأي سقراط بأن النقاش الحر وحده يجعل الحياة جديرة بأن تعاش مؤيدا من بعض فلاسفته ، و تم اعتماد مذهب ابن رشد حول ازدواجية الحقيقة لإعادة الاعتبار للفلسفة دون فتح النار مباشرة على الكنيسة .

ليس المجال و لا المتسع هنا لاستعراض تجربة أوربة الحديثة مع الحرية ، فرهان الحرية في الرأي والمعتقد، السياسة و الاقتصاد ، الاجتماع و القانون قد بلغ المدى الأبعد في المجتمع الصناعي الغربي . لقد لعب الإصلاح الديني دورا هاما في تعزيز فكرة التسامح و نقد جهاز الكنيسة ، إلا أن الحرية أخذت مكانها في كتابات التنوير الأولى مع بداية انهيار العالم القديم و بداية مرحلة تاريخية جديدة و إن كان روسو\* قد اعتبر الحرية حقا طبيعيا ، الأمر الذي لا ينطبق برأيه على الملكية، و عرف الحرية بقوله: هي تسبير الذات، وطاعة الشخص لقانونه الخاص ، فقد عاد دستور الثورة الفرنسية عن هذا المفهوم ليجعل من الحرية هدف الحكم غير الممكن تحقيقه إلا بسعي كل شخص لتلبية حاجاته ؛ فيما يفترض التبادل و الوساطة الاقتصادية و المالية و تقسيم العمل .

لم يشكل إعلان حقوق الإنسان و المواطن مادة إجماع في عهده، وكما انتقده المحافظون، كان ثمة نقد من الراديكاليين الذين أدانوا المفهوم الشكلي للحرية مطالبين بالحرية الفعلية. وبشكل بيان المتساوين (1795) لسلفيان ماريشال أحسن تعبير لطموح البحث عن الحرية الفعلية و المساواة الفعلية التي يطالب بها في "جمهورية المتساوين" وقد جاء في هذا البيان : "إن ما نحتاج إليه ، ليس بحسب المساواة المثبتة في إعلان حقوق الإنسان و المواطن، إنما نريدها فيما بيننا و تحت أسقف منازلنا". هذا النقد يمكن تتبعه عند

رود الديمقراطية المباشرة منذ السان كيلوت . وقد اخذ مفهوم الحرية عند البعض منحى آخر يرفض ربطها بأي عقد اجتماعي يلحم من عقالها ، و لعل للمراكز دوساد الريادة ، إن لم يكن الأسيقية ، في هذا الاتجاه .

وبين صلة الحرية بمبدأ الكفاية المادية، والعلاقة بين الحرية والضرورة ، تعددت وجهات النظر، فالحرية في المجتمعات الغربية قد أعطت الحق للعقل في محاكمتها ولوسائل الاتصال في وضعها يوميا تحت المجهر وللنقاد إطلاق العنان لرأيهم وللموسوعيين لتصنيفها (في الموسوعة العالمية ترد كلمة الحرية في 2819 مادة في حين ترد كلمة الحرب في 6233 مادة). إلا أن هذه الأمثلة عينا، تبدي مدى هشاشة الحرية اللا متكافئة للعاطل عن العمل مع تلك التي يتمتع بها رب العمل، ولا إنسانية فكرة التفوق و الانتقاء بين الأفراد التي لم يجر بعد استبدالها ، حتى في القيم والتربية، بالتفوق الذاتي وفق الإمكانيات الذاتية. ولا تكفي المنافسة "الحرّة" بخلق تمايز هائل في مستويات المعيشة بين الشعوب بل تنخر في جسد الحياة اليومية للإنسان والمجتمع في الشمال كما في الجنوب وتقلل من إمكانيات الطبيعة على السماح للجنس البشري بالحياة على سطح البسيطة.

ولكن هل من درس تتعلمه البشرية غير أن الحرية كمبدأ، تشكل الوضع الأنسب لمناقشة مشكلات البشرية، وأن هذا بحد ذاته يربط مصيرها بالإنسان ومصير الإنسانية بها.

يقول أعداء الحرية بأن حرية علاقات الجنسين في الستينات قد ارتبطت بالخشية من الحياة ( الحمل ) وهاهي اليوم ترتبط بالخشية من الموت ( الايدز ) فهل تستحق كل هذه المخاطر ؟ و يقولون ألم يصل هتلر إلى السلطة بالانتخاب الحر ؟

وحده من يجعل من الديمقراطية دينا يعتقد بأنها كاملة لا ضعف فيها، وإن توصل البشر لانتخاب قوة فاشية في مكان و زمان معينين فلم تعط الأنظمة الاوتوريتارية سوى طغاة و مستبدين . فالإحساس بالمسؤولية التي توصله النفس الحرة يبقى أكثر نضجا ووعيا و عطاء منه عند جملة حالات القمع و الكبت التي تنتجها المجتمعات التسلطية و الشمولية .

الحرية هي الشرط الواجب للوجوب لوجود الإنسان في ذاته ومن أجل ذاته ، ونعني بالحرية ، وبكل بساطة، الحاسة الأولى للإنسان ، هذه الحاسة المكبوتة والمقموعة بشتى الوسائل المؤسساتية والسلطوية التي تقولب حياة البشر و تجعل من المال والسلطة والروابط العضوية أسادا على طبيعته. هذه الحرية لا عمر لها ولا لون ولا جنس ولا طائفة ولا لغة . . فليس ثمة بشر صالحون للحرية و آخرون خارجين عن الحرية، وما من حاكم أو حزب أو متقف يمتلك الحق في تأطيرها ونقيرها خدمة لمصالحه الخاصة ، وما من دليل على ارتباطها بتطور معين أو شعب معين .. فهي قابضة في كل إنسان ، ولو حُرّم أو حُرّم على نفسه استنشاقها . ومن هنا فهي مبيد الكذب والنفاق وقاتل الازدواجية والفسام ومعلم العدوانية والظلم والجوع .

"الحرية تشبه شراقة هواء" يقول أندريه برتوتون، "كي تؤدي شراقة الهواء دورها، عليها أن تذهب بكل روائح الماضي العفنة" يضيف بنجامان بيريه.

تبقى كلمة الحرية شرطا ضروريا لإشباع حصتنا الحيوية من الحلم ولم تعلمنا القوى الاستبدادية والاستلابية الخوف من الحرية إلا لتتمكن من الاستمرار في استعبادنا.

## الحرية عند عميد الأدب العربي

TAHA HUSSAIN & LIBERTY

" وأي شئ أيسر من أن تمنح الشباب ما ينبغي لهم من الحرية التي تتيح لهم أن يقبلوا وأن يرفضوا، وأن يفعلوا وأن يتركوا حين يريدون هم لا حين يريد غيرهم، وغيرهم هذا كثير منه التقليد المورث، ومنه السلطان الذي يشرع القوانين قاسية مرهقة ثم يصطنع في إنفاذها وسائل أشد منها قسوة وإرهاقا وتقييدا، ومن حق الناس جميعا أن تهيأ لهم الفرص وتعد لهم أسباب التفوق والابتكار وأول مايجب لذلك أن يتاح للشباب والشباب خاصة، ما ينبغي لهم من الحرية التي تفتح لهم قلوبهم وعقولهم وضمائرهم لكل ما في الحياة من خير وشر. ليقبلوا عن اختيار لا اضطرار وليحبوا وبيغضوا عن رضا لا عن إكراه، فإذا لم تتح لهم هذه الحرية فلا تبتغ منهم خيرا ولا ترجو منهم نفعا. ولا تنتظر لهم تفوقا وابتكارا ، وإنما انظر إليهم إلى الرقيق المسخرين، وإلى الحيوان الذي تدفعه غرائزه ويحد من حريته سلطان المستأنسين له المنقذين به... "

ليس في الاسلام ولا في المسيحية إذن ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي ، ولم يكن في الوثنية اليونانية أو الرومانية ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي أيضا. ومع

ذلك فقد أتم الوثيون وأتم اليهود والنصارى والمسلمون واعتدوا جميعا على حرية الرأي اعتداء يختلف قوة وضعفا.



أليس مصدر هذا في حقيقة الأمر إنما هو استغلال السياسة لعواطف السواد؟ بلى، ولولا أن السياسة تريد أن تتخذ ماتستطيع من الطرق والوسائل لتتسلط على نفوس الناس وتتملق عواطف السواد لما قتل الأثنيون سقراط، ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود والنصارى، ولما أخرجت قريش محمداً واصحابه من ديارهم ولما عذب ابن رشد وجاليلو، ولما حرق من حرق وشرذ من شرذ من العلماء والمفكرين.

طه حسين

## الحسبة AL-HISBA

ظهرت الحسبة لمؤسسة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ولم تتبلور كمفهوم عند الفقهاء حتى القرن الخامس للهجرة وهي لم تشكل موضوع إجماع يوماً في الإسلام ومع ذلك فهي من أخطر المفاهيم الدينية على حقوق الأفراد والجماعات وحريةهم. ماهي هذه المؤسسة التي لعبت دوراً كبيراً في اغتيال حق الاختلاف وقتل "الزنادقة"؟ ما هو أصلها التاريخي السديني والسديني؟ وكيف أصبحت جزءاً من الجهاز العقابي عند قطاعات فقهية واسعة في الإسلام الرسمي؟ الحسبة لغة مصدر احتسابك الأجر على الله، وهي اسم من الاحتساب "في الأعمال الصالحات": أي البدار إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر أو باستعمال أنواع البر. وعند الجوهري يقال حسن الحسبة في الأمر إذا كان حسن التدبير، وفيها معاني أخلاقية شتى.

ولو عدنا إلى القرآن لوجدنا الفعل الثلاثي "حسب" ومجموع مشتقاته يرد في 115 آية قرآنية لا يوجد واحدة منها تتعرض لمؤسسة الحسبة من قريب أو بعيد. وهذا هو حال الكتب الإسلامية الأولى كالموطأ للإمام مالك وتأريخ السيرة. ولا يختلف الأمر عند أبي حنيفة ولو أن تلميذه أبو يوسف منح الخليفة وحده مبدأ "إقامة الحق". ولا أثر عند الشافعي الذي عايش المهدي للحسبة بل نجد لديه ما يعارض الحكم على أي إنسان بما يبيطن حيث يقول: "الرسول قد حكم بأنه ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف من أظهر من نفسه".

وإن كان من أثر للرقابة والمحاسبة في الكتابات الإسلامية الأولى فقد انحصر الأمر عند المسلمين الأوائل بالقسط في المعاملات والكيل ومناهضة الغش والفساد لحماية المجتمع من التجارة الربوية أو فساد الدولة. وهي من عادات العمل الأهلي والحكومي لحماية الدولة والمجتمع والفرد من الفساد. وفي هذا النطاق يمكن قراءة انتقادات أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي والأشتر النخعي وابن الزبير وإلى حد ما سفيان الثوري بعدهم بقرابة قرن. واستناداً إلى هذا الأصل نجد قراءات تتحدث عن القيميين على السوق في العصر الأموي باعتبارهم محتسبين وتخلط بين توحيد المكاييل والموازن وبين مؤسسة الحسبة.

وهناك إجماع على ظهور الحسبة وموظف يطلق عليه إسم المحتسب في عهد الخليفة العباسي المهدي (158-169 هجري/774-785 م) وقد أشار المؤرخ الطبري لذلك في حوادث 163 حيث يقول: "وأرسل عبد الجبار والمحتسب لجلب الزنادقة من أرض الجزيرة فأتاه بهم وهو بديات فقتل جماعة منهم وصلبهم وأمره المهدي بضرب بشار (بن برد الشاعر)". ويقول في حوادث 167 للهجرة: "وفيها جد المهدي في طلب الزنادقة وولى أمرهم عمر الكلواذي فأخذ يزيد بن الفضل كاتب المنصور وحبس وهرب من الحبس". وفي حوادث 168 يقول: "وفيها مات عمر الكلواذي وتولى محمد بن عيسى أمر الزنادقة.

إن الحسبة كمؤسسة تضع في صلب مهماتها محاربة المخالفين في الرأي وكل من أعطي أسم الزنديق بدأت بقرار من الخليفة المهدي وقد كانت إجراء سياسياً دنيوياً للسلطان يهدف إلى عدة أمور منها:

- التخلص من المعارضين والرأي المخالف عبر كلمة الزندقة الفضفاضة التي اتسعت ذمتها باتساع هامش الأطراف المعارضة للخليفة.

- محاولة لكسب مشاعر بسطاء المسلمين والمنتزمتين عبر المزودة في الخطاب الديني.

- تحويل قضية الاعتقاد إلى وسيلة مباشرة للترهيب والترغيب السلطوي.

وقد تمسك فقهاء السلاطين بالمفهوم الواسع للحسبة كمؤسسة تمس مباشرة حرية الرأي والاعتقاد خاصة في حقبة الإنغلاق العقدي والتكلس الإيديولوجي. إلا أن الأسس القرآنية الغائبة لهكذا مؤسسة وتعارضها مع السيرة النبوية كان وراء وجود خلافات كبيرة في التعريف والصلاحيات وصفات العاملين عليها ومهامهم. وعلينا انتظار أبو الحسن المارودي الشافعي لقراءة عمل مسهب في أحكام الحسبة في 450 للهجرة ومن بعده الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين (505 للهجرة) ثم عبد الرحمن بن ناصر السبيراوي

الشيذري (مات 589 للهجرة) وابن الأخوة القرشي (مات في 729 للهجرة) وابن تيمية. أما في الأندلس فظهر كتاب آداب الحسبة للسقطي الماقي الأندلسي في أوائل القرن السادس الهجري.

ويلخص الدكتور أحمد صبحي منصور رأي الماوردي بالقول: "جعل الماوردي الحسبة أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر" ويلاحظ منصور أن مفهوم الماوردي لا يتطرق للعقوبات الجنائية باعتبارها من وظائف القضاة في افتراق مع ممارسات المهدي ولو أنه أضاف أمور العبادات لمهام المحتسب. أما الغزالي فلا فرق عنده بين المحتسب والمنطوع وقد جعل الحسبة من حق المرأة والفاسق والرفيق. وقد قسم عملها إلى التعريف بالأمر ثم الوعظ بإحسان ثم السب والتعنيف ثم المنع بالقهر والتخويف والتهديد ثم الضرب. أما ابن تيمية فقد أدمج الحسبة في الولايات الإسلامية الأخرى وهو يتجاوز الضرب إلى القتل مؤكدا على الربط بين المحتسب وصاحب الزنادقة في عهد المهدي.

وينعكس اختلاف رجال الدين في قضية الحسبة على المؤرخين، ففي حين يعتبر ابن خلدون الحسبة وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفرض على القائم بأمر المسلمين يعين له من يراه للبحث عن المنكرات وحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل المنع من المضايقة في الطرقات والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها ويحصر تدخله في الدعاوى بقضايا الغش والتدليس باعتبار أن المحتسب خادم لمنصب القضاء، يؤكد حاجي خليفة على البعد الدنيوي للحسبة بقوله: "علم باحث الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث إجراؤها على القانون المعدل بحيث يتم التراضي بين المتعاملين وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاحر بين العباد ما رآه الخليفة من الزجر والمنع ومياديه بعضها نص وبعضها أمور استحسانية ناشئة عن رأي الخليفة" (كشف الظنون). وكلاهما لا يعتبر قضية الرأي والمعتقد من صلب مؤسسة الحسبة.

ومن المؤسف له، أن فكرة محاربة الفساد والرشوة والغش والأمانة والصدق في المعاملات التجارية التي تشكل أسسا من أسس الأخلاق الإسلامية قد تم تحويرها عن مضمونها الأساسي عبر توسيع مفهوم "الغش" ليشمل حرية الرأي والاعتقاد بما أسماه ابن تيمية "الغش والتدليس في الديانات" وهو اجتهاد شخصي للفقيه الحنبلي لا يجد أي مرجعية له في المصادر الإسلامية الأساسية. إلا أن ابن تيمية للأسف لم يكن سوى حلقة في مسلسل طويل شارك فيه العديد من الخلفاء والفقهاء ودفع ثمنه مئات الضحايا ممن وصلنا معلومات عن قتلهم باسم الحسبة. وحسبنا قراءة الاعتقاد القادري أو تتبع مصير من لم يكن خيارهم المذهب الرسمي للحاكم في حقب الاستبداد العقيد التي وضعت حداً للزدهار العربي الإسلامي.

وتورد سهام مصطفى أبو زيد ومحمد يونس سجل تولية محتسب في العصر المملوكي جاء فيه: "قأبدأ أولاً بالنظر في العقائد، وأهد فيها إلى سبيل الفرقة الناجية الذي هو سبيل واحد، وتلك الفرقة هي السلف الصالح الذين لزموا مواطن الحق فأقاموه، وقالوا ربنا الله، ثم استقاموا ومن عداهم شعب دانوا أديانا، وعيدوا من الأهواء أوثانا، واتبعوا ما لم ينزل به الله سلطاناً... فمن انتهى من هؤلاء إلى فلسفة فاقنته، ولا تسمع له قولاً ولا تقبل منه حرفاً والله عدلا، وليكن قتله على رؤوس الأشهاد، ما بين حاضر وباد، فما تكدرت الشرائع بمثل جهالته، ولا تندست علومها بمثل أثر جهالته... وما تجده من كتبها التي هي مسموم لا علوم، فاستأصل شأفتها بالتحريق، ولا يقتعك ذلك حتى تجتهد في تتبع أثارها، والكشف عن مكامن أسرارها فمن وجدته في بيته فليؤخذ جهارا ولينكل به إشهارا، وليقل هذا جزء من استكبر استكبارا ولم يرج الله وقارا". وفي هذا النص ما يعطي فكرة عن أحد أهم أسباب انحطاط العرب والمسلمين في ظل الحرب الشعواء على العلوم والفلسفة واختلاف الرأي.

لقد أعطى انتشار المذهب الوهابي وصيرورته مذهباً رسمياً في المملكة العربية السعودية منذ ولادتها في مطلع القرن العشرين لابن تيمية قوة المرجع. ومنذ نشأتها، كان لهيئة المعروف والأمر بالمنكر في المملكة دور شرطي العقيدة والسلوك وتفصيل الحياة اليومية. وقد تركت هذه المدرسة ومخلفات عصور الإنحطاط أثرها على العديد من الإسلاميين المعاصرين مثل سعيد حوا ومحمد الغزالي ومحمد المبارك الذين تبنا مفهوم الحسبة في رقابة الأفراد في قضايا الدين والأخلاق والاقتصاد والمجتمع. وهناك العديد من التشريعات المعاصرة التي لم تتحرر من وطأة الحسبة حتى في غيابها كمؤسسة، ولعل مثل الدكتور نصر حامد أبو زيد وقرار التفريق بينه وبين زوجته عام 1995 بحكم من محكمة استئناف القاهرة، من أكثر الأمثلة الراهنة للاستعمال التعسفي والخطير لمفهوم الحسبة التي حولها الخليفة المهدي من رقابة على الحاكم على وسيلة قمع للمحكوم إلى سلاح ولم يعدم التاريخ من أئمة الاستبداد من يفتي لذلك.

## الحسن البصري (642-728م) AL-HASAN AL-BASRI

ينسب لثابت بن قرة الصابئي القول: "ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس: عمر بن الخطاب في سياسته، والحسن البصري في علمه وورعه، والجاحظ في فصاحته وبيانه". وإن كان مفهوم الأمة العربية بعيد جدا عن أية شوفينية في هذه الجملة، خاصة وأن والد الحسن البصري من أصل فارسي، إلا أن هذه العبارة تضع الحسن البصري برأينا في مكانه باعتباره أحد قمم الحضارة العربية الإسلامية دون نقاش. فإن أمكن الحديث عن مجتمع مني إسلامي وسلطة مضادة اليوم عند بعض الإصلاحيين، فالبصري هو الأب الروحي لهذه الفكرة، وينصفه أحد كبار الفلاسفة العرب في القرن العشرين، عبد الرحمن بدوي عندما يقول: "من أنبل وأعظم الشخصيات الدينية في تاريخ الإسلام". ويضيف المستشرق المعروف ريتز Ritter "أسس البصري سمعته على الإخلاص والاستقامة في شخصيته الدينية، الأمر الذي أثر بعمق في معاصريه". وفي وصف ثابت بن قرة له: "كان من دراري النجوم علما وتقوى، وزهدا وورعا، وعفة ورقة، وتألها وتزها، وفقها ومعرفة، وفصاحة ونصاحة، مواظبه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقول، وما أعرف له ثانيا، ولا قريبا، ولا مدانيا. كان منظره وفق مخبره، وعلانيته في وزن سريرته. عاش سبعين عاما لم يعرف بمقالة شنعاء..".

اعتقل والد الحسن عند سقوط ميسان في العراق، ثم أعتق فتزوج من أم الحسن خيرة، وهناك جدل حول مكان ولادته ونشأته. ويكتفي كتاب السنن والأعيان بنسب ولادته للمدينة ونشأته في وادي القرى، ثم مشاركته في فتح إيران قبل الاستقرار في البصرة بعد عام 663. وبرأينا هناك نقاش في صحة روايات كثيرة عن سيرة الحسن أو أقواله، فقد تحول الشخص إلى رمز يتنازع عليه أهل السنة والمعتزلة والمتصوفة، ولا شك بأن كل من محبيه أراد أن يرى فيه الأقرب لأرائه، الأمر الذي حول الحسن في العلوم الدينية إلى حالة شبيهة بجابر بن حيان في العلوم التطبيقية، رمز تمرر عبره لأجل الحكم والمأثورات. بحيث نجد شبيها كبيرا بين ما يروى عنه وأسلوب رواية العديد من الأحاديث النبوية.

مارس الحسن البصري إقامة العدل لمن احتكم إليه. وكان، كما يشير المؤرخون، "لا يأخذ على قضائه أجرا". ثم لم يلبث أن استغنى من القضاء وكان له كره بالسياسة واضطراباتهما ورفض العنف في مقاومة الطغاة مع التأكيد على عدم مجالسة الأمراء. ويروى أن أحدهم سأله: ألا تدخل على الأمراء، فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، فقال: ليس للمؤمن أن يبدل نفسه، إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا. وحين سؤل عن الموقف من الفتنة كان يقول: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، فلما سؤل: ولا مع أمير المؤمنين؟ غضب وقال: نعم، ولا مع أمير المؤمنين".

يجمع الأدب المنسوب إلى الحسن البصري نقدا حادا لسلطتي المال والحكم. وهو القائل: "خلصت من العبد إذا صلحتا صلح ما سواهما: الركون إلى الظلمة، والطغيان في النعمة. قال الله عز وجل: "ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار" (هود113) وقال الله عز وجل: "ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي". وفي نقده لمؤسس الخلافة الأموية معاوية يقول: "أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة لكانت موبقة: 1) انتزاعه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، 2) واستخلافه ابنه بعده سكيبا خميرا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زيادا، وقد قال رسول الله الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله حجرا". (يقصد حجر بن عدي قتله عام 51 للهجرة).

ومن بديع نقده، تعليقه عند المرور بدار بناها الحجاج في وسط: "الحمد لله، إن الملوك ليرون لأنفسهم عزا، وأنا لنرى فيهم كل يوم عبدا: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيد. وإلى فرش فينجد، وإلى ملابس ومراكب فيحسنها. ثم يحف به ذباب طمع وفراش نار، وأصحاب سوء، فيقول: "انظروا ما صنعت" ! فقد رأينا أيها المغرور، فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ أما أهل السموات فقد مقتوك، وأما أهل الأرض فقد لعنوك. بنيت دار الفناء وخربت دار البقاء، وغررت في دار الغرور لتنتل في دار الحبور".

ولا يمنع هذا النقد للسلطة وابتعاده عنها من وعظه لمن كان فيها نظيف اليد من الفساد والظلم. ويروى عنه رسالة في وصف الإمام العادل يقال أنه وجهها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز عام 99 للهجرة مطلعها: "اعلم يا أمير المؤمنين! أن الله جعل الإمام العادل قوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصف كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف"... ونلاحظ في هذه الرسالة بعض ملامح منهج الحسن البصري وإن كان الشك بصحة كتابته لها وارد: اعتبار العدل أساس الملك، اعتبار

الأمة كالأسرة حاكمها راعيها، رفض القتل لأن القصاص حياة للناس، تحمل المسؤولية في القرار وفي الخطأ. نبه الحسن مبكرا إلى ضرورة القراءة النقدية للأحاديث وهناك عدة روايات تظهر تشكيكه بضعيفها في مجالسه والمسجد. ففي جلسة في مسجد البصرة حدث أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن النبي قال: "إن الشمس والقمر مكرران في النار يوم

القيامه" فقال الحسن: وما ذنبيهما؟ قال أبو سلمة: إنني أحدثك عن رسول الله، فسكت فقام الحاضرون وقالوا: قد صدق الحسن، ما ذنبيهما؟".

رغم زهده وتصوفه وكرهه للعالم، أصّر الحسن البصري على الاعتدال كأساس للإيمان، ويرى أن أعرابيا قال له ذات مرة: علمتي دينا وسطا لا ذاهبا شطوطا ولا هابطا هبوطا، فقال الحسن: "لئن قلت ذلك، إن خير الأمور أوسطها. وقد كان يرفض من حيث المبدأ أي توظيف للدين في السياسة أو غيرها وهو القائل في الخوارج: "هم أصحاب دنيا. فأجابه خارجي: ومن أين قلت وأحدهم يمشي في الرمح حتى ينكسر فيه ويخرج من أهله وولده؟ قال الحسن: حدثني عن السلطان أيمعك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة؟ قال: لا، قال: فأراه منعك من الدنيا فقاتلته عليها".

ينتسب الحسن البصري للمدرسة العربية للتشاور الإيجابي التي كان أبو الدرداء من أوائل رموزها والمعري أشهر فلاسفتها، فهو يذم الدنيا وينتقد ما فيها من عفن، إلا أنه يفعل المستطاع لمقاومة الفتنة والعنف وللحث على عدالة أكبر مع تأكيد دائم على مفهوم المسؤولية كان دون شك أول من أعطاه للمعتزلة: "يا ابن آدم، أنكر قوله تعالى: "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا(الإسراء 13-14).. عدل. والله، عليك من جعلك حسيب نفسك.. أعدوا الجواب فإنكم مسئولون".

ولا يمكن لهذه المسؤولية أن تنتمي وتتضح برأي الحسن إلا في حال التركيز على إصلاح الذات قبل إصلاح الآخرين: "لا يستحق أحد حقيقة الإيمان، حتى لا يعيب الناس يعيب هو فيه؛ ولا يأمر بإصلاح ذلك من نفسه؛ فإنه إذا فعل ذلك لم يصلح عيبا إلا وجد في نفسه عيبا آخر ينبغي له أن يصلحه، فإذا فعل ذلك لم يصلح عيبا إلا وجد في نفسه عيبا آخر ينبغي له أن يصلحه. فإذا فعل ذلك شغل بخاصة نفسه عن عيب غيره، وإنك ناظر إلى عملك بوزن خيره وشره، فلا تحقرن شيئا من الخير وإن صغر، فإنك إذا رأيتك سرك مكانه؛ ولا تحقرن شيئا من الشر وإن صغر، فإنك إذا رأيتك ساءك مكانه".

كره الحسن المناصب الرسمية وحرص على الابتعاد عن المسؤولين، وعندما تولى عدي بن أرطاة البصرة قرر تعيينه قاضيا، فهرب الحسن واستتر وكتب له من ملجأه الرسالة التالية: "أما بعد! أيها الأمير! فإن الكاره للأمر غير جدير بقضاء الواجب فيه؛ وإن العامل للعمل بغير نية حقيق أن لا يعان عليه. ولك في المختارين للأمر الذي دعوتني إليه كفاية وقناعة. وقصدك إياهم وتعويلك عليهم أولى بك وأصون لعملك، فإنه لا خير في الإستعانة بمن لا يرى أن العمل الذي يدعى إليه واجب عليه وفرض لازم له. فعافني، أيها الأمير، عافاك الله. وأحسن إلي بترك التعرض لي، فإن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا". فعافاه عدي وقال: "والله ما كنت لأبتليه بما يكرهه".

كان هذا الموقف قبل الثورة البرجوازية المدنية بقرابة عشرة قرون. واليوم، وبعد قرون على تقدم المجتمع المدني ما زلنا نشهد حالة خلط بين السلطة والسلطة المضادة ونرى من لا يرى في الثانية سوى جسر لمنصب في الأولى، ندرك بعد النظر العبقري والنفس العالية للحسن البصري الذي تشامخ على فساد السلطان والمال. واعتبر خصائص المؤمن في بذل المعروف وأحسن العمل ورحمة الآخرين وحسن الخلق وصدق الحديث والوفاء بالعهد وقلة الفخر والخيلاء. أما الإسلام فيقول في تعريفه: "أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم منك كل مسلم وكل ذي عهد".

بوعي، أو بدون وعي، كان الحسن أول مسلم يناهز باستقلالية الشخصية الاعتبارية عن الدولة وضرورة وجود قوة أخلاقية ودينية في المجتمع لمناهضة العسف والعنف والفساد. وقد أكد مع تلاميذه، وبشكل خاص منهم مالك بن دينار، أيوب السخيتاني، محمد بن واسع، وفرقد السبخي وعبد الواحد بن زيد وثابت البناني على الزهد في الدنيا والبعد عن مناصب الحكم ونقد مفاسد السلطان والدين والناس. قال له فرقد السبخي يا أبا سعيد إن الفقهاء يخالفونك. فقال: تكلتك أمك، فريدق! وهل رأيت بعينك فقهاء؟ إنما الفقهاء الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة. البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع، الكفاف عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم".

وقد امتلك الحسن في الموعظة بلاغة أدبية عالية، كمثل قوله: "اجعل الدنيا كالفنطرة، تجوز عليها، ولا تعمرها". "إنما أنت، أيها الإنسان، عدد، فإذا مضى لك يوم فقد مضى بعضك". "يا ابن آدم! نهارك ضيفك فأحسن إليه، فإنك إن أحسنت إليه ارتحل بحمدك، وإن أسأت إليه ارتحل بدمك، وكذلك ليك".

## الحق بحياة خاصة THE RIGHT TO A PRIVATE LIFE

### DROIT A LA VIE PRIVEE

من الحقوق التي تطرح إشكاليات إيدولوجية وحقوقية أساسية، الحق بحياة خاصة للأفراد. وقد دافع القرآن عن هذا الحق في الآية " ولا تجسسوا ولا يغتب

بعضكم بعضا، أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه".

رفضت الدولة الاستبدادية باستمرار وجود حياة خاصة private life منفصلة عن رقابتها العامة ونظرتها التوتاليتارية للرعايا. ومن هنا تدخل الدين والدولة كلاهما في الشؤون الخاصة للفرد في القرون الوسطى وتابعت الدولة البوليسية الحديثة هذه المهمة عبر وسائل الإنصات التلغوني والتجسس والمراقبة المكثفة على الأفراد. وبالإضافة إلى الرقابة على البريد والزيارات والاتصالات التلغونية الشائعة في البلدان التسلطية في الجنوب (أثبتت التحقيقات وجود مراقبة تلغونية لحساب قصر الأليزيه في الثمانينات من هذا القرن لمواطنين فرنسيين). هناك اعتداءات المجتمع المشهدي على الحريات الفردية عبر استعمال الأفراد كوسائل لتقييم للمطحنة الإعلامية والمعلوماتية. وتتعالى الأصوات منذ تحول حياة العديد من النجوم بالرغم عنهم الى جحيم من أجل قفونة حماية الحياة الخاصة. وفي هذا الإطار، من الضروري امتلاك الحكمة والذكاء الضروريين لمعرفة الخطوط الفاصلة بين حرية التعبير والحق في حياة هادئة وكريمة للأفراد.

## (مفهوم) الحق في الإسلام RIGHTS IN ISLAM

يعد "الحق في الإسلام" من المفاهيم القليلة التي لم يحدد معناها ولم توصل قواعدها في كلاسيكيات الثقافة العربية الإسلامية وذلك رغم كثرة ورودها في نصيها الرئيسيين من "القرآن والسنة" وشيوعه في علم أصول الفقه إذ حاول بعض القدامى مثل الشاطبي والقرافي وغيرهما تعريفه، كما سعى بعض علماء الأصول المحدثين لتفصيل مفهوم الحق وتأسيسه وكان ذلك تأثرا بالقانون الوضعي.

كما كان للفظ الحق حضوره الكثيف في علم التفسير وعلم الكلام والتصوف. فقد كانت بعض الفرق الكلامية "المعتزلة والخوارج" تسمى نفسها أهل "الحق والعدل" وصفا لمعتقدهم الديني والسياسي. ولعل عدم عناية كثير من الفقهاء والأصوليين قديما- بوضع حد أو رسم لمفهوم الحق كان استغناء منهم بوضوح معناه اللغوي الذي يتنوع ويتعدد بحسب سياقه، وإن كان لا يبتعد عن المعنى اللغوي للزوم والثبوت والمطابقة للواقع، فالحق هو الله لأنه هو الموجود الثابت لذاته، والحق كتب الله وما فيها من العقائد والشرائع والحقائق، والحق الواقع لا محالة الذي لا يتخلف، والحق أحد حقوق العباد، وهو ما يجب للغير ويتقاضاه، والحق العلم الصحيح، والحق العدل والصدق، والبين الواضح والتام الكامل كما أنه يعني القطعي الثابت الغير قابل للشك والنصيب المفروض للفرد أو الجماعة من حق ما.

إن المستشرقين -خاصة الأوائل منهم- لم يزد على الأقدمين، ولم يسع لتأصيل وبلورة التصور الإسلامي للحق إذ ظل مكتفيا بالمعنى اللغوي، كما نجد لدى ماكرونالدز في ترجمته لمادة "حق" في دائرة المعارف الإسلامية إذ اكتفى بتعريف الحق تعريفا لغويا صرفا بأنه الجوهر المتين الثابت.

وقد أدرك بعض علماء أصول الفقه الحاجة الماسة لوضع تعريف محدد لمفهوم الحق في الإسلام في العصر الحديث، وكذلك كثير من المفكرين المسلمين وخاصة الإسلاميين منهم في دراستهم للحقوق في الإسلام بعد انتشار المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وكثافة حضورها.

ولا يعني ذلك أن مفهوم الحق في التصور الإسلامي كان مفهوما استاتيكا بل كان متحركا وملتحما بالحركة المجتمعية فقد ركز الإسلام على الحقوق بعموميتها بدءا من حق الله على عباده، حتى حقوق العباد على بعضهم البعض، سواء في المعاملات المادية بل والمعنوية، وحقوق غير المسلمين، وفرض لذلك فرائض عدة مثل الزكاة والشورى كانت تقوم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات.

وقد حاول الشاطبي في "الموافقات في أصول الأحكام" الربط بين حقوق الله وحقوق العباد، وألمح إلى تعريف الحق بالمصلحة فقال: "المصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها على أنها تعدييات ومن هنا يقول العلماء إن من التكليف ما هو حق لله خاصة وهو راجع إلى التعبد وما هو حق للعبد ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقا لله كما في قائل العمدة إذا عفى عنه ضرب مائة وسجن عاما ما أشبه ذلك في المسائل الدالة على اعتبار التعبد فقد صار إذن كل تكليف حقا لله، فإن ما هو لله فهو الله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله إذا كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا، كما يرى الشاطبي أن حق العبد تارة يكون مغلبا، وقد تكون جهة التعبد هي المغلبة، وأن في العادات حقا لله من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع، لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ولا خيرة فيه للعبد، ثم يشير لحق النفس قاتلا، ونفس المكلف أيضا داخلة في هذا الحق، إذ ليس له التسلط على نفسه، ولا على عضو من أعضائه بالإكلاف. ثم يقول فالعادات إذن يتعلق بها حق الله من وجهين: أحدهما: من وجه الوضع الكلي الأول الداخل تحت الضروريات والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة".

وهكذا يشير الشاطبي إلى ارتباط مفهوم الحق في الإسلام بالمصلحة، كما يربط بين حقوق الله وحقوق العبد. ولكن يعد القرافي صاحب كتاب "الفروق" صاحب أول تعريف للحق في الإسلام، في الفرق الثاني والعشرين من كتابه وهو "قاعدة حقوق الله وحقوق الآدميين". يقول: حق الله تعالى أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه ويرى أن هذا قد يكون معارضا بقوله صلى الله عليه وسلم: "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا" فإن الحق هنا مطلق على الفعل "العبادة والتوحيد" لا الأمر والنهي، ويذكر أن الحديث مؤول وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقته الذي هو الفعل، ولكن عارضه ابن النشاط في حاشيته "ادار الشروق على أنواء الفروق" على الكتاب بقوله، إن حق الله تعالى ليس أمره ونهيه، وإنما هو متعلق بأمره ونهيه أي عبادته، ويأخذ بظاهر الحديث، لكنه يتفق مع القرافي في تعريف حق العبد "الإنسان" بأنه مصالحه.

ويستشهد بقوله تعالى: وما خلقت الجن والإنسان إلا ليعبدون" الذاريات 56.

ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الشيخ محي الدين بن عربي يقسم الحقوق بين الله والبشرية عامة وذات الإنسان خاصة يقول: "فرض على المؤمنين ثلاثة حقوق: حق لله وحق للخلق وحق لأنفسهم. فالحق الذي لله تعالى عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا. والحق الذي للخلق عليهم كف الأذى كله عنهم وصناعات المعروف منهم. والحق الذي لأنفسهم عليهم أن لا يسلكوا بأنفسهم من الطرق إلا الطريق الذي فيها سعادتها ونجاحها فإن أبيت فلجهل قام بها وسوء طبع".

ولكن التفصيل والتأصيل لمفهوم الحق في الإسلام لم يأت إلا متأخراً لدى علماء أصول الفقه الذين أدركوا أن مفهوم الحق لم يرد بشكل محدد له في كتب الأقدمين، اللهم إلا باستثناء القرافي كما لاحظنا من قبل، فنرى أحدهم يعرفه بأنه "حكم تثبیت". ولكن انتقد الشيخ مصطفى الزرقا هذا التعريف قائلا: "إن الحكم في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الشارع من أمر ونهي وهما، وأن الحق أثر لهذا الخطاب ينشأ عنه وليس هو إياه"، ويرى الشيخ علي الخفيف في كتابه "الحق والذمة" أن التعريف جاء مبينا لبعض جهات الحق دون بعض فقد يأتي الحق على سبيل اللزوم والثبات والواجب" وقد يأتي على سبيل الذم والاستحباب، ويعرف هو الحق بقوله: الحق هو كل مصلحة أو منفعة أو فائدة مادية أو أدبية يختص بها مستحقها دون غيره، كما يذكر أن الحق قد يعني معاني أخرى في لسان الشرعيين مثل المال المملوك عقارا كان أو منقولا ولكن دراسته للحق تتعلق فقط بالمصالح لا بالأعيان المملوكة.

ويعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بقوله: "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا. والاختصاص هو علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي كاستحقاق الدين في الذمة بأي سبب كان، والذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية كممارسة الولي ولايته، وكلاهما حق شخص فيجب أن يتناوله التعريف، ويشمل هذا التعريف جميع الحقوق المدنية والأدبية والحق الديني - كما يعرفه الأستاذ الشيخ عيسوي أحمد عيسوي بأن الحق هو مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص والاستثناء ويقرها الشارع الحكم.

ويجمع هذا التعريف للحق أنواع الحق المتعددة من حقوق مدنية وسياسية واقتصادية وكذلك حقوق دينية حددتها الشريعة.

ولكن قصره المرجوم السنهوري على المصلحة المالية قائلا، الحق مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون مستتبيا في بحثه - كما يذكر - الحقوق المدنية وحقوق الإنسان والحقوق العامة جاعلا لذلك مفهوم الرخصة معرفا لها قائلًا "مكنة أهلية" واقعية لاستعمال حرية من الحريات العامة مثل حرية العمل والتنقل والتعاقد والتملك وغير ذلك من الحقوق العامة، كما يذكر أن بين الحق والرخصة منزلة وسطى، هي ما يسميه الفقهاء الوضعيون "الحق المنشئ" Droit fondateur، وهو ما يمكن أن نسميه

الاستعداد للحق قبل اكتماله، وقدرته على تملك هذا الحق قبل إيجابه وهكذا يلاحظ تأثر السنهوري بالقانون الوضعي في تعريفه للحق والرخصة والمنزلة الوسطى التي لم يستعملها القرافي أو الشاطبي، كما يلاحظ تأثر الأصوليين في تعريفهم للحق كما نجد لدى الزرقا والخفيف وعبوسي بالقانون الوضعي وتعريفه للحق وفق المذهبين الفردي والموضوعي، وهكذا يلاحظ أن فقهاء الإسلام يستعملون الحق استعمالات عديدة، منها ما يأتي مقابل الحقوق العامة ومرة مقابل الحقوق الخاصة ومرة مقابل الملك. فيقول ابن النشاظ صاحب الدرر في حاشيته على كتاب القرافي "إن الحق منحصر في الملك "الحق الخاص" بل حق التملك أيضا حقوق الإنسان وهو بهذا يشير للحقوق العامة أو حقوق الإنسان التي يسميه السنهوري رخصا وقد يكون في هذا تهيؤ من شأنها، الذي هو أعلى في مضمونه من الحق الخاص الذي يقوم على الاختصاص والاستثناء، كما يتضح لدى علماء أصول الفقه السابقين وهي حقوق طبيعية أصلية يجب أن تنال الحماية القانونية من الحكومات والشعوب، وهذا ما دعت إليه وأكدته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

وقد زاد الاهتمام بهذه الحقوق العامة أو حقوق الإنسان Human Rights في العالم الإسلامي بعد ذلك ووجدنا قليلا من المهتمين في هذا المجال يحاول التأسيس والتنظير لمفهوم الحق في الإسلام انطلاقا من مفهوم "مقاصد الشريعة" وتحديد هذه الحقوق فيها، وقد يقترب هؤلاء من النص اقترابا لصيقا كما نجد لدى محمد الغزالي وعلى عبد الواحد وفي أو يعتبر هذه الحقوق ضرورات حددتها الشريعة، رغم أن مفهوم الضرورة عقلائي، والمرادف الديني لها هو الواجب أو الفرض وفي هذا تحفظ لأن الشريعة جعلت بعض الحقوق خاصة العامة منها مندوبات "مستحبات" ولم تجعلها فرائض أو واجبات، كما أن الشريعة لم تكفل لكثير من الحقوق الاكتمال لها تحت دافع أو مبرر جنس مثل حقوق المرأة أو ديني مثل حقوق غير المسلمين أو الحق في الحياة أو حرية التندين أو غير ذلك كما توجد تيارات أكثر تنويرية في تناول مفهوم الحق في الإسلام خلال هذه القضايا قد نجدها بدرجة عالية لدى رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين والظاهر حداد والأستاذ محمود محمد طه والإمام محمد باقر الصدر في التعامل مع هذه القضايا على اختلاف كبير بين كل منهم في بعض هذه القضايا أو كلها.

## ملامح التصور الإسلامي للحق:

يجب أن نذكر في البداية أن بعض الباحثين الإسلاميين المتأخرين كان لهم الفضل في صياغة مفردات التصور الإسلامي للحق وتحديد عناصره حماسية منهم لأهمية الفصل المفهومي بين مفهوم الحق في الإسلام ومفهوم الحق في الثقافة الغربية، الذي يرونها شأنها غير واضح فيعتمد الحق الطبيعي كمصدر له كما عند اليونان والرومان وخاصة عند المدرسة الرواقية أو يعتمد الرشادة والعقلانية، ويجدون له أصولا في الفكر الإغريقي المسيحي أو اعتماده على فكرة العدالة أو المنفعة كما عند بنتام أو جون ستيوارت ميل.

ويذكرون أيضا التوتر السائد في مضمون الحق هل هو فردي كما في المذهب الليبرالي أو جماعي كما في المذهب الموضوعي والاشتراكي. ويفرضونه تحت دعوى الغزو الثقافي ورفضه الخصوصية الثقافية وتأكيدا. ويكتن أن نرصد الملامح الآتية للتصور الإسلامي للحق:

أولا: إن الشريعة مصدر الحقوق: فالشارع هو الذي يحدد حقوق العباد، وهو الذي يحدد ما لهم وما عليهم، وكذلك ما وصى به النبي في الحديث والسنة، ويكون هذا الحق الذي يحدده النبي واجبا عند بعض الأصوليين ومستحبا عد البعض الآخر، فشرط الحق الأول أن يكون مستحقا شرعا، وكل أمر أو نهي كلف الله به عباده هو حق له عليهم إن كان خاصا به، وحقا لهم ولعباده المختصين بهذا الحق إن كان الحق للعباد. ويلتزم الإسلاميون بهذا التزاما مطلقا. فما زاد عن حقوق الشريعة نقص، وما اختلف عنها ضعف -فالشريعة عندهم- متفوقة على كل أشكال القانون الوضعي والمواثيق الدولية والشريعة أزلية أبدية غير قابلة -بعد اكتمالها- للتطوير والنسخ أو "الإلغاء" والتغيير.

وقد أشارت الشريعة لكثير من الحقوق وتحدثت عنها ورفعت من شأن المرأة عن العصر الجاهلي وكذلك مهدت الطريق للقضاء على الرق وتحدثت عن حقوق غير المسلمين وقد ركز القرآن على كثير منها وخاصة ما يمكن تسميته بالحقوق العامة، وقد فصلت السنة الباقي وزادت من توضيحه.

لذا رأى الفقهاء في حقوق الله التي فرضها أمورا تعبدية، وحقوق العباد -إذا استحضرت النية- تعبديات كذلك وكان شرط الاستحقاق الشرعي أحد مفردات تعريف الحق في مفهوم الإسلام فما أقره العقل حقا ورفضته الشريعة ليس حقا. ثانيا: مبدأ الاستخلاف والأمانة: وهذا المبدأ يقوم على أساس مراعاة حق النفس والغير الذي استخلفه الله في الأرض واستعمره فيها بهدف عمارتها وعبادته، وحفظ الحياة، ومن هذا المبدأ رأى الإسلام حق الحياة حقا مكفولا لا يجب مساسه إلا بحكم الله، فهو

كبيرة موبقة، فمن قتل نفسا بغير حق أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا. ومن مبدأ الأمانة الذي عرفه المفسرون بالتكليف، وأوامر الله ونواهيه تأتي الحقوق والواجبات التي تجب على العباد لله، ويكون المنهج الذي يجب أن يلتزم به المسلمون لصياغة حياتهم، وفي حفظ حقوق بعضهم البعض.

ثالثا: التلازم بين الحقوق والواجبات: لم يراع فقهاء الإسلام التفرقة بين الحق والواجب عند كلامهم على حقوق الأفراد، فاستخدموا لفظ الحق في الجانبين بتغيير حرف الجر -هذا حق له أو حق عليه بمعنى واجب عليه، ووجود الحق يستلزم وجود الواجب، كما أن الواجب يستلزم وجود الحق.

وبما أن الحقوق كلها من الله فكلها واجبة على عباده خاصة ما حدده الله في كتابه، ولكن تغيب هذه القاعدة في السنة التي قد تشير إلى النذب أو الواجب الكفائي، والحق الخاص أو المادي يمكن تركه أو أخذه الذي يتعلق بحقوق المعاملات.

ونرى أن تأكيد بعض المسلمين على هذه القاعدة هو ربط عقلي منطقي ينسحب على كل أنواع الحقوق لا في التصور الإسلامي فقط، فكل حق لفرد هو واجب على آخر، كل حق جماعي هو واجب جماعي أيضا.

رابعا: مقاصد الشريعة: تركز مقاصد الشريعة على الحقوق الأساسية للإنسان، فالشريعة تسعى كما يرى علماء الأصول إلى حفظ خمسة ضرورات رئيسية هي:

- 1- حفظ الدين
- 2- حفظ العقل
- 3- حفظ النسل
- 4- حفظ المال
- 5- حفظ النفس

ويسعى المسلمون المحدثون لبثورة حقوق الإنسان في الإسلام انطلاقا من النموذج المقاصدي ويستدعون هذه المقاصد الخمسة لتأكيد روح الشريعة واحترامها لحقوق الإنسان فاعتبرها البعض من المفكرين المعاصرين ضرورات أو واجبات أو فروضا عينية على الفرد أو كفاية على الجماعة.

خامسا: الرؤية الإسلامية لمنظومة القيم: ففي حين تجعل المدرسة الليبرالية مصلحة الفرد والحريّة القيمة العليا، والمدرسة الماركسية تجعل المساواة رأس هذه القيم، تجعل الرؤية الإسلامية العدل القيمة العليا، وهي قائمة على أداء الحقوق أو تحقيق المساواة في الكرامة والحقوق بين أفراد المجتمع الإسلامي.

وهكذا يتضح أن الإسلام اعتنى بمفهوم الحق، كما أن ثمة جهودا عديدة لبثورة حقوق الإنسان في الإسلام، وثمة أجنحة عديدة في هذه الجهود منها الأرثوذكسي التقليدي كما أن منها العقلاني التقدمي، كما أن ثمة جهودا عديدة تسعى لاكتشاف هذه الحقوق وموقعها في الثقافة العربية الإسلامية بحثا في التاريخ والإنتاج العلمي والفلسفي لها اعتمادا على الإسلام كحضارة وتاريخ لا كنص فقط مما يؤكد مركزية هذه الحضارة ودورها نضا وثقافة في التمهيد لمفهوم حقوق الإنسان الحديث الذي بلورته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

هائي نسيرة

## "مفهوم" الحق في التاوية TAOISME AND RIGHTS

بخلاف الكونفوشية والبوذية، ليس للتاوية رمزا مؤسسا يعطيها تاريخ وشكل انطلاقتها. فقد تكونت التاوية شيئا فشيئا من عدة تيارات نشأت في أعماق الصين القديمة، وقد تبلورت عبر القرون محتفظة بروح النشأة مع الاعتناء المستمر بدخول عناصر جديدة. وهي بهذا المعنى مخزن حقيقي للتراث الثقافي الشعبي والمعرفي والديني في الصين عبر العصور. كونها نشأت وترعرعت خارج الأطر الرسمية، وبقيت بدرجة أو بأخرى، مستهدفة ومحاربة من هذه الأطر.

تعني كلمة Tao أو Dao المبدأ المنظم للكون. ويحاول المصنفون اللاحقون لأوائل من جسد التاوية في الذاكرة الجماعية إعطاء التاو مفهوم "المنظومة المطلقة للاتقان في كل شيء". أما كتاب الطريق والفضيلة فيورد التالي: "كان هناك شيء ما في حالة اندماج قبل تشكل السماء والأرض، هادئ، يفوق الوصف، وحيد الوجود لا يتغير، يدور ولا يتعب، يمكننا اعتباره أم كل شيء تحت السماء ولكن نهجل اسمه، أنا أسميه داو، وإن كان لابد من اسم له فسيكون "الكبير".



إلا أن كلمة تاو تعني أيضا بل وأولا أسلوب أو طريق غير مغلق التعريف وغير منغلق على نفسه. فلا يمكن للتاوا أن يكون مصدر العالم وروح الحياة ويكون في الوقت نفسه عقيما ومحدود الأفق. من هنا التاوا ليس كلي القدرة والتفرد أو وحيد المرجع وليس له شعبه المختار كذلك ليس لديه مفهوم أحادي ومنجز للحق كون الحق كالحقيقة ليس واحدا هو بكل الأحوال غير مطلق. على العكس من ذلك هناك رفض أولي لمخاطر الإطلاق المركزي الذي يجلب العنف ورفض لفكرة الدين المتفوق والفرقة الناجية. فهو الصورة الكبيرة بدون صورة، الأمر الذي يعني بالضرورة تعدد الصور ورفض التعصب. والتاوا نداء دائم إلى الما وراء، المابعد: "مهما فعلت فلم تكتشف بعد". من هنا رفض التاوية مبدأ التبشير والتوسع وتعريفها على نفسها إنما ينطلق أولا من ضرورة الدفاع عن النفس وعدم الجهل بما هي عليه في الحال والمقال.

لا يوجد قوانين أزلية، ومن يدعي امتلاك نظرة للحق عليه أن يعترف بنظرة غيره له. فحيث الحق معترف عليه يجب الاعتراف بنقيض الحق والعكس بالعكس.

ليس علينا الخوف من غير المنجز، فهو وحده يعلمنا التواضع والحكمة، ويقدر ما ينجح الإنسان في إدخال اللانهائي في النهائي، بقدر ما يتقدم أكثر في اكتشاف النفس والكون.

تقول بعض المصادر أن لاو زي Lao Zi أو "المعلم الكبير" فلشيا ومؤرشفا في قصر Zhon في القرن السادس قبل الميلاد وهناك روايات عن لقاءه بكونفوشيوس. أما كتاب الطريق والفضيلة Doade Jing الذي ينسب إليه فقد كتب معظمه على أغلب الظن في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. وأهمية هذا الكتاب تكمن في تأسيس فكرة ضعف الدولة كعلامة حضارية لقوتها ( قوة الحكم في هشاشته وطغيانه في جبروته). فترك الهامش واسعا للمجتمع كي يعيش دون تدخل من فوق يعطي القوة للمجتمع والسلطة. فالملوك الكبار هم الذين يعرف الشعب بوجودهم فحسب والأسوأ من الملوك هو من يحسب الشعب حسابه. الملك الكبير يقوم بمهمته ويدير شؤون دولته ويترك الشعب يتبع سبيله في العيش. وتتلخص المدينة الفاضلة عند لاو زي في تلك القرية البريئة البسيطة والبداية التي يستلذ فيها المرء بطعم ما يأكل ويحب ما يلبس ويشعر بالسلام والطمأنينة من حوله.

الاسم الثاني بعد لاو زي في التاوية هو زوانغ زي. عاش في القرن الرابع قبل الميلاد ويتميز انتاجه بالعمق والتأمل. صوت شاجب ومعترض وناقد ومحرض، زواغ زي يعتبر الهدم من وسائل إعادة البناء وهو يضع موضع الشك التكوينات الذهنية الجماعية الضرورية لكل الاجتماعي وللتواصل بين الأفراد والجماعات انطلاقا من مبدأ الترابط والتفاعل بين الأشياء في أسلوب يقوم على الاستجاب دون إعطاء الإجابة.

"- هل تعرف شيئا مقبولا من كل البشر؟

- كيف يمكنني معرفة ذلك !

- هل تعلم ما تجهل؟

- كيف يمكنني معرفة ذلك!

- إذن ليس هناك ما هو قابل للمعرفة؟

- كيف يمكنني معرفة ذلك!."

إن العالم الذي نعيشه ونصنعه ليس سوى أحد العوالم الممكنة، وهو ليس أكثر واقعية من أحلامنا المعاشة فعلا. الأمر الذي يفترض في العقلانية أن تتسع لتشمل هامشا لا عقليا فيه حصته الهامة من غير المؤكد والمجهول والغيبيات.

تحت التاوية على إعادة النظر في عناصر قبلناها وتعايشنا معها كيديهيات كالحرب والتوسع والعدالة القائمة على العقاب والأشكال الموجهة للتعليم. وعلى هذا الأساس تطرح قضية الحق والواجب، العقاب والمكافأة. لقد تعلم البشر أنه لا يحق للمرء سرقة قطعة خبز من الجار ولكنهم لم يتعودوا على استنكار أعمال يمكن أن تحطم الجار وعائلته عبر ممارسات تجري في حدود القانون ولو أنها تتم في غياب أي وازع أخلاقي. هنا يمكن تهينة الشخص الذي حطم جاره على براعته وشطارته في الأعمال وقدراته الخارقة على التنافس والتسابق والحق الهزيمة بالآخر. يجب أن لا تغرنا الأسماء والياقظات في الحديث عن الحق والعدل، فحسب لاو تسي Lao Tse : 'عندما يكون هناك قوانين كثيرة، يكون هناك جرائم كثيرة'.

توقف الجريمة في هذا المنطلق لا يكون بالوعظ العام أو القمع العام : "لا أحد يستطيع مساعدة أخيه إلا بإعطائه الطعام إن جاع والعلاج إن مرض، إلا إذا ما دعاه للتكثير في نفسه بنفسه. وهذا ما ننجح به عند إعطاء المثل أكثر من الكلام حيث أحيانا لا ننجح البتة.

## الحق في الفكر اليوناني RIGHTS IN THE GREEK THOUGHT

هناك عدة مسائل منهجية تعترض العنوان نفسه، حق، حقوق أم عدالة؟ وهل يمكن الحديث عن نظرية متماسكة للعدل في الفكر اليوناني القديم؟

لا شك أن قوة الفكر اليوناني تأتي من تعدديته وغناه، ومن هنا يمكن للقارئ أن يجده في حالة تشرب عامة في رموز الفلسفة العربية الإسلامية ونوبات تأسيس عصر التنوير في الغرب. وإن كان من الصعب الحديث عن نظرية متماسكة بالمعنى المتكامل والمتجانس، رغم وجود مشتركات أساسية في الفكر والممارسة لما عرف بالحضارة اليونانية. وحتى لا ينحصر الموضوع في نطاق التعبير المؤسسي، سنحاول باقتضاب شديد تناول فلسفة العدل في خطوطها العامة فيما يعرف بالثقافة اليونانية القديمة. يمثل العالم الذي لا أصل له ولا نهاية للروح اليونانية ما تطالب به أو تعتبره أنموذجها: من جهة، البحث السياسي عن نظام إنساني "ينسجم مع الطبيعة"، ومن جهة ثانية، البحث الفلسفي عن علم يقوم على هذه المفاهيم: إن أكثر التعاريف وصفاً لدقة حركة الأرض والكواكب تجعل من **النظام** الكلمة الأفضل لتعريف العالم أو الكون الذي ينظم في كل متجانس ومنسجم. هذا الكون الذي لم يخلقه أي من آلهة اليونان هو نفسه للجميع، وكما أن الآلهة لم تتدخل في الخلق، فهي ليست مطلبة في شؤون الناس، فلديها، كما يقول أرسطو، ما تحتاج إليه، وبالتالي، فإن سعادتها تغنيها عن الوضع البشري. ليس على الإنسان أن يحدد فكره بالتفكير في مشاكل البشر، بل عليه قدر الإمكان التعلق بما هو أبدي حتى لا يبقى في إطار الحكمة العملية ويرتقي إلى الحكمة النظرية. فإن كانت الآلهة تشبه البشر بعظمة روحها إلا أن عالم الإنسان بما هو عليه وبما فيه أبعد ما يكون عن الكمال الإلهي.

"عندما اكتشف اليونان الانتظام العقلاني والكل المتجانس الذي يكشف علاقات وحركات العالم، يقول المفكر اليوناني بابايوانو، فإن كمال هذا النظم الكوني أوحى لهم باحترام المقدس الديني والغبطة التأملية. وكون هذا الاكتشاف قد حدث في حقبة حاسمة من تاريخهم؛ في اللحظة التي خرجوا فيها من الاختلاجات الثورية لبناء نظام مدني قائم على القانون الديمقراطي؛ فقد أبحسوا في النظام وجمال العالم ليس النظاهرة البسيطة للضرورة السببية، وإنما العدالة الإلهية التي تمثل قوتها الكبيرة البناء والهدامة نقطة الالتقاء لسلطات متعارضة وشرط استمرار العالم.

هذا العدل وضع في مركز الكون باعتباره القوة التي تقود وتبقي على الوضع، الواجب أن يخضع لها كل شيء. "بنفس الطريقة، يقول هيراقليطس، التي تخضع فيها المدينة للقانون". فهي كالحياء، تخضع ما يمكن الاحتفاظ به وتحطم عرضة للهلاك. هي التي تحفظ العالم الموجود كونه منها جاء. القانون والنظام Order يحمل التحديد (أفلاطون).

إن هذا الطابع البناء للبعض، الهادم للبعض الآخر، الذي تجده في صلب تعريف القانون عند أرسطو وأفلاطون ملائم كنقطة انطلاق. ففي داخل الحدود التي يفرضها، يجد كل عمل، كل طبيعة وكل وجود العقل logos، la raison الضرورة والتبرير للوجود. في كتاب "القوانين"، يخضع أفلاطون القانون لصالح المجتمع أكثر مما يخضعه للأخلاق السامية المجردة. أما أرسطو، فيؤكد في كتابه "السياسة" أن القوانين ينبغي أن تكون رشيدة وتلائم المجتمع-الدولة-politeia.

من المرجح أن مفهوم "القانون الطبيعي" قد نشأ في الحضارات المتوسطة من التمييز الذي وضعه الرواقيون بين الطبيعة physis والقانون الإلهي وبين القانون Nomos كما هو مطبق في حياة البشر في المدينة. وإن كان القانون الإلهي يتسم بالأزليّة والحكمة فإن Nomos هو من صنع الإنسان وبالتالي فمن سماته النقص واحتمال العسف. ووفقاً لإرينا إريك دايس فإن الرواقيين قد أقاموا مذهب الحقوق الطبيعية في الفترة الهيلينية وعلى أساسها أصبح الحق ملكاً لأي كائن بشري بمقتضى أنه إنسان وعقل وليس فقط لمواطني المدن.

لقد عرفت المدن اليونانية جملة حقوق أساسية وفق الحقب مثل المساواة أمام القانون Isonomia والاحترام المتبادل للجميع Isotimia والحق المتساوي في التغيير Isogoria.

إن كان العدل في أصوله اليونانية، كما يفترض البعض في صورة رومانسية، هو انتقام الضعفاء مجتمعين ضد الأقوياء، فمع Solon لم يعد الحق يمثل مجرد تشكيلة توازن بين الأطراف المتعارضة لوصف حقيقة فوق الأطراف والتعبير عن إرادة نظام ووحدة في وجه مبدأ العنف والتفتت. وبانسجامه مع حركة الحياة، تصبح العدالة هي القانون الذي لا يمكن إنكاره دون التكرار للحياة. الحرية نفسها ابنة هذا القانون فيما يعبر عنه أرسطو عندما يعتبر طاعة القانون هي المميز للإنسان الحر عن الحيوان والعبد. من هنا صلة الديمقراطية بالقانون وقيامها عليه، بل يعني غياب القانون أن يبصر الإنسان بملء عينه عملية التحطيم الذاتي

للجنس البشري. وباستعارة تعبير أحد الشعراء الفلاسفة اليونان: "القانون فوق كل شيء". القانون في دولة وجدت للارتقاء بالفضيلة بين مواطنيها، وإن كانت هذه مهمتها فيكون من حق الأغلبية حسب أفلاطون ومن واجبها أن تحدد المعايير الخلقية التي لا بد من الامتثال لها. ولا شك بأن أي حديث عن المعايير يذكرنا بجملة مكثفة ومعبرة لبروتاغوراس: "الإنسان معيار كل شيء".

في قراءة عربية لمحاولة الجمع اليوناني بين السياسة والعدل والعصر، يورد الشهرستاني ترجمة "حكيمية" لنصائح تنسب للاسكندر يقول: "اجمع في سياستك بين بدار لا حدة فيه، وربث لا غفلة معه. وامزج كل شكل بشكله حتى يزداد قوة وعزة عن ضده حتى يتميز لك بصورته. وصن وعدك عن الخلف فإنه شين، وشب وعيدك بالعفو فإنه زين. وكن عبداً للحق فإن عبد الحق حر، وليكن وكذلك الإحسان إلى جميع الخلق، ومن الإحسان وضع الإساءة في موضعها. وأظهر لأهلك أنك منهم، ولأصحابك أنك بهم، ولرعيك أنك لهم".

## (مفهوم) الحق في الهندوسية

### RIGHTS IN HINDUISM

لاستيعاب العلاقة بين تعبير الحق والهندوسية، من الضروري التذكير بثلاث معطيات أساسية:

- لا يوجد كلمة في اللغة السنسكريتية تعادل كلمة "قانون" بالمعنى الذي نتحدث فيه عن قانون مصري أو روماني، كمجموعة قواعد تنظم العلاقة بين الأشخاص والجماعات في فضاء بشري أو جغرافي محدد.
- لا يمكن اعتبار الهندوسية ديناً بالمعنى الإبراهيمي السامي، بقدر ما نحن أمام نظام اجتماعي-ديني لا مؤسس له ولا وحي أو نبوة. وإن وجدت مقاطع في كتاب الفيدا تتحدث عن الله نور الشمس وضوء القمر وصوت الرياح والأصل الأزلي لجميع الكائنات وحياة كل موجود، فتعدد الآلهة يبقى في صلب المعتقدات الهندوسية وتتحدث الرواية الشعبية عن 33 مليون إله.
- إن فلسفة العدالة في الهندوسية القديمة جزء لا يتجزأ من التصور weltanschauung الهندوسي للكون والحياة، ومن الصعب فصلهما.

يمكن القول أن التحكيم وتقرير مفهوم الحق قضية نسبية تشبه لعبة تخضع لعوامل ثلاثة لكل منها دوره ونقله في تحديد ما هو "القانون" في ظرف ومكان معينين. هذه العوامل هي الدارما Dharma والتقاليد والملك. وإن كان من دور لمن يعادل الحقوقي في مصطلحنا المعاصر، فهو في متابعة هذه اللعبة بين المكونات أكثر من التوقف عند النتيجة أو فقه الحالات المشابهة.

الدراما هي الشريعة الكونية والاجتماعية للهندوسي، وبالمعنى الحقوقي: هي مجموعة القواعد المفترض أن يتبعها في سيرته إذا شاء أن يحقق مصيره كما يجب. فالأمن والاستقرار الاجتماعي كلاهما خاضع لقواعد خلقية وشعائرية تعبر عن نفسها في قواعد تشبه في دقتها القوانين الفيزيائية. ومعرفة قواعد الدراما تشكل شرطاً أساسياً لتكون السلطان. فهي تترجم العقاب الذي يمكن أن يقع على كل فرد.

بدأت هذه الثلاثية بالتبلور مع بداية الأجندة المسيحية قبل قرابة ألفي عام حيث ظهرت عدة مؤلفات ذات طابع حقوقي أشهرها قانون مانو Manusmrti والذي تبعه قرابة مئة قانون في حقب مختلفة ليست دائماً مؤكدة التاريخ.

قانون مانو هو الوصايا التي أعطاه الكائن الأعلى أو روح العالم براهما إلى مانو والتي في الأساس أعطت أربعة أنواع من البشر. من رأس مانو أفضل الناس وهم الكهنة البراهمة ومن ذراعه الكشترية (الملوك والمحاربين) ومن فخذيه أرباب المهين (الفايجيا) ومن قدميه الشودرا أو الخدمة

هذه الرواية التي تعطي التفسير الميتولوجي لمفهوم الكاست (الطبقة المغلقة) تفسر إلى حد كبير الطابع المتعدد الجوانب لمفهوم العدالة في الثقافة الهندوسية. فالأخيرة تتطلق من واقع غياب المساواة في المجتمع البشري لتعطي مفهومها للعدالة فيه. فإن كان الإنسان سينال على كل عمل يأتيه ما يستحق عليه، تطلب الأمر الخروج من الحياة الظالمة إلى حياة أخرى عبر تناسخ الأرواح، وفي كل حياة جديدة يكون موقع الإنسان محصلة لأعماله ومعاناته وسجله السابق. من هنا فإن قراءة الحقوق بعاصرها الثلاثة في دورة الحياة الراهنة لشخص قضية نسبية كونها محصلة مركبة لأشكال سابقة للحياة وصيغ مقبلة. وإلا كيف يمكن الحديث عن مظالم المحرم لمسهم وهي أكبر الفئات عدداً وأكثرها بؤساً وفقراً ويصنفون تحت الطبقات؟ خاصة وأنهم يقعون في خانة مأساوية في الحقوق والاعتبار والمعاش لا حق له بالخروج منها أو التمرد عليها من المهد إلى اللحد؟

لم تخلق الهندوسية نظام الكاست، ولكنها بالتأكيد أعطته قوة الديمومة الزمنية عبر الهالة التي أحاطت بها، والتي تعززت في قانون مانو وغيره من الدارماساسترا التي تعكس بشكل أو بآخر، اللامساواة القائمة في المجتمع. وقد حرصت الهندوسية على عدم

التعامل مع القوانين باعتبارها المشرع وإنما من يقترح أو يفسر أو يوضح. الأمر الذي منحها قوة التأقلم مع الثقافات المحلية المختلفة لأحاء الهند وعبر الزمن. في توازن يأخذ بعين الاعتبار تقاليد كل منها وطبيعة وشكل السلطة القضائية والسياسية فيها. ويبقى من الضروري القول بأن الهندوسية لم تخضع بعد لمواجهة الضرورية من أجل الإصلاح الحقوقي رغم وجود اتجاهات عديدة تسعى لذلك منذ مطلع الحقبة الاستعمارية البريطانية على الأقل ووجود شخصية اعتبارية تاريخية كالمهاتما غاندي\* الأمر الذي خلق تياراً علمانياً واسعاً تخطى بأن واحد التعبير الاجتماعي والتعبير الديني لها.

## الحق في لسان العرب RIGHT IN LISAN AL-ARAB

الحق نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق. حق الأمر يحقه حقا وأحقه: كان منه على يقين. قال الأزهري: حققت الرجل وأحقته إذا غلبته على الحق وأثبتته عليه. والحق من أسماء الله عز وجل وقيل من صفاته. وفي الحديث: "أندري ماحق العباد على الله"، أي توأبهم.

أحق عليه القضاء أحقه حقا وأحقته أحقه إحقاقاً أي أوجبته. والحقيقة ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه. وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه. وفي الحديث: لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب مسلماً يعيب هو فيه، يعني خالص الإيمان ومحضه وكنهه. قال ابن المبارك: "نص الحقائق بلوغ العقل، وهو مثل الإدراك لأنه إنما أراد منتهى الأمر الذي تجب به الحقوق والأحكام فهو العقل والإدراك.

(عن ابن منظور)

## حق تقرير المصير SELF-DETERMINATION AUTODETERMINATION

إجراء تجريبي لائم تفكك الإمبراطوريات.

فكرة مركبة تم استعمالها بشكل متواتر وعشوائي في حياكة تحتوي على الكثير من البهارات المعروفة: التقارب بين الأفراد والجماعات الإنسانية، هذه الجماعات تصل إلى سلطة القرار منذ خروجها من عمر المراهقة إلى سن البلوغ — نداء لصيغة الاستفتاء التي تسمح لشعوب واقعة تحت وصاية أجنبية أن تعبر عن طبيعتها خلاف المصالح والطبايع عن مستعمراتها بالتعبير الخاصة بالسيادة.

ليس من المفاجئ أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية — في تكريم لتاريخ تحررها — معمل التجارب، ومن ثم رجع الصدى لحق تقرير المصير. وبنفس الطريقة التي أصبح فيها الشعب الأمريكي بالغا، وقطع حبل السرة الذي فرضته عليه بريطانيا، فإن من حق جميع الشعوب أن يؤكدوا رغبتهم وأمنيتهم في الكرامة التي لن تكون هبة خاصة بالأقوياء في حين يبقى الإذلال النصيب المعتاد للضعفاء. وبهذا الشكل يعرض النيلسونيون والروزفلتيون التطور السلمي نوعاً ما للأمم.

إن الطابع الغامض لمانهضة الولايات المتحدة للاستعمار — غامض لأن السلطة السياسية تتحجب بمثالية غالباً ما تكون متذبذبة — ليس له أي أصل آخر غير هذا.

يشكل إعلان "النقاط الأربعة عشرة" للرئيس ويلسون Wilson هو أول وثيقة تشرع اللجوء إلى حق تقرير المصير وتعطي المصطلح المصداقية التي يحتاجها في نظر العالم.

فلم يمض زمن، إلا وفي كل مكان، ارتفع صوت المطالبين بالعدالة والرافضين للتأقلم في دول لا تعني لهم شيئاً: الأرمن، الشركسة، التركمان، التتار، الأكراد، العرب يشعرون بترنج عرش الباب العالي وتفكك موزاييك روسيا المتعددة الجنسيات. وعلى حطام هاتين الإمبراطوريتين، قامت جموع أقبليات تطرح نفسها كاحتمالات أمم. وقلة منها من ينال المطالب التي ينتظرها.

هنا يتضح الخلل العميق: في كل مرة لا تقع معالم الأمة القادمة في ظرف عالمي مقبول من قبل "اخوتها الكبار" فإن حق تقرير المصير يبدو وكأنه يلعب دور محرك القلائل الانفصالية. وهو دور مدان سلفاً لأن المخاطر التي يحملها في إطار محدود يمكن أن يجول العالم بأسره إذا ما ضمن الانفصاليون غياب العقوبة. والولايات المتحدة الأمريكية لا تجهل معنى ذلك وهي الدولة التي عاشت كربة الحرب الأهلية التي عوقب فيها الجنوب بقسوة من قبل الشمال لرغبته "في تقرير مصيره". الأمر الذي يجعل هويس

قناة حق تقرير المصير لا يفتح إلا بعد اتخاذ احتياطات معينة، هل نفتح الباب على مصراعيه لنرى دولا تتفكك (العراق والسودان هما أكثر البلدان تعرضا للخطر، نيجيريا حاولت إغفال المشكلة فاستيقظت على حرب بيافرا، سكوثلندا نفسها تنتخب "الوطنيين"). إن التجارب التي تلت الحرب العالمية الأولى قللت من حماسة الاستفتاء الشعبي عند منطري حق تقرير المصير. فقد بدا لهم أن هكذا استشارة شعبية-متناسبة مع مواقف الأكاديميين من الحقوقيين- يمكن أن تعطي مراكز توتر خطيرة، وأن تنجب صراعات كبرى، وأن تفضي إلى فشل الحقوق وانتصار القوة. فالاستفتاء الذي نظم في 21 مارس (أذار) 1921 في سيليسيا العليا -Haute-Silésie أعطى 707000 صوتا لصالح الانضمام إلى ألمانيا ضد 479000 لصالح بولونيا. وكان هذا بالضبط ما حمل البولونيين على اللجوء إلى السلاح. ومع بأس اللجنة المعنية بحل مشكلة سيليسيا العليا، طرحت هذه اللجنة التقسيم كحل - نقول بلغتنا اليوم، تقسيم الأراضي الممتازة عليها.

في 1938، وفي مقالة شهيرة اعتقدت صحيفة "التايم" البريطانية أنها تعطي المسوغات لمطالب السوديت Sudètes تجاه حكومة براغ، بطرحها مبدأ حق تقرير المصير لتلبية احتياجات هذه الأقلية الجرمانية. وكان ذلك تقديمًا للذريعة المطلوبة لاتفاقيات ميونخ التي قلصت تشيكوسلوفاكيا إلى حدود التشيك التي كانت محكومة هي نفسها بالانقراض في غضون ستة أشهر. في حالات مثل سيليسيا العليا أو السوديت، كان الخطأ حسب برتراند جوفينيل في تطبيق قرار له طابع قضائي على وضع يتطلب قرارا سياسيا بالمعنى الواسع للكلمة. فمن الضروري الاعتراف بأن حق تقرير المصير ليس له حظوظا في التطبيق، إلا إذا نال "التغطية الضرورية" في الوقت نفسه من الاحترام والحماية، من قبل سلطة وصاية ديبلوماسية مقنعة. أن يكون الألمان غير موحدين بعد، يمكننا قول الكثير حول الموضوع.

باختصار، من أجل أن تمارس رغبة شعب، فمن المهم أن يعترف الآخرون بأن الفرصة ملائمة لذلك. وفي هذا يكمن الإصرار الفائق لحق تقرير المصير. ولهذا السبب، فإن نيل الاستقلال عبر الطرق اللذيذة يتضمن، عند كل من يعمل لهذا الغرض، إتقان علم اللحظة المناسبة.

جورج حنين (1968)

## الحق في الصحة RIGHT OF HEALTH

نجد ذكر الصحة في أكثر من موضع من النصوص المشكلة للقوانين والأخلاق المنبثقة من فكر حقوق الإنسان. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يجعل في الفصل 25 منها حقا أساسيا من حقوق الإنسان وتتص المعاهدة الدولية لحقوق الطفل في فصلها السابع والعشرين على أن "لكل طفل الحق في مستوى معيشي يسمح بالنمو الجسمي والعقلي والأخلاقي والاجتماعي".

ويقول المادة 12 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية في بندها الأول: "تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه".

ثم إن قراءة متمعنة للمعاهدة تظهر أن حق الصحة ورد بصفة ضمنية في المادة 11 حيث تقر الدول الأطراف "بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته" وفي المادة 9 بحق كل شخص في الضمان الاجتماعي.

كذلك يشكل اعتراف القانون الدولي بحق الإنسان في بيئة سليمة تهيئنا للحق في الصحة بما أن تلوث البيئة هو اليوم من أهم عوامل تهديد الصحة.

يبقى أن علينا تحديد مفهوم الصحة نفسه حتى نتكون لنا فكرة واضحة من جهة عن الشروط الدنيا التي تمكن من ممارسة هذا الحق والتعرف من جهة أخرى على المستويات والآليات والمسؤولين عن انتهاكه.

وليس الأمر بسيطا فالجدل محتدم منذ قرون حول طبيعة الصحة وقد زاد التعريف الذي أشاعته منظمة الصحة العالمية الطين بلة حيث تجعل منها "حالة من الرفاهة التامة البدنية والنفسية والاجتماعية" ويرأينا أننا أمام تعريف للسعادة وليس للصحة وأنه لا يمكن أن نترجم مثل هذا الرأي إلى أمور عملية قابلة للمتابعة والتقييم.

ومن الممكن اعتبار الصحة حالة الرضى النفسية الناجمة عن قدرة الشخص على الفعل المستقل والتفاعل المتوازن بفضل ما يتوفر عليه الجسم من برنامج جيني سليم وما يوفره له المحيط من موارد مادية وعلاقات بشرية إيجابية.

وحتى يكون فهنا لكيفية بلورة هذا الحق عمليا فلا بد من التفريق بين وضعيات ثلاث هي تعهد الصحة أي توفير شروطها الدنيا لكل شخص حي وحفظ الصحة من الأخطار التي تتهددها ورد الصحة لمن افتقدها.

التعمد : لقد أصبح بديهيا للأطباء اليوم أن هناك علاقة مباشرة بين المراضة والموت المبكر و بين التمكن من الشروط الدنيا للصحة وهي الماء الشروب والغذاء المتوازن والسكن اللائق والتعليم.

تظهر كل الإحصائيات في العالم أن أهم عوامل طول العمر والتمتع أطول وقت بالصحة مرتبط بهذه العوامل الأربعة وإنّ التباين في التمتع بهذه الشروط وليس عدد الأطباء والمستشفيات هو الذي يفسر الفرق الشاسع مثلا بين نسبة وفيات الأطفال التي تبلغ في بلدان القرن الإفريقي أكثر من مائتي طفل على الألف يموتون قبل بلوغ سنهم الأولى والنسبة في البلدان الغربية واليابان التي تصل إلى خمسة في الألف.

وقد انتبه الطب الاجتماعي للظاهرة عندما لاحظ أنّ انهيار نسبة الوفيات بالسل في بريطانيا على امتداد القرن التاسع عشر والعشرين بدأ قبل اكتشاف جرثومة كوخ " وتواصل قبل اكتشاف المضادات الحيوية ووصل إلى حدوده الدنيا قبل اكتشاف التلقيح في بداية الخمسينيات. وكان التفسير الوحيد لانتهيار الوباء هو التحسن الملحوظ في المستوى المعيشي للسكان وخاصة الغذاء والسكن.

وهذا ما يجعل تعهد الصحة في الواقع مساويا للتمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ككل.

إلا أن الدراسات الوبائية الحديثة أضافت عوامل أكثر دقة أخرى تلعب دورا هاما في تعهد الصحة. فقد أظهرت في الثمانينات دراسات الطبيب البريطاني " Marmot " على الموظفين البريطانيين أن نسبة المراضة والوفيات بعديد من أمراض العصر كالسرطان والذبحة الصدرية مرتبطة أوثق الارتباط بمكانة الشخص في سلم المسؤوليات. فكلما ارتفعت مكانته المهنية كلما تناقصت أخطار الإصابة بالمرض وتباعد وقت الوفاة وفي هذه الدراسة الدليل القاطع على دور العوامل الاجتماعية في تعهد الصحة.

يتضح إذا أن تمكين جموع الناس من شروط الصحة الأساسية مرتبط أوثق الارتباط بكيفية تصريف الثروة الجماعية وطبيعة النظام السياسي والاجتماعي.

وقد أظهرت الباحثة الهندية Swaminathan, Mina في دراسة قارنت فيها وضعية العائلة في 135 بلد أن ظروف تعهد الصحة والحفاظ عليها في ميدان رعاية الأمومة والطفولة تتدرج من الحسن إلى الأسوأ حسب نسبة التقدم الاقتصادي والاجتماعي والنظام السياسي فأحسن ما يقدم من خدمات يكون في البلدان المتقدمة ذات الفلسفة الاشتراكية مثل البلدان الاسكندنافية تليها البلدان المتقدمة ذات أيولوجيا السوق تأتي في المرتبة الثالثة البلدان الفقيرة ذات الأيدلوجية الاشتراكية . أما تعس الوضعيات على الإطلاق فهي التي تعرفها البلدان الفقيرة التي اختارت أيولوجيا السوق.

فمن البديهي إن مثل هذه البلدان تمنع فعليا من التمتع بحق الصحة في غياب شروط التعهد وغياب سياسة الحفظ وعدم توفر الأغلبية على الضمان الاجتماعي الذي يسمح بتغطية مصاريف العلاج وهو المر الغالب حاليا في اغلب مناطق إفريقيا السوداء.

ولا شك اليوم أن هناك علاقة جدلية قوية بين التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والصحة والتقدم فالصحة عامل من عوامل التقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وهذه العوامل مجتمعة هي الدعامة المحرك الحقيقي والقوى لصحة المجتمع وليس للطب في هذا المستوى أي دور يذكر خارج تقديم الحجج العلمية الدامغة التي تظهر أن النضال من أجل صحة الملايين هو النضال من أجل العدالة الاجتماعية والكرامة الفردية.

والمفارقة اليوم أنه في الوقت الذي تنتحسن فيه في بلدان الشمال إمكانيات الطب العلاجي أي ردّ الصحة فإن التمتع بشروطها الأولية في تراجع مستمر ببلدان الجنوب نظرا لنفاقم الفقر في العالم وتوسع الهوة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء بين الأمم وداخل الأمة الواحدة. فربع سكان المعمورة يعيشون في فقر اعرق من خمسة عشر سنة مضت وهذا مرتبط أوثق الارتباط بالنظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي يمكن اعتباره مع تلوث البيئة اخطر العوامل على انتهاك هذا الحق خاصة وإن برامج ما يسمى بالإصلاح الهيكلي يمر دوما بالتخفيض في نفقات الصحة .

حفظ الصحة : يتعلق الأمر في غياب الشروط الأساسية للصحة بحماية كل المعرضين للمرض بحكم عامل الفقر والجهل بجملة من التدابير أهمها التلقيح والتربية الصحية وتحسين المحيط والتقصي screening –depistage أي محاولة لاكتشاف الأمراض قبل استفحالها .

وهذه مسؤولية السلطات العمومية ممثلة في برامج مندمجة يلعب فيها الطب الاجتماعي دورا أساسيا. إلا أنه لا يجب أن يغفل هنا عن مسؤولية المواطنين أنفسهم إذ يقابل كل حق واجب وواجب الصحة في هذا المستوى هو واجب المواطن في المشاركة الواعية في كل ما من شأنه الحفاظ على صحته.

تتجلى هذه المسؤولية مثلا في تقادي زواج الأقارب الذي هو أخطر عوامل الإصابة بالأمراض الوراثية التي تشكل عبأ هائلا على كثير من المجتمعات التقليدية منها مجتمعاتنا العربية.

ردّ الصّحة : يطرح الموضوع عندما يسقط الإنسان فريسة المرض إما لحدث طارئ أو لعيب خلقي أو لانعدام الظروف الدننيا للصّحة وفشل سياسية الحفظ.

ويمكن أن ينتهك الحق في ردّ الصّحة بوسائل عدّة منها العجز عن دفع ثمن خدمات صحّية أصبحت في عصر العولمة الرأسمالية تجارة تخضع لقانون العرض والطلب وتتباين فيها جودة الخدمات حسب المال الذي بحوزة المريض. ومن البديهي إن غياب الضمان الاجتماعي الفاعل وانتشار جيوب الفقر من العوامل الحادّة من تمتّع الناس بما يوفره الطب الحديث من إمكانيات. وهناك كلّ الانتهاكات الممكنة والمتعلّقة بأخلاقيات الأطباء وتصرفاتهم تجاه وضعيات خاصّة تتميّز بما يمكن تسميته باستغلال السلطة وسوء استعمالها.

وقد أدت الانتهاكات الفعلية الملاحظة في هذا المستوى المنظمات المهنية والمشرّح العالمي على حدّ سواء إلى سنّ جملة من التشريعات الرامية إلى حماية حقوق المرضى من كلّ التجاوزات ومن أهم النصوص المهنية:

\*إعلان نورمبرج (1947) يحرم هذا الإعلان أي تجربة طبيّة على المريض دون رضاه مع إعطائه أقصى قدر ممكن من التوضيحات حتى تكون موافقته مبنية على الإدراك الواعي

\*إعلان هاواي (1977) : يحرم هذا الإعلان استخدام الطبّ العقلي للأغراض السياسية كما كان الشأن في الاتحاد السوفياتي آنذاك ويوفر للمرضى وأهلهم الضمانات القصوى لحرية الاختيار.

\*إعلان طوكيو (1975) يحرم على الأطباء تحريما كليا المشاركة من قريب أو بعيد في التعذيب ولو كان ذلك تحت التهديد.

\*إعلان أئينا (1979) يخصّ حقوق المساجين في الصّحة والرعاية الطبيّة الكاملة.

ومن بين نصوص المشرّح العالمي نذكر

\*مبادئ آداب مهنة الطب المتصلة بدور الموظفين الصحيين ولا سيما الأطباء في حماية المسجونين والمحتجزين من التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة (1982) ويحرم النص على الأطباء تجريبا كليا الضلوع في ايّ عملية من شأنها المسّ بكرامة المسجونين

\*قواعد معاملة السجناء (1977-19984-1995) يعطي هذا النص الحق في الصّحة والعلاج للمساجين أسوة بكل الناس.

يتضح أن إعمال حقّ الصّحة قضية بالغة التعقيد تحيلنا إلى ممارسة جملة الحقوق الإنسانية الأخرى وهو ما يثبت من جديد أن الحقوق الإنسانية متكاملة تصبّ في بعضها البعض لتتشكّل في آخر المطاف الشروط الدنيا لتتبلور إنسانية الإنسان.

منصف المرزوقي

## الحقوق الاقتصادية و الاجتماعية

### SOCIAL & ECONOMIC RIGHTS

إن كان بالإمكان الحديث عن فلسفة عامة للكرامة الإنسانية تشكل السلف التاريخي لحقوق الإنسان بمفهومها المعاصر، فإن هذه الفلسفة تجد جذورها في بضع كلمات رافقت مختلف الثقافات البشرية وشكلت قاسما مشتركا لها في مقدمتها : سلامة الكائن البشري ، الحرية، المساواة، التضامن والتسامح. إلا أن هذه الأصول التي نتاولها في نهاية القرن العشرين بتجميع منطقي لم تطرح يوما على بساط البحث بهذه الصورة، فالدور الذي تلعبه كلمة التضامن في المجتمعات الإفريقية القديمة يترك آثاره على جملة ما يعرف بالحقوق الفردية و القبلية، في حين يعتبر اكثر من مؤرخ فكرة التسامح الأب الروحي للديمقراطية الغربية، وتبقى المساواة هاجسا عاما وعالميا تقاسمه بوذا مع مزدك\* ويسوع مع النبي محمد ومدارس الاشتراكية\* المختلفة في حين شكلت قضية سلامة الكائن البشري النفسية والجسدية لأكثر من خمسة آلاف سنة مضت موضوع ترهيب وترغيب، حق يكسب أو مادة عقاب.

و في حين أبداع عمر بن الخطاب\* مفهوم حالة الضرورة كرد على الفاقة و الجوع في القرن السابع، طرحت مسألة التعذيب\* والتحرر من الاعتقال التعسفي\* في القرن السابع عشر في أروبة الغربية وفيها تقدمت الحقوق السياسية والمدنية\* بشكل بارز منذ الثورة الفرنسية.

لقد أعادت الأفكار الاشتراكية الاعتبار والمكانة لضرورة توافر حقوق اقتصادية اجتماعية مع الحقوق المدنية موازية وأحيانا مناهضة لحق الملكية ( الحق الوحيد

الذي جاء ذكره في مناسبتين في إعلان حقوق الإنسان والمواطن) و لم تلبث الحركة النقابية والسياسية والحقوقية القديمة منذ نهاية القرن الماضي أن تطرح على

بساط البحث حق العمل وحالة الضرورة وقضية وجود ضمانات اجتماعية باعتبارها المقيدات الضرورية لحق الملكية.

وبعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بدأت لجنة حقوق الإنسان أعمالها من أجل المعاهدات الخاصة بهذه الحقوق. وقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم 421 في ديسمبر 1950 القاضي بصياغة عهد واحد للحقوق الخمسة، ثم عادت الدول الغربية وضغطت باتجاه إعداد عهدين منفصلين: الأول للحقوق السياسية والمدنية والثاني للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الأمر الذي جرى التصديق عليه بالقرار 543 في الخامس من فبراير 1952. ونتيجة لذلك، أصبح من المتعارف عليه أن الشريعة الدولية لحقوق الإنسان تقوم بالأساس على قطاعين متميزين لحقوق الإنسان. وقد نالت الحقوق السياسية والمدنية باستمرار حصة الأسد في النظرية والتطبيق عند الحديث عن حقوق الإنسان .

وفي مؤتمر فيينا في 1993 ، جرى التأكيد على ما دعت إليه المنظمات غير الحكومية من رفض للتجزئة ولفكرة الأفضلية ولقطع الروابط بين الحقوق الخمسة. وقد أقرت 171 دولة هذه المبادئ الأساسية، على الورق على الأقل، الأمر الذي يتطلب من جميع المنظمات غير الحكومية إعادة بناء استراتيجية عملها بشكل يجعل من هذه الحقوق مجتمعة مادة لعملها اليومي والبحثي والاستراتيجي. وقد عت لجنة حقوق الإنسان ومؤسسات الأمم المتحدة هذه الوحدة الجدلية بين الحقوق في آخر معاهدة صدرت عنها ( معاهدة حقوق الطفل 1989 ) التي جمعت بينها في نص واحد، حيث يمكننا تكثيف هذا الجمع بالعناصر التالية :

حق التعبير ( مادة 13 ) \_\_\_\_\_ الحماية من الاستغلال الاقتصادي ( مادة 32 )

الاعتقاد والتفكير والدين (مادة4) \_\_\_\_\_ معاهدة \_\_\_\_\_ التعليم ( مادة 22 )

حق الصحة ( مادة 24 ) \_\_\_\_\_ حقوق الطفل \_\_\_\_\_ مستوى معيشة مقبول ( مادة 27 )

الضمان الاجتماعي ( مادة 25 )

كذلك نجد على الصعيد الإقليمي موثيق موحدة كما هو الحال في إفريقية وأوربية.

في تكثيف يقدمه سيغارت Sieghart يمكننا تكثيف الخمسة بشكل يفصلها من الناحية الشكلية :

1- سلامة الجسم، 2- مستوى الحياة، 3- الصحة، 4- الأسرة، 5- العمل، 6- الضمان الاجتماعي، 7- المساعدة والرفاه، 8- التعليم والتأهيل، 9- الملكية، 10- الأمان القانوني، 11- سلامة العقل والنفس، 12- النشاطات العامة ( تجمع وتنظيم .. ) 13- السيادة والديمقراطية، 14- الحقوق الجماعية.

إن قراءة مبسطة في هذه الحقوق تظهر مدى جسامته مهمة نشاط حقوق الإنسان ، فإن كان ثمة حقوق سهلة القوننة كحق العمل والشروط الإنسانية له والضمان الاجتماعي، فإن هناك حقوقا تتطلب تحديدات أساسية تسمح بجعلها جزءا من قانون البلد أو سياسة حاكميه. فما هو الحد الأدنى للحاجات الغذائية وكيف يترجم حق الصحة على الصعيد الوقائي وكيف يمكن احترام حق العمل في منظومة اقتصادية تعتمد الأتمتة وسيلة أنجع للربح من قوة العمل البشرية وهل من معنى لحق الملكية العقاري في غياب حق السكن مع وجود مساكن شاغرة ؟ وهل من الضروري قوننة الحقوق في غياب إجماع على الأسلوب الأمثل لتحقيقها الخ؟

### أزمة حقوق أم أزمة نظم؟

رغم أن خطاب حقوق الإنسان أصبح يقر الحقوق الخمسة، مازال خطاب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يتعثر ولا يأخذ حقه الكامل ومداه الحيوي الضروري لا في نطاق المنظمات غير الحكومية ولا في المؤسسات المعنية به محليا وإقليميا وعالميا، وليس من المبالغ القول أن الشلل الذي ينتاب هذا الجزء من الحقوق يترك آثاره على مصداقيتنا وصلتنا العضوية ببناء مجتمع أقل بربرية وأكثر إنسانية.

ما هي أسباب هذا الخلل؟ وهل يمكن فعل شئ لتجنبه؟

للإجابة على هذين السؤالين من الضروري استعراض بعض الأسباب الذاتية والموضوعية التي جعلت نضالنا اليومي يتوجه نحو الحقوق السياسية والمدنية ويهمش إن لم نقل يغفل تماما الحقوق الأخرى:

1 - من أهم العوامل الموضوعية الخارجة عن إرادتنا بالمعنى المباشر للكلمة، غياب أنموذج ينسجم مع الحقوق التي نطالب بها. ففي حالة الحقوق السياسية والاقتصادية، شكلت الديمقراطية الغربية مرجعا اعتباريا أو نقديا، وكان بالإمكان دائما الانطلاق من تجربة عيانية للمطالبة بحق معين ضمن هذه المنظومة، في حين لم ينجح الأنموذج السوفييتي أو الصيني في الاستجابة للركن الاعتباري من هذه الحقوق، أي الركن الذي لا يتعامل مع المنتج باعتباره وحسب قوة عمل، وإنما أيضا قوة إنسانية، أي ذات خيار حر في السياسة الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط موضوعا لهذه السياسة المفروضة من فوق.



2- في الواقع إن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لا يتم انتهاكها فقط من السلطات الفاسدة المحلية وإنما أيضا من قبل نظام اقتصادي عالمي جائر، مقسوم بشكل فاضح إلى دول غنية وأخرى فقيرة، وفي غياب أي ناظم ملزم، فإن عولمة الدرلة البرية للاقتصاد التي اثبتت فشلها كأتمودج للتنمية لن تؤدي إلا إلى اتساع الهوة بين الشمال والجنوب. و ليست اتفاقيات الغات وأسواق البورصة وأشكال التبادل غير المتكافئ بقادرة على وقف تدهور اقتصاد العالم الثالث بل دفع هذا التدهور نحو الأردأ. ولو عدنا إلى مؤتمر القمة الاجتماعية في كوبنهاجن مثلا، لوحدنا تأكيد الطرف الرسمي على قيام الدول بحلول 1996 بوضع سياسات وطنية للقضاء على الفقر ومعالجة أسبابه الهيكلية ووضع غايات وأهداف ذات أطر زمنية للحد بدرجة كبيرة من الفقر. والتأكيد على اعتماد سياسات لإفناء الديون النهائية على الدول الأقل نموا في موعد لا يتجاوز 1996.

نحن اليوم في 1997، فمن يستطيع مطالبة الدول الغنية باحترام التزاماتها وحكومات الدول الفقيرة برفض برامج التكيف الهيكلي التي فرضت من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي مع ما يترتب عليها من تحجيم للسياسات الاجتماعية وانتشار للفقر والجهل والمرض والبطالة و التمزق الاجتماعي؟؟  
إن قبول بعض الدول مبدأ اتباع سياسات تأخذ بعين الاعتبار التقييم العياني لتحديد أوليات التنمية، مبدأ سيادة الشعب و الاستثمار المسؤول و ضمان حقوق الجماعات المستضعفة (من نساء و أجانب و أطفال و سكان أصليين الخ) لا ينجيها من عنجبية اقتصاد السوق التي تترك بصماتها على كل تحرك يستهدف ضمان حد أدنى للحقوق الاقتصادية و الاجتماعية.  
3- وجود ممارسات للأمم المتحدة و الدول الأقوى في تناقض واضح مع مبدأ الحد الأدنى للبقاء على قيد الحياة ، و الذي يعتبر ألف باء الحقوق الاقتصادية . كمثل الحصار الذي تمارسه الولايات المتحدة على كوبا والأمم المتحدة على العراق و صربيا والطوق الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني

هل من الضروري التذكير بالفقرة الثانية من المادة الأولى للعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية : "لا يجوز بحال من الأحوال حرمان شعب ما من وسائله المعيشية الخاصة"  
4- الفكرة الشائعة بأن هذه الحقوق من اختصاص النقابات والأحزاب اليسارية وليست من نطاق اهتمام نشطاء حقوق الإنسان .  
5- الأهمية المعطاة للحقوق السياسية من قبل المنظمات غير الحكومية المحلية و الدولية . و واقع أننا شئنا أم أبينا ، ضحايا تعميم فكرة حقوق الإنسان عبر البعد الإعلامي للمنظمات الشمالية-العالمية التي ركز معظمها على الاعتقال التعسفي و التعذيب و حكم الإعدام\* و الاختفاء\* . إن وسائل الأعلام الغربية التي تسيطر على أكثر من 90% من المعلومات المقدمة على سطح البسيطة تجد في لغة الحقوق السياسية قاموسا سهلا ومفهوما ولا تجد في الحقوق الاقتصادية مادة قابلة للاستعمال السلعي إلا ببعدها الكارثي، أي غيابها. لماذا نستغرب والحال كذلك أن يطالب ضحايا الجوع بالمعونة الإنسانية وليس بالحقوق الاقتصادية وهم لم يسمعو يوما بهذه الحقوق .. وكأنهم مسحوا إلى ما دونها.

ليس الانتقال من تشخيص المشكلة إلى البحث عن حلول لها بالسهل ، فهذه الإشكاليات تجعلنا نطرح على أنفسنا أسئلة عديدة منها :

- هل هناك قابلية لترجمة قانونية متماسكة للحقوق الاقتصادية و الاجتماعية ؟
  - هل يمكن الخوض جديا في تصور شامل للحقوق الخمسة دون حركة توعية ثقافية تدخلها في الوعي الجماعي في المجتمع ، أي بتعبير آخر تخرجها من نطاق نخبوي ضيق ؟
  - هل من واجبا طرح تصورات للترجمة السياسية لهذه الحقوق ؟
  - هل بالإمكان الخوض في مشروع طموح على صعيد هذه الحقوق دون تعاون بين النشطاء و الخبراء ، بين من يعد الخطط و من يقترح الخطط البديلة ، بين المحلي و الإقليمي و العالمي ؟
- هذه الأسئلة مطروحة علينا جميعا، ونحن بحاجة لمراجعة منهجية لأسلوب عملنا للتمكن من إعطائها حقا ، وبحاجة إلى التنسيق مع مراكز البحث والمنظمات المختصة بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية وتبادل الخبرات فيما بيننا.
- لو تناولنا موازين القوى في استعراض الأجيال الثلاثة لحقوق الإنسان لوجدنا إن الإعلان العالمي قد شكل انتصارا للأراء الغربية، في حين أعاد العهدين نوعا من التوازن بين الشرق والغرب والجنوب والشمال أما الجيل الثالث للحقوق\*، وبشكل خاص حقا

التمتية و التضامن ، فقد أعاد الاعتبار لهموم الجنوب. ولا غرابة و الأمر كذلك أن لا نجد ترجمة لحق التضامن و أن تبقى الولايات المتحدة ضد حق التتمية\* منذ إعلان 1986 حيث كانت وحدها ضده إلى عام 1994 عندما طالبت لجنة حقوق الإنسان بإنشاء آليات دائمة لتقييمه ويومها وفتت الولايات المتحدة وبريطانيا واليابان ضد القرار وتغيبت 8 دول أوربية عن التصويت. هذا المثل وحده يكفي لتوضيح أهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبلدان الجنوب.

إن أهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تكمن أيضا في علاقتها الجدلية بعضها ببعض و تكاملها مع الحقوق المدنية والسياسية، نأخذ كمثل حي إضراب مشفى البيتييه سالبيريير في باريس في أبريل(نيسان) 1997. هنا الإضراب حق تقره الفقرة د :1 من المادة الثامنة للعهد خاصة وأن أسباب الإضراب تكمن في تحسين أوضاع وشروط العمل. ولكن المشفى أيضا قطاع عام مهمته توفير حق الصحة\* للبشر كما جاء في المادة 12 فقرة د من العهد، ولهذا قامت النقابة العامة للشغل بتوزيع منشور توضيحي جاء فيه: أولا حق الإضراب كما قرره الدستور الفرنسي منذ 1946 ضرورة توفير خدمات الحد الأدنى في مشافي القطاع العام وفقا لأخر تفسير حكومي لهذه الضرورة صادر في 1981، أي السماح بتأخير معائنات معينة أو عمليات جراحية معينة لا تؤثر على الطوارئ وأمن المريض وإعلام الإدارة 5 أيام قبل بدء الإضراب للتمكن من تنظيم الخدمات الدنيا التي يقوم بها غير المضربين ومن له حاجة من المضربين وفق تقدير القسم. وفي حال حاول القسم التلاعب برفض العمل على مضرب باسم الضرورة وثبت ذلك، تجري الملاحقة القضائية أمام محكمة إدارية لكل من شارك في ذلك من رؤساء المشافي ورؤساء الأقسام والمراقبين. وأخيرا يشير المنشور التوضيحي إلى الأساليب غير القانونية التي يمكن أن تستعملها الإدارة. يوضح هذا المثل عدة قضايا أولها أن العديد من مقومات حق الصحة قد تفونن في عدة بلدان قبل صدور العهدين يعقود. ثانيا إمكانية القوننة على الأصعدة المحلية والعالمية وثالثا، إمكانية التوصل إلى صيغ تعايش للحقوق ( إضراب وصحة، ملكية وحق السكن الخ ).

في لحظة صدور هذه الموسوعة، يعيش أكثر من مليار شخص حالة الفقر، و يذهب إلى النوم أكثر من 550 مليون شخص جائعين، ويحرم أكثر من مليار ونصف المليار من حق الماء النظيفة والصحة ولا يذهب إلى المدارس الابتدائية أكثر من نصف مليار طفل.]]

## حقوق الأقليات MINORITY RIGHTS

تطرح مشكلة الأقليات مشكلة المستوى الحضاري لأي كيان سياسي أو مجتمعي. فعند ذكر هذه الكلمة تتوارد جملة أحكام مسبقة أهمها مفهوم الأضعف أو القاصر أو الأمر الذي يوضح مدى قدرة الأقوى، أو المتمتع بعلاقة قوة مع الآخر على جعل كرامة هذا الآخر جزءا من كرامته الذاتية، بتعبير آخر، الحرص على حق الآخر كجزء أساسي من مفهوم حق الذات. وهذا ما يجعل الياس مرقص يطلق صرخة قاسية ولكن ضرورية في حقبة ضاع فيها الصغير أمام عنجهية الكبير: "طالما نحن لا ندافع عن "أقليات" دينية، مذهبية، قومية، لغوية، سلالية، في عالم الوطن العربي الكبير، فنحن قوميون عرب كذابون، وديمقراطيون كذابون أو بشر مساكين مركوبون وجهلة... أن ننظر في كتابتنا أو كلامنا أو في ذهننا، حرمان بشر "أقلية صغيرة جدا" من حق صغير و"شكلي" من "مجموع" مائة حق مشترك لبشر "الأكثرية الكبيرة جدا جدا" وبشر "الأقلية الصغيرة جدا جدا" وكأن الأمر "اتفاق جنتلمان" أو عرف متعارف عليه أو تقليد "طبيعي" في مجتمع تقليدي وأبوي وأخوي ومتسامح، هذا يقودنا إلى نهاية الشوط: حرمان جميع الناس من أول الحقوق : حق الحياة بالمعنى المجرد، الحياة وحسب، ومفهوم الحياة!!".

لا بد من المرور بإشكالية تعريف الأقلية، وحتى لا نضيع في بحر القواميس وعلمي الاجتماع والسياسة، سنحاول الاكتفاء بنظرتين للموضوع. الأولى نظرة دينامية تربط مسألة الأقليات بالاشتباه في وجود آلية سياسية أو مؤسسية للتمييز وعدم المساواة. حيث الأقلية، من هذا المنظور، وباستعارة نص الدكتور محمد السيد سعيد: "هي حالة استهداف جماعة ما من الناس بقصد معاملتها معاملة غير متساوية في مجتمع سياسي ما؛ وما يلفت النظر في ذلك هو العملية Process والآلية Mechanism التي تقضي إلى تكوين علاقة بين أغلبية وأقلية تقوم على المساواة (..). وبمنظور أكثر اتساعا، فإن الأقلية تعرف بأحد مواقف ثلاثة وهي:

أ- استخدام صفة ما - ثقافية أو جسمانية موروثه- في جماعة ما لترتيب مكانة أو وضع خاص أقل تساويا مع بقية المجتمع المدني أو السياسي ومعاملة الجماعة التي تنطبق عليها هذه الصفة عموما معاملة غير متساوية. والعملية التي يتم على أساسها التمييز والتعامل غير المتساوي بين الأفراد توصف بأنها صنع أو اصطناع أقلية The making of a minority.

ب- إنكار حق جماعة ما من الناس في التعبير الحر عن ذاتها القومية أو الدينية أو الثقافية على أساس من المساواة مع غيرها، طالما ترغب في ذلك، بما في ذلك في حالات معينة حقها في التعبير السياسي المستقل وهو ما قد ينتهي إلى حقها في تقرير المصير طالما تتوفر لديها عوامل "الاستقلال القومي".

ج- إنكار حق جماعة ما من الناس في المشاركة في إدارة شئون بلادها، بما في ذلك المشاركة في صياغة التوجهات العامة التي يتم فيها تعريف هوية الدولة والأساس القيمي لمجتمع سياسي ما تعريفا قوميا أو مدنيا أو دينيا واحديا، بما يؤدي إلى استثناء جماعات معينة (قومية أو دينية) من هذا التعريف، وبالتالي من حق المساواة في المشاركة في تعريف هوية الدولة والمجتمع السياسي".

## حقوق الإنسان في لغتها الجديدة

### HUMAN RIGHTS : NEW LANGUAGE

كأي مشروع تاريخي، حقوق الإنسان خطاب دينامي يكتسب قوته من مدى تفاعله مع معطيات الزمان والمكان وقدرته على استلهاش المشكلات الكبرى للإنسانية. وإن كانت جذور هذا المشروع بعيدة في التاريخ ومتأصلة في الحضارات. فإننا سنحصر التناول في هذه المقالة بالتحويلات التي شهدتها في الخمسين عاما الماضية والتي تميزت بإعطاء الطابع العالمي على الفكر والحركة.

#### أولا:

عندما نتحدث عن حقوق الإنسان، فإننا ننتقل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر/ك1948. ولهذا الإعلان أهمية قصوى قانونية وسياسية على الصعيد الدولي والإقليمي والمحلي. وإذا كان هذا الإعلان غير ملزم من الناحية القانونية لأنه صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في شكل توصية، إلا أنه يشكل مع ذلك، مرجعية دولية نافذة.

1- فعلى الصعيد الدولي: كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولا يزال المرجع الاشراعي الدولي لعدد كبير من الاتفاقيات الدولية والعهود التي أصبحت اليوم من المصادر الأساسية الملزمة في القانون الدولي. ومن هذه الاتفاقيات: اتفاقية جنيف 1949 واتفاقية منع إبادة الجنس 1948 ومنع التمييز العنصري ومناهضة الاستعمار ومنع التمييز ضد المرأة وحقوق الطفل واتفاقيات أخرى عديدة. كذلك استندت إلى هذا الإعلان العالمي نصوص دولية هامة تشكل الأركان الأساسية لحقوق الإنسان مثل العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للعام 1966. وأصدرت الوكالات المختصة كاليونسكو ومنظمة العمل الدولية وغيرهما عددا من النصوص والاتفاقيات التي تركز على المضمون الثقافي والنقابي والاجتماعي لحقوق الإنسان. ومنذ عام 1998، أنشئت المحكمة الجنائية الدولية\* التي يستند نظامها الأساسي إلى حقوق الإنسان.

2- وعلى الصعيد الإقليمي حرصت المنظمات الإقليمية، ولا سيما تلك التي أنشئت بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على احترام هذا الإعلان والتزام الشرعات الدولية التي انبثقت منه واستندت إليه. وقد اعتمدت بعض المنظمات الإقليمية اتفاقيات خاصة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية (ولا سيما منها الأمريكية والأوروبية). وضمنتها أحكاما متجانسة تماما مع مواد الإعلان العالمي. وكذلك حرصت على إنشاء الآليات الخاصة والمحكمة المختصة لحماية هذه الحقوق ومحكمة المخالفين والمرتكبين.

3- وعلى الصعيد الوطني المحلي كان للإعلان العالمي لحقوق الإنسان أثر واضح في معظم الدساتير الوطنية التي صدرت بعد عام 1948. وبذلك دخلت حقوق الإنسان في إطار التشريعات الداخلية لهذه الدول. حتى أن الدساتير التي سبقت هذا الإعلان حرصت، في أول تعديل شامل لها، أن تلتزم هذا الإعلان أو تتعهد باحترام مبادئه كما هو الحال في معظم دول أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية. ولعل الدستور اللبناني الذي صدر في العام 1926 يشكل مثلا واضحا لهذا الأمر حيث أدخل في مقدمته في العام 1990 الالتزام اللبناني بحقوق الإنسان.

4- على صعيد العلاقات الدولية، كان الإعلان ولا يزال المقياس الأساسي الذي تستند إليه الدول المعاصرة والمنظمات الدولية في التقييم السياسي والاعتباري: إيجابيا، بقدر التزام حقوق الإنسان الواردة في الإعلان ذاته، أو سلبيا، بقدر انتهاك هذه الحقوق أو إغفالها.

5- وعلى صعيد الفكر السياسي المعاصر، كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولا يزال القاموس الأول للفكر السياسي الليبرالي، كما أصبحت الشريعة الدولية لحقوق الإنسان بعد تناول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، مرجعا غنيا للفكر السياسي اليساري أيضا بقدر ما يؤدي إلى تكافؤ الفرص والمساواة بين الشعوب.. وهكذا نرى، أن هذا الإعلان العالمي الذي لم يلزم الدول أصلا قد أصبح المصدر الاشتراعي الدولي والدستوري المحلي لإصدار عدد من الأحكام الملزمة التي تستند إليه وتتطلب منه وتسعى إلى تفعيله بشكل أو بآخر .

## ثانياً:

يشتمل الإعلان العالمي على لحقوق الإنسان على ثلاثين مادة يمكن أن تندرج في مجموعات ثلاث:

- مجموعة الحقوق الشخصية المتعلقة بالإنسان الفرد والتي تؤكد الحق في الحياة والأمن الشخصي والتحرر من العبودية وإلغاء جميع أشكال التعذيب\* والعقوبة القاسية والمعاملة السيئة والإنسانية.
- مجموعة الحقوق المدنية المتعلقة بالعمل والضمان الاجتماعي والأجر العادل وإنشاء النقابات وضمان المسكن وإنشاء العائلة والملكية الشخصية والحق بالأمومة والأبوة والطفولة..
- مجموعة الحقوق السياسية كالمساواة في حماية القانون، والحق بالجنسية واللجوء وحرية الفكر والضمير والدين والاجتماع، والحق في مشاركة الفرد في إدارة الشؤون العامة لبلده، والمساواة في تقلد الوظائف..

ومع العضوية المتزايدة لدول الجنوب في الأمم المتحدة ولا سيما ابتداء من الستينات، اتسمت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتوجهات جديدة أدخلتها هذه الدول بعد تحررها من الاستعمار ونيلها عضوية الأمم المتحدة. وكانت هذه التوجهات تتمحور، بمجملها، حول قضايا التحرر الوطني وتقرير المصير والعدالة الاجتماعية وحقوق الشعوب.. فبدأت الجمعية العامة، بتوجيه من الأكثرية التلقائية الجديدة المعززة بدول العالم الثالث آنذاك، ترعى الاتفاقيات أو القرارات التي تعتمد لغة جديدة في حقوق الإنسان. لغة تركز على حقوق الشعوب وحفظ كرامتها وسيادتها انطلاقاً من أن كرامة الفرد تتبلور في تحرر الجماعة الإنسانية التي ينتمي إليها. وكانت هذه اللغة الجديدة أيضاً تفهم الديمقراطية مكتملة مع العدالة الاجتماعية والحرية متجسدة في تقرير المصير والكرامة متمثلة في سيادة الشعب على مقدراته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فهي بذلك، لم تنكر حقوق الإنسان-الفرد ولم تغفلها، وإنما لم تكلف بها بل تراها في إطار اجتماعي-إنساني متكامل.

## ثالثاً:

من هنا بدأت الجمعية العامة للأمم المتحدة تدخل إلى رحاب حقوق الإنسان التي أوردتها الإعلان العالمي في العام 1948 حقوقاً جديدة تتوجه إلى تحرير الجماعة ولا تقتصر على حرية الفرد وتعتمد المجتمع وحدة تحليلها ومنطقاً لتوجهاتها. ولكن هذا التطور الإيجابي لم يتخل مطلقاً عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإنما اتخذته منطقاً له وذلك بإعطاء مواد بعداً اجتماعياً جديداً. وتأكيداً لما ورد أعلاه، نورد بعض الحقوق السياسية على سبيل المثال لا الحصر:

- فقد نصت المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة في بلده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارهم بحرية. كما نصت المادة 29 من الإعلان ذاته أن لكل الفرد واجبات إزاء الجماعة التي فيها وحدها يمكن أن تنمو شخصيته النمو الحر الكامل.
- وعلى أساس هاتين المادتين صدرت أحكام متقدمة في كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وكلا العهدين صدر في 1966 ووضع موضع التنفيذ في العام 1976. وهما يشكلان اليوم، أبرز المصادر المباشرة والملزمة في القانون الدولي. ونجد فيهما:
- لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق، حرة في تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي إلى تحقيق إيمانها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.
- ولجميع الشعوب، سعياً وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال بأي التزامات منبثقة من مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعلى مبادئ القانون الدولي. ولا يجوز في أي حال، حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة.
- وعلى جميع الدول العمل على تحقيق مبدأ تقرير المصير من دون أي عائق ولا تأخير .

## رابعاً:

لعل الحق في التنمية\* يندرج بين آخر الحقوق الإنسانية التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1986. فقد اعتبرت الجمعية الحق في التنمية من الحقوق غير القابلة للتصرف. وأقرت الجمعية العامة، بموجب هذا الحق أن لكل الشعوب الحق في المشاركة والمساهمة في تحقيق تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والتمتع بنتائجها التي يمكن في ظلها إعمال جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية في صورة تامة.

وقد جاء المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان في فيينا (بعد مرور 25 سنة على المؤتمر الأول في طهران 1968) في حزيران (يونيو) 1993 ليؤكد على هذه اللغة الجديدة في حقوق الإنسان:

- إن حقوق الإنسان التي تصر على حمايتها الأمم المتحدة تساهم في توطيد علاقات الصداقة بين الشعوب وتحسن ظروف السلام والأمن الدوليين.

- أن ثمة تلازم وتفاعل دائم بين الديمقراطية والتنمية واحترام حقوق الإنسان. كذلك فإن الحق في التنمية يشكل حقا أصيلا من حقوق الإنسان. ولهذا، فإن المجتمع الدولي مدعو إلى تطوير حق التنمية وإزالة العوائق التي تعترضه. وبرز منذ ذلك الحين، خطاب سياسي- إنمائي اعتمده الأمين السابق للأمم المتحدة. وبدأ، من ثم، ينتشر في الأوساط الدولية المختلفة ومواده أن أركان الاستقرار العالمي تقوم على معادلة ثلاثية متكاملة وهي: السلام والتنمية والديمقراطية. إذ لا إمكانية للتنمية من دون سلام، ولا أساس للديمقراطية من دون عدالة اجتماعية تسعى التنمية المتوازنة إلى إقرارها. ولا يوجد أي اكتمال لهذه التنمية من دون ديمقراطية حقة تسمح للشعب بأن يشارك في صنع القرار.

## خامساً:

لعل مسألة حقوق الإنسان، في إشكالياتها القانونية والتطبيقية، من أكثر المسائل جدلا على المستوى الدولي. فقضية الإصرار على حقوق الإنسان الفرد من جهة، وحقوق المجتمع أو الشعب من جهة ثانية، وقضية الإصرار على إمكانية الإشراف على حسن التطبيق لدى الدول (ولاسيما دول الجنوب) في مراعاة هذه الحقوق، وقضية إحصاف الشعوب الضعيفة والمحرومة في الدول الأقل نمواً، وقضية اتهام الشمال بالاستغلال تحت شعارات مختلفة، منها حقوق الإنسان.. كل هذه الإشكاليات التي يضاف لها طبعاً عقلية الحاكم، وتحجر التقاليد والأعراف ومجودها وانتشار الأسباب التي تهدد بناء السلام الدولي. يضاف إلى هذه المعاناة "الجنوبية" رفض الأنظمة السياسية تصديق المعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وحرصهم (أي قادة هذه الأنظمة) على محاربة أي نوع من أنواع الثقافة المرتبطة بحقوق الإنسان واعتمادهم شعارات التحرر الوطني قبل الحرية أو من دون أجوائها ومحاربة الاستعمار قبل نشر الوعي الخ. كل تلك الأسباب وكثير غيرها يحول دون انتقال حقوق الإنسان إلى حيز السلوكية العامة لمواطن دول الجنوب. أضف إلى ذلك، ما نشاهده يوميا من الشرخ الواسع بين الشمال القوي المتحالف المتضامن وبين الجنوب الفقير المبعثر والمضطهد بكافة وسائل الاضطهاد والظلم السياسي والاجتماعي في آن. وبذلك يكون رد الفعل الذي يمارسه مواطن دول الجنوب في رفض حقوق الإنسان مبررا جزئيا بقدر تخوفه من استخدام هذا الشعار لمعاودة الاضطهاد والاستغلال من جديد.

## سادساً:

أما على صعيد الآلية المطلوبة لرعاية كل هذه الحقوق بوجهها الفردي والمجمعي فإن الأمم المتحدة تسعى، في الواقع، إلى تفعيلها وإعطائها الزخم اللازم بقدر إمكاناتها:

- فهي تسعى إلى توسيع نطاق المصادقات الدولية على الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لكي تصبح ذات إلزامية قانونية دولية واسعة. وقد وضعت الأوساط المسؤولة في الأمم المتحدة هدفا لها إجماع جميع الدول على اتفاقيتي المرأة والطفل مع اكتمال عام الألفين، وتراهن الأوساط نفسها على انتشار شبه كامل للعهدين الخاصين بالحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية خلال الفترة ذاتها.

- تسعى إلى إنشاء مراكز لحقوق الإنسان إضافة إلى مركز حقوق الإنسان في جنيف (وهو مركز أبحاث ودراسات وتقصى حقائق..). كما تشجع بوسائل مختلفة، المنظمات غير الحكومية المهتمة بحقوق الإنسان.

- وإثر مؤتمر فيينا الذي عقد في عام 1993 تم تعيين مفوض سام لحقوق الإنسان\* بمنصب مساعد للأمين العام لمتابعة أهم القضايا المتعلقة بالتنشيع والحماية لحقوق الإنسان

- بالإضافة إلى المحكمتين الجنائيتين ad hoc في كل من يوغسلافيا السابقة ورواندا، فقد دعت الأمم المتحدة إلى مؤتمر روما الذي أقر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية\* في يوليو 1998 التي ستنتظر بعد استكمال إجراءات التصديق في الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية وجرائم الحرب والانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان المرتكبة من قبل مسؤولين أو أفراد عاديين.

## سابعاً:

كان من المنتظر، مع انتشار التصنيع على كافة المستويات ومع الاستخدام المتعدد الوجوه للتكنولوجيا، ومع سباق التسليح الذري والنووي المتطور.. كان من المنتظر أن تهتم الأمم المتحدة بالمحافظة على البيئة الإنسانية في سياق فلسفة جديدة، مرتبطة هي الأخرى، بحقوق الإنسان. وهذه الفلسفة تركز على ركنين أساسيين:

- إن حقوق الإنسان يمكن أن تصان بشكل أكثر أمناً وسلامة إذا تمت المحافظة على البيئة التي يعيش فيها. فحقوق الإنسان مسألة تتعلق بالكائن في الحيز الطبيعي الذي يعيش فيه كما تتعلق بالإطار الاجتماعي وأبعاده السياسية أيضاً. وإذا لم تتكثف الجهود الدولية للمحافظة على هذا الحيز الطبيعي وصيانته وحماية جوانبه المختلفة فإن ذلك عميق الأثر سلباً على كافة الحقوق الأخرى.

- أما الركن الثاني الذي ارتكزت عليه الأمم المتحدة في نشأتها، فهو المتمثل بضرورة بناء السلام العالمي وليس حفظه وحسب. وبناء السلام العالمي عملية دولية شاملة تتصدى بالدرجة الأولى إلى إزالة العوامل المترامية التي تسبب حالة القلق الدولية وتهدد بالتالي السلام والأمن على الصعيدين الإقليمي والعالمي. فالتصدي للفقر والأمية والمرض والجهل يشكل التحدي الأساسي، اليوم، لمنظمة الأمم المتحدة وكافة الهيئات الدولية المتخصصة.

والواقع أن جزءاً هاماً من مهام هذه الوكالات الدولية بدأ، منذ فترة بعيدة، يركز على نظافة البيئة الإنسانية وسلامتها. فمُنظمة الصحة الدولية كانت وما تزال تهتم بالصحة البيئية. ومنظمة التغذية والزراعة، نبهت، منذ مدة إلى الآثار الجانبية للمبيدات الكيميائية والوكالة الدولية للطاقة الذرية حريصة على التحقق من الاستخدام السلمي للطاقة النووية. والمنظمة الدولية للبحار تهتم بنظافة المياه وعدم التسبب بأي تلوث كيميائي أو نطفي أو سواه. ومنظمة العمل الدولية تحرص على توفير بيئة عمل سليمة لقوى العمل الخ.

إلا أن الحدث المهم الذي حصل في إطار حماية البيئة الإنسانية، كان المؤتمر الدولي الذي عقد في العام 1972 في استوكهولم وأسفر عن نتيجتين بالغتي الأثر:

صدور الإعلان العالمي لحماية البيئة الإنسانية. وقد تناول هذا الإعلان، للمرة الأولى، عدداً من القضايا الإنسانية التي تربط الإنسان ببيئته وتعتبر أن حماية البيئة جزء أساسي من حماية حقوق الإنسان. وتناول كذلك بعض المبادئ والموجبات التي يجب أن تلتزمها الدول في سياق احترامها لحقوق الإنسان. وعلى هذا الأساس، يعتبر البعض اليوم، أن الإعلان العالمي لحماية البيئة لا يقل أهمية قانونية وحضارية، عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

والنتيجة الثانية التي أسفر عنها مؤتمر استوكهولم لعام 72 تمثلت في إنشاء برنامج الأمم المتحدة للبيئة UNEP وقد كلف هذا البرنامج إعداد مؤتمر دوري لمراجعة القرارات الدولية المتخذة على صعيد حماية البيئة ولاتخاذ ما يلزم من قرارات جديدة على هذا الصعيد. ولذلك كان مؤتمر نيروبي مخصصاً لمتابعة الالتزام ببنود الإعلان العالمي لحماية البيئة في العام 1982 وكان أيضاً مؤتمر ريودي جانيرو بعد عقد من الزمن مخصصاً لقمة الأرض والحفاظ على هذا الكوكب الذي نعيش فيه. وقد تناول المؤتمر الأخير عدداً من القضايا الكونية البيئية العامة.

والمهم على كل حال في هذا السياق كله برأينا أمران:

- إن هذه الجهود كلها من أجل حماية البيئة الإنسانية قد لا تكون ناجحة بشكل أكيد وقد لا تسفر جميعها عن الأموال المعقودة عليها لأسباب سياسية-صناعية-مالية عديدة. ولكنها تنبه إلى المخاطر وتخلق حالة وعي دولية بضرورة التصدي لها.

- إن هذه الجهود البيئية تصب أولاً في مصلحة دول الجنوب لأنها تتلقى دائماً الفضلات الصناعية-الكيميائية والنفايات النووية وكافة عوامل التلوث التي تسببها الدول الصناعية الكبرى في العالم.

شفيق المصري

## CULTURAL RIGHTS الحقوق الثقافية

يعني تناول الحقوق الثقافية الانتقال من الرياضيات إلى الروحانيات، ومن يقين القوانين إلى الشك التعريفي والمنهجي الذي يرافق كل بحث معرفي. بهذا المعنى، يشكل الحديث في هذه الحقوق محورا إبداعيا أساسيا في خطاب حقوق الإنسان يتصدى لكل محاولات الإغلاق والإنجاز التي تراقق يقين من يتعامل مع هذه الحقوق كإيديولوجية بديلة أو دين جديد. الحديث عن الحقوق الثقافية يفتح ملف الثقافة وتعريفها ودورها في المجتمعات البشرية، وهو أيضا يعني التصدي للعلاقة بين الثقافات الإنسانية وحقوق الإنسان. كما يفتح ملف الحق والواجب ويجعلنا نقف أمام العديد من المصطلحات الواردة في الشريعة الدولية لحقوق الإنسان التي لم يتم التعمق في استخدامها كالأخلاق والآداب العامة والمصلحة العامة الخ. لقد كان من أبرز مهمات اليونسكو، العمل على تجذير وتعميق مفهوم الحقوق الثقافية. إلا أنها لم تستطع استقطاب الطاقات الفكرية الكبيرة في عالمنا القادرة على الخروج من الثقافة المشهية وإعطاء دفعة نوعية ضرورية. لقد تحولت، مع الوقت إلى مؤسسة بين حكومية لإدارة بعض مشكلات التربية والثقافة.

تقوم المنظومة الحالية للحقوق الثقافية في المواثيق الدولية على المبادئ التالية:

- على الصعيد الجماعي:
- 1- المساواة في الحقوق بين الأمم كبيرها وصغيرها.
- 2- حق الأشخاص في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم.
- 3- اعتبار جميع الثقافات بما فيها من تنوع وخصب وبما بينها من تباين وتأثير متبادل جزء من التراث المشترك للبشرية
- 4- كرامة كل ثقافة باعتبارها التعبير الاجتماعي والتاريخي الأسمى عن التطور الروحي للبشر، وواجب المحافظة على الثقافة وخدمتها ورعايتها بكل الوسائل المتاحة.
- 5- حق كل شعب وواجبه في تطوير ثقافته وضرورة تنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات.
- على الصعيد الفردي:
- 1- حق كل فرد في المشاركة الحرة في حياة المجتمع والاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.
- 2- حق كل فرد في الحرية التي لا يستغنى عنها من أجل البحث العلمي والنشاط الخلاق.
- 3- حماية المصالح المعنوية والمادية للإنتاج العلمي والأدبي والفني.

كما نلاحظ، تؤكد الحقوق الثقافية الجماعية على عدة مبادئ أولها المساواة بين الثقافات ورفض فكرة التفوق والهيمنة الثقافية ومكافحة التمييز الثقافي بين الشعوب.

لا شك بأن أي مقارنة ثقافية culturaliste للتاريخ والواقع تمنح الفارئ حالة اطمئنان داخلية لهذا الإقرار المبدئي. إلا أن الثقافة جزء من مجموعة معطيات أساسية في الوجود البشري، وهي تتفاعل وتتأثر وأحيانا تخضع لعوامل اقتصادية ودولانية تجعل منها الضحية الموضوعية للتكافؤ في حق التواجد وحق النمو. وبهذا المعنى، يمكن قراءة العلاقة بين الأشخاص وثقافتهم المهيمنة من جهة، والأشخاص وثقافتهم عندما تكون محاصرة ومشلولة في خناق مزدوج داخلي وخارجي.

فعلى صعيد علاقة الثقافة بالخارج، لا بد من التذكير بأننا على أعتاب ألفية ثالثة أمام تشخيص صعب للثقافات الجنوبية التي تم تقطيع أوصالها عبر دول فصلت وفق المصالح الاستعمارية وكيانات حرم سكانها من الانسجام المجتمعي والثقافي. عندما تدعو الأمم المتحدة إلى احترام الميراث الاستعماري للدول المكونة حديثا إنما تساهم في إضعاف، وليس تعزيز، اكتشاف الأبعاد الخلاقية في التراث الثقافي.

مع انتهاء الحرب الباردة، نعيش اليوم في مواجهة مفتوحة بين العالمية والعولمة. العالمية، باعتبارها التعبير عن القسيم المشتركة للبشر على أساس المساواة بين الشعوب والثقافات. والعولمة، باعتبارها وسيلة الهيمنة الجديدة التي تبدأ بالورصة وتنتهي في قنوات الاتصال المعلوماتي عبر الأقمار الصناعية. فليس سرا أن معظم الإنتاج الإعلامي والثقافي يتم باللغات الغربية والخطاب الغربي الذي يفرض نفسه باعتباره القراءة العالمية للإنتاج البشري. ومن الواضح للعيان غياب النوعية والإبداع عن ثقافة العولمة، فقد سبق الإبداع التقني الإبداع الفكري واستعبده. ولو أخذنا مثل إفريقيا السوداء، لوجدنا عملية مرور مباشرة من الاستعمار الثقافي إلى العولمة دون التمتع بحقبة إضاج كافية للثقافات المحلية. الأمر الذي جعل الإنتاج الثقافي متأثر بشكل مباشر أو غير مباشر،

لغويا وتعليميا وإبداعيا بميراث الدول المستعمرة التي همّشت معالم الثقافات المحلية وأضعفت إمكانيات الإنتاج الثقافي الإفريقي وجعلت مسار الثقافة الرئيسية للنخبة تمر عبر الدولة المستعمرة السابقة.

أما على صعيد كل ثقافة، وباختلاف تعريفنا لكلمة ثقافة: "الميراث الذهني المنزكم للجنس البشري ككل أو لمجموعة بشرية"، "خلاصة الأعراف والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات التي تؤثر على أنماط السلوك الفردي والجماعي"، أو "عملية الإبداع الفكرية والفنية والعلمية الدائمة"، فإن هناك سؤالا مركزيا حول كل معطى يقدم بوصفه وجهة نظر ثقافة معينة حول هذه المسألة أو تلك. من هنا ضرورة الإقرار بمبدأين أساسيين: الأول مبدأ النسبية الثقافية Cultural relativism والثاني مبدأ التعايش السلمي بين الثقافات وداخل الثقافات.

ففي ثقافة كل شعب معالم أساسية لنظرته إلى المفاهيم الإنسانية الكبرى كالمساواة والحرية والتسامح. وفي هذه الثقافة أيضا، معالم أخرى تجعل الماضي سيد الحاضر أو تؤكد على تفوق الجماعة الدينية أو العنصرية الخ. وليس سرا أنه لا يوجد ثقافة كلاسيكية واحدة كان إلغاء حكم الإعدام فيها مطلبًا بارزا سواء عند النخب أو الجمهور. فهل يشكل هذا الميراث واحدة من الحقوق الثقافية اليوم؟

لقد جاء التأكيد على الهوية الثقافية في حقبة تهديد فعلية للإنتاج الثقافي العام للأحرار وليس فقط للطابع الرجالي لهذه الثقافة أو النزعات الاستبدادية عند تلك. الأمر الذي أعادنا إلى معارك الهوية التي انحسرت بنا أحيانا في ثقافة القبيلة والإقليم. ولا شك بأن قضية الهوية الثقافية واحدة من أكثر الموضوعات حساسية ودقة في حقوق الإنسان. فلو انطلقنا من تعريف منصف المرزوقي للهوية، وهو أكثر التعريفات تشريفا لهذا التعبير، لوجدنا في الأساس وجود مشكلة جوهرية تقوم على ارتباط الاختلاف والحق فيه بالخوف من الآخر والحذر منه: "الهوية هي جملة العلاقات المادية والرمزية التي تربط وتوحد عددا من الأفراد وهم في حالة صراع ضد مجموعة مشابهة في الخوف والجوهر ومخالفة في المظهر والتعريف". من هذه القراءة، نلاحظ تأكيد دول الجنوب على الحق في الهوية الثقافية وتبني اليونسكو لذلك في إعلان مكسيكو (1982) بعد أن أقره إعلان الجزائر (1976) للمنظمات غير الحكومية الذي أكد على الحق باحترام الهوية الثقافية (مادة 2) وعدم فرض ثقافة على شعب (مادة 15). إن التأكيد على رفض الهيمنة الثقافية يوازي في أهميته، برأينا، التأكيد على مفهوم التجاوز الثقافي. فالتاريخ محصلة صراعات فكرية ومجتمعية أعطت الغث والسمين والصالح والطالح، وهي درس ضروري وتراكم معرفي لا غنى عنه. إلا أن أهم عناصر الشخصية الإنسانية تكمن في المقوم الحضاري والعمق الحضاري، أي اللحظات العملاقة في ثقافات وخبرات الشعوب ودورها في التفاعل بين الثقافي. في حين لا يمكن أن ننزع من تعريف الهوية التركيب القبلي في إفريقيا وختان المرأة في وادي النيل والمعاقبة بالمثل في الثقافات السامية وإحراق الكنيسة الغربية للهرطقة! الأمر الذي يتطلب توضيحات أساسية تعطي نصوص اليونسكو والمواثيق الإقليمية (كالميثاق الإفريقي مثلا) مكانها في منطوق الحقوق الإنسانية:

- من المفترض تفسير الحق الثقافي بأنه حق الأشخاص في التمتع بثقافتهم الخاصة وحقهم في التمتع بالثقافات الأخرى محلية أو عالمية.
- من الواجب قراءة حق الناس في الثقافة في ضوء أوضاعهم الاقتصادية وبالتالي التعاطي بشكل نسبي وإنساني ليس فقط مع مفهوم الثقافة وإنما أيضا مع الملكية الثقافية للأفراد والمؤسسات.
- من الضروري طرح إشكالية نوعية وطبيعة الإنتاج الثقافي من منطلق نقدي يأخذ بعين الاعتبار النتائج الكارثية المترتبة على إنتاج الثقافات العنصرية والتفوقية والداعية للتعصب وكره الآخر.
- التذكير باستمرار بأن الثقافة ليست مفهوما سناتيكيا وجامدا. وإن كانت جذوره تمتد عبر التاريخ، فهي موضوع تغير عبر الزمان. فالدynamية الإبداعية خاصة أساسية من خواص التكوين الثقافي للبشر.
- من المهم التذكير بالبعد الأخلاقي للحرية العلمية خاصة في ضوء التجارب الجديدة على الأنواع وتأثيرها على البنية البشرية والعلاقات بين الإنسانية.
- في كل زمان ومكان، كان هناك ثقافة أقلية وثقافة أغلبية، ثقافة سائدة وأخرى مسودة، مهيمنة أو مهيم عليها. ولا بد من وضع حد لسلم التفوق الوهمي في العلاقة بين الثقافات والتأكيد على الحق الكامل لكل منها في الوجود والتقدم عبر ألياتها الخاصة وتفاعلها مع غيرها. وإن كان هذا الموضوع يستلزم تقدما كبيرا على صعيد تعميق وتأصيل حق الاختلاف في الثقافات البشرية فهو أيضا يتطلب، كما يقول رودلفو ستافنهاجن، تطوير إجراءات وآليات جديدة تؤكد على التمتع بالحقوق الثقافية الخاصة للشعوب.

وسواء انطلق النقاش من متاريس واقعة في جبهة هذه الثقافة أو تلك، أو كان النقاش يتجاوز حدود الثقافات المحلية إلى حوار عالمي من أجل حقوق ثقافية عامة وخاصة، فردية وجماعية، فإن التداخل بين الحقوق من جهة، والعلاقة بين الثقافة والبنية



الاقتصادية الاجتماعية من جهة أخرى تجعل من الضروري استقراء الحقوق الثقافية في ضوء الحاجيات المباشرة للناس في زمان ومكان معينين، وفقا للمبدأ العربي الشهير: الأصل في الأشياء الإباحة.

## الحقوق الجماعية COLLECTIVE RIGHTS

خلال عقود من الزمن، كان تعبير الحقوق الجماعية يعني في الكتابات الغربية (وما زال عند بعضها إلى اليوم) الحقوق التي لا يمكن أن تمارس إلا بشكل جماعي. وإن كانت حقا للفرد وللجماعة بأن معا، كحق الإضراب وحق التظاهر وحق تشكيل الجمعيات. أي الحقوق التي برزت بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع الثورة الصناعية والنمو الهائل للحركة العمالية وما ترتب على ذلك من أشكال راقية جديدة للنضال. إلا أنه ومنذ مشادات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حول حق تقرير المصير ومع تنامي حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب وحركات البيئة في بلدان الشمال، بدأت حقوق أخرى تحتل مكانها الطبيعي لحقوق إنسان معترف عليها عالميا سواء بمجرد قرار أو إعلان للجمعية العامة للأمم المتحدة، أو منذ إقرار العهدين الخاصين بالحقوق الخمسة. وأبرز هذه الحقوق الجماعية: حق تقرير المصير\* وحق التنمية\* كذلك العيش في سلام والحق في بيئة غير ملوثة الخ. □

## حقوق الحيوان

### ANIMAL RIGHTS/DROITS DES ANIMAUX

" لقد أدرك الإنسان أن قوته ليست هي القوة البدنية أو الطبيعية، وإنما قوة الإنسان هي القدرة على تكييف القوى الطبيعية وتسخيرها واستخدامها. ثم أن هذه القدرة عند الإنسان لا بد من جو يتيح لها حرية الاختيار كي تؤدي مفعولها لإيجاد الضوابط لتحقيق التعايش.

وبفضل الوعي الفطري يستطيع الإنسان تنسيق مسيرته ومسيرة الآخرين للوصول إلى مجتمع سليم. فالحرية هي التي تؤكد له إنسانيته، وتمكنه بالتالي من الاختيار. وبالاختيار، تضع الإنسان أمام مسؤولياته، فتتمكن من الوصول إلى حقه. كما تلزمه طوعا بإداء واجبه.

لم يقتصر أثر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الإنسان فحسب بل شمل الحيوان، فيوم 15 تشرين الأول لهذا العام كان يوما مشهودا في العلاقات بين الإنسان والحيوان إذ تم في مقر اليونسكو في باريس إعلان المبادئ العالمية لحقوق الحيوان... ولا يسمح لي المجال بسرد بنودها وسأكتفي بسرد بندين منها:  
" لا يحق لأي إنسان أن يعرض أي حيوان إلى معاملات قاسية أو أن يتصرف معه بخشونة"  
كل حيوان له الحق في أن يعيش في نطاق محيطه الخاص به. وكل حرمان للحرية يعتبر تحديا لحقوق الحيوان التي أقرتها منظمة اليونسكو العالمية".

وقد ارتفعت خلال هذه الجلسة بعض الأصوات تنتقد الدول المتقدمة التي تولي هذا الحيوان اهتماما كبيرا يفسده ويبيده عن غرائزه. في حين أنه في دول العالم الثالث هناك ملايين البشر الذين يموتون جوعا مسلوبي الحقوق ولا يخلصون حتى بحقوق الحيوان، وفي الوقت الذي تصرف فيه بعض العائلات في العالم الغربي والعربي الملايين للاهتمام بالكلاب والحيوانات الأليفة سنويا دون أدنى التفات للإنسان المعذب على هذه الأرض".

موفق الدين الكزبري (1978/12/10)

## حقوق السجناء RIGHTS OF PRISONERS

بقيت قضية العقوبة الجنائية والسياسية والعامة موضوعا وطنيا حتى القرن التاسع عشر. فقد كانت كل دولة أو إمبراطورية تقرر أسلوب المعاقبة الخاص بها وفق أعرافها ومعتقداتها ونظامها العقابي. ورغم تقدم مفهوم العدالة الدولية قبل هذا التاريخ، إلا أن تقرير طبيعة العقوبة اعتبرت قضية محلية ونادرا ما طرحت باعتبارها هماً عالمياً مشتركاً. وعلى علته ومسأولته، فقد سمح

النظام الاستعماري بتقاطع التجارب وخلق عقلية قانون عقوبات مقارن في كل وضع اضطر فيه المستعمر للتفاعل مع المؤسسات المحلية للمستعمر ومزاوجتها بما لديه أو باستبدالها في بعض الأحيان بشكل كامل. من هنا، ومع تطور مفهوم الحقوق على الصعيد العالمي الذي أخذ مداه مع ولادة الأمم المتحدة، أصبح من الطبيعي وقد تعمد أنموذج السجن باعتباره الوسيلة العقابية الأوسع تطبيقاً على سطح البسيطة، أن يعاد النظر في مؤسسة السجن باعتبارها جزء من الوجود الإنساني المجتمعي وبالتالي ضرورة احترام حقوق الإنسان داخلها لأن السجن هو أولاً وأخيراً إنسان، ولا يحرمه السجن من صفته هذه، وبالتالي من الحقوق التي تترتب عليها. وتعد القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء أول وثيقة عالمية في هذا الخصوص تم تبنيها في المؤتمر الأول للأمم المتحدة حول الوفاقية من الجريمة ومعاملة السجناء الذي انعقد في جنيف في 1955 وأقر من قبل المجلس الاقتصادي والاجتماعي في قراره رقم 663 (xxiv) في 31 تموز/يوليو و 2076 (LXII) في 13 أيار/مايو 1977.

إن أية قراءة لحقوق السجن تتطرق بالضرورة من مبدأ أساسي هو أن الشخص موجود في السجن باعتباره عقوبة وليس من أجل التعرض لعقوبات أخرى.

ثمة حقوق أساسية للأفراد المعتقلين تقرها القواعد النموذجية الدنيا ولا يجوز الطعن بها وهي الحق في الحياة وسلامة الشخص، الحق في عدم التعرض للتعذيب أو المعاملة السيئة أو المهينة، الحق في الصحة، الحق في احترام الكرامة الإنسانية، الحق في التنفيذ العادل للقوانين، الحق في عدم التعرض للتمييز والفرقة من أي نوع كانت قومية أو اثنية أو طائفية أو جنسية أو دينية إلخ. الحق في التحرر من الاستعباد، الحق في حرية الرأي والفكر، الحق في حرية المعتقد والدين، الحق في احترام الحياة العائلية، الحق في التنمية الذاتية.

يفقد السجن بسبب الحبس أو السجن بعض الحريات الشخصية وحقه في حياة خاصة وحرية الحركة وحرية التجمع والتعبير والحق في التصويت. وتطالب القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة المسجونين بأن تكون السجون مجتمعات منظمة تنظيماً جيداً، أي أن تكون أماكن لا خطر فيها على الحياة والصحة والسلامة الشخصية. وأن تركز الأنشطة في السجن كلما أمكن على العودة للاستقرار في المجتمع بعد انقضاء فترة العقوبة. ولهذا، يجب أن لا تعمل قواعد ونظم السجن على تقييد حرية النزول، واتصالاته الاجتماعية من خارج السجن. ومن حق السجن أن يعود تدريجياً إلى الحياة في المجتمع سواء عبر الإفراج المؤقت أو تحت الإشراف والاعتقاد على تقديم الملاحظات والشكاوى والإطلاع على كل ما يعزز تكوينه الثقافي والمهني. ومن المفيد التذكير أن الزنازة بالنسبة للسجين كالمزول بالنسبة له. من هنا فهناك شروط دنيا للمساحة والتهوية والإضاءة وتوافر مقومات الصحة العامة والمرافق اللازمة كتوفر المراحيض ومنشآت الاستحمام بشكل يلبي الحاجات الطبيعية بصورة نظيفة ولانقطة. ومن الحقوق الأولية نظافة الملابس والقيمة الغذائية الكافية في وجبات الطعام وماء الشرب الصالح. وتمنع العقوبات التأديبية اللانسانية كالوضع في زنازة مظلمة مثلاً أو الجمع بين العزل الانفرادي وأي نوع من العقوبات التأديبية الأخرى.

ويتعهد أطباء السجون بما يعرف باسم "قسم أثينا" وفيه قواعد مسلكية أخلاقية أساسية وقد أقر في 1979/9/10 يبدأ بالتعهد بالالتزام بروح قسم أبو قراط و "أن نعمل على توفير أفضل رعاية لصحة المحبوسين في السجن مهما كانت الأسباب بدون تحامل مسبق وفي إطار احترام الأخلاق المهنية نعترف للمسجونين بالحق في الحصول على أفضل رعاية صحية ممكنة".

إن الحق في التدريب المهني والتعليم كذلك الحق في العمل المنتج الكافي لتشغيل السجن يوم عمل عادي والحق في أنشطة ترويحية وثقافية والتربية الرياضية والترفيهية حقوق أصبحت موجودة ومألوفة في عدة بلدان. ويلاحظ أن أوضاع السجون ليست رهنًا بالتقسيم التقليدي إلى بلدان متقدمة ونامية أو غيره. بقدر ما هي نتيجة قرارات سياسية ورغبة اجتماعية في أنسنة السجون ومفهوم العقاب. وقد أصدرت المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي مرشداً هاماً لحقوق السجناء صدر في لغات عالمية أساسية والنص العربي بعنوان: "الدليل: تفعيل القواعد الدنيا لمعاملة السجناء".

## حق السكن THE RIGHT OF HOUSING

تشير إحصاءات الأمم المتحدة إلى أن أكثر من مليار شخص يعيشون في ظروف سكن غير مقبولة، وهناك في نهاية القرن العشرين قرابة 120 مليون شخص بدون سكن على الإطلاق.

ويمكن القول أن مئات الملايين من البشر محرومين من مواصفات أساسية لقابلية سكنهم لشروط العيش وعلى الأقل فإن نصف سكان العالم يقطنون في منازل لا تنطبق عليها مواصفات الحد الأدنى في تعريف الأمم المتحدة.

أصبح حق السكن من حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص في المادة 25 على حق كل شخص في

مستوى معيشة كاف لضمان الصحة والرفاه خاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية والخدمات الاجتماعية الضرورية. ويؤكد العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على توفير ما يفي بحاجة الأشخاص من الغذاء والكساء والمأوى (المادة 11) وكذلك تؤكد اتفاقية الطفل على هذا الحق (المادة 27) واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي تتناول في المادة 14 ح "حق التمتع بظروف معيشية ملائمة، ولا سيما فيما يتعلق بالإسكان والمرافق الصحية والإمداد بالكهرباء والماء والنقل والمواصلات".

ولأسف، لا ينال حق السكن الملائم الطبيعية التي يستحق في المعاهدات الإقليمية لحقوق الإنسان (إفريقية، عربية أو أمريكية وأوروبية كانت). وفي حين ينص عليه أكثر من خمسين دستور وطني في العالم، يغيب هذا الحق عن دساتير 17 دولة عربية. وكانت الأمم المتحدة قد سعت عبر القرار 191/42 تاريخ 9 مارس (آذار) 1988 لوضع استراتيجية شاملة تهدف إلى تأمين مأوى لكل إنسان في عام 2000. إلا أن هذا القرار الذي أقرته الجمعية العامة لم يجد استجابة فعلية وبقي إلى حد كبير مجرد حبر على ورق نتيجة لمحدودية النتائج والمخصصات والدعم السياسي اللازم لتنفيذ هكذا قرار. من المفيد التذكير أن كلفة حربي الخليج والبلقان تكفي لإنجاح هذا البرنامج وفقا لحسابات أكثر من منظمة غير حكومية مختصة بحق السكن. في قرار الأمم المتحدة نفسه، جرى تحديد تعريف "السكن اللائق" بجائزة المكان الكافي والأمن الكافي والألفة المناسبة والإضاءة والتهوية والحد الأدنى من البنية التحتية وتناسب المكان مع حاجيات الحياة والعمل والكلفة المقبولة. وتحدد الملاحظات العامة رقم 4 (1991) في السكن اللائق سبع مواصفات هي الأمن القانوني، توفر الخدمات والمواد والبنية التحتية، الكلفة المقبولة، قابلية السكنى، إمكانية الوصول إليه، تناسب المكان، التلاؤم مع الثقافة المحلية. ورغم وجود خلافات في تفسير كل واحدة من هذه الصفات، إلا أن الحد الأدنى لما يقبله المنطق ما زال غير متوفر لعدد هائل من سكان المعمورة، وفي الوقت الذي لا نجد فيه أية مساهمة لهذا الحق لمئات الملايين، ثمة ملايين الشقق المغلقة وغير المستعملة. لقد اتخذت الأمم المتحدة في منتصف 1992 قرارا هاما بتعيين مفوض خاص للعمل من أجل الحق في سكن لائق مكلف بإعداد تقرير سنوي عن أوضاع حق السكن في العالم. ومن التطورات الهامة في نهاية القرن اعتبار عملية الإخلاء القسري التي تتم في عدد كبير من بلدان العالم بسبب عدم القدرة على دفع الإيجار انتهاكا صارخا لحقوق الإنسان الأمر الذي يدفع الدول نحو سياسة مسؤولة تجاه هذا الحق خاصة بالنسبة للفئات الأكثر فقرا في المجتمع. وقد تشكلت عشرات المنظمات غير الحكومية التي ترصد المنازل الفارغة للمؤسسات الكبيرة ثم تقوم باحتلالها مع عدد من الأسر المحرومة من السكن. ولا يمكن إغفال انتهاك كبير لحقوق الإنسان وحق السكن يكمن في استعمال المساكن كرهائن سياسية أو كإستراتيجية لتم مصادرتها و/أو هدمها كأسلوب من أساليب العقاب. وتحتل إسرائيل المكانة الأولى في العالم في استعمال هدم المنازل كوسيلة عقابية في فلسطين والأراضي العربية المحتلة وجنوبي لبنان غير المحتل. ومعروف أن إسرائيل قد قامت بهدم 139 قرية في هضبة الجولان السورية بعد وقف إطلاق النار والعمليات العسكرية. وهي تواصل في غياب أية عقوبة هدم المنزل العائلي لكل من يشارك في عملية مقاومة مسلحة لاحتلالها. باستثناء المنظمات الفلسطينية غير الحكومية، نجد اهتماما محدودا وأقل بكثير مما هو مطلوب في حق السكن من قبل المنظمات العربية لحقوق الإنسان رغم الأهمية الحيوية لهذا الحق في الوجود الإنساني.

## حقوق الطفل THE RIGHTS OF THE CHILD

ما من حضارة إنسانية إلا وأكدت على واجب البالغين تجاه الأطفال انطلاقا من أن العلاقة بين الطفل والبالغ علاقة استمرار للذات والجنس والحياة. وعليه، فقد حرص أكثر من مجتمع قديم على توفير الأساسيات الاكتفائية للطفل وضمان احتضانه في جماعة إنسانية، ذلك بالرغم من غياب مفهوم الحق للطفل الذي نشأ كمفهوم سلبي زرعه الأقوى لتسجيل امتيازات له تفرقه عن الأضعف. كانت أولى أشكال الحقوق للأطفال تلك النابعة عن منظومة قري أو منظومة قيم. الأولى تعطي الطفل الحق في الميراث وتورثه أعباء الالتزام العائلي، والثانية تمنحه العطف والعلم والرعاية والحماية من عنف البالغين. إلا أن هذا المفهوم الأولي للحقوق كان أكثر نموا في المجتمعات البدائية الهندية والإفريقية التي لم تقيم الحاجز بين البالغ والقاصر. وبالتالي، فقد تعاطت مع الامتياز في حال وجوده كمعطي مشترك بين الأهل والأبناء، وغالبا ما رضع التفاوت لاعتبارات الجنس أو المصاهرة أو مخلفات العنف بين الإنساني. من الثورات الكبيرة في تاريخ حقوق الأطفال تحريم اعتقادات التضحية بالطفولة كجزء من منظومات اعتقادية تسعى لدفع قوى الشر بإعطائها أعلى ما عند الإنسان. ويمكن القول أن من أولى حقوق الطفل منذ هذا الحدث الذي عرفته الشعوب في

تواريخ وحقب مختلفة كان حق الطفل في الحياة وبداية استثنائه من كل ما يمكن أن يكون سببا في تعرضه لحكم يحرمه من الحياة أو القتل في السلم والحرب.

رغم محاولتها تحسين وضع الأطفال وترقية العلاقة بين الطفل والبالغ، لم تمنع الديانات الإبراهيمية السبي والرق عن الأطفال واكتفت بالنهي عن قتل النساء والأطفال في الحروب. لقد أثرت الفلسفة اليونانية مفهوم التخلص من الطفل المعاق على حماية حقه في الحياة. الأمر الذي استنكره الفلاسفة العرب والمسلمين وشكل موضوع خلاف في الثقافة الصينية القديمة. وإن بنى الفلاسفة مبكرا مدنا فاضلة، فإن نصيب الأطفال في هذه المدن وتشريعاتها لم يأخذ حيزا هاما قبل القرن السابع عشر. فقد تحدث جيمس سادور Sadeur على لسان غابرييل دو فواتي في كتاب "الاكتشاف الجديد للأرض الاسترالية المجهولة" عن ولادة ونشأة للأطفال نابعة من نزعة طوباوية يختلط فيها الأدب والخيال مع صورة قادمة من العالم المكتشف حديثا. قال: "لديهم مكان مرتفع يذهبون إليه لإنجاب الطفل الذي يوضع بعد ولادته فوق بعض الأشجار ثم تأخذه الأم (...). وتلكه بهذه الأوراق وترضعه، دون أن يظهر عليها أو عليه أنه قد أحس بأي ألم (...). وهم لا يستعملون أي أقمطة أو مهود، واللبن الذي يرضعه الطفل من الأم يغذيته تغذية جيدة ويغنيه عن أي طعام آخر لمدة عامين". أما التربية والتعليم فيقول فيهما: "يبدأ الأطفال بصفة عامة في الكلام في الشهر الثامن، كما يبدأون المشي في نهاية العام الأول، والفظام في نهاية العام الثاني، ويشرعون في التكبير في العام الثالث، وبمجرد أن تتركهم أمهاتهم يعلمهم المدرس الأول في المجموعة الأولى مبادئ القراءة ويوجههم في نفس الوقت للمبادئ الأولى للمعرفة المتقدمة وهم يبقون عادة ثلاث سنوات تحت رعاية المدرس الأول، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى المدرس الثاني الذي يعلمهم الكتابة ويستمررون معه أربعة أعوام، وهكذا مع الآخرين بنفس النسبة، حتى يبلغوا سن الخامسة والثلاثين وهي السن التي تكتمل فيها معارفهم في كل أنواع العلوم، ولا تلاحظ فيها أي فروق بينهم سواء من قدراتهم أو ذكائهم أو تعليمهم".

كان أبو بكر الرازي\* أول من فصل أمراض الطفولة عن أمراض الأم. وعلينا انتظار نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن لفصل جمهورية البالغين عن جمهورية الأطفال ومحاولة اكتشاف عالم الطفل باعتباره يملك منطقته وخبرته ومحاكمته الخاصة التي تستوجب من الكبار الاحترام والفهم. تشكل مسيرة جانيس كورزاك\*، الطبيب البولوني الذي جدد المفاهيم المتعلقة بالأطفال، تجربة تستحق الدرس. وعلينا انتظار التقدم الكبير في مفهوم الحقوق منذ تشكل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، لتتبع خطوات تميزت هذه المرة بعدم انحسارها في المكان وطموحها للعالمية.

إن تغير مفهوم الحقوق وتعمق الجانب الإيجابي قد غير في أسلوب التعاطي النظري والحقوق مع حقوق الطفل. فارتبط احترام حقوق الإنسان باحترام المجتمع لحقوق أطفاله وشبابه انطلاقا من اعتبارهم عناصر فاعلة في نموهم، رغم حاجتهم لرعاية واهتمام خاص نظرا لقلّة مناعتهم وخبرتهم إزاء مشاكل ومتطلبات الحياة. من هنا لمسنا في العقود الأخيرة من هذا القرن اهتماما متزايدا من المجتمع الدولي لتعزيز حقوق الطفل وحمايتها. فمنذ إعلان حقوق الطفل سنة 1959 الذي يمثل إطارا أخلاقيا في هذا المضمار، تسارعت الخطوات وبذلت جهود جبارة لإيجاد معايير دولية ملزمة. تجسد ذلك في إقرار اتفاقية حقوق الطفل في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1989 (أنظر نصوص أساسية) والتي لعبت بولونيا بتأثير تجربة كورزاك دورا بارزا بها.

أهمية هذه الاتفاقية تكمن في كونها قفزة نوعية في المفاهيم والتزاما بالمستقبل. وهي تحيط بجميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إنها إلى جانب ضمان حقوق الطفل الأساسية في البقاء والنمو وحمايته من الإهمال وسوء المعاملة والاستغلال، تقر بحقه في أن يكون عنصرا فاعلا في نموه وبحقه في التعبير عن آرائه وفي العمل على أن تؤخذ هذه الآراء بعين الاعتبار عند اتخاذ القرارات المتعلقة بحياته. وكونها اعتمدت كقانون دولي، تلزم هذه الاتفاقية الدول التي وقعت عليها وصدقتهما بالالتزام بتطبيقها من خلال تشريعاتها الوطنية، كما أنها تحاسبها إن أخلت بالتزاماتها عبر اللجنة الخاصة بحقوق الطفل. لكن التثني الرسمي لنص جبار كهذا لا يمكن أن يأتي للأسف على مخلفات الماضي ومعطيات الزمن الراهن الكثيرة التعقيد بعضا سحرية. فالهوة ما زالت كبيرة بينه وبين ترجمة مبادئه على أرض الواقع. ففي الحين الذي يعيش اليوم في البلدان النامية مئات الملايين من الأطفال ما دون الخامسة من العمر في حالة فقر مدقع، يوجد عدد لا حصر به ممن يعانون من الإهمال وسوء المعاملة والاستغلال الجنسي والحرمان من التعليم والنزوح والتشرد والتسول والإعاقة والتشغيل غير المشروع في ظروف مضيئة ومضرة بالصحة. وفي كل يوم يموت مئات الآلاف من الأطفال بسبب سوء التغذية والمجاعة وانتشار الأوبئة التي يمكن علاجها ونقص الرعاية الصحية وتدهور البيئة واستعمال المخدرات واللجوء للصراعات المسلحة والحصار الاقتصادي والتمييز العنصري والاحتلال الأجنبي وإلى ما هنالك من ممارسات سياسات وأوضاع اقتصادية يدفعون هم ثمنها بالدرجة الأولى. في الهند وحدها يقع 55 مليون طفل ضحية عمل عبودي، ذلك رغم أن هذا البلد قد منع عمل الأطفال منذ أكثر من عقد من الزمن، كما منع العمل العبودي منذ أكثر من عقدين. والعبودية في موريتانيا أو السودان أو النيبال مثلا ليست عرقية أو اتنية وإنما ثقافية، حيث للتربية والنقائيد ثقل لا يستهان به في التأثير على حركة تطور المجتمعات.

إن التصدي لمشكلة الجوع والفقر المدقع الذي يدفع بالأطفال للعمل ضمن ظروف جد قاسية في الدول النامية لا يمكن أن يتم في بيئة دولية غير مؤاتية. إن تضافر الجهود، إن وجدت على المستوى الوطني، يجب أن يقابلها تعزيز للتعاون الدولي. لكن السياسات التي تتبعها الدول المتطورة وتفرضها على البلدان النامية لتأمين سيطرتها الاقتصادية تبقى العائق الأكبر أمام أي تقدم مرتجي. المطلوب هو إيجاد حل شامل ودائم لمشكلات الديون الخارجية التي تواجهها البلدان النامية وإقامة نظام تجاري أكثر إنصافاً باقتصادياتها وتلبية احتياجاتها المتزايدة من التمويل الإنمائي بحيث يوجه جزء منه إلى برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بالأطفال وخاصة الرعاية الصحية الأولية والتعليم الأساسي.

إن الأطفال الذين يقعون ضحايا لهذه السياسات يوجدون بأعداد كبيرة في البلدان المتقدمة أيضاً، حيث يعيشون على هامش حياتها الاقتصادية والاجتماعية. لكن يبقى أن تسعين بالمائة من أطفال العالم يعيشون في البلدان النامية، حيث يعيش مليار و300 مليون نسمة بدولار واحد في اليوم و3 مليارات بدولارين اثنين. ويشكل الانفجار الديمغرافي في أفريقيا وآسيا بنوع خاص مشكلة المشاكل، حيث يتضاعف عدد سكان أفريقيا السوداء مرة كل 23 سنة. يضاف لذلك أن هذه البلدان في طور النمو تنتهج سياسة رأسمالية همجية، تكون في مرحلتها الأولى غير قادرة أو غير مهتمة بتطبيق قوانين اجتماعية كفيلة بحماية الشرائح الدنيا الأكثر عرضة لليؤس.

لقد سنت حكومات البلدان العربية تشريعات وفق المنطلقات الأساسية لميثاق حقوق الطفل العربي، بحيث تكون مصلحة الطفل الاعتبار المقدم في كل الحالات.

لكن رغم الجهود المبذولة في هذا الميدان يبقى الواقع أتم وأشنع مما تصوره حكوماتها في تقاريرها إلى لجنة حقوق الطفل وفي مجال استعراضها المختلفة.

فمشكلات العصر لا يمكن أن تجهز عليها مكسيبات المعاهدات الدولية وتكاثرت المنظمات غير الحكومية الدولية والمحلية التي تعني بحقوق الطفل. كما أن التشريع

وسن القوانين والالتزام بالتطبيق لا يلغي الاجتهادات والتطبيقات المختلفة لهذه القوانين. وهذا يخضع لديناميات خاصة بثقافة كل مجتمع بغض النظر عن معطيات

العصر ومتطلباته. فللتقاليد والعادات ثقل أكبر أحياناً من القوانين إن شرعت، خاصة عندما تكون قوى الرجعية والتخلف من القوة يمكن لفرض منطلقها. وأين

للمشرع أن يتكبر عندما تخضع قوانينه للأعراف؟

إن هيمنة النظام الأبوي في المجتمعات العربية التقليدية وبالتالي دونية مكانة المرأة، إلى جانب غياب مناخ ديمقراطي صحيح يسمح بالتفرد والاختلاف، من

العوامل التي لا توفر الأرضية اللازمة للانسجام وتبادل الاحترام بين أفراد الأسرة بما يؤمن الظروف المواتية لصحة نفسية سليمة. إن إعطاء النساء حقوقهن

ومعاملتهن على قدم المساواة من الأمور التي لا يمكن الاستمرار بتجاهلها. فالمرأة تضطلع في مختلف أطوار حياتها بدور حاسم في تربية الناشئة وتحقيق رفاه الطفل

وغوه نمواً سليماً أو العكس، خاصة في الأشهر الأولى ومرحلة الطفولة المبكرة. إن تأسيس المجتمع السليم يبدأ من الأسرة ومن الاهتمام بحقوق فئاته المستضعفة.

فتعليم البنات ومحو الأمية التي تطال ربع سكان المعمورة حيث يشكلن هن النسبة الأكبر أمر في غاية الأهمية. كذلك إن إطلاق المبادرات التنحيتية غير الحكومية

لرسم الخطط والعمل على معالجة الأوضاع بشكل أكثر فاعلية من المسائل الأساسية التي تسهم بمعالجة هذا الوضع. لكن ألم تأخذ اتفاقية حقوق الطفل نفسها -

التي تعتبر خطوة جبارة نحو عالمية حقوق الطفل ونقطة التقاء للجميع بعد مفاوضات دامت سنوات طويلة بين ممثلين لبلدان ذات نظم اجتماعية وأماط ثقافية

وأخلاقية ودينية متنوعة - بعين الاعتبار تقاليد كل شعب وقيمه الثقافية لحماية الطفل مع ما يحمل هذا المفهوم من غموض؟ وهنا المأخذ عليها ونقطة الضعف

والتناقض فيها. إلا أن العمل من أجل دعم اتفاقية حقوق الطفل بروتوكول اختياري والحملات الدولية لحماية الأطفال من الصراعات المسلحة وتجارة الجنس

والبشر والعمل الشاق في إطار التنسيق بين اليونيسيف أو اليونسكو والمفوضية العليا لحقوق الإنسان يسمح بالتفاوض في تغطية قانونية دولية أفضل لحقوق الأطفال.

إن الاعتراف بحقوق الطفل مسألة وجودية في مصير كل شعب وعليها يتوقف مستقبل الإنسانية. فإذا لم تُخرج حقوقه من احتكار العادات والمؤسسات والإيديولوجيات والأنظمة التسلطية إلى فضاء العقلانية النقدية وحرية الكلمة والمبادرة والإبداع، سيجد الديمقراطية ونشيط حقوق الإنسان نفسه في أغلب الأحيان شاهداً عياناً لما يتوقف دوره عند شحبه. ويوماً بعد يوم تبدو لنا أهمية ما كتبه منذ عشرات السنين الفيلسوف اللبناني جبران خليل جبران: أولادكم ليسوا لكم، أولادكم أبناء الحياة، والحياة لا تقيم في منازل الأمس!

فيوليت داغر

## حقوق المرضى DROITS DES MALADES

المرض جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، ولذا ما من ثقافة إلا وأعطته مكانة خاصة به سواء في منظومة القيم السائدة أو معارفها الدينية والحكمية والشعبية. فالمرضى كحالة طبية هو جزء من نظرة المجتمع للمريض التي تتجاوز الطب وعلم النفس إلى الإيديولوجيا والعادات والتقاليد. ورغم خوف الطبيعة البشرية من أمراض عديدة ومحاولتها حرمان المريض من الوجود المجتمعي عبر أماكن العزل الخاصة في أمراض عديدة. فقد حصل المريض في كل الثقافات على وضع خاص يشكل بالنسبة له نوع من الحماية والمساعدة فليس على المريض حرج" يؤكد القرآن ما اتفقت عليه الديانات الشرقية من سقوط للشعائر عن المريض وحقه في الراحة والعلاج. ومن واجب المعالج أن يسعى لصالح المرضى وفقاً لقدرته وحكمته يذكر عهد أبي قراط. ولا بد من الحفاظ على كل ما للمعالج من معلومات عن المريض لا يبيح بها لأحد. وقد أضاف العهد العربي الإسلامي في الحقبة العباسية مجانية العلاج لكل غير قادر.

يمكن اعتبار ما جاء في "قاموس المختصر للعلوم الطبية" (باريس 1824) أفضل ما عرفه القرن التاسع عشر من حقوق للمريض حيث ينص على: "للإنسان المريض الحق بعناية كل من يحيط به، ويجب أن يحترم من أعداء الأمة التي ينتمي إليها، كذلك من عملاء السلطة وأجهزة القانون. فمهما كان الدافع، لا يجوز المس بحريته أو إجباره على أي عمل يمكن أن يكون مصدر أذى له، أو جعله يعاني من أية آلام. وكل ما يحق للبشري أن يسمحوا لأنفسهم تجاه المريض، عندما تتطلب حالته ذلك، وضعه تحت المراقبة: إن كل قانون يخالف هذه المبادئ يشكل اختراقاً صارخاً للحق الطبيعي. إن واجب أسرته، والدولة في حال غياب الأسرة، أن تسعفه وتؤمن له وسائل العلاج وكل ما يخفف الآلام التي يعاني منها".

وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين تقدماً كبيراً في تعريف وضمّان حقوق المرضى، ففي 1981 تبنت الجمعية الطبية الدولية إعلان حول حقوق المرضى. وقد صوت البرلمان الأوروبي في 1984 للميثاق الأوروبي لحقوق المرضى وأخيراً طبعت منظمة الصحة الدولية إعلان حول تشجيع حقوق المرضى في أوروپة في مارس 1994.

ويمكن تكثيف الحقوق الأساسية للمرضى المتعارف عليها عالمياً اليوم بما يلي

- الحق في الحياة الخاصة كعنصر أساسي من عناصر الشخصية وهذا الحق يتجلى في احترام غرفة المريض في المشافي بما يتناسب مع حالته المرضية والاحتفاظ له بإيداعاته في مكان أمين وضمّان الصفة المغفلة لشخصيته واحترام سر المهنة في كل ما يتعلق بإقامته أو معایناته وزياراته وحالته الصحية.
- حق المريض في مغادرة مكان العلاج والعودة إليه: أصبح اليوم هذا الحق يشكل القاعدة رغم كل ما يمكن ملاحظته من استثناءات تتطلب موافقة المريض أو مقربيه كحالات اللاوعي أو الشلل أو الحالات الصعبة الأخرى. ويشمل هذا الحق حق المريض في استقبال من يريد ولو أن هذا الحق تقيد عدة مستشفيات لأسباب تتعلق بطبيعة الزائر (طفل أو مريض مثلاً يزور شخص في العناية المشددة).
- حق التفكير وهذا الحق يشمل منع أي إشارة دينية أو سياسية أو نقابية في غرفة المريض والمستشفى كذلك أي محاولة اعتناق لرأي أو معتقد تحت تأثير الظروف الصعبة التي يمر بها المريض. ويشمل من جهة ثانية إمكانية استلام المريض ما يريد من كتب وصحف واختياره الوسائل السمعية البصرية التي يريد.
- الحق في إعطاء الرأي بالعلاج والقبول به بما يشمل إعلام المريض بطبيعة العلاج ومخاطره وحقه في أخذ القرار إلا في الظروف التي يجمع فيها الأهل والهيئة العلاجية على عدم قدرة المريض على تقدير ومحكمة هذا الموضوع.

- الحق في أفضل علاج بغض النظر عن الجنس أو الجنسية أو اللون أو الدين أو الرأي وترافق أي مخالفة لهذا الحق بعقوبات للجهاز الطبي المعالج.
- الحق في ملكية الجسد سواء في حياة المريض (إدخال أجسام أجنبية، منح الأعضاء، أخذ خزعة من الجسم أو مادة من مواده) كذلك الحق في الجسم بعد الوفاة فيما يشمل استعمال أعضاء الجسد أو أي من أجزائه.
- ويتناول إعلان حول تشجيع حقوق المرضى في أوربة الصادر بالتعاون مع منظمة الصحة الدولية في مارس 1994 هذه الحقوق كما يلي:
- لكل شخص الحق في احترام شخصه ككائن إنساني.
- لكل شخص الحق في تقرير مصيره بنفسه.
- لكل شخص الحق في سلامة النفس والجسد وأمنه الشخصي.
- لكل شخص الحق في احترام حياته الخاصة.
- لكل شخص الحق في احترام قيمه الثقافية والأخلاقية وقناعاته الفلسفية والدينية
- لكل شخص الحق في حماية صحته بالوسائل المناسبة للوقاية من الأمراض وبالعلاج والوسائل التي تسمح بأفضل وضع صحي ممكن.

## قانون حمورابي (النصف الأول من القرن 18 قبل الميلاد)

### CODE DE HAMMOURABI

وفق معلوماتنا الراهنة لعلم الآثار، اهتدى الشرق إلى الكتابة منذ الألف الرابعة قبل الميلاد، وقد بلغ شأوا عظيما في المدنية منذ الألف الثالثة، وخلال هذه الفترة توالى صدور المدونات القانونية، وبعضها لم يحفظ منه التاريخ سوى نصوص صغيرة، وبعضها - ومنها مدونة أو قانون حمورابي - حفظ كاملا، وهو ليس قانونا أو تقنيًا بالمعنى المعروف للقانون، وكذلك الحال، يمكن قول الملاحظة عنها في أغلب هذه المدونات التي اكتشفت في مصر مثل مدونة بوكوروريوس في مصر، ومانو في الهند، وقانون حور محب في مصر أو قوانين الحيثيين أو قانون عيلام أو غيرها من قوانين بلاد الشرق.

صدرت مدونة "حمورابي" في بابل في السنة التاسعة والعشرين من حكم الملك حمورابي أشهر ملوكها (1727؟ - 1686؟ ق.م)، وقد وحد حمورابي كل دويلات بلاد الرافدين تحت سلطانه، وأنشأ إمبراطورية واسعة تمتد من صحراء سوريا حتى جبال زاغروس جنوبا، ومن الخليج العربي حتى أعالي نهر الفرات، كما كان لبابل في عهده نفوذ تجاري وسياسي وثقافي واسع في منطقة الشرق الأدنى كلها.

وترجع أهمية مدونة "حمورابي" إلى كونها أهم مرجع للقانون الذي ساد بلاد الرافدين، كما أنها أثرت في أغلب المدونات التي ظهرت في بلاد الشرق كلها بعدها مثل قوانين عيلام في عهود استقلالها عن بابل والساحل السوري بل والقانون الفرعوني طبقا لرأي بعض الباحثين، ولذلك ظلت بعض أحكام قانون حمورابي مطبقة في صورة تقاليد وعادات عرفية طيلة عصر الاحتلال الإغريقي لها، مما يجعل بعض الباحثين يشبه قانون حمورابي وأثره في شرائع الشرق الأدنى بقانون نابليون في العصر الحديث.

وقد عمدت هذه المدونة - التي وضعها حمورابي - إلى وضع حلول جديدة توافقت التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي واجهت مجتمعه، بعد توحيد مختلف اثنياته وطوائفه، وحدد فيها حقوق المواطن البابلي فرديا واجتماعيا فهو يحمي الضعيف من القوي، والفقير من الغني وحرىات الأفراد الملكية الفردية ويقرر للمرأة أهلية كاملة. فكان وجودها ولغتها وما سبقها. قد عثر على قانون حمورابي في حظائر مدينة سوز عاصمة عيلام عام 1901م، على يد فرقة بحث فرنسية، وكان باللغة الأكادية - لغة بابل - وترجمت إلى الفرنسية، وقد توالى دراستها في معظم اللغات الأوربية الحديثة. وقد وجدت هذه النصوص منقوشة على حجر أسود اللون يبلغ ارتفاعه مترين، وما زال محفوظا في متحف اللوفر في باريس.

وقد عثر حديثا على نسخة أخرى من هذا القانون صدرت بعد الأولى بخمس سنوات أي في السنة الرابعة والثلاثين من حكم حمورابي، مما يدل على أن حمورابي قد أصدر أكثر من نسخة ونشرها في الأمصار، بل عثر على عدة نسخ بلغ عدتها اثنتين وعشرين نسخة في أماكن مختلفة في بلاد الرافدين وخارجها، في عصور مختلفة تشمل عصر حمورابي وما تلاه من عصور كالعصر الآشوري (من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع قبل الميلاد) والعصر الكلداني في بابل (622 - 539 ق.م) منقوشة بلغات هذه البلاد (الآشورية والكلدانية.. الخ).

ومن المهم أن نذكر أن مدونة حمورابي ليست أول قانون مكتوب ظهر في بلاد الرافدين، فقد سبقتها عدة مدونات مثل المدونة التي صدرت في مدينة الأجاش في منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد، ومدونة أورنامو Ur- Nammu أشهر هذه المدونات والتي صدرت قبل عهد حمورابي في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد، وقد بقي من نصوصها ما مجموعه ستون مادة عن الأسرة والعارية والوديعة والإيجار والبيع ومدونته لبيت أشتار Lipit Ichtar التي أصدرها ملك مدينة إين Isin وبقي منها (39) مادة عن نظامي الأسرة والمواثيق.

وقد كان الغرض من وضعها هو تنظيم الأمور في إمبراطورية حمورابي التي ضمت كل دويلات بلاد ما بين النهرين وهي تضم أجناسا مختلفة من سومريين مجهولي النسب وساميين (بابليين - آشوريين) جاءوا من الجزيرة العربية فضلا عن القبايل الهندوأوروبية التي تجتاح البلاد من وقت لآخر، وتفرض عليها سلطانها، فذابت كل هذه الفوارق والإثنيات بقوة في عهد حمورابي وحل موظفون من قبيلة محل أمراء الدويلات، وأصبحت اللغة الأكادية "لغة بابل" هي اللغة الرسمية الوحيدة، وتحولت السومرية إلى لغة ميتة، كما وحدت الديانة العامة في ديانة "مزدك" إله بابل الذي حل محل الآلهة المختلفة للإمارات والدويلات.

## وصف المدونة:

تتكون المدونة كما يبدو من النسخة الموجودة في متحف اللوفر من عدة أسطر وأعمدة قسمها الأب شيل -الذي قام بنشر هذه النصوص وترجمتها- إلى (282) مادة مسبوقة بديباجة ومنتهية بخاتمة. ويبدو في أعلاها رسم يصور إله الشمس شمس (القاضي الأكبر للسموات والأرض في ديانة مزدك) ممسكا بكتاب وأمامه حمورابي ينصت له في خشوع وامتنال، وفي ديباجة القانون يعلن الملك حمورابي: أنا حمورابي ملك القانون وهبني الإله شمس القانون، ويؤكد اعتمادا على سلطته الإلهية أو نسبة الإلهي عزمه على إقامة العدل وحماية حقوق الناس، ويطلب الناس باحترام قانونه والامتنال له ويتوعد المخالف بالعقاب من الآلهة، أما مواد القانون فقد تعرضت -في إيجاز جدا- للتنظيم القضائي وإجراءات التقاضي، القانون الجنائي، ملكية الأراضي، أهم العقود، الزواج والأسرة والمواثيق، ولهذه الطريقة في التلقي يربط بعض الباحثين بين قانون حمورابي وشريعة موسى لشبه التلقي بينهما.

## طبيعة ومضمون المدونة:

يرى البعض أن مدونة حمورابي أتت في صورة وحي إلهي مثل تشريعات أسلافه من الملوك التي اعتمدت على الحق الإلهي لا العقد الاجتماعي كما يبدو في مدونة صولون التي أصدرها حاكم أثينا حوالي عام 594 ق.م، أو الألواح الاثني عشر الرومانية التي صدرت بموافقة الشعب فكانت مظهراً من مظاهر الحكم الديمقراطي، إلا أن ثمة رأياً معتبراً يرى أن مدونة حمورابي ليست قانوناً دينياً فهي تكاد تكون خالية من الأحكام الدينية، ولا تخلط بين الجزاء المدني والديني في أغلب الأحيان، وقد تكون الصورة التي تصدرها للإله شمس وحمورابي كمجرد بترك مبدئي وشائع في الأديان القديمة لا صلة له بطبيعتها أو مضمونها.

وقد خلقت المدونة من الأحكام والمبادئ العامة اقتضت على تقنين بعض الموضوعات التي تحتاج إلى تعديل في أحكامها وترك البعض الآخر للأحكام العرفية، كما ركزت على بعض الحلول الفردية لقضايا جزئية في صيغة شرطية صرفية، حيث تعرض لكل حالة على حدة.

ويعيب قانون حمورابي قسوته في أحكامه الجنائية، سواء بالمقارنة بما سبقه من مدونات في بلاد ما بين النهرين التي فاقتها هذه المدونة في أشياء كثيرة في الإصلاح الاجتماعي والحقوق الاقتصادية فتفوقها عدالتها، ولكن القصاص والقطع والعقوبات الجسدية كان لها مجال واسع للتطبيق فيها.

كما يعيبها أن حمورابي يقر الفوارق بين الطبقات كما كان الحال في المجتمع البابلي القديم، والمجتمع الهندي خلافاً لما فعله قانون الألواح الاثني عشر الروماني، فقد قسم حمورابي المجتمع البابلي إلى ثلاث طبقات:

(3) الأحرار

(2) المساكين

(1) الأحرار

## صياغة المدونة:

وتأتي صياغة المدونة بأسلوب موجز إيجازاً شديداً، وصياغة أحكامه في صورة حالات فردية حقيقية أو مفترضة، لذا كانت الصيغة الشرطية هي العامة فيها، إذا الحالة يكون الحكم القضائي كذا. وقد سار حمورابي فيها على خطة منطقية ومنهجية مؤداها الجمع بين الحالات والحوادث التي تجمعها فكرة واحدة وهذا النهج يختلف عن التبويب السائد في التقنيات الحديثة لذا قد تبدو



المدونة غير مترابطة قانونيا إلى أن الفقهاء البابليين لم ينشغلوا بالقانون كعلم واقتصروا على البحث والحل العملي للمشكلات اليومية والعارضة دون أي محاولة لاستخلاص مبادئ عامة أو قوانين مطردة كما فعل الرومان. وتعد هذه المدونة إحدى الإسهامات التاريخية النابعة من الشرق في الاعتراف بالحقوق الإنسانية وخاصة -كما يبدو من نص المدونة هنا- الحقوق الاقتصادية والفردية وحقوق المرأة، وهي خطوة مهمة في تحديد المدى التطوري لحقوق الإنسان عالميا، قياسا بعصرها وما سبقها وما تلاها متأثرا بها، متقدما عليها أو متخلفا عنها.. خاصة وأن الدين ظل راسخا في نفوس العالم الأجمع حتى عصر النهضة، والحقوق السياسية والمدنية لم تكن محل تقنين قانوني حقوقي إلا في عقب إعلان فرجينيا (إعلان حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، س1771، وإعلان الثورة الفرنسية س1790 ثم إعلان حقوق الإنسان الصادر س1948م، عن الأمم المتحدة.

هاني نسيرة

## ختان البنات EXCISION

ختان البنات (الخفاض) عادة شائعة في عدة دول إفريقية، وموجودة في مصر والسودان بشكل لا مثيل له في غالبية الدول العربية والإسلامية. تشكل هذه العادة بؤرة لعدد من الانتهاكات لحقوق المرأة الأساسية وتترك أثارا فيزيائية ونفسية وجنسية على مدى العمر. ويرجع ذلك لأسباب ثقافية واجتماعية واقتصادية ومعتقدات دينية بما هو تكريس للسلطة الأبوية المهيمنة والعقلية الرجالية السائدة. لقد تعرضت حسب التقديرات الأكثر تداولاً قرابة 114 مليون فتاة في العالم لهذا الانتهاك، وهن من أكثر من 30 بلدا معظمهم في شرقي وغربي إفريقيا. وتوجد في نيجيريا أعلى نسبة للنساء المختونات في العالم (أكثر من ثلاثين مليون امرأة) تتبعها إثيوبيا وإريتريا (قرابة 24 مليون). أما في مصر، تقدر الأمم المتحدة عدد النساء المختونات بـ 13 مليون و 600 ألف امرأة وفي السودان بتسعة ملايين و200 ألف امرأة.

كانت بريطانيا قد عرفت شكلا طبييا للختان النسوي إبان العصر الفكتوري حيث أدخل الدكتور اسحق بيكر براون ختان البنات إلى بريطانيا في سنة 1858 كوسيلة "علاجية" للأمراض البدنية والعقلية. وإن احتاج الأمر لقرابة عشر سنوات لأقول موضحة "شبه الطبيب شبه المشعوذ"، فقد بقيت هناك حالات متفرقة هنا وهناك. وقد حمل عدد من المهاجرين من بلدان الختان هذه العادة إلى أروبة والولايات المتحدة، بحيث تصرح بعض المعاهد عن عدد 150 فتاة تم ختانها في الولايات المتحدة.

عدد من رجال الدين الإسلامي أفتوا بأن الختان ليس من الإسلام مثل الشيخ محمد رشيد رضا (1904) والشيخ محمود شلتوت (في الخمسينات) الذي له القول المأثور: "ختان الأنثى ليس لدينا ما يدعو إليه وإلى تحتمه، لا شرعا، ولا خلقا، ولا طبا". وكما يوضح محمد عبد عثمان، لا يوجد حكم في هذا الموضوع في القرآن والسنة بنص صريح. على العكس، هناك نهي عن أي تغيير أو تبديل أو تشويه لأي جزء من أجزاء الجسم (لا تبديل لخلق الله - الروم 30) مع اعتبار لذة الجماع نعمة من نعم الله (اللذة الكبرى عند الفقهاء). أما الأحاديث المنسوبة للنبي محمد حول الختان فكما تذكر آمال عبد الهادي وسهام عبد السلام فقد ذكرها الإمام الشوكاني وحكم عليها بالضعف. وقال الإمام ابن المنذر "ليس في الختان خبر يرجع إليه ولا سنة تتبع".

تعكس هذه الظاهرة الخلل الواضح في تطبيق الاتفاقيات الدولية وبخاصة ما يتعلق منها بحقوق الطفل وبالتمييز ضد المرأة. فقد أدانت الاتفاقية العالمية لحقوق الطفل هذه الممارسة باعتبارها تعذيبا وانتهاكا جنسيا للطفلة وطالبت في المادة 24 الحكومات باتخاذ التدابير اللازمة لمنع هذه الممارسات التقليدية الضارة بصحة الأطفال. وقد بدأ إلقاء الضوء على هذه القضية بشكل متزايد منذ التحرك العالمي للتصدي للعنف ضد النساء في السنوات الأخيرة وتساعد الاهتمام بقضايا المرأة وصحتها. كما طالب مؤتمر بكين للمرأة سنة 1995 حكومات الدول المعنية بهذا الأمر بمنع بتر الأعضاء الجنسية عند النساء وبتخاذ إجراءات من شأنها معاقبة المسؤولين عن هذه الأعمال. يجدر بالذكر أن معظم هذه الدول قد وقعت على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي تتعرض في مادتها الخامسة لهذه المسألة، مطالبة القيام بما يلزم للقضاء على هذه الممارسات التقليدية القائمة على مفهوم دونية المرأة. لكن رغم منعها في بعض الدول الإفريقية ووضع برامج توعية سكانية ما زالت للأسف قائمة بشدة.

في مصر، تبدو مسألة بتر الأعضاء التناسلية للمرأة عادة تقليدية عميقة الجذور في العادات والتقاليد. هناك تضارب بالأراء حول بدلياتها، منهم من يقول أنها لم تكن معروفة عند الفراعنة ثم انتشرت قبل المسيحية والإسلام باحتلال مصر من وافرين من أفريقيا. ما زالت هذه العادة تمارس حتى اليوم بشكل واسع بين المسلمين والمسيحيين على حد سواء. ساعد على ذلك تضافر عوامل ثقافية

اجتماعية واقتصادية ودينية ومفاهيم أبوية سائدة منعت الجمعيات الأهلية والهيئات الحكومية إلى سنوات خلت من التصدي لها بشكل فعال وطرحت أولويات "أهم" في العمل مع النساء.

إن هذه العملية التي تتم وسط طقوس احتفالية، يقوم بها غالبا أفراد غير مؤهلين وفي ظروف صحية سيئة باستعمال آلات غير صالحة أو مطهرة وبدون مخدر. مما يحدث صدمة نفسية، ويؤدي لنزيف والتهابات قد تكون حادة وتسبب الوفاة. يعتبر بعضهم هذه العملية "جريمة طبية بكل معنى الكلمة تركز وراء جانب كبير من المشاكل الاجتماعية والصحية والنفسية التي يعاني منها المجتمع المصري".

تنقسم هذه العملية من حيث قسوتها إلى عدة أنواع : بدءا بقطع غلفة البظر، مروراً بإزالة حشفة البظر أو البظر بأكمله بالإضافة لشفرا الفرج جزئيا أو كلياً، وانتهاء بإزالة الشفرين الخارجيين إضافة للبظر والأنسجة المجاورة مع خياطة حافتي الجروح معا وترك فتحة صغيرة جدا للتبول وللدورة الشهرية. أما المضاعفات الناجمة عن ذلك فهي : بولية، نسائية ومتعلقة بالتوليد، نفسية وجنسية. إلى جانب المضاعفات الفورية التي ذكرت فيما قبل، يمكن أن تحدث مضاعفات أخرى بسبب احتباس البول في الأيام التالية نتيجة الألم الذي يحدثه الخوف من التبول وبسبب تورم الأنسجة. كما وتظهر بشكل خاص بعد الزواج آلام ومشاكل صحية وزوجية وبرود جنسي وحرمان من المتعة وعمق مرده صعوبة الإيلاج، بالإضافة لإشكالات الوضع والولادة وما يلي كل ذلك من توتر وانهايار عصبي وغيره من مشاكل نفسية.

إن التقاليد القديمة السائدة في ظل غياب قانوني وانتشار الأمية والجهل وعدم الصراحة والتخروج في مواجهة هذا الموضوع وشيوع مفاهيم خاطئة وتناقضات في الآراء حوله وعدم الوعي الكافي ووجود تصور مغلوطن لموقف الدين واتجاهات متطرفة تتخذ منه ذريعة لمقاومة التغيير السلوكي، كما أن عدم التعرض لهذه المسألة في المناهج الدراسية ووجود نظم سياسية لها مواقف سلبية من القضية بحيث تقبل المساومات، إضافة لعدم وجود نساء في مراكز قضائية عليا تواجه تحكّم المفهوم الرجالي باستصدار القوانين، كلها عوامل تفسر استمرار هذه الممارسات الشنيعة.

فيوليت داغر

## دوبتشك (1921-1992) DUBCEK

ولد ألكسندر دوبتشك في تشيكوسلوفاكيا المولودة حديثا على أنقاض الحرب العالمية الأولى. وعاش شبابه في ظل دولة برلمانية تعددية حتى عام 1948 (مع انقطاعات قسرية أثناء الحرب العالمية الثانية). في عام 1948 تم تعزيز نظام الحزب الواحد وضرب التكوينات السياسية الأخرى. وقد اتضح سقف هذه التجربة التسلطية للعديد من كوادر الحزب الشيوعي الحاكم الذين بدؤوا حركة إصلاحية داخل الحزب كان دوبتشك من رموزها الرئيسة أثناء قيادته للحزب الشيوعي السلوفاكي. أصبح أميناً عاماً للحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي في 5 يناير (2) 1968 وانتهج سياسة ديمقراطية الحياة العامة والحزبية فيما عرف بربيع براغ (أغسطس (آب) 1968). تدخلت الدبابات السوفيتية لضغط حدا للتحويلات التي شهدتها تشيكوسلوفاكيا. طرد دوبتشك من الحزب الشيوعي في 1970 وعان من ضغوط قاسية في محاولة لتحطيم سمعته. وقد رفض طيلة حياته الاستكانة مؤكداً أن الاشتراكية ستكون إنسانية وديمقراطية أو لن تكون. عاد لصدر الأحداث في بلده مع الانتفاضة المخملية في 1989 التي أعادت له الاعتبار. انتخب رئيساً لبرلمان تشيكوسلوفاكيا بعد سقوط نظام الحزب الواحد. توفي في حادث سير في 1992.

## دولة الرفاه WELFARE STATE

لأن دولة الرفاه (دولة الرعاية الاجتماعية، أو الدولة الاجتماعية) هي تمام الدولة الحديثة وسقفها الأعلى، فهي تحتضن في داخلها مشكلات هذه الأخيرة وتناقضاتها جميعها؛ في الوقت الذي تنكشف عن محدوداتها التي أخذت تتضح في هذه الأوقات الأخيرة المسماة بالعولمة. ولأنها دولة حديثة بامتياز، فقد مثلت دولة الرفاه مشروع الحدائث السياسية وجذره الفلسفي، وهو فكرة الجمهورية أي السياسة كشأن عام *Res publica* يخص الجماعة البشرية جمعاء وليس القابضين على زمام السلطة فقط. والحقيقة أن دولة الرفاه هي موطن مجموعتين من الخصائص تشكل معاً على الأرجح ملامح هويتها ومركز عطبتها ومحنتها اليوم في آن. تتصل المجموعة الأولى ببنية الدولة الحديثة وتناقضاتها، في حين تتصل المجموعة الثانية بظاهرة خاصة بها فقط هي الزعم بأنها تجسيد لمثالي الحرية والعدل أو الطوبى، وفي أنها مقر التماهي بهما وتحققهما في التاريخ.

1/ من المعروف أن فرضيتي الحدائث السياسية المركزيتين هما أولاً، مبدأ السيادة، وقاعدته الشعب أو بالأصح أسطوره كجسم متمتع ذي إرادة عاقلة تفصح عن نفسها في الانتخابات، من ناحية، وفي أن هذه الإرادة هي التعبير الحقوقي عن حد الشعب باعتباره كثرة من الإرادات الفردية والمتناحرة بالضرورة ولكن الحرة بالتعريف، من ناحية ثانية. وثانياً: تعريف إناسي (أنثروبولوجي) للإنسان بيانه إنه بالضرورة كائن لذاتٍ وعدواني في آن. هكذا يصبح الإجماع الإنساني نوعاً من الحرب الأهلية المفتوحة أو الكامنة وتصبح الدولة ضرورة لبقاء الجماعة باعتبار أنها بالتعريف الحقوقي مقر القوة الدهرية الوحيدة القادرة على ضمان السلم الأهلي، وهي السلطة.

2/ غير أن الدولة الحديثة في الممارسة، أي في التاريخ، ليست فرضيات فلسفية/حقوقية فقط. فقد أدمجت الدولة الحديثة في أس شرعيتها طوبى الجماعة الفاضلة السعيدة التي يسودها الوئام والرفاه من غير تناقضات وتمزقات واقعية أي معيشة، وكان روح لها المثقفون والأدباء والثوار والأديان، ووظفتها وضمنتها في قلب الفكرة المركزية لشرعيتها أو لنواة هويتها من حيث هي كذلك. وهو إدماج يلخص سيرورة بناء الدولة الحديثة وتسوؤها في التاريخ. ففي قلب حركتها الداخلية، كشفت الدولة الحديثة عن خاصيتها المركزية التي تميزها وهي بنيتها التغولية أي عن أن سيرورة اكنمالها وتحقيقها لذاتها تمت عبر تسربها داخل جسد الجماعة وفي اختراقها لوعي هذه الأخيرة وانسيابها في ثنايا صورتها لنفسها وللعالم الذي قامت الدولة بغزوه كله وباحترافه جميعها. فلم يعد ممكناً تلخيص سيادة الدولة في رموز القمع المتمثلة في المخفر الحدودي وفي توحيد المكابيل التي طالما جرى التأكيد عليها في السابق لدى ابن خلدون وغيره من حيث أهميتها في إرساء العدل. صارت قضية الثقافة واللغة والمسكن وضبط إيقاع الحركة في المجتمع وتنظيم حركة التجارة الخارجية وتوفير المناعة للصناعة الوطنية لضمان قدرتها التنافسية في غابة التجارة الدولية، بما في ذلك ضبط ميزان المدفوعات وتوازنات سوق العمل والتخطيط للمستقبل وفوق ذلك كله ضبط الصراعات الاجتماعية وتحقيق نوع من "السلم الاجتماعي" بينها، هي من صلب المهمات التي تحدها الدولة الحديثة لنفسها وتختزنها الجماعة في فكرتها عنها وعن شرعيتها.

3/ هكذا تلتقي عند هذه النقطة بالضبط التناقضات البنوية جميعها. فالدولة الحديثة حددت لنفسها مهمتين متعارضتين يصعب جمعها تحت سقف واحد هما: ضمان العدل في توزيع الثروات الاجتماعية وتأمين الرفاه الاجتماعي عن طريق توفير الخدمات العامة الصحية والتربوية والترفيهية والمواصلات والمسكن وضبط حركة السوق والاستهلاك أي سياسة الأسعار والتحكم بالتضخم والأجور وسوق العمل (حركة البطالة وبالأصح نسبتها الضرورية)، وفي الوقت نفسه، وهنا يكمن التناقض الثاني، ضمان حرية المبادرة التي هي أساس فكرة المشروع الرأسمالي. وهو تناقض يشكل مصدراً جديداً من مصادر التوتر تمكنت عدد من النظم في دول أعلى الهرم من امتصاص حدة توتراته كما في البلدان الإسكندنافية بشكل خاص وفي ألمانيا وفرنسا بشكل أقل كفاءة، وذلك عن طريق لعب دور المشرف على المفاوضات الدورية بين نقابات العمال ونقابات أرباب العمل، وهذا بالإضافة إلى اعتماد مفهوم حقوق الإنسان يوفر من غير شك مستوى ما من حرية الحركة والتنظيم والرأي والكرامة.

4/ أختتم بالتأكيد على أمرين مترابطين. أولاًهما أن دولة الرفاه ليست الدولة الحديثة فقط. وهي ليست مشروعاً يستمد مسوغه من نفسه، بل من فكرته التي تختزن الحلم أو الطوبى، ومن فرضيتين كان عبد الرحمن بن خلدون (رجل الفلسفة الحديثة) أكد عليهما في مقدمته بخصوص ضرورة الإجماع لبقاء النوع البشري، من جهة، وضرورة تنظيمه لأئسنة الإنسان، من جهة ثانية. ومن الواضح أن الحرية، من حيث هي مشروع، هي التي تجعل من مشروع دولة الرفاه ممكناً في العصور الحديثة. وتتراوح الانتقادات التي يمكن توجيهها لدولة الرفاه بين إبراز التناقض البنوي الكامن في مهمتها، والمتمثل كما يقول الألماني هابرماس في

أنها، في لحظة اكتمالها، تتكشف عن محدوديتها وعن الطريق المسدود الذي هي فيه؛ وانتهاء بعجزها عن إتمام مهمتها التي هي حرية الفرد وإطلاق طاقاته الإبداعية من جهة، وتنظيم الحياة الاجتماعية وضبط التوترات أو امتصاصها، من جهة أخرى. وثانيهما أن ما تعارف الباحثون مؤخراً على تسميته بمحنة الدولة الحديثة فيما يقال إنه العولمة هي على الأرجح محنة دولة الرفاه وليست كل دولة على الإطلاق. فيعيداً عن النظريات الفلسفية التي لا يؤمن بها كما يبدو غير جامعي بلدان "العالم الثالث" بخصوص الدولة الليبرالية، فإن هذه الدولة الغربية التي عرفها التاريخ وليست التعريفات المدرسية، هي دولة تدخلية، أي دولة إشراف على الأسواق وتوجيه الاقتصاد والتحكم بحركة رأس المال بما في ذلك فتح الأسواق الخارجية عبر ضبط جودة السلع واحتساب القدرة على التنافس و/أو التدخل السياسي المباشر في ذلك، وهي لذلك دولة رفاه. وإذ تزعزت قدرة الدولة على ضبط السوق والتحكم بالدورة الاقتصادية، تزعزت قدرتها على لعب دور الوسيط بين قطبي العمل ورأس المال، وضعت كلاعب مركزي في العملية الاقتصادية، ودخلت بالضرورة في سيرورة جديدة تعود فيها الدولة على الأرجح إلى مبدئها كمقر لقوة قهر عارية من غير طوبى أو حلم.

محمد حافظ يعقوب

## ديمقراطية DEMOCRACY

ليس للديمقراطية أعداء، كل الناس ديمقراطيون: كولونيل أمريكا اللاتينية الذي يملأ السجون، زميله في أفريقيا السوداء الذي ينفي معارضيه، السيد فالتر اولبرخت الذي يمنع أمانه من ترك البلاد، السيد الهوارى بومدين الذي يقطر العودة على جزائريه. ولئن تراءى للبعض أنها أضحت بالية، فقد جعلت الديمقراطية شعبية، ومن هنا الأنظمة التي تحمل هذا الاسم. ولكن حذار! فيالتحديد منذ أصبحت الديمقراطية بطاقة زيارة لكل حكومات الأرض فإنه لم يعد بإمكانها المشول وحيدة، أي عارية، على قصاصة ورق بيضاء.

يجب حشر "الديمقراطية" في شئ ما، بل أن تختفي إذا أمكن فيه: إنها بداية كلمة مركبة. عندما يضاف إلى "ديمقراطية" تعبير آخر تحت ادعاء توسيعها، يكون ذلك بمثابة اختزال لها إلى مضمونها الأكثر استعباداً، ويمثالة زج لها في لائحة الألفاظ المبهمة الدلالة. وهذه خاصية الاصطلاحية السياسية المعاصرة، القائمة على انتزاع قوة النداء من كل كلمة حية. الديمقراطية لا يمكن أن تنتج عن أي نص مكتوب، وإذا لم تكن قد أضحت، قبل دخولها في القوانين المكتوبة أسلوباً واردة وجود، شكلاً للأخلاق العامة متجسدة في المسلك الجماعي، فإنها لا تمثل أكثر من عملية خداع من قبل السلطة. عام 1936 وفي حين افتتحت في موسكو محاكمات مزيفة مع متهمين تمت إدانتهم سلفاً، كان ستالين يضع دستوراً جديداً لشعوب الاتحاد السوفييتي احتفل به وقتها باعتباره الدستور "الأكثر ديمقراطية" في العالم.

**الديمقراطية هي نمط تصرف ينطلق من فكرة أنه ينبغي إعطاء الخصم قيمة حضور لئلا تصبح مواجهته مُحطَّة للذات أو تنتهي بغيابها إذا ما انتصر. و المواطنة واحدة من أشكال التمدن. يكون الإنسان ديمقراطياً بهاجس من كبرياء معين ينطلق من رغبة أن يكون المجتمع أولاً مجتمع أفراد يتحاورون و ينتظمون بحرية بشكل يسبق أي تدخل توسطي أو قمعي من قبل الدولة أو من قبل أجسام وسيطة.**

ثورتا نهاية القرن الثامن عشر، الفرنسية والأمريكية، اللتان تقاربتا زمنياً و لكن اختلفتا عميقاً بأهدافهما وروحهما، شقنا الديمقراطية إلى غصنين ما عاد لهما من حينه أن يعودا و يلتقيا. الصيغة الفرنسية للديمقراطية طغت عليها المساواتية الاقتصادية كمثل أعلى. من هنا طابعها الطوباوي عندما تكون المرحلة للتأمل، والإرهابي عندما تكون الحقيبة حقيبة أزمة. الديمقراطية الأمريكية تنمو في اتجاه نموذج من الديمقراطية التسبير، أي مشاركة المواطنين بشكل مباشر قدر الإمكان، في مسائل الحكم وبشكل أساسي على المستويين المحلي والإقليمي. إن انتخاب حكام الولايات والقضاة والمدعين الفضائيين الخ ينطلق من الحاجة لإلماج الديمقراطية وجعلها ممارسة عملية.

تقريباً، كل الانتقادات الموجهة للمجتمع الأمريكي تسقط من تلقاء ذاتها لأنها تعبر عن الطموح المساواتي للفكر الأوربي. في مجتمع قائم على المنافسة وليس على استرداد الضعفاء أو الفقراء، استطاعت الولايات المتحدة أن تجهز نفسها بالبنى الديمقراطية الأكثر ملاءمة لأهدافها الخاصة، ولا يمكننا أن نقول الشيء ذاته بالنسبة لأغلبية الأمم الأوربية. ضحية أسطورة الدولة القوية، فقد صبت جهودها لفرقة موظفين و أنشأت كل علومها القانونية لحد من تدخل المواطنين في الأعمال. إحدى "قطن" التوجه القانوني الديمقراطي المزعوم كان في تصوير الاستفتاء كأداة مثالية في مجال الاختيار والقرار الشعبين.

والحقيقة أن اتخاذ الشاهد بالقفز من فوق رؤوس ممثليه، ودعوته لإعطاء رأيه في هذا الشأن الوطني أو ذاك يبدو كأفضل طريقة للتعبير عن حقيقة شعوره. لكن، وعلى النحو ذاته الذي يجعل الشاهد أمام المحكمة يتأثر بالضرورة بنتيجة التحقيق فإن الناخب المشارك في استفتاء يتأثر بالمعالجة المسبقة التي تشكل الاستشارة نتیجتها. ويفترض في فذلكات الصياغة السياسية أن تضمن دون كبير خطر، جرّ جمهور الناخبين لاعتماد الخيار المبسط القائم على الحسم بـ "نعم" أو "لا". على أية حال ليس بدون سبب أخذ الاستفتاء مكان الصدارة في أكثر البلدان بعدا عن الديمقراطية.

بالمقابل، ثمة حالة يستعيد فيها الاستفتاء وظيفته الديمقراطية. بالنسبة للقانون السويسري، بمجرد أن تتوصل مجموعة من المواطنين لجمع عدد من التوقيعات دعما لمشروع قانون، فإن هذا الأخير يصبح قابلا للطرح على الاستفتاء. هنا لم تعد المبادرة صادرة عن القمة، وإنما منطلقة من القاعدة.

حربان عالميتان، أزمات اقتصادية عميقة، ولادة أجهزة شرطة علمية فعلية والتوسع غير المنقطع لسلطانها. أسهمت هذه العوامل في تردي الأنظمة الديمقراطية الأقدم عهدا. و ثمة أمل ضئيل في الحد من اتساع دور القسر والعنف. بوقوعها بين جلافة مجتمعات الحرمان والتقنية الباعثة على الغبطة للمجتمعات الاستهلاكية، تجد الديمقراطية حظوظها تتضائل. المال والأمنغمة الإلكترونية يقعان في دائرة المغفل، مغفلة أيضا البيروقراطيات القمعية ومغفلة الطبقات المغلقة (الكاست) الجديدة التي ترسم الخطط في كل مكان تقريبا لأنماط حياة إجبارية. بمواجهة هذا المستقبل المفقود للنواذ، سوف يختلط قريبا الطموح الديمقراطي بالانتفاضة الإباحية. إنه لذي مغزى أن تكتشف الشبيبة اليوم في راية الفوضويين السوداء قوس قرع من الرغبات لم يكن الأكبر سنا منها ليجرؤ على رؤيته.

حينما تتجرد الديمقراطية من اتفاقيات الشكل، وترجع قوة احتجاج أولية، يصير بإمكانها مجددا أن تكون منطلقا لسلوكية فروسية، فروسية العصر الحديث: ديمقراطية احترام المرء لكلمته واحترام الخصم، وتصفية أسرار الدولة.

جورج حنين (1968)

## الديمقراطية DEMOCRATY

تصطدم محاولة الحديث المقتضب عن مفهوم كالديمقراطية بصعوبات منهجية جمة ناجمة عن تعقيد المفهوم وتعدد المستويات التي يمكن تناوله منها ناهيك عن عدم تجانس هذه المستويات. فالديمقراطية منهجية في التفكير ومجموعة من القيم وترسانة من التشريعات وتقنيات معينة لفض الخلافات بصفة سلمية. ولا غرابة أن تكون إذا موضوعا متشعبا للتاريخ وبالأخص تاريخ الثقافة الغربية وللعلوم السياسية والفلسفة والقانون وعلم الاجتماع وحتى الأخلاق.

ومن ثمة لا بد من اختيار زاوية للمعالجة حتى لا يختلط الحابل بالنابل ويأتي الحديث جامعا لكن سطحيًا. والافتراض أن نتناول الديمقراطية في هذا النص من الزاوية التي انطلق منها العمل الموسوعي ذاته أي وجهة حقوق الإنسان وعلى وجه التدقيق وجهة مناضلي هذه الحركة.

يصبح السؤال آنذاك ماذا يريد مناضلو حقوق الإنسان من الديمقراطية ولأي أغراض يوظفونها ويسخرونها. ومن نافلة القول أن طريقة الطرح هذه تحيل إلى الواجهة الخلفية إشكاليات نظرية من نوع الطبيعة "الحقيقية" والفهم "الصحيح" للديمقراطية، والإدراك "الموضوعي" لجورها. وفي هذا الصدد يجب أن نذكر دوماً بمقولة Althusser "أن الممارك النظرية في السياسة هي معارك سياسية في النظرية" ومن ثمة يتضح أن إشكاليات الجوهر والطبيعة والفهم الموضوعي ليست إلا بعضا من هذه الممارك السياسية التي تعصف داخل الميدان النظري متخذة لها كل أساليب المكر والخداع كما هو الأمر في كل الحروب. إن إشكالياتي "عدم نضج" شعوب الجنوب للديمقراطية أو "مدى قابليتها الثقافية" لفهمها ودمجها مثلا، هما جزء من الصراع السياسي لنخب شعوب الجنوب ضد الطغيان الداخلي (صاحب النظرية الأولى) والعجرفة الثقافية للتيار العنصري في الغرب الذي يوجه ويدافع عن المقولة الثانية.

وتصبح تساؤلاتنا عن الديمقراطية عندما ننطلق من العملي إلى النظري "تقوم حول إشكاليات استعمال السياسي للنظري وتوظيفه ولي نقه إن تطلب الأمر. وربما تبلورت لدينا في آخر المطاف حقيقة" جديدة للديمقراطية تضاف إلى "حقائقها" المتعددة.

وما نفاجا به ضبابية المفهوم في حركة حقوق الإنسان نفسها فكثيرا ما نقرا في بياناتها المطالبة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والحال أن الديمقراطية هي اليوم الجزء السياسي من حقوق الإنسان.

فمن بين المواد الثماني وعشرين في الإعلان التي تحدد جملة الحقوق الإنسانية الدنيا خصص المشرع العالمي أربع مواد تشكل ما يمكن تسميته الحق في نظام سياسي ديمقراطي وهي المادة 18 (حرية الفكر والوجدان والدين) والمادة 19 (حرية الرأي والتعبير

( المادة 20 ( حرية التنظّم ) و المادة 21 ( حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلاده و حرية اختيار الحكام واستبدالهم ) .  
ويعيد المشرع العالمي التأكيد على نفس الخيارات في النص الملزم للدول الذي هو "العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية  
والمدينة" حيث يركّز على مبدأ حرية الفكر والوجدان والضمير (المادة 18) وحرية الرأي والتعبير (المادة 19) وحقّ التنظّم  
(المادة 21 و 22) وحقّ المشاركة في الشؤون العامة وحرية الانتخاب (المادة 25).

ولا بد من الانتباه هنا إلى أهمية الاستدلال بالمشرع العالمي وبنصوصه "المقتسة" وخاصة الإعلان.  
إننا نعيش منعطفًا في تاريخ الديمقراطية وهي "عولمتها" بعد أن بقيت طوال قرون حبيسة الخصوصية الغربية ووفقًا على بعض  
مراحلها التاريخية. والديمقراطية ليست بصدد التعولم اليوم في ركاب الحضارة الغربية الغازية وأيدولوجيتها الليبرالية كما يشيع ذلك  
مفكر مثل Francis Fukuyama وإنما أساسا عبر حركة حقوق الإنسان فهذه الحركة هي انشط العناصر وأكثرها صدقا  
ومصادقية اليوم في النضال من اجل الديمقراطية في الوطن العربي أو الصين مثلا. وليس من الغريب أن تكون المرجعية  
النظرية الوحيدة التي يستدل بها ويحتمي الديمقراطيون العرب وبصفة عامة ديمقراطيو الجنوب هي الشرعة الدولية وليس التراث  
الإغريقي -الفرنسي - ألا نجلو ساكسوني.

وقد يجد البعض أن الاختلاف ليس بذي أهمية تذكر لأنّ المشرع العالمي استقى مفهومه للديمقراطية من هذا التراث موسعا مجال  
عمله ونفوذَه بإضفاء الشرعية العالمية عليه.

ولسنا من أنصار حرب الثقافات وإنما من أنصار تلاقحها ولا يضيرنا أن يكون المشرع الدولي قد استقى من التراث الإنساني  
الغربي احسن ما فيه ليؤلف هذا الوفاق الحضاري الذي هو الإعلان وإنما ما يهمننا أن الديمقراطية دخلت أخيرا في هذا الوفاق  
وأنها أصبحت مشروعا جماعيا وجزءا من "المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب والأمم" كما ورد في ديباجة  
الإعلان.

لكن هذه الديمقراطية "الجديدة" ليست فقط هدفا عالميا وإنما هي تجاوز وقفزة نوعية بالنسبة للنقاش الذي احتدم طوال القرنين  
الأخيرين داخل الخصوصية الغربية حول امتلاء الحريات بالحرية أو فراغها منها في غياب الشروط الفعلية لممارسة هذه  
الحريات أي التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية. فالديمقراطية في الإعلان كما رأينا جزء لا يتجزأ من منظومة فكرية  
متكاملة.

إن دراسة صياغة نصّ الإعلان تظهر أن الحقّ في النظام الديمقراطي يتبع جملة الحقوق الفردية التي يبدو كأنها الدعائم الصلبة  
التي يجب أن ينبنى عليها هذا النظام ثم يتواصل بجملة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي يبدو وكأنها أهداف هذا النظام  
وتتويجه.

ومن الممكن قراءة النصّ بصفة عكسية كأن ننطلق من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية نستعرض الأداة الديمقراطية التي تمكن  
من تحقيقها ، وصولا إلى النتائج العملية أي تمتع الإنسان بالحرية والكرامة والحرمة الجسدية والشخصية القانونية والحياة  
الشخصية الخ ...

ومن هذا المنظور يلغى التناقض القديم بين الحريات الشكلية والحريات الفعلية ويصبح الصراع بين الليبرالية والماركسية بغير  
معنى وتتضح معالم استعمالنا للديمقراطية بما هي أداة الصراع السياسي لتحقيق أهداف ثلاث نخترل فيها "حقيقتها" بالنسبة إلينا.

### الديمقراطية أداة الحرية

لا شك أن للحرية كالصحة قيمة في حد ذاتها إذ هي أهم مصدر مشاعر النخوة والاعتزاز والكرامة عند الإنسان لكن أهمية الحرية  
تتجاوز المتعة الفردية والصورة المثالية التي يحاول الفرد أو المجموعة تحقيقها.

يكشف المتأمل في الحريات الثلاث التي تشكل لب النظام الديمقراطي أي حرية الرأي وحرية التنظّم وحرية المشاركة والانتخاب  
الحرّ للمسؤولين أننا أمام تقنيات جدّ فعالة تعطي للمجتمع قدرات هائلة للتعامل مع مشاكله ولا يتوفّر عليها مجتمع جاهل أو  
رافض أو عاجز عن وضع هذه الآليات في خدمة أغراضه.

فحرية التنظّم والمشاركة تعني الطاقات التي يمكن للمجتمع توظيفها في خدمة هذه القضية أو تلك. إن قوة المجتمعات الغربية  
تكمن اليوم أساسا في اتساع وعمق ومثانة نسيج الجمعيات غير الحكومية التي أصبحت تضطلع داخل بلدانها وخارجها بدور متنام  
في معالجة طيف يتوسع يوما بعد يوم من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والبيئية الخ .. هذا في الوقت الذي تظهر فيه  
تجربة البلدان الاشتراكية سابقا أو المتواصلة التخلف حاليا عقم التنظيمات الجماهيرية التي يسيرها جهاز بيروقراطي فاسد  
محسوب على الحزب الحاكم وفي الواقع على الدولة الاستبدادية . ومن المفارقات أن الأنظمة الاستبدادية العربية اختارت عصر  
انتشار المنظمات المدنية المستقلة لانتشار النار في الهشيم لتبيض قوانينها المحددة لحق التنظّم جاهلة ومتجاهلة خواء هذه القوانين

المحففة وتجديفها ضد التيار وخاصة معنى هذه العملية أي تحييد طاقات هائلة لا تطلب سوى المساهمة في حل المشاكل التي تغرق فيها الدولة ويتبين يوما بعد يوم عجزها عن مواجهتها.

يتضح دور الحرية التقني في زيادة فعالية أداء المجتمعات في مستوى حرية الرأي والانتخاب. من البديهي اليوم أن قيادة المجتمعات أصبحت أكثر من أي وقت مضى عملية بالغة التعقيد ومن ثمّة عرضة للقرارات الخاطئة التي يمكن أن تكلف المجتمع ثمنا باهظا . ولا شك أن حرية التعبير هي الوحيدة القادرة على الحد من القرارات الخاطئة وتتبع الأخطاء قبل استئصالها وطرح البدائل الأقل كلفة للمجتمع والاعتناء من الأخطاء عندما تحصل . . فحرية الانتخاب التي تعني حرية التقييم لسياسات معينة وسياسيين معينين هي القادرة وجدها وقايتها وعلاجها على التعامل الأجدى مع الأخطاء.

إن إحدى أكبر إشكاليات مجتمعاتنا اليوم هو الفساد والديمقراطية لا تعني غيابه وإنما تعني قدرة تتبعه واستئصاله دوريا كما يستأصل المرء الأعشاب المضرة التي تنبت في حديقته. والفرق اليوم بين المجتمعات الحرة والمقيدة أن للأولى آليات فعالة نسبيا لمحاربة السرطان بينما تبقى الثانية فريسة الداء الذي ينهشها وينخر فيها وليس لها من حل سوى انتظار الانفجار لتسوية حساباتها القديمة المتركمة مع الفساد لكن بعد فوات الأوان في اغلب الأحيان إن غياب الديمقراطية بما هي نظام الحرية وأداتها هي بمثابة غياب كل آليات المناعة التي تخلّص الجسم في الوقت المناسب من الجراثيم المهاجمة من الخارج أو الخلايا السرطانية التي تتكون باستمرار داخله. وهذا ما يجعل المجتمعات التي تزرع تحت الاستبداد مجتمعات مريضة بالمعنى الطبي للكلمة أي ضعيفة الأداء ضعيفة الرضى عن نفسها عاجزة عن مقارعة الشعوب التي أضفت عليها الحرية مزيدا من الصحة والعافية.

### الديمقراطية أداة العدالة

إن إحدى المآخذ الكبرى للتيار الماركسي على الديمقراطية السياسية التي تكفي بالتشريع للحريات الأساسية المذكورة أعلاه أنها لا تعني ولا تضمن من جوع فما فائدة وجود حرية الرأي والتعبير إذا كانت كل وسائل الإعلام بيد حفنة من الناس لها قدرة التحكم في صياغة الرأي العام بصفة لا نقل شمولية عن الدولة الاستبدادية لكن تحت راية الحرية وما الفائدة من حرية الانتخاب إذا كانت القوى المتصارعة هي أحزاب ونحل نفس البرجوازية المهيمنة ذات نفس المصالح.

ولا يمكن لنا سوى التسليم بهذا الرأي لكن باستنتاج مخالف لما ذهب إليه الماركسيون خاصة بعدما اتضحت التكلفة التاريخية الباهظة لعلاج عيوب "الديمقراطية الشكلية" بذلك السمّ الزعاف الذي سمّاه لينين دكتاتورية البروليتاريا. إن المرجعية التي ارتضيناها لنفسنا تجعل من النظام الديمقراطي هدفا في حد ذاته بما هو أداة الحرية وتعبيرها المكتمل لكنها تجعل منه أيضا وسيلة في خدمة تحقيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

ويعني هذا أننا نظريا على الأقل في نوع آخر من الديمقراطية أو في شكل أكثر اكتمالا من الديمقراطية الأمريكية مثلا التي تصدق عليها اغلب الانتقادات الماركسية والتي تتشكل فيها الديمقراطية في نفس الوقت كأداة للحرية السياسية وكأداة للظلم الاجتماعي.

يتضح لنا بصفة عكسية أن الحريات الأساسية ليست الحلّ السحري لمشكلات المجتمع إذ هي مزدوجة المفعول كأسلحة يمكن أن تخدم على حد سواء المستغلين والمستغلين (يكسر الغين) وهذا ما يطرح على الديمقراطيين تحديات داخل النظام الديمقراطي نفسه حتى لا تصبح الحريات التي ناضلوا من أجلها سلاحا بيد من وقفوا دوما ضد مطلب العدالة وسيادة الشعب وحتى لا تصبح المؤسسات الديمقراطية على الحالة التي هي عليه في أمريكا حيث يوجد في أعلى مستويات القرار أقلية تميّز بأن فيها خمسين مليونير في الوقت الذي لا يوجد بالمقارنة إلا مليونير واحد في الجماهير العامة.

وتحلينا هذه الظاهرة على فكرة مركزية يجب أن لا يغفل عنها الديمقراطيون وهي إن الديمقراطية ككل عمل بشري ليست فوق الأخطاء والانزلاقات والتفويض والمصادرة وإنما في آخر المطاف ما يفعل بها الديمقراطيون وقاية وعلاج من كل ما تظهره التجربة من هنات وحدود علما وإن أمراض الديمقراطية لا تعالج غالبا غلا بمزيد من الديمقراطية وليس بالحد من الحقوق والحريات.

### الديمقراطية أداة السلم المدنية

إن كان هدف الحرية واضحا وهدف العدالة أقلّ بدهاءة فإن هناك هدف ثالث قد يكون أهم أهداف الديمقراطية ولا يقع الانتباه إليه بما فيه الكفاية وهو هدف السلم.

يكشف المتأمل في آليات الديمقراطية أنها نقلت بكثير من الذكاء العنف البشري في السياسة من ميدان الفعل إلى ميدان الرمز ومن ثمّة هي كالرياضة أو الشطرنج معالجة سلمية لغرائز النزاع وإرادة القوة المتأصلة في الإنسان.

فالديمقراطية في شتى مظاهرها حرب بآتم معنى الكلمة لكنّها حرب على مستوى الرمز . هي معارك مستمرة بين " قبائل " متخاصمة ذات مصالح متباينة ومتناقضة وتشكّل فيها حرية الرأي السلاح الرئيسي حيث يمكن الترشق بالراجمات اللفظية والصواريخ البلاغية ثم يأتي يوم المعركة أي يوم الانتخابات لتصفية الحسابات المتركمة وقتل " السلطان الفاشل دون إراقة دمه واستبداله بسلطان آخر تتجدد معه العملية وتتواصل إلى المعركة المقبلة.

يتبين أن الديمقراطية هي البديل الأكمل للعنف الفج الذي يشكل الحلّ الوحيد أمام مجتمعات محكومة بأنظمة استبدادية ولا تستطيع تصريف مخزونها من التناقضات إلا بالقمع والتمرد.

ولا شك أن البحث عن تحقيق هذا الهدف هو نتيجة منظومة فكرية قيّمة متكاملة تسند النظام الديمقراطي وقوامها الاعتراف بالتعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية داخل المجتمع (والذي يشكل ما يسمى بالتسامح شكله الأخلاقي الأدنى) كما أن قبول تصريف هذه التعددية الضرورية بأقل تكلفة ممكنة من العنف هو الذي يولّد شكل المؤسسات وكيفية عملها.

وفي آخر المطاف يمكننا القول أن مفهومنا للديمقراطية المستمد من كتاب القانون الدولي يشمل في نفس التعريف جملة القوانين والتشريعات التي تبلور في الواقع والممارسة الفعلية الحريات الأساسية (النظام الديمقراطي) وذلك في خدمة أهداف ثلاث هي الحرية والعدالة والسلم (المشروع الديمقراطي) انطلاقاً من عقلية وقيم تعترف بكرامة الأشخاص والمجموعات وبما يزخر به المجتمع من مكونات متباينة بالضرورة ويجب تنظيم التعايش بينها بأقل تكلفة ممكنة من العنف وكثير ما يمكن من الفعالية في تجنيد الطاقات لمواجهة المشاكل الجماعية (الأخلاق الديمقراطية).

والأهم من هذا انه علينا أن نتذكّر دوماً أنّ الديمقراطية ليست ديناً منزلاً وليست النتاج الطبيعي والحتمي للتطور البشري وليست خاصية آلية من خصائص المجتمع أياً كانت حالته المادية وتراثه التاريخي.

هي أولاً وقبل كل شيء الخيارات السياسية والأخلاقية لجملة من الناس هم الديمقراطيون وقدرتهم على إرساءها وحمايتها وتطويرها في مجتمع له أكثر من خيار لمحاولة التعامل مع مشاكله المزمّنة. وهكذا فإن وجود الديمقراطية من وجود الديمقراطيين وفشلها من فشلهم لأنها ليست إلا ما يصنعونه منها وبها.

منصف المرزوقي

## الذمة AL-DHIMMA

يمس موضوع الذمة في الصميم، ليس فقط مفهوم الشخص في الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، وإنما أبعاد المواطنة في الأفق التنويرية العربية. ولعل الزمان والمكان يتدخلان في كل شيء بما في ذلك أسلوبنا في تناول هذه القضية الهامة. فمن جهة، يشكل التناول التاريخي لهذه الظاهرة تقدماً بشرياً هاماً يقوم على الاعتراف بالغير وحمايته كالنفس، أي تقدماً إنسانياً راقياً في حقيقته التاريخية. ومن جهة ثانية، لم يكن لنا أن نضيف جانباً يتناول الإيديولوجية السياسية الإسلامية، لو لم تكن في مواجهة تيار سياسي وإيديولوجي يعتبر إعادة التصوير الفوتوكوبية للمفاهيم الدنيوية القديمة جزءاً من إيمانه وبرنامجه السياسي اليوم.

فقبل سقوط الخلافة العثمانية بحوالي نصف قرن، تم إلغاء مفهوم الملة والذمة واستبدل هذا النظام بالمساواة الاسمية بين سكان الإمبراطورية العثمانية على مختلف دياناتهم ومعتقداتهم، وكان هذا القرار حدثاً تاريخياً هاماً في تعريف الدولة الإسلامية للشخص. إلا أنه ومنذ ثلاثينيات القرن العشرين، عادت الحركة الإسلامية السياسية في باكستان ومصر إلى الدفاع عن مفهوم الذمة التاريخي وتعمم هذا التوجه عند الحركات الأصولية بعد ذلك.

الذمة عند اللغوي ابن منظور : العهد والأمان والضمان والحرمة والحق. وسمي أهل الذمة ذمة لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم. وقد قال الجوهرى: الذمة أهل العقد، وفي قول لأبي عبيدة: الذمة الأمان.

وقد ارتبط مفهوم الذمة بالجزية، من الجزاء أي القضاء وأجزى بمعنى قضى والجزية ما يؤخذ من أهل الذمة وهي عبارة عن المال الذي يعقد الكتابي عليه الذمة ومن هنا أعطى أكثر من عالم ومؤرخ كلمة "المقابل" كتعريف للجزية.

يعتبر عهد وفد نجران والنبى محمد أول عقد للذمة وينص العهد أولاً على الآية التي تحت كل مؤمن على الوفاء بالعقد "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" ثم تورد تفصيلاً الضريبة الواجب دفعها وبعدها تنتقل إلى ضمانات هذا العهد: "لنجران وحاشيتها جوار الله وذمة النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل



أو كثير. لا يغير أسقف من أسقيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليه دنية، ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقا فيبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين".  
فعدت الذمة هذا يأخذ مقابل دفع الجزية (الضرائب الخاصة بغير المسلمين) تقديم الحماية والسلامة مع التأكيد على عدم حق الجيش الإسلامي دخول المناطق الأهلة بالسكان. ورفض مبدأ الدنية أو الظلم. وبهذا كان عقد الذمة خطوة تقدمية كبيرة في حقوق من لا ينتمي للدين السائد أو الأقوى. ومن رفعة هذا العقد إعطاء الحق للذمي بنقضه إن شاء وعدم تمتع المسلم بهذا الحق إلا إن جرى اختراق العهد في مسألة خطيرة (كالتعامل مع العدو). وهناك أخلاق الذمة التي نستطيع تتبعها في أكثر من حديث ورواية وموقف. كما أن هناك انتهاكات حقوق الذمة التي سجلها التاريخ أكثر من مرة.

فمن أخلاق الذمة قول النبي "من أذى ذميا فأنا خصمه يوم القيامة"، ومنها وصية علي المأثورة: "لا تضربن رجلا سوطا في جباية درهم ولا تبيعن لهم رزقا ولا كسوة شتاء ولا صيفا، ولا دابة يعملون عليها، ولا تقيمن رجلا قائما في طلب درهم. قال قلت يا أمير المؤمنين إذا أرجع إليك كما ذهبت من عندك. قال: وإن رجعت كما ذهبت. ويحك إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو".  
وقد بدأت مسألة أهل الذمة تدخل في حسابات سياسية واقتصادية بعد وفاة النبي، وأول ما كان من تعديل عليها في عهد عمر بن الخطاب الذي استبدل الجزية بالصدقة (كحال المسلمين) بالنسبة لبني تغلب من العرب، ولكنه فرض عليهم عدم تعمد أبنائهم ليدفع الأجيال القادمة منهم نحو الإسلام. وهو أول حظر على حرية المعتد لأهل الكتاب في الإسلام. والإجراء الثاني لعمر كان تهجير النصارى إلى جنوبي العراق واليهود إلى جنوبي سورية. مخالفا عهد الذمة التي وقعه النبي مع نصارى نجران. ويمكن القول أن عمرو بن العاص كان أكثر حكمة في موقفه من الأقباط في مصر فاعتمد على خيراتهم وشاورهم الرأي. وكان العرب يحبون الأقباط ويجلونهم وقد جاء في أكثر من حديث وصية بهم ويقول عبد الله بن عمرو: "قبط مصر أكرم الأعاجم كلها، وأسمحهم يدا، وأفضلهم عنصرا، وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقرش خاصة".

منذ بداية الحقبة الأموية، دخلت قضية غير المسلمين موضوع مزادة عند أكثر من مدرسة دينية وأكثر من حاكم. ومن مآسي التاريخ أن التشديد على غير المسلمين صار من علامات ورع الخليفة أو الوالي أو القاضي. فقد قرر الخليفة عمرو بن عبد العزيز (717-720م) طرد المسيحيين من وظائف الدولة وتشدد عليهم في العهد والجزية والمسلك، ويذكر أبو يوسف في الخراج كتاب الخليفة إلى عامل له: "فلا تدعن صليبا ظاهرا إلا كسر ومحق، ولا يركبن يهودي ولا نصراني على سرج، ولا يركب على إكاف، ولا تركبن امرأة من نساتهم على رحالة وليكن ركوبها على إكاف...". ويذكر حسين العودات في محنة المتوكل (من 846 إلى 861) ما أصاب به من ظلم كل مواطنيه ويتوقف عند ما فعله بالمسيحيين: "أمر بإلباسهم الغل، وأن لا يظهروا في شعائنيهم صليبا وحرم قراءة الصلوات في الشوارع، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وأن يجعلوا على أبواب دورهم شياطين. ونهاهم عن إشعال النار في الطرقات، وحدد لهم علائم في لباسهم وقص شعورهم، واعتدى على الضمانات الممنوحة لهم في عقد الذمة، ولم يحترم ملكياتهم ولا كنائسهم ولا أموالهم...".

وكذلك كان موقف الحاكم بأمر الله (مات في 1021) من النصارى جزءا من مسلك مزاجي تعسفي ترك دون شك جرحا تاريخيا كبيرا.

ولا بد من الإشارة إلى المزادة العقائدية في قضية "إذلال غير المسلمين" في المجتمع الإسلامي التي اعتبرها أكثر من فقيه علامة أساسية من علامات تفوق المسلم على غيره. ويمكن كتابة مجلد في التقنن في تفاصيل ما يحق وما لا يحق للذمي فعله برأي الفقهاء التقليديين مما هدم مع الأيام المفهوم النبيل للذمة كعهد وحق ومصدر أمان لغير المسلم في دار الإسلام. وقد وصلت بعض الفتاوى إلى درجة من السفاهة التي تضرب مفهوم الكرامة الإنسانية في الإسلام، كفتوى ابن تيمية (1262-1372م) حول إمراة نصرانية زوجها مسلم توفيت وفي بطنها جنين له سبعة أشهر فهل تدفن مع المسلمين أو النصارى يجيب: "لا تدفن في مقابر المسلمين ولا مقابر النصارى، لأنه اجتمع مسلم وكافر، فلا يدفن الكافر مع المسلم ولا المسلم مع الكافر، بل تدفن منفردة، ويجعل ظهرها إلى القبلة، لأن وجه الطفل إلى ظهرها، فإذا دفنت كذلك كان وجه الصبي المسلم مستقبل القبلة، والطفل يكون مسلما بإسلام أبيه، وإن كانت أمه كافرة باتفاق العلماء". وغيرها من آراء تشين أصحابها.

ومهما كانت الجنوحات، فقد كانت القرون الوسطى في حوض المتوسط ابنة إمبراطوريات تنطلق في تعريفها للشخص من اعتقاده الديني، وبالتالي كانت انتهاكات ضمن منطق وتكوين تلك الحقبة التاريخية. أما المعضلة الكبرى، فهي إعادة استهلاك المعطى القرون وسطى لتنظيم الحياة في عصرنا وحقبنا. أبو الأعلى المودودي وفي دراسة مبكرة له يؤكد على مفهوم الإطاعة والخضوع في الذمة ويقرر حرمان أهل الذمة من الترشيح والانتخاب في مجلس الشورى ويسمح لهم بالعضوية والترشيح في المجالس المحلية. أما سعيد حوا فيعطينا قراءته المعاصرة للذمة بالقول: "على هذا، فلا حق لأهل الذمة في وظيفة من وظائف الدولة، ولا حق لهم في الشورى، ولا حق لهم في السيادة، ولا حق لهم في انتخاب قيادات الدولة الإسلامية وإن شاء المسلمون أن يستخدمهم

في بعض وظائف الدولة لضرورة فلا حرج، على ألا تكون لهم سيادة على المسلمين، لأن من شروط عقد الذمة أن يكونوا أذلاء للمؤمنين".

لا شك بأن هذا الموقف يعتبر في نظر نشطاء حقوق الإنسان خرقاً للحق الأولي في المساواة بين البشر. وهو يتعارض مع الإصلاح الإسلامي الذي يركز على مفهوم الذمة كحق تاريخي يجدر بأبناء عصرنا أن يترجموه في الذمة المتساوية والجماعية لأبناء المجتمع تجاه الدولة، أية دولة. ذمة بمعنى الحق في حفظ النفس وحرية الرأي والمعتقد والمساواة أمام القانون. وكما يقول الكاتب العربي من أسرة مسيحية الياس مرقص: "حين تسقط الذمة (العهد، الدين، القانون، الضمير) يسقط كل شيء. ليكن شعارنا: الذمة العامة، الجميع للجميع، الكل للكل، الجميع لكل فرد، حق الناس، دولة حقوق "قبل" (أساس، شرط) الدولة الديمقراطية".

## الرابطة الهانسية HANSEATIC LEAGUE

ترافق افتتاح الخطوط التجارية في القرن الثاني عشر الأوروبي بصعود المدن التجارية الأوربية و نشوء مدن جديدة . و في هذه الظروف يمكن الحديث عن ظاهرة الهانس Hanses أو جمعيات التجار في المدن الكبيرة. التي يعتبر من أهمها الهانس التيوطني الذي تميز بدخول التجار الألمان على سواحل البلطيق فيما خلق أول محور تجاري بين مدينة لوبيك و لبتونيا . و في 1160 ، قام تجار المدن الواقعة على هذا الطريق بتأسيس جمعية تشرف على قضايا الترانزيت في جزيرة غوتلاند (فيسبي) و بعدها مؤسسة دائمة في نوفغورد. و قد عثر على كميات كبيرة من النقود العباسية في غوتلاند و نوفغورد أقدمها يعود إلى نهاية القرن التاسع الميلادي ، مما يعزز الطابع العالمي لتجارة هذه المنطقة التي قبلت العملات البغدادية. و في القرن الثالث عشر ، وقع أهم مفاولي لوبيك اتفاقا مع مفاولي هامبورغ و أضيف لهم في منتصف القرن بريم و لندن و كولونيا ، و نشأت علاقات متميزة لهم مع بروغ و لندن . و هكذا شهدت الحقبة جمعيات تتجاوز الكيانات الدولانية و تضم منتسبين من عدة قوميات و بلدان . و قد شكلت هذه الظاهرة ردا على النظام القضائي الإقطاعي الذي لا يشجع النشاط التجاري في محاولة لخلق فضاء جغرافي متميز بين المدن يسمح للطبقة التجارية بتطوير أعمالها.

## الرازي (864-925؟) RHAZES

ولد أبو بكر محمد بن زكريا في مدينة الري (قرب طهران) في فترة كانت فيها المدينة مركزا علميا وسياسيا هاما. درس العلوم الإنسانية والموسيقى، وبدأ متأخرا دراسة الطب ليتسلم مستشفى الري. ثم انتقل إلى بغداد وتسلم مستشفى العاصمة. وقد كان للظروف المتغيرة للولاة وعدم الثبات في الوضع السياسي أثره في عدم استقرار الحكيم الباحث الذي عاد مرارا إلى بلدته ليموت فيها وفق البيروني عام 925 في حين تعطي مصادر أخرى عام 935 (323 للهجرة).

يحدثنا ابن النديم عن الرازي على لسان أحد أبناء الري يقول: " كان شيخا كبير الرأس مسفطاً، وكان يجلس في مجلسه ودونه تلاميذ ودونهم تلاميذهم ودونهم تلاميذ آخر. وكان بجئ الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعادهم إلى غيرهم، فإن أصابوا وإلا تكلم الرازي في ذلك. وكان كريما متفضلا بارا بالناس وحسن الرأفة بالفقراء والأعلاء، حتى كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم، قال: ولم يكن يفارق المدارج والنسخ، ما دخلت عليه قط، إلا رأيتُه ينسخ، إما يسود أو يبيض..".

يصفه القفطي، الزوزني، ابن صاعد، ابن أبي أصيبعة بطبيب المسلمين دون منازع مع إدانته القاسية لأرائه غير الطبية. بعض المعاصرين يضعه بين الإسلام الأرتنوكسي والقرامطة في حين يعتبره ماجد فخري أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته ويقول فيه عبد الرحمن البديوي "من أجرأ المفكرين الذين عرفتهم البشرية طوال تاريخها".

قلة من المؤرخين المسلمين توافق التلمساني القول " الشيخ محمد بن زكريا الرازي رئيس المتطبيين وفلاسفة المسلمين".

يبقى الرازي أهم أركان قيام الطب السريري(الكلينيكي) في التأليف والممارسة وهو أول من جعل للبحث والخبرة العملية المحل الأول وأضغ لها جملة المعطيات النظرية وأول من أفرد موسوعة طبية (الحاوي).

وضع الرازي نهاية لمنطق أبو قراط الثلاثي القطب ( أنا والعلة وأنت، فإن أعنتني عليها بالقبول لما تسمع مني صرنا إثنين) معتبرا المحيط عامل رابع ضمن تصور أدق لمنطق المعالجة وهو أول من فصل الطفل عن الأم بفصله طب الأطفال عن

الأمراض النسائية وهو مؤسس علم الكيمياء الحديث في كتاب الأسرار والمدخل التعليمي حيث لأول مرة في التاريخ نجد تصنيفا يعتمد عناية وملاحظة متقدمة وتحصلا للمعطيات يتناول العناصر الكيميائية، التفاعلات، الأجهزة، موصوفة بأسلوب متحرر من السيمياء والغموض. وقد خصص كتابا حول أن الجسم يتحرك من ذاته وأن الحركة مبدأ طبيعته وآخر حول التغيير في العالم وأخر في التحرك الاستداري للفلك ورسالة حول كروية الأرض..

إلا أن أعمال الرازي الفلسفية هي التي أثارت حوله كل العواصف، فالرازي يعتبر الفلسفة كتابا مفتوحا لكل إنسان وطريق الخلاص الذي يصل إليه الإنسان بالجهد والعمل والبحث وصولا إلى طريق الحق. ويعتمد منهج الرازي على تحديد الأزياليات وغير الأزياليات، وإن كانت النفس المطلقة من الأزياليات فإن المجتمع والإنسان من موضوعات التحول والتغير.

وفي صلب التغيير يخوض الرازي معركة حادة ضد الأديان التي يعتبرها سبب الحروب والبلايا والمنازعات في حياة البشر". وهو يفكك منطق التدين الأعمى بنقد فكرة النبوة والعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية والطقوس والتقليد، ويعتبر السرازي العقل الطريق الأمثل لتحرر الناس من أشكال السيطرة والاضطهاد المختلفة: "العقل هو أنفع الأشياء لنا وأجداها علينا (...). فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسنناها وذلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا (...). وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا والخفية والمستورة عنا (...). فإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته، فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا، بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إضائه ونوقفها على إيقافه". يؤكد الرازي على حرية الاختيار الإنساني فأول فضل للناس على البهائم "ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية". وأما المحق "فهو من نظر واجتهد وإن لم يبلغ الغاية، لأن الأنفس لا تصفو إلا بالنظر والبحث".

يؤكد الرازي على مفهوم المساواة بين الناس وهو يعتبر الناس متساوين في الملكات الفطرية والتكوينية وهم متساوين في العقل والهمة والفتنة لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم وهو يقترح بديلا للمجتمع السائد الذي ينتقده مجتمع "كمال التعاون والتعاقد العقلي". مجتمع يرفض التفاوت بين البشر والاتباع والتقليد ويجعل من عقلانية التضامن البشر واقتسامهم بالعدل وجوه المساعي العائدة عليهم جميعا منهج حياة. تنجم العبودية عند الرازي عن اكتساب المال زيادة عن النفقة والحاجة ولا بد من الموازنة بين الكسب والانفاق وضرورة الفرد خادم ومخدوم، ساع لغيره ومسعى له لإعادة التوازن المفقود. وقد أصر الرازي على مساواة المرأة والرجل في المزاج والطبائع وهو مبدع مفهوم التقدم\* المتحرر من الشوائب الغيبية. ويمكن القول أن بصمات الرازي المنهجية قد بقيت عبر القرون في تأسيسه لمنهج يقوم على إلغاء الحواجز بين العلوم أولا وإلغاء الحواجز بين العلماء والعامّة ثانيا وإعادة النظر في جملة علاقات المعرفة الحكيمة بالمجتمع. وبهذا كان يفترق عن الحركات الباطنية حيث بالنسبة له لا مجال للأسرار والغموض العلم للجميع والفلسفة للجميع والطب لكل الناس، إن الأشياء السرية والغامضة تغطي المشعوذين وترتد على أنصار العقل.

## رئيف خوري (1912-1967) RAIF KHOURI

لعل الحلم هي الكلمة الأجل لأول من طبع كتابا بالعربية عن حقوق الإنسان، رومانسي الهوى والأدب، "نهضوي الحركة الماركسية العربية" عند محمد دكروب، يشكل رئيف خوري لحظة جوهرية في تاريخ الحركة الشيوعية العربية بعلاقتها بالديمقراطية وحقوق الإنسان، لحظة أممية متأصلة في الثقافة العربية ورافضة لأي مفهوم للهيمنة: "من ينكر الإنسانية على سواه من الناس ينكر الإنسانية على نفسه".

ولد رئيف خوري في قرية نابيه في المتن الشمالي بلبنان عام 1912. انتقل في 1923 إلى مدرسة برمانا العالية وبدأ منذ ذلك الوقت يكتب الشعر. دخل الجامعة الأمريكية في 1927 بتوصية خاصة لصغر سنه.

في 1930 كتب في جريدة الأخطل الصغير (البرق) وقد نال بكالوريوس العلوم في الأدب العربي وتاريخ الآداب الشرقية في 1932. درس بعدها الأدب العربي في كلية الشرق في طرطوس (سورية) لعامين وأصدر أول كتاب له عام 1934: امرؤ القيس، نقد وتحليل.

في 1935 توجه إلى القدس ليدرس الأدب العربي وتاريخ الأدب الشرقي في مدرسة المطران غوبات. وهناك تعرف على الدكتور خليل البديري والكاتب الشيوعي سليم خياطة ورئيس مجلة تحرير مجلة الطليعة رجا حوراني وكانوا في خضم حركة ثقافية

وطلابية لمناهضة الصهيونية. وقد شارك المذكورون أعلاه في صياغة مطالب انتفاضة 1936: منع الهجرة اليهودية إلى فلسطين، عدم بيع الأراضي، تشكيل حكومة وطنية ديمقراطية مستقلة والاحتجاج على سياسة القمع والكتبت البريطانية. وفي هذا العام أصدر كتابه "جهاد فلسطين" الذي وقع به باسم "الفتى العربي". ومسرحية شعرية "ثورة بيبدا". في 1937 شارك في تأسيس جمعية الطلاب العرب وفيه اصدر من دمشق كتابه: "حقوق الإنسان، من أين؟ وإلى أين المصير؟".

في مقاربة ماركسية لينينية متتورة لقضية حقوق الإنسان يقسم الكاتب تاريخ البشرية إلى ثلاث مراحل: إنسان بلا حقوق، إنسان مع حقوق مدنية وسياسية، إنسان مع كامل الحقوق. وهو يخصص فصلاً لتسريح ونقد الفاشية باعتبارها إلغاء للحقوق وللحريات الديمقراطية ولحقوق الإنسان التي ناضل الإنسان من أجلها أجيالاً بالقول: أجل، إن الفاشستية لترمقنا بعيون يقدح منها شرر شهوة الاقتراض. هي تطمع فينا، في بسط استعمارها الذي هو أوحش أشكال الاستعمار علينا. ولكننا نبغض الاستعمار، ونريد الاستقلال والسيطرة على مقدراتنا ومرافقنا بأنفسنا. ونحن جنود الديمقراطية وحقوق وحريات الإنسان في أوطاننا، كما نحن جنود في خارج أوطاننا أيضاً - في الدنيا بأسرها لأن مصيرنا لن يعزل عن مصير غيرنا. وما أصدق العربي الذي قال: "أنا أدافع عن دمشق في خنادق مدريد!" وإياؤنا واعتزازنا القومي لا يعينان مطلقاً إننا لسنا مستعدين للتعاون على مشاكلنا ومشاكل العالم اجمع مع الأمم الديمقراطية الحقّة - أي: الأمم التي تعترف لنا بحريتنا وتعاملنا على أساس الإنصاف، ولا يجول في ذهنها أننا من طينة أحر من طينتها خلقنا لكي نطأ على لها الرؤوس!

يعتبر خوري الديمقراطية شرطاً وجودياً للمستغلين في العالم العربي وينتقد الأبعاد الكارثية للفاشية (عنصرية، تعذيب، اغتياالات، استغلال الجماعات المستضعفة الخ). وذلك عبر شواهد وأمثلة لانتهاكات حقوق الإنسان في إيطاليا وألمانيا.

في 1938 سافر إلى رثيف إلى نيويورك لحضور مؤتمر الشبيبة العالمي كمثل للشبيبة العربية وهناك خاض معركة ضد أنصار الصهيونية وطالب بدولة فلسطينية عربية ديمقراطية مستقلة يتمتع فيها اليهود بكامل حقوق المواطنة. وفي نفس العام عاد للتدريس في معهد اللايك بدمشق بعد أن منعه السلطات البريطانية من العودة إلى فلسطين. وفي هذا العام أصدر حواريات "مجوسي في الجنة".

في 1939 كان من أركان المؤتمر الأول لمكافحة الفاشستية الذي انعقد في بيروت (في 6 و 7 أيار/مايو) وقد كان دوره في عصبية مكافحة النازية والفاشستية بارزاً ورغم دوره في أوساط الحزب الشيوعي في سورية ولبنان إلا أنه لم ينتسب للحزب. في 1941 أصدر جريدة "الدفاع" في دمشق كلسان حال العصبية وقد منعتها سلطات فيشي بعد صدور ستة أعداد. وفي هذا العام رد على كتاب "الوعي القومي" للأستاذ قسطنطين زريق بكتابه "معالم الوعي القومي".

كان من مؤسسي مجلة "الطريق" مع انطون ثابت وعمر فاخوري ويوسف ابراهيم يزبك في 20 ك1 (ديسمبر) 1941. ورغم نشاطه النضالي أثناء الحرب العالمية الثانية أصدر كتاب "مع العرب في التاريخ والأسطورة" في 1942 و "الفكر العربي الحديث" في 1943.

زار الإتحاد السوفييتي في 1947 وتبع رحلته بكراس عن الثورة الروسية. وفي 1948 أصدر كتاباً بعنوان "أمين الريحاني في حقيقة الديمقراطية الأمريكية".

شهد عام 1948 ثلاثة منقطفات هامة في حياة رثيف خوري: الأول حل المركز الإعلامي المشترك للأحزاب الشيوعية (الكومنفورم) وطرد الحزب الشيوعي اليوغسلافي من الحركة الشيوعية في وقت كان رثيف يصدر فيه ترجمة "أنصار ماركوس" عن حركة الأنصار اليونانية بقيادة الشيوعي ماركوس ضد الحكومة العسكرية في أثينا. وكان ماركوس يتلقى المساعدة والعون من يوغسلافيا وعند الخلاف بين ستالين وتيتو فرض الأول على الشيوعيين اليونانيين وقف حركتهم مع ما استتبع ذلك من هجرة عدد هائل من الشيوعيين في أصقاع الأرض خوفاً من الانتقام. وقد استعمل هذا الكتاب كوثيقة تشهير وإدانة لرثيف من قبل الحزب الشيوعي ومهاجمته بالأساليب الستالينية المعهودة حينها وقد تركت هذه الحملة التي دامت قرابة ست سنوات آلاماً موجعة عند رثيف خاصة وأنه بشهادة كريم مروءة، رفض تنظيم حملة معاكسة وكان يعبر عن ألمه ببعض النكات والقصص الساخرة".

أما المنعطف الثاني، فهو قيام دولة إسرائيل ورفضه قرار التقسيم وإصراره على ضرورة متابعة النضال التقدمي ضد الصهيونية كحركة استعمارية عدوانية وعنصرية والمطالبة بفلسطين ديمقراطية تعددية.

وقد شكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حدثاً هاماً وقد تناوله في مقالة تفصيلية هي من آخر ما نشرته له "الطريق" قبل أن تنتقل لمهاجمته. وقد كانت لديه رغبة كبيرة في قيام جمعية لبنانية لحقوق الإنسان تدافع عن مبادئ الإعلان. وعندما لم يلق اقتراحه استجابة، شكل حركة "إخوان عمر فاخوري" مع هاشم الأمين وموريس كامل وقدري قلجي وغيرهم، وأصدر عدة كتابات في الأدب أهمها "التعريف في الأدب العربي" (1955).

في 1956 إثر لقاء حسين مروءة ومحمد دكروب ورثيف خوري توقفت الحملات ضد رثيف من قبل الشيوعيين.

في 1958 توجه إثر الوحدة المصرية السورية لدمشق للقاء الرئيس جمال عبد الناصر على رأس وفد للمثقفين اللبنانيين وقال في كلمته " الديمقراطية يا سيادة الرئيس... الديمقراطية هي الضمان الأكيد لاستمرار الوحدة ولامتداداتها إلى البلدان العربية الأخرى". وفي 1967 هزته هزيمة حزيران (يونيو) فضاعف نضاله ونشاطه استنكارا للهزيمة إلى أن أصابه الوهن من ورم سرطاني في الرأس أودى بحياته في 2 نوفمبر (ت 2) 1967.

كان رثيف مدافعا عنيدا عن التحرر القومي كشرط لبناء ديمقراطية لا بد منها للإشتركية. ويقول في هذا "لا أعرف مبدأ إنسانيا يمكن أن يعتقد ابن شعب مستعمر مضطهد إلا أن يكون التحرر القومي محوره الذي عليه يدور". وقد أصر رثيف على البعد التقدمي للقومية العربية ومما يقوله في ذلك "إن القومية لا يمكن أن تكون مع النظرة المنحطة إلى الدين، تلك النظرة التي هي ثمرة سامة من ثمرات الجهل والعبودية الماسخة للإنسان، تلك النظرة التي لا ترى من الدين جوهره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الداعي الناس إلى التراحم والتعاون بل ترى منه قشوره المذهبية المرتبطة بذكريات كريمة عفة مثيرة لاشمئزاز الناس من بعضهم وللعداوات بينهم". أما الحرية "أعني بالضييق حرية البشر بما هم أعضاء في مجتمع وأقوام في أوطان".

أصر رثيف على استقلالية المثقف عن الحزبية وعن علاقة الأديب بالدولة يقول : " إن الأدب (والأديب) لا ينبغي له أن ينسى أن بينه وبين الدولة تعارضا صميميا، وأن طبيعته تقضي عليه ألا يتعطل كمثير نقد صارم للدولة، وأن رابته الخاصة هي التي يجب عليه أن يسير تحتها دائما حتى حين يصادف في وقت من الأوقات السعيدة، أن تتفق شعاراته مع شعارات الدولة".

تعطي مقالة "إعلان حقوق الإنسان الذي أقرته جامعة الأمم المتحدة نواقصه، نواحيه الإيجابية، واقتراح على المثقفين اللبنانيين" التي كتبها إثر صدور الإعلان صورة عن هذا الكاتب النقدي والملتزم فهو يقدم ملاحظات أصبحت اليوم (بعد خمسين عاما) من صلب الشرعة الدولية لحقوق الإنسان ويطالب بالوقت عينه جعل الإعلان مرجعا لجمعية لحقوق الإنسان: "فلنسرع إلى القول أن إعلان حقوق الإنسان، هذا الذي صدر أخيرا عن جامعة الأمم المتحدة، لا يتقيد حق النقد برعاية الحقائق التي أسلفنا ذكرها. فليس فيه ما يومية من قريب أو بعيد إلى أن الإنسان الحديث يكون عضوا في أمة، وأن هذه الأمة لها الحق في تشكيل دولة خاصة وفي الاستقلال التام وسيادة نفسها. فمن حق الإنسان إذن - بل رأس حقوقه - أن يكون عضوا في أمة مستقلة ومواطن دولة سيادة نفسها. أجل، وليس في هذا الإعلان لحقوق الإنسان ما يومية من قريب أو بعيد إلى أن الإنسان في دولة ما قد يكون عضوا أقلية قومية تابعة لهذه الدولة، فمن حقه إذن - بل رأس حقوقه - أن تكون جماعة الأقلية القومية التي ينتمي إليها متمتعة بحقوق كتعليم لغتها وطبع الصحف والكتب بها واستعمالها في المراجع الرسمية وإقامة الإدارة الذاتية إذا كانت الشروط مهيأة وافية.. إن في اللواء السوري السليب، في اسكندرون، مثلا، أكثرية من العرب لا يمنحهم هذا الإعلان لحقوق الإنسان ضمانا ما لعروبهم من التتريك. وهكذا يخلو هذا الإعلان لحقوق الإنسان من كل نص يؤكد حق الأمم في أن تكون مستقلة وأن تشكل لنفسها دولا ذات سيادة، كما يخلو أيضا من كل نص يكفل حق الأقليات القومية. فهو بذلك يترك الحبل على الغارب للمستعمرين يضحون بالأمم وبالتالي حقوق الإنسان، ويخلي المجال لاستبداد الدولة تتحكم بالأقليات القومية".

ثم ينتقل إلى المساواة بين الأشخاص فيقول : " ليس فيها مثلا نص صريح يؤمن حق المرأة في حوض ميادين الحياة كلها، والمشاركة في نشاط حكوماتهن الدولي وإعمال مؤسسات جامعة الأمم المتحدة نفسها. كذلك تخلو هذه النصوص من نص صريح على حق كل إنسان أن ينتخب ويُنتخب من جميع هيئات السلطة . وقد كان مثل هذا النص الصريح ضروريا، لأن كثيرا من البشر حتى في كبريات الدول يجدون مناصب الدولة والوظائف العامة مقفلة في وجوههم. يكفينا مثلا زواج الولايات المتحدة فإن حالتهم تبلغ من السوء أنهم لا يحرمون عمليا حق الانتخاب والترشيح وحسب، بل يعيشون معرضين لضرب من ضروب "التسليية" يتلهم به بعض الأمريكيين يسمى "اللسنغ" يعني الشنق!"

وأخيرا يوجه رثيف الخوري نداء إلى المثقفين وسؤالا كبيرا : " علام لا يولف المثقفون اللبنانيون من محامين وأطباء ومهندسين وأساتذة وكتاب، لجنة وطنية للدفاع عن حقوق الإنسان تسهر على المطالبة بالأمانة لتطبيق نص حقوق الإنسان وتشهير كل مخالفة لهذه الحقوق على كل منبر؟"

## الرحمة في الإسلام CLEMENCY IN ISLAM

" الرحمة هي السر الإلهي في محيط الكون ومصدر ما فيه من تناسق ونظام ، وجمال وتناغم.. إنها المعنى الأزلي الذي انبثقت منه الحقائق، وكان الوجود إحدى ظاهراتها، وهي فيه مقياس القيم، ونحن لن ننصل بالحقيقة الأخلاقية والطبيعية، وننفذ إلى أغوار

المطلق إلا من طريقها، وعلى أضوائها الملتزمة (..) فهي ألفة الحقائق التي نفهم الكونية والأخلاقية فهما مطلقا، ونضع اليد على مقياس القيمة الحق.

وميزة الإسلام أنه جعل الرحمة دعامة وقام عليها، ولعله الدين الوحيد الذي تهدي بها إلى فهم الوجود، ومقياس الأخلاق، وتركيز القانون والاجتماع، وجعلها نظرية فلسفته الأولى. فقد سمي الإسلام الله أحيانا رحيمًا وأحيانا رحمانًا، وحين تحدث عن الكون قال في مقام "وسعت رحمتي كل شيء". وفي مقام آخر قال: "كتب ربكم على نفسه الرحمة". وحين تحدث عن المجتمع العام قال: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". وعن الأسرة قال: "وجعل بينكم مودة ورحمة". وقال النبي يصف نفسه: "أنا الرحمة المهداة". وحين تحدث عن الأخلاق قال: "الراحمون يرحمهم الرحمن، إرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء". وما حدثكم به أبو هريرة "من لا يرحم لا يرحم" ففلسفة الإسلام قامت على قاعدة الرحمة التي عالج بها نظام الحياة من شتى وجوهه وجوانبه، وبثها في قانونه وأنظميته، ودخل بها إلى الهيكل المستغرق الخاشع، والمجتمع الصاحب الداوي، وكسّر بها شرّة الأنايات الضارية، وحد بها من مد الرغبات النهمة.

وبالرحمة عالج الإسلام طبيعة الإنسان المعقدة، ليبلغ بها مبلغ المثل الأعلى الذي عبّر عنه بقوله: "رحماء بينهم"، وليحقق بها مبدأ التأخي العام "إنما المؤمنون أخوة".

وليس هناك كلمة كفيفة بأن تدل على روح الإسلام الشائعة في كل أوضاعه وتعاليمه سوى الرحمة، فهي رمز جامع لمجموعة حقائقه، كالمحبة التي هي الرمز الجامع للمسيحية من أقطارها وحواشيتها، وفرق ما بينهما أن في طبيعة الرحمة توازن القانون، وفي طبيعة الثانية خيالية التجريد.

وعلى أساس من الرحمة يقيم النبي التربية، ويضع مناهج الريادة (تربية الطفل) السمحة التي تأذن لكل الطابع بالنماء في تقدير موزون، دون ما كبت بورث انتكاسا والتواء في الطبيعة المتفتحة. ولذا ذهب وليده بحنانه، ولا يفتأ يباغيه بشأبيب حبه المنير... إن الطفل حيوان يعيش بالغريزة، وبالرحمة يستطيع جعله إنسانا يعيش بالقلب".

الشيخ عبد الله العلابي

## الروابط المهنية TRADE ASSOCIATION ASSOCIATIONS PROFESSIONELS

منذ نهاية القرن الأول الهجري ( القرن السابع الميلادي) بدأ تقليد جديد يجمع أصحاب المهنة الواجدة في سوق خاص بهم ، و قد بنى الوالي الحجاج مدينة واسط في 84 هـ /702م واضعا باعة الطعام و البزازين والصرافين والعطارين في الجانب الأيمن الممتد إلى سوق الخرازين و وضع صناع الجلود و الروزجاريين في درب الخرازين الممتد على الجانب الأيسر للنهر و خص أصحاب كل حرفة بسوق لا يختلط بهم غيرهم وقرر أن يكون لأهل كل قطعة من السوق صرافا خاصا بهم فيما ظنه المسؤولون عامل تسهيل للإشراف على الصناع . وكذلك فعل خالد القسري عندما أعاد بناء الأسواق في الكوفة حيث أعطى كل حرفة دارا و طاقا وقد نظمت أسواق بغداد منذ نشأتها على المهن و نجد في القرن الرابع الهجري محلة البزازين (باعة الأقمشة)، محلة أصحاب الصابون (صناع الصابون) ، محلة السواقين (باعة السويق) و محلة القطنين (حياك القطن ) و يشير اليعقوبي إلى أن الأسواق العباسية كانت منفصلة و منظمة مهنية "كل تجارة منفردة وكل أهل مهنة لا يختلطون بغيرهم " .

و قد بدأت النسبة إلى المهنة تنتشر منذ القرن الثالث الهجري و تفتت في الرابع حيث صارت تجاوز نسبة المدينة أو القبيلة، و قد طبعت النزعة التضامنية الصاعدة منظومة القيم système de valeurs حيث لم يعد الاشتغال بالمهن اليدوية مثلا موضوع احتقار و أصبحت مواجهة قرارات الدولة ممكنة . فقد نشأ في هذه الشروط المؤتية لكل حرفة «عرف» و «سنة» خاصة بها ، و هي مقبولة لدى القاضي و المحتسب عند النظر في الخلافات بين أهل الحرفة ، و نجد في كتب الحسبة إشارة إلى عرف أهل الحرف و مبدأ القبول به. وكان التنظيم المهني يخضع للمهارة ، فهناك الأستاذ و هو المتقدم في الحرفة و يعرف في مصر و سورية بالمعلم و يليه الصانع ( و الجمع صناع ) و هو الذي أتقن الحرفة و بإمكانه فتح حانوت خاص به و العمل بشكل مستقل ، أدنى الدرجات المبتدئ الذي ينتسب للحرفة و يكون في فترة التعلم . وهناك مراسيم تعقد في الانتساب للصناعة و التدرج فيها. ولكل حرفة رئيس من أعضائها أحيانا تقر الدولة من اعترف عليه أصحاب الصناعة أو تعين لهم الرئيس . و قد كان لكل حرفة زيتها و هي تشارك في المناسبات العامة بمواكبها الخاصة لتُظهر تميز إنتاجها و لم تعرف الحرف تمييزا على أساس الدين أو المعتقد.

و قد تعددت أشكال التضامن المهني التي تبدأ بسر المهنة و ضمان سوية مقبولة للمهنة و إقرار مستوى أسعار الصناعة و حماية أصحابها من التعدي بأساليب سلمية بشكل عام.

وقد وقف الحرفيون في وجه إجراءات حكومية متعسفة عدة منها تمرد صناع نسيج القطن و الحرير في بغداد 375هـ/985م ضد قرار بفرض العشر على هذه الأقمشة و لم يهدؤوا إلا حين ألغيت الضريبة ، ولما أعيد فرض العشر في 389/998 شاروا من جديد في حركة استمرت 4 أيام كذلك قاتل القلاؤون في الكرخ الجند التركي في 421هـ/1030م دفاعاً عن النفس . وقد كان التضامن يصل حد التعصب المهني فيما أدى إلى أكثر من صدام بين المهن بعضها ببعض كصراع بائعي الأطعمة مع صناع الأحذية في الموصل عام 307هـ/919م .

ولم تنحصر الظاهرة في العراق بل تجاوزته إلى مصر و سورية و فلسطين و المغرب و قلب آسيا. واستطاعت أن تسمع صوتها للوالي و المحتسب ، إلا أن هذه الظاهرة قد تراجعت مع سقوط بغداد و الاضطراب السياسي الذي تبعه ، ثم الركود الحرفي و الصناعي الذي رافق السياسة العثمانية لمركزة المهارات في اسطنبول منذ عهد سليم الأول.

ولادة النقابات في العالم العربي

سمح التواصل مع أوربة منذ حملة نابليون على مصر بالتعرف على الأشكال الحديثة للنقابات ، وبدأ الحماس يدخل الأوساط المهنية والعمالية في البلدان العربية حيث عرفت مصر أولى النقابات الجديدة في العقد الأخير من القرن الماضي و كذلك حال سورية و لبنان و فلسطين في وقت كانت فيه ظاهرة التعاضديات القديمة في طور الانقراض الطبيعي. ونجد آخر هذه التعاضديات في مصر في أواسط القرن الماضي وفي دمشق في أواخره و في حماه حتى عام 1908 حيث نجد إشارة إلى تجمعات النجارة و البنائين و السماننة و الجمالة للنقل و الصباغة و العطار و الحياكة و الفراية و تجارة الغنامة و الصرمايتية و البزازين و تجارة النسيج. ولم يكن لأي من المهن قانوناً مكتوباً وكان لها مسئول يدعى شيخ الكار أو شيخ الحرفة معين من الحكومة أو منتخب وهي تتبع قواعد صارمة فمثلاً يشير جان غولمبييه إلى أن عدم دفع أي زبون لدينه يترافق بمقاطعة عامة من أصحاب الكار له وعلى الرئيس حل الخلافات الداخلية بين أبناء الصنعة أو مع المشتكين من الزبائن . وتتضح الهرمية في بعض المهن أكثر من غيرها حيث نجد في البناء مثلاً الأجير و الفاعل و المناول و الصانع و أخيراً المعلم . ولم يعد هناك سوى نشاط اقتصادي و اجتماعي جد محدود فحتى مراقبة النوعية و تحديد الأسعار لم تعد تمارس إلا نادراً و قد تراجعت التظاهرات الاجتماعية بشكل كبير فلا احتفالات و لا معارض و لا اجتماعات دورية و لا تظاهرات تضامن متبادل و النشاط الوحيد الذي يذكر هو " السيارين " ( النزاهات المشتركة في الربيع ) وفي حين كانت تظاهرات العمال في مصر وراء الترخيصات النقابية الأولى في العقد التاسع من القرن التاسع عشر ، جاء طلب الحاكم العسكري في دمشق في 1919 بتكوين النقابات ليضع حداً للأشكال التاريخية للمهن في وقت أصبحت المنطقة تمتلك كادراً نقابياً شاباً بدم جديد، الأمر الذي منح "تعليمات نقابات الحرف و الصنائع" البعد العملي لفتح صفحة جديدة.

## جان جاك روسو (1712-1778) ROUSSEAU

يعتبره الفرنسيون واحداً من كبار فلاسفة الأنوار . غير أن نقرأ من مؤرخي الفلسفة (برتراند راسل مثلاً) يقللون كثيراً من شأن أهميته الفلسفية، فهو لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المدرسي للكلمة. ولا تشف كتاباته كما يقولون عن أنه متمكن في مسألتها تمكن الضالعين من الفلاسفة. بيد أن الحضور الكبير لأفكاره إن في الفلسفة السياسية أو في النظرية الاجتماعية والتربوية يشهد على منزلته العالية في الفكر الحديث من غير ريب.

ولد روسو Rousseau في جنيف لأب فقير. وتربى تربية كالفينية. ماتت أمه وهو رضيع، فكفلته خالته. هجر الدراسة وهو في الثانية عشرة. وكره المهن العديدة التي أريد له أن يمتنها. وفي سن السادسة عشر، هرب من جنيف، واعتنق الكاثوليكية. وبرز دوافعه بالارتزاق: "يتعذر علي أن أخفي عن نفسي أن الفعل المقدس الذي كنت أهم بالنهوض به كان في صميمه من أعمال اللصوصية". غير أنه كتب ذلك بعد أن عاد إلى البروتستانتية. ثم التحق بخدمة سيدة سرقها بعد موتها. ومنها إلى سيدة أخرى ظل في خدمتها حوالي عشر سنوات. وبعد أن عمل لفترة بسيطة سكرتيراً للسفير الفرنسي في البندقية، تعرف على نيريز لو فاسور Le Vasseur، التي كانت خادمة بالفندق الذي نزل به في باريس. وعاش معها حتى نهاية حياته. وأنجب منها خمسة أطفال ساقهم جميعهم إلى مأوى الأطفال اللقطاء. لم تكن هذه جميلة. وكانت جاهلة، وابتزته وأمها باستمرار. ومع أنه لم يعقد قرانه عليها، فقد كان يعاملها غالباً كزوجة. وكان على جميع السيدات "الراقيات" اللواتي صادقته ألا يتدخلن في شؤونها.

## البدائي السعيد

جاء نجاحه الأدبي الأول متأخراً بعض الشيء. ففي عام 1750 اشترك روسو في مسابقة أكاديمية ديجون وهي حول سؤال: "هل ساهمت الآداب والعلوم في تحسين الأخلاق؟". وأجاب روسو في مقالته بالنفي، وحصل على الجائزة. وبحته عبارة عن مرافعة بليغة لصالح "البدائي السعيد" ضد "المتحضر الشقي". فالعلم والفضيلة متنافران. وأخلاقنا تزداد فساداً كلما تقدمت فنوننا وعلومنا نحو الكمال. وللعلوم جميعها أصول خسيصة. فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم؛ والهندسة من البخل؛ والفيزياء من الفضول الذي لا طائل منه. إن كل ما يميز المتحضر عن البدائي الساذج هو شر. غير أن بحثه فتح في الواقع ثغرة واسعة في جدار الفكر السائد في عصره. فقد حوّل السجال الذي كان محتتماً بين أبناء جيله بخصوص الرفاه والتقدم إلى سجال حول اللامساواة. وطرح بقوة قضية الحرية والعبودية كقضية لا مهرب منها في كل بحث في الثقافة والأخلاق والاجتماع، وفتح بذلك أفقاً جديداً أمام الفلسفة السياسية سيحاول أن يرتاده في بحوثه اللاحقة: في "مقالة حول أصل وأسس اللامساواة بين البشر" (1754)، وفي "العقد الاجتماعي: مبادئ الحق السياسي" (1762)، و"إميل، أو في التربية" (1762)، وفي ردوده على منتقديه الكثيرين ورسائله، فضلاً عن "الاعترافات" (1770).

يبدو عمل روسو مؤلفاً واحداً حددت عناصره الرئيسية منذ البداية، ثم انهمك في صياغة تفاصيله خلال ما تبقى من سني حياته. وهو يعترف في رسالة له إلى مالزيريب Malesherbes في 1762/1/12 بأمرين. الأول أنه حالما قرأ عنوان المسابقة، امتلأت روحه بآلاف الأنوار، وأنه لو استطاع كتابة ربع ما أحس به لحظتئذ، لتمكن من الكشف بوضوح كلي عن كامل تناقضات النظام الاجتماعي، ولبرهن "ببساطة متناهية على أن الإنسان خير بطبعه وأنه بسبب هذه المؤسسات وحدها يتحول الناس إلى أشرار". أما الثاني فإن كتاباته اللاحقة هي جزء من هذه "الرؤية" ذاتها. وهي لتوضيح لماذا يبدو الناس أشراراً مع أن الإنسان خير بطبعه؛ وأنه لما كانت الطبيعة الإنسانية "لا تتدهور"، فلا يتبقى إذن سوى تركيز الجهد على الاجتماع: على اللامساواة والعبودية. بل ويمكن القول إن عمله هو منذ تلك اللحظة "الكشفية"، دفاع عن الله في مواجهة موجة التجديف الكبير التي كانت تنتزع خلال عصر الأنوار. فإله بريء مما يقول به الناس بخصوص المشيئة الإلهية. ومن غير دراسة الإنسان دراسة جادة، أي من غير العودة إلى طبيعته وتطورها المتنامي لا يمكننا "في الوضع الراهن للأشياء أن نفصل بين ما صنعه الإرادة الإلهية، وما يزعم الفن الإنساني أنه يصنع" (أصل اللامساواة، المقدمة). فكل شيء يكون حسناً عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة، ولكن كل شيء يفسد عندما تتأوله يد الإنسان" (إميل، ف 1). ومن الراجح أن القضية المركزية التي حثته على الانخراط في مشروعه الكبير كانت بالضبط الوصول إلى تفسير متماسك لوجود الشر بين الناس. فكيف يمكن التوفيق بين القول باكتمال الخلق الإلهي وبحسن إبداعه ورحمته وعدله وكل القسوة والظلم والفاحشة والعبودية السائدة بين الناس؟

## الطبيعي والمدني

أتاح بحث في "أصل المساواة بين البشر" لروسو أن يضع خطأً فاصلاً بين (إنسان الطبيعة) و(إنسان الاجتماع) أو الإنسان المدني. ويفضل هذا التمييز الذي ألح عليه كثيراً، صار ممكناً له مقارنة الأوضاع الاجتماعية والسياسية من منظار آخر. وصار ممكناً بالتالي تربية الطبيعة أو الحالة الفطرية للإنسان، وهي الحالة الأصل، من كل فساد مصدره البشر المنتظمين في مجتمع: أي النظم السياسية والمعايير الخلقية والأفكار السائدة و/ أو المتوارثة، والتربية. ولقد أتاح له البحث في "أصل" اللامساواة، أن يحدد اللحظة التي أعقب فيها القانونُ العنْفَ، وخضعت الطبيعة للقانون، من ناحية، وأن يعيد، من ناحية ثانية، سرد التاريخ البشري على أنه تاريخ تدهوري من الكمال إلى الفساد، ومن الطبيعة والحرية والكفالية إلى العبودية والظلم والتسلط. إنها الصدفة التي أدت إلى اكتشاف الحديد، وهو شرط الزراعة. وحين صار الناس يزرعون الأرض، ويتقاسمونها، أسوأ الملكية الشخصية. ومنذ ذلك دخلت البشرية في العذاب. فمن الملكية الخاصة ولدت اللامساواة، فالتنافس فالحسد فالغدر فالتأمر والعنف والحروب. هكذا ولدت السياسة من إدارة اللامساواة، ومن هذه الأخيرة ولد الطغيان. بل إن "أول إنسان سور قطعة أرض وقال: هذا لي، ووجد أناسا سذجاً يصدقونه، كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني". إن تأسيس قانون الملكية الخاصة هو الخطوة الأولى في مسيرة البشرية نحو ترسيخ اللامساواة، وهي تتناسب مع اللامساواة بين الغني والفقير، والخطوة الثانية هي تأسيس القضاء، وهي تتناسب مع انعدام المساواة بين القوي والضعيف، أما الخطوة الثالثة والأخيرة فهي تحويل السلطة التشريعية إلى سلطة تعسفية، وهي تتناسب مع اللامساواة بين السيد والعبد. هكذا يمكن القول إن "الإنسان ولد حراً، لكنه في كل مكان يزرع في حالة الأغلال" (العقد الاجتماعي، ف 1). ثم إن "عادتنا ليست غير خضوع وقلق وكبت. يولد الإنسان المتحضر ويعيش ويموت في حالة من الرق. فعندما يولد الإنسان يسجن في قماط. وعندما يموت يشد إلى كفن، ويبقى مكبلاً بقيود مختلف المؤسسات مادام في ثوب إنسان" (إميل، ف 1).



غير أنه غدا متعزراً على الإنسان العودة إلى الوراء، إلى الحالة الطبيعية الأولى أو الفطرية، وهي حالة السلام والوئام والكفاية. وغدت المهمة المركزية التي وطن روسو أمره على القيام بها هي التوفيق بين الحياة الاجتماعية والحالة الفطرية. وهو موضوع (إميل) حيث "ابتكر" نظاماً تربوياً يحفظ للإنسان في المجتمع فطرته وبراعته وفضائلها؛ و(العقد الاجتماعي)، وفيه يتفحص ثلاث قضايا: مبادئ الحرية الطبيعية؛ تحليل فكرة المجتمع؛ ومسيرة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية. أما قضية السلطة فتقع في أس هذه القضايا كلها.

يبود متسقاً إن إن عرفنا أن روسو يعلي شأن الإرادة، وهي حرة بالتعريف، في مواجهة العقل وعلى حسابه. فلئن كانت الحكمة السائدة هي وليدة النظام القائم، وهو نظام اللامساواة وأسّ الشقاء، فإن العقل لا يمكن أن يكون بالتالي مصدر الشرعية المعرفية، باعتبار أنه مصدر كل خطأ وانحراف فكريين راهنين. وليس غير الوعي الباطن، الوعي الشعوري، طريقاً للحقيقة. فكل ما أشعر به أنه خير هو خير، وكل ما أشعر به أنه شر هو شر.. وغالباً ما يضلنا العقل.. بيد أن الشعور لا يخطئ أبداً.. وهو في أعماق روحنا، المبدأ الغريزي Inné للعدل والفضيلة".

### الجسم السياسي

ليست السياسة بالنسبة لروسو هي إدارة المجتمع وحفظ السلام الاجتماعي وتحقيق المساواة والعدل فقط. فهو يعرف أنها (فن الممكن). لكن طموحه يتمثل، كما يقول (رسالة إلى مالزيرب في 1762/1/26)، في "تكوين مجتمع ساحر، لا أشعر أنني لست خليقاً به"، وأنه، بعد أن كشف فساد النظم القائمة، يريد "إعمار الأرض" بحسب ما يمليه عليه ضميره، ولسوف يجعلها "موطناً لأشخاص يقيمون عليها وفق فطرتهم، لأشخاص يلبقون بالطبيعة". ولم يقم سابقوه من المفكرين من أصحاب نظرية الحق الطبيعي أمثال هوبز Hobbes و غروسوسوس Grotius و بفيندورف Pufendorf غير تسويغ الأمر القائم لا البحث فيما ينبغي أن تكون عليه الأمور. فلا يمكن تسويغ السياسة القائمة لا باسم الطبيعة أو المصلحة العامة أو القوة أو الأمر الواقع. إن السياسة هي أولاً خلق، باعتبار أنها تتصل بالإنسان الذي هو إرادة، وعقل وضمير وشعور وليس حاجة وهو فقط.

ثم إن السياسة تقتضي علماً بالإنسان. وهو غير متوفر بعد. فالمفكرون يصفون الإنسان الذي يُعاشونه ويعرفونه. وهم يصفونه بدقة. بيد أن هذا الإنسان أفسدته الحضارة الفاسدة. إنه يزرع في كل مكان بالسلاسل؛ وهو ليس غير انحطاط بالقياس إلى (الإنسان)، وهو إنسان الفطرة. هكذا حدد روسو مهمته الأولى: وصف الحالة الفطرية أو بالأصح تبيان عمق الفساد ورسوخه في المؤسسات القائمة كما في العقائد السائدة والعادات والأفكار والقيم الخلقية. وبعد أن أسهب في (مقالة في اللامساواة) في استعراض أسس الاجتماع القائم، وبيّن فساد الأفكار والعادات والمؤسسات التي تعبر عنه، وانحطاط الإنسان الذي نشأ فيه، جاء (العقد الاجتماعي) ليضع الأمور في نصابها، كما يقول، أي لتوضيح كيفية إنشاء مجتمع سليم، ولتبيان الشروط الضرورية لهذا البناء، أي لتأسيس "جسم سياسي".

إن الفاعل التاريخي في المنظومة الفكرية التي فصل لها جان جاك روسو هو الفرد. و"الجسم السياسي" لديه مؤسس على الإرادة العاقلة، باعتبار أن الاجتماع هو انتساب إرادي بين ذوات حرة. وهو يقتضي إذن حدوث عقد التزام بين الأفراد الذين يتشكل منهم الاجتماع. وإذ لا يمكن للإنسان أن يتخلى عن حريته، لأن ذلك يشكل تخل عن إنسانيته، ولا يتماشى مع طبيعته في أن، فإن الوسيلة الضرورية للتوفيق بين الحرية والسلطة هي أن يتنازل الأفراد المتشاركون تنازلاً طوعياً كاملاً عن حقوقهم لصالح الجماعة. فيهب كل فرد منهم نفسه للمجموع وليس لفرد محدد. وبما أن المتشاركين كلهم في وضعية مماثلة، "تحصل على ما يوازي كل ما تنازلنا عنه".

ليست الإرادة الجمعية إرادة شخص أو مجلس تمثيلي؛ وهي ليست لا حاصل جمع الإرادات الخاصة ولا هي قرار الأغلبية. ففي كل شخص إرادتان. واحدة خاصة تتضحها الغرائز والرغبات والمشاعر الآنية، وإرادة عميقة هي "فعل التفكير الذي يعقل في داخل العواطف بخصوص ما الذي يريده المرء من نظيره كما بخصوص ما الذي يحق لنظيره أن يريد أن منه". وهذه الإرادة متطابقة لدى المتشاركين كلهم، وهي إذن إرادة جمعية. إنها إرادة عاقلة باعتبار أن مضمونها يصلح لكل كائن عاقل، في الوقت الذي تغدو إرادة كل كائن عاقل إرادة جمعية في أن. هكذا يصبح الخضوع للقانون إرادياً، أي فعل حرية، باعتبار أن الشخص لا يخضع سوى لإرادته العاقلة ذاتها، وهي بالتعريف، جمعية أو عامة.

إن (العقد الاجتماعي) هو فعل تأسيس، بما هو عقد تشكيل الجماعة المنتظمة في الجسم السياسي. وفيه يتنازل كل فرد عن جزء من حريته لصالح الكينونة الاجتماعية الجديدة، السياسية بالتعريف، التي ستغدو، منذئذ، ضامن الحرية الفردية لكل متعاقد اجتماعي. "وما يخسرهُ الإنسان بالعقد الاجتماعي هي حريته الطبيعية (...في حي أن) ما يكسبه فهي حريته المدنية" (العقد الاجتماعي. الكتاب 1. ف8). أما كيف يوفق روسو بين الحريتين الطبيعية والمدنية، فيتوسل دور منطقي بيانه أنه "ينبغي أن نختار

بين الإنسان والمواطن لأننا لا نستطيع أن نحصل على الاثنين معاً (إميل. ف1)، من ناحية، وأن حرية الإنسان الطبيعية التي يتخلّى عنها هي وهمية ومعتزلة التحقيق، بينما الحرية المدنية التي سيحصل عليها هي مؤكدة، من ناحية ثانية. وهذا الشخص العام الذي يتشكل باتحاد جميع الأشخاص كان يسمى في الماضي مدينة، واتخذ اليوم اسم جمهورية أو جسم سياسي، يطلق عليه اسم دولة في صورته السلبية والسيد (من سيادة) في صورته الإيجابية، وقدرة لدى مقارنته بأقرانه" العقد الاجتماعي. الكتاب 1؛ ف6).

### الحرية والسلطة

ما إن نتجاوز التخوم النظرية للمرافعة البليغة عن الحرية والفرد، وندخل في حيثيات "الجسم السياسي" الذي أسس له (العقد الاجتماعي)، حتى نتكشف "الحرية المدنية" التي سيحصل عليها المتعاقدون عن حدودها كلها. فما يشترطه روسو هو في الواقع إعادة تأسيس للشرعية السياسية لصالح "الشعب" أي المشاركة السياسية وليست الحرية. فيما أن العقد هو تعاقد بين أفراد متساويين في الطبيعة الإنسانية، فإن على المشاركة أن تكون بالضرورة مطلقة ومن غير تحفظ. إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، بغياب هيئة عليا تفصل بينهم، يتعذر التعاقد والتشارك. إن الهيئة العليا، صاحبة السيادة، هي الجهة الوحيدة القادرة على التمييز بين ما ينفع وما لا ينفع الجماعة.

هكذا يشارف روسو خط التماس الواهي بين السياسة والتعسف، والسلطة والتسلط. فحقوق (صاحب السيادة) تلغى في الواقع العملي كل حرية ممكنة، بل وربما كل عقد اجتماعي ممكن. فالجهاز السياسي يفوضه (العقد الاجتماعي) بسلطة غير محدودة على كل أعضائه. وهي سلطة تشمل السلوك والمعتقد في آن. فإذا كانت الدولة كائنًا عاقلًا لأنها ليست إنسانًا (العقد. ك2؛ ف9)، وكانت السيادة مطلقة وإلا ما كانت أبدًا، وكانت هذه الأخيرة منبثقة عن الإرادة العامة للشعب، فإن الدولة هي سيدها ممتلكات كل أعضائها (ك1؛ ف9)، ولها الحق في تقرير ما الذي يجب أن تتركه للأفراد من حريات. بل ولها الحق كذلك في إكراه الناس على الخضوع للقانون، لأن هذا الإكراه يعني إلزامهم بأن يكونوا أحراراً وعاقلين (العقد الاجتماعي. الكتاب 1. ف7). ثم إن الدولة هي، أكثر من ذلك، سيدها ما يطلق عليه روسو اسم (الدين المدني). فالدولة بحاجة إلى أن يتخلّى كل عضو من أعضائها ب"دين يحضه على حب واجباته"، وعلى السيادة تحديد بنوده لا باعتبارها شعائر دينية، بل باعتبارها "شعوراً اجتماعياً". ولما كان يستحيل على الناس من غير هذا الدين، "أن يكونوا مواطنين جيدين ورعايا جيدين" (ك4. ف8)، فإن للدولة وحدها الحق في معاقبة أولئك الذين يرفضون الاعتقاد بهذا الدين، بل وأن تحكم بالموت على أولئك الذين يتصرفون، بعد أن انتسبوا إلى هذا الدين المدني، "كما لو كانوا لا يؤمنون به" (العقد الاجتماعي. الكتاب 4. ف8).

باستثناء التأكيد النظري على أن التشريع الذي ينبثق عن العقد الاجتماعي هو شرط التعاقد، وأن "الشعب الذي يخضع للقانون هو مؤلف هذا القانون" (ك2؛ ف6)، وأن الخضوع للقانون هو إذن خضوع إرادي، أي فعل حرية، لا يوضح روسو بدقة الدواعي الحقيقية التي تحثه على منح الهيئة التشريعية العتيدة كل هذه السلطات. غير أنه يمكن أن نتلمس ذلك في فقرات وجمل متناثرة هنا وهناك. فهو يعتقد أن الجماعة لا يمكن أن تجتمع على ضلال، باعتبار أن الإرادة العامة "ثابتة، راسخة ونقية دوماً". وهو يبيّن في عديد من المواضع أن "الأرستقراطية الانتخابية" (=ديمقراطية الاقتراع) هي أفضل الحكومات طراً، بيد أنها لا تناسب البلدان جميعها. فالمناخ يجب أن يكون وسطاً بين الحرارة والبرودة الشديتين، ويجب ألا يتخطى الإنتاج تخوم الكفاية، وإلا وقعنا في مطب الترف. والأفضل في هذه الحالة أن ينحصر وباء الترف في الملك و/أو في حاشيته من أن ينتشر لدن شعب بأسره. ثم إن الديمقراطية الحقيقية، أي الديمقراطية المباشرة على شاكلة المدن الإغريقية القديمة، معتزلة: باعتبار تعذر اجتماع الناس كلهم دائماً، وباعتبار أن "الحكومة إذا كانت كاملة فهي ليست للبشر"، وأن البشر ليسوا آلهة وإلا كانت حكومتهم ديمقراطية. وهي في الأحوال كلها لا تصلح إلا للدول الصغيرة جداً كجنيف وبرن وكورسيكا، على سبيل المثال.

محمد حافظ يعقوب

## ريزال ألفونزو (1861-1896) RIZAL Y ALFONSO

ولد ريزال في عائلة فيليبينية غنية وكانت تلميذاً لامعاً عند الآباء اليسوعيين، حصل على البكالوريا في 1877 ودرس الطب في جامعة سان توماس في مانيلا عاصمة الفلبين ثم تابع دراسته في إسبانيا دون أن يهتم بتقديم أطروحته. ومع ذلك مارس الطب في هونغ كونغ والفلبين.

كان يعشق السفر وقد زار اليابان والولايات المتحدة. ومن 1882 إلى 1887، أقام في إسبانيا ومن 1888 إلى 1891 في فرنسا وبلجيكا. وقد أحب الحرية في أوروبا وغنى النشاط الثقافي والأدبي واختار اللغة الإسبانية للكتابة الأدبية وبها كتب أهم روايتين له

: "في بلد الطائر الدوري" (1886) Noli me tangere

والقرصة (1891) El Filibusterismo .

عاد إلى مانيل في 1891 ليغادرها في نفس العام إلى هونغ كونغ بسبب عداة السلطات له. ثم عاد من جديد لينشط في مانيل ففتته السلطات إلى دابيتون حيث بقي إلى عام 1896. وفي أغسطس من هذا العام أحيل إلى محكمة صورية حكمت عليه بالإعدام ونفذ الحكم في نفس العام.

ناضل ريزال من أجل التقدم الثقافي والأخلاقي لشعبه واعتبر الحرية الوسيلة الأنجع لمجتمع يتخلص من الاستعمار. وقد شارك في مجموعة "تضامن" Solidaridad التي نشأت في المهجر وأصدرت دورية بالاسم نفسه وكان يعتبر أبه وسيلة من وسائل النضال الاجتماعي.

في 1892 شكل "الرابطة الفلبينية" جمعية سرية لتجميع الفئات الوسطى والانتلجنسيا الفلبينية الناشئة. لمناهضة العسف والتمييز الاستعماري الممارس على شعبه وقد طالب بإصلاحات اقتصادية واجتماعية مهاجما رجال الدين الإسبان الذين جمعوا الظلامية والظلم في ممارساتهم وطريقة تفكيرهم. وقد أكد في عمره القصير على مساواة جميع السكان ومناهضة التمييز، إدخال حرية الصحافة والاجتماع والرأي وتحديث جهاز التعليم وفتح المجال لتأهيل الكوادر المحلية لمواقع المسؤولية المختلفة. لم يكن مؤيدا للثورة أو العنف.

## رينيه كاسان (1887-1976) RENE CASSAN

حقوقى فرنسي شهير، ولد في مدينة بايون وحصل على الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس في ربيع 1914، بعدها التحق بالجيش ليصاب بجروح خطيرة بعد 3 أشهر من التحاقه بالجبهة في الحرب العالمية الأولى. إغفى من الخدمة في 1915 لعاهة دائمة وأعطى دروسا في جامعة إكس في 1916 ثم درس الحقوق الخاصة في مدينتي ليل وباريس (منذ 1929) أسس الإتحاد الفدرالي لتقدم المحاربين وأصبح رئيسا له في 1922. انضم للوفد الفرنسي في عصبة الأمم خلال 18 عاما. ومنذ يونيو (حزيران) 1940، التحق بالجنرال شارل ديغول في لندن ليضع الأسس القانونية للمقاومة الفرنسية للاحتلال. عضو المجلس الاستشاري في الجزائر عام 1944، عاد في نوفمبر إلى فرنسا ليتولى منصب نائب رئيس مجلس الدولة. مثل فرنسا في التحقيق في جرائم الحرب في الأمم المتحدة. شارك في المؤتمر الذي قرر في 1945 تأسيس اليونسكو\*، وكان أحد المشاركين في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. شارك في صياغة الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان ترأس مجلس الدولة في فرنسا ثم المجلس الدستوري وأخيرا المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان. نال جائزة نوبل للسلام عام 1968 (السنة الدولية لحقوق الإنسان) وفي نفس العام، أسس في مدينة ستراسبورغ : المعهد العالمي لحقوق الإنسان. توفي عن عمر يناهز 89 عاما ووضع جثمانه في مقبرة العظماء (البانتيون).

نشر الجزء الأول من مذكراته قبيل وفاته بعنوان "الذين انطلقوا من العدم".

## انتفاضة الزنج (869-883) THE REVOLT OF ZANJ

تشكل انتفاضة الزنج ( من 255 إلى 270 للهجرة) أكبر حدث قام به العبيد في التاريخ العربي الإسلامي للثورة على أوضاعهم. وقد بدأت الانتفاضة في 25 رمضان 255 هجري الموافق للخامس من سبتمبر (أيلول) 869 ميلادي، تحت قيادة علي بن محمد (صاحب الزنج). وبعبس ما تقدمه كتب التاريخ الرسمية، فقد كان علي من أسرة عربية مسلمة ولم يتنكر للدين، بل وضع على عملة دولة الزنج التي صكها جملة الخوارج المشهورة "لا حكم إلا لله" كذلك وضع "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون". وقد كان يعتبر مهمته في تحرير المظلومين جزءا لا يتجزأ من إيمانه.

نجح صاحب الزنج في بناء تنظيم جنيني لدولة في منطقة الباطح ومنها نظم هجماته مع الأفارقة المحررين ضد الخلافة العباسية. وقد سيطر على منطقة الأهوار طيلة 12 عاما نظمت الخلافة بعدها هجوما مركزا استمر 3 سنوات استطاعت بعدها احتلال

عاصمتهم المختارة في معركة قتل فيها صاحب الزنج وقتل أو أسر أهم قياديي الحركة. وفي النص التالي للباحث العراقي الراحل هادي العلوي صورة مكثفة حول انتفاضة الزنج عبر متابعته لشخصية قائدها.

## SAHIB AL-ZANJ (صاحب الزنج)

ينتمي صاحب الزنج إلى أسرة عريقة في السياسة والمعارضة وقد نظر إليه بعض المؤرخين من قداماء ومعاصرين كمغامر طموح. ولعله ينطوي على شيء من ذلك، ولكن اختياره لهذه المهمة الخطرة لا يدل على تفكير راسخ بالسلطة. ويستفاد من الروايات التي تحدثت عن اتصال القرامطة\* به أن أمورا مشتركة كانت تجمع بينهم ولو أنه لم يتفق معهم على عمل مشترك لأنه لم يكن يحمل أفكارا قرمطية. وما يمكن أن نشخصه فيه هو حس معارضة موروث من المقت للعباسيين ومفاسدهم ونفور من الظلم لا سيما ظلم الضعفاء، وهي صفة تجتمع لدى الكثير من عناصر المعارضة في الإسلام. ولعله فكر طويلا في معاناة الزوج في جنوب العراق كما كان يحدث لنظرائه وأسلافه من المعارضين الذين كانوا يثورون ضد مظاهر العسف الصارخ، ووضع خطة لتحريرهم. أما أصحابه الزنج فهم أفرقة كانوا يخطفون من بلادهم بحملات عسكرية منظمة، كالتي واصلها في نطاق أوسع رأسماليو أوروبا وأمريكا حتى القرن التاسع عشر، ويباعون بالجملة لمن يستخدمهم في الإنتاج. وكان التوسع في النشاط الاقتصادي الإسلامي قد أوجد حوافز إنتاجية عديدة لدى المغامرين من التجار والملكين كانت تدفع بهم إلى ارتياد أفاق جديدة لتضخيم مواردهم. ومن هذه الأفاق كان الاتجاه إلى توسيع الرقعة الزراعية في جنوب العراق باستصلاح المزيد من القيعان، والقيعان هنا معرضة دائما للتسيخ بسبب النسبة العالية من الأملاح التي يكون دجلة والفرات قد جرفها معه إلى تلك البقاع القريبة من المصب، فضلا عن وجود الأهوار وهي مياه غير عميقة تغطي مساحات كبيرة من جنوب العراق. وقد جي بأعداد هائلة من الزوج المخطوفين وأرغموا على العمل في كسح السبخ لجعل التربة صالحة للأنبات. وكانت ظروف عملهم مثل نظائرها في أوربة وأمريكا من حيث المعاملة الهمجية والحرمان من مقومات العيش البسيطة.

ليس لدينا وصف شافي للطريقة التي توصل بها علي بن محمد إلى تنظيم الزوج للقيام بالثورة وكان هذا يقتضيه جهود خارقة بسبب حضور السلطة بينهم وكون الأغلبية من مستثمريهم هم من أفرادها فضلا عن تدني وعي الزوج وغريبتهم عن الوسط. وكان معظمهم لا يحسنون العربية، وما وصلنا من تفاصيل يبدأ من ظهوره واحتشاد الزوج من حوله، وكان قد استصبا عدد من البارزين بينهم وأوكل إليهم الاتصال بجماعاتهم والسعي لكسبهم له. وتم التحشيد في وقت غير طويل، مما يدل على أن هذه الخطوة جاءت بعد زمن من النشاط السري في صفوفهم. وانطلقت الحركة على النسق الآتي:

أعد لواء من الحرير كتبت عليه الآية 111/التوبة ونصها "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم". كما كتب عليه اسمه واسم أبيه. وعلق اللواء في رأس مردي وخرج على رأس جماعته عند السحر، وصار كلما مر بموضع فيه جماعة من العبيد أمر باعتقال وكيلهم وضمهم إليه. واستمرت مسيرته يوما كاملا ضم في أثنائها أعداد كبيرة من العبيد. وفي الليل قام بهم خطيبا فأبلغهم أنه جاء لكي يخلصهم مما هم فيه ويجعلهم رؤساء ويملكهم الأموال والضياع وحلف لهم أن لا يغدر بهم ولا يخذلهم ولا يدع شيئا من الإحسان إلا أتى إليهم. ثم أمر بإحضار وكلائهم المعتقلين فخطب فيهم. ومما قاله "وقد أردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم وقهرتموهم وفعلتم بهم ما حرم الله وجعلتم عليهم ما لا يطيقون. فكلمني أصحابي فيكم فرأيت إطلاقكم (...).

وتوجه في اليوم الثاني بجماعته إلى البصرة فنزل في ضاحية منها منتظرا اكتمال تدفق الزنج عليه وبقي هناك حتى حل عيد الفطر. وكان قد خرج في السادس عشر من رمضان، ونادى بالاجتماع لصلاة العيد فذكرهم فيها بما كانوا عليه من سوء الحال وأن الله قد استنقذهم به من ذلك. وفي خطوة لاحقة حاول تحييد أهل البصرة فأرسل إليهم أحد أصحابه السنة، وهم أركان قيادته، وأوصاه أن يعظهم ويخبرهم ما الذي دعاه إلى الخروج فذهب وأدى وصيته، فقتله أهل البصرة. وكانت البصرة مدينة تجار وملكين وقد تحولت إلى مركز تتحرك منه قوات العباسيين للهجوم على الزنج. لكنهم دحروا جميع الهجمات التي وجهت من تلك الجهة. وفي وقت لاحق لم يجد صاحبهم مفر من اقتحام البصرة وإياحتها لأتباعه ثلاثة أيام ففتلوا أعداد كبيرة من أهلها وخربوا وأحرقوا أكثر مبانيتها. وإلى هذا الحدث تشير الكناية الشائعة حتى اليوم "بعد خراب البصرة". وكان أصحابه قد طلبوا منه الأمر بدخولها بعد دحر الهجوم الأول، فأبى وقال: الرأي الآن أن ندعوا حربهم حتى يكونوا هم الذين يطلبونكم. وكانت هذه سياسته مع القرى التي حاربتهم. وأصبحت البصرة بعد تحريبتها بحكم الساقطة عسكريا، وتمكن الزنج من اجتيازها لتمدد في مساحات أخرى

فدخلوا الأبلّة ثم عبروا إلى الأهواز فصارت من أملاكهم بينما استسلمت لهم عبادان وانضم إليهم من فيها من العبيد. ومن الشمال وصل الثوار إلى حدود بلدة النعمانية حوالي تسعين كيلو متر من بغداد. وهكذا أنشأ الزنج اميراطورية صغيرة على حدود اميراطورية العباسيين المتفككة وشيد علي بن محمد عاصمة سماها المختارة يقول ابن أبي الحديد أنها كانت مدينة عظيمة تضاهي بغداد وسامراء وتزيد عليهما واجتمع إليه فيها من الناس ما لا ينتهي العدد والحصار إليه.

عاشت دولة الزنج مع ثورتهم قرابة خمسة عشر سنة وشهدت حالة سلام نسبية في السنين الأولى. وليس لدينا تفاصيل عن نظام الدولة الاجتماعي والاقتصادي، غاية ما نعرفه أن العبيد السود ومن التحق بهم من فقراء العرب وغيرهم صاروا هم سادتها والذين نعموا بخيراتها، وقد وفد على المختارة عدد من العلويين الناقمين على بني العباس وعاشوا هناك مقربين إلى صاحبها بحكم رابطة النسب المعلنة رسمياً. ومن الملفت للنظر أن الرق لم يلغى في هذه الدولة وإنما تغيرت علاقة السيادة لصالح العبيد، الذين أخذوا بدورهم يستعبدون بعض سادتهم القدماء كما استعبدوا نساءهم التي كانت تدخل في ملكهم بعد الأسر، وكان من بينهن نساء عباسيات.

وتحكمت في هذا الوضع حقايق رد الفعل ونزعة التشفي من الأسياد السابقين. وهي مشاعر كانت تسيّر علي بن محمد نفسه، مما يفسر موافقته على جعل النساء العباسيات جواري للعبيد السود، ويقال أن امرأة هاشمية شكت إليه تعسف مالكها فلم يشكها وقال لهل: أطيعي مولاك! ويبدو أن حالات الرق اقتصرت على هذه الفئات. وبالطبع فلم يبق هناك عبيد سود، ويمكن أن نستبعد وجود عبيد غيرهم بالشراء.

كان الخليفة في بغداد هو المعتمد على الله، والسلطة الفعلية بأيدي العسكريين الأتراك، ولمواجهة صاحب الزنج وأتباعه كلف أخو الخليفة أبو أحمد الملقب بالموفق بقيادة الحملات التي ستعظم لهذا الغرض، ووضع تحت تصرفه جيش من اثنين وخمسين ألف مقاتل وتألفت القوات الحكومية من بري ونهري. وكان العباسيين قد أنشأوا في وقت مبكر أساطيل في دجلة والفرات للحرب والتجارة وكانت سفنهم تصل من بغداد إلى شط العرب وتنقل بين النهرين بالأهوار التي كانت تربط بينهما. وأسس الموفق مدينة على مشارف دولة الزنج سماها الموفقية أراد أن ينافس بها المختارة، ومنها كان يوجه الحرب ضدهم، وكان وقوع الثورة قرب مركز الخلافة العباسية يضاعف من خطرها فضلاً عن شمولها واتساع رقعتها إذ أنها لم تقتصر على الزوج وإنما انخرط فيها عرب فقراء من تلك النواحي كانوا قد اعتادوا على الانضمام إلى أي ثائر على الدولة طمعاً في تحسين أحوالهم، وبعض الفلاحين من بقايا النبط والزط (جماعات هندية استوطنت في جنوب العراق أيام العباسيين)، وقد دعا ذلك إلى المزيد من الاستنفار من جانب العباسيين.

جرت أسمى الفعاليات القتالية في الأهوار التي وفرت لمقاتلي الزنج بيئة طبيعية مناسبة لحرب العصابات، وقد استخدموا لهذه الغاية قوارب حربية سريعة كانوا يغيرون بها على مواقع الجيش العباسي المتمركزة هناك ثم ينسحبون إلى مواقعهم، وكان على الثوار أن يتراجعوا في بداية الهجوم العباسي فيخلوا مواقعهم المتقدمة باتجاه بغداد ليتحصنوا بالأهوار، التي تزيد مسافة أقربها لبغداد عن مئتي كيلو متر - وقد صاروا الآن يواجهون جيشاً نظامياً جيد التجهيز متفوق في العدد ويتألف في معظمه من الأتراك الذين تمرسوا في فنون الحرب حتى طغت عندهم على سائر فنون الحياة. وطيلة ثلاث سنوات كان الجيش في تقدمه البطيء يقضم أطراف دولة الزنج خارج محيط الأهوار وقد انسحبوا من عبادان والأهواز التي لم يكن الدفاع عنها ميسور بسبب انكشافها للجحافل النظامية التي كان بمقدورها أن تنتقض عليها من أكثر من جهة، ثم أخذت هذه القوات تتوغل بأصنافها البرية والنهرية في عمق الأهوار مستفيدة من قدرات أسطولها النهري وتفوقها في العدد. وبعد سنتين تمكنت من محاصرة المختارة حيث بدأت سلسلة من أشرس معارك الثورة دامت حوالي السنة وكانت آخرها وأشهرها معركة الدفاع عن المسجد الجامع. وكان معقلهم الأخير والمقر الفعلي لقيادة ثورتهم. وقد اشترك في المعركة علي بن محمد نفسه وقائل حتى قتل لئلا يمكن العباسيين من استلامه حياً. بسقوط هذا الموقع انتهت ثورة الزنج بعد أربعة عشر سنة وأربعة أشهر من قيامها في أهوار العراق. وإنما قلت "انتهت" ولم أقل "سقطت" لأنها في الواقع لم تسقط بل سقطت دولتها، أما أهدافها كثورة فقد تحققت، فالزنج الذين كانوا يعملون في كسح السباح لم يعودوا إلى ذلك العمل، وتوقف هذا النمط من الإنتاج ذو الطابع العبودي في جنوب العراق، ومع أن بعض الزنج أعيدوا إلى الرق كأفراد فلم يبق هناك استعباد جماعي.

هادي العلوي

## الزندقة ZANDAKA

تشكل كلمة "الزندقة" مدخلا ضروريا لفهم طبيعة العلاقة بين المعرفة المستقلة بمختلف تعبيراتها والسلطتين السياسية والدينية. فهذه الكلمة، المرادفة إلى حد كبير لتعبير أتباع الشيطان الذي ظهر مع وصول الإمام الخميني للسلطة في إيران تشمل، باختصار شديد، كل المتهمين، حقا أو باطلا باللاينية، المادية والإباحية.

إلا أن هذا التحديد يبقى عموميا، فقد كان وراء ايداع كلمة الزندقة إيجاد كلمة لا مرجع لها في القرآن وبالتالي مصطلح غامض غير محدد وواسع الذمة يستعمل تجاه أشخاص يصنفون في عداده لسبب خلاف في الرأي أو نقد في المواقف أو رفض للتأقلم مع المنظومة السائدة. ويقدم لنا صاحب الفهرست قائمة بأسماء الزنادقة تعطي فكرة عن انتماء أصحابها بحيث نجد مختلف الاتجاهات الفكرية ورموز المعارضة.

ووفقا لابن النديم نفسه، فقد ظهر المصطلح عام 125هـجري (742م) عند إعدام الجعد بن درهم أول المسلمين المدافعين عن فكرة خلق القرآن في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (754-775م). وفي عهد الخليفة العباسي المنصور (754-775م) اتسع استعمال الكلمة وكان أشهر ضحاياها الكاتب العقلاني ابن المقفع الذي أعدم بطريقة مهجبة حوالي 757م (140 للهجرة). ومع تسلم المهدي للسلطة أعطيت الزندقة المؤسسة القمعية المكتملة لمهمتها مع إنشاء منصب "صاحب الزنادقة" وبذلك تحولت الحسبة\* إلى مؤسسة تهتم بمطاردة الفلاسفة والمفكرين والمجددين وقتلهم وإتلاف أعمالهم. وقد حفظت كتب التاريخ أسماء 26 زنديقا نكل بهم في عهد المهدي، منهم من قبلت استنابته ومنهم من أعدم.

وإذا كانت الزندقة، وهي كلمة من أصل إيراني، قد نالت اسميا أول الأمر كل من اتهم بالمشهد المانوي الذي كان معروفا في إيران والعراق، فإن التهمة قد تعدت المانوية إلى المعارضة السياسية. فقد حكم الخليفة المهدي على معتقلي انتفاضة حلب عام 163 للهجرة بالزندقة وأعدموا رغم غياب أي أثر للمانوية في المنطقة، كذلك نجد في الضحايا أسماء شيعية من المعتدلين والغلاة وشعراء وأدباء الخ.

وفي الوقت نفسه طلب الخليفة المهدي من رجال الدين شن حرب ثقافية ضد الزندقة ونجد في الفهرست قرابة 30 عنوانا لكتاب صدر في هذه الحملة. والمهدي هو الذي أدخل في خطاب المباينة والتنصيب تعبير محاربة أهل الإلحاد والزندقة كمهمة من مهمات الخليفة.

لم تتوقف ملاحقة الزنادقة بعد موت المهدي، فيما يذكرنا بالملاحظة النبوية للسخاوي أحد مؤرخي القرن العاشر الهجري في الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ: "من أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرهم في سياسة متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر فيما ورد به الشرع ثم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة. فإن الشرع هو السياسة لا عمل السلطان بهواه ورأيه. فهم يقتلون من لا يجوز قتله ويفعلون ما لا يحل فعله ويسمون ذلك سياسة. وهذا تعاط على الشريعة يشبه المراعاة".

كتب الجاحظ في كتابه "الحيوان"، "ولم تزل الزنادقة بين مقتول وهارب ومنافق"، وتلخص هذه الجملة وضع كل من ضاق صدر الحاكم وفقهيه بمن لا يساير الركب. فقد تابع الهادي سياسة المهدي في ملاحقة الزنادقة إلا أن الرشيد كان أقل تشددا. وعلينا انتظار المأمون لوقف هذه الحرب المركزة بدخول عنصر جديد في الصراع المعتزلي-الارتدوكسي ولو أن الحسبة\* والتكفير\* قد صاروا جزءا لا يتجزأ من منظومة الخلافة لقرون طويلة.

## الزواج MARRIAGE

لعل هذه الكلمة البسيطة من أكثر الموضوعات صعوبة في التناول في علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وأكثر موضوعات حقوق الإنسان حساسية. وقد تنوعت أشكال ومضامين الزواج مع بقاء صيغة غالبية "اتحاد رجل وامرأة يتم الاعتراف عبره بعلاقتيهما الجنسية والإنجابية". ونقول غالبية، لأن هذه الصيغة لم تكن موجودة في كل المجتمعات ولا تشمل كل الأشخاص. ولعل في مثل النايار Nayar في الهند يعطي صورة عن مدى تعقيد البعد الوظيفي للزواج والذي يمكن أن يشمل فيما يشمل و باختلاف الشعوب والحضارات والأزمنة:

- تحديد الأب الشرعي لأطفال من امرأة.
- تحديد الأم الشرعية لأطفال من رجل.
- إعطاء الزوج احتكار الفعل الزوجي مع الزوجة.

- إعطاء الزوجة احتكار الفعل الجنسي مع زوجها.
- إعطاء الزوج قسم أو كل حقوق العمل المنزلي أو أي عمل آخر لزوجته.
- إعطاء الزوجة قسم أو كل حقوق عمل زوجها.
- إعطاء الزوج جزء أو كل الحقوق في أملاك زوجته.
- إعطاء الزوجة جزء أو كل الحقوق في أملاك زوجها.
- إنشاء شراكة فيما يملكه الزوج والزوجة لخدمة الأطفال الذين يعطيهم الزواج.
- إنشاء علاقات تصاهر ذات أهمية اجتماعية و/أو مادية بين الزوج وأهل زوجته.

وليس مهمة المدافعين عن حقوق الإنسان التدخل في أنماط العلاقة بين الجنسين وإنما في تتبع مشكلات التمييز الواقع على أحد الجنسين والتسلط الممارس من الأهل أو أحدهما على الآخر واستقرار احترام الحقوق الإنسانية من قبل كل نمط. فالتاريخ والواقع البشري خصب في أنماط الزواج والعلاقة الجنسية وسيبقى كذلك وليس من معنى لأن يفرض عليه نمط واحد أو أسلوب واحد لتعريف و بناء وإلغاء الزواج.

تتأثر الحقوق والواجبات الزوجية بعدة عوامل أهمها المؤسسة العرفية والمؤسسة الدينية وتعبيرات السلطة في الدولة والمجتمع ونمط إنتاج الحياة المادية. ويعطينا مثل تطور مؤسسة الزواج في الإسلام فكرة عن هذا التأثير والتأثير المتبادل بين منظومة القيم من جهة وشروط إنتاج الإنسان ووسائل الحياة من جهة ثانية:

ساد المجتمع العربي قبل الإسلامي زواجا أهليا لم ينط إبرامه بهيئة دينية أو رسمية، وباستثناء المسيحيين واليهود لم تكن تقاليد الجزيرة العربية تشترط للزواج أية قاعدة دينية، واعتبر النكاح عقد معاوضة فردي أو عائلي. وقد اختلفت العادات في أخذ رأي المرأة فمن القبائل من أقر هذا الحق لها إلا في زواج ابن العم ومنهم من لم يعطها الحق في الاعتراض على رأي الأهل. وكانت من أهم التعديلات التي أدخلها الإسلام في عهد النبي محمد اعتبار موافقة الزوجين من شروط عقد الزواج وتحريم أشكال الفرض بالمقايضة العائلية (منع نكاح الشغار) واعتبار المهر للمرأة ( وأتوا النساء صدقاتهن نحلة). ومن الثابت أن الزواج كان شأنًا مدنيًا بسيطًا أهم قواعده الإعلان، وليس ثمة اتفاق على حتمية وجود الشهود في الروايات الدينية الأولى.

ولم يلبث المجتمع العربي الإسلامي أن شهد تراجعاً في حقوق المرأة في معمار العسكرة والتوسع برزت نتائجه في عودة مفهوم عقد المعاوضة إلى تعريف الزواج عند الفقهاء (النكاح في القاموس القرون وسطى) وقد تركت الحياة الجنسية الرجالية الهيمنة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى بصماتها في تعريف الزواج نفسه في المدارس الفقهية فاعتبرته المالكية "عقد مجرد متعة التلذذ بأدمية" والحنابلة "عقد بلفظ النكاح على منفعة الاستمتاع" والحنفية "عقد يفيد ملك المتعة قصداً وهو معهود للرجل دون المرأة" وتأخذ بالتعريف الأخير الشيعة الإمامية.

هذا بالإضافة إلى إخضاع الزواج أكثر فأكثر للتفاصيل الدينية التي لم يعرفها في حياة النبي حيث كانت القاعدة الأساسية التيسير لا التيسير. فصارت قضية الشاهدين إلزامية إضافة للعلنية وأصبح البعض يرفض شهادة غير المسلم ويخضع شهادة المرأة لمبدأ النصف الخ.

وعلى صعيد مؤسسة العرف، نجد أن وجود أحاديث عديدة في حق المرأة في رفض الزواج ممن لا تريد، بقي الزواج الإلزامي من ابن العم أقوى من السنة والقوانين، ومازال ابن العم كما يقول المثل "ينزل العروس من على ظهر الجمل" (أي يوقف حفلة زفافها من رجل آخر ليتزوجها بالعرف). حيث أثرت القبائل العربية تماسك العشيرة وتعاضدها الداخلي على رأي بناتها.

أما عنصر التغيير المجتمعي في أسلوب الحياة فنشهد بوضوح في توسع الأسرة النووية الصغيرة وتراجع الأسرة الكبيرة في هذا القرن في معظم بلدان العالم الإسلامي مع سيرورة التفريد ورغم مقاومة الروابط العضوية القائمة على التضامن العائلي والعشائري والطائفي. كما نبصره جليا في المثل الأوربي حيث أدى الدخول والوسع للمرأة في الحياة العامة وتحطيم الرأسمالية للبنى التقليدية إلى تفكك مؤسسة الزواج الكاثوليكية والاعتراف بالطلاق وتنظيم المؤسسات المدنية لشؤون الزواج والإرث والحضانة والنفقة.

إن عالمية حقوق الإنسان في قضية الزواج تركز على حق الاختلاف وترفض أشكال التمييز. فمن الضروري تاصيل ثقافة تنويرية قائمة على الحقوق الأساسية للجنسين كسلامة النفس والجسد وحق التصرف بالجسد والمساواة بين الجنسين في قضايا الزواج وبشكل أساسي ما تنص عليه المادة السادسة عشرة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

1- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية ويوجه خاص تضمن ، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة:

(I) نفس الحق في عقد الزواج ؛

- (II) نفس الحق في حرية اختيار الزوج ، وفي عدم عقد الزواج ألا برضاها الحر الكامل ؛
- (III) نفس الحقوق والمسئوليات أثناء الزواج وعند فسخه ؛
- (IV) نفس الحقوق والمسئوليات بوصفهما أبوين، بغض النظر عن حالتها الزوجية ن في الأمور المتعلقة وفي جميع الأحوال ، يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول ؛
- (V) نفس الحقوق في أن تقرر ، بحرية وبإدراك للنتائج ، عدد أطفالها والفاصل بين الطفل والذي يليه، وفي الحصول على المعلومات والتتقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق ؛
- (VI) نفس الحقوق والمسئوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأعراف حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول ؛
- (VII) نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار أسم الأسرة والمهنة ونوع العمل؛
- (VIII) نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها إدارتها والتمتع بها والتصرف فيها سواء مقابل أو مقابل عرض.
- 2- لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني ، وتتخذ الإجراءات الضرورية ، بما في ذلك التشريعي منها لتحديد سن أدنى للزواج ولجعل الزواج رسمي في سجل رسمي أمراً إلزامياً.

## سبارتاكوس (مات عام 71 قبل الميلاد) SPARTACUS

تلخص قصة سبارتاكوس، الصراع الأزلبي بين القوة والعدالة. ولو أن هذا الإنسان قد دخل التاريخ عبر انتفاضة لتحرير العبيد لم تدم أكثر من عامين، إلا أنه قد سبق يفهمه لحق الإنسان في الحرية روما القديمة وروما الحديثة اللتان احتجتا إلى قرابة ألفي عام لتقاسم هذه القناعة مع "عبد" صفع الإمبراطورية في لحظة من لحظات غلوها وغرورها.

تزايد عدد العبيد في الإمبراطورية الرومانية بشكل كبير نتيجة حروبها التوسعية، وهناك مصادر تتحدث عن 150 ألف استعبدتهم بول إيميل في سنة 167 قبل الميلاد وأخرى عن 150 ألف قرطاجي باعهم سيبيون إيميليان في المزاد العلني في 146 قبل الميلاد. وقد كان الملاكون العقاريون يستعملون العبيد في الأعمال الزراعية والرعي وفي الورش الريفية والمحفوظ منهم كان يعيش في المدن. وقد أدت المعاملة السيئة للعبيد لأكثر من انتفاضة تم القضاء عليهما بشكل دموي. وقد تناولنا في الموسوعة انتفاضة أونوس\* السوري وهناك تحركات عصيان عديدة عرفتها إيطاليا. إلا أن انتفاضة سبارتاكوس تبقى ذات معان رمزية وتاريخية متميزة.

كان سبارتاكوس قد صنّف في فئة العبيد المصارعين الذين بصراهم الدموي يحيون حفلات الجمهور في المسارح القديمة. وفي صيف 73 قبل الميلاد في مدينة كابو، قام بتحريض زملائه على الهرب والتمرد. وقد فرّ معه 73 من المصارعين العبيد ونجحوا في سرقة الأسلحة اللازمة لبعثرة قوى الأمن في المنطقة. ولم تنجح روما التي أرسلت 3000 جندي لمحاربة سبارتاكوس في القضاء عليه، فقد سبقهم انضمام عدد كبير من العبيد إلى الانتفاضة. وقد خطط سبارتاكوس للتوجه بقواته إلى الشمال وإبعاد العبيد عن الإمبراطورية للحفاظ على حريتهم. وقد دارت معارك عديدة مع سبارتاكوس قاد آخرها أحد مسامرة الفساد وتجارة البشر الذي سلح قرابة 50 ألف رجل لوضع حد للانتفاضة في خريف 72. وقد تمكنت الجيوش المتكافئة على مجموعات العبيد من محاصرة سبارتاكوس في فبراير 71 وفي مارس قامت بهجوم لسحق قواته والقضاء عليه. وتروي كتب التاريخ أن كراسوس قد قتل بعدها خمسة آلاف هارب وصلب ستة آلاف سجين.

## باروخ سبينوزا (1632-1677) SPINOZA

ربما كان سبينوزا أحب الفلاسفة المحدثين الكبار إلى القلب. فإن حياته القصيرة هي مثال على العفة ونيل المزوجة بين الفكر والممارسة، فإن عمله الفلسفي الذي لم يكتمل وقت مماته، هو دفاع مجيد عن الحرية والإنسان والفضيلة الخلقية. وكنتيجة منطقية لشجاعته كمفكر حر، كابد سبينوزا عسف التزمت وهوس الحقد. ولد يهودياً، غير أن المجلس الحاخامي كَفَره وأخرجه من الملة؛ أما المسيحيون فقد اتهموه بالإلحاد. وحتى بعد مماته، خضع سبينوزا طويلاً للريبة وعسف الاختزال.



نشأ سبيوزا في كنف التعاليم اليهودية، غير أنه سرعان ما اكتشف تعذُّر الاستمرار فيها، فغرضَ عليه إخفاء شكوكه مقابل جُعلالة سنيوية سخية؛ وإذ رفض الصفقة جرت محاولة لاغتياله؛ وحين فشلت انصبت عليه اللعنات المستمدة من "سفر تنثية الإشتراخ". وتخلَّى عن تجارة والده وإرث الأسرة ليعيش حياة عزلة بسيطة المطالب بين أمستردام ولايدن مقر المطرودين مثله ولاهاي. ولما اقترح عليه منصب أستاذ الفلسفة في جامعة هايدلبرغ شريطة ألا يبالغ في عرض آرائه رفض بحزم، وفضل عليه عملاً يدويًا يكاد يفي باحتياجاته القليلة.

كانت أمستردام مسقط رأس سبيوزا كبرى مدن "الأراضي المنخفضة" وعاصمة دولة هولندا فيها. كانت "الأراضي المنخفضة" تعيش عصراً ذهبياً اتسم خصوصاً باستقرار سياسي ورخاء اقتصادي وحيوية فكرية وفنية افتقدتها أكثرية أوروبا الغارقة في التعصب والإحتراب والدم. وكانت مقاطعاتها موطن بورجوازية مستنيرة جلها وفد إليها من إسبانيا الكاثوليكية المتمتة، ومقر كبرى البيوتات التجارية والمصرفية وورشات السفن ودور النشر. أما مدارسها وصالوناتها، فكانت مسرح نهضة ثقافية لا تخلو من ترف، وموئل مثقفين يعلنون بقوة عن استقلالهم عن الكنيسة والموروث الثقافي، وجامعات حرة فتحت أبوابها للطلبة الوافدين من كل صوب في أوروبا، ومعقل الفكر النقدي الجديد، وفي مقدمه الديكارتي.

ومع أن أمستردام كانت مقر الكالفينية وعاصمة دولتها، فقد اتسمت الحياة الدينية مع ذلك بدرجة معقولة من التسامح إزاء الأفكار والطوائف والهرطقات التي كانت تتوالد بكثافة مثيرة. والحقيقة أن عصر سبيوزا هو عصر الانتقال إلى الحدائث بامتياز. فيه انزعت العناصر الرئيسة للحدائث التي ستتسبب بعد أقل من قرن. إنه عصر ثلاث ثورات كبرى تركت بصماتها القوية على عصر الحدائث كله هي ثورة غاليليو في الفيزياء، والثورة الديكارتيّة في الميتافيزياء، والثورة الهوبسية في الفلسفة السياسية. إنه القرن الذي سيكابد محنة الإنفكاك من إسار العصور الوسطى؛ وسيشهد بدء عصر صعود البرجوازية التجارية والصناعية ونهايات النظام القديم.

يتعذّر التعرّف على فلسفة سبيوزا من غير الإشارة إلى بعدين مركزيين فيها.

**أولهما** أن بصمات الموروث الأندلسي (ويهود أمستردام قدموا كمثل أسرته من الأندلس) بدهريته الرشدية/ الميمونية وحلوليته التصوفية، هي أكثر من بيّنة لديه. فبخلاف ديكارت الذي قال بجواهر ثلاثة هي الله والذهن والمادة، وصنّف هذين الأخيرين كجوهرين مستقلين يتسمان بخصوصيتي الفكر والامتداد ويُعرفان بهما، أكد سبيوزا على أن الفكر والامتداد هما من صفات الله الذي يتسم بعدد لامتناه من الصفات مادام عليه أن يكون في كل حالة لامتناه. أما الأشياء المادية فتعرف بحدّها، أي بما هو غيرها باعتبار أن كل تعيين هو نفي. ثم إن الأجزاء المنفصلة للمادة ليست أشياء بل محض تجليات للكائن الإلهي. ولا يمكن أن يكون هنالك غير كائن واحد يكون إيجابياً على التمام ولامتناه على الإطلاق، هو الله أو الطبيعة. وهما لدى سبيوزا صنوان لكائن واحد هي الحقيقة الكلية. هكذا انتهى سبيوزا إلى حلولية تامة ومطلقة لا تعرفها الفلسفة الغربية وبالأصح غربية عليها.

وثانيهما أنه في السبيوزية تنوي عقلانية عرفت كيف تجمع بين حلولية كلية وحكمة الوجود المنفرد السعيد. أما الغرض المعلن منها فهو سير نظام الوجود وفي الحقيقة التوصل إلى السعادة المطلقة بالانسجام مع نظام العالم وبالتوافق مع الطبيعة، أي الحقيقة. غير أن السبيوزية ليست أخلاق السعادة فقط، إنها كذلك **منهج للحرية**. بل إن عنوان الفصل الخامس من **الأخلاق** يشير صراحة إلى حرية الإنسان، في حين أن الفرضيات الأخيرة من الفصل الرابع فتحيل إلى الإنسان الحر وتمعن في توصيفه. والواقع أن الصلة بين ما كاده سبيوزا من تزمّت الوسط اليهودي والمسيحي على السواء والمكانة المركزية التي خص بها الحرية في فلسفته هي أكثر من بيّنة. ففي إحدى رسائله (الرسالة 30/ في أواخر العام 1675) يكشف سبيوزا عن دوافعه من تأليف **مقالة في السياسة** Tractacus politicus : "أكتب في هذه الأيام مقالة حول الكلام الإلهي، وإليك الأسباب: 1. آراء اللاهوتيين (..) الذين يعيقون الناس عن التفكير؛ وسأعمل إذن على كشف آرائهم (..). 2. الرأي الذي يحمله الجمهور عني ولا يكف عن اتهامي بالإلحاد؛ إنني مضطر إلى مقاومة هذا الرأي بقدر ما أستطيع. 3. حرية التفلسف والإفصاح عن مشاعرنا: أود الدفاع عنها بكل الوسائل..".

حين شرع سبيوزا في نسج نظامه الفلسفي في النصف الثاني من القرن السابع عشر، لم تكن الفلسفة قد أخرجت السياسة من عالمها بعد. ولم يك ممكناً للشباب سبيوزا أن يترك السياسة، أي الاجتماع البشري، بعيداً عن تأملاته الفلسفية التي كانت تتبلور مع الأيام. وهو سيعيد تأسيس السياسة في وقت أخذت الدولة الحديثة تشق طريقها إلى الوجود. ووجدت شرعيتها لدى توماس هوبس (1679-1588) Hobbes فيلسوفها الذي سيلونها بكل التماسك العقلاني الممكن. أما المبدأ الأول الذي شيّد عليه هوبس صرح فلسفته فهو مبدأ الحق الطبيعي الذي سيحتفظ بكل قوته لدى جان جاك روسو والفكر السياسي الحديث. وي طرح هوبس القضية على الصورة التالية: يستمد الشأن العام Res publica شرعيته من السيادة؛ ويستمد صاحب السيادة شرعيته مما يمثله، أي من الكليّة الجمعية (وليس من أشخاص أو قوة متعالية). غير أن الثمن الذي يتوجب دفعه لتأسيس الشأن العام فهو، بحسب هوبس، تخلّي

الأفراد عن حقوقهم الطبيعية، أي عن إرادتهم التي هي حريتهم نفسها. إن الخضوع هو إذن الشرط الضروري للدولة أو للسيادة لدى هوبس. فإنسان هوبس هو كائن طبيعي ميؤده المركزي هي اللذة، وصنوها المنفعة؛ والاجتماع هو ميدان مفتوح تتصارع فيه الإبتيات وتتناذب إلى ما لانهاية. ولما كان الاجتماع كثرة خطرة، وكانت الناس بحاجة إلى الاجتماع لبقاء النوع، كان لابد من تنظيم يضمن ضبط احترام الإبتيات الكثيرة الباحثة عن اللذة والمنفعة وإبقائها لدى تخوم الحد الضروري لبقاء الاجتماع. هكذا يغدو الكبح (والسيطرة) شرط السياسة، ويغدو الخضوع هو الفعل المؤسس للدولة.

ليس ما سبق إيراداً في الفقرة السابقة من قبيل الإضافة. فعمل سبينوزا الفلسفي، هو كذلك سجل قوي مع معاصره العجوز توماس هوبس الذي لا يترك أي مكان للحرية الإنسانية كهدف في نظريته السياسية التي عرض لها في كتابه "قسي المواطن" De cive (1642) ثم لفيثان (الوثن) Leviathan (1650). بل ويمكن القول إن مؤلف سبينوزا الوحيد الذي نشر في حياته وبإشرافه وهو **مقالة في اللاهوت والسياسة** (1670) Tractacus theologicus-politicus ثم **مقالة في السياسة** الذي مات قبل أن يستكمله، هو مكان هذا السجل الذي مازال صالحاً إلى اليوم .

والحقيقة أن في إبراز الافتراق بين هوبس و سبينوزا إبراز لتقاطع فلسفة هذا الأخير التي خضعت طويلاً للتجاهل / أو لقراءات جعلت منها ليست هي. ولا يخفى أن مبدأ تأسيس أية معرفة هو حدّ مصطلحها وتوضيح مسائلها من حيث هي كذلك: حد المبدأ الأول أولاً، وحد الوجود والموجودات ثانياً. فكلاهما يؤسس فلسفته السياسية على مبدأ الحق الطبيعي، ويقدم دولته على هذا الحق. وكلاهما يؤكد على أن الإنسان كائن لذاً. وكلاهما يلجّ على أن هدف الاجتماع السياسي هو الأمن والسلام؛ بيد أن سبينوزا هو الذي ينتهي إلى تصور السياسة كفعل توحيدي يجمع بين الإرادات الحرة، ويحدّد الدولة على أنها ناتج الاجتماع الحر وأن شرعيتها تستمد من حماية الحرية، بخلاف هوبس الذي ينتهي باللذة إلى مبدأ متعال يؤسس للسياسة كقهر وقهر. ولئن كان مبدأ الحق الطبيعي لدى هوبس ينتهي به إلى أسطورة تأسيس هي أسطورة العقد أو الميثاق الأول، يتحاشى سبينوزا أية إشارة لهكذا عقد. فالحق الطبيعي لدى سبينوزا يحيل إلى البنية التكوينية للإنسان، وإلى قدرة الطبيعة ذاتها، وإلى أن الأفعال الحرة للإنسان أي التي تتماشى مع مقتضيات العقل، وبالتالي الفضيلة، "ينجزها إذن وفق حق طبيعي كامل" (مقالة في السياسة، الفصل 2، الفقرة 4).

يبين سبينوزا (مقالة في اللاهوت والسياسة، ص 899 من الطبعة الفرنسية للأعمال الكاملة) على أن الغرض النهائي من الاجتماع السياسي هو "تحرير الفرد من الخوف (..و) أن يحافظ بأقصى ما أمكن على حقه الطبيعي في أن يعيش بأمان ... إن الغاية المرجوة لا يمكن أن تكون تحويل الناس العاقلين إلى حيوانات أو آلات .. وما يراد توفيره لهم هي القدرة الكاملة على التمتع بأجسامهم وبأرواحهم بأمان تام. .. باختصار إن غاية تنظيم الاجتماع هي استهداف الحرية"

هكذا يقلب سبينوزا نظام الأشياء الهوبسي الذي ساد عملياً طيلة عصر الحداثة ومازال سائداً حتى اليوم. وهو يقترح علينا إعادة تعريف السياسة من خارج المفاهيم المنبثقة عن أسطورة السيادة وتناقضاتها البيوية. فالحياة الحرة هي التي تتوافق بحسب سبينوزا مع مقتضيات العقل. وما يشترعه العقل هو أن الناس لا يعيشون بتوافق كامل مع طبيعتهم إلا في الاجتماع مع أقرانهم من البشر. أن نعيش بمقتضى العقل، يعني أن نعيش بمقتضى "الحق الطبيعي"، وهو حق العيش الحر. ولأنه يتوجب "بمقتضى الحاجة إن لم يك بمقتضى الفطرة أن يعيش الناس بحسب مقتضيات العقل، ينبغي على الدولة أن تُدار بحيث لا يُوكَل بأمر القضايا الكبرى التي تخص عموم الناس إلى شخص واحد" (مقالة في السياسة، الفصل 6؛ فقرة 4). ذلك أن "إحالة كل القدرات إلى شخص واحد يرجّح العبودية وليس السلم" (مقالة في السياسة واللاهوت، ص 899). غير أن ذلك لا يتحقق كما يؤكد سبينوزا إلا بشرط أن يضمن الاجتماع المساواة بين المواطنين، وهذا يتطلب الحرص على تحاشي بروز أسباب تقضي إلى عدم المساواة (مقالة في السياسة؛ الفصل 7؛ الفقرة 20)، ومن بينها "ألا يمتلك أي مواطن أية ملكية عقارية". (مقالة في السياسة، الفصل 7، الفقرة 8).

هكذا تنتهي ميثاقية القدرة بسبينوزا إلى الحرية كمبدأ مؤسس للكائن الجمعي أو الشأن العام، باعتبار أن القدرة هي القوة الكامنة في كل كائن طبيعي، من ناحية، وأن الحق الطبيعي هو حق إشباع الطبيعة وعدم انتهاكها، من ناحية ثانية. وهكذا يتوصل سبينوزا إلى التأكيد على ثلاثة فرضيات هي في الجوهر الفرضيات التي أرجح صلاحيتها لسجلات اليوم. أو لاها إنه لا يمكن التنازل عن حقي الطبيعي في الحرية لأن ذلك يجافي الطبيعة؛ وثانيها أن الكائن الكلي، الاجتماع البشري والشأن العام، هو واقعة طبيعية. وثالثها، أن الحرية هي ضرورة طبيعية باعتبار أن الإنسان هو صورة مصغرة عن الطبيعة.

محمد حافظ يعقوب

## سعيدة المنبهي (1977-1952) SAIDA AL-MOUNABIHI

ولدت سعيدة المنبهي في مراكش في 1977/9/16، وأتمت التعليم الثانوي في مسقط رأسها ثم توجهت إلى الرباط لمتابعة دراستها الجامعية. كان لها دورا بارزا في الاتحاد الوطني لطلبة المغرب والنضال النسوي. وإثر تخرجها درست اللغة الفرنسية والتحقّت بالمركزية النقابية "الاتحاد المغربي للشغل" وكانت من أعضاء المنظمة الماركسية "إلى الأمام".

كان لسعيدة دورا نقابيا هاما، وكانت أديبة وشاعرة تتغنّى بالإنسان وأمله في غد أفضل. وقد اعتقلت في حملة واسعة ضد اليسار وشاركت في نوفمبر 1977

في إضراب عن الطعام للمعتقلين السياسيين للحصول على شروط الحد الأدنى الإنسانية في السجن. وقد تدهورت صحتها بشكل كبير دون أي اهتمام من

السلطات المغربية بذلك إلى أن قضت نحبا في اليوم العالمي لحقوق الإنسان (10 ديسمبر 1977) بعد 33 يوما من إضراب الجوع.

## السفارة عند العرب

### AMBASSADOR IN THE ARAB TRADITION

السفارة لغة : السعي في الصلح بين القوم، وسفر بينهم سفارة: أصلح والسير عند ابن منظور واللغويين الرسول والمصلح بين القوم. وفي حديث علي بن أبي طالب أنه قال لعثمان بن عفان: إن الناس استسرفوني بينك وبينهم أي جعلوني سفيرا. يقال سفرت بين القوم إذا سعت بينهم في الإصلاح. ومنه سفرت بين القوم أسفر سفارة أي كشفت مافي قلب هذا وقلب هذا لأصلح بينهم.

والسفارة تكون بين الأقوام والدول وتكون في قوم السفير يسعى لحل مشكلة داخلية بالتراضي والحسنى. وللسفارة قواعدها وأعرافها وفيها نثر وشعر غزير في المجتمع العربي قبل الإسلامي كما هو الحال بعد الإسلام.

وذكرت العرب في وصف السفير الحلم والحكمة والدهاء وحسن الفطرة والبصيرة وحسن السمعة وصدق اللهجة. ورسول العرب هو المقدم في عشيرته وعبيدها وحكيمها أو شاعرها وفصيحتها. وقد تفاخر الشعراء بحكمة ودور السفراء في الصلح والسلام والأحلاف. يقول المتنبي العبد في جده أبي محض بن تغلبي:

أبي أصلح الحيين بكرًا وتغلبًا وقد أرعشت بكر وخفت حلومها  
وقام بصلح بين عوف وعامر وخطه فصل ما يعاب زعيمها

و ممن اشتهر من سادة العرب بالوفادة والسفارة عروة بن عتبة بن جعفر بن كلاب الذي لقب بعروة الرحال. وهاشم بن عبد مناف واخوته وعمر بن الخطاب وأسد بن عبد العزى وابنه المطلب بن أسد.

وللعرب خلال وأعراف في معاملة السفراء ويروي صاحب الأغاني عن امرئ القيس استقباله وقد أسد بعد قتل بني أسد حجر ملك كندة وأسد. فأمر بإنزالهم وتقديم بكرامهم والافضل عليهم ثلاثا، ثم خرج لهم مفاوضا. وبعد إخفاق المفاوضات سألهم: أتقيمون أم تنصرفون؟ قالوا بل ننصرف.

وللسفير حصانة الكرامة وحماية الروح. فرغم التهديد الذي حمله النعمان بن زرة التغلبي إلى بكر من كسرى كان جواب هاني بن قبيصة: "لولا أنك رسول ما أبت إلى قومك سالما".

وتعيّر القبائل التي تسى معاملة السفير كذلك تلك التي لا يتمتع سفيرها بخصال تسمح له بأداء مهمته بشكل جيد وتوصف بقلّة الحزم في الأمور وغياب أهل الحكمة الخ.

ومن مهمات السفير، إضافة إلى السعي في السلم والمصالحة، حل مشكلات الفداء في القتل والقصاص وتعزير مكانة قبيلته وإقامة الأحلاف. وشملت وساطة السفير المصالح التجارية والشؤون الدينية والعلاقات بين الحكام.

ونذكر من حكمة السفراء وقفة عتيبة بن ربيعة في حروب الفجار يقول: يا معشر مضر؟ علام تقاتلون؟ فقالت له هوازن: ما تدعو إليه؟ قال: الصلح. قالوا: وكيف؟ قال: ندي قتلكم ونرهنكم رهائن عليها، ونعفو عن دماننا. فرضوا بذلك، ووقع الصلح وبعثت قريش إلى هوازن رهنا أربعين رجلا. فلما رأته هوازن الرهن في أيديها رغبت في العفو فأطقتهم.

ويروى عن أبي سفيان مأثورة نادى بها حيين من قريش اختلفا: يا معشر قريش، هل لكم في الحق أو فيما هو أفضل من الحق؟ قالوا: وهل شيء أفضل من الحق؟ قال: نعم، العفو، فتهادن القوم واصطلحوا.

وقال مرثد الخير بن ينكف في سعيه الصلح بين سبيع وميثم: " إذا سفكت الدماء، استحكمت الشحناء، وإذا استحكمت الشحناء، تقضبت عرى الإبقاء وشمل البلاء.. ولا تورثوا نيران الأحقاد ففيها المتلفة المستأصلة، وعفوا بالحلم أبلاد الكلم" .. وينسب لقيس بن زهير قوله:

وإن سبيل الحرب وعر مضلة وإن سبيل السلم أمانة سهل

وتروي كتب التاريخ عن سفارة قس بن ساعدة إلى القيصر وسؤال الأخير له: ما أفضل العقل؟ قال: معرفة المرء بنفسه، قال: فما أفضل العلم؟ قال: وقوف المرء عن علمه، قال: فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرجل ماء وجهه، قال: فما أفضل المال؟ قال: ما قضيت به الحقوق.

## SULTAN

## السلطان

السلطانُ، بحسب (لسان العرب) هو الحجة أو المقدر: "لولا يأتون عليه بسلطان بين" {الكهف؛ 15}؛ "ليس لك عليهم سلطان" {الإسراء؛ 65}؛ وهو قدرة الملك، يذكر ويؤنث، والنون في السلطان زائدة لأن أصل بنائه السليط، أي الحاد والشديد. وهو بحسب ابن خلدون، "الوازع" باعتباره "يدفع" الناس "بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. (ويجب أن يكون) ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة" (المقدمة. الباب 3/ ف: 31).

في الأصل، السلطان مرتبة من مراتب الدولة العباسية، يُنعم بها الخليفة العباسي على بعض عماله. وهي تفترض تفويضاً حقيقياً للسلطة (بمعنى القوة)، يقوم بموجبه الخليفة بتولية شخص في الرتبة السلطانية. وهي تولية لا تعني التملك بل التفويض الذي هو إلى التوكيل أشبه. وهي ليست توريثية، وإنما عدت كذلك حين صارت في العصور اللاحقة ملكاً فقط. وككل مرتبة أو وظيفة سامية في الدولة، فإن التولية تتضمن نوعاً من العقد أو التعهد الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الماسك بالقوة القاهرة (السلطان) وصاحب السلطة الشرعية (الخليفة العباسي). غير أن الرتبة السلطانية، سرعان ما أفصحت عن نزوعها التوغلي كسلطة، وغدت استبداداً أي استغراداً بالسلطة بتوسل القوة القاهرة، واستقرت على كونها "مرتبة الملك، وشروط تقليدها استبداد على الخلافة وهو معنى السلطان". وأكثر الأحكام السلطانية جائزة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث" (باب 4/ ف: 16).

والواقع أن لقب سلطان بمعنى الملك هو متأخر في الثقافة السياسية العربية الإسلامية. فمع أن تعبير "ملك" كان شائعاً فإن عرب نجد والحجاز كانوا يستعملون في معناه تعبير السيد وخصوصاً الأمير. وفي الجنوب (اليمن) كانوا يستخدمون لفظ القيل: أي الذي يقول أو ينطق باسم قومه. ومن المرجح أن تعبير الزعيم مشفق من الزعم، لأنه "يزعم عن جماعته، أي يقول عنهم، ومن ثم دعي قيل".

مع السلاجقة حلت مرتبة السلطان محل مرتبة أمير الأمراء التي استخدمها النوبهيون. ومنذ طغرل بك السلجوقي، أصبح نعت سلطان لقباً ثابتاً لرأس السلطة في الدولة الإسلامية. أطلق الفاطميون على أنفسهم لقب "سلطان الإسلام"، وتكنى المماليك ب"سلطان الإسلام والمسلمين". في حين احتفظ العثمانيون، وهم ورثة الدولة السلجوقية وتراثها السلطاني، باللقب. وبعد فتح القسطنطينية (1453) صار محمد الثاني (الفاتح) يلقب نفسه بسلطان البرين والبحرين. وبقي اللقب مستخدماً في السلطنة العثمانية حتى إلغائها في العام 1922. وفي الجزيرة العربية حتى تأسيس المملكة العربية السعودية على يد "سلطان نجد" عبد العزيز آل سعود. وما زال رأس الدولة في عُمان يسمى سلطاناً.

## الدولة السلطانية SULTANIC STATE

هي نمط من أنماط التنظيم السياسي أو الحكم. وربما كان النسق السياسي السلطاني هو الأكثر استمراراً في التاريخ السياسي للجماعة العربية/ الإسلامية (من القرن الحادي عشر حتى مطلع القرن العشرين)، والأكثر رسوخاً بالتالي على صعيد الوعي والتجربة التاريخيتين. ويذهب جل نقاة الباحثين إلى أن الدولة العثمانية كانت "الصيغة" الأكثر اتساقاً وكفاءة من بين صيغ النسق السياسي السلطاني الصيني والقيصري الروسي والبيزنطي والفارسي الصفوي إلخ..

يشكل سير الدولة السلطانية وتحليلها واحدة من المشكلات التي تواجهها النظرية السياسية اليوم. إذ يجري الخلط عموماً بين النسق السلطاني والنسق المونارشي (حكم الواحد) السابق على الحداثة في أوروبا، وبين كليهما والدولة الحديثة، من ناحية، ومنظومة

المعتقدات التي التصقت بالسياسة في عصر الحداثة، من ناحية ثانية. الأمر الذي أخضع النسق السلطاني لعملية اختزال قاسية غيبت عملياً عن كل تحليل جدير بهذا الاسم. وقد اقترن اسم الدولة السلطانية بتقليد فكري تعزّز في ستينات هذا القرن يجعل منها مرادفاً للتسلط العاري فحسب، أي التسلط الخالي من كل عقلانية. وكان ماكس فيبر ضمن بحثه عن أنماط السيطرة خصّ الدولة السلطانية بعدة أسطر. وصنفها كتفرّع من تفرعات السيطرة البطركية (الأبوية)، وهي كل سيطرة سياسية مشخصة تعزّزها التقاليد. غير أن النمط السلطاني من السيطرة يتسم بحسب ماكس فيبر بكونه بطركياً في طريقة إدارته ومبثوثاً أساساً في قلب مناخ من التعسف المتحلل ظاهرياً وليس فعلياً من التقاليد. إن الدولة السلطانية بحسب الصورة التي يرسمها ماكس فيبر لها هي الدولة التي تختلف عن أشكال السيطرة العقلانية جميعها في أنها تدفع بالعسف (وبالعفو) حتى المدى الأقصى.

والواقع أن الدولة السلطانية ليست دولة قمع فقط. فهي عالم متنسق من التراتبات يُشكل فيه السلطان ضمانه وأُسْ شرعيته في آن. وتتعدّ الموافقة على فرضية فيبر بخصوص التحلل الظاهري من التقاليد. فالسمة المركزية في الدولة السلطانية تتمثل أولاً في كونها دولة متخارجة على المجتمع الأهلي الذي تتحكم به. إنها تلو فوقه دون أن تختلط به أو تتماهى معه. وهي تتبنى على مجموعة متكاملة من الرموز والطقوس والأعراف والتقاليد السلطانية التي تؤكد على رفعتها وشرعيتها بما هي كذلك، أي كدولة متخارجة، وعلوية مدعمة بالردع الذي هو بالضبط ردع مادي ورمزي في آن. ولأنها دولة قائمة على الانفصال الكلي بين الدولة والمجتمع الإنتاجي، ولأنها لا تتماهى مع هذا الأخير، فإنها تتيح في الواقع العملي للجماعة حرية تنظيم أمورها وتجديد هويتها في التاريخ من غير أن يتعارض ذلك حكماً مع مبدأ الدولة السلطانية المركزي أي شرعيتها السلطانية. فلا قيمة في الدولة السلطانية إلا لجهازها الذي لا يستقيم عمله إلا في حالة انفصاله المطلق عن المجتمع ودورة الإنتاج. وبما هي فوق الهويات الاجتماعية والولاءات المحلية للرعايا، فإن خدمة "الدولة العلية" و"الباب العالي" هي دين المجتمع أو الدين الاجتماعي ككل، وليس العكس. بل إن الدولة السلطانية لا تنتمي لغير دين واحد هو دينها الخاص أو عصبيتها الخاصة والمتمثلة في خدمتها والإخلاص لها وتأكيد الطاعة للسلطان، الذي هو السلطة الوحيدة في الدولة دون أن يعني ذلك أن شخص السلطان نفسه هو هذه السلطة السلطانية.

ثم إن انفصال عصبية السلطة السلطانية نشرحه حقيقة أن تنظيمها يقوم على تعاليتها على الأشخاص الذين يخدمونها، والذين هم في الواقع "ماليكها". لا توريث في الدولة السلطانية؛ ومن ينخرط في جهازها يفقد موقعه الاجتماعي السابق وبالأصح جميع ما يربطه به، يصبح كائناً "فوق اجتماعي" أي ينفصل تماماً عن المجتمع بما هو في الدولة السلطانية تجاور أو تعايش للجماعات المحلية وللعصبيات الكثيرة الموجودة والمعترف بها من حيث هي كذلك. وهو في اللحظة التي يصبح فيها واحداً من أبناء الدولة "العلوية" يغدو مملوكاً لها، فيفقد عصبية الدنيا، الجنسية أو المذهبية، وفي الأصح يعلو عليها مادام انتسب إلى العصبية الكبرى أو الجامعة والغالبة.

يتصل بما سلف قوله سمتان. أولهما أن السيد الوحيد هو في خاتمة المطاف السلطنة وليس السلطان نفسه من حيث هو شخص. وكثيراً ما صير إلى عزله وتحتيته. وفي هذه الحالة فإن شخص السلطان المخلوع يفقد كل قيمة سياسية على الإطلاق. ويكفي أن تتم مبايعة السلطان الجديد بحسب العرف المتبع للمبايعة، حتى تستقيم أمور السلطنة، ويأخذ الكون مجراه الاعتيادي أو "الطبيعي" من غير اضطراب. وثانيهما أن الدولة السلطانية ليست بالدولة الدينية، وإن كانت هي ضامنة حرية الأديان من الهرطقة والفوضى، وتوازنات العصبيات الدنيا من الاختلال. وفي الحقيقة فإن تعذر اختزال الدولة السلطانية إلى جماعة دينية أو عرقية بعينها ناجم عن كونها هي بحد ذاتها عصبية خاصة تخترق العصبيات الأخرى جميعها وتستزلمها في الوقت نفسه. إنها لا تستطيع إلا أن تكون عصبية خاصة أي منفصلة ومستقلة عن العصبيات المعترف بها في الجماعة وفوقها في الوقت نفسه. إنها عصبية الغلبة، بالمعنى الخلدوني للمفهوم، لجميع العصبيات الموجودة في المجتمع، ويتوجب على هذه الأخيرة أن تعترف بها كعصبية تكمل عصبيتها، وتأتي، في سلم العصبيات الاجتماعية، كعصبية أسبق منها وقبلها، أو بحسب ابن خلدون، كعصبية كبرى أو جامعة.

يبقى أن نقول إن حقيقة الدولة السلطانية تتمثل في كونها لا تتبثق عن المجتمع، بل تراقبه وتشرف عليه من خارجه، وبالأصح من موقع هو في الأحوال كلها فوقه ومتعال عليه. وهي سمة لا تتضح إلا لدى ملاحظة الفرق الكبير بين الدولة السلطانية والدولة الحديثة على وجه الخصوص. فقد خلقت الدولة السلطانية آلة دولتية أكثر قدرة على السحق من تلك الآلة التي أفرزتها منارشيات أوروبية في القرن 16 مثلاً. غير أن تخارج هذا الجهاز البيروقراطي الذي يبنّي على راس المجتمع يترك عند القاعدة عالماً يظل بمنأى عن الدولة في تجديد علاقاته وأديانه وملله وعصبياته في التاريخ. في حين يتملّ أسْ الدولة الحديثة في نزوعها الطامح إلى مراقبة المجتمع كما تتمكن من استخراج الفائض الاقتصادي والنفذ إلى أعماقه، ومنه كسر العصبيات الدنيا والجماعات المحلية وإعادة صياغة الجماعة على صورتها، أي كجماعة متداخلة ومتماهية مع الدولة: كجماعة قومية.

## POUVOIR / POWER

## السلطة

مفهوم سياسي مُتَّيَس، ومصدر للاختلاط بين مفاهيم القوة القاهرة والحكومة، التي هي الشكل المقنن من السلطة، والنظام السياسي، وهو نظام تداول السلطة. والسلطة هي القدرة والاستطاعة؛ مشتقة في العربية من سَطَطَ، سَطَطَ وهي الحدة والشدة. والسليط هو الحديد من كل شيء، الشديد. سَطَطَ عليه، غلبه وأطلق عليه القدرة والقهر. والسلطة، الحدة والقهر. والسلطان، بحسب ابن منظور في لسان العرب، هو قدرة الملك. والاستبداد، أي الاستفراد بالقرار، هو معنى السلطان أو الملك بحسب ابن خلدون، باعتبار أن "هذا أمر لا يد منه في الدول".

تخترق السلطة كل اجتماع إنساني منتظم أي متراتب، وهي تفصح عن مضمونها على صورتها استطاعة وقدرة، وتجليان بالجاء، وإذعان واستتباع، وتجليان بالطاعة. وتشكل صورها العديدة نسج الاجتماع الكلي أو السياسي. ويمكن التمييز في داخل مفهوم السلطة بين المقدرة، والسيطرة، والتبعية، والانتظام في شبكة من العلاقات المترتبة. من السلطة الجاه، وهو "متوزع في الناس ومرتَّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، (...) والجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت يدهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة" (ابن خلدون. المقدمة. باب 5؛ ف 6).

والسلطة هي المرجع الأعلى القادر على فرض إرادته على الإرادات الأخرى، والمسلم له بالنفوذ، ويحظى بالاعتراف له بالطاعة. ويصح استخدام مفهوم السلطة في إطار الأنشطة الاجتماعية والهيئات المختصة. فهناك سلطة معنوية، وسلطة تربوية، وسلطة اقتصادية، وسلطة عسكرية، وسلطة دينية وغير ذلك. وفي الدولة الحديثة يجري التمييز بين سلطات ثلاث هي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. غير أن الصحيح هو أن السلطة لا تقبل التبعية وتجافي المحدودية وتجنح إلى التوسع ووجهها الآخر أو بطانتها الإذعان. أما سلطة الدولة فهي التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي؛ فهي القوة الاجتماعية المجمع في الدولة، وهي نسج الدولة، ومبدأ هذه الأخيرة السيادة.

السلطة السياسية هي بالتعريف أس الدولة التي تفصح عن فحواها بالسيادة، أي بالقوة القاهرة. إنها ما يسري في الدولة ويُتداول في النظام السياسي، أي في شبكة علاقات السلطة وآليات تداولها. وينبغي ألا يُفهم من القول إن السلطة تنساب في النظام السياسي أنها تتماهى فيه وتتوقف لدى حدوده. فالسلطة تتسم بخاصتين. أولاًهما هي حركيتها، أي نزوعها الدائم إلى التمدد والتوسع، وانسدادها المستمر في داخل النظام السياسي إلى تجاوز حدودها وكسر قواعدها وأعرافها. إنها سيرورة من التوسع النازع أبداً إلى الاكتمال الذي لا يتحقق بالتعريف. وخاصيتها الثانية هي الإفصاح الاستعراضي. فالسلطة تتأبى على الصمت. إنها تعاف البكم، وتنزح نحو إظهار فحواها بتوسل تعبيرات القوة وشارات المقدرة وحالاتهما، وتتمظهر بالجلبة والعلنية الصاخبة.

تفترن الدولة بالسلطة السياسية وتشرطها في أن. غير أن هذه العلاقة الشرطية هي بالنسبة إلى النظام السياسي ما هو عليه شأن العملة بالنسبة للتعامل الاقتصادي. فليست العملة في ذاتها قيمة نفعية حتى وإن كانت تبادلية. إنها تدخل في أساس التبادل الاقتصادي من حيث هي معيار مركزي من معايير السوق واحتساب النشاطات الإنسانية المفترض فيها أن تكون ذات قيمة نفعية وبالتالي احتسابية وتبادلية في إطار الجماعة. غير أن العملة تتجاوز بالتأكيد التخوم الأصلية التي يرجح، من ناحية نظرية، أنها مقترنة ومشروطة بها، وهي تخومها التي تحددها وظائفها بحسب التعريف. إنها تتضخم وتفيض وتبتلع الاقتصاد، توهنه، وغالباً، ما تتسبب في موته.

تشبيه السلطة بالعملة، وهو مستعار من تالكوت بارسونز، غرضه توضيح اللبس الثاوي في قلب ما يمكن تسميته بالعلاقة بين السلطة والدولة. فالقاعدة هي أن السلطة تنتفخ تسلطاً أي تحكماً فتتجاوز وظائفها. تتضخم السلطة فتبتلع النظام السياسي للدولة وتحيله إلى ما يشبهها وإن كانت ليست هو.

السلطة قوة القاهرة تتمظهر بالتعالي على المصلحة والغرض؛ أي في زعم الحياد المطلق بين الجماعات والأفراد الذين تتسلط عليهم. بيد أن شرعية السلطة السياسية مستمدة من شرعية الدولة، أي من خارجها. والواقع أن كل سلطة سياسية تسند شرعيتها

بالزعم بأنها تقوم على عنصرين اثنين متضافرين: محاجة عقلية بيانها أن السلطة ضرورية للسلم الأهلي؛ وحكم قيمة خلقي بيانه أن السلطة خير بذاتها باعتبارها مكرسة للمصلحة العامة وللتماسك الخلفي للمجتمع الكلي.

وبما أنها نزوع بنيوي إلى التمدد على حساب الحرية التي هي نقيضها، فإن السلطة السياسية مصابة بعطب مركزي بيانه التالي: في حركتها الدائمة نحو التحقق الذي لا ينجز، تلتهم السلطة النظام السياسي الذي هو مصدر شرعيتها وإطار تمددها ووعاء تداولها وميرور وجودها كقوة قاهرة. وفي اللحظة التي تلتهم نقيضها، تدخل السلطة في إشكالياتها أو عطبها البنيوي وجرعها التأسيسي. ومن حيث هي سيرورة وحركة لا تتوقف، أي تاريخية، فهي تنتج باستمرار إلى الاعتصاب المستمر، مادامت لا تتحقق إلا بتجاوز نقص حاضري أبدأ وباستكمال يستعصي على الاكتمال.

هكذا يبدو امتلاء السلطة كما لو كان امتلاء تغول هو إلى امتلاء السرطان أشبه. فتمام توسعه هو اكتمال التهامه للجسد الذي ينهش منه نسغه ويزرقه بأسباب الحياة والشره. وهكذا تغدو الحاجة ماسة إلى ضبط السلطة، وهذا لا يكون إلا بسلطة مضادة، أي بقوة قاهرة مقابلة تحيدها، وبالأصح تبادلان التحييد.

يبقى أن نشير إلى أن فكرة لجم السلطة أو ضبطها بواسطة البرلمان، باعتباره السلطة التشريعية المقننة لقوة الدولة والناظمة لها، هو من مبتكرات الحدائنة السياسية والدولة الحديثة. إن. وهو ابتكار يتصل بابتكارين اثنين يمثلان معاً القاعدة النظرية لكل الحدائنة السياسية على الإطلاق، وهما مفهوم السيادة، وهو مبدأ الدولة الحديثة، ومفهوم الشعب، وهو مصدر الشرعية في الدولة الحديثة.

محمد حافظ يعقوب

## السنهوري (1895-1971) AL-SENHOURI

عبد الرزاق السنهوري هو أحد أهم عمالقة فقه القانون في العالمين العربي والإسلامي المعاصرين. ولد في 11 آب (أغسطس) 1895 في مدينة الاسكندرية وأدخل مدرسة راتب باشا الابتدائية، ثم مدرسة العباسية الثانوية وتخرج في 1913 وتوظف في وزارة المالية أثناء دراسته الحقوق حيث حصل على الليسانس في 1917 وعين وكيلًا للنائب العام في المنصورة. شارك في حركة 1919 ووقب لذلك بنقله إلى أسبوط. ترك وظيفته إلى وظيفة في مدرسة القضاء الشرعي لتدريس القانون. قصد فرنسا في أغسطس 1921 لدراسة الدكتوراه في الحقوق. وهناك بدأت فكرة "إنهاض الشريعة الإسلامية وجعلها صالحة للتقنين في الوقت الحاضر تثال اهتماما كبيرا عنده مع رغبته في خدمة بلاده في نهضة اقتصادية ومالية وإصلاح طرق التربية والتعليم وحقوق المرأة. باعتبارها نهضات أربع ضرورية لمصر والشرق. وفي 1922 نجده يتبنى فكرة "الهيئات العامة المستقلة عن الحكومة": هيئات معنوية تقوم بالأعمال العامة وتشرف عليها الأمة مباشرة، ويكون نظامها جزءا من دستور الأمة. وفي 1924 نلاحظ عنده معالم البحث عن حضارة شرقية إنسانية: " لا تتناقض مطلقا، الروح الشرقية الإسلامية مع محبة الإنسان وخير الإنسانية، فنحن - الشرقيين - نريد أن ندافع عن كياننا ومدنيتنا الشرقية الإسلامية، ولكن هذا لا يمنعنا من حب الغربيين باعتبارهم إخوانا لنا في الإنسانية، ولا نريد بهذا الدفاع أن نقلق سلام العالم، بل أن نثبت دعائم هذا السلام الذي لا يتم إلا إذا رفع الظلم عن الأمم المظلومة، والشرقي يعتبر نفسه عضوا في الجماعة البشرية يجب خيرها وسعادتها ويعمل لذلك". وقد كان للسنهوري منذ هذا العام نظرة دينامية مجددة لقوانين تستنبط من الشريعة وروح العصر يقول: "مهما كانت الحاجة الشديدة إلى النهوض بالشريعة الإسلامية وجعلها مطابقة لروح العصر الحاضر فلا يغيب عن يربيد القيام بإصلاح من هذا القبيل أن يترك للشريعة مرونتها ويكتفي باستنباط أحكام منها تتفق مع العصر الذي هو فيه دون أن يرتكب خطأ، فيقول بصلاحيته هذه الأحكام المستنبطة صلاحية مطلقة، فقد يجئ عصر آخر تتغير فيه المدنية والآراء السائدة في الوقت الحاضر، وقد يكون بعض من الآراء في فقه الشريعة لا يصلح في الوقت الذي نحن فيه ويجب تعديله في نظر البعض، ثم يأتي عصر آخر يكون فيه نفس الرأي صالحا". ويعطي لرأيه مثل الربا والفائدة، وضرورة الفائدة المعتدلة لقواعد النظام الاقتصادي. وضمن نفس المنطق دافع لاحقا عن فكرة أن الإسلام الأول انتقل في قضيتي الرق وتعدد الزوجات من الإباحة إلى التقيد وعلينا أن نخطو الخطوة الأخيرة بالانتقال من التقيد إلى المنع. حصل في فرنسا على الدكتوراه في العلوم القانونية والعلوم الاقتصادية والسياسية.

عاد إلى مصر في 1926 وعين مدرسا في كلية الحقوق بالجامعة المصرية ووضع عدة مؤلفات في القانون المدني منها أصول القانون وعقد الإيجار ونظرية العقد. وقد كان من المطالبين بالاستقلال الذاتي للجامعات لتتمكن من القيام بدورها في نشر الثقافة في البلاد.

سافر إلى بغداد في 1935 حيث كان عميدا لكلية الحقوق وقد وضع نظام الكلية وقام بتدريس أصول القانون ومقارنة الأحكام العدلية مع القوانين المدنية الحديثة. ويذكر صديقه ضياء شيت خطاب أنه قد نشر في مجلة القضاء العراقية مقالا بعنوان "من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي - وحركة التقنين المدني في العصور الحديثة". وقد كلفت لجنة القانون المدني في 1936 بالقيام بهذا العمل. وحالت عودته لمصر لأسباب عائلية دون القيام به مباشرة. وقد عين عميدا لكلية الحقوق بجامعة القاهرة.

استدعت الحكومة العراقية في 1943 السنهوري لوضع القانون المدني فتوجه لبغداد لاتجاز هذه المهمة. وفي نفس السنة، طلبت حكومة النحاس في مصر طرد السنهوري من العراق فرفضت الحكومة العراقية الإستجابة لهذا الطلب رغم تهديد مصطفى النحاس بقطع العلاقات الدبلوماسية مع العراق. وكان لوساطة رئيس الوزراء السوري ما هدأ الوضع واقتناص سورية لفرصة أن يعد السنهوري لسورية قانونها المدني أيضا. اكتمل مشروع القانون المدني في العراق في 1944 وطبع في 1945. وصودق عليه في 1951 ليبدأ تنفيذه في 1953.

انتقل السنهوري في 1944 إلى دمشق، وهناك نجد إلى جانب الفقيه القانون الكبير نصيرا كبيرا لفكرة اتحاد عربي يبدأ بسورية ومصر ثم دول المشرق فالمغرب. وقد اقترح لهذا الاتحاد ميثاقا يقوم على عدم مشروعية الحرب بين الدول العربية وقيام حلف دفاعي وتوحيد السياسة الخارجية والتمثيل العربي ونظام الجيوش العربية وضمان حقوق الأقليات وإنشاء مجلس دائم للاتحاد العربي تمثل فيه الدول بمندوبين يتناسب عددهم مع عدد السكان. (يلاحظ أن البرلمان الأوربي قد أخذ بهذا المبدأ). وقد أعد خطة مفصلة لدراسة الفقه الإسلامي في كليات الحقوق ومشروع إنشاء معهد مستقل للفقه. وفي نفس العام اقترح برنامج حزب ديمقراطي اشتراكي لمصر. وقد وعد في هذا العام في مذكراته بإعداد كتاب عن الاتحاد العربي وثان عن الإصلاح في مصر وثالث عن مذاهب الاشتراكية ورابع رواية عن نهاية العالم وخامس عن حياة النبي محمد.

وفي 1946 كتب يقول: "أنا الآن في مدينة دمشق أنجز عملا وددت منذ ثلاث سنوات لو أنني أنجزته، أضع قانونا مدنيا لسورية كما وضعت هذا القانون لمصر وللعراق".

من يناير 1945 إلى فبراير 1949 تولى السنهوري وزارة المعارف في مصر أربع مرات جاوز مجموعها 3 سنوات. ولم يشر في مذكراته أو أعماله الهامة يوما لمنصبه الحكومي. وقد تعين في أول مارس 1949 رئيسا لمجلس الدولة في مصر.

كانت حركة الضباط الأحرار في مصر نقطة انعطاف في المصير السياسي للسنهوري الذي أيد قيام جبهة واسعة تشمل الأخوان المسلمين واعتدي عليه في ظروف غير واضحة. وقد بقي يدافع في مذكراته عن حزب اشتراكي ديمقراطي للعمال والفلاحين في مصر وكان يقول أن الأحزاب المحافظة تتخلف عن الزمن والليبرالية تلاحق الزمن والاشتراكية تسابق الزمن. وكتب في 1958 يقول: "أحلم بعالم بشري موحد يقوم على سيادة العقل وعلى سيادة القانون". وفي 1964 وبعد إحباط الانفصال يطمح من جديد لإعداد كتابين عن الوحدة العربية وإنشاء جبهة للعمل لها.

كان السنهوري يكره المملكة المتحدة كقوة استعمارية ويعتبر أن إسرائيل وجدت لضرب الوحدة العربية ومهمة مصر أن تضع حدا لوجودها. وقد بقي نقده للتجربة الناصرية يقوم على غياب الديمقراطية والحريات.

أغنى السنهوري المكتبة القانونية العربية الحديثة بأهم مراجعها. ويبقى كتابه "الوسيط" في شرح القانون المدني والمكون من عشر أجزاء (1970) أهم المراجع القانونية المدنية باللغة العربية.

يلخص السنهوري فلسفته في الفقه بالقول: "علينا أولا أن نمصر الفقه، فنجعله فقها مصريا خالصا، نرى فيه طابع قوميتنا ونحس أثر عقليتنا. ففقهنا حتى اليوم لا يزال، هو أيضا، يحتله الأجنبي، والاحتلال هنا فرنسي. وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عننا من أي احتلال آخر. ولا يزال الفقه المصري يتلمس في الفقه الفرنسي الهادي المرشد، لا يكاد يتزحزح عن أفقه أو ينحرف عن مسراه، فهو ظله اللاصق وتابعه الأمين. فإذا قدر لنا أن نستقل بفقهنا، وأن نفرغه في جو مصري يشب فيه على قديم مصر، وينمو بمقومات ذاتية بقي علينا أن نخطو الخطوة الأخيرة فنخرج من الدائرة القومية إلى الدائرة العالمية، ونودي قسطا مما تفرضه علينا الإنسانية ضريبة في سبيل تقدم الفقه العالمي".

## سوء المعاملة MALTREATMENT/LA MALTRAITANCE

إن تاريخ البشرية حافل بأشكال العنف المتعددة التي طبعت الأيديولوجيات التي سادت في المجتمعات وارتبطت بجملة من المفاهيم والقيم التي تأصلت في اللاوعي الجماعي. فالعلاقة بالآخر هي غالبا علاقة تنافس ومجابهة من منطلق أن الآخر تهديد للسذات



خصوصا كلما قصرت المسافة التي تفصل بين الطرفين. لكن الفطائع التي ارتكبت بحق الإنسانية أوجدت وعيا مختلفا شكل منعطفا جديدا في التاريخ الحديث، سنت على أساسه اتفاقيات دولية هدفت لحماية حقوق المستضعفين.

هذا الاختلاف بالنظره بالإضافة للدراسات السيكو-سوسولوجية التي انتشرت منذ فترة زمنية قصيرة فتحت الأعين على معطيات جديدة لم تكن معروفة، أو على الأقل بشكل واسع، عما قبل. فللتقنيات الحديثة دور كبير بانتشار هذه المعارف وافتتاح الثقافات على بعضها.

أظهرت الدراسات الحديثة أن المرء يقبل على الحياة مع كفاءات ذاتية وإمكانات فطرية تنتظر أن تتفتح ضمن علاقة تفاعل سليمة مع بيئته وبالدرجة الأولى أهله. وتربطه علاقة متميزة بالألم التي تلعب الدور الرئيسي في عملية نموه مسهلة استقلاله عنها فيما بعد وتفرده. تعتبر إمكانياته وصفاته الشخصية عاملا هاما بتحديد شكل التفاعل مع المحيط القريب ويمكن أن تشكل امتحانا عسيرا لصلاية الأهل النفسية خاصة في المراحل الأولى الدقيقة عندما تبدأ الأنا والهوية بالبروز. لكن في جو غير سليم وبيئة غير صحية تنفقد الأساسيات لمقومات التربية يكون إعطاء الحياة تجربة صعبة تترك آثارها على الحياة المستقبلية بسبب التقصير بالواجبات وسوء المعاملة التي أحيانا ما تكون ناتجة عن عدم معرفة بعواقبها.

إن مفهوم سوء المعاملة هذا يتعدى فعل الضرب وممارسة العنف الجسدي إلى سلوكيات كثيرة أخرى قد تكون أكثر أذى كونها نفسية وغير مرئية أو أقل وضوحا أحيانا من حيث الآثار المباشرة. قد تكون عبر استعمال قنوات الكلام (الكلام البذيء مثلا أو الجراح والمهين) أو من خلال غيابه مع الإهمال وعدم الاهتمام. كما قد تأخذ شكل إعطاء أجوبة والقيام بتصرفات لا تتناسب مع المطلوب أو تظهر عبر التدخل السافر بشؤون القاصر وخصوصياته واغتصاب استقلاليتيه. والمشكلة تكمن في أن هذه السلوكيات المسببة تصدر عن الأهل في أغلب الأحيان والأب بشكل خاص وبنسبة قليلة جدا عن رفاق الصف أو المدرسين أو الجيران.

بالتالي، فهي تعتبر عادية لمن يقوم بها ولا تلفت انتباه من يراها، وتكون مبررة باسم المحبة والغيرة على مصلحة القاصر.

لكن لأنها كذلك وكونها غالبا متكررة فهي شديدة الخطورة بالنسبة لنمو الطفل. فهي تؤذي النفس وتهين الكرامة وتزعزع الهوية وتفقد الثقة بالنفس وتحلل الشعور بالذنب وتبرر التدمير الذاتي وتعرض للأمراض. كما أن العلاقات التي نقيمها الضحية مع الآخرين لن تكن إلا على نفس الصورة أي مشوهة وفيها من العنف- الموجه نحو الآخر أو نحو الذات - ما يعكس الآم معانيتها وشعورها بالخوف من نفسها ومن الآخرين، خاصة عندما يمثلون السلطة والقانون. يبرز ذلك بشكل مكثف في فترة المراهقة عندما ينقلب السحر على الساحر ويتحول المقموع إلى قاعم، خاصة عند غياب التفهم الكافي لمتطلبات هذه المرحلة وخصوصيتها.

إن شخصية المرء التي لم يتسنى لها أن تبنى بشكل سوي وحيث أن الأنا العليا قد تكونت مع المحرمات والممنوعات والحرمان العاطفي لن تؤهله للتعرف على السعادة والتفاؤل والاكتفاء الذاتي. كما أنها لن تنمي طاقة الخلق والإبداع لديه، وهو إن أبدع يبقى البحث عن تحقيق الذات الغاية الصعبة المنال.

من ضمن التعبيرات المختلفة التي تبرز تشويه النمو النفسي للطفل محاولة الدفاع عن الأهل أو الجاني وتبرير سلوكهم والشعور بالذنب تجاههم، بحيث ينقلب بنظر نفسه من ضحية إلى مسؤول عن سلوكياتهم المرضية. السبب في ذلك عدم نضجه وقصر نظره في فهم ما يجري له. وهو إن تعدد كبت معاناته أو نسيان جزء من تفاصيل هذه الحوادث تبقى آثارها لا تمحى في لا وعيه. تطفو هذه التراكمات على السطح عند أقل اهتزاز أو صدمة دون أن يفهم كنهها وأن يفقه العلاقة البعيدة الجذور للحدث الآتي برد الفعل المباشر عليه.

عندما يكبر هذا الطفل وينجب بدوره أطفالا سيكون من الصعب عليه أن يعطيهم ما لم يتعرف عليه في تربيته وما لم يحصل عليه من عطف وتفهم، خاصة عندما يفتقر لمثل آخر مختلف في محيطه القريب، فهو معهم سيطبق القوانين التي اعتاد عليها رغم معاناته منها، اقتداء بالنموذج الذي توفر له وخوفا من أن يكرر أو لاداه معه ما فعل مع والديه. تظهر ذلك الدراسات التي أجريت على الأهل الذين يسيئون معاملة أولادهم، حيث هناك علاقة جدلية بين سلوكهم هذا وتجربة طفولتهم. نسبة قليلة منهم خرجت عن آلية التكرار والاقتداء بالمعتدي بأن حاولت ابتكار سلوكيات مختلفة وكرد فعل على ما عانته. لكن تطلب التوصل لذلك مساعدة خارجية من طرف ثالث أو معالجة فعلية أحيانا طويلة الأمد.

من نتائج سوء المعاملة التعرض لأمراض شتى بشكل أكبر وحوادث سير غالبا متكررة. أظهر ذلك بحث أجري في مستشفيات فرنسية على شبان وشابات تعرضوا لحوادث سير كانوا هم سببها. استنتجت الطبيبة الباحثة الارتباط الوثيق لهذه الحوادث بعامل التعرض للضرب والقسوة من قبل أهلهم في طفولتهم. وفسرت ذلك بأنه بدلا من أن تقوم الجملة العضلية-العصبية المعنية بالدفاع عن النفس بدورها بشكل طبيعي تجاه الخطر المحقق حصل أن شلت أو رددت إمكانية رد فعلها تجاه الخطر.

يمكن أن ننظر أيضا لهذه الحوادث كعملية مقتعلة بشكل غير واع بهدف اختبار حدود الذات والتلاعب مع القدر ومقارعة الموت على غرار ما يحصل في فترة المراهقة. كما يمكن أن تعتبر كأشكال مساوية للأعمال الانتحارية التي تجهض والتي ما تكون غالبا

صرخة استغاثة لطلب المساعدة والإنقاذ من الضياع يطلقها غريق قدر لم يمنح الحب والتفهم الكاف الذي سمح له بالانفصال السوي عن يمثل شاطئ الأمان.

في المجتمعات المتقدمة، بدأ العمل بشكل جدي منذ عدة سنوات لتلافي سوء المعاملة، هذه الآفة الشديدة الانتشار نسبيا. كان ذلك خاصة منذ إقرار اتفاقية حقوق الطفل التي فتحت أعين البالغين على ما يتعرض له الطفل من سوء معاملة وانتقاص من حقوقه. فكثر المؤسسات الحكومية والجمعيات الأهلية التي تعنى بهذه الظاهرة وسنت القوانين التي تقتص من الفاعلين وتقضي بوجوب معالجتهم النفسية. لكن في البلدان النامية، حيث الفقر والتخلف وسيادة الأنماط التقليدية فالوضع ما زال نسبيا لم يتحسن كما يتوجب. في معرض حقوق الطفل تطرقنا لمعطيات تصلح في هذا المقام، لكن تجنبنا تكرارها واقتصرنا بالدرجة الأولى على المعطيات الثقافية والنفسية التي لا تأخذ عادة حقه عند التطرق لهذا الموضوع.

يمكن القول أنه من السمات البارزة للتربية في المجتمعات العربية التعامل مع القاصر ليس على أساس أنه فرد قائم بذاته له الحق بالاختلاف والقيام بالمبادرات الفردية التي قد لا تستجيب بالضرورة لقواعد الجماعة. فهو ينتمي للجماعة ولعائلة الأب بالتحديد رغم غياب الأب الرمزي أحيانا كثيرة وتحمل الأم الوزر الأكبر في تربيته. تتم تنشئته وفق مقاييس وقواعد تربوية كثيرا ما تكون صارمة تملئ تحت ضغط اجتماعي يطالب بالتقليد والتشبه. كما وتكون العائلة بالمفهوم الواسع وأحيانا القرية أو الحي معنية بذلك حيث من أسبابها عدم توفر مؤسسات دولة كافية من أجل مساعدة الأهل على الاضطلاع بمسؤولياتهم. في الوقت نفسه تعتبر العائلة وحدة لا تمس، بما لا يسمح لطرف خارجي بالتدخل في شؤونها، وحيث يطبق الصمت على سادية أفرادها ويبرر شذوهم بنظر القاصر.

ففي جو كهذا تكثر ظواهر سوء المعاملة وتكون الممارسات العنيفة عادية كما يكون هناك خلط بالأدوار بين الأجيال. ويتم التعامل مع الصبي وخاصة البكر بشكل متميز، بحيث يشغل رمزيا مكان الأب بالنسبة لأمه وللعائلة بما لا يمتاشي مع مكانه ودوره وعمره. فتأخذ التربية طابع الترويض حيث لها ما يبررها في المفاهيم الثقافية وباعتبار أن هناك أشكالاً مختلفة للمطّوع. كذلك يصبح كل فرد رقيب وحسب للآخر بما يبيح التدخل في تفاصيل الحياة اليومية. كما ويخضع الجنس والتعامل مع الجنس الآخر لضوابط صارمة. فويل لمن يرفض أو يقاوم لأنه يلفظ ويغرب عن مجتمعه. ومكان الضوابط وقوى الردع الخارجية تتولى الأنا العليا مهمة الرقابة والضبط لتطويع الأنا في جو تكثر فيه ظواهر التنفيس الباثولوجية. تتجسد المظاهر العنيفة بأبرز صورها في قمة الهرم الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي من حيث استلاب الآخر وتطويعه على القبول بما يفرض من فوق والطاعة لشخص الحاكم وحاشيته. فهذا الحاكم غالبا ما استولى على السلطة بالقوة وارتكب المعاصي للاحتفاظ بها أطول مدة ممكنة. هكذا تظهر بوضوح العلاقة الجدلية بين أشكال العنف الأسري والمجتمعي والسلطوي الذي يعاد إنتاجه من جيل لآخر باللجوء للاقتباس والآليات الدفاع عن النفس بما فيها النفي والإلغاء والهرب للأمام لتجنب المواجهة مع النفس.

فيوليت داغر

## سولون (تقريبا 460-560 قبل الميلاد) SOLON

دخل سولون التاريخ باعتباره الشخص الذي جمع بين رقة الشعر ودقة المشرع والحذافة الضرورية لرجل الدولة. لم يستفد كثيرا من أصوله النبيلة التي أضاع والده رصيدها وعمل في التجارة البحرية. وقد جاءته الشهرة من المرثي الشعرية التي سربت للجمهور أهم أفكاره. كان لسمعة سولون الأثر الكبير في اختيار أهل أثينا له لحل الأزمة التي تحولت إلى حرب أهلية. وقد انتخب حاكما أول (أرخونت) وأعطى سلطات خاصة شملت إعداد التشريع والدستور.

تسلم سولون سلطاته في ظل تدهور كبير في وضع الفئات الزراعية التي لم يعد عملها يسمح لها بالقوت اللازم للعيش بسبب التراكم المتصاعد للديون التي كانت تؤدي مع الزمن إلى عبودية الفلاح كضمانة للدائن. الأمر الذي حول الفلاحين إلى عبيد بالمعنى المجازي أو الحقيقي للكلمة لمجموعة من الأرستقراطيين. فكان أول إجراء قام به سولون هو إلغاء الديون ومنع العبودية بالدين فيما أعاد للفلاح حقه كموطن. إلا أنه رفض المساس بأمالك النبلاء لدعم من اعتق، فتعالت ضده أصوات الاحتجاج من الطرفين.

كان الحل في نظر سولون بعيد المدى ويكمن في تعزيز الميادين الاقتصادية الأخرى وتطوير التجارة الخارجية وتنويع الإنتاج بتشجيع إقامة الأجانب في أثينا. وينسب له البعض أول عملة صكت في أثينا حوالي 575 قبل الميلاد.

بعد عودة الحقوق السياسية لصغار الفلاحين المعتنقين بأمر سولون إصلاح الممارسات الدستورية وتدوين إصلاحاته التي شملت حق كل المواطنين في الوصول إلى المجلس وعدم استثناء أحد من المشاركة في الحكومة. وقد عزز سلطة الشعب في النظام القضائي عبر تأسيسه محكمة هيليه l'Héliée. وهي محكمة شعبية مكونة من 6000 عضو يتم اختيارهم بالقرعة من بين المواطنين الذين تجاوزوا سن الثلاثين وقبلوا العمل تطوعاً في المحكمة. وفي القرن الخامس قبل الميلاد تم تقسيم المحكمة إلى عشرة أقسام كل منها مكون من 501 عضو والباقي يشكل الأعضاء الاحتياط. وقد كان العدد يخضع غالباً لحجم القضايا وأهميتها وفي القضايا السياسية الكبيرة كان يحضر أكثر من قسم. وإن كانت هذه المحكمة في الأساس محكمة استئناف لقرارات يتخذها القضاة، فهي لم تلبث أن أصبحت تعنى بالقضايا المدنية الجنائية والجرائم السياسية التي لا يتعرض لها القانون. ولا يوجد في المحكمة مدع عام، وتجري المحاكمة إثر طلب خاص من مواطن. الذي يكون هو نفسه موضوع عقوبة صارمة وحرمان من حقوق مدنية إذا لم يكسب أصوات خمس الأعضاء لقضيته. وكانت القرارات تتخذ مباشرة بعد التصويت دون أية مهلة، وكونها صادرة عن محكمة الشعب فهي غير قابلة للنقض أو المراجعة. لم تتج المحكمة دائماً من الجنوح وأحياناً الرشوة ومع الزمن تحولت إلى القضايا الصغيرة وفقدت أهميتها.

لم تكن إصلاحات سولون مفهومة دائماً من سكان أثينا، وتقول كتب سيرته التقليدية أنه غادر المدينة لمدة عشر سنوات مقابل أن لا يمس سكان أثينا أي من تشريعاته. وبالفعل، بقيت هذه التشريعات لقرون في قوام مفهوم القانون الإغريقي. ارتبط اسم سولون بالإصلاح الأخلاقي في السياسة والإصلاح الدستوري في القانون ولعله يعطينا المثل لكون الحكمة في السياسة تكمن في امتلاك بعد النظر الكافي لاستقراء الخوف البشري وعدم البقاء رهينة له. من جميل ما قال: "تكون الحياة أفضل أينما كانت العدالة والمساواة مكفولة للجميع". سولون (تقريباً 460-560 قبل الميلاد) SOLON

دخل سولون التاريخ باعتباره الشخص الذي جمع بين رقة الشعر ودقة المشرع والحذقة الضرورية لرجل الدولة. لم يبتعد كثيراً من أصوله النبيلة التي أضاع والده رصيدها وعمل في التجارة البحرية. وقد جاءته الشهرة من المراثي الشعرية التي سررت للجمهور أهم أفكاره. كان لسمعة سولون الأثر الكبير في اختيار أهل أثينا له لحل الأزمة التي تحولت إلى حرب أهلية. وقد انتخب حاكماً أول (أرخونت) وأعطى سلطات خاصة شملت إعداد التشريع والدستور.

تسلم سولون سلطاته في ظل تدهور كبير في وضع الفئات الزراعية التي لم يعد عملها يسمح لها بالقوت اللازم للعيش بسبب التراكم المتصاعد للديون التي كانت تؤدي مع الزمن إلى عيودية الفلاح كضمانة للدائن. الأمر الذي حول الفلاحين إلى عبيد بالمعنى المجازي أو الحقيقي للكلمة لمجموعة من الأرستقراطيين. فكان أول إجراء قام به سولون هو إلغاء الديون ومنع العيودية بالدين فيما أعاد للفلاح حقه كمواطن. إلا أنه رفض المساس بأمالك النبلاء لدعم من اعتق، فتعلت ضده أصوات الاحتجاج من الطرفين.

كان الحل في نظر سولون بعيد المدى ويكمن في تعزيز الميادين الاقتصادية الأخرى وتطوير التجارة الخارجية وتنويع الإنتاج بتشجيع إقامة الأجانب في أثينا. وينسب له البعض أول عملة صكت في أثينا حوالي 575 قبل الميلاد.

بعد عودة الحقوق السياسية لصغار الفلاحين المعتنقين بأمر سولون إصلاح الممارسات الدستورية وتدوين إصلاحاته التي شملت حق كل المواطنين في الوصول إلى المجلس وعدم استثناء أحد من المشاركة في الحكومة. وقد عزز سلطة الشعب في النظام القضائي عبر تأسيسه محكمة هيليه l'Héliée. وهي محكمة شعبية مكونة من 6000 عضو يتم اختيارهم بالقرعة من بين المواطنين الذين تجاوزوا سن الثلاثين وقبلوا العمل تطوعاً في المحكمة. وفي القرن الخامس قبل الميلاد تم تقسيم المحكمة إلى عشرة أقسام كل منها مكون من 501 عضو والباقي يشكل الأعضاء الاحتياط. وقد كان العدد يخضع غالباً لحجم القضايا وأهميتها وفي القضايا السياسية الكبيرة كان يحضر أكثر من قسم. وإن كانت هذه المحكمة في الأساس محكمة استئناف لقرارات يتخذها القضاة، فهي لم تلبث أن أصبحت تعنى بالقضايا المدنية الجنائية والجرائم السياسية التي لا يتعرض لها القانون. ولا يوجد في المحكمة مدع عام، وتجري المحاكمة إثر طلب خاص من مواطن. الذي يكون هو نفسه موضوع عقوبة صارمة وحرمان من حقوق مدنية إذا لم يكسب أصوات خمس الأعضاء لقضيته. وكانت القرارات تتخذ مباشرة بعد التصويت دون أية مهلة، وكونها صادرة عن محكمة الشعب فهي غير قابلة للنقض أو المراجعة. لم تتج المحكمة دائماً من الجنوح وأحياناً الرشوة ومع الزمن تحولت إلى القضايا الصغيرة وفقدت أهميتها.

لم تكن إصلاحات سولون مفهومة دائماً من سكان أثينا، وتقول كتب سيرته التقليدية أنه غادر المدينة لمدة عشر سنوات مقابل أن لا يمس سكان أثينا أي من تشريعاته. وبالفعل، بقيت هذه التشريعات لقرون في قوام مفهوم القانون الإغريقي.

ارتبط اسم سولون بالإصلاح الأخلاقي في السياسة والإصلاح الدستوري في القانون ولعله يعطينا المثل لكون الحكمة في السياسة تكمن في امتلاك بعد النظر الكافي لاستقراء الخوف البشري وعدم البقاء رهينة له. من جميل ما قال: "تكون الحياة أفضل أينما

## SOVEREIGNTY (مفهوم) السيادة

مصطلح سياسي حديث، يكاد مدلوله يكفّف المدلولات النظرية والعملية للحدثات السياسية، وبالأصح لإشكالياتها. وهو يشير إلى المفهوم المجرد للسلطة العليا في النظام السياسي، من ناحية، ويتصل بقوة ببنية الدولة الحديثة ويتشكّلها، من ناحية ثانية. ويحيل مفهومه إلى تأسيس سلطة الدولة الحديثة وتسويغها في آن، باعتبار أنه يدل على خاصية دولة (أو نظام سياسي) لا تخضع إلى أية دولة (أو نظام سياسي) سواها. وهو، في صورته الحالية، ناتج عملية تاريخية/سياسية اتصلت أساساً بولادة الدولة الأوروبية الحديثة وبسيرورتها التاريخية الكلية.

في اللغات ذات الأصل اللاتيني، يتحدّر المصطلح من الكلمة اللاتينية القديمة *superus* أي الأعلى: الذي لا يعلو عليه في ميدانه أحد، ويتكشف في سلوكه عن درجة مطلقة من التفوق، والحائز على القوة العليا، وتنموضع رتبته فوق الآخرين الذين هم من جنسه كلهم.

وهو مشتق في العربية من *سَوَدَ*، *سَادَ*، *سَوَدَّدَ*؛ *سَادَ* قَوْمَهُ، صار سيدهم ومتسلطاً عليهم. إنه يسودهم سيادة وسوّدّاً وسيدوداً فهو سيّد. *سَادَ* عليه، غلبه في شرف أو نحوه فهو سائد. والسوّدّد الشرف، وبلغته طىّ السوّدّد. والسيدّ، بحسب الجرجاني في تعريفاته، هو "الذي يملك تدبير السواد الأعظم". وفي لسان العرب، هو الذي لا يغلبه غضبه، وفاق غيره بالعقل والمال والنفع، والمعطي ماله في حقوقه، المعين بنفسه؛ إنه الفاضل والكريم والحليم ومُحتَمَل أذى قومه، ويطلق على الشريف والرئيس والمقدّم والسيدّ السخي. وسيدّ العبد مولاه، وسيد كل شيء أرفعه وأشرفه. والسيد هو الرب، وهو الله إذ كان مالك الخلق أجمعين.

تجدد الإشارة إلى أن الأصلين اللغويين، اللاتيني والعربي الوسيطين، يدلان على أن مفهوم السيادة (القدرة الكلية والمطلقة) ذو مضمون لاهوتي بيّن؛ فالسيادة هي للخالق. فقد كره النبي أن يقال له إنه سيّد قريش، "وجعل السيادة للذي ساد الخلق أجمعين". غير أن مفهوم السيادة، مثله في ذلك مثل مفهوم الدولة، خضع وما يزال يخضع لعملية تاريخية طويلة من التحولات التي تتصل بمضمونه. ويمكن القول بهذا الخصوص أن مسيرة مفهوم السيادة تبدو على صورة انتقال حثيث من سيادة متعالية، لاهوتية ومتخارجة عن عالم الاجتماع الإنساني، إلى الدولة السيدة التي هي موطن سلطة مجردة تحتكر ممارسة العنف. وربما صحّ اختصار تاريخ المفهوم على الصورة الخطاطية التالية:

1/ في العصور السابقة على الحدث، لا نجد في الكتابات السياسية التقليدية أثراً لمفهوم السيادة. ففي بلاد الإسلام كما في بلدان الغرب، لم تكن السلطة الشخصية للملوك والسلطين تستمد معناها من مفهوم السيادة، بل من كونها تعبيراً عن الحكمة الإلهية في تدبير الخلق. فلولا السلطين لكانت الناس "فوضى مهملين وهماً مضاعين" (الماوردي؛ الأحكام السلطانية)، باعتبار أنه "إذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع" (الطبرطوشي؛ سراج الملوك). والواقع أن السلطة كانت تستمد مسوغها منها هي نفسها بما هي قوة قاهرة وليس من أي مسوغ آخر. فعند حصول الملك والرياسة، كما يقول ابن خلدون، فإن "صاحب الدولة يتم أمره"، أي يحقق "صيغة الرياسة والاستبداد".

أما في الغرب، فقد تحول مفهوم السيادة *Souveraineté* بسرعة في مطلع عصر الحدث السياسية إلى سلاح تعبوي كثيف الفعالية في الصراعات السياسية في التاريخ. فإذا غدت الدولة مع ماكيافيلي وجان بودان مقر السيادة وموطن فكرتها، إلا أنها أصبحت، منذ الإنجليزي توماس هوبس والفرنسي جان جاك روسو ثم الثورة الفرنسية بشكل خاص، مقرّ صراع ضروس على مصدر هذه السيادة، أي شرعية السلطة نفسها: باسم من تمارس السيادة.

2/ لم يك الانتقال إلى شرعية الدولة الحديثة ممكناً من غير توسط عدد من المفهومات التي تجعل من مبدأ السيادة متماسكاً منطقياً وفعالاً في التاريخ. ويقع في مقدّم هذه المفاهيم مبادئ الشعب، والعقد الاجتماعي والإرادة الجمعية التي تقصح عن فحواها بالتفويض، أي بالإنابة التمثيلية. ستؤكد الثورة الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان (1789) أن "مبدأ كل سيادة يكمن أساساً في الأمة" (المادة 3) وأن "السيادة تكمن في الشعب؛ إنها واحدة، لا تنقسم ولا تلغى ولا تنتقل" (المادة 25).

والحقيقة أن مفهوم السيادة يؤسس لسياسة دهرية باعتباره الشرط النظري لسيرورة تسلّم الناس مقادير حياتهم بأنفسهم. ففي الحدث تصح السياسة شأنها إنسانياً

صرفاً بعد أن كانت عبر التاريخ تعلق عليهم وتجاوزهم. ولا يعني الانتقال من سيادة السلطان إلى سيادة الدولة غير تدهور الدولة، أي تحويلها إلى كائن تاريخي،

بعد أن كانت خارج التاريخ. وحين نقول إن مفهوم السيادة هو مبدأ الحدائة السياسية فذلك لأنه مبدأ فردنة الشعوب التاريخية: فيه تحولت الجماعات التاريخية

إلى شعوب وهويات سياسية مخصصة، كأمم وكقوميات لها الحق "الطبيعي" في تقرير مصيرها وبناء دولتها التي تجسد هويتها.

3/ ويمكن القول إن مبدأ السيادة تحول في السياسة الحديثة إلى سلاح حقوقي استراتيجي أي تعبوي وتحريضي، في بناء الدولة الحديثة والمعمورة إذن. فُصِدَ منه في الغرب نزع شرعية السلطة الملكية لصالح سلطة الأمة وذلك على صعيدين اثنين على الأقل. أولهما صعيد الشرعية: شرعية الأمة مقابل شرعية قدسية الحق الإلهي. فما عاد الحكم حقاً بل إجابة وممارسة بعد تفويض من قبل صاحب الحق: الأمة. والصعيد الثاني هو صعيد التشريع: إرادة الأمة مقابل إرادة الملك. فقد عنت السيادة أنها تتيح للأمة أن تعبر عن حقها في تقرير مصيرها بنفسها ووفق إرادتها الحرة.

لا يتضح الدور التاريخي الذي لعبه مفهوم السيادة في التاريخ الحديث من غير الإشارة إلى طاقته التعبوية الكبيرة في الحركات القومية، الانفصالية والاستقلالية، في السنوات المائة الأخيرة من ناحية، وفي تشكيل قواعد القانون الدولي، من ناحية ثانية. فلئن كان حق تقرير المصير هو التعبير الحقوقي الإجرائي عن مفهوم السيادة بما هو السلاح التعبوي والتحريضي للشعوب المستعمرة في الكفاح (والعنف) من أجل الاستقلال والتحرر من الهيمنة الاستعمارية. فإن مبدأ احترام الوحدة الترابية للدول وعدم التدخل في شؤونها الداخلية هو الوجه الدولي لمبدأ السيادة، ولكل النزاعات الحدودية (والعنف) التي تتصل به.

4/ أختتمت بالإشارة إلى أمرين. أولهما أن مبدأ السيادة استخدم طويلاً وما يزال يستخدم كسلاح تعبوي ضد الديمقراطية وفي تبرير الاستبداد. وثانيهما أنه دخل منذ ما اصطلاح على تسميته بعصر "العولمة" في طور جديد يمكن عونه على سبيل التوصيف بالخروج من دولة السيادة (وليس من الدولة). ويمكن القول باختصار إن مبدأ السيادة كان منتجاً لما هو تاريخي (إشياء الدول) في العصر الحديث. وهو يبدو اليوم في طور فقدان طاقته التعبوية التي جعلت منه المبدأ المركزي في صناعة الأمم والتاريخ وبالأصح في صناعة التاريخ الكلي للبشرية الحديثة في القرنين الأخيرين بشكل خاص.

محمد حافظ يعقوب

## شارل مالك (1906-1987) CHARLES MALIK

حقوق الإنسان تغطي عالماً غير متجانس فيه مدارس وتيارات مختلفة متعايشة في ظل تفسير كل منها الخاص للشرعة الدولية لهذه الحقوق أو قراءة إقليمية لها. الأمر الذي يعني بالضرورة وجود اتجاهات وتيارات كانت على طرفي نقيض وفي معارك مواجهة في العالم السياسي الأمر الذي جعل كل منها يدافع من خندقه وعلى طريقته عن هذه الحقوق. فإضافة إلى الصراع بين من اختار السلطة ومن أزم من المعارضة أو من حدد بدقة مكانه كسلطة مضادة، هناك صراع الرأي في النظرة العالمية والإقليمية والمحلية وبالتالي في المواقف. ففي النصف الثاني من الأربعينات ارتبط اسم شارل مالك بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي النصف الثاني من الخمسينات ارتبط الاسم بتسهيله كوزير للخارجية نزول المارينز الأمريكيان في لبنان. أما في النصف الثاني من السبعينات فكان في قيادة الجبهة اللبنانية (اليمنية) في مواجهة الحركة الوطنية (اليسارية) والمقاومة الفلسطينية في خضم الحرب الأهلية الثانية منذ استقلال لبنان. وحسب أكثر من شهادة فهو الذي اختار شعار الجبهة: "الحرية والإنسان".

ولد شارل مالك في قرية بطرام (من أعمال الكورة شمال لبنان) وتلقى علومه الجامعية في الجامعة الأمريكية في بيروت منذ 1923 ثم التحق بوالده في مصر عام 1929 حيث شارك في نشاطات عدة في نطاق "الجمعية المسيحية للشبان" قبل أن يرأسل الفيلسوف واينهد في جامعة هارفارد ويحصل على موافقة للدراسة معه فتوجه إلى الولايات المتحدة حيث أعد أطروحة في الدكتوراه موضوعها "النظرة الميتافيزيقية للزمن في فلسفة واينهد وهايدغر. وقد تخللت هذه الفترة منحة دراسية لألمانيا لعامين، كانت فيها الأخيرة في خضم الحمى النازية وطاله عدوان عنصري أثناء وجوده في ألمانيا من ضابط في القوات الخاصة، مما دفعه لاختصار زيارته لأربعة عشر شهراً والعودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كان وراء تأسيس دائرة الفلسفة في الجامعة الأمريكية وقد درس فيها وفيها تعرف على طالبة الماجستير السيدة إيفا حبيب بدر وتزوجا في 1941 قبل أن يعين وزيراً مفوضاً للبنان في الولايات المتحدة حيث برز اسمه في عهد الرئيس بشارة الخوري (1943-1952) ورئيس الوزراء رياض الصلح (اعتقل في عمان في 1951) كطاقة واعدة من طاقات الدولة الحديثة الاستقلال: لبنان.

كان عضواً في وفد لبنان إلى الأمم المتحدة عام 1945 وساهم في إعمال ميثاق الأمم المتحدة وبشكل خاص كان من المشاركين في الإعداد والمناقشات التي جرت في المجلس الاقتصادي والاجتماعي للوصول إلى الصيغة المعروفة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ووفق أكثر من شاهد تميز شارل مالك بدفاع لا حد له لحقوق الأفراد ويشير أحدهم إلى أنه اعتبر أي تقييد للحرية تقييد لمفهوم الحق. وقد ارتبطت هذه النظرة

الفردانية بإيمان له طابعه الروحاني الخاص. فقد دافع شارل مالك عن فكرة أن أي حرب هي أولاً وقبل أن تكون حرب مصالح هي حرب فكر وعقائد، وأنها

لذلك لا بد واقعة طالما يفرض الفكر والعقيدة على الإنسان فرضاً ولا يطلق لعقله، في جو عب مسئول، الحرية التامة في التفكير والتمييز وفي الصيرورة الشخصية

الأخيرة". وقد تدرج موقع شارل مالك كما يقول "من عضو إلى مقرر إلى رئيس المجلس (الاقتصادي والاجتماعي) إلى رئيس اللجنة الأخيرة الحاسمة".

في محاضرة ألقاها في 25 يناير/ك 1949 في الجامعة اليسوعية في بيروت يعطي قراءة تحليلية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان يبدأها بتعداد نقاط القوة وهي برأيه :

- هذه البراءة إعلان عالمي يربط بين السلام وحقوق الإنسان،
- تأكيدها الصريح على سلامة العقل والضمير والجسد للكائن الإنساني،
- رفضها الصريح الكامل لأي شكل من أشكال التمييز بين الأفراد،
- تأكيدها على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للإنسان،
- تأكيدها على أهمية العائلة،
- دور التعليم في الحقوق والحرريات والاشتراف الخلاق في الحياة الثقافية.

يرد مالك على الذين لا يأخذون على محمل الجد التزام الدول باحترام الإعلان بالقول : " إذا استهزأ المشككون بقرار قيمته انه توصية للدول الأعضاء. و إذا استهزأ المشككون بقرار قيمته أنه توصية فليبتذكروا إن قرار تقسيم فلسطين كان أيضاً توصية من قبل الهيئة العامة. وإن يتمتع إعلان حقوق الإنسان بنفس القيمة القانونية التي يتمتع بها قرار 29 نوفمبر سنة 1947 بتقسيم فلسطين. و إذا وجد وراء قرار 29 نوفمبر قوى عالمية دفعت شوطاً بعيداً نحو التنفيذ، أفلا يمكن أيضاً أن تعبأ إرادات بعض الدول وراء هذا الإعلان فتتعهد بالإذاعة والدفع والتنفيذ؟"

ثم يضيف في نفس المحاضرة : "تثير براءة حقوق الإنسان، في نصها وتكوينها، بضعة مشاكل نهائية يجب علينا في لبنان وفي العالم العربي مجابته وحسمها". وهنا يتناول العلاقة الجدلية بين الحقوق والواجب، مركز الحقوق الاقتصادية في النظام الحقوقي العام، العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، وأخيراً ولاء الإنسان الأخير. ويسأل : أيقظ للإنسان، أيقظ لي ولك، أن يكون لنا ولاء أخير غير ولائنا للدولة أو للأمة، أم هل ولاؤنا القومي جامع مانع لجميع الولاءات ؟ أينظم مع حقي الطبيعي كإنسان أن أسمح للدولة أو لطابعي القومي الخاص بأن يعين جميع عقائدي وأفكاري وحتى آمالي، وأن ينسج لي حلل حياتي كلها ؟ أين العائلة والدين، أين دائرة الأصدقاء الخُص ؟ أين البحث العلمي المستقل ؟ أين التراث الفلسفي الإيجابي الدائم ؟ أين الأدب الشعبي والأغاني والتقاليد الشعبية التي لا علاقة لنشوتها البتة بأية حكومة أو أية دولة ؟ ألا يحق لي كإنسان أن أحرص وأمني ولاءاتي الشخصية لهذا المأل الخضم الواقع بين الفرد والدولة ؟ يؤكد ميثاق الأمم المتحدة سبع مرات على "الحقوق الإنسانية والحرريات الأساسية"، ولكن أسألكم أين ومتى أكون أنا وتكون أنت بالفعل إنساناً حراً ؟ أفي الشارع ؟ أفي علاقتنا المباشرة مع الدولة ؟ ألا تتمتع بالأحرى بأعمق إنسانيتنا في العائلة، في الكنيسة والمسجد، في الحلقة الصداقية الحميمة ؟ ألا نرقى إلى أصدق حريتنا عندما نغوص بفرح في الحياة المرححة بين أهلنا وشعبنا، في طلب الحق وإدراكه ورؤيته وإعلانه ؟

إن هذه المنشآت المتوسطة بين الفرد والدولة هي التربية الخالقة لكل حق وحرية. ومأساة العالم الحديث أن هذه المصانع الطبيعية لكرامة الإنسان في خطر. فالعائلة عرضة لتفكك مريع، والدين منصرف للفعل الدفاعي، والإنسان العصري وحيد كتيب لا صديق له، والحقيقة المستقلة الفاعلة دُحرت أمام النفع العملي. ولكن أؤكد لكم أن إعلان حقوق الإنسان لا يسمح قط بأن يكون ولاء الإنسان الأخير وفقاً على الدولة أو الأمة فحسب، بل يتيح الفرص ويوفر الشروط لإمكان إزدهار هذه الولاءات المتوسطة جميعها (عن طفولة الشيء).

شغل شارل مالك منصب وزير مفوض لبلاده في الولايات المتحدة وكوبا وفنزويلا وشارك في مؤتمر باندونغ (1955) كذلك شغل منصب وزير التربية الوطنية والفنون الجميلة ووزير الخارجية (1956-1958) في عهد الرئيس كميل شمعون إثر عودته من الولايات المتحدة في 1955. وترأس الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة عشرة 1958-1959.

من الصفحات غير المعروفة جيدا مواقف شارل مالك من القضية الفلسطينية. فمن جهة، لم يكن في أعماق شارل مالك أي قناعة بعدالة المشروع الصهيوني واعتبر دعم الغرب محاولة للتكفير عن جريمة بجرمة قد تكون أخطر. إلا أنه كان يميل إلى الموافقة على قرارات الأمم المتحدة الخاصة بالتقسيم حتى لا يصبح أصحاب الحق خارج المنظومة الدولية. وقد وجه برفقة إلى الحكومة اللبنانية في السابع من أيار (مايو) 1948 يقول فيها: " لقد أتم اليهود استعدادهم لإقامة دولتهم بالقوة، وسيباشرون العمليات العسكرية خلال هذا الشهر، فإن لم يقض العرب على هذه الدولة في غضون سبعة أيام، ستدوم سبعة أشهر، فإن لم يقضوا عليها خلال سبعة أشهر ستدوم سبعة أعوام، فإن عجزوا عن إزالتها في سبعة أعوام فقد تدوم سبعين عاما وربما أكثر."

لعل دعم شارل مالك للرئيس شمعون (1952-1958) يعد من أكثر مراحل حياته نقدا من قبل المؤرخين. فمن المعروف أن أساليب الأخير في الحكم لم تكن ديمقراطية، وقد قبل مالك المشاركة في انتخابات 1957 النيابية رغم التزوير المفضوح الذي مارسه إدارة رئيس الجمهورية لضمان أغلبية تعيد انتخاب الرئيس وفي رهان واضح على سياسة الرئيس شمعون. إلا أن خيار مالك لم يعد له أية قراءة حقوق إنسانية مع بروز دور الدبلوماسية والوزير، وفي خضم تغيرات راديكالية عززت مواقع حركة نزع الاستعمار في العالم الثالث. فعلى صعيد المنطقة نشهد: عودة النظام البرلماني في سورية في 1954، انطلاقا جبهة التحرير الوطنية في الجزائر وصعود نجم الرئيس جمال عبد الناصر والعدوان الثلاثي على مصر في 1956. وقد تراقف هذا مع تعزيز دور العملاقين الجدد (الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي) على حساب بريطانيا وفرنسا. وقد ظهرت في تلك الحقبة أيضا مبادئ الرئيس الأمريكي أيزنهاور (1952-1960) للدفاع عن أي بلد يتعرض لخطر الشيوعية الدولية". ولقد كان لمناقشات أيزنهاور مع شمعون-مالك في بيروت في 16 مارس 1957 أن أقرت بحق الولايات المتحدة في التدخل في لبنان "في حال وجود خطر شيوعي". الأمر الذي أثار حفيظة التقدميين اللبنانيين والاتجاهات القومية العربية والمسلمين عموما واحتجاج مصر الناصرية التي كانت تسعى نحو تعزيز جبهة عدم الانحياز آنذاك. ودعم دون شك الأرضية المناسبة للاضطرابات الأهلية في لبنان. وفي صباح 14 يوليو (تموز) 1958 نجح الضباط الأحرار في بغداد بإزاحة الأسرة المالكة وإعلان الجمهورية في العراق. ولم ينتظر الأمر أكثر من نهار ونصف لإنزال مارينز الأسطول السادس الأمريكي في جنوب بيروت لاحتلال الساحل اللبناني بطلب من رئيس الجمهورية شمعون. ولن تنسحب هذه القوات حتى انتخاب الرئيس فؤاد شهاب الذي استلم مهامه في 23 سبتمبر 1958 وطلب وضع حد للتواجد الأمريكي في النصف الثاني من أكتوبر. ويعلق المؤرخ ادمون رباط على هذه الفترة بالقول: " لم ير المسيحيون في شمعون سوى مخلص لبنان من أطماع ناصر، أما المسلمين، فهو ومساعدته شارل مالك، الشخص الذي أراد إقطاع لبنان للإمبريالية الأمريكية. وبكل الأحوال فقد حطمت سياسته الوفاق الوطني، وكان على الجنرال شهاب المهمة الصعبة لإعادة لحم القطع المتناثرة".

بعد تجربته مع كميل شمعون، بقي لشارل مالك دوره الاعتباري والاستشاري في صفوف التنظيمات السياسية ذات الأغلبية المسيحية واليمينية في لبنان وبقي من أنصار التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية. وقد دخل في الجبهة اللبنانية في 1976 كقيادي مستقل.

أما الجانب الأقل معرفة من شخصية شارل مالك فهو الكاتب والفيلسوف. فقد ألف بالعربية والإنجليزية العديد من المؤلفات وعزم في 1977 على طباعة آثاره العربية الكاملة في عشرة مجلدات وضع لها المخطط التالي: المقدمة، الفلسفة (الميثافيزيق والأخلاق، بعض المفكرين القم في التاريخ، الحرية والإنسان)، السياسة (الشرق الأوسط، الأمم المتحدة، الصراع الإيديولوجي العالمي، مجد الغرب وانحطاطه)، لبنان (القضية اللبنانية، وثائق أولية)، الإيمان (الكتاب المقدس، في الحياة الروحية الشخصية، الصراع في المسيح مع الشيطان، في الحركة المسكونية، في الحياة الليتورجية). ولم يصدر من هذه الأعمال سوى الجزء الأول في 1977 ولم تتمكن من معرفة ما أنجز بالضبط من مشروعه قبل وفاته في 1987.

## الشرعية السياسية LEGITIMATION

مصطلح سياسي مركزي مستمد لغوياً من شرع (الطريق)، أي نهج وبين سنّ؛ والشرعة والشرعة: المثل، والمثل والسنة. وهي المقابل للمصطلحي الحديث لمفهوم البيعة في التراث الإسلامي. ويُقصدُ به، بحسب ماكس فيبر، قدرة النظام السياسي على اكتساب الاعتراف به، وعلى النظر إليه على أنه يعبرُ إما عن المصالح الفورية والمباشرة للجماعة و/ أو عن مصالحها الإستراتيجية: مصالحها التي تتصلُ بهويتها أي بوجودها ونظرتها لنفسها في الزمان. وهي، بحسب ابن خلدون، ناتج البيعة. وهذه الأخيرة هي نوع من التعهد التعاقدى المتبادل بين طرفين هما الحاكم والمحكوم. فالبيعة هي "العهد على الطاعة"، وهي أن يعاهد المُبايع أميره على أن يُسلمَ له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين".

ملاحظتان تتصلان بتعريف ابن خلدون/ فيبر للشرعية السياسية. أولهما أنه يستند على فرضية التراضي: التعاقد بين طرفي العلاقة السياسية، وهما الحاكم والمحكوم. فالبيعة هي بهذا المعنى فعل مؤسس للشرعية وللعلاقة السياسية في أن؛ وشرطها احترام الطرفين العقد وعدم إخلالهما بشروطه؛ ومعايرها الإقرار بحق وبالأصح بحقوق متبادلة. لكن الشرعية السياسية ليست معطى ناجزاً يطرح مرة واحدة وإلى الأبد. إنها ليست ماهية ثابتة تستعصي على الحركة والتبدل والتغير إذن. إنها سيروورة: تُعزى، وتكتسب وترسّخ، وتتأكل وتتلاشى. وأغلب الظن إن الشرعية السياسية تتعاضد وتتكرس في حركة جدلية صاعدة مع الاستقرار السياسي الذي يُشرطها بالقدر الذي يشترط بها. وتتهار الشرعية السياسية حالما تُفقد صدقية العمل السياسي، وحالما يُفقد الاستقرار السياسي ويغدو مطلباً يتوجب توفره من أجل ضمان قدرة الجماعة على تجديد شروط إنتاجها كجماعة في التاريخ. ولا تحمل السلطة في ذاتها تيريرها النهائي وشرعيتها النهائية مرة واحدة وإلى الأبد. فهي ليست قوة ساكنة. إنها علاقة قوة من نوع خاص. وهي تخضع ربما لهذا السبب بالذات لتحولات تعبر عن طبيعتها كعلاقة، أي كحاصل توازن (أو اختلال توازن) بين الأطراف الداخلة في نطاقها. إنها سيروورة اجتماعية متغيرة حتى وإن كنا نتعامل معها في خبراتنا المعيشة كمعطى قبلي يتوجب علينا مواجهته والتعامل معه أي إدخاله في آليات وعينا وسلوكياتنا.

الملاحظة الثانية أن التعريف يفترض توفر عنصرين. الأول هو ضرورة حدوث تطابق معرفي أو إدراكي بين طرفي التعاقد ينسق مع القيم والمصالح الأساسية للاجتماع. وثانيهما أن معنى معيار الرضى هو الإقرار بحق. والحق هو ما طابقت صورته مفهومه. غير أن الإقرار هو على الأرجح من نتائج الشرعية وليس نقطة البدء فيها، باعتبار أن وقوع العهد يتضمن الإقرار المسبق بتوفر الشرعية.

غير أن شرعية الدولة ترتبط أولاً بما تعنيه بالنسبة للجماعة التي تشكل إطارها البشري، أي بالفكرة التي تحملها الجماعة عنها. فمهما كانت بنية الدولة أو حجمها أو جنسها أو عقيدتها المعلنة، فإن الدولة هي المساحة الوحيدة التي تجعل السلطة تبدو كما لو كانت مجردة، وتشنحها بطاقة هائلة من الدلالات الرمزية التي تتيح لها أن تقدم نفسها على أنها تترفع على الهواء الإنساني وتتعالى على المصالح المخصوصة كلها. في الشرعية تتسامى الدولة إلى الدرجة التي تصبح فيها قوة الفكرة ذاتها. وفي فقدان الشرعية تتضاءل الدولة إلى الحد الذي يغدو فيه العدو الذي يحاصر الجماعة ويقهرها. وما بين قطبي ترسخ الشرعية وفقدانها النهائي يبدو العمل السياسي كما لو كان مسعى دؤوباً لغزو الشرعية وتأسيسها والحفاظ عليها، وتبدو رهاناتها كما لو كانت استكمالاً لشرعية هي بحكم طبيعتها ناقصة أبداً ونزوعاً دائماً نحو الاستكمال المستمر. هكذا لا يمكن الحديث عن شرعية خارج حيز الدولة، التي هي إطار لعلاقات السلطة السياسية. بل إن مشكلة الشرعية غير ممكنة خارج السياسة. وهي تُثارُ في كل مرة تطرح فيها قضية السياسة من حيث هي كذلك.

والواقع أن كل سلطة سياسية تطرح نفسها في بورصة الشرعيات السياسية بالاستناد إلى الزعم بأن الاعتراف بها كسلطة قائم على تضافر عنصرين اثنين: حاجة عقلية بيانها ضرورة السلطة للاجتماع؛ وحكم قيمة خلقي بيانه أن السلطة خير بذاتها باعتبارها مكرسة للمصلحة العامة. هكذا تبدو الشرعية السياسية كما لو كانت الغطاء الذي يحصن التسويغ المعرفي والمعياري للسلطة السياسية ويشرحه في آن، من ناحية، وصورة بيانها تجسيد السلطة السياسية للقيم المفترض فيها أنها بناءة للتماسك الخلقي للمجتمع، من ناحية ثانية.

ثم إن الشرعية السياسية هي علاقة تاريخية تحمل في داخلها تسويغها أو مضمونها. فهي سيروورة، من جهة، ونسبية، أي مشروطة بحقلها الذي ينتجها، من جهة أخرى. إنها تخضع لمجموعة متراكبة من المتغيرات التي تشكل في الوقت نفسه معيارها. فالفعالية، والكفاءة في إدارة الشؤون العامة وفي تجسيد الأهداف، هما متغيران يؤثران سلباً أو إيجاباً في ترسيخ الشرعية أو في تآكلها وفقدانها: في سيروورتها بنائها أو انهدامها. لكن الاستقرار هو بدوره متغير مشروط بمتغير ثالث هو المتغير المعنوي. فما



ينتظره أفراد المجتمع من الدولة ليس هو نفسه دائماً في الأوقات والظروف والأمكنة كلها. إن الفعالية هي متغير مشروط بالنظرة الإيديولوجية السائدة في المجتمع. فليست الفعالية هي نفسها في المجتمعات التي يتسع فيها طلبها من الدولة بحيث يشمل توفير مجموعة كبيرة من الوظائف والخدمات كالصحة والمواصلات والتربية والعمل وما شابه، والمجتمعات التي يضيق بها هذا الطلب حتى الحد الأقصى الممكن.

إن الشرعية السياسية هي الإيمان الذي يسبغ على مزاعم السلطة التمثيلية صدقية ممارستها لوظائفها، أي في التحكم بمصائر الناس بما في ذلك احتكار ممارسة العنف. غير أن توفر الشرعية هو ما يدفع الجماعة التي تضبط الدولة أمورها إلى أن تتجاوز عصبيتها الدنيا (العائلية، المهنية، الجهوية، والملية) إلى عصبية كلية، عليا، أو جامعة (وطنية، قومية، معتقدية، الخ). وإن غياب الاعتقاد بفعالية وملاءمة المؤسسات السياسية لحاجات المجتمع وللمفاهيم السائدة بخصوص العدالة والحق يلغي الشرعية ويجعل الثورة على السلطة ممكنة، وبالأصح يفتح الطريق نحو توليد شرعية سياسية جديدة.

هكذا تصبح الشرعية سيروية اجتماعية تندرج في أساس بناء الجماعة ولحمة من لحامها. وهكذا يغدو فقدانها سيروية من سيرويات تفككها ووهن أواصرها وانهايار أسسه التي تنذر بانفراط عقد الجماعة وربما بانفجارها من الداخل. إن العصبية العليا، أو "الإرادة الجمعية للنظام العام" التي تعزز بالشرعية وتعضد بها، هي أكثر من علاقة بين حكام ومحكومين، باعتبار أنها سيروية اجتماعية، مركبة (أي كثيرة العناصر)، وتاريخية (أي متغيرة وغير ساكنة أو غير مستقرة)، وهي تولد الاستقرار وتعكس على صورة الهوية الجمعية. إنها نزوع إلى الاستكمال لأنها بالتعريف طاقة رمزية، أي فكرة. وهي تفصح عن مضمونها (لا يمكن أن تكون حرساء) اعتباراً من تلك النقطة أو الحد الفاصل بينها وبين ما عداها، أي من تلك النقطة التي تدخل السلطة اعتباراً منها في حقل الشرعية.

## جريمة "الشرف"

### CRIMES D'HONNEUR/CRIMES OF HONOR

تتداخل في الثقافة العربية المعرفة الشعبية بالمعرفة الدينية، وغالباً ما تبحث إحداهما عند الآخر عن شرعيتها. ورغم أن الإسلام قد حقق انقطاعات أساسية مع المجتمع القبلي العربي قبل الإسلامي، فإن مفهوم المحرم قد بقي هلامي الحدود بسبب هذا التداخل وغالباً ما ترك الأمر آثاره الخطيرة في التشريع الديني أو مواقف الفقهاء. ويكتسب المحرم قوته من كونه يجمع بين العائلة والدين والدولة. ومن هنا "مرجعيتُه" الدينية والدينية وصلته القانوني فيه بالنفسي باعتبار الإحساس بالذنب ذو صلة بعقوبة الذنب. وتشكل المرأة موضوع الحرام في القبيلة وفي الفقه، وباعتبارها كذلك، فهي المسئولة عن شرف الجماعة التي تزرع في منظومة القسيم جملة الاحتياطات الإيديولوجية التي تقي هذا الشرف من نقطة اللا عودة الدموية التي يمكن أن يصل إليها حسب تعبير الشاعر:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم.

هذه الصلة بين الدم والشرف صلة تعود إلى المجتمع العربي قبل الإسلامي وهي في صميم مفهوم النأر القبلي الذي يجعل القتل الرد المطلوب في منظومة القيم السائدة سواء للانتقام للقتيل، أو للدفاع عن "شرف القبيلة". وإن كان القرآن قد أعطى لولي القتل حق الرد، مطالباً أن لا يسرف في القتل. فقد جرت أسلمة العديد من معطيات تأميم الجنس النسائي لصالح هيمنة الرجال وقوانين العزل وشيطنة المرأة (أي جعلها شيطانا) في الثقافة السائدة تباعاً ومع الزمن وحسب البيئة حيث نجد غطاءاً إيديولوجياً لمسئولية المرأة في قضايا الفتنة والجنس الممنوع: النساء مصائد الشيطان، حبات الشيطان، المرأة تقبل في صورة شيطان وتدير في صورة شيطان، لم يكفر من مضى إلا من قبل النساء، النساء سبب كل محنة، النساء ذريعة إبليس...

هذه اللغة تربط بين الحياة الجنسية للأشخاص وثنائية الشرف-العار بشكل مباشر مع إقامة الصلة بين الجنس والمحرم والعار. وهي بذلك تربط إطلاقية ذنب المرأة بالحرام الجنسي وفصل الجنسين. وتعتبر الجنس محرماً عامودياً الرجل فيه هو الأعلى والمرأة هي الأدنى باعتبارها مصدر المدنس (مصائد، حبات، مغريات، غاويات الخ) وبالتالي مصدر الشر وباب الفتنة للحرام.

إن هذه القراءة الأولية لوضع المرأة في اللاوعي الجماعي تجعلنا نفهم إلى حد ما السبب في كون "غسل العار" على امتداد التاريخ كان قضية رجالية محضة، وموضوع العار قضية نسائية. رغم أن ما يسمى بالعار هو فعل يقوم به اثنان: امرأة ورجل. جريمة الشرف هي جزء من هذه المنظومة العامة التي تربط الشرف بالرجل والعار بالمرأة، وتجعل من المرأة مادة العقاب الرئيسية لأية ممارسة جنسية تحدث خارج نطاق المؤسسة المعترف عليها لتنظيم العلاقة الجنسية. وقد كان الأب أو الأخ أو ابن العم أو من تسميه القبيلة منفذ عقوبة القتل بحق من مارست الجنس خارج قرار الجماعة أو في خرق لأعرافها. فالمرأة البكر التي تمارس الجنس حالها في جريمة الشرف كالمرأة المتزوجة، كلاهما يمكن أن يكون موضوعا للعار ويعاقب بالقتل الاجتماعي ولو أن عقوبة الزانية المحصنة في الفقه الإسلامي تختلف عن عقوبة الزانية البكر. إن هذا التفاوت والاختلاف بين التصور الفقهي والتصور القبلي لم يمنع من وجود تفهم تاريخي لجرائم الشرف في التاريخ العربي وتدوين جرائم الشرف في قانون الجرائم العثماني الذي تنص المادة 188 فيه على: "من رأى زوجته أو غيرها من محارمه مع شخص آخر في حالة الزنى الشنيع فضرب أو جرح أو قتل أحدهما أو كليهما معا فهو معفو. ومن رأى زوجته أو إحدى محارمه مع شخص آخر على فراش غير مشروع فضرب أو جرح أو قتل أحدهما أو كليهما معا فهو معذور".

وليس قضية جرائم الشرف خاصة بالمجتمع العربي، فهي منتشرة في العديد من المجتمعات الشرقية والغربية إلا أنها ليست عالمية الطابع. وقد كانت القوانين الرومانية متساهلة دائما مع قاتل زوجته الزانية وكما ينوه فادي مغيزل وميريللا عبد الساتر فإن المادة 324 من قانون العقوبات الفرنسي لسنة 1810 منحت الزوج عذرا مخففا في حال فاجأ زوجته متلبسة بالزنى في المنزل الزوجي ولم يبلغ هذا النص حتى عام 1975 بموجب المادة 17 من القانون رقم 617.

وتعطي نظرة في القوانين العربية اليوم صورة عن تخطيط المشرع المحلي أمام هذه الجريمة المرتكبة باسم الشرف. فقانون العقوبات السوري (المادة 548) والأردني (المادة 340) ينصان على الاستفادة من العذر المحل لمن فاجأ زوجته أو أحد محارمه في جرم الزنا، وينص القانون الجزائري الكويتي (المادة 153) وقانون العقوبات العراقي (المادة 409) على العقوبة بالسجن لمدة لا تزيد عن ثلاثة سنوات، ويعطي المشرع المغربي العذر المخفف، ويربط قانون العقوبات المصري (المادة 237) الجرم بالزوجة حصرا ويعاقبه بالحبس. وتستفرد الإمارات العربية المتحدة بالنص على عقوبة السجن المؤقت للزوجة التي فوجئت بمشاهدة زوجها تقتله في الحال وليس فقط الزوج أو الأخ أو الأب. أما تونس فقد ألغت في 1993/7/12 جريمة الشرف لينص القانون 72 على معاقبة الزوج الذي يقتل زوجته بالإعدام.

وفي تتبع الجرائم المرتكبة باسم شرف العائلة نجد أن عدد النساء المقتولات بين 1995 و1998 في فلسطين وصل إلى 28 امرأة وفي لبنان صدر في الفترة نفسها 36 حكما موضوعها الشرف شملت 36 جريمة قتل. وفي النصف الأول من عام 1999 بلغ عدد الضحايا النساء في الأردن 11 ضحية.

ولا شك بأن النجاح في إلغاء المواد الخاصة بجرائم الشرف من القوانين العربية يعتبر انتصارا لقضية المرأة وحقوق الإنسان كونه يصب في اتجاه فصل أضحى في غاية الضرورة بين العرف والدين والقانون.

## SOICAL BANDITRY (ظاهرة) الشقاوة

"الشقي" من الناحية القانونية يعتبر مجرما، غير أنه من الناحية الاجتماعية يعد من الأبطال الذين تفتخر بهم المحلة ويشار إليهم بالبنان. إنه كان في الغالب يمتن للصوصية والسطو على البيوت وفرض "الخاوة" - أي الإتاوة - على الأغنياء، ولكنه في الوقت نفسه لا يخالف القيم المحلية السائدة فهو في محلته شهيم مغوار يحمي جاره ويحافظ على حق "الزاد والملح" ويراعي تقاليد العصبية والدخالة والنجدة وما أشبه. أما سلوكه الإجرامي فهو موجه ضد الحكومة من ناحية، وضد الأفراد الذين لا ينتمون إلى عصبية من الناحية الأخرى.

كثيرا ما كانت تجري المعارك الدامية بين الشقي و "الجندرمة" ليلا، وترتفع منزلة الشقي في نظر الناس بمقدار ما تكثر معاركه الجريئة ويزداد عدد ضحاياه. وإذا ألقى القبض عليه ودخل السجن كان ذلك بمثابة وسام له استنادا على المبدأ القائل "السجن للرجال". أما إذا قتل خرج أهل محلته لتشييع جنازته وهم يتأسفون على موت مثل هذا الرجل "العظيم".

في أواخر العهد العثماني قتل أحد الأشقياء المشهورين في بغداد -واسمه "عباس السبع"- مع زميل له، فربط "الجندرية" جثة كل منهما بذيل حصان وسحبهما في الطرقات. وقد ذكر شاهد عيان أنه رأى الناس يبكون لهذا الحادث، ووجد جماعة "تهوس" خلف الجثة الأولى قائلة "عباس السبع يا مطيع التجار" (...)

إن هذا يدل على مبلغ تقدير الناس للشقي، فهم يمدحونه بأنه "مطيع التجار" أي أنه يجبي الإتاوة من الأغنياء ويفرض عليهم الطاعة لأمره. (...)

كان عدد الأشقياء في العهد العثماني قليلا جدا بالنسبة لمجموع السكان في المحلة أو البلدة، إنما هم كانوا على الرغم من قلّة عددهم يمثلون القيم الاجتماعية السائدة أوضح تمثيل. إن السبب في قلّة عددهم ناشئ من كون الشقاوة تستلزم في صاحبها صفات نادرة كالشجاعة والقوة البدنية، والحذق في استعمال السلاح، وغلاظة القلب والجرأة، وهذه صفات قلما تجتمع في شخص واحد، وإن هي اجتمعت في أحد الأشخاص وجب أن تتاح له ظروف مساعدة - كأن يشترك في معركة دامية مع خصوم له أو مع قوات الحكومة ويخرج منها منتصرا- وعند هذا تبدأ سمعته بالذويوع وترتفع مكانته بين أبناء محلته، وكلما توالى انتصاراته بعدئذ ازدادت معنويته ودخل في عداد الأشقياء المرموقين.

وإذا نبغ في إحدى المحلات شقي مشهور -على النحو الذي ذكرناه- اعتزت المحلة به إذ هو سيكون حاميا من اللصوص لسببها، وبطلها المغوار عندما تنشب معركة بينها وبين محلة أخرى. والشقي له في زيه علامة يتميز بها، كالطريقة التي يلف بها الكوفية حول رأسه، أو سرواله الطويل، وإذا مشى كانت له مشيته الخاصة ونظراته الشزرة، والويل لمن يقصر في احترامه أو لا يرد له التحية بأحسن منها.

إن أكثر الصبيان في المحلة يجعلون الشقي المشهور قدوة لهم ويطمحون أن يكونوا مثله في يوم من الأيام، فهم عندما يستمعون إلى آباءهم وأقاربهم يتحدثون عن مناقب الشقي ومغامراته البطولية يحسون بالرغبة نحو الاقتداء به لكي ينالوا السمعة التي نالها. ومشكلة هؤلاء الصبيان أنهم حين يكبروا لا يستطيعون أن يصلوا إلى الهدف الذي يطمحون إليه.

علي الوردي

## فكتور شولشر (1893-1804) SCHOELCHER

ولد فكتور شولشر في باريس وعاش القرن التاسع عشر بكل مخاضاته وانتصاراته وإجباطاته. ناقد أديبي وموسيقي وكاتب، أتاحت الإمكانات العائلية المادية لشولشر فرصة التعلم والسفر والبحث والكتابة. سافر إلى الولايات المتحدة والمكسيك وكوبا (1829-1830) ثم زار منطقة الكاريبي وإفريقيا وعرف بانتمائه للاتجاه الجمهوري العلماني في الحركة الماسونية. كتب في الصحافة الجمهورية النزعة وبشكل خاص صحيفة الإصلاح La Réforme وكان أول كتاب له حول رق السود والقانون الاستعماري (1933) تبعه كتابه "إلغاء الرق: دراسة نقدية للأحكام المسبقة ضد الملونين الأفارقة والشعوب المختلطة" (1840). وبعد ذلك بعامين أصدر كتاب "المستعمرات الفرنسية: الإلغاء الفوري للرق" (1842) خصصه لدراسة أوضاع جزر الغوادلوب والمارتينيك. وبعدها بعام أصدر كتابه عن المستعمرات الأجنبية في هايتي يتحدث فيه عن نتائج إلغاء الرق في المستعمرات البريطانية. زار مصر وخصها بكتاب وصفي "مصر في 1845" كذلك خصص كتابا عاما عن الرق المعاصر في 1847.

تأثر شولشر بأفكار الاشتراكيين الطوباويين وتجربة إنجلترا وكان لديه التزام تلقائي بكل قضايا المستضعفين وحس إنساني متميز. أثناء توليه منصب وكيل وزارة المستعمرات وقع مرسوم إلغاء الرق في 27 أبريل (نيسان) 1848. ورغم الحرب التي شنها عليه المستوطنون وتجار الرقيق ومستغلو السكان الملونين الذين خافوا على امتيازاتهم في مواجهة الأغلبية العديدة للسود، كانت شعبيته قوية في جزر الكاريبي الفرنسية وهناك أصدر بين 1849-1850 أول صحيفة تقدمية في الغوادلوب: التقدم Le Progrès.

وقد طبع عدة كتب عن الحياة الاجتماعية والسياسية للمواطنين الجدد مطالبًا بالتعليم المجاني والإجباري وممارسة حق الانتخاب على أوسع نطاق. قاوم انقلاب 2 ديسمبر 1851 الأمر الذي اضطره للعيش في المنفى في إنجلترا، وقد رفض العفو الذي صدر عنه ولم يعد حتى 1870 بعد سقوط إمبراطورية نابليون الثالث. انتخب نائبا عن المارتينيك بعدها بعام وقد وقف أثناء كومونة باريس في صف خط المصالحة لتجنيد البلاد حربا أهلية. انتخب لمنصب سيناتور غير قابل للعزل عن المارتينيك أيضا في 1875.

ترأس شولشر جمعية النجدة التعاونية في المارتينيك والغوادلوب في 1874 وعضوية جمعية تحسين أوضاع المرأة في 1878. وقد خاض كعضو في مجلس الشيوخ نضالاً هاماً للمطالبة بإلغاء حكم الإعدام\*. في 1881 ترأس مع ماريما ديريسم Maria Deraismes مؤتمراً لمناهضة الاكليروس. طبع عدة مؤلفات في تشريعات العمل وأوضاع الرقيق في الولايات المتحدة والبرازيل والسنغال. نقلت رفاته من مقبرة بير لاشيز في باريس إلى مقبرة العظماء Panthéon في 1949.

## صدقة السجناء L'AUMONE DES PRISONNIERS

من الحقوق الأساسية للسجناء التي ابتكرها المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري وتم للأسف تراجعها ثم تناسيها مع الأيام. صدقة السجن أو الأسير. ووفقاً لمؤلف كتاب الخراج أبي يوسف والعديد من المؤرخين، فإن أول من أقر صدقة أهل السجن هو الإمام علي بن أبي طالب في العراق ثم فعل ذلك معاوية بن أبي سفيان في الشام من بعده والعديد من الخلفاء. وتعود فكرة صدقة السجن إلى الآية القرآنية " ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيماً وأسيراً ". والأسير في لسان العرب كل محبوس في قَد أو سجن وعند اللغوي مجاهد: الأسير المسجون. وفي حكمة تخصيص السجن بصدقة كاليتيم يقول الثعلبي : ليس الأسير بعامة ، ولكنه لما أصيب بالأسر صار كالجريح واللديع" ، و ذكر أكثر من فقيه أن " لا عقوبة في العقوبة والخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة". الأمر الذي ينسجم تماماً مع القواعد الدنيا لمعاملة السجناء الصادرة عن الأمم المتحدة و التي تعتبر السجن بحد ذاته عقوبة وبالتالي لا معنى لأن تغلظ بساءات أخرى.

وقد حدد الخليفة عمر بن عبد العزيز في إجراء الصدقة على السجناء ما يصلحهم في طعامهم وحاجياتهم بتعيين شخص من خارج المؤسسة العقابية للإشراف على ذلك وقد طالب في رسالة له أن " يتولى رجل من أهل الخير والصلاح مهمة تثبيت أسماء من في السجن ممن تجري عليهم الصدقة وتكون الأسماء عنده ويدفع ذلك إليهم شهراً بشهر ، يقعد ويدعو باسم رجل رجل ويدفع له ذلك إليه في يده، فمن كان منهم قد أطلق وخلي سبيله رد ما يجري عليه، ويكون للأجراء عشرة دراهم في الشهر لكل واحد ، وليس كل من في السجن يحتاج أن يجري عليه ، وكسوتهم في الشتاء قميص وكساء وفي الصيف قميص وإزار ومقنعة". ولعل هذه المساعدة للسجناء من أسباب عدم وقوعهم في الفاقة وتسهيل إعادة تأهيلهم. وللأسف، لا تأخذ الدول العربية والإسلامية بهذا المبدأ اليوم.

وعمر بن عبد العزيز هو أول خليفة طالب بإصلاح السجن ومن مآثراته : " وإنما يكثر أهل الحبس لقلّة النظر في أمرهم، إنما هو حبس وليس فيه نظر. فمر ولاتك جميعاً بالنظر في أمر أهل الحبوس في كل أيام. فمن كان عليه أدب وأدب وأطلق، ومن لم يكن له قضية خلي عنه".

## صعصعة 'SA'SA'

ليس لنا عن صعصعة بن ناجي بن عقل، هذا الرجل الذي يعتبره بعض مناضلي حقوق الإنسان العرب الأب الروحي للحركة العربية لحقوق الإنسان من معلومات غير خبر عارض أورده الأصفهاني في كتاب "الأغاني" وكل ما نستطيع استخلاصه من القصة أنه كان بدويًا عاش وتوفي قبل ظهور الإسلام وأنه كان جدّ الشاعر الأخطل الذي فاخر به في بعض قصائده معتداً مناقبه وعلى رأسها أنه كان يفدي المؤودات.

ويذكر الخبر أن صعصعة نزل صدقة في مضارب أعراب فسمع صراخ امرأة تستغيث وتستعطف زوجها أن لا يند ابنته فسأل الرجل عن سبب عزمه على قتل

الطفلة فقال إنه شدة الفقر فعرض عليه أن يشتري منه حياتها بما معه من بعر وحشى بالناقاة التي يركب فقيل الأب وعاشت البنت.

وكان الواقعة استفزت ما بداخل صعصعة من استنكار للظاهرة المعروفة آنذاك في البداية العربية وولدت فيه عزيمة على مكافحتها لأنه وقف باقي حياته على اشتراء حياة المؤودات بماله أينما أمكنه ذلك.

فابن عقل ينطلق كما ينطلق مناضل حقوق الإنسان المعاصر من واقع يتميّز برفض حقّ أساسي هو في هذه الحالة حقّ الحياة ليقاومه بالعمل التطوعي والفردية فاتحا الطريق لتغيير العقليات الذي سينجزه الإسلام.

إنّ هذه القصة تظهر أنّ النضال من أجل ما نسميه اليوم حقوق الطفل وحقوق المرأة ليس وليد هذا العصر وإنّما هو من كلّ زمان ومكان مع اختلافات جذرية في كيفية التعاطي مع الإشكاليات والتحديات ومستوى الإنجازات. ونحن عندما نضع الأمر في سياقه التاريخي نكتشف أنه عمل ينطلق عادة انطلاق انتهاكات كما تنطلق قوى التعافي لحظة انطلاق المرض لتصحيح خلل في التوازن الطبيعي للجسم.

منصف المرزوقي

## الطاهر حداد (1899-1935) AL-TAHER HADDAD

يعد الطاهر حداد في الحركة الأدبية والفكرية والإصلاحية المعاصرة من كبار بناء الفكر التنويري لا في تونس وحسب بل في العالمين العربي والإسلامي. كان من المهتمين بعد ابن خلدون \* بقضية الحضارة وتعميق مفهوم الحداثة، كما كان في أدبه وفكره وجهاده الميداني السياسي والاجتماعي نصير الحرية وحقوق الإنسان، مساندا للمستضعفين في محيطه وبشكل خاص لقضيتي المرأة والعمال.

ولد الطاهر حداد في تونس (العاصمة) سنة 1899 ونشأ في وسط شعبي يعيش من كد يديه. تلقى في طفولته تعليماً دينياً في الكتاب القرآني ثم التحق بجامعة الزيتونة ليعمق ثقافته العربية الإسلامية ويتأهل لشهادته الوحيدة المتاحة آنذاك لطلّبه وهي "التطويح". وازدادت ثقافته العامة رسوخاً وسعةً بفتحه على الثقافات الأجنبية من خلال الترجمات إلى العربية حين ترده على "الجمعية الخلدونية" و "النادي الأدبي لقدماء الصادقية".

صادف التحاق الطاهر بالزيتونة انتفاضة شعبية ضد الإدارة الاستعمارية في العاصمة يوم 7 نوفمبر 1911، وهي معركة الزلاّج التي آلت إلى نصب الحصار العسكري على مدينة تونس وضواحيها وتعطيل الصحف العربية وضرب القيادة الوطنية وتغريبها. وكان في مقدمة المبعدين علي باش حانبه (1876-1918) زعيم حركة "تونس الفتاة" والشيخ عبد العزيز الثعالبي (1874-1944) الذي كان مكلفاً بتحرير النشرة العربية لصحيفة "التونسي" الناطقة بلسان تلك الحركة.

ولا شك أن هذه المعركة ومخلفاتها وأحداثاً أخرى ضد الاحتلال الفرنسي كانتفاضة قبائل العراريش (1906) وثورة الجنوب (1915-1916) قد تركت عميق الأثر في نفس الفتى الطاهر وشجنت حسه الوطني الذي يستحضره في كل مواقفه وأعماله وكتابات كقوله:

شربت حب بلادي مذ نشأت بها طفلاً وقد عم أحشائي وأوصالي  
عرفت منتها الكبرى عليّ ولم أنس القروض التي تقضى بأمثالي  
من كل حر أصاب الكرب موطنه فقام يسعي بأفكار وأعمال

تخرج الطاهر حداد من جامع الزيتونة محرراً للتطويح في 1920. وقد عمق ثقافته الحقوقية في دراسته للفقهاء بمدرسة الحقوق التونسية التي لم يلازمها بانتظام لانشغاله بالنضال السياسي والاجتماعي والنقابي والكتابة طيلة العشرينات. فانقطع عن الدراسة ثم عاد ليجتاز امتحان شهادة الحقوق التونسية وينجح في جزئها الأول في جوان (حزيران) 1930.

لم يكن الطاهر راضياً عن النظام التعليمي التقليدي في المؤسسة الزيتونية وقد ترك وثيقةً تربوية تاريخية نقدية هامة حررها وهو طالب بعنوان "التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامعة الزيتونة". وتؤكد هذه الوثيقة على المنحى العقلاني التنويري والنزعة الإصلاحية في فكر الطاهر حداد باعتبار أن الهدف المنشود في التعليم هو "بث الروح العلمية" و "احترام حرية الفكر" لا "الحفظ" و "النقل" و "التقليد". وكما يقول ابن خلدون: "صنع العقول الدربة على الصواب".

احتك الطاهر بعالم من كبار أعلام الزيتونة هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي يعده من قادة الفكر وزعماء الإصلاح ورواد الأدب في العالم العربي-الإسلامي. وهو مؤسس الحزب الدستوري التونسي في 1920. وقد انضم الطاهر للحزب منذ تأسيسه وكلف بنشر الدعاية له بالمقالة والقصيدة والعمل الحركي الميداني. ثم فترت علاقته بالقيادة الراكدة بعد خروج مؤسس الحزب مرغماً إلى بلاد المشرق في جوييه (تموز) 1923 تحت ضغوط إدارة الحماية وبعض رفاقه. وقد اتسعت هوة الخلاف مع اللجنة التنفيذية المقيمة في البلاد والتي انزلت في مكيدة للإدارة الاستعمارية استهدفت القضاء على أول حركة نقابية تونسية فألقي القبض على زعيمها ونفي مع عدد من القياديين في 25 نوفمبر 1925.

ناصر الطاهر رفيقه في الكفاح محمد علي الحامي مؤسس "جمعية التعاون الاقتصادي التونسي" ثم جامعة عموم العملة التونسيين". وألف تخليدا لهذه الحركة كتابه "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" فلما صدر في 1927 صادرت السلطة الاستعمارية نسخ الكتاب.

وفي عام 1928 نشر الحداد سلسلة مقالات بليغة في جريدة "الصواب" دافع فيها بجرأة وذكاء عن المرأة التونسية وحث على تعليمها وترقيتها وإنصافها في حقوقها لتؤدي واجباتها العائلية والاجتماعية. وجاءت مقالاته معمقة ثرية فاتحة لآفاق جديدة في الإصلاح الاجتماعي حتى أنه استنسخ بعد عامين ضمها إلى كتابه الثاني "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع" الذي أصدره في أواخر سنة 1930 فأثار الضجة الكبرى.

كان الحداد هدفا في تلك الخصومة لضرابات القوى الأهلية المناهضة لأفكاره التحررية وهي التي حركت الصحافة والقصر الملكي وإدارة الحماية والفئة الأصولية المتصلبة من شيوخ الزيتونة وقد وجدوا في المجموعة المعادية له في الحزب الحر الدستوري تشجيعا. وقد اتهم الحداد في دينه فرمي بالكفر وضرب عليه الحصار وعاش بقية حياته في شبه عزلة خانقة. وقد صدرت كتابات تلبية عديدة بحقه مثل "سيف الحق على من لا يرى الحق" و "الحداد على إمراة الحداد".

ويمكن القول أن السبب الرئيسي للحملة كان سياسيا أكثر منه الغيرة على الإسلام. فالعديد من الذين شاركوا فيها كانوا من المتورطين في انعقاد المؤتمر الإفخارستي الكنائسي العالمي بقرطاج في 1930 الذي كان طبعه متزمتة للمسيحية استرجع فيها منظوما ذكرى قدوم ملك فرنسا لويس القديس (1214-1270) إلى قرطاج لتتصير البلاد التونسية. وكان من المتورطين ملك البلاد أحمد باشا باي الثاني ووزيره الأول خليل بوحاجب وعدد من رجال الدين ممثلين عن المذهبين المالكي والحنفي. وقد جاء المؤتمر في ظل سياسة النسف الاستعماري لمقومات الشخصية الوطنية المهدهة بالنسف والتذويب. ولوقف السخط الشعبي ضد المشاركين وتوجيه الأنظار نحو موضوع آخر جاء الهجوم بعد 5 أشهر من انعقاد المؤتمر على كتاب الطاهر حداد في محاولة لاسترجاع مقام مهتر عند جمهور المسلمين.

ولقد كانت الحملة شرسة خالية من الأمانة العلمية وأخلاق النقد، فتركت جرحا عميقا قاتلا في نفس الطاهر يعبر عنه في بعض أشعاره كقصيدته "إلى أين!" في 1934/7/11 :

" أغني نفسي غناء حزينا وهل بسوى الحزن غنى حزين  
شباب ولكنه ضائع وروح ولكنه مضى سجين  
أقام عليه ذوو المكر حصنا على ركنه باسم تقوى ودين"

في كتابه الذي جلب له المحنة تكامل رفيع المستوى بين عناصر سياسية وثقافية وتربوية واجتماعية وعقائدية دينية بنى عليها المؤلف مشروعه الإصلاحية الجديد الوثيق الصلة بالأحوال الشخصية وترقية المرأة وحماية الأسرة والمجتمع. ويشمل الكتاب على قسمين أولهما تشريعي والثاني اجتماعي. أما الاجتماعي فيضم لوحات إبداعية تصويرية بلغة طليعة وأسلوب جذاب لمشاهد قد اندثرت اليوم في حياة الأسر التونسية داخل البيوت حيث تبرز شخصية الباحث الاجتماعي الميداني للتاريخ وقد أرهف هذا العنان سمعه ودقق نظره لملاحظة مشاهد تسجل بحذق وطرافة ما كان يحدث في البيوت من أقوال وممارسات ضارة بسعادة الأسرة محلة بتوازنها وتوازن المجتمع.

أما القسم التشريعي فقد بناه المؤلف على موضوعه القائمة على تدرج الإسلام في تشريع أحكامه المتصلة بالأحوال الشخصية ومن هذا المنطلق اعتبر الحداد هذه الأحكام دنيوية قابلة للتغيير والتطوير لأن الأحوال الشخصية لا تمس جوهر العقيدة كالتوحيد والأركان الأخرى في الإسلام، وما هو في معنى أصول الدين الخالدة بخلوده.

وفي هذا القسم من مشروعه الإصلاحية دعوته إلى تمكين المرأة من حقوقها المدنية كالمساواة في حق الشهادة والانتصاب للقضاء وحرية التصرف في مالها واعتبار نزول ميراثها عن الرجل قابلا للتغيير في اتجاه المساواة.

قيّد الحداد عقد القران بالفحص الطبي المشروط على القرينين توفيقا من آفات الوراثة والأمراض المزمنة والمعدية وشدد على منع الزواج دون سن الرشد وأفتى بإباحة موانع الحمل، بل تعدى ذلك إلى إياحة عملية الإجهاض إذا وقع الخوف على حياة الأم وسلامة الأسرة. وهكذا ترك الباب مفتوحا للمجتهدين من بعده في موضوع التنظيم العائلي. وقد جهر بمنع تعدد الزوجات حفاظا على وحدة الأسرة واستقرارها وتضامن أفرادها كما نادى بتحكيم القضاء في كل ما يقع من حوادث الطلاق وحق المتضرر من الزوجين بالتمتع بالتعويض المالي تضييقا على المطلق بنزوة تضر بقرينته. وانقد المؤسسة الزجرية "دار جواد" المعدة لردع الزوجة المستعصية النافرة من زوجها، كما اعتبر نفاقا وممارسة بغیضة ملعونة للجوء إلى "التياس" أي المحلل الصولري للمطالبة بالثلاث. وبذلك كان راندا في تصور جديد للأحوال الشخصية في تونس والعالم العربي.

هكذا وقف الحداد في وجه التيار التقليدي الاجتراري، فنظر إلى الإسلام كدستور اجتماعي نظرة متفتحة اجتهادية حركية مستقبلية سابقة لزمانه متحدية المتشدين في ظاهر النص وتقليد السلف ومؤكدا على الصلة بين توكب الأحكام الاجتهادية مع التطور الاجتماعي. فيما يعبر عنه شعرا:

وأشياخنا نصطفهم هداة وهم باسم هذا الهدى في اعتنا  
أثاروا على الفكر حربا ضروسا وسادوا بتقليدهم للإمام  
يقولون إن التطور كفر يهد كيانا لنا بانهدام

وفي المرحلة الصعبة والعصيبة من حياته شرع الحداد في تسجيل "خواتره" فجاءت إضافات ثرية لدعوة عميقة للإصلاح والتجديد وعقائنه الفعل وتأسيس الحضارة.

مدافعا عن الحرية والديمقراطية وحق الاختلاف كان الحداد دون شك من رواد حقوق الإنسان الأوائل في المغرب وهو القائل

عصرنا يطلب انفكاكا من الماضي ويبيغي حرية الإنسان  
هكذا حطمت شعوب الترقى ما دهاها في سالف الأزمان  
كل يوم تفتن قنا جديدا فهي ترقى في جده الألوان  
نحو مستقبل عظيم المزايا فيه ترتاح من قيود الهوان

أحمد خالد

## العاميات AL-AMYYAT

العامية، هو الاسم الذي أطلقه الفلاحون على عدد من أشكال نضالهم التي سبقت مباشرة النقابات المهنية والأحزاب والجمعيات السياسية في جبل لبنان وجبل العرب (سورية) في القرن التاسع عشر. وهي شكل من أشكال الانتفاض على النظام الذي وضعهم في أسفل الهرم الاجتماعي وجعل منهم أول فريسة لأزمات الدولة المركزية ووسطائها المحليين.

فقد صبت مجمل إجراءات السلطة العثمانية المتعلقة بالريف في القرن 19 في ميدان زيادة الضرائب، وحتى إنشاء وزارة الزراعة في 1846 لم يكن بريئا عن هذا الغرض. كذلك سياسة توطين البدو وتحديد أراضي الملك وقانون الأراضي العثماني. وقد كان الفلاحون ملزمين بدفع ضريبة عن الأرض وعن المحصول، وعن الماشية الحية وعن حين تدبج.. وقد أدى الجشع الضرائبي منذ أواخر القرن السابع عشر إلى إهمال الأراضي وتركها وإخلاء القرى من سكانها والهجرة أو الهرب إلى الجبال مما حول أكثر من نصف الأراضي إلى أراض موات، لقد صار الفلاح يدفع عن نفر ماشية بحوزته أكثر من قيمتها بل وتحصيل الضريبة من الفلاح الجار أو القريب. وقد تم تنظيم سحب الفائض الاجتماعي عبر شبكة محلية باستمرار هي الوسيط المزوج الذي يتأرجح دوره الاقتصادي بضعف الدولة أو قوتها ومدى قوة التركيبة العشائرية التي يقوم عليها. وقد منحت الدولة العثمانية في شيوخختها الوكلاء المحليين إمكانيات سمحت بتوسيع نفوذهم بل وأحيانا تصفية حسابات وترتيب أوضاع داخلية، ونجد في أكثر من مرجع امتلاك لمقاطعي واحد لنسبة عالية من الأراضي تصل إلى حد 1 على ثمانية من أراضي جنوب لبنان ( أي أكثر مما امتلك كل المقاطعيين الدروز في القرن الثامن عشر.

استفادت الأسر المهيمنة في محاولتها توسيع نفوذها من ضعف الباب العالي. وحرصت الدولة لتخفيف أزمته على مضاعفة الضرائب وقد جرت عدة حركات فلاحية في مواجهة ما يحدث بعضها للصراع على السلطة والهيمنة المحلية وبعضها الآخر لرفع ظلم تقاوم وتشمل الأخيرة ما عرف بالعاميات وانتفاضة كسروان.

تعطي عامية انطلياس (1821) صورة عن هذه التحركات التي تنطلق من بيان جماعي موقع هو بمثابة التزام خلفي ونضالي للمشاركين. ويعبر بيان تموز (يوليو) 1821 عن الإحباط الذي يعيشه الفلاحون من الأوضاع السائدة واستنكارهم ورفضهم لأي ضريبة جديدة وإقامة الحق بقاوض درزي وقاوض مسيحي يقضيان بالحق "بموجب الشرع".

" إذا شئتم أن تعنقوا من عبوديتكم، فلا يستطيع أحد أن يمنعكم لا المشير ولا القائم مقام". تلخص هذه الجملة لطانيوس شاهين إلى أهل جبيل في 1860 روح انتفاضة كسروان في 1858. فقد بدأ التذمر من تقاوم الضرائب والمظالم والإهانات يأخذ منحاه الإيجابي بتنظيم الاجتماعات بين الشباب في القرى و في تشرين الثاني (نوفمبر) جرى اجتماع حضره أكثر من 25 فلاحا قادمين من تسعة قرى في قرية عجلتون تم فيه الاتفاق على التحالف فيما بينهم وجماعية الرد على أية إساءة من جانب المشايخ واختاروا طانيوس شاهين مسؤولا عنهم. وقد تبع ذلك انتخاب شيخ شباب في كل قرية مع مباشرة عرض المطالب على المشايخ. ولما لم

يستمتع لرأيهم شكلوا جمعيات إزاء مقابل التجمعات التي شكلها المشايخ وأصبح تنظيم الدعاوى العمومية على يد شخصين منتخبين بعد إبعاد المشايخ من القرى المنتقضة. ولم يتمكن المشايخ من وقف تقدم الفلاحين إلا بإشغال الفتنة الطائفية التي أحرقت كل مكتسبات الفلاحين في حوادث الستين.

في عامية جبل العرب جنوبي سورية ظهرت أيضا ظاهرة الجمعيات في الجبل وقد تلمس الفلاحون سلما إلغاء حق المشايخ في ربع المحصول وفي 1888 نظم الفلاحون اجتماعا عاما في مجدل عرمان وصدروا بيانا مشتركا يعرض لوضع الفلاحين والإجراءات اللازمة لتبديل ذلك. وتنص وثيقة مجدل الشور على التكايف والتناصر ضد الترحيل والمحافظة على مصالح الموقعين و "تمشي الحقوق وتعديل النظام في غاية النهى" وقد بقي عليها 82 توقيعًا إفراديا دون اعتبارات عائلية. ولما لم يصل الطرفان إلى حل بالوسائل السلمية بدأت المواجهة في صيف 1888 حيث وقعت معركة كبيرة بين الفلاحين والمشايخ بعد مناوشات متعددة، معركة انتصر فيها العاميون ونجحوا بإجلاء المشايخ وإلغاء الربع وانتخاب أشخاص ينظرون في قضاياهم. وقد تداعى الجيش العثماني لنصرة المشايخ واستمرت معركته مع العاميين سنتين تم رغم هزيمة العامية بعدها الاتفاق على تحديد الضرائب للدولة. وقد كان من نتيجة نكث الدولة باتفاقها أن تخلص جبل العرب قبل جيرانه، نهائيا من الضريبة العثمانية في مطلع القرن العشرين.

تشكل العاميات أولى أشكال الاحتجاج الفلاحية المعاصرة وقد تداخل فيها البعد السياسي بالبعد المطليبي وإن كان الأخير هو السبب المباشر والدافع الرئيسي. وهذا التداخل هو نتيجة طبيعية لتداخل البنية الاجتماعية بالتركيب السياسي وقيام السلطة السياسية الاجتماعية المحلية على علاقات إنتاج الإنسان مباشرة (عائلة مهيمنة محظية عند الدولة المركزية ومحمية بوحدانية مترابطة مغلفة تمارس علاقات الإنتاج فيها ضمن أطر القرابة حيث لا درجة التخصص وتقسيم العمل ولا أدوات الإنتاج تسمح بتفريد قوى العمل وخروجها من الأطر العضوية.

## عبد القادر الجزائري (1808-1883) ABD EL-KADER

ارتبط اسم الأمير عبد القادر بن محي الدين الحسني الجزائري بالمقاومة الوطنية للإستعمار رغم أنه توقف عن المقاومة المسلحة منذ 1847. فقد تداخلت الأسطورة بالوقائع في حياة هذا الشخص الذي ناض الظلم وامتلك مفهوما صوفيا للعدالة والتسامح. ولد عبد القادر غربي معسكر من أسرة أشراف أحببت لأجيال الزوايا القادرية. وقد تلقى تعليما دينيا صوفيا. ومنذ 1832، تاريخ مبايعة العديد من القبائل الوهرانية له سلطانا للعرب انتصر على قوات الباي التركي وخاض حربا ضروسا ضد المستعمر الفرنسي حتى 1838 تاريخ قبول بعض الجنرالات بحل وسط معه قائم على مبدأ الانتداب. إلا أن اتساع رقعة سيادته وزيادة شعبيته إضافة إلى تعزيز الفرنسيين لقواتهم استعجل المعركة بين الطرفين. معركة ضارية استمر القتال فيها أربعة أعوام (حتى نهاية 1843) وانتهت بهزيمة الأمير. توجه عبد القادر إلى المغرب إلا أن السلطان الذي عقد اتفاق سلام مع الفرنسيين أعلنه خارجا عن القانون فعاد إلى الجزائر ليقابل من جديد ويستجمع عناصر قوته ثانية. وقد استمرت مقاومته إلى حين تمكن الجيش الفرنسي بقوة مكونة من 106000 رجل أن يلقي به ومن تبقى من مقاتليه على الحدود المغربية من جديد. في 1847 أثار تسليم نفسه للفرنسيين عن أن يكون أسير سلطان خانع لمصيره. وبعد 5 سنوات أمضاها في السجن أصدر لويس نابليون عفوا عنه على أن يغادر لتركيا. وقد أمضى في دمشق ما تبقى من عمره بين 1852-1883.

في هذه الفترة عمق عبد القادر اكتشافه ومعرفته بالتصوف الإسلامي وخاصة فكر ابن عربي\* من خلال مؤلفه الذائع "المواقف" الذي شرح فيه تصوف الأخير. وأصبح من دعاة التقارب الإسلامي المسيحي وكتب في الفلسفة الدينية والتصوف. وقد أنقذ العديد من العائلات المسيحية المارونية والكاثوليكية في الحوادث الطائفية التي وقعت في 1860 وأسهم في إخماد الفتنة، الأمر الذي منحه ثقة المنتورين المسيحيين والمسلمين بل واقترح من أكثر من طرف دولي وعربي كأمر للعرب في سورية. إلا أن عبد القادر كان يعتبر مهمته السياسية والقتالية قد انتهت في 1847 و أن مهمته بعد هذا التاريخ إنسانية وفكرية.

توفي في دمشق في 26 مايو (أيار) 1883 وأوصى ببقاء جثمانه قرب قبر ابن عربي. نقلت رفاته إلى مقبرة الشهداء في الجزائر بعد الاستقلال.



## عبد الكريم الريفى (1882-1963) ABD EL-KRIM

محمد بن عبد الكريم هو رمز جيل نزع الاستعمار والمطالبة بالاستقلال التام في المغرب الكبير. وهو مع الحركة اليوسيفية في تونس وابن باديس في الجزائر يعني في الذاكرة الاستعمارية الخط الراديكالي في حركة التحرر الوطني المغاربية وبوعي أو لا ووعي التعبير الأمثل لعلاقات الأخوة المتمازجة العربية البربرية.

ولد قرابة 1882 في بني أية خطاب، فرع من قبيلة كبيرة من قبائل الريف الأوسط من عائلة ذات نفوذ اجتماعي وسياسي. درس في تطوان وفاس واستقر في مليلة التابعة لاسبانيا ليرأس في 1906 تحرير صحيفة تيلغراما ديل ريف Telegrama del Rif. أصبح مسؤولاً عن مكتب شؤون المغاربة في 1907 ثم قاضياً في 1914. وقد سمحت له علاقاته بالإدارة الإسبانية بجمع خبرة معرفية مزدوجة عربية وأوربية. غادر الإدارة الإسبانية في 1919 وباشر بعدها بعام تعبئة أهله وأبناء الريف ضد إسبانيا. ولم يكن للسياسة التي اتبعها الجنرال سيلفستر ضده إلا أن تقوي من مكانته وشعبيته.

بعد الهزيمة الإسبانية في أنوال (22 يونيو 1921) تصاعد النضال الوطني بشكل كبير فأقام عبد الكريم أسس دولة من حكومة تجمع بين التقليد والحداثة.

أعلن الجمهورية في عموم الريف وفي يوليو 1923، وجه إلى البرلمان الفرنسي نداء من أجل النهضة الوطنية في الريف وقد أقام صلات مع أطراف بريطانية وفرنسية (الحزب الشيوعي الفرنسي) والكومنترن و وجد دعماً كبيراً من البلدان العربية الواقعة تحت سحر النهضة.

شكل إعلان جمهورية مستقلة داخل حدود السلطنة العلوية تهديداً للقوات الفرنسية المجاورة ونفوذ سلطان المغرب إلا أن القوات الفرنسية بإشراف المارشال بيتان قامت بهجوم مشترك مع القوات الإسبانية ضد عبد الكريم في 1926 وتمكنت من ضرب قواته وأسره ثم نفيه إلى جزيرة لارينيون التابعة لفرنسا. بقي في منفاه إلى عام 1947 حيث هرب من الباخرة التي نقله إلى فرنسا عند مرورها بمصر. وفي القاهرة شكل في 9 ديسمبر لجنة تحرير المغرب العربي التي ترأسها بنفسه وكان فيها من الشخصيات السياسية الحبيب بورقيبة وعلال الفاسي. وقف في الخمسينات ضد الحلول الوسط للاستقلال مطالباً بنزع الاستعمار كاملاً عن الجزائر والمغرب وتونس. وحتى وفاته في المنفى بقي وفياً لهذا الخط.

## عبد الله العلايلي (1914-199) ABDALLAH AL-ALAILI

ولد الشيخ عبد الله العلايلي في بيروت من أسرة بيروتية قديمة وقد لخص نشأته بالقول: "الكأبة كل طفولي، فقد اتفق وكتت أيام الحرب العالمية الأولى، أبصر

مفصلة الجوع والشعب المتحل، فلا بد أن تعشتي الكأبة في أعماقي لا كسدليل أو ستار، بل كقماط يلتفني من أُنحائي". درس في الكتاب ثم المدرسة السورية

وتلقى مبادئ القراءة والعلوم في مدرسة الحرش. إلى أن رافق أخيه إلى الأزهر في 1924. حيث تعاطى العلم هناك بنظامي الأزهر القديم والجديد حتى 1936.

وفي مصر تابع عن كتب قضية علي عبد الرازق\* وأطروحة طه حسين في الأدب الجاهلي. تأثر بالشيخ سيد علي المرصفي وعاش فترة الغليان السياسي والفكري

في مصر وبدأ نضاله السياسي بدعم القضية الفلسطينية ومناهضة الصهيونية. وفي 1937، انتسب إلى كلية الحقوق وأصدر في القاهرة "مقدمة لدرس لغة العرب"

في 1938.

عاد إلى لبنان في 1940 ودرّس في الجامع العمري الكبير 3 سنوات يناهض فيها العنصرية والتزمت وأصدر "فلسطين الدامية" و"سورية الضحية" وكتب في سمو النفس عند الحسين بن علي. وفي بداية 1940 أصدر سلسلة كراسات بعنوان "إني أنهم" تشكل نقداً جريئاً لما عاشه في العالم العربي ونداءاً للإصلاح السياسي والفكري والاجتماعي. وبعده أصدر كتاب "دستور العرب القومي". وبعد النكبة نشر مقالات يدين فيها الانقلابات العسكرية ويدعو إلى الانقلابات الشعبية. في 1949-1950 شارك مع كمال جنبلاط في تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي. كما أسس مع المفتي وسبع شخصيات وطنية: جبهة التحرير الوطني.

حضر حريق القاهرة واستنكر إعدام العامل مصطفى خميس اثر حركة الضباط الأحرار بمقالة بعنوان "قاراع الأجراس". أصدر

أولى أجزاء المعجم الكبير بين 1954-1955.

وفي 1968 أصدر المعجم العسكري. وفي 1978 أصدر كتابه "أين الخطأ" الذي أحدث ضجة كبرى لما يحمله من تجديد واجتهاد في ميدان الفقه الإسلامي. وقد سحب الكتاب من التداول بناء على طلب المملكة العربية السعودية ثم أعيد إصداره كاملاً في 1992.

خاض العلايلي معركة لا هوادة فيها ضد الطائفية وهو القائل " إن بقاء الطائفية هو بقاء الخيانة، وبالتالي أقول أن بقاء قانون يحميها إنما يعني بقاء الخيانة بقانون، لقد آن للمسؤولين أن ينتزعوا صفة النكريس عن الطائفية."

ومن آراء العلايلي الخاصة قوله في النفط : " النفط يحتقنه أصحاب أرضه في دنيا العرب، وهو -دينيا- حرام صريح واحتياز ظالم " والدول النفطية " لا حق لها استقلالاً بالعائدات والدخول كلها، شرعاً، بل سحت، والدول العربية الفقيرة لها حق شرعي ثابت وقائم في مداخله شاء القيوم عليه أم أبوا وليس أبداً معونة ولا ديناً. " . وقد كان يكرر " ما على سطح البسيطة يكفي أهلها إذا طرحت مسألة إعادة توزيع الثروات بالعدل".

دافع العلايلي عن كرامة النفس والجسد واستنكر بشدة التعذيب والظلم ودافع عن الحقوق الفردية والجماعية للإنسان وقد تميز برفضه للعقوبات الجسدية حيث يقول إن قطع يدي السارق " يحول المجتمع إلى مجموعة مشوهين هذا مقطوع اليد والأخر الرجل والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف" وهو لا ينسجم مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام. فالعقوبات ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها. أما قضية الرجم فيختصرها بجملة واحدة : " لا رجم في الإسلام".

## عبد الله النديم (1845-1896)

### ABDALLAH AL-NADIM

ولد عبد الله بن مصباح الأدرسي الملقب بالنديم في "كفر عسرى" من أحياء الإسكندرية الشعبية في 10 ديسمبر 1845. حفظ القرآن وهو في التاسعة من عمره وتعلم في مسجد الشيخ إبراهيم باشا طيلة سنوات خمس كانت سبباً في إبعاده عن رغبة الأهل والمحيط في أن يصبح من كبار شيوخ الدين. تنقل يلتمس الرزق بين القرى والمدن بالقطار وعلى الأقدام يعاشر الناس وينادهم لأشهر فلقب بالنديم. ثم ارتحل إلى القاهرة في 1861. وهناك تعرف على حياة القصور عبر عمله في مكتب التلغراف بسراي والدة الخديوي. وفي الليل كان يكتشف ندوات الأدباء ومجالس الفقهاء وحلقات الصوفيين ثم لازم الأفغاني أربع سنوات بعد وصول الأخير إلى مصر في 1871. فصل من عمله، فعاد يطوف الوجه البحري في مصر وقد بدأت تتبلور في ذهنه أحاديث الأفغاني عن التضامن الشعبي في وجه المظالم وتكوين الرأي العام والمقاومة فعاد إلى الإسكندرية في 1879 ليتخذها مركزاً لدعوته الإصلاحية. انضم لتحرير صحيفتي "مصر" و "التجارة" لأديب اسحق وسليم النفاش ولجمعية مصر الفتاة السرية التي عمل على تحويلها إلى جمعية علنية باسم "الجمعية الخيرية الإسلامية". وجمع المال لإنشاء مدرسة وطنية حديثة اختير مديراً لها وأنشأ بها جمعية للتمثيل المسرحي من الطلبة.

كان خطيب الثورة العربية في 1881-1882 وأصدر أولى صحفه في 6 يونيو (حزيران) 1881 وسماها "التكيت والتكيت"

تعنى بالإصلاح الاجتماعي والخلقي.

عبد الله النديم هو أول عربي يعطي الأولوية للجمعيات غير الحكومية على العمل السياسي بالمعنى الحزبي أو المباشر وهو يعتبر الشارع والقرية المدرسة الأولى للإصلاح والنهضة ويؤثر السياسة كفن، بالمعنى اليوناني النبيل للكلمة على ما أسماه "السياسة العملية الإدارية". أعطى فن الخطابة الدنيوية مكانة اجتماعية كبيرة يقول فيها أحمد أمين : " كان يخطب في كل مجتمع، في الأزهر وطلبته، والجيش وجنوده، وفي حفلات "الأفراح". فما يكون مجتمع لغرض من الأغراض إلا ويطلع عليهم عبد الله نديم وجماعة من ناشئته يعتلون المكان العالي ، ويخطبون في موضوعات الثورة. كان عبد الله نديم لسان الأمة في عهده بخطبه، وقلمها بصحفه، ينتقل في الأقاليم ولا يكمل ولا يمل، وينشر آراءه ومشاعره في أكبر عدد ممكن من الأمة . وبذلك كله ساعد على نمو رأي عام مصري، يؤمن بالحكم الثوري ويتطلع إلى الإصلاح في الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ..".

لوحق فتخفى فأعلنت الحكومة عن مكافأة ألف جنيه لمن يرشد عنه وبعد أكثر من تسع سنوات أُلقي القبض عليه فأرسل إلى طنطا للتحقيق وكان وكيل النيابة فيها قاسم أمين \* فأحسن معاملته ورعايته في السجن وسعى للعفو عنه فاشترط الخديوي توفيق نفيه فاختار يافا. وعاش في فلسطين إلى وفاة الخديوي في 1892 حيث عاد إلى مصر وأصدر في نفس العام صحيفة "الأستاذ".

حارب التقليد الأعمى لأوربة وحث على إنشاء الجمعيات الثقافية والخيرية و اتصال المثقف بمجامع العامة وانتقد علماء الأزهر وطالب بإصلاح اللغة وإنشاء مجمع علمي للغة العربية. نفي من جديد في 1893 إلى يافا يطلب من الإنجليز فأبعده السلطان العثماني بعد أربعة أشهر ليبقى فترة على باخرة إلى أن سمح له بالإقامة في استنبول. وهناك تجمد نشاطه وحوصر وأصابه السل فمات في 11 أكتوبر (ت2) 1896 ودفن في استنبول. من أقواله المعروفة : " إن المدرسة تعلم الأطفال الأخوة في الوطن وتبعدهم عن التعصب للدين أو العنصر، وتتشبههم على الوطنية وحب الإنسانية".

كان يصر على حق التعليم والحرية والتصنيع ويقول " لا نجاح لثورة على استعمار إلا إذا كان أساسها التعليم والصناعة. وما نجحت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف وبعدت عن المصانع والتفنن في الآلات".

## العدل في الفكر الروماني

### JUSTICE IN THE ROMAN THOUGHT LA JUSTICE DANS LA PENSEE ROMAINE

إذا أردنا أن نقرأ العدالة "بحروف كبيرة" كما يقول أفلاطون. فعلياً ندرس التاريخ الروماني ولاسيما في فترة التشكيل من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعده. ففي هذه الفترة تبلورت الروح الرومانية وامتدت إمبراطوريتها. فهي من هذه الناحية أفضل من اليونان التي لم تكن سوى دولة "مدن" والتي زاحمتها في الظهور أو أثرت عليها الحضارات المصرية والآشورية والفارسية.

ولكي نفهم روما يجب -باختصار شديد- أنها من النشأة حتى الإمبراطورية كانت تضم: أولاً : مدينة روما وأرياضها التي أسست الجمهورية في القرن الخامس قبل الميلاد كما قيل.

ثانياً : مجموعة المدن والولايات الملاصقة لروما في المنطقة الرومانية.

ثالثاً : مجموعة الدول التي فتحتها روما في القارة الأوروبية وبوجه خاص فرنسا وألمانيا وبريطانيا.

رابعاً : الدول التي فتحها الرومان في آسيا وأفريقيا.

والمجموعة الأولى هي التي تميز الأرستقراطية الرومانية وكانت تستأثر بحقوق المواطنة والجنسية وممارسة الحقوق السياسية والتجارية.

ولكن هذا لم يكن ينطبق على كل من يعيش على أرض روما. إذ كانت تعج بالرقيق المجردين من الحقوق والنساء المحرومات من ممارسة الحقوق السياسية والتجارية... الخ وبقية الشعوب التي هاجرت إلى روما فهؤلاء جميعاً لم يكن لهم شيء من حق الرومان الأصلاء. بل إن القانون الروماني كان يحرم الأجانب الذين لا تربطهم بروما معاهدة من أي حقوق ويبيح لأي قادم أن يستحوذ عليهم كما يمتلك شيئاً لا صاحب له.

وقد جاوز التمييز بين ما هو روماني - وما هو روماني الإنسان إلى الحيوان. فلم يعتبر الفيل والجمال من حيوانات الزراعة الرومانية لأنها لم تعش على أرض روما وبالتالي لا تدخل في الملكية الزراعية. وإنما تدخل في عداد الوحوش !.

وكان قانون الفتح الروماني يعطي الغالب حق الحياة والموت على المغلوبين ويحل لهم مدنهم وأموالهم وأنفسهم وقد بقيت صيغة من صيغ تخلي المغلوب عن حقه "إني أعطيت عن شخص ووطني وأرضي والماء الذي يجري خلالها وآلهة الحدود والمعابد وما ملكت يمني. أعطيت ذلك كله للرومان".

وإذا نزعنا من أمة حقوقها ذهبت حقوقها عنها الغالب ويستطرد مؤلف "أساس العدالة في القانون الروماني" ونرى ظاهرة عجيبة لا نكاد نعقلها: للغالب وحده القانون وليس للمغلوب شيء. فيتزوج المغلوب ولا بعد القانون زواجه شيئاً ولا يحل له أن يمتلك شيئاً ولا يحل له أن يصاهر الغالب ولا أن يساهم في سياسة المدينة ولا أن يسمو إلى درجة من درجات الشرف واستأثر الغالبون بذلك جميعاً ويعيش المغلوب في حكم الواقع Situation de fait وإن تعاملت كأنه معاملته واقعية تؤته آثارها بمعزل عن القانون وإذا توالت في العمل فلا يحميها سوى العرف البشري من معاملة الإنسان للإنسان وهيئات أن تحميها قوة من النظام إلا من استجار بالغالب ودخل في ولايته فيحميه قانون الغالبين.

وطبقاً لهذا كان زواج المغلوبين زوجاً عرفياً لا يمتد إليه القانون ولا يعد الغالبون ذلك زوجاً وما مثله عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش وليس للمغلوبين أسر مشروعة وليس للأب سلطة على ولده وليس هناك موانع خاصة بالنسب تمنع زواج الأب من ابنته أو الأخ من أخته، ولا يعد الغالبون ذلك زوجاً، وما مثله عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش:

" Connubia promisqua habent more fera "

والأمر أن الغالب لم يبق للمغلوب حقاً وصارت حياة من خلف من ذرية المغلوبين في عبودية جامعة تنزل منهم روما منزلة السيد من العبيد وهذه العبودية درجات تختلف موازينها باختلاف ما تجد روما في إخضاع أعناقهم من شدة أو لين وتمن عليهم بهيات من حقوق المدينة *Civilatis jus* تختلف موازينها على قدر ما تجد روما في كل مغلوب من منفعة فقد تحتضن مدينة بأسرها وتدخلها في حقوق المدينة الرومانية الكاملة وقد تبيح لبعض الأجناس حق التجارة وحده أو حق المصاهرة وحده والذين يعيشون تحت هذا السلطان كان عليهم أن يدفعوا لروما ضريبتين ضريبة المال وضريبة الدماء ومن لم يجد منهم سعة وقع في عبودية فردية فيباح خارج المدينة ويشتري، والذين لا يعيشون بقانون المدينة يعيشون بقانون الطبيعة *Secundum naturam* فلا يعرفون قانوناً ولا قاضياً ويعيشون كما يقول خصوصهم حياة الأنعام والوحوش أي يتعاشرون ويتناسلون بمعزل عن قانون المدينة ويصبح ما نسميه القانون الطبيعي حقيقةً بينية ملموسة لا حاجة إلى فلسفته كما يفعل الفقهاء المحدثون.

وطالما كانت روما شحيحة بقانونها على المغلوبين كانت مسافة الخلف شاسعة بين طبقتين في المدينة ( بين الأشراف والعامية ) وكلتا الطبقتين ناضلت في سبيل حقها ما شاء الله أن تناضل واستمسك الأشراف بحق الغالب وبالقوة والنظام ، واستمسك العامية بحق الإنسانية.

وإلى هذا القانون وإلى هذه الفترة يعود طابع الاستعلاء الروماني إليه لا يعرف الرحمة. ويجد مثله الأعلى في صيحة فيرجيل " لا تنسى أيها الروماني أنك خلقت ملكاً " كما نجد التطبيق العملي لها في "كاتو" الذي لم يفتأ ينادي "لا بد من تدمير قرطاجنة " حتى دمرها .. ولم يكن ليأنف أن يبيع عبده عندما يعجزون حكم الشيخوخة عن أداء ما يكلفهم به من أعمال .... في هذه المرحلة وعلى هذه الأرض نمت بذرة العنصرية التي أرساها أرسطو بالنسبة لليونان حتى تضخمت عند الرومان وحسبوا أنهم سادة العالم أجمع وأن كل واحد منهم خلق ملكاً.

وفي هذا المجتمع لم يكن هناك عدالة. كان هناك قوة وسلطة كان هناك صرامة وصرامة وشمل هذا حتى النواة الضيقة من الأرستقراطية الرومانية والأسرة الرومانية نفسها فقد كان للأب حق الحياة والموت على أبنائه وزوجاته وكانت الحقوق السياسية محصورة في عدد محدود من ذكور الأسر العريقة. دون عامة الرومان.

وثار عامة الرومان واعتزلوا روما في إحدى حركاتهم حتى تعطلت الحياة في روما وقبل سادتهم أن يمنحوا شعبهم بعض الحقوق. وسارت هذه العملية بضغط التطور شيئاً فشيئاً حتى شملت حقوق المصاهرة والممارسة السياسية والملكية الزراعية والتجارية ثم انتقلت من عامة روما ... إلى الشعوب المجاورة الأوصق فالأوصق.

ولكن ظلت شعوب عديدة تدخل في إطار الإمبراطورية في آسيا وأفريقيا محرومة من هذه الحقوق يحكمها السلام الروماني القائم على السيف العريض القصير والحاميات العسكرية والطرق الرومانية ... الخ.

وعندما ضنت روما على الشعوب المفتوحة بولاية قانونها. وولتها إلى قوانينها أو أعرافها وعندما وجدت أعداداً ضخمة من أبناء هذه الشعوب في روما نفسها عمدت إلى تعيين أحد الرومان "تريبونا" أو قاض خاص بهم يحكم بينهم بقوانينهم، وكانت قوانينهم أرحم وأكثر تحضراً من القانون الروماني الأثاني الصارم. ونشأ عن ممارسات تريبون الشعوب وأحكامه "قانون الشعوب" إذ أن هذا التريبون كان يطلع على قوانين هذه الشعوب ويضع قائمة بأفضل ما فيها أو بما هو مشترك فيها إذ أن اشتراك الشعوب على مبدأ ما، كان يعني صلاحية هذا المبدأ. ونمت المبادئ والقواعد التي كان التريبون يحكم بها حتى كونت "قانون الشعوب" أو كما أطلق عليها حينها "القانون الطبيعي" الذي وجد فيه شيء مما وضعه اليونان والمصريون وغيرهم.

وظهرت أفضلية قانون الشعوب على القانون الروماني في ناحيتين الأولى تقديره للعدالة والثانية بعده عن الشكليات التي كان القانون الروماني يتمسك بها.

وكانت قوى التطور والاتصال الوثيق بالحضارات المصرية والآسيوية وإطلاع الرومان الجفافة على الفلسفة اليونانية .. كلها توهن شيئاً فشيئاً من فظاظة وتعقيد القانون الروماني وتسمو به مع ظهور قانونيين ومفكرين وفلاسفة مثل فولوبويس الذي عيش انتصار روما على قرطاجنة وهو مؤرخ أكثر مما هو فقيه. وكان معجباً بالدستور الروماني الذي يجمع عناصر الملكية والجمهورية ومثل أوليبانوس الذي وضع تعريفاً من أجمل التعريفات للعدالة "هي إرادة دائمة دائمة لإيذاء كل ذي حق حقه ومبادئ الحقوق ثلاث: أن تعيش خيرين، ولا تضر أحداً، وأن تؤتي كل ذي حق حقه" ومثل شيشرون (106-43 ق م ) الذي تأثر بأفلاطون وأطلق أسماء كتابية (الجمهورية - القوانين) على كتابين له .. ومثل أبيقنتس الفيلسوف الرواقي (القرن الأول الميلاد).

وبفضل هؤلاء اقتربت الفلسفة السياسية للرومان إلى العدالة أكثر مما اقترب اليونان لأن الأولين (الرومان) كان في قلب قانوني في حين أن الطابع الذي غلب على اليونان كان الطابع الفلسفي.

ومع أن معظم القانونيين والمفكرين الرومان الذي أوردنا أسمائهم ( فولوبيس وأوليبيانوس وشيشرون ..الخ) كانوا يضيقون بعنصرية المجتمع الروماني إلا أنهم في النهاية كانوا جزءاً من "الصفوة" المتميزة في المجتمع الروماني، وكان سينك مؤدباً ومعلماً لنيرون بل تذكر المراجع أيضاً من بينهم القيصر الروماني "مارك أورليوس" الذي لم تمنعه رواقيته من أن يكون قيصراً وأن يشن حرباً شعواء على المسيحيين فلم يكن في هؤلاء أحد من طينة الثوار أو الدعاة ولهذا قنعوا بعرض آرائهم دون أن يعملوا لتطبيقها.

باستثناء هذه القلة من المفكرين والدعاة وطوائف من المسيحية عندما تقبلتها الإمبراطورية فإن المجتمع الروماني احتفظ بعنصريته وظلت فكرته عن العدالة سجيناً الإطار الحديدي لها وإن اتسع نطاقه في السنوات الأخيرة عما كانت في السنوات الأولى حتى أسلمه للأوروبيين في مرحلة الأحياء واحتفظ به هؤلاء حتى العصور الحديثة.

جمال البنا

## العصبية AGNATISM

يمكن تعريف العصبية انطلاقاً من تجسدها الفعلي في الحياة بالقول: هي تمسك الجماعة بمصالحها ومنظومة قيمها المشتركة وتعصبها في الحق والباطل لها، ما يعبر عنه ابن منظور في لسان العرب بالقول: " أن يدعو الرجل إلى نصرته عصبته والتألب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين".

في مقدمة ابن خلدون، أكمل كتابة عربية -وصلتنا- في هذا الموضوع، لا تعتمد العصبية في تحققها علاقات قريى ذات طبيعة محددة، كذلك لا أهمية تذكر لتركيب الجماعة القربوية الداخلي وتناقضاتها الداخلية. فالبنية عنده، قائمة في الاجتماع البشري وخصائصها (العنوان والغلبة، الشفقة والنعرة) موجودة في الطبائع. والتحليل إنما يعتمد في نهاية المطاف على الوظيفة التي تضطلع بها نعمة القربى في تحقيق "الغلبة والسلطان واليد القاهرة"، أي الملك. وذلك دون ربط متماسك بين الغلبة والسلطان والقهر داخل جماعة القربى وخارجها. وعلى هذا، بالنسبة له، " النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعة إنما هو في هذه الوصلة والالتحام".

ليس اكتشافاً أن نذكر، أن ليس بالامكان، ضمن الاكتشافات الأثنولوجية المعاصرة، اعتبار العصبية معطى عالمياً univeselle، كذلك من الضروري التنويه إلى أن عصبية قريى الدم تبدو أكثر وضوحاً وقوة طرداً مع انفلاق علاقات إنتاج الإنسان حصراً بجماعة قريى الدم ( ضمناً، جملة الالتزامات التي تحول دون الإختلاط بالغير وتجم التصاهر الخارجي). وكما كان الانغلاق للمجموعة أقوى، يلاحظ على الأغلب تنامي تقسيم عمل محدد وجهاز ضبط سلطوي داخلي شمولي يعتمد تحديد انتماء ووجود الفرد كجزء من الجماعة أولاً فيما يربط محاولات التعبير الفردية عن الذات المتميزة عن الجماعة بالنزب والطررد. هذا من جهة ومن جهة ثانية تحديد دور أبناء الجماعة ضمن مراتبية رجالية داخلية تقوم على قاعدتي الأقرب-الأبعد في علاقة القربى والأعلى-الأدنى في تتابع الأجيال وهاتين القاعدتين تتداخلتا بشكل لا يمكن دائماً تحديد هرمية سلطوية انطلاقاً منهما كما هو الحال في إرث المال والمنافع. لتدخل عدة عوامل مثل الكفاءة القيادية وموازن القوى والتحالفات الداخلية والخارجية الخ.

لقد أترنا ترجمة العصبية انطلاقاً من أصل الكلمة القادم من العصبه agnat . والعصبية في اللغة العربية والعرف، هي قاعدة التلاحم والنعرة العصبية في القبيلة. وهي تقوم، كما يقول البدو والأزهري على الطرف (أبوة، نبوة) والجانب(أخوة، عمومة). بتعبير رياضي، المحورين الأفقي والعمودي الأقرب لقاعدة الارتكاز (الرجل) الأقرب إليه من أقاربه الذكور لأبيه من القادرين على القتال والنصرة والغلبة والحماية. فالمرء محاط ومحمي ( وأيضاً ملتزم) بجبل سبقه (الأب) وجبل يتبعه (الأبناء) وجبل يعايشه (الأخوة وأبناء العمومة). ولا شك أن هذه الجماعة ذات الطبيعة التسلطية في عرفنا المعاصر هي نتيجة ظروف معاشية صعبة من ندرة الموارد وعدم تكافؤ الزيادة السكانية مع الموارد الطبيعية.

كما تسحب العصبية من الرجل فردانيته، وتلزمه التضامن في ولاية الدم والتأثر تعطيه بالمقابل ما يجعله صاحب امتيازات في الجماعة نفسها. وتنفع المرأة الثمن الأعلى لهذه المقايضة في هذه المنظومة الأبوية حيث تصحح وسيلة الإنتاج والمتعة الرئيسية في القبيلة المؤممة لرجالها. وإن أخذنا المباح في الزواج الداخلي كمثل لهذه المصادرة الإنسانية نجد أنه يشمل فيما يشمل امكانية

زواج الرجل من ابنتي عم له بأن (أحياناً أختين حتى الإسلام ذلك) وأن ينكح زوجات أبيه وإمائه بعد وفاته أو طلاقه وأن يجمع بين البنت وخالتها زوجة أبيها مع إمكانية دوران المرأة للجانب والأدنى في حال تتابع الوفاة الرجالية. تتداخل عدة عوامل نوعية وكمية في تحديد موازين القوى بين العصابات حيث تلعب البكورة والعمر وجدارة السلطة والقتال وتماسك العصابة وانتشارها وتتابع الرئاسة فيها والقوة -بالمعنى المباشر للكلمة- دوراً في هيمنة إحدى العصابات وسيادتها داخل القبيلة عبر أهم شخصها.

إن التشكيل العصبي هذا بطبيعته أحادي القيادة ويحقق استقراره عبر إطلاق السلطات لمن يتولاها، بالصلاحيات الواسعة التي ترافق زعامته. والتي يعززها وجود مستويين للحكم قاعدي مذرر يشمل العصابات في القبيلة وقمي مركز يتمثل بالشيخ محاطاً بـ"أهل الحل والعقد" أي المقربين إليه والذين ليسوا بالضرورة أبناء أية قاعدة تقوم على القربى.

إن معضلة البنية العصبية هذه هي أنها كانت في صلب تشكل الدولة العربية القديمة وتركت آثارها في كل أشكال البنى قبل المدنية للعلاقات الاجتماعية والسياسية. في جملة معبرة للمؤرخ العراقي جواد علي يقول: "العربي، مثل بقية الساميين، لم يفهم الدولة إلا أنها دولة القبيلة، وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة. دولة العظم واللحم، دولة اللحم والدم، أي دولة النسب. فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم، وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرر والمعترف به. وعلى هذا القانون يعامل الإنسان. وبالعرف القبلي تسير الأمور. فالحكام من القبيلة، وأحكامهم تنفذ في القبيلة، وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة، وهذا هو ما يحدث في الغالب، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ (سنة الأولين). ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون، وحيث يصل نفوذها إليه، فهو يتقلص ويتوسع بتفصيل وتوسع نفوذ القبيلة".

أخذت العصبية وتأخذ مع الزمن أشكالاً متعددة ذات طابع جغرافي أو طائفي، وقد شكلت الأساس التاريخي للمجتمع العضوي وعززت مقوماته على حساب ولادة مجتمع مدني جذير بالتسمية. ونلاحظ استمرارها في تكوين السلطات العربية المعاصرة التي تتداخل فيها سلطة العائلة مع عائلة السلطة، ويصعب معرفة حدود الروابط العضوية في المؤسسات القمعية ومراكز القرار وأشكال النهب للثروات العامة.

## العصيان المدني CIVIL DISOBEDIENCE

منذ سقراط والمسيح إلى هنري دافيد تورو H.D.Thoreau وغاندي\* ومارتن لوثر كينغ\*، شكل النضال السلمي للدفاع عن مبادئ جديدة أو حقوق أساسية منتهكة، شكلاً رئيسياً من أشكال التغيير ورفع الظلم والحد من الطغيان والاستغلال والاستعمال الرديء للسلطة.

يعود مصطلح العصيان المدني للكاتب الأمريكي هنري دافيد تورو (1817-1862) الذي خصص له كتاباً بهذا العنوان عام 1849 'Civil Disobedience'. وفي هذا الكتاب يلخص وجهة نظره بالقول: "إن الواجب الوحيد الذي أملك الحق في قبوله هو أن أفعل في كل لحظة ما أعتقد أنه عادل، إن التصرف بعدل أكثر مدعاة للاعتزاز من إطاعة القانون".

يأخذ العصيان المدني طابعاً خاصاً ومتميزاً عندما يأتي في سياق خرق قوانين ظالمة أو قوانين وضعت لحماية ممارسات جائرة وغير أخلاقية. ومن هنا كان العصيان المدني صيغة احتجاج لا عنيفة علنية مدروسة ومتمعدة لخرق القانون أو القواعد أو النظام بما في ذلك الصادر عن الحكومات أو المحاكم أو البوليس أو ضباط الجيش. ومن حيث الشكل، فإن القيام بهكذا عمل يعتبر خرقاً للقانون ويستوجب عقوبة. إلا أن السؤال المطروح في حالات العصيان المدني الفردية والجماعية: هل القانون الذي يجري اختراقه مقبول أخلاقياً ومنسجم إنسانياً مع المبادئ والقيم العامة للعدالة العالمية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان؟ فما معنى احترام القانون الإسرائيلي الذي ضم هضبة الجولان ومدينة القدس العربية والقانون الدولي والهيئات الدولية الكبرى ولجنة حقوق الإنسان والأغلبية الساحقة لدول العالم تستنكر هذا الضم؟ ما معنى احترام قرار لمحكمة أمن الدولة بالسجن على مناضل من أجل حقوق الإنسان لمدة عشر سنوات لمجرد دفاعه عن حقوق الآخرين؟ ما معنى قبول احتلال اندونيسيا وضمها لتيمور الشرقية؟ ما معنى السكوت عن القوانين التي تفرضها قوات الاحتلال في مكان ومهما كانت ذريعة المحتل؟ وباختصار شديد: ما معنى القبول بمبدأ الامتنال للسلطة التي لا تحترم حقوق الإنسان وتؤكد بممارساتها اليومية إنكار أي حق من حقوق الاحتجاج والنقد والاعتراض في ظل القانون؟

لا شك بأن هذه الأسئلة قد كانت شاخصة أمام قيادة العاميات الشعبية المناهضة لروما في القرن الخامس للميلاد، كذلك في مقاومة الهولنديين السلمية للاستعمار الإسباني في القرن السادس وعند امتناع الأمريكيين عن دفع الضرائب والسيديون وعن استيراد

البضائع من إنجلترا في 1766 وفي حركة الصحف اللندنية التي باشرت نشر التقارير البرلمانية الممنوعة بين 1768-1771 وفي التمرد اللاعنف على القيصر قبيل ثورة أكتوبر 1917 وفي مسيرة الملح الشهيرة لغاندي والمقاومة الهندية التي قدمت للعصيان المدني ضد الاحتكار البريطاني في 1930-1931 وحملة المناضلين ضد قوانين الفصل العنصري apartheid في 1951.

لم يكن العصيان المدني سلاح الجبناء كما يصفه بعض أنصار العنف، بل كان يتطلب دائما شجاعة متميزة وتضحيات عالية. خاصة وأنه في معظم حالاته، صيغة للمواجهة المباشرة بين الأعداء فردا أو شعبا وبين مؤسسة مدججة بالسلاح والقوانين الجائرة. كذلك لا يمكن اعتبار النتائج المترتبة عليه أقل أو أكثر أهمية من اللجوء إلى وسائل أخرى للنضال. فاستقلال الهند والقضاء على القوانين العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية وسقوط نظام الحزب الواحد في تشيكوسلوفاكيا. ويمكن القول أنه باستثناء تجربة غاندي، كان من الصعب تقديم برنامج عمل مسبق في العديد من التحركات التي تنضج في معمران النضال.

تطرح مشكلة اللاعنف والعصيان المدني قضية الطاعة والإذعان للسلطة. وهي تتطلب تفكيك مفهوم الطاعة هذه وإعادة طرح السؤال حول العلاقة بين السلطة السياسية والمواطن باعتبار أن أية حكومة إنما هي تعبير لممارسة السلطة لبشر على بشر، وبالتالي فهي تحمل كل المواصفات العادية للإنسان في ضعفها وقوتها، إمكانية الخطأ والصواب، الجنوح والاعتدال، الظلم والعدل... وهي في أكثر الحكومات طغيانا مضطرة لأن تأخذ بعين الاعتبار قضية الجمهور وإرادة الناس وضرورة الحصول على تمثيلية ما مهما كانت نسبية ومحدودة. ومن الضروري في بلدان صمت أذناها بأطروحة ابن تيمية "ستون عاما من إمام جائر خير من عام بلا إمام"، أن تعيد النظر في مفهوم السلطان والسلطات والإرث الثقافي السياسي. في تعداده لأسباب الطاعة يذكر جين شارب Gene Sharp العادة، الخوف من العقوبات، الالتزام الأخلاقي، المصلحة الشخصية، التماهي النفسي مع الحاكم، اللامبالاة، انعدام الثقة بالنفس بين المواطنين. بتعبير آخر، نحن أمام رعية ولنا أمام مواطنين في الصف الشعبي، في حين أن معسكر الحاكم مدعم بجيش حقيقي من الأتباع والموظفين والعلماء. إن هذا الخلط هو الذي يعزز بقاء الأنظمة التسلطية في عالمنا.

هناك سؤال يطرح نفسه في قضايا العصيان المدني: هل يجوز العصيان في بلد ديمقراطي تعددي؟ إن كان جواب الديموقراطيين الراديكاليين بنعم دون أي تحفظ منذ أكثر من قرن، فقد طرح السؤال بشكل حاد سواء في التجربة الأوربية لحقوق الإنسان أو أثناء قيام حركات عصيان مدني في الغرب. ولعل النقاش الذي دار في 1983 بشأن حركة السلام في ألمانيا الغربية وقتئذ من أهم وأنضج ما عرفت الأدبيات السياسية الغربية. وكما ينوه اوجين هابرماس، فإن أنصار السلام بحركتهم لم يحققوا فحسب قطعية مع الثقافة السياسية في ألمانيا، بل أيضا حققوا قطعية مفهومية بإدخال العصيان السياسي في فضاء دولة القانون. وفي الواقع، قد نجح هؤلاء في كسر النظرة الإيجابية للقانون والصنمية للسلطة عند عدد كبير من الحقوقيين الذين أعتهم فكرة احتكار الدولة لرسم معالم الحياة وخيارات المستقبل. ويقول هابرماس في ذلك: "لقد عودت ممارسات المظاهرات الأخيرة الناس على مفهوم العصيان المدني، المأخوذ من النموذج الأمريكي، هذا المفهوم الذي يعرفه فيلسوف الأخلاق جون راولز John Rawls في كتابه تطرية العدالة" بالقول: عمل عام، غير عنيف، مقرر عن سابق إصرار واعي، مخالف للقانون في محاولة لتغيير القانون أو سياسة الحكومة". إن مفهوم العصيان المدني يطرح فكرة أساسية تقوم على نسبية مفهوم القانون وضرورة امتلاك نظرة دينامية للمجتمع والحقوق تذكر دائما بأن الاعتبارات التي تصنع القانون نفسه ليست بالضرورة ودائما، وليدة مفهوم أخلاقي وعادل عند المشرع. صحيح أن هناك إنجازات أساسية قد تحققت في هذه البلدان، إلا أنه من الملاحظ والمعروف أن في هذه الديمقراطيات الشكلية مازالت ترتكب انتهاكات عديدة مباشرة وغير مباشرة لحقوق الإنسان. ومازال ثمة تمييز بين المواطن والمهاجر ومازال ثمة تعارض بين الشريعة الدولية لحقوق الإنسان والقانون المحلي الخ. ومن الصعب إدانة أي عصيان سلمي للدفاع عن مبدأ أساسي لحقوق الإنسان، فلولا اعتصام المحرومين من الأوراق في كنيسة سان برنار الفرنسية في 1996 لكان حق المعننين قد ضاع في بحبوحة تطبيق القوانين الجائرة ضد الأجانب. فمازال منطلق الدولة أقوى من منطق الحق والمصلحة المباشرة والضيق للحكم سابقة لمنطق احترام الكائن البشري، ولأن نظرتنا للحريات الأساسية وحقوق الإنسان نظرة إلى سيرورة حركية وغير منجزة، ما زالت أشكال النضال السلمية جميعها مشروعة في عالم لم يعتبر بعد العدالة بين البشر هما مركزيا.

## العفو في المسيحية LE PARDON EN CHRISTIANISME

يستند مبدأ العفو أو الغفران في المسيحية إلى ممارسة المسيح وتلاميذه، وإلى تعاليمهم. ولكون يسوع كان يهوديا، يجد هذا المفهوم جذوره في العهد القديم، أي مجموعة الأسفار المقدسة التي تشترك فيها المسيحية واليهودية. ووفقا لهذه الأسفار، فإن الإنسان يخلق صالحا، ويصبح خاطئا بمقدار ما يرفض أن يعيش متحدًا بالله، عبر احترام وصايا الرب، التي تحتل العدالة واحترام

الأخريين مكانا مركزيا فيها. وكل تقصير تجاه الله والأخر يترتب عليه محاسبة وتعويض. إلا أن الله يلطّف "غضبه" بالرحمة. وتتحدث النصوص المقدسة عن مغفرته بطرق عدة: فالله "يمحو الخطايا" كما تمحي الديون، و"يظهر الرجس"، و"ينسى" السوء المرتكب، الخ. هذا الغفران لا يبرئ المذنبين من ذنوبهم وحسب، بل يعيدهم إلى كرامتهم الأولى، بإعطائهم حرية متجددة، من خلال استعادة اتحاديهم مع الله. يطلب فقط من الخطاة الاعتراف بذنوبهم والعودة عنها، وتقبّل المغفرة، وأن يعتقدوا في حياتهم ما أراد الله لشعبه. في كتاب وصايا الله لشعبه، تقام شعائر الهيكل والكهنوت للتسبيح بحمد الله وطلب نعمته والتماس الغفو عنده عن الخطايا. وبشكل أكثر تحديداً، تشكل أضاحي الكفارة وعيد الغفران الكبير (يوم كيبور) احتفالات يتوخى الشعب الخاطي من خلالها التكفير عن خطاياهم والتماس المغفرة من الله. وفيها تظهر العلاقة بين التماس الغفران والقربان.

في المسيحية، تم تبني معطيات الاعتقاد اليهودي هذه، في تأويل جديد، وعبر ممارسات جديدة، وذلك للتعبير عن السلام المتحقق بالمسيح: المسيح الذي يعتبر في الإيمان المسيحي، ابنا لله، والكلمة التي صارت جسداً. بموته الدامي وقيامته، يشكل المسيح بذاته "الغفران" و"القربان"، والكاهن-الأكبر الذي يتوسط بين الله وبين البشرية الخاطئة. انه في أن، التضحية من أجل الخطايا، الذي يغفر الله من خلاله للبشر، ومن يلتزم غفران الخطايا، باسم البشرية. انه "الذي حمل خطايانا في جسده، على خشبة الصليب، لكي نموت عن الخطايا فنحيا للبر" (الرسالة الأولى لبطرس 2، 24).

ليست المصالحة، التي يحققها المسيح، ثمرة التضحية على الصليب فحسب، وإنما هي تشكل خلاصة وجوده الأرضي. وكشاهد أصيل عن الله الأب، وهو اله رحيم، يتجرأ المسيح على ممارسة الحق الإلهي بالمغفرة. وهو ما لم يتقبله معاصروه: "انه يجدف، من سوى الله، بقدر أن يغفر الخطايا" (مرقس، 2، 7). ويؤكد المسيح بأفعاله وتصرفاته، أقواله. فهو يذهب في اتجاه من نبذوا لعدم تقديدهم بالوصايا، ويأكل على طاولة من يغشون، إلى درجة اعتباره ذلك الذي "يأكل مع الخطاة"، في تصرف يعكس إرادة إقامة العهد معهم.

خلال فترة الآمه، رنا المسيح بمحبة إلى تلميذه الذي أنكره للتو، وقبل أن يموت، نضرع لله من أجل الذين يقتلونهم. وباختصار، إن المسيح لا ييأس من أحد، ولذلك يدعو إلى محبة الأعداء: إن البشر أخوة، طالما هم من صلب الأب الواحد. وبما أنهم حصلوا جميعاً على غفران الله، فإنهم هم أيضاً مدعوون جميعاً لممارسة المغفرة بدون حدود. ولذلك، فإن الغفران الذي منحه الله، له معادله في ذلك الذي يمحض للأخر: "افعلوا كما المسيح، هو غفر لكم، وانتم أيضاً" (رسالة بولس الرسول إلى أهالي كورنثوس، 3، 13). أو أيضاً الطلب الخامس في صلاة الأبياتنا، وهي الصلاة المسيحية بامتياز: "اغفر لنا خطايانا، كما نحن نغفر لمن خطيء الينا".

يعتبر المسيحيون أنفسهم حملة رسالة المغفرة هذه، التي هم مدعوون لنشرها كبشرى إلى أقاصي الأرض. وهي وجدت ترجمة لها في شعائر العمادة. فمن يتعمّد بنضوي في صفوف المسيحيين ويتحد في سر المسيح، الذي مات وقام من أجل الجميع. وهي أيضاً موضع احتفال في القداس، الذي يذكر بوليمة الوداع، التي سيمتق المسيح خلالها رمزيها، من خلال الخبز المكسور وكأس النبيذ الذي جرى تقاسمه، عطية حياته التي سوف يقدمها على خشبة الصليب الدامية. ومنذ البداية، وضع مسئولو الكنائس، برسم كل الذين يسبقون بتصرفاتهم لله والأخر، فرائض على المعمدين تقوم على ممارسة شعائر التوبة المؤدية إلى المصالحة مع الله. وتحتل الشفاعة مكانا هاما في هذه الشعائر. ويطلب المسيحيون خلالها من الله أن يمنح غفرانه، مذكّرين بموت وقيامته المسيح، وبمصالحة العالم مع الله. ولهذه الممارسة عند الكاثوليك والأرثوذكس قيمة السر المؤسس، وهي تركز على مفهوم المسيح المنبعث حيا: "وقال لهم، اقبلوا الروح القدس. كل إنسان غفرت خطاياهم، تغفر له. كل إنسان لم تغفر خطاياهم، لا تغفر له" (إنجيل يوحنا 20، 22-23). في نهاية مسيرة التوبة، التي تغيرت مكوناتها بشكل كبير عبر القرون، يعبر عن مغفرة الله بواسطة الكاهن لكل الذين يعترفون بخطاياهم، ويلتزمون بان يحيوا وفقا لتعاليم الإنجيل.

إن الغفو كتعبير عن حب مجاني وخلق، ليس تحصيل حاصل. انه مسار شاق، طويل جدا أحيانا، وهو مرفوض غالبا، لأنه ليس من السهل تحمل المظالم والشور. وقد وجدت الكنائس نفسها أحيانا، عبر تاريخها، في أوضاع لا غفران فيها، حيث انغمست بشكل كبير في مشاريع عنيفة كالحروب الصليبية، ومحاكم التفتيش، واكتشاف العالم الجديد، والحروب الدينية، الخ. وبالتالي، فإن الكنائس هي أيضا بحاجة لالتماس عفو الله والبشر. وهي قد أدركت ذلك اليوم، وهو ما تعبر عنه التماسات الاعتذار المتعلقة بأمور حصلت في الماضي.



في هذا العالم المنقسم، حيث النتائج الفادحة لغياب العدالة تزداد اتساعا ووضوحا (على الصعيد المحلي كما على مستوى الكرة الأرضية)، يصبح الغفران ضرورة

ماسة. وإذا كان المسيحيون قد ضموا دائما في صفوفهم شهودا راعين، كرسوا حياتهم لخدمة السلام، فإن ذلك لا يجعلهم يحتكرون الغفران. وهم يكونون أمعاء

للمسيح، رجل الغفران، حين يتحدون مع ذوي الإرادة الطيبة، لكسر حلقة العنف، ولإحلال أشكال جديدة من العيش معاً.

برنار ري

## العقوبات SANCTIONS

يمكننا تعريف العقوبات بالقول : هي قطع أو التهديد بقطع العلاقات الاقتصادية بين الدول بهدف التوصل إلى تغيير في تركيب أو مواقف أو سياسيات البلد أو المجموعة المستهدفة. ويمكن للعقوبات أن تأخذ صيغا عديدة تشمل : حظر الاستيراد أو التصدير أو كلاهما، تقييد المبادلات المالية، وقف المساعدات العسكرية أو الاقتصادية، تقييد السوق المالية، الخ. وهي تطبق من جانب دولة واحدة أو عدة دول عبر هيئة إقليمية أو دولية (الأمم المتحدة، الاتحاد الأوروبي، جامعة الدول العربية..). والعقوبات على نحو "تمودجي" توقف التجارة والاستثمارات وتمنع البلد المستهدف من بيع و شراء البضائع في السوق العالمية. كما أنها قد تستهدف سلعاً معينة كالسلاح والنفط، ويمكن لها أن توقف الملاحة الجوية، أو أن تقطع مؤقتاً أو أن تقلص بشكل حاد العلاقات الدبلوماسية، أو أن توقف حركة الأشخاص، أو أن تمنع الاستثمارات أو أن تجمد الأرصدة في المصارف الدولية.

عرفت البشرية العقوبات الاقتصادية منذ ثلاثة آلاف عام على الأقل، سواء في ظروف المواجهة الداخلية أو كسلاح للضغط والهيمنة تستعمله الدول في سياستها الخارجية. ورغم أن العقوبات هي إجراء يتخذ من حكومة أو حكومات بحق دول أو أطراف منتمدة، فالأمر لا ينحصر بالسلطات السياسية فقط. إن العديد من وسائل الضغط في الصيغ الأدنى من الدولة (لوبي معين، تعاطف شعبي مع قضية، قوى اجتماعية وسياسية الخ) أو الأوسع من حدود الدول (الشركات المتعددة الجنسية، البنك الدولي، الهيئات بين الحكومية) تؤثر في اتخاذ أو استمرار قرار بالعقوبات.

من الأمثلة الشهيرة للعقوبات المرسوم الميغاري في اليونان القديمة الذي أصدره بيركليس عام 432 قبل الميلاد ردا على خطف 3 نساء. وقد وصف ثوسيديديس في تاريخه للحرب البيلوبونيسية المقاطعة التي فرضتها أثينا على ميغارا حليفة اسبارطة آنذاك. ويشكل حصار المدينة إبان معركة الخندق (السنة الخامسة للهجرة) أهم أشكال الحصار في مطلع الإسلام. لقد شهدت الحرب الأهلية الأمريكية (1865-1881) كلا من أشكال حصار الموانئ. كذلك فرضت بريطانيا على ألمانيا في 1915 حصارا رسميا. تحدث ميثاق عصبة الأمم عن العقوبات في المادة 16، حيث جاء فيه : إذا "لجأ أي عضو في العصبة إلى الحرب مستخفا به.. فيعتبر.. أنه ارتكب عملا حربيا ضد أعضاء العصبة الآخرين كافة، الذين يفرضون عليه فورا قطع العلاقات التجارية أو المالية كافة وحظر المعاملات جميعا.. ومنع التعامل المالي أو التجاري أو الشخصي بين مواطني الدولة التي خرقت الميثاق وبين مواطني أية دولة أخرى". وتجنبنا لأي ضرر ينال دولا أخرى، يقول الميثاق: "يوافق أعضاء العصبة على أن يدعم أحدهم الآخر على نحو متبادل في الإجراءات المالية والاقتصادية.. لتقليل الخسارة والإرباك..".

لقد استعملت عصبة الأمم سلاح العقوبات الاقتصادية بحق إيطاليا لغزوها إثيوبيا عام 1935، وهو المثل الأهم في تجربة العصبة مع العقوبات. من ثم تبين أن العقوبات جزئية وغير فعالة. وفي 1936/7/15 اجتمعت لجنة العقوبات في العصبة لتوصي برفع كافة الإجراءات المفروضة بموجب المادة 16 رغم ضم موسوليني للحيشة في 1936/5/9. ويعتبر جيف سيمونز والعديد من مختصي العقوبات انهيار قرار الحظر ضد إيطاليا من عناصر زوال عصبة الأمم.

بعد عصبة الأمم شكّلت هيئة الأمم المتحدة التي تنص بما يخص موضوع العقوبات في المادة 41 من ميثاقها على أنه "يحق لمجلس الأمن الدولي دعوة الدول الأعضاء وفرض إجراءات لا تتضمن قوة السلاح لتفعيل قراراته". وفي المادة 39 من الميثاق : "يقر مجلس الأمن وجود أي تهديد للسلم أو انتهاك للسلم أو عمل عدواني ويتخذ التوصيات أو يقرر الإجراءات الواجب اتخاذها".

فرض مجلس الأمن الدولي خلال الأربعين سنة الأولى من عمر الأمم المتحدة العقوبات على نظامين : الأول: روديسيا الجنوبية أي "زيمبابوي اليوم" والثاني جنوب أفريقيا، حيث كان على رأس كلا النظامين أقلية بيضاء مستعمرة. في حالة روديسيا فرضت عقوبات "إلزامية" عام 1966 بعد إعلان الأقلية البيضاء للاستقلال من جانب واحد، ورفعت عام 1969 بعد مباحثات أدت إلى حكومة سوداء.

في حالة جنوب أفريقيا عارضت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية العقوبات ضد نظام التمييز العنصري بالرغم من الضغوطات الشديدة عليهما في مجلس الأمن. أخيراً وبعد إجراءات تطوعية ( كان قد تم التصويت عليها عام 1963 ) كان لها نتيجة ضعيفة محدودة، وافقت هاتين الدولتين على مقاطعة إلزامية Arms Embargo عام 1969. لكنها عارضت كل الجهود التي بذلت من خلال الأمم المتحدة لتشدّد هذه العقوبات من ضمنها مشروع قرار استعمل ضده العضوان الدائمون في مجلس الأمن حق النقض في 8 آذار 1988 ( S / 19 / 585 ). بالرغم من ذلك أرغمت حملة دولية الحكومات والمستثمرين على تبني إجراءات المقاطعة. ويعتقد العديد من المختصين أن المقاطعة ساعدت في إجبار نظام التمييز العنصري على الانهيار وفي انتقال سلمي نسبياً للسلطة.

الملفت للنظر هو تضايف ظاهرة العقوبات منذ انتهاء حقبة الحرب الباردة إثر زوال الاتحاد السوفياتي من الساحة الدولية وحلول نظام القطبية الأحادية بانفراد

الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة على مقاليد الأمور في العالم. مما يشكل تهديداً لأسس القانون الدولي الذي يفترض فيه تنظيم العلاقات بين الدول وعدم

التدخل في الشؤون الداخلية للدول أو تهديدها أو استعمال القوة في مواجهتها أو التعدي على سيادتها واستقلالها السياسي. لقد فرضت هذه الدولة العظمى على

الأمم المتحدة وبالأخص مجلس الأمن قراءتها الخاصة للميثاق بما يتفق مع مصالحها السياسية والاقتصادية. فإيعاز من الولايات المتحدة، لجأ مجلس الأمن منذ عام

1990 إلى استعمال عقوبات دولية بحق عدة بلدان ( العراق 1990، يوغسلافيا السابقة 1991، الصومال، هايتي وأنغولا 1993، رواندا 1994، ليبيريا

1995، السودان وبروندي 1996)، مستندا في قراراته على الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

بالطبع، لم تقتصر العقوبات على غطاء مجلس الأمن فقط حيث هناك عقوبات فرضتها الولايات المتحدة منفردة على ما يقارب خمسين دولة. هذا بالإضافة إلى عدد مماثل من العقوبات الثنائية التي في غالبيتها أنجلو-أمريكية، والتي طالت في غالبيتها دول العالم الثالث بما فيها دولاً عربية وإسلامية. بينما لم تتعرض هذه الدولة للعقوبات إلا في حالات قليلة لم تكن فعالة.

تدخل الاعتبارات السياسية في تحديد حجم ومدى العقوبة المفروضة. وعليه، تراوحت هذه العقوبات من استخدام القوة المجردة إلى حظر بيع السلاح ووقف الطيران ومنع تصدير النفط والحرمان من المساعدات الدولية وتخفيض التمثيل الدبلوماسي ومنع سفر المسؤولين الحكوميين. وبما أن فرض العقوبات يستلزم مناخاً دولياً توافقياً بين الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن، فقد لجأت الولايات المتحدة لاستعمال كل الوسائل المتاحة من ضغط وتهديد ورشوة واستعمال القوة لفرض العقوبات التي شاءتها، كما حاولت إرهابها وكأنها قضية المجتمع الدولي. لكن أين هو "المجتمع الدولي" الذي أدان مثلاً بأغلبية ساحقة (117 صوتاً مقابل 3) الحظر التجاري غير المشروع على كوبا الذي ينتهك ميثاق الأمم المتحدة، أو على ليبيا قبل أن تعلق العقوبات عليها منذ فترة قريبة بعد تسليم المتهمين بحادث الطائرة في قضية لوكربي المعروفة؟ لقد كانت تقف مع ليبيا ضد قرار العقوبات منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة الوحدة الأفريقية وجامعة الدول العربية وأعضاء حركة عدم الانحياز. علاوة على أن ميثاق مونتريال لعام 1971 الذي وضع بصدد الهجمات الإرهابية على الطائرات المدنية، يحمي حق ليبيا في عدم تسليم المتهمين بالاشتراك بتفجير الطائرة فوق لوكربي. وبما أنه لا توجد معاهدة بين ليبيا والولايات المتحدة أو المملكة المتحدة لتسليم المتهمين، فقد اضطرت الولايات المتحدة للجوء لضغط شديد لإرغام الأعضاء في مجلس الأمن على منحها الأصوات اللازمة لها بحيث استمرت المقاطعة 7 سنوات.

إذا ما أخذنا مثل العراق حيث كان قرار الحظر شاملاً، نجد أن مجلس الأمن قد أصدر أكثر من ثلاثين قراراً بخصوصه تتسم بسمات خطيرة :

- 1- إن هذه القرارات غير محددة بزمان ويتطلب إلغاؤها استصدار قرار أو قرارات جديدة من مجلس الأمن. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هناك قوة أساسية مؤثرة في مجلس الأمن من الدول الدائمة العضوية بإمكانها تعطيل اتخاذ أي قرار باستخدام "الفيتو"، يمكن عندها أن ندرك خطورة الأوضاع المستقبلية.
- 2- تعتبر القرارات أشد وطأة من نظام الوصاية الدولي. فحسب المادة 12 من نظام الوصاية يمكن للجمعية العامة أن تمنح الاستقلال للشعوب التي تحت الوصاية بقرار منها بالأغلبية. لكن قرارات مجلس الأمن لا تلغى إلا بموافقة 9 أعضاء من مجموع 15 عضواً ضمنهم الأعضاء الدائمين الخمسة. وهذا مصدر الخطر الحقيقي.

3- عندما تذكر القرارات فإنها لا تخص الحكومة العراقية أو النظام القائم، بل تتعرض للعراق كدولة وكيان. وهذا يترك أبعاده السياسية على مستقبل العراق. كما أن التغيير في النظام السياسي لا يتبعه تغيير أوتوماتيكي في تطبيق القرارات إلا بقرار محدد وواضح من مجلس الأمن.

4- إن الاستمرار في فرض الحصار الدولي وتوجيه الضربات العسكرية العدوانية لمناطق الحظر الجوي شمال العراق (كردستان) وجنوبه يستهدف تمزيق المجتمع العراقي والإخلال بوحدته الوطنية والسعي لرهن إرادته وموارده ومستقبله لأجيال طويلة. وهذا يشكل هدراً إضافياً وجديداً لحقوق الإنسان العراقي بما يعد جريمة دولية بحق السلم والأمن الدوليين.

5- إن مناطق الملاذ الأمن والحظر الجوي غير قانونية ولم تصدر بقرارات من مجلس الأمن. بل كانت بمبادرة من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، رغم أن الأخيرة بدأت تنكأ في المشاركة فيها منذ أكثر من عام. ولذلك فهي تخلّ بالسيادة وتتعارض مع مبادئ "الشرعية الدولية" التي تتعزز عليها الولايات المتحدة لإجبار العراق على الانصياع لها.

إن مجلس الأمن المحكوم بالقانون الدولي ينتهك مهامه والتزاماته القانونية في حماية حقوق المدنيين العراقيين وبالأخص الفئات المستضعفة من نساء وأطفال الذين يمتعون بحماية خاصة. فالحق في الحياة هو "الحق الأعلى الذي لا يسمح بالمساس به حتى في ظروف الطوارئ العامة". يؤكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والمدنية والسياسية والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل على حقوق الحياة والرعاية الصحية ومكافحة الأمراض وسوء التغذية وخفض وفيات الرضع والأطفال وعلى الحق بالتعليم وبمستوى معيشة لائق وغيره مما أسهم الحصار في انتهاكها. كما نصت المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة على حفظ السلام والأمن الدوليين وإنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المساواة بين الشعوب وحققها في تقرير المصير وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان دون تمييز. فأين ما يحصل في العراق من كل هذه المواقف؟ وكيف يجوز أن يكون تحقيق السلم والأمن الدوليين انتهاكاً لحقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير المصير والمساواة بينها؟

هناك تعارض بين سلطة مجلس الأمن الذي يملك بموجب المادة الأولى من الميثاق سلطة تعزيز واحترام حقوق الإنسان وحل المشاكل ذات الطابع الإنساني وتسوية المنازعات الدولية وبين العقوبات التي أوقعها بالسكان المدنيين دون تمييز. إن فرض الرقابة على الموارد الطبيعية للعراق والاقتطاع منها لدفع تعويضات لأطراف لم يحددها بخالف حق الشعب العراقي في التمتع بحرية بثرواته ويخالف المادة 2 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تقضي بأنه "لا يجوز في أية حالة حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة". وهذا واجب احترامه حتى عند تطبيق الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة حول إجراءات حفظ السلام والأمن الدوليين.

لقد جاء في آخر دورة للجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان (الدورة الحادية والخمسين -المقرر رقم 110/1999) عن حالة حقوق الإنسان في العراق: "إن اللجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان، بعد أن أشارت في جلستها المعقودة في آب/1999 بوجه خاص، إلى مقررها 114/1998 المؤرخ في 26/أب/1998، وقد حرصت على أن تؤكد من جديد أن التدابير مثل الحظر يجب أن تكون محدودة زمنياً وألا تضر السكان المدنيين الأبرياء بأي حال من الأحوال، وبينبغي لأسباب إنسانية واضحة، أن ترفع حتى وإن لم يكن قد تم بعد تحقيق الأهداف المنشودة منها، وبعد أن أعادت تأكيد ضرورة احترام ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والأحكام ذات الصلة من اتفاقيات جنيف لعام 1949 والبروتوكولين الإضافيين الملحقين بها، اللذين يحظران تجويع السكان المدنيين وتدمير ما هو ضروري لبقائهم، وقد لاحظت بقلق بالغ المعاناة الشديدة للشعب العراقي وخاصة الأطفال. وقد أحاطت علماً مع القلق بالمعلومات الموثوقة الواردة من المؤسسات المتخصصة المعنية والمنظمات غير الحكومية الدولية ومن وفد برلماني فرنسي قام بزيارة استطلاعية للعراق في كانون الثاني/يناير 1999، والتي تفيد بأن مستوى معيشة السكان تدهور تدهوراً شديداً، وبأن سوء التغذية ما زال يمثل مشكلة كبرى بسبب نقص الموارد المالية ويؤدي بصورة متوطة إلى إصابة صغار الأطفال بتأخر خطير للنمو، وبأن الحالة الصحية المفجعة تؤدي بحياة (6000) طفل في الشهر ممن نقل أعمارهم عن خمس سنوات، وأن جميع الأنشطة الاقتصادية تعاني من تدمير الهياكل الأساسية في مجال الماء الصالح للشرب والكهرباء والزراعة مما يضر ضرراً جسيماً بظروف المعيشة اليومية للسكان، وبأن الحظر يشكل، حسب اليونيسكو، سبب التردّي الخطير للهياكل الأساسية المدرسية والتعليمية الجامعية مما يؤدي إلى انخفاض معدل الالتحاق بالمدارس وإلى عودة الأمية ونقص حاد في المواد العلمية والمختبرات مما يؤدي إلى عزلة ثقافية كبيرة، وبأن البطالة ونقص التدريب وعدم الانفتاح وانعدام الآفاق أمور سيكون لها أثر في جيل بكامله مستقبلاً، وقد وضعت أيضاً في اعتبارها التعليق رقم 8 (1997) الذي اعتمدته لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، معتبرة مجدداً أن أي حظر تكون نتيجته الحكم على شعب بريء بالجوع والمرض والجهل بل والموت، يعد انتهاكاً صارخاً للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذا الشعب ولحقه في الحياة وللقانون الدولي، وبالأخص إلى مجلس الأمن، لكي يرفع تدابير الحظر التي تؤثر في الحالة الإنسانية للعراقيين. وقررت أيضاً مناقشة المجتمع الدولي وجميع

الحكومات، بما فيها حكومة العراق، تخفيف معاناة العراقيين وذلك، خاصة، بتسهيل إمدادهم بالأغذية والأدوية وكذلك بسبل تلبية احتياجاتهم الأساسية".

يطرح السؤال هنا عما إذا كان المقصود بالعقوبات الدولية النظام السياسي السائد في الدولة المعنية أم الأشخاص الذين على رأس النظام السياسي أم أن المقصود

هو عقاب الشعوب؟ من المؤكد في كل الأحوال أن هذه العقوبات غالباً ما تنحرف عن الأهداف التي حددها، وهي تؤدي أحياناً إلى نتيجة معاكسة للهدف

المعلن. كما تثير سؤالاً أخلاقياً فيما إذا كانت المعاناة التي تلحق بالفئات الضعيفة في البلد المستهدف وسيلة شرعية للضغط على الزعماء السياسيين الذين يستبعد

أن يتأثر سلوكهم بمآزق رعاياهم. فمع كل الآلام والمعاناة التي تعدتها العقوبات في الشعوب فهي عادة لا تنجح.

في ملحق "الأجندة من أجل السلام" نشر في كانون الأول/ديسمبر 1995 للأمم المتحدة بطرس غالي وصف العقوبات بأنها "وسيلة عديمة الحس". ويقول جيمس بول، خبير أمريكي بالعقوبات الاقتصادية، ما مفاده أن القانون الدولي لم يحدد المعايير التي على أساسها تفرض العقوبات. وهي وإن كانت تستعمل لغرض قانوني، لكنها ذاتها خارجة عن القانون.

قبل التقرير الذي قدمته حول "العقوبات الاقتصادية على العراق"، إثر بعثة تحقيق قامت بها لهذا البلد في 1999، كانت اللجنة العربية لحقوق الإنسان قد طرحت مشروعاً في 1998 من أجل دعوة الأمم المتحدة لإقرار إعلان دولي لحماية حقوق الإنسان ومنع ارتهان الشعوب بالعقوبات الاقتصادية، يطالب بتبني النقاط السبع التالية:

1- إن إخضاع الشعوب داخلياً بالاستبداد السياسي وخارجياً بالسيطرة والاستغلال الأجنبيين يُشكّل إنكاراً لحقوق الإنسان ومقاصد ميثاق الأمم المتحدة،

2- لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها وفي السيادة الدائمة على ثرواتها ومواردها الطبيعية،

3- لا يعرض أي شعب لعقوبات جماعية أو أي شكل من أشكال التمييز والعزل التي من شأنها أن تهدد ممارسته للحقوق الفردية والجماعية كما أوردها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمهدين الدوليين وبقية الإعلانات والمواثيق والمعاهدات الدولية وكل انتهاك لهذه الحقوق أيًا كان مصدره وتبريره يُعتبر منافياً لميثاق الأمم المتحدة ومبادئه ومُعرّلاً لصيانة السلم وإنماء التعاون بين الدول. ويؤوض حدّ لجميع الآثار السلبية الناتجة عن فرض العقوبات الدولية لتمكين شعوب البلدان المعنية من تحقيق إيمانها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وتعزيز حقوق الإنسان،

4- لا يجوز تنفيذ عقوبات دولية ضد أي بلد إلا بعد استنفاد جميع الطرق السلمية لتسوية النزاعات وفقاً للميثاق وللقانون الدولي،

5- لا تكون هذه العقوبات جماعية تستهدف الشعب وإنما الأنظمة التي تخرق القانون الدولي والسلام وحقوق الإنسان والديمقراطية،

6- لا يجوز أبداً أن تُستخدم العقوبات لأغراض ومصالح سياسية أو اقتصادية لدولة أو لمجموعة من الدول تكون متنازعة مع دولة أو مجموعة من الدول الأخرى،

7- ينبغي للمنظمات الدولية، العالمية منها والإقليمية، والحكومية وغير الحكومية، أن تُؤازر وتُساعد، كلّ منها بالقدر الذي

تسمح به ميادين اختصاصها ووسائلها، في التطبيق الشامل للمبادئ الواردة في هذا الإعلان مسهمة بذلك في إيجاد ظروف الاستقرار والرفاه وإقامة علاقات سلمية على أساس احترام مبادئ تساوي بين جميع الشعوب في الحقوق وتراعي حقوق الإنسان في العالم أجمع.

فيوليت داغر

## العقوبات الجسدية CORPORAL PUNISHMENT CHATIMENTS CORPORELS

ليس بالإمكان الذهاب بعيداً في مختلف الحضارات وتاريخ الشعوب والبقاء ضمن المفهوم الذي يخطر على بال كل واحد منا عندما يسمع تعبير العقوبات الجسدية. فليس بالإمكان حصر المفهوم في الثقافات الإبراهيمية (يهودية وإسلامية بالمعنى النصي ومسيحية

[1CA]Comment

في تاريخ الكنيسة). كذلك ليس من معنى لعدم التقريب عن هذا المسلك البربري خارج كلمة العقاب بالمعنى المباشر للكلمة. فمن يستطيع إعطاء رقم بعدد العبيد الخصيان في تاريخ البشرية، لا لسبب إلا للاطمئنان إلى أنهم يصلحون للعمل والخدمة مع "امتياز" أمان جانبهم في الجانب الجنسي. كيف يمكن تفسير انتشار الضرب كعقوبة في أكثر الحضارات البشرية ووجوده في أوساط الوثنيين والهندوس والإحيائيين؟ كيف دخلت الحياة البشرية فكرة استئصال قطعة من جسم الإنسان كعلامة تطهير أو تمييز أو شعيرة مع كل التفسيرات التي أعطيت مع الأيام لكل طقس توطن ولكل عقوبة تقدست. منذ متى دخل الحرق كعقوبة بشرية وكيف تمت معاقبة مئات آلاف البشر بالحرق في معظم أنحاء العالم القديم؟ سيكون من المؤلم وغير المفيد رسم اتوغرافيا العقوبات الجسدية عبر الحضارات. وسنترك لكتب التعذيب في تاريخ البشرية والكتب التي تتناول المحن ومحاكم التفتيش هذه المهمة لنحصر تناولنا بالشكل الذي يطرح نفسه بقوة علينا عبر تبريرات عقيدية ودينية، ويحاول بهذه الصفة أن يمنح نفسه هالة التقديس الضرورية في عصر أصبح يعتبر سلامة النفس والجسد من النوبات الصلابة لحقوق الإنسان التي لا تناقش في السلم والحرب.

يحاول البعض تقديم صورة مبسطة بل وساذجة عن تطبيق قانون العقوبات الإسلامي في أشكاله الأكثر ارتدوكسية، منتاسين أن تكون أسس إقامة العدل في المجتمع الإسلامي الأول قد احتاجت إلى خمسة قرون، وأن تطبيق الأحكام كان مرتبطاً بالمعطيات الإسلامية في المجتمع كما هو مرتبط بالمعطيات المجتمعية نفسها.

فمن الناحية القضائية، تميز التشريع الإسلامي بمرحلتين حاسمتين في عهد النبي محمد: الأولى، تميزت بعقوبات اتسمت بالطابع الفردي كالحجر على المرأة المحصنة التي تمارس الجنس خارج حياتها الزوجية، أما الثانية فذات طابع عام وجاءت فيما يعرف بمصطلحنا المعاصر "في ظل حالة طوارئ" أو "حالة حرب". وقد اتسمت العقوبات بالقسوة والحسم كالجلد وقطع اليد. مهما كانت الدوافع، فقد استجاب النبي لأوضاع عيانية منسجمة مع روح عصرها. الأمر الذي يجعل المؤرخ يقول بأن تشريع المدينة اتسم بالمحلية والنسبية ومحدودية تطبيقه زمنياً. أما القراءة التقليدية والشكلية فقد حولت هذه الخصائص إلى : عالمية وأزلية ومطلقة.

بين هذا المفهوم وذاك، تتمترس معظم المدارس الفقهية الإسلامية.

ليس بالإمكان الحديث في المدارس الفقهية اورتدوكسية كانت أو منشفة عن قانون عقوبات بالمعنى التقني لمجموعة إجراءات تفصيلية لجملة الاعتداءات ذات الطابع العام. باستثناء القتل، انحصرت الحدود إلى حد كبير في ست جرائم محددة (العلاقة الجنسية غير الشرعية - الزنا - السرقة، شرب الخمر، قذف المحصنات، البيغي، الردة) باعتبارها حدوداً إلهية. في هذه الطبيعة المقدسة للحدود المذكورة تكمن إشكالية العقوبات الجسدية. وفي النطاق التاريخي الإسلامي تجنب المؤمنون بحذر تناول هذا الموضوع بشكل واضح ومباشر.

يقول الهادي العلوي في وصفه لموقف الصوفية من العقوبات الجسدية: "لم يتعرض الأقطاب للعقوبات الشرعية، وتبدو وصاياهم عن حسن التعامل والتسامح موجبة للناس في علاقاتهم ببعضهم البعض. ولا شك أنهم يستبشعون العقوبات الشرعية لقسوتها لكنني لم أجد من تجرأ على إنكارها وإنما أنكروا العقاب كمفهوم عام. وتغيب عن أبياتهم عبارة "إقامة الحدود" التي يرددها الفقهاء في مقام إجراء الحكم الشرعي بما فيه العقوبات".

إن ممارسة إرهاب فكري حقيقي داخل الاتجاهات الإسلامية منذ القرون الوسطى جعل البعد التاريخي للعقوبات يتقدم دون مواجهة مباشرة. فإشكالية الدافع إلى الجريمة، التي طرحها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (حكم من 24 أغسطس 634 إلى 4 نوفمبر 644 م) والتي ترجمها بوقف قطع يد السارقة التي سرقت بسبب الفاقة في عام القحط، تم تفسيرها بشكل متطور من قبل عدد كبير من الكتاب والفلاسفة المسلمين. يقول سفيان بن عيينة في هذا الصدد: "أربع ليس عليك في واحدة منهم حساب: سد الجوع وبرد العطشة وستر العورة والاستئذان". بتعبير آخر إن حق الإنسان في الطعام والشراب والملبس والمسكن يحدد مفهوم العقاب برئته. يقول أبو اسحق الشاطبي في "الموافقات": "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر إلى مآلها بالنسبة إلى آمال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكراها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم بها". في الفصل المعنون "النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً" (ج4، ص194) يبنه الشاطبي بضرورة النظر إلى ما يترتب على أفعالنا من مصلحة أو مفسدة للحكم عليها بالمشروعية أو عدم المشروعية.

يوضح الشيخ محمد مصطفى شلبي في رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب النبي كانوا "ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب، وإن خالف ما كان في عهد رسول الله، وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله، بل هو سر التشريع الذي فهموه". ويقدم في كتابه "أصول التشريع الإسلامي أمثلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص.

لا تنقص الأمثلة والاستشهادات، إلا أن الصراع بين اتساع الأفق وروح التغيير من جهة والتقليد الأعمى وتجزر التعامل مع

النصوص وانتصار الاتجاه الثاني في ظل سلطان الاستبداد منح الديمومة للتبني الاسمي للعقوبات الجسدية في ارض الإسلام حتى عام 1858. أي سنة إلغاء هذه العقوبات رسمياً في قانون العقوبات العثماني الجديد الذي كان ترجمة لقانون العقوبات الفرنسي. ولم يبق من العقوبات السالفة سوى عقوبة الإعدام.

وبعد إلغاء العقوبات الجسدية جاء دستور 1878 ليشكل خطوة تجديدية كبرى في العالم الإسلامي. ففي هذا الدستور الذي يعتبر الإسلام دين الدولة (المادة 11) يتساوى كل مواطني الدولة بغض النظر عن انتمائهم الديني ( المادة 17) وتنص المادة 26 على إلغاء التعذيب.

لا شك بأن هذين الحدثين يسجلان قطيعة مع الممارسة "الانتهازية" التي سُمّ التاريخ اجترارها. فكما يذكر الجامعي المصري محمد نور فرحات:

- إن ما يتردد من ادعاء بأن الشريعة الإسلامية كانت فعلاً وتطبيقاً هي النظام القانوني النافذ في البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر، هو قول يفتقر إلى الدقة التاريخية.
- إن الشريعة الإسلامية، بينما كانت من الناحية الرسمية والمعلنة هي الشريعة العامة للبلاد، كانت من الناحية الفعلية محل نظر.
- إن من الخطأ النظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها كيان متكامل مقدس من الأحكام الشرعية القانونية الواجبة التطبيق التي يؤتم تاركها ويثاب من يأخذ بها.

عرف العالم العربي في مطلع هذا القرن وبشكل خاص في مصر حقبة غنية وهامة في تقدم ثقافته القضائية. ودافعت أفلام عربية كبيرة عن احترام سلامة النفس والجسد من المحامي السوري عبد الرحمن الكواكبي إلى الحقوقي المصري لطفي السيد والشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي. كذلك دافع أنصار القومية العربية الأوائل عن دولة دستورية يتساوى فيها المسلمون والمسيحيون ويعيشون معا بحرية وكرامة.

لقد كانت النقطة السوداء الوحيدة وصول آل سعود بتحالف مع آل شيخ (حماة المذهب الوهابي المتمزمت) إلى السلطة في الجزيرة العربية. فقد طبق عبد العزيز آل سعود منذ 1903 العقوبات الجسدية في وقت شهد فيه العالم العربي إنتاجاً جيداً للمحامين والقضاة المسلمين في الجامعات العلمانية وتقدماً كبيراً في مفهوم الحقوق خسر معه رجال الدين احتكار القضاء. وكان لهذه العودة إلى الوراء في الجزيرة العربية التي تمت بحد السيف والعنف أن تبقى دون تأثير يذكر لولا اكتشاف النفط الذي أعطى لمستبدي الصحراء إمكانيات تسمح لهم بحرب صليبية ضد كل أصوات الإصلاح في الإسلام في القرن العشرين. وسيتكفل الحس التجاري للإدارة الأمريكية بحماية حراس التعذيب المشرع له من كل خطر. فالغنى النفطي يسبق كل المبادئ.

خلال قرن من الزمن، ناضل رجال ونساء من أجل تشريع دنيوي يحترم حق الإنسان في سلامة نفسه وجسده. ونجد في هذه المسيرة الفيلسوف اللبناني أمين ريجاني، القاضي المصري علي عبد الرازق، الصحفية المصرية منيرة ثابت، المصلح التونسي الطاهر حداد، المفكر السوداني محمود محمد طه عميد الأدب العربي طه حسين، عالم الاجتماع العراقي علي السوردي، الشيخ اللبناني عبد الله العلايلي الخ. ويدين اتحاد المحامين العرب منذ ولادته في 1944 كل أشكال التعذيب. وفي معظمها، لا تنطرق أهم الدساتير في الدول العربية إلى العقوبات الجسدية.

من جهته يرسم السنهوري، أستاذ أكثر من جيل للمحامين والقضاة العرب، الخطوط الكبرى لتشريعات ثنائية المرجع (غربية وإسلامية) تعبر عن الاتجاهات الكبرى للإصلاح القضائي في العالم العربي.

## صراع الأفكار

يحمي الدين نفسه وأتباعه، وتنبولر معالمه باستمرار وفقاً لعوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية تحدد مكانه والتعبيرات التمثيلية له في المكان والزمان. إن الانطلاق من هذه الواقعة يسمح لنا بفهم تطور العقائد والقواعد في الإسلام. معظم المصلحين في بداية القرن لم يجدوا من المفيد إعطاء مكان هام للعقوبات الجسدية في عالم يطرحها وراءه. وقليل من العلماء من يطالب بتطبيقها. على العكس من ذلك هناك حديث عن أسباب التنزيل وتغيير الأحكام بتغيير الأزمان وتاريخية النص القرآني. ويطرح المصلح السوداني محمود محمد طه إلغاء تشريعات المدينة وإقامة تشريع إسلامي منطوق ينسجم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كما يفتح الشيخ العلايلي النقاش حول مغزى ومعنى وجدوى العقوبات الجسدية قائلاً: "إن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها" (...). "المبادرة إلى إنزال الحد عينه - فعدا أنه لا يتفق مع روح القرآن، الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوهين، هذا مقطوع اليد، والآخر الرجل، والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف الخ-". اعتبر الرجم عقوبة غير قرآنية وطلب بمنعها. فالحدود عنده ليست لتطبيق وإنما وسيلة أخيرة واستثنائية لا يلجأ لها إلا عند فشل كل الوسائل الأخرى، وفي حالات بائولوجية تتكرر فيها الجريمة.

فالغاية حماية الإنسان والمجتمع وبالتالي فالعقوبة يجب أن تتسجم مع معارفنا والوسائل التي نمتلكها.

بعد فرج فوده ونصر حامد أبو زيد اللذان حاربا القراءة الشكلية والاختزالية للإسلام، يفتح الإيراني عبد الكريم سروش نقاشا هاما حول المنهج المتبع من الإسلاميين للحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام عبر إعادة الاعتبار لقواعد فقهية وبعض المفاهيم. يركز أستاذ الفلسفة على أن هدف حقوق الإنسان لا يتطابق مع شبكة الأفكار الدينية، وإنكار هذه الواقعة مع أو ضد حقوق الإنسان موضوع نقاش خارج-الديني". فالحاجة إلى تحديد الحق والعدالة خارج النطاق الديني، الإسلامي وغير الإسلامي، لا تحرر الدين فحسب وإنما توجهنا فعلا نحو مقاربة عالمية: " ليس بالإمكان القول أن العدالة أو ما هو إنساني ذو جوهر ديني، بل الدين، أي دين يطرح نفسه باعتباره عادلا وإنسانيا. كذلك الأمر على الدين أن يدعو إلى الحقيقة وليس على الحقيقة أن تكون مرتبطة بالدين" (...) لا يمكن لأحد أن يقبل أن الدين الذي يعتقد به مرتبط بشكل لا يمكن فصله عن احترامه للإنسانية والإنساني". إن رفض فكرة تفوق الديني، قبول فكرة أن حقوق الإنسان قد أعطت للأديان والإنسان وإدانة كل ما يمس سلامة النفس والجسد، هذه هي الأفكار الرئيسية للمصلحين الذين يرفضون إعادة الاستعمال الوحيدة للنغم لخطاب يرير العقوبات غير الإنسانية. "يظهر التاريخ القضائي، كما يقول نوبل كولسون، أن الظروف الاجتماعية السائدة قد مارست تأثيرا كبيرا في فترة تشكل التشريع الإسلامي. ومهما ادعت النظرية الكلاسيكية للحقوق، فقد أخذ الحقوقيون القدامى بعين الاعتبار هذه الظروف في تفسيرهم للقرآن. ضمن هذا التوجه، إن الحقوقيين المعاصرين لا يعلنون فحسب عن انتسابهم لأمتولة من سبقهم، وإنما أيضا القول بأنهم يفعلون أفضل منهم".

## التوظيف وتضارب المصالح

لا يمكن اختزال عودة أنصار العقوبات الجسدية بصعود الإسلاميين. فهناك دون شك فشل الاتجاهات غير الدينية، غياب الديمقراطية، هشاشة تعريف الشخص، حالة الإسهال القمعي والتعذيب البوليسي، غياب التسامح الرد فعلي، قسوة العلاقات بين الأفراد في ظل أنظمة تسلطية وتصادم وتيرة العنف في الحياة اليومية. وهناك أيضا الدعم غير المحدود للجماعات المتطرفة الإسلامية وتمويل التعبيرات الثقافية الأصولية.

تنتاسي الأغلبية إن أول من طبق العقوبات الجسدية بعد آل سعود كان الكولونيل معمر القذافي في ليبيا. دون مشاركة الإسلاميين في الوزارة أو وجود ضغوط شعبية لهكذا قرار. ففي بداية السبعينات اصدر العقيد القانون 148 لعام 1972 والقانون 70 لعام 1973 والقانون 52 لعام 1972، ثم عاد عن قراره بخيبة أمل لفشل الفكرة تماما. وبعد عشرين عاما عاد الكولونيل إلى قراره من جديد في 3 إبريل 1993.

في العاشر من فبراير 1979، قام عسكري آخر باختيار نصيبه مع العقوبات الجسدية. وبعد عامين على وقفه العمل بالدستور وإعلان الأحكام العرفية، في غياب أية شرعية قانونية أو شعبية لنظامه القمعي، قام الجنرال ضياء الحق بفرض العقوبات الجسدية مع تواطؤ مؤدج الجماعة الإسلامية في باكستان أبو الأعلى المودودي، وذلك باسم تطبيق الشريعة الإسلامية. وقد دخل أربعة وزراء في حكومة الجنرال الذي أصبح رمزا من رموز الحركة الإسلامية السياسية.

في موريتانيا، قامت اللجنة العسكرية للإنفاذ الوطني بتشكيل محكمة إسلامية تطبق الشريعة في يوليو 1980 وذلك لمحكمة الجرائم المرتكبة بحق الشعب وممتلكاته. في 12 ديسمبر 1984 قام انقلاب عسكري آخر بوضع حد لتطبيق العقوبات الجسدية. في خضم الأزمة الاقتصادية والسياسية التي مر بها نظام المارشال جعفر النميري، تمص الأخير ثوب أمير المؤمنين معلنا عن تطبيق العقوبات الجسدية في 3 سبتمبر 1983 بالتواطؤ مع الجبهة القومية الإسلامية للتراي. في 29 إبريل 1984 أعلن المارشال حالة الطوارئ وفي 1/8/1985 اعدم الدكتاتور وفق الشريعة الشيخ محمود محمد طه (80 عاما) لرفض المصلح الإسلامي تطبيق العقوبات الجسدية في السودان باسم الله في حياته.

إذا كان تطبيق الحدود في إيران قد ترافق بالمد الجماهيري الذي واكب وصول الخميني إلى السلطة، فإن تطبيق العقوبات الجسدية كان في معظم البلدان الإسلامية مفروضا من فوق وببركة دكتاتورية عسكرية.

فالعقوبات الجسدية تدخل في مزادات إيديولوجية بين أطراف الإسلام السياسي نفسها: بين إيران والسعودية، بين الإخوان المسلمين والجماعات المتطرفة، بين السلطة والمعارضة. إلا أن هذه المزادات يجب أن لا تغيب عن الذهن كون العقوبات الجسدية سلاح فتاك في أيدي الطغاة والمستبدين، حيث لا تحتاج الدكتاتورية دائما إلى فتوى الفقيه لتطبيقها.

إن مثل تطبيق العقوبات الجسدية من قبل صدام حسين في إبريل 1994 يظهر للعيان الجانب العقابي والترهيب للموضوع قبل البعد الديني الذي لا يتعدى الواجبة. وقد لاحظنا من خلال قرابة عشرين كتابا معاصرا التركيز على قسوة الأحكام الضرورية للتخويف والردع، فيما يسمح حسب رأي مؤلفيها بخفض نسبة الجريمة في المجتمع. هذه الحجة التي تكذبها جملة المعطيات

المرصودة في البلدان التي تم تطبيق هذه العقوبات فيها. فليس هناك مثل جدي واحد لانخفاض نسبة الجريمة في أي بلد بعد تطبيق العقوبات الجسدية كما لا يوجد مثل واحد لارتفاع الجريمة بعد إلغاء حكم الإعدام. على العكس من ذلك، فإن الآثار التي تتركها عملية البتر مدى الحياة تشكل عائقاً حقيقياً أمام إعادة تأهيل المعاقب الذي يتحول إلى ضحية دائمة بالمعنيين النفسي والجسدي. وفي دراستنا لحالات عديدة، لاحظنا وجود صدمات نفسية مع تنامي عقدة الإذلال الجماعي إضافة للعجز الجسدي، الأمر الذي يخلق تصرفات مناهضة للمجتمع أكثر منه رغبة في الاندماج فيه.

في معرض نظمه السلطات السعودية في معهد العالم العربي في باريس في ذكرى كأس العالم لعام 1998، وزع مكتب الإعلام السعودي كراساً بعنوان: الأمن وحقوق الإنسان في المملكة العربية السعودية نقرأ فيه:

إن غاية العقوبات حماية الضروريات الخمس للإنسان وهي الروح والعقل والدين والأموال والشرف. وكل اعتداء عليها يحاسب عليه وفق ما ارتأت الشريعة. فالإسلام يعتبر أن كل من قتل شخصاً فقد قتل المجتمع. من هنا فإن حكم الإعدام عادل بحقه. وهو يعزي أقرباء الضحية. من الغريب أن نجد من يشفق على المجرم الذي ارتكب القتل دون شفقة أو مراعاة. لا أحد يستطيع أن ينكر الأضرار التي يسببها تجار المخدرات. ما هو مصير الذي لا يطبق بحقه حكم الإعدام؟ هل يعود إلى الطريق المستقيم أم إلى طريق الاتجار بالمخدرات؟ لقد أظهرت التجارب أن تجار المخدرات يعودون إلى ممارساتهم بالرغم من العقوبات المفروضة وموانع الأمن. إذن لا اطمئنان للمجتمعات التي لا تطبق حكم الإعدام. فهذا الإجراء يحث التجار على التفكير. وكذلك قررت الشريعة قطع اليد لحماية للممتلكات..." (ترجمة عن النص الفرنسي).

في نهاية قرن على تطبيق العقوبات الجسدية في مملكة الأمن، لدينا أدلة على وجود قوي لتجار المخدرات في هذا البلد.

## عقوبة الإعدام DEATH PENALTY

من حيث المبدأ، يستنكر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أي شكل من أشكال الحرمان من الحياة كما هو الحال في استنكاره للحرمان من الحرية إذ تقول المادة الثالثة: "لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه". ولا شك بأن عدم النص على إلغاء حكم الإعدام بشكل واضح كان متعمداً من باب الحرص على انتساب أكبر عدد من الدول للوثيقة الدولية. ففي عام 1948، لم يكن عدد البلدان التي ألغت عقوبة الإعدام على كل الجرائم يتعدى الثمانية! وعندما تعدت النقاشات العموميات إلى تخصيص أكثر أثناء إعداد العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عادت قضية الإعدام تثير خلافات حادة، وتم العودة إلى صيغة اعتمدها الإسلام عند نشأته "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق". يقول المشرع العالمي في المادة السادسة للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان وعلى القانون أن يحمي هذا الحق ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً". الأمر الذي لا يلغي العقوبة وإنما يقيد بها بالعدل ويحصرها بأشد الجرائم. ففي الفقرة الثانية من المادة عينها لنفس العهد يحاول المشرع العالمي التضييق على العقوبة والمتمسكين بها:

"لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الإعدام أن يحكم بهذه العقوبة إلا جزءاً على أشد الجرائم خطورة وفقاً للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد والاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة".

والمشرع العالمي نصوص متعددة أخرى أقل أهمية كالتالي صدرت عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة (25 مايو/أيار 1984) أو عن لجنة حقوق الإنسان المتابعة لتطبيق العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والمدنية للحقوق المدنية والسياسية الرامي إلى إلغاء عقوبة الإعدام (1989) وينص على الإلغاء الكلي لعقوبة الإعدام، لكنه يسمح للدول الأطراف أن تبقى على عقوبة الإعدام في وقت الحرب إذا تقدمت بتحفظ يجيز لها هذا السماح عند التصديق على البروتوكول أو عند الانضمام إليه.

كما نجد ذكر الموضوع في الاتفاقيات الإقليمية باستثناء الإفريقية والعربية والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لا تسمح بالعقوبة إلا في أخطر الجرائم وتمنعها على من يقل عمرهم عن الثمانية عشر سنة إبان الجريمة أو من هم فوق السبعين أو على المرأة الحامل، وينص بروتوكول الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الخاص بإلغاء حكم الإعدام الذي اعتمده الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية في عام 1990 على الإلغاء الكلي لعقوبة الإعدام في زمن السلم والسماح للدول المتحفظة عليها في زمن الحرب بالتصديق على البروتوكول أو الانضمام إليه. وقد استبعدت عقوبة الإعدام من متن مشروع الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري، كذلك فإن أسمى عقوبة ينص عليها النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية (المادة 77) هي



السجن مدى الحياة ولو أن المادة 80 تحدد من إطلاق هذا المبدأ في كل الدول. كذلك فإن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية تناهض في فصلها الأول هذه العقوبة، وكان البروتوكول السادس لهذه الاتفاقية الذي اعتمده المجلس الأوروبي في 1982 قد نص على إلغاء العقوبة في وقت السلم وأجاز للدول الأطراف الإبقاء عليها فيما يتعلق بالجرائم المرتكبة "وقت الحرب أو عند وجود تهديد وشيك بالحرب". الأمر الذي جعل البلدان الأوروبية - باستثناء تركيا - في صدارة البلدان التي ألغت العقوبة.

ونستطيع أن نستشف من النصوص السياسية العامة التي يتبعها المشرع العالمي عبر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ل 8 ديسمبر 1977 و يذكر هذا النص بالفصل الثالث للإعلان العالمي والفصل السادس للعهد الدولي مركزا على أن الهدف الجماعي يجب أن يكون تضيق مجال تطبيق العقوبة إلى أقصى حد ممكن بهدف إلغائها تدريجيا.

وتعكس صياغة هذا النص الوفاق الهش الذي وصلت إليه هذه الهيئة التي تسمى نفسها الأمم المتحدة وهي في الواقع نقابة الدول المنتزعة والتي تتصارع فيها قوتان بخصوص هذا الموضوع.

والقوة الأولى هي كتلة البلدان الديمقراطية باستثناء الولايات المتحدة والساعة إلى التماشي مع هذه السياسة وتضم هذه أكثر من ثمانين دولة من أغلب بلدان أوروبا وأمريكا اللاتينية وقوة ما زالت متمسكة بالعقوبة هي خليط من أول لا يجمع بينها رابط سياسي أو أيديولوجي مثل أمريكا والصين والبلدان الإسلامية والعربية.

ومن المثير أن نكتشف ما لعقوبة الإعدام من تأثير حيث تشق التجمعات الأيدولوجية أو السياسية المعهودة كما تشق التيار الديمقراطي نفسه وهي التي تجعلنا نفهم أنه إذا كان من الإيجاري أن يكون مناضل حقوق الإنسان ديمقراطيا فإن كل ديمقراطي ليس بالضرورة مناضل حقوق الإنسان حين يقبل بالإعدام الذي هو ضرب من ضروب التعذيب والعقوبات المهينة والحاطة بالكرامة. وما من شك أنه لا يوجد تعذيب نفسي أخطر من ذلك الذي يتعرض له المحكوم بالإعدام وهو ينتظر لأشهر أحيانا سنوات في زنزانه اللحظة الرهيبة ومن ثم تسقط العقوبة تحت طائلة إهدى أهم قيم مناضلي حقوق الإنسان الحرمة الجسدية التي تضمنها.

المادة الخامسة "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة".

ورغم أن عقوبة الإعدام، مازالت ضمن مفهوم المنظومة العقابية للشرعة الدولية لحقوق الإنسان حتى اليوم، على الأقل في زمن الحرب، فإن النضال الذي خاضته المنظمات غير الحكومية، وبشكل خاص منظمة العفو الدولية، قد أعطى نتائج إيجابية على الصعيد العالمي. فقد وصل عدد بلدان الإلغاء عشية الذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى 68 بلدا، وبالإضافة إلى هذا، فهناك 13 بلدا ألغت العقوبة على كل الجرائم زمن السلم و 24 بلدا لم تنفذ فعليا حكم الإعدام في أي شخص منذ عشر سنوات أو أكثر. بمعنى أن 105 بلد أصبحت في منطلق الإلغاء، أي أكثر من نصف بلدان العالم. من هنا النداء الدوري للجنة حقوق الإنسان منذ ثلاث سنوات بدعوة الدول التي لم تلغ العقوبة " أن تعلن عن وقف تنفيذ عمليات الإعدام، إلى حين الإلغاء الكامل لعقوبة الإعدام".

ولا يفترض في هذا التقدم أن ينسينا حقيقة أن هناك دول كبرى مازالت تنفذ العقوبة كالصين والولايات المتحدة الأمريكية ونيجيريا والهند وروسيا والبلدان الإسلامية. وقد أحصت منظمة العفو الدولية منذ 1980 إلى 1998 تنفيذا لـ 37632 حكم للإعدام في جميع أنحاء العالم.

ولا تشق العقوبة الديمقراطيين فقط وإنما تطرح تحديا نظريا خطيرا على نظرية حقوق الإنسان نفسها. فهذه النظرية تنادي بحرية الانتخاب وتعتبر ما يفرزه صندوق الاقتراع شرعا ملزما لكنها ترفض عقوبة تحظى في كل بلدان العالم أيا كانت أيديولوجيته أو درجة تقدمه الاقتصادي والاجتماعي بقبول الأغلبية.

ويبدو الخروج من المفارقة سهلا باعتبار جملة المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإعلان ومنها إلغاء عقوبة الإعدام غير معنية برأي الأغلبية لكن هذا الخيار منزلق خطير فكل الأنظمة الاستبدادية مبنية على قناعة هي جهل الجماهير بمصالحها وضرورة قيادتها إلى الأهداف التي حددتها النخبة النيرة.

ومعنى هذا أن إلغاء عقوبة الإعدام هو تحدٍ يجب رفعه بالنسبة لمناضلي حقوق الإنسان في مواجهة الدولة الاستبدادية من جهة ومن جهة الأخرى وخاصة بالعمل على تغيير المواقف والتصرفات في خصوص هذا الموضوع داخل مجتمع ما زال متشبعا في أغلب بقاع العالم بنظرة مولية للعقوبة هي نتاج تاريخ معقد وتراكمات فكرية حضارية تدخل في ما يسميه الفلاسفة التفرغ aliénation أي اتخاذ الضحايا لأيديولوجيا الجلادين وتحمسهم لها بفعل سياسة ملتوية تجعلهم يتعلقون بالأصفاة والأغلال التي وضعت حول أيديهم وأرجلهم.

فعقوبة الإعدام كانت على مرّ القرون، ولا تزال بالأساس أداة سياسية مثل التعذيب للترهيب ومعاقبة كلّ تمردٍ و السعي عبر تعميم الخوف وتعميقه لا اجتناب كلّ جذور الثورة عند المجموعات المتعرّضة للتعسف بحكم وضعها الاثني أو الطبقي. لقد أظهرت كل الدراسات الجادة عن دور العقوبة للحدّ من ارتفاع الجريمة انعدام الصلة بين الأمرين فهذه بلدان ألغت العقوبة مثل فرنسا نقصت فيها الجرائم التي كانت تجازى بالإعدام وهذه بلدان مثل السعودية والصين والولايات المتحدة تطبق الإعدام على شكل واسع فلا نرى فيها إلا بقاء النسبة على حالها في احسن الأحوال أو ارتفاعها. ولا غرابة في هذا فالجريمة نتاج شبكة سببية معقدة ومن أهم أسبابها الفقر والجهل والظلم والاضطهاد والتربية والقيم الفاسدة كالثأر و"الشرف" عند أهل الشرق وحوض البحر الأبيض المتوسط.

وثمة دراسات متعدّدة تظهر أن عقوبة الإعدام تطبّق غالب الوقت على الأقليات والطبقات الفقيرة وبالتالي إنّها من دلائل وجود خلل عميق داخل المجتمع تحاول العقوبة التستّر عليه وعلاجه بالترهيب والرعب إيماناً منها بمتالية العقوبة ودورها الوقائي .. وقد تفنّنت السلطة عبر العصور في إدخال الرعب وتثبيته في نفس الرعيّة إذ كانت العقوبة تمارس إلى مصادف القرن الماضي في إيطاليا في الساحات العمومية بضرب المتهم على رأسه ليغمى عليه ثمّ ذبحه ولا زالت تمارس إلى اليوم في السعودية على قارعة الطريق قطع الرقاب بالسيف وفي الصين يجثى المتهمون في حفلة قتل جماعية داخل الملاعب أمام حشود ضخمة ليطلق الرصاص من الخلف على العنق ولا شك أنّ هذه الوسائل تعدّ رحيمة وإنسانية إذا قيست بتلك الوسائل الجهنمية لأباطرة الصين في شقّ المتهم بالسيف عمودياً أو للكليسة الكاثوليكية في حرق الناس أحياء . وكلّ هذه الوسائل تتبع من إرادة التخويف الوقائي لتثبيت السلطة وهو ما يجعل الإعدام كالتعذيب جزءاً من إرهاب الدولة . والقاعدة أنه بقدر ما تكون الدولة استبدادية ضعيفة الشرعية أو فاقدة لها بقدر ما تكون إرهابية بقدر ما تعمّ فيها ممارسة العقوبة إلى درجة مرضية كما كان الحال إبان الفترة الستالينية في الاتحاد السوفياتي والفترة النازية في ألمانيا أو كما لا يزال في بعض البلدان العربية الإسلامية كالعراق و إيران .

وهكذا يتّضح من جديد أنّ إرساء النظام الديمقراطي الذي يمكن الصراعات المكبوتة من الانفجار عبر حرب رمزية تقلل من حاجة العنف ، هو الشرط الضروري لاختفاء العقوبة . لكن هذا الشرط غير كافٍ ولا أدلّ على ذلك من توصلها في بلد كالولايات المتحدة . وتطرّح هنا الإشكالية الثقافية للعقوبة ودرجة التغرب للمجتمع المتمسك بها . وثمة نظرية تفسّر تعلق عامّة الناس بالعقوبة حتى في البلدان الديمقراطية بأنّ للإعدام شحنة رمزية عاطفية تمتدّ جذورها داخل أعماق طبقات اللاوعي الجماعي هي التي تستغلّها السل الإرهابية بخبث أي المشاركة في طقس الضحية بالآدمي ككفارة عن الذنوب الجماعية واسترضاء للآلهة واقتراباً شديداً من الموت لذّة الإفلات منه. ومعنى هذا أنّ الجماهير المغرّبة في الصين أو السعودية لا تحضر كما تتوهم طقساً من طقوس تطبيق العدالة بمفهومها النبيل (التعويض عن إثم وخطيئة ) أو غير النبيل (الانتقام وتطبيق مبدأ العين بالعين ) وإنما هي تشارك في اقدم الطقوس البشرية وهي تقديم القرابين الأدمي على مذبح القوة الوحيدة المهمّنة بموت الضحية: السلطة الاستبدادية. ولا بدّ من تجنّد مناضل حقوق الإنسان لكشف هذه الخلفية الميتولوجية للإعدام وإظهار عدم جدواه في الوقاية من الجريمة والظلم والتحيّز في تطبيقه ناهيك عن ثبوت أكثر من حالة سبق فيها السيف العذل واتضح إمّا براءة هذا المتهم أو ذاك في جرائم الحق العام أو أعيد الاعتبار بعد سنوات لمناضلين سياسيون أعدموا من أجل أفكارهم.

أمّا من ينادي بقديسية العقوبة داخل مجتمعاتنا العربية الإسلامية بما هي مذكورة في الشريعة فإنّ هذه الحجج لا تدخل منظومتهم الفكرية المغلقة. وقد يكون من اللازم تذكيرهم بما أنّ ما هو مسموح به شرعاً ليس إجبارياً وأنّه قد أنّ الأوان للاعتراف بعد كلّ هذا التاريخ الدموي أنّه ليس للإنسان ما يكفي من الحكمة والعدالة لتطبيق عقوبة يجب أن تبقى من صلاحيات الله وحده فهو الذي يعطي الحياة وليس لأحد غيره الحقّ في أخذها ومن ثمّة التخلّي عن حقّ منح ولكنه أسيء استعماله ولا يمكن إلاّ أن يساء استعماله. وقد يكون هذا النوع من التفكير هو المخرج حتّى لا يبقى آخر الشعوب التي تتيح الناس على قارعة الطريق باسم إله عرف نفسه بأنه الرحمان الرحيم وحرم الأضحية الأدمية رحمة وترفقاً بالإنسان.

منصف المرزوقي

## العلمانية والإسلام SECULARISM & ISLAM

### ISLAM ET LAICITE

ما من كلمة تضاربت فيها التعاريف مثل العلمانية. وكما هو حال الاشتراكية أو الإسلام، فإنه من الصعب توفيق الآراء حول تعريف مشترك. ولتكثيف معظم الآراء في خانة الكلمة، فإننا نعرف العلمانية بالقول : "هي اعتبار الدولة مؤسسة بشرية وبوصفها

كذلك فهي لجميع الأفراد بغض النظر عن عرقهم ودينهم وجنسهم ولغتهم". وقد سمعت لها تعريفات عامية معبرة جدا مثل "الدين للديان والعلواء للإيمان ولا تجارة سياسية بالأديان". والعلمانية بعكس ما أقيمت فيه، ليست معركة مع المادية ضد الروحانية أو الإلحاد ضد الإيمان. فمن أنصارها الاشتراكي جان جوريس وإمام مسجد باريس حمزة أبو بكر والأب غايو. وقد دافع عنها في التاريخ من يشهد له بالإيمان ومن يعرف بالإلحاد.

نشأ الإسلام في منطقة لا يوجد فيها دولة. الأمر الذي لا يعني بأن عرب الحجاز لم يكونوا على معرفة بمفهوم الدولة الذي يحيط بهم من أكثر من جانب. كان التركيب المجتمعي في غربي الجزيرة العربية يعتمد على وحدات قري اجتماعية-سياسية تتعايش مع تجمعات مصلحة اقتصادية في المدن الكبيرة كمكة. وقد جرى بناء الدين الجديد عبر إنشاء دولة في يثرب (المدينة) في 622 للميلاد كوسيلة للحكم والدفاع والتوسع وقبل كل شيء، لتنظيم الحياة على أسس تتجاوز الصراع القبلي وتضع أسس الانتقال التاريخي من الروابط العضوية إلى أشكال أرقى للانتماء في دولة-المدينة. باعتبار هذا الانتقال أس تنظيم الوجود البشري للمهاجر والنصير، للمسلم وغير المسلم. إن بلورة نظام سياسي جديد كانت وسيلة دفاع عن الذات من الانغلاق بل من احتمال الإبادة وهذه الواقعة التاريخية وحيدة في الإسلام ولا يمكن تشبيهها أو إعادة نسخا بأي معنى من المعاني كون الدين الإسلامي بعد الفتح، لم يعد أسير الشكل السياسي للمجتمع وقد تجاوز حدود وسقف النموذج الأول. إلا أن هذه المقاربة لا تشكل إجماعا عند المسلمين، من هنا الطبيعة المعقدة للعلاقة بين الإسلام والدولة.

ما أن تم اعتناق الجزيرة العربية للإسلام، حتى غاب رمز وحدتها دون تسمية خليفة له. وهنا اكتشفت الجماعة بعدها الأساسيات المغيب حتى اللحظة: البعد السياسي. فالجماعة الإسلامية التي تكونت بالكاد، وبالمعنى الاسمي للكلمة، بدأت بالانقسام الذي اتخذ طابعا دينيا في شكله ومضمونه باعتبار الدين المصدر المعن للشرعية. فالصيغة غير الدينية التي تم التعبير عنها في حروب الردة الديموية تركت آثارها في طبيعة الصراعات اللاحقة. وإن أجمع الخطاب الديني في الصراع القائم على اعتبار كل السلطات لله، فإن البشر قد باثروا الاختلاف منذ وفاة النبي على تفسير القرآن والحديث.

ثلاثة من أربعة، لما أصبح يعرف لاحقا بالخلفاء الراشدين ماتوا اغتيالاً، ولم يتشابه اثنان منهم في أسلوب تولي الحكم، كذلك لم تمض ثلاثة عقود إلا والحرب الأهلية بين المسلمين قد اشتدت أوزارها. وبالإمكان القول أن مشكلة الخلافة لم تشكل يوماً عبر التاريخ موضوع إجماع بين المسلمين. إن من مآسي التاريخ أن يقتل النبي علي بن أبي طالب على أيدي من يقول بأن لا حكم إلا لله. وقيل هنري سانسون، كان بوسع أكثر من مؤرخ عربي أن ينوه إلى واقعة أن الدين يهيم بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان. ليس من قبيل الصدفة أن المشكلة الكبرى للقرن الهجري الأول في الإسلام قد تركزت حول الجبرية والقدرية: هل الإنسان مسؤول عن أفعاله أم أنه مجرد أداة بيد الله فيما كتب له من نصيب؟ بتعبير آخر، هل المسلم حر في التمرد على السلطات القائمة أم عليه واجب الطاعة لها باعتبارها تعبير عن الإرادة الإلهية؟؟

وبذلك ارتبطت أولى الحوارات الدينية في الإسلام بالمشكلة السياسية الحاسمة: مشكلة الإمامة، أي، بشرعية السلطة. ليس بالإمكان القول أن الأمويين (661-750 م) كانوا غير مبالين بقضية الدين، إلا أن أهمهم الأساسي كان في تثبيت سلطنتهم وتوظيف الإمبراطورية لهذا الغرض. الأمر الذي وسع في الواقع، البعد اللاديني للدولة العربية-الإسلامية.

قال الحسن البصري\* أكبر علماء القرن الهجري الأول في الخوارج: هم أصحاب دنيا، فقال له خارجي: ومن أين قلت وأحدهم يمشي في الرمح حتى ينكسر فيه، ويخرج من أهله وولده؟

قال الحسن: حدثني عن السلطان، أئمنك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة؟ قال: لا قال الحسن: فأراه إنما منعك من الدنيا، فقائلته عليها.

الدولة عند البصري قضية دنيوية، من اللحظة التي تحترم فيها حرية الاعتقاد. وإن كان معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص قد أصلا هذه الدنيوية في ممارستها السلطة، فمنذ الحسن البصري، دخل مفهوم الدين كقضية خاصة وشخصية إلى الفكر الإسلامي. بعد أن تم تجاوزهم بالغزو المعاكس للثقافات التي شملتها الإمبراطورية العربية الإسلامية وبالمعرفة الحكيمة التي دخلت عاصمة الإسلام العباسية، بدأ رجال الدين شن معركة شاملة تتمحور حول مسألتين:

الأولى: رفض المعارف غير الإسلامية باسم تفوق الإسلام.

الثانية: تكوين الفقه الإسلامي مع إدخال مبدأ الاجتهاد. الأمر الذي أعطى الإسلام قدرته على التأقلم مع التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

لم تحل هذه الهجمة دون تطور اتجاهات سياسية دنيوية عربية اغتنت من التراجم اليونانية والفارسية ومن تجربة الخلافة وشكل ابن المقفع وابن سهل نوياتها الأولى.

لم يتوكل الانفتاح المعرفي عند المعتزلة بالانفتاح السياسي التعددي اللازم لترسيخه في المجتمع، فثلت المحنة\* السلفية المحنة المعتزلية وكان التحالف بين الخلافة وأهل السلف منذ المتوكل (847م) نصرا سلطويا على الاتجاهات العقلانية والمعتدلة، وليبدأ دخول العالم الإسلامي في عهد الظلمات التوتاليتارية. فحتى باب الاجتهاد تم إغلاقه ومع الاعتقاد القادري واختفاء الإمام الثاني عشر تكلست الإيديولوجيتان السنية والشيعية مما مهد لنهاية الحضارة العربية الإسلامية. انحسرت ومضات المعرفة السياسية والفلسفية الحكيمة بأفراد معزولين أو بحركات اجتماعية خارج نطاق الارتثوكسية.

الغرب هو الذي سيقض مضاجع سبات الخلفاء العثمانيين الذين سيقومون بمحاولات لتدارك ما آل العالم إليه، ولكن علينا انتظار تغييرات محمد علي وابنه إبراهيم في مصر لمتابعة الإجراءات الأهم في إسطنبول حيث ألغت الخلافة العثمانية العقوبات الجسدية وأعلنت المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في 1856.

بدأت الأفكار الليبرالية العلمانية تأخذ مكانها في الفكر العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد كان دور لطفي السيد (1872-1963) هاما في زرع هذه الأفكار، كذلك كان لمفهوم الديمقراطية الإسلامية الذي طرحه الكواكبي أثره في تصور دولة تتجاوز الخلافة المريضة. ولم يشكل إلغاء كمال أتاتورك للخلافة في 1924 وتشكيله دولة علمانية موضوع إجماع عند الديمقراطيين الذين أخذوا حيطتهم من دولة تبني من فوق عبر طبقة العسكر. ولكن سقوط هيبة الخلافة فتح المجال لأعمال جد هامة في الفكر العربي والإسلامي في مقدمتها كتاب الشيخ علي عبد الرازق\* (الإسلام وأصول الحكم) الذي يطالب بالفصل بين الدين والدولة. أكثر من عشرين مجلة وصحيفة تدافع عن العلمانية في العالم الإسلامي: "فارانجستان" و"أياندا" في إيران، "الحديث" و"الأصداء" في سورية، "المجلة الجديدة" و"التطور" و"العصور" في مصر، "الصحيفة" في بغداد الخ.

ضمت حركة التحرر الوطني خليطا من المعاصر والقديم، ولم تستطع الدول ما بعد الاستعمارية في معظمها، تجاوز النموذج الناصري القائم على دولة اتوريبتارية تختار قراءة معتدلة للإسلام دون إقامة فصل كامل بين الدين والدولة (قانون الأحوال الشخصية، الإرث، التعليم الديني، دين رئيس الدولة الخ).

تعززت هزيمة الحركات القومية في الخمسين عاما الأخيرة وهيمنة السلطات التسلطية والأزمة الاقتصادية المعقدة بحصول هوة كبيرة: فالعلمين العربي والإسلامي لم يستطيعوا، ولم يتمكنوا من امتلاك مشروع حضاري تاريخي ذو بعد عالمي. والمخطط التبسيطي عن "تهضة إسلامية" الذي يقترحه الإسلاميون يأتي ليعقد المشكلة لا ليحلها ويزيد من أعباء المفكرين الأحرار. فتحمدي الشعبية ذات الطابع الفاشي للحركة الأصولية يمكن أن يخفق مبادرات الإصلاح الإسلامي ويعمم حالات نبذ الفكر الحر وكل نقد راديكالي قادر على فتح الطريق أمام مشاريع ديمقراطية بديلة. فالإيديولوجية الأصولية المعاصرة (المودودي في باكستان، سيد قطب في مصر، الخميني في إيران) تتفق على نقطتين:

- الأولى الإسلام نظام توتاليتاري يؤخذ كله أو يترك كله.

- الثانية: النظام الإسلامي يعني التطبيق الحرفي والكامل للقرآن

ومن مفارقات عصرنا أن ضياء الحق والخميني كانا أهم عنصرين في فرملة الحمى الأصولية في معظم البلدان. فالحركة الأصولية السياسية التي تقدم الوسائل التعبوية للجماهير، مازالت عاجزة عن إدارة شؤون الدولة والمجتمع بشكل دينامي وحي إلا على حساب مبادئها وإيديولوجيتها. إن عناد الرواد المؤسسين يخلق جوا عاما من الضياع والانتسابات في صفوف الأصوليين وتطور فكرة دولة القانون الديمقراطية تجبر قطاعات هامة منهم على القبول بفكرة الديمقراطية هذه الكلمة التي يرفضها المودودي وقطب والخميني بشكل قاطع.

لقد أوصلتنا معارك القرن العشرين بانتصاراتها وهزائمها إلى التعامل مع كلمة علمانية بشكل أكثر حكمة وأكثر ديمقراطية. فلم يعد بإمكان أنصار العلمانية (حاف) الدفاع عن أنظمة تسلطية واستبدادية جعلت من العلمانية القشرة الخارجية التي تغطي عفن طغيانها. كذلك لم يعد للفكر الإسلامي المتطور أن يخشى على نفسه من كلمة متوغلة في صلب التاريخ الإسلامي. ونجد تعريف الشيخ عبد الله العلايلي للعلمانية (التي يفضل تسميتها بالحلائية): "الإشاحة عن الانتساب إلى فئة اللاهوت" عند العديد من الكتاب المسلمين. ويؤكد محمد أركون على اعتباره صوتا يرتفع من داخل الإسلام سواء لمقاربة الظاهرة الدينية أو للدفاع عن العلمانية التي يعرفها بالقول: " هي موقف للروح، تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة". ويعبر نصر حامد أبو زيد " أن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحققة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضا أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على "الحاكمية". فخطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول "الدين" إلى مجرد وقود سياسي، وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها "العلمانية" حيث ينتقل من مسألة "فصل الدين عن الدولة" إلى مسألة "فصل الدين عن المجتمع"، وهكذا يقوم بعملية خداع

دلالي عن طريق هذه النقطة غير الملحوظة غالبا. العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادي الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية هامة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني".

ويحاول المفكر الإسلامي جمال البنا إضفاء الكلمة والبحث عن تقاطعاتها مع الإسلام. فقد كتب تحت عنوان علمانية الإسلام: "أول ما بلغت الانتباه أن الإسلام على نقيض الأديان السابقة لم يجعل دليلا على مصداقيته معجزة خارقة العادة، مخالفة للنسب، كأحياء الموتى أو عدم الاحتراق بالنار أو تحويل عصا موسى إلى حية تسعى إلخ... إن معجزته هي كتاب" ووسيلته إلى كسب الإيمان هي تلاوة هذا الكتاب، ورفض القرآن طلب المشركين معجزة "وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا، أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه. قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا (الإسراء 90-93). فهذه الآيات ليست فحسب تنفي ما طلبوه من معجزات ولكنها أيضا تقرر ببساطة رائعة بشرية الرسول "هل كنت إلا بشرا رسولا".

ويصور القرآن نفسية الناس وتنتد عن ما يجابهونه من جديد "وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل الله إليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون أن نتبعون إلا رجلا مسحورا (الفرقان 7-7). .. فانظر كيف عزل القرآن عالم المعجزات عن عالم الدنيا ووكّل الأول إلى الله وخص الرسول بأنه "منذر مبين"، وكيف جابه المشركين بأن في الكتاب ما يكفي.

ولا يقل دلالة في ما نحن بصده ما أشرنا إليه أنفا من أن الإسلام لا يعترف بالمؤسسة الدينية التي تحتكر التفسير والتأويل والتحرير والتحليل وتكون واسطة بين الفرد والله وتؤدي وظائفها داخل مبنى له شروط معينة ككنيسة أو معبد ولا تجوز ممارسة الشعائر الدينية في أي مكان آخر أو على أيدي رجال آخرين.

قضى الإسلام على المؤسسة الدينية بوجهيها قلبا وقالبا واعتبر أن قيام الأحيار والرهبان بالتحليل والتحرير والوساطة بين الفرد والله نوع من الشرك... كما لم يربط بين أداء الشعائر بالمبنى المعين الذي تقيمه المؤسسة فالأرض كلها مسجد طهور تجوز الصلاة فيه (...). وقد كان من الأسباب التي أدت إلى انتفاء المؤسسة الدينية في الإسلام بساطة ونسوح فكرة الألوهية وعدم قيامها على لاهوت يشق على الرجل العادي ادراكه ويحتاج إلى حبر أو قس أو كاهن متخصص.

وهذه الحقيقة كانت من أكبر أسباب "علمانية الإسلام" لأنه أبعد كل المحاولات اللاهوتية التي تستعصي على العقول من مجال العقيدة.

إن تقرير حربة العقيدة والفكر وانتفاء المؤسسة الدينية وبساطة فكرة الألوهية أبعد الإسلام عن التثوقراطية قدر ما قربها من العلمانية فضلا عن أن التصوير الإسلامي الديناميكي للحياة الذي يقوم على التدافع، القريب من الصراع والجدل ما بين قوى الخير وقوى الشر، هداية الأنبياء وغواية الشياطين يجعل الحرية جزءا لا يتجزأ من كيانه ومكوناته". ويضيف: "يتفق الإسلام مع العلمانية في أنه يرفض الدولة التئولوجية ويجعل الحكم عقدا سياسيا فكأن الإسلام حقق العقد الاجتماعي الذي تصوره جان جاك روسو.. قبله بقرون طويلة". ويخلص المفكر الإسلامي إلى القول: "وما نتوقه بحكم دروس التاريخ أن تنتهي هذه المماحكة بظهور صورة شرقية من العلمانية تحتفظ بالقيم الإسلامية ويستلهمها المجتمع بنسبة تفوق كثيرا استلهم المجتمع الأوربي للقيم المسيحية، وبهذا يحصل نوع من التوازن ما بين عناصر الحفاظ والثبات وقوى التقدم والتطور".

بعد هذا العرض، نجد أنه لا معنى لطرح السؤال: هل يتوافق الإسلام مع العلمانية، فالجواب ببساطة: أي إسلام وأية علمانية.

## العلمانية والمسيحية SECULARISM & CHRISTIANISM

### LAICITE ET CHRISTIANISME

قبل الدخول في صلب الموضوع، أي تناول مسألة العلمنة في نظر المسيحية ونظر المسيحيين، أحب أن أحدد بعض المعاني التي يمكن للكلمة أن ترتديها، ثم أقوم بتحديد ماهية العلمانية، حتى أصل إلى البحث عن إمكانية التوفيق بين العلمانية والمسيحية.

أولا - المسيحية عقيدة ومجتمع: يمكن أن نفهم المسيحية من زاويتين: زاوية العقيدة Christianisme وزاوية المجموعة السوسولوجية التي تعتقد هذه العقيدة Chrétienté. المسيحية كعقيدة هي مضمون، أما المسيحية بالمعنى الاجتماعي فهي المجموعة السوسولوجية التي كانت تعيش في أوربة مثلا، في القرون الوسطى، لكنها اختفت تماما اليوم لأن المجتمع الأوربي لم

تعد له صفة المسيحية. بينما في لبنان، هناك مجموعات من الطوائف يمكننا أن نسميها مسيحية، انطلاقاً من المعنى الاجتماعي السابق ذكره.

ثانياً- الوحي والعقيدة والإيمان والدين: يجب أن نميز بين ما نسميه الوحي وما نسميه العقيدة والإيمان والدين، إذ أن الصراعات التي نشأت عند الحديث عن العلمانية مردها، جملة، إلى الخلط بين هذه المعاني. فالوحي هو "الشيء الأول" الذي نعتبره خارجاً عن إرادة الإنسان... أعطي للإنسان من "الخارج"، من "فوق": نحن المسيحيين نؤمن أن المسيح هو ابن الله الذي تجسد، وأن كلام الذين أتوا من بعده هو كلام مستقل عن إرادة الإنسان... أعطي له حقيقة. فإذا سلمنا بهذه المعطيات كحقيقة أصبح لنا العقيدة. فالعقيدة هي أن تسلّم أن الوحي يمثل الحقيقة عن الله وعن علاقته بالبشر. أما الفرق بين الإيمان والعقيدة فهو أن الإيمان هو المضمون الداخلي، هو الحالة النفسية التي يعيشها الإنسان تجاه هذا الوحي، بينما العقيدة هي التجسيد التعبيري لهذا الإيمان بالوحي.

ثالثاً- الحقيقة والواقع: أود أن أميز هنا بين الحقيقة *Vérité* والواقع *Réalité*. فكلمة الحقيقة، في لغتنا العربية، غامضة ومطاطة، ونحن نترجم كلمة *Réalité* بكلمة "حقيقة"، في حين أنها تعني "الواقع" و "مضمون الحقيقة"..

رابعا - العقيدة وتجسدها: الأخلاق والقوانين والمؤسسات: العقيدة هي تجسيد للإيمان، ويمكن تجزئتها إلى عقيدة "تطرية" وعقيدة "عملية"، والأخيرة تتجسد في الأخلاقيات والقوانين والمؤسسات. فالأخلاقيات هي الممارسة الشخصية والجماعية انطلاقاً من العقائد الإيمانية. والعقيدة والأخلاق يمكن تنظيمهما في إطار تشريعي، فنصل بذلك إلى مجموعة القوانين والتشريعات التي لدى الكنيسة الكاثوليكية أو الأورثوذكسية أو البروتستانتية، كقانون الأحوال الشخصية في لبنان الذي هو تشريع منطلق من أخلاقيات تقول - مثلاً- أن الزواج سر مقدس لا يجوز أن يعطى أكثر من مرة مادامت الزوجة على قيد الحياة. ثم هناك المؤسسات، من مستشفيات إلى مدارس الخ.. وركيزة هذه المؤسسات هي الاعتبار أن الإيمان الذي لا يجسد في أعمال إنما هو إيمان ناقص. ومع الكلام عن المؤسسات، تتجسد العقيدة في مؤسسة السلطة، سلطة الكنيسة التي وجدت أصلاً لخدمة المجموعة المؤمنة والتي أصبحت فيما بعد للرئاسة والتسلط وإصدار القوانين وتقرير أو ترخيص المؤسسات التي "تتطلب" من الأمور الإيمانية الأساسية: الإيمان بالمسيح.

أولاً: المسيحية هي المسيح: إن العناصر الخمسة التي أتيت على ذكرها - العقيدة، الأخلاقيات، التشريعات، المؤسسات، السلطة- هي التي تولد الدين، وهي موجودة في جميع الأديان لا في المسيحية فقط. لكن الحقيقة الأساسية التي لا تقال عادة، لا في لبنان ولا في سائر البلدان، هي أن المسيحية ليست ديناً، بل هي فقط المسيح والإيمان بالمسيح. لقد جعلت المسيحية ديناً لكنها أساساً لم تكن بدين. الأخلاق والقوانين والمؤسسات والسلطة، في المسيحية، كلها أمور ألصقها الإنسان بالدين المسيحي على مر التاريخ.. إن المسيحية كعقيدة، هي الإيمان بأن المسيح هو كلمة الله، هو ابن الله، هو أحد الأقانيم الثلاثة، الذي صار إنساناً. إنها الإيمان بهذا الوحي الأولي، وهذا هو المعطى الأساس في المسيحية، أما كل ما تبقى فهو تجسيد لهذا اللقاء بين الإله والإنسان. فالأنجيل مثلًا نسبية، فليس هناك كلام أنجيل مطلق، وهذا الكلام ليس المسيحية بحد ذاتها. وتعاليم الكنيسة، منذ عصورها الأولى حتى يوحنا، هي مجرد تجسيد "نسبي" لهذا الواقع الإلهي الإنساني الذي نسميه المسيح، وهو الظاهرة الوحيدة في الكون التي تقول أن الله والإنسان على مستوى واحد إلا لما التقيا فأصبح الله إنساناً والإنسان إليها- كما يقول الآباء اللاهوتيون في القرنين الثالث والرابع. فما معنى الإنجيل إذن؟ إن الأنجيل الأربعة هي محاولة للتعبير عن هذا اللقاء بين الله والإنسان، وهي المحاولة الأولى التي نلينا محاولات أخرى. وهذه المحاولة وجميع المحاولات المستقبلية ستكون قاصرة عن أن تلتقط مطلقية هذا المضمون وعن أن تعبر تعبيراً كلياً عن هذا الواقع. وهذه المحاولات قد تشكل الدين المسيحي لكنها ليست الإيمان المسيحي: إنها تجسيد نسبي مؤقت وتاريخي يجب تجاوزه وتخطيه باستمرار، أما التثبيت به فهو تشويه للمسيحية.

والكلام الذي نسب إلى المسيح ليس مطلقاً، فكلماته هي تفصيل لـ "الكلمة" *Logos*، والمسيح هو "كلمة الله"، وسمي كذلك لأن لفظة *Logos* اليونانية تعبر تعبيراً كاملاً عن لقاء الله والإنسان، ولأن كلامنا كبشر لا يعبر إلا تعبيراً ناقصاً عن المعنى الكامل المطلق لهذا اللقاء. لذلك، الكلمات التي نسبت إلى المسيح هي نسبية لأنها من التقاط البشر في زمان ومكان معينين، وقد تكون وصلت إلينا مشوهة وناقصة. وحتى لو وصلنا كلام المسيح على أشرطة تسجيل فإنه يظل نسبيًا، إذ أنه يتكلم عبر ثقافة معينة، ومحيط معين، وحضارة معينة هي الحضارة العبرية أو الآرامية التي ظهر فيها، وهو إلى ذلك غير قادر على قول كل شيء وإفهام كل شيء: "لا يمكنكم الآن أن تتحملوا كل ما أقوله لكم ولكن عندما يأتي الروح القدس هو يقودكم إلى الحق" (إنجيل يوحنا).

إذن في المسيحية لا يوجد سوى مطلق واحد هو المسيح، وكلام الأنجيل نسبي قياساً إلى اللامطلق الذي هو المسيح، أي الآباء القديسون، اللاهوت، التعليم الكنسي، البابا المعصوم عن الغلط؟ لذلك نقول إن المسيحية هي ما وراء المسيحية، المسيحية الحق هي دائماً ما وراء المسيحية..

وبسبب هذه "الديالكتيكية" ، مطلوب من المسيحيين، في كل عصر ، أن يعيدوا النظر في معنى مسيحيتهم لا أن "يجتروا" المسيحية، فاجترار المسيحية جريمة ضد المسيح. إن فهم "التقليد المسيحي" على أنه "تسخ" إما هو جريمة في حق المسيح، لأن هذا التقليد هو في الحقيقة تجديد في كل عصر للنظرة إلى الأساس- الإله الذي أصبح إنسانا : ما هو تجسده القديم ؟ ما يجب أن يكون تجسده المعاصر؟ ولا يستطع أي مجمع كان أن يحصر المسيحية في أطر ضيقة، فكرية أم اجتماعية أم إقتصادية أم سياسية أم ثقافية أم حضارية. وهذه النظرة إلى المسيحية هي نظرة جذرية.

ثانيا : المسيحية المجتمعية: المسيحية المجتمعية هي مسيحية نسبية، فهناك مسيحية في فرنسا، ومسيحية أخرى في لبنان، ومسيحية ثالثة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ أن كل مجتمع له خصائصه، وعلى المسيحية أن تتكيف وهذه الخصائص. كما أن هناك مسيحية القرون الوسطى، ومسيحية القرن العشرين، إذ لكل عصر تجسيدات للمسيحية تختلف باختلاف خصائصه. المشكلة هنا تبرز في التناقض بين الإيمان والتدين : فالمسيحيون إما أن يكونوا مؤمنين ومتدينين في آن واحد، أو أن يكونوا غير متدينين، أو أن يكونوا متدينين غير مؤمنين. لكن المؤمنين غير المتدينين الذين اكتشفوا مطلقية المسيح ورفضوا جميع تجسيداتهما إنما هم قلائل عبر تاريخ الكنيسة. فمن غير الواقعية أن يكون هناك مطلق غير متجسد، فإذا كانت الكلمة التي عند الله قد أصبحت جسدا (يوحنا في أول إنجيله)، فكيف هي الحال بالحري مع الأخلاقيات والعقائد وتفسير كلمات الكلمة؟ رفض القوانين والتشريعات والمؤسسات والسلطة، إذن ، غير منطقي وغير واقعي، لكن المهم أن ندرك بأن اعتبار هذه القوانين والتشريعات والمؤسسات والسلطة كتجسيدات نهائية ومطلقة هو أيضا أمر غير مسيحي ولا يمت للمسيحية بصله.

العلمانية والمسيحية: هنا نتساءل: هل العلمانية من متطلبات المسيحية، أم أن المسيحية تقبل بها على مضض، أم ترفضها بشدة؟ العلمانية (بفتح العين) هي غير العلمانية (بكسر العين) وغير متفرعة من لفظة علم التي تعطي علمية وعلمانية (بكسر العين) أي Scientisme . العلمانية (بفتح العين) متفرعة من كلمة عالم، هذا العالم المتميز عن "العالم الآخر". وكلمة عالم أعطت أولا علمانية التي اختصرت فيما بعد بكلمة علمانية( كما أن كلمة راهب أعطت راهبانية ثم تحولت إلى رهبانية).

العلمانية المعاصرة بدأت أولا هجومية. فقد رفض التيار العلماني آنذاك مقومات الدين: رفض السلطة والكنيسة ومؤسساتها. ففي فرنسا مثلا كان مطلب علمنة المدارس. وبعد صدور قانون الجمعيات سنة 1901، أغلقت جميع الرهبانيات ورفض إطاؤها رخصا، كما منع الرهبان من التعليم في المدارس أو إنشاء المدارس التي تجسد التفكير الديني. ثم كان رفض القوانين والتشريعات الدينية، فكانت المطالبة بالزواج المدني. ومن خلال رفض القوانين والمؤسسات والسلطة، كان رفض الأخلاقيات التي وصفتها الكنيسة، ورفض العقيدة. وهكذا ، حصل أن رمي والماء معا، أي أن هذا التيار لم يفرق بين الأساس الذي يجب أن يبقى دون أن يشكل خطرا على المجتمع، وبين ما يجب أن يرمى جانبا.

هذا ما حصل في البلدان الرأسمالية الليبرالية، أما في الأنظمة الماركسية فلا داعي للتفصيل، فأنتم تعرفون كلمة ماركس الشهيرة : "الدين أفيون الشعوب"، وخاصة الطبقات الكادحة منها، فإذا بالماركسية ترفض الكنيسة ورجال الدين، وترفض التشريعات والمؤسسات الكنسية.

هذه الهجومية مردها أن الإنسان في الغرب كان يحس أنه غير متحرر من أمور كثيرة، كان يحس بالاستلاب أو القصور ويطمح أن يصير راشدا. فكان أن ثار ضد العبودية: أي الملكية والارستقراطية، وأيضا ضد رجال الأكليروس المتعاطفين معهما، وضد الدين.

وكان لهذه العلمانية الهجومية نتائج سلبية ونتائج إيجابية، والأخيرة هي أن الهجومية دفعت الكنيسة إلى إعادة النظر في جوهرها، إلى تطهير ذاتها من الشوائب الداخلية الذاتية، إلى إعادة التمييز بين المطلق والنسبي، بين جوهر المسيحية وتجسيدات التاريخية وتشويه المسيح عبر هذه التجسيدات.

لكن الكنيسة لا تزال في منتصف الطريق ولم تصل بعد إلى نهايتها. فكثيرون يريدون الإبقاء على مطلقية المسيح في المعتقدات، بحيث يتشبثون بالتعليم المسيحي الذي يريدونه مقابل تنازلات أخرى. وهم لم يعوا أن التخلي عن حق الكنيسة بحرية التعليم الديني لا يقتل المسيحية ولا يعني التخلي عن جوهر المسيحية الذي هو المسيح. هذا التخوف هو في غير محله : المسيحية ليس فيها نقطة ضعف ينفذ منها البعض لقتلها. المسيح، والإيمان بالمسيح، الإله-الإنسان، هما جوهر المسيحية، وكل ما تبقى يمكننا خلعها كثوب قديم. الثوب الوحيد الذي يجب ارتداؤه هو المسيح : " أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، المسيح ليستم"، وكل ما هو فوقه هو رداء يجب خلعها. وهذا النوع من الجذرية لم تتوصل إليه الكنيسة بعد.

وإذا ما تتبعنا تاريخ العلمانية في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية فإنه يتبين لنا أنها لم تعد مناوئة للمسيحية وبعض تجسيداتها، بل أضحت علمانية فكرية، اكتشفت أن للعالم ومؤسسات العالم وقيمه وعناصره قيمة بحد ذاتها غير صادرة عن علاقتها بالدين المسيحي، أو أي دين آخر. فمثلا، إن الحرية والعدالة والتضامن والمساواة والأخوة كلها لها أصول متنوعة ، في أديان أخرى أو

فلسفات متعددة، عند المؤمنين والملحدين، ومن ثم هي موجودة في الإنسان كإنسان. وبالتالي فإن الإنسان له قيمة بحد ذاته، مؤمناً كان أم غير مؤمن، والدين ليس هو الذي يعطي للمؤسسات الإنسانية قيمتها، ثقافية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية.

وقد وصل التطور بالعلمانية العدائية إلى العلمانية الحيادية التي يمكن تحديدها بأنها التأكيد على استقلالية العالم عن الدين، العالم بكل مكوناته عن الدين بكل عناصره التي ذكرنا وحللنا. أي ليس استقلالية الدولة عن الكنيسة فحسب، كما يحلو للبعض أن يحدد العلمانية حتى الآن، فهذه علمانية جزئية لا يجوز إطلاقها على الكل. وهنا نستطيع أن نفصل أبعاد العلمانية الشاملة بحسب أجزائها: العلمانية السياسية، العلمانية الوظيفية، العلمانية المؤسسية، العلمانية الفردية، العلمانية القيمية، العلمانية الفكرية. ولنتوقف، مثلاً، عند العلمانية الأخيرة.

في العصور الوسطى كانت الفلسفة تسمى خادمة اللاهوت، وكانت خاضعة له. كانوا يقولون: فكرنا يوصلنا بجهوده إلى حد معين من المعرفة، لكنه يبقى قاصراً عن المعرفة الأكيدة. ثم تحررت الفلسفة من اللاهوت، بمعنى أنه صار لها نطاقها المحدد الذي يوصل إلى الحقيقة، دون أن تحتاج إلى تثبيت اللاهوت، ولكن، في الوقت ذاته، أصبحت الفلسفة أيضاً حيادية تجاه اللاهوت، تعترف بأن له نطاقه، وبأنه يصل إلى الحقيقة دون المرور بالفلسفة. إذن، وصلنا إلى استقلالية الفكر الفلسفي عن الفكر الديني دون أي عدائية، كذلك حصل مع جميع العلوم التي استقلت عن الفكر الديني قبل الفلسفة، فأصبح التفاعل ممكناً، بسبب الاستقلالية أو الحيادية الإيجابية، بين الفكر الفلسفي والعلمي من جهة والفكر الديني من جهة أخرى. وهنا يجدر القول أن الكثيرين يخلطون بين العلمانية والعقلانية، فالعقلانية هي صفة للمعرفة المستندة إلى العقل والمنطق دون أية مداخلات عاطفية أو دينية غيبية، وهي بهذا المعنى أوسع من العلمانية، والعلمانية جزء منها.

والآن نسأل: هل تقبل المسيحية بالعلمانية؟

بعد هذه الإيضاحات حول المسيحية من جهة، مع التأكيد على مطلقة المسيح والعلمانية من جهة أخرى، ومع التأكيد على الاستقلالية والحياد الإيجابي بين العالم ومقوماته من جهة ثالثة، يمكن القول أن العلمانية ليست فقط غير متعارضة مع المسيحية، بل هي من مستلزمات الإيمان المسيحي.

فإذا ما تذكرنا بأن المسيحية ليست ديناً بقدر ماهي المسيح، وأنها تتجسد في دين عبر كل زمن، ومن الضروري أن تتجاوز هذا التجسد لئلا يصبح صنمية، وأن التطور يتم بحسب قياس الإنسان وخيره لأنه هو هدف المسيح، أمكننا القول بأن المسيح يؤمن بقيمة الإنسان بحد ذاته لا بسبب تدينه بالدين المسيحي.

أولاً- في حقل القوانين: لناخذ المثل الذي يطرح دائماً اليوم في حقل القوانين: هل الزواج الديني الكنسي هو ضروري؟ الجواب هو: لا. لماذا؟ لأن الرجل والمرأة لهما قيمة في حد ذاتهما، فإذا قالا بملء حريتهما أنهما يريدان الزواج الواحد من الآخر فلان عقد الزواج يتم، سواء كانا مسيحيين أم لا، مؤمنين أم غير مؤمنين. ففي المسيحية، ليست بركة الكاهن هي التي تحدث عقد الزواج، بل الرضا المتبادل بين الزوجين. وبالتالي فإن الزواج المدني ليس ضد التعليم المسيحي، بل هو ضد قانون كنسي زمني، أي بدأ في زمن ما ويمكن أن ينتهي في زمن آخر. وفي تاريخ الكنيسة شواهد عديدة على ذلك. وفي بلاننا بالذات كان زواج رجل مسيحي وامرأة مسيحية أمام الشيخ أو القاضي المسلم معترفاً به في الكنيسة كزواج صحيح. وفي أمريكا الجنوبية هناك مناطق لا كاهن فيها شرعت الكنيسة أن الزواج صحيح أمام معلم التعليم المسيحي وشاهدين إثنيين.

وتتمتع الكنيسة في بعض الأماكن من القبول بهذه العلمنة للزواج، وتمسكها بالزواج الكنسي، لهما أسباب غير التناقض بين الزواج المدني والإيمان المسيحي: منها الخوف من ابتعاد الناس عن الكنيسة، فالزواج في الكنيسة يظل يربط المسيحيين بها. ومنها حاجة الكنيسة إلى المداخل المالية من عقود الزواج. ومنه الرغبة في النظر بالخلافات الزوجية لئلا يسهل الهجر والطلاق بين الزوجين لأدنى سبب. كذلك القول عن المحاكم الكنسية، فهي ليست من أصول الدين المسيحي، إذ عندما يكون الزواج ممكناً أمام القضاء المدني، فإنه يمكن النظر بالعقد ونتائجه الاجتماعية والقانونية أمام هذا القضاء نفسه.

وقد يأتي الاعتراض: ولكن الزواج ليس عقداً فقط، بل هو معتبر كسر. فكيف يمكن أن يتم السر دون وجود الكاهن والصلاة؟! والجواب أن كلمة سر غير واضحة في أذهان الكثيرين، فإذا وضحت سهل الرد على الاعتراض. فـ "السر" يعني في المسيحية حدثاً أو واقعا إيمانياً له علاقة بالمسيح، وإذا أخذنا مثل "القربان" سهل فهم ذلك، إن القربان المقدس هو بحسب إيماننا علاقة الإنسان بالمسيح من خلال الخبز والخمر المقدمين حسب وصية المسيح مع ذكر آلامه وموته وقيامته، أي في هذه المناسبة يؤمن المسيحي أنه دخل في علاقة حميمة مع المسيح، واتحد به أكثر من خلال العلاقة الحسية التي هي الخبز والخمر. والزواج سر بمعنى أن الرجل والمرأة، من خلال إعطائهما ذاتيهما الواحد للآخر برضا وحرية وإيمان، يتحد وأحدهما بالآخر ويتحدان معاً بالمسيح: 'حينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي فأنا أكون بينهم أو فيهم'. ويعني بـ"الأثنان" الرجل والمرأة خاصة، وبالثلاثة الجماعة الانسانية الصغرى- لأن إيماننا أن المسيح هو الموحد للبشرية، 'جئت لأجمع أبناء الله المشتتين إلى واحد'.. 'ليكونوا



بأجمعهم واحدا كما أنا وأنت أيها الأب واحد". فالإيمان المسيحي هو الإيمان التوحيدي: توحيد الأشخاص في الله. فإله ليس انعزاليا، الله وحداني، ووحدانيته ليست انعزالية بل هي وحدة واتحاد ثلاثة أشخاص في كيان إلهي واحد. الإيمان المسيحي إيمان توحيدى للإنسان والله في المسيح يسوع، وللإنسان مع الإنسان في دعوة المسيح للمحبة والوحدة، سواء كان ذلك في الزواج أو الصداقة أو المحبة الأخوية أو محبة القريب أو محبة الأعداء. البشرية كلها دعوة إلى الاتحاد، وكل ظاهرة اتحاد في البشرية نحن نؤمن أن للمسيح شأنًا فيها، ومنها الزواج.

"السر الزواجي" حاصل إذن في حال حصول "العقد الزواجي"، أي في حال اتحاد رجل وامرأة بحرية ورضا كاملين بحيث لا يتم اتحادهما بالمسيح. لذلك يمكن الاستنتاج بأنه عندما لا تكون حرية حقيقية ورضا حقيقي، فإنه لا يتم لا زواج ولا سر، حتى بحضور الكاهن. وقد أصبحت المحاكم الكنسية، حتى الرومانية، تمارس هذا الاجتهاد، فتعلن بطلان الزواج عندما تتأكد أنه لم يتم اتحاد حقيقي بين الزوجين، ليس فقط بسبب الإكراه، بل بسبب عدم النصح النفساني، أو عدم الالتزام الإرادي من قبل الاثنين، أو أحدهما.

إذن، يمكن القول أن لا مانع من قبل الإيمان المسيحي أن تكون كل الأحوال الشخصية معلنة، من الزواج إلى البتنة إلى الإرث إلخ...

وثانيا- في حقل السياسة والاقتصاد: هنا أيضا، في حقل السياسة والاقتصاد، لا تتعارض العلمانية مع الإيمان المسيحي. وفي الكنيسة الكاثوليكية، كان المجمع الفاتيكاني الثاني واضحا جدا من حيث استقلالية الأنظمة السياسية والاقتصادية، ليس فقط استنادا إلى كلمة المسيح "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (وهي غالبا ما تقسر خطأ في كثير من اللاهوتيات والروحانيات)، بل استنادا إلى تعليم المسيح كله

المطران غريغوار حداد (1980)

## علي عبد الرازق (1888-1966) ALI ABDEL RAZEK

يعد الشيخ علي عبد الرازق أبرز مناضلي الحكومة المدنية ورفض الحكومة الدينية في العالم الإسلامي، وذلك في بحثه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" الذي أحدث دوبا فكريا وسياسيا واجتماعيا لم يعرف لكتاب غيره في هذا القرن، وما زال تأثيره ساريا حتى الآن، إن إيجابا أو سلبا.

### حياته

وقد ولد الشيخ علي عبد الرازق سنة 1888 في قرية أبي جرح بمحافظة المنيا لأسرة عرفت بثراتها الفكرية والمادية، فقد كان أخوته من أبرز مؤسسي حزب الأمة سنة 1907 ثم حزب الأحرار الدستوريين، كما كان أخوه الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق من أبرز تلامذة الإمام محمد عبده، وأول مصنف لتاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث في كتابه التمهيد.

وقد حفظ علي عبد الرازق القرآن صغيرا في كتاب القرية ثم التحق بالأزهر الشريف، كما كان يحتطب ثقافته في بيت العائلة بالقاهرة الذي كان يشهد صالونا ثقافيا وسياسيا أسبوعيا، وقد أنطلقت منه شرارات عديدة للتطوير والتغيير في تاريخ مصر الحديث. وقد ظل الشيخ علي عبد الرازق بالأزهر حتى إنشاء الجامعة المصرية سنة 1908، فالتحق بها طامحا في التعرف على المناهج الغربية، وجمع بين الدراسة بها وبين الدراسة الدينية في الأزهر الشريف حتى تخرج من الأزهر سنة 1912م.

وعقب تخرجه واصل علي عبد الرازق إشباع نهمة المعرفي والثقافي فسافر إلى جامعة أكسفورد\_ لندن دارسا للاقتصاد السياسي، لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أجبره على العودة إلى مصر، دون أن يستكمل غايته، ويتم دراسته.

وفي سنة 1915م عين عقب عودته قاضيا شرعيا بمحكمة المنصورة التي أستمّر بها حتى سنة 1925م ونشر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فقامت عليه وعلى كتابه الدنيا ولم تقعد ففصل من عمله في 17 من سبتمبر سنة 1925م تنفيذا للحكم التأديبي الذي أصدرته هيئة كبار العلماء في 12 أغسطس سنة 1925م، والذي أخرجه بموجبه من زمرة العلماء نازعة عنه العالمية، وقد رأي بعض القانونيين المستتيرين في هذا الوقت\_ مثل عبد العزيز باشا فهمي\_ عدم أحقية الهيئة دستوريا في ذلك.

وقد تحوّل الاتهام والحكم من نزع العالمية وصفة العلماء إلى نزع لصفة الإسلام عند كثير من السلفيين والأزهريين، إذ قامت المؤسسة الدينية بوجهها السلطان أحمد فؤاد الذي كان يعد نفسه خليفة للمسلمين، وعقد لذلك مؤتمر الخلافة سنة 1926م الذي لم يسفر عن شيء وانفض قبل تمامه بأمر الملك نفسه، لإحساسه بعدم تأييد غالبية العالم الإسلامي له، وتأييدهم غيره وكانت صدمة للفكر الإسلامي في هذا الوقت القول بأن الإسلام دين لا دولة ورسالة لا حكم وقد اعتادوا وقدسوا الخلافة أربعة عشر قرنا، وكان

من أثر ذلك أن هوجم الشيخ هجوما شديداً أضطره للسفر إلى لندن وإلى شمال أفريقيا، ومن هناك كان يرسل بعض المقالات لمجلة السياسة الأسبوعية التي كان يصدرها الأحرار الدستوريون، وعلى صفحاتها عرفت البذور الأولى لفكرة الكتاب الرئيسية بقلم علي عبد الرازق نفسه، كما عرفت البذور الأولى لكتاب في "الشعر الجاهلي" لطف حسين سنة 1926م فكانت منبرا عالياً من منابر الحرية والتحرير في النصف الأول من هذا القرن. ولم يعد للشيخ علي عبد الرازق وضعه إلا سنة 1945م بعد تولي أخيه الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق (1885\_1946م) مشيخة الأزهر فأعادته ثانية إلى زمرة العلماء، وأعاد إليه لقب العالمية، كما دخل الوزارة سنة 1948 وزيرا للأوقاف في وزارة إبراهيم عبد الهادي باشا، كما شغل عضوية مجلس النواب ومجلس الشيوخ وعين عضواً في مجمع اللغة العربية.

وقد أنتقل إلى جوار ربه في 23 سبتمبر سنة 1966م

## مؤلفات الشيخ علي عبد الرازق:

- (1) كتابه الأشهر الإسلام وأصول الحكم وسنفرد له تعريفاً خاصاً فيما يلي.
- (2) الإجماع في الشريعة الإسلامية، وهو مجموعة محاضرات ألقاها على طلاب كلية الحقوق جامعة القاهرة.
- (3) أمالي علي عبد الرازق، وهي محاضرات القاها على طلاب كلية الآداب جامعة القاهرة.
- (4) من آثار الشيخ مصطفى عبد الرازق جمع فيه بعضاً من آثار أخيه الشيخ مصطفى ونشرها بتقديم من طه حسين.

## كتاب الإسلام وأصول الحكم

بدأ الشيخ علي عبد الرازق الذي كان يعمل حينئذ قاضياً شرعياً في محكمة المنصورة كتابه بمقدمة ذكر فيها أنه لا يعبد إلا الله ولا يخشى أحد سواه. وكان قد تولى القضاء قبل ذلك بعشر سنين، فكتب كتابه بحثاً في تاريخ القضاء الذي ركنه الأول الحكومة في الإسلام. فبحثه كما يذكر كان تمهيداً لبحث أكبر هو تاريخ القضاء، وكان قد كتب مقدمته في يوم الأربعاء الموافق 7 رمضان سنة 1343هـ، أول أبريل سنة 1925م.

وقد أثار الكتاب بعد صدوره ضجة واسعة في صفوف العامة والعلماء على حد سواء لما تضمنه من مباحث مهمة تقوض أساس الحكومة الدينية والخلافة.

وقد قسمه ثلاثة كتب، الكتاب الأول، جعله عن الخلافة والإسلام، والكتاب الثاني، عن الحكومة والإسلام. والكتاب الثالث عن الخلافة والحكومة في التاريخ.

وجعل من الكتاب الأول ثلاثة أبواب جعل الباب الأول منها عن الخلافة وطبيعتها فصل فيه الخلافة لغة وأصطلاحاً، الذي لاحظ فضفاضيته في دعوى حراسة الدين وسياسة الدنيا كما عند ابن خلدون وسعد الدين التفتازاني، ثم رفض الحق الإلهي في الولاية، وادعاء الخليفة أنه يستمد خلافته من الله كما كان يقول أبو جعفر المنصور، "أنا سلطان الله في الأرض"، وربط بين الخلافة والملك وأن كليهما يعتمد القوة والغضب باستثناء الخلفاء الثلاثة الأول كما يعتمدان القهر، وأن هذا الأمر ظهر مثله عند علماء الغرب لدى هوبز في الحق الإلهي للملوك كما ظهر ضده لدى لوك والحكومة المدنية، ويبدع الشيخ علي في إيراد الأمثلة على تقديس الحاكم الذي تهدي إليه الكتب متغنية بجلالته وكماله وقدس حكمه، كما في خطبة نجم الدين القزويني في أول "الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية". وكذلك في شروحاتها كما أورد.

ثم تحدث في الباب الثاني عن حكم الخلافة، وبيدأ الشيخ دائماً بعرض وجهات النظر المختلفة في الموضوع بأسانيد وأدلتها ثم يعقبها برأيه وأسانيده. المخالفة أو الموافقة لها مناقشا وداحضا في حجة ناصعة وبيان قوي.. فذكر القائلين بوجوبها وهم الأغلب، ومن قائل بعدم الوجوب لا بالعقل أو بالشرع مثل حاتم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج ثم يناقش إجماع الصحابة والتابعين على وجوبها، وضرورة قيام الإمامة من أجل إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية \_ ثم يناقشهم بعدم إنكائهم على النصوص \_ خاصة عند ابن خلدون. كما دحض النصوص التي اتكأ عليها محمد رشيد رضا في كتابه. الخلافة أو الإمامة العظمى بأنها عامة، وغير محددة\_ ويذكر أن الطبيعي أن تقوم حكومة في أي مجتمع، ولكن بسلطان مدني لا إلهي.

ويستدعي الشيخ في كتابه التاريخ وأدلتها التي تدل على دمامة الكثير من\_ أو أغلب\_ وجه الحكومة الدينية، يؤكد رأيه قائلاً بأن القرآن ليس وحده هو الذي أهمل هذه الخلافة ولم يتصد لها بل السنة أيضاً، فقد تركتها ولم تتعرض لها. ثم يختم قائلاً "بأن دعوى الوجوب الشرعي دعوى كبيرة، ليس كل حديث وإن صح يصلح لموازنة تلك الدعوة".

وفي الباب الثالث تحدث الشيخ المستنير عن الخلافة من وجهه النظر الاجتماعية. مؤكداً أنه لا يقبل دعوى الإجماع على وجوبها ثم يشير إلى انحطاط العلوم السياسية عند المسلمين التي لم ترق في قليلها إلى مستوى جمهورية أفلاطون أو سياسة أرسطو رغم

شموخهم وارتفاع شأنهم في فنون وعلوم أخرى، ويرجع ذلك إلى الضغط الملوكي على النهضة العلمية والسياسية، ويشير إلى أن "الخلافة مقام عزيز وغيره صاحبه عليه شديدة، فيلجأ إلى القوة والقهر رغم أن الإسلام دين المساواة والعزة". وهو يعترف بالحكومة ولكن لا يعترف بالخلافة، فهو مع المدني لا الديني ومع الديمقراطية والاختيار لا مع الفوقي والسلطوي والثيوقراطي "لأن ذلك النوع من الحكم لا تتوقف عليه شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم. بل يزداد حماسة ويقول إن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من هذا. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا". يزيد أكثر فيقول. "فإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وبنوع شر وفساد". وفي الكتاب الثاني تحدث الشيخ على عن "الحكومة والإسلام" وجعل الباب الأول عن نظام الحكم في عصر النبوة. فتحدث عن قضائه \_ صلعم \_ وقضاء الصحابة بعده، وصعوبة البحث في نظام القضاء في عصر النبوة، وحلوه هذا العصر من مخايل الملك وشبهه، فقد كان الرسول نبيا رسولا فقط. ثم تحدث في الباب الثاني عن الرسالة والحكم متحدثا في بدايته عن الرسالة والملك، وهل كان الرسول ملكا؟ منها أن هذا الاعتقاد لا يشكل خطرا على العقيدة، فهو أدخل في باب البحث العلمي، وبذكر أن العامي ينجح غالبا إلى اعتقاد أن النبي \_ صلعم \_ كان ملكا رسولا وكلام ابن خلدون في المقدمة ينحو هذا المنحى، وينتهي الشيخ إلى أن النبي كان نبيا رسولا، ولم يكن ملكا أو صاحب حكومة، وإن صدرت منه بعض الأمور التنظيمية، ويؤكد الشيخ في الباب الثالث أن أمر النبي كان رسالة لا حكما، ودينا لا دولة.

وفي الكتاب الثالث أستأنس الشيخ على بالتاريخ لتأكيد فكرته، فتحدث في الباب الأول عن الوحدة الدينية والعرب وأن الاندماج كان في عهد النبي دينيا، وأن أنظمتها كانت دينية ولم تكن سياسية وعدم تسمية النبي خليفة من بعده يؤنس لذلك، وأن الزعامة بعد النبي لم تكن سوى زعامة سياسية يجب ألا نلتصم لها سندا دينيا أو حقا إلهيا. كما تحدث في الباب الثاني عن الدولة العربية، وفي الباب الثالث عن الخلافة الإسلامية وظهور لقب خليفة ويرى أن حروب الردة التي كانت في عهد أبي بكر الخليفة الأول كانت حروبا سياسية لا دينية، ويرى أن التفسير الخاطئ للتاريخ كان وراء شيوع الاعتقاد بأن الخلافة مقام ديني و أن الملوك كانوا يروجون له ثم يختم كتابه بكلمة فاصلة وأنه لا خلافة في الدين. وهكذا يبدو الشيخ على عبد الرازق ابن الأزر الذي درس أيضا الاقتصاد والعلوم السياسية في لندن سنة 1912. أقسوى وأول صوت حقيقي وعقلاني مؤثر في مواجهة الكهنوت والاستبداد السياسي باسم الإسلام في العصر الحديث لذا واجه الشيخ حملات عنيدة وعديدة فحاكمته هيئة كبار العلماء وجرده من العالمية وحيثية حكمها أنه أتى بأمر تخالف الدين والقرآن الكريم والسنة وإجماع الأمة. كما هاجمه بعض الكتاب السلطويين مثل الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر السابق، والجزائري الأصل في كتابه الذي عنوانه نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم. وقد أهداه إلى خزنة صاحب الجلالة فواد الأول ملك مصر الأعظم راجيا أن يقض عليه بالقبول، داعيا الله أن يحرس ملكه المجيد ويثبت دولته على دعائم العز والتأييد.

كما هاجمته جريدة الأخبار لسان حال الحزب الوطني. وأخذت تكيل له التهم والانتهاكات العلمية والدينية والسياسية. ولم يقف معه سوى تيار الليبراليين الأوائل ولسان حالهم حزب الأحرار الدستوريين ورئيسه عبد العزيز فهمي باشا الذي كان وزيرا للحقانية في هذا الوقت، فرفض فصله وأقبل بسببه حين رأى أن ذلك ليس من اختصاص هيئة كبار العلماء بل من اختصاص لجنة قضايا الحكومة، وقال فيما بعد في مذكراته أنه ما كان يقف في وجه حرية الفكر، فقد كان هو نفسه مجتهدا له بحث يحرم فيه تعدد الزوجات، كما كان معه \_ كتاب جريدة السياسة منصور فهمي والمنازي وطه حسين الذي كان يوقع مقالاته تحت أسم مستعار ومحمد حسين هيكل ومحمد عبد الله عنان وغيرهم، بينما كان موقف حزب الوفد في ذلك موقفا مخزيا إذ وقف ضد الرجل، وعلى رأسه زعيمه سعد زغلول. وقد أصابت هذه الحملة القوية الرجل برغبة في التوحيد والانعزال وعدم تأكيد أو تطوير آرائه، فرفض طبع الكتاب مرة أخرى، بل يدعي البعض أنه تراجع عنه بلا دليل كما يرفض ورثته طبعها.

## علي الوردی ALI AL-WARDI

ولد علي الوردی في حي الكاظمية في مدينة بغداد عام 1913، وقد بدأ اهتمامه بالاجتماع والتاريخ في سن مبكرة الأمر الذي دفعه إلى دراسة العلوم الاجتماعية. نال شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة تكساس عام 1950، ودرّس بعدها علم الاجتماع في جامعة بغداد.

منذ عودته للعراق، خاض الوردی في معركتين متلازمتين ومتكاملتين: معركة النهضة وكتابة التاريخ الاجتماعي. فبالنسبة للوردی، لا بد من إعادة كتابة التاريخ الاجتماعي العربي من أجل فتح العيون على مستقبل آخر متحرر من سلاسل المؤسسات ونقل القديم: "أن للعرب اليوم أن يفتحوا عيونهم ويفرّوا تاريخهم في ضوء جديد. لقد ذهب زمان السلاطين وأن أوان اليقظة الفكرية التي تستلهم من التاريخ عبرة الإنسانية الخالدة". ويعبر الوردی عن طموحه الكبير بإزالة شوائب السلطتين الدينية والديوية عن التاريخ والأدغة ومتابعة فحاحات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ويعتبر أحد أهم مؤرخي علم الاجتماع العربي في القرن العشرين أن "جمع الدين والدولة من طبيعة متفاوتة. ولا يمكن أن يتلاءما تلاؤماً حقيقياً. فالدولة تقوم عادة على أساس القهر والتسلط والاستغلال هذا بينما يقوم الدين على أساس الرحمة والعدل والمساواة. قد يحدث في بعض الظروف النادرة أن يتلاءم الدين والدولة، ولكن هذا التلاؤم مؤقت ولا يلبث أن يزول. إن الدين والدولة في جهاز واحد شبيه بجمع الماء والنار معاً". يؤكد الوردی على غياب فكرة الإجماع والرؤية الأحادية للعالم والاستشراس على "من يشق عصا الطاعة". معتبراً إياها من صلب الاستبداد ورفض روح التجديد وحق الاختلاف. ويقول في هذا: "لم يشهد التاريخ الإسلامي رجلاً فرق الجماعة كعلي بن أبي طالب" ومعروفة مكانته في الإسلام عند كل الطوائف؟ ويقول: "في كل مجتمع متحرك نجد زمرة من الناس تدعو إلى مبدأ جديد فتقلق المجتمع به وتمزق شمله. وهذه الزمرة المفارقة تعد في أول الأمر ضالة عاصية وتكال لها التهم من كل جانب. إنها تفرق الجماعة وتشق عصا الطاعة حقاً. ولكنها في نفس الوقت تبعث في المجتمع روح التجدد والتطور. ولولاها لجمد المجتمع ولبقي في خمود متراكم قد يؤدي به إلى الفناء يوماً".

ويصر الوردی على أن مبدأ الشورى مبدأ تاريخي هام إلا أن الديمقراطية في تجدد مستمر وتطور يتجاوز هذا المبدأ ويقول: "لقد ابتكر الإسلام طريقة الشورى. ولكنها كانت طريقة سانحة سابقة لأوانها لم تهضمها عقول الناس في ذلك الحين.. فلم تمض مدة قصيرة على تحقيق نظام الشورى حتى أسئ تطبيقه ورجع الحكم الإسلامي إلى نظام السيف والوسط، وهذا أمر طبيعي محتوم، ولا داعي للاستغراب منه، فالانتخاب ليس نظاماً فكرياً مجرداً. إنه عادة اجتماعية تتبع من مألوف الناس وتعتمد على قيمهم وتقاليدهم الموروثة". ويضيف "لو كنت من أرباب العمائم لأهتيت باعتبار التصويت واجبا دينياً ولجعلت النقاس عنه ذنباً لا يغتفر". ويرفض الوردی أن يرى في الديمقراطية التمثيلية الأئمة المقدس فنظام الانتخاب الحديث "لا يسلم من المعائب، فهو ناقص على أي حال. ذلك لأنه من صنع الإنسان الذي لا يسلم من النقص مهما حاول، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقول: إنه كلما كان الانتخاب أصح وأكثر تمثيلاً لرأي الأمة كان التنمر الاجتماعي في الأمة أقل وخطر الثورة فيها أبعد".

"نعم، يؤكد الوردی، إننا نريد تغيير مجتمعنا أو إصلاحه، ولكن ذلك لا يتم من غير أن نفحص علته فحفاً واقعياً لكي نصف له العلاج الملائم. إن الطبيب لا يستطيع أن يصف الدواء إلا بعد أن يفحص الداء".

لقد أعطى الوردی عمره لهم الواقع وهم الإنسان، فرداً وجماعة، مسخراً جهده لفهم الشخصية البشرية وطبيعتها عند الأفراد وتركيب المجتمع ووظائف مؤسساته. وقد توفي في 1995 في ظروف معاشية صعبة جداً نتيجة الحصار الذي يعانيه العراق ورفضه أية مهادنة أو محاباة للحكومات وإصراره على استقلالية قلمه ورأيه وترك لنا فيما ترك موسوعة "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (8 أجزاء)" و "عاط السلاطين"، "مهزلة العقل البشري"، "منطق ابن خلدون"، "دراسة في طبيعة المجتمع العراقي"، "خوارق اللاشعور"...

## العمل للصالح العام COMMUNITY SERVICE

### TRAVAIL D'INTERET GENERAL

تلخص فكرة العمل للصالح العام بمعاينة الجرم بشكل يعود بالنفع والفائدة على المجتمع. ومن أهم الأمثلة التاريخية عليه، القرار الذي اتخذته النبي محمد بشأن أسرى معركة بدر (مارس 624م/السنة الثانية للهجرة) حيث وكما يقول أبو عبيد القاسم في كتاب الأموال "كان فداء أسرى بدر مختلفا (بحسب اليسر والغنى) وكان منهم من فداؤه أن يعلم الغلمان الكتاب". وفي رواية ثانية، "فمن لم يكن له شيء أمر أن يعلم صبيان الأنصار الكتاب". وقد كان لتعليم الأطفال القراءة والكتابة دلالات ونتائج جد هامة: أولها أن العقوبة ليست بالضرورة مؤذية للشخص المعاقب. بل على العكس، فلها في خيارات عديدة بعدا اعتباريا هاما للشخص المعاقب. وثانيها ضرورة التواصل الإنساني بين طرفي أي صراع كون التعليم يترك طيب الأثر بين المعلم والمتعلم. وثالثها أولوية الصالح العام والبناء الفردي على الضرر العام والفردي.

وقد عادت فكرة العمل للصالح العام في نهاية القرن العشرين بقوة مع عجز المؤسسة العقابية السجنية عن الاستجابة لاحتياجات القضاء بشكل إنساني وبناء. وفي المفهوم المعاصر للكلمة، يمكن تعريف العمل للصالح العام بأنه أولا قرار صادر عن القضاء، يسمح للجاني بإصلاح الخطأ الذي ارتكبه تجاه المجتمع بالعمل في خدمته عوضا عن الذهاب إلى السجن. وهو وسيلة للجانيين غير العنيفين للتعويض عن الضرر والأذى الذي ألحقه بالجماعة بواسطة العمل خلال عدد محدد من الساعات من أجل رفاه المجتمع. ولا يطبق هذا الصنف من العقوبة إلا على نوع محدد من الجاني وصنف محدد من الجانيين فهذا النوع من العقوبة خاص بالجانيين الذين ينتظرون أحكاما قصيرة الأجل ولا يشكلون خطرا على المجتمع. يستلم القضاة أولا التوجيهات حول طبيعة الجاني التي يمكن أن تعاقب بالعمل من أجل الصالح العام أو أي نمط من أنماط العقوبة غير السالبة للحرية. بعدها يتحققون من ماضي الجاني ومحيطه الشخصي للتأكد من كونه قادر على القيام بالعمل بشكل مقبول وأنه مستعد للقيام بذلك. وبمجرد وضع هذه العقوبة كاحتمال يصبح السجن بالنسبة لهذه الحالة الحل الأخير.

يوضع الأشخاص المحكوم عليهم بالعمل للصالح العام تحت تصرف مؤسسات عامة (مدارس، مستشفيات، مراكز اجتماعية صحية، أماكن عامة...) للقيام بعمل غير مدفوع الأجر. وبذلك يساهمون بعمل نافع لا يمكن أن يشكل في ذاته عملا مدفوع الأجر. أي يقدمون الفائدة دون أخذ عمل غيرهم.

وتعتبر تجربة زيمبابوي في العقد الأخير من القرن العشرين تجربة رائدة في إطار العمل للصالح العام الذي دخل القوانين في عشرات البلدان في العالم. فقد خلقت

النتائج الجيدة لهذا الخيار حوا من الثقة في المجتمع في زيمبابوي، وأثارت نقاشات عامة في البلد حول طبيعة العدالة الجنائية ومسئوليتها في التعامل مع الذين

بنتهكون القوانين. وإضافة إلى الطابع الإنساني الاجتماعي لهذه العقوبة، فهي تساعد بشكل كبير على حل التكلفة العالية وتدهور الوضع الصحي وهيمنة

الأوضاع غير الإنسانية في السجون والزيادة الكبيرة في أعباء العاملين في السجون.

## العنصرية RACISM

العنصرية أو العرقية مصطلح حديث نسبيا لظاهرة اجتماعية - سياسية واقتصادية قديمة يطلق عليها أحيانا مصطلح "ما قبل العنصرية". وهي ظاهرة برزت بأشكال واتجاهات ومضامين متنوعة وارتبطت بعوامل عديدة، وتضمنت جملة من الأهداف والمصالح المشتركة. فالعهود القديمة عرفت التمييز بين السادة والعبيد، كما كان عليه الحال في حضارات بلاد ما بين النهرين

ومصر القديمة والإغريقية والرومانية. كان أرسطوطاليس مثلاً من أبرز المبشرين بالرأي القائل بأن السادة يولدون سادة والعبيد عبيداً وفق إرادة الطبيعة ولا يمكن تغيير ذلك. كما برز التمييز في عهدي الدولة الأموية والدولة العباسية وكذلك في عهد الدولة العثمانية ومورس على المستويين الإثني والديني. ولكن ظاهرة التمييز هذه لم تستند إلى أساس من العنصرية التي تبلورت تالياً في أوروبا منذ نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، إذ كانت ظاهر التمييز قد نشأت عن مصدرين ارتبط الأول منهما بأسرى الغزو والحروب، بغض النظر عن لون بشرة الأسير أو شكل شعره أو شكل جمجمته أو شكل عينيه، فيما قام الثاني على أساس ديني حيث تجلى ذلك في كتاب التوراة ابتداءً، والذي أخذته عنه الأديان الأخرى. وقد اعتمدت في الحالة الثانية على التقسيم الذي ورد في العهد القديم بشأن أولاد نوح الثلاثة سام وحام ويافت، واعتبار سام وحام قد ارتكبا خطايا جعلتهما، إرادة الله، مع أحفادهما خدماً ليافت وأحفاده من بعده. ووفق هذه الأسطورة اعتبر الآسيويون أحفاداً لسام والأفارقة السود أحفاداً لحام. أما أحفاد يافت فهم البيض، الذين صنفوا فيما بعد على أنهم من الجنس الآري أو الهندو-جرمان، وهو تصنيف شمل فيما بعد غالبية الأوربيين.

استند دعاة العنصرية في أوروبا إلى هذه الأسطورة منذ عصر النهضة وعصر التنوير والدولة القومية في أوروبا التي ارتبطت بعمليات التوسع الاستعماري صوب القارات الأخرى، رغم أن الكتب السماوية قد أشارت إلى أن أصل الإنسان واحد، وبالتالي لا فرق بين الناس.

لم تنشأ العنصرية دفعة واحدة، بل مرت بمراحل عديدة، واتخذت أشكالاً مختلفة، وتبلورت إلى عنصرية جديدة تواجه البشرية حالياً، باعتبارها خطراً يهدد العلاقات الإنسانية والتفاهم والسلام والصدقة بين الشعوب، كما ينتهك المبادئ التي تضمنتها شرعة حقوق الإنسان. إذ أن مفهوم العنصرية ينطوي على رؤية نظرية وممارسة عملية ذات خلفية وأبعاد أيديولوجية، رؤية متكاملة نسبياً ومعقدة ومركبة ومتعددة الجوانب، وذات أهداف ووظيفة سياسية - اجتماعية، كما تحمل معها عواقب سلبية كثيرة.

انطلقت النظريات العنصرية من اعتقاد مفاده أن البشر يتوزعون على جماعات كبيرة، قسمت أحياناً إلى ثلاث مجموعات هي الجنس الأبيض والجنس الأصفر والجنس الأسود، ثم قسمت إلى خمس وأحياناً إلى سبع مجموعات كبيرة وأخرى صغيرة. وفي فترة لاحقة جرى توزيع البشر إلى عروق مختلفة. واعتبر أصحاب هذه النظريات خطأً أن هناك تبايناً بين "الأعراق"، ناشناً عن اختلافات بيولوجية، أي عن تباين في الجينات الوراثية وخصائصها المختلفة، وأن تلك الخصائص ثابتة لا تتغير نتوارثها الأجيال أباً عن جد، وتجد تعبيرها في ناحيتين عند البشر هما:

- اختلافات في مظهر الإنسان الخارجي، مثل لون البشرة وشكل الجمجمة ولون وشكل العينين أو طبيعة الشعر ولونه؛
  - اختلافات في مظهر الإنسان تتجلى في، خصائص محددة وثابتة لا تتغير عند البشر، منها مثلاً: اختلافات في البنية الداخلية للفرد، وفي قدرات الفرد العقلية أو الذهنية، وفي كفاءاته ومواهبه وثقافته. وتنشأ عنها سمات مختلفة أخرى تجد تعبيرها في علاقات الإنسان الاجتماعية وسلوكه وأخلاقه وتصرفاته اليومية وعواطفه ومواقفه عموماً.
- وينشأ عن هذه الاختلافات، كما يرى العنصريون، تمايزاً في القيمة الحقيقية للمجموعات البشرية المنتسبة لأعراق مختلفة. ففي الوقت الذي يوجد "عرق" رفيع المستوى ومتطور ومتقدم في قدراته الفكرية والثقافية والسلوكية، توجد بجواره "أعراق" أخرى متدنية المستوى وضعيفة التطور ومحدودة في كفاءاتها الذهنية والفكرية والثقافية والسلوكية وبدائية العاطفة والجنس والتصرف. وأن هذا "التمايز الطبيعي" و"الدائم" بين "الأعراق" يفرض بدوره تمايزاً في الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، أي يفرض سيادة "العرق" الأفضل والأحسن والأرقى مستوى على "الأعراق" الأخرى الأدنى مستوى. ويخلص هذا الرأي إلى نتيجة مفادها أن من حق وواجب "العرق" الأفضل أن يحكم ويسود ويفرض إرادته، كما أن من واجب "الأعراق" الأخرى الأدنى مستوى أن تسمع وتطيع وتخدم وتقبل بهيمنة وسيادة "العرق" الأرقى.

وتنشأ عن هذه النظرة الخاطئة والاستعلائية من جانب "الأنا" العرقية إزاء "الآخر" مجموعة من العواقب السلبية تتباين في حدتها وشدتها من فترة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر وفق شروط وظروف عديدة مؤثرة، وهي:

- الدعوة إلى الفصل بين الأعراق ومنع الاختلاط والتزاوج في ما بينها لضمان "نقاوة دم" العرق الأرقى والأفضل من "دنس وفساد دم" الأعراق الأخرى؛
- التبشير، من الناحيتين النظرية والعملية، بتراتبية اجتماعية عرقية تهدف إلى تكريس التمايز بين البشر باعتباره قانوناً طبيعياً لا يمكن تغييره؛

■ الأحكام المسبقة التي تصدرها الجماعات العنصرية ضد الآخر والتي تشكل في الغالب الأعم إساءة مقصودة للآخر وتقييما سلبيا له؛

■ التمييز في التعامل في ما بين تلك الأعراق في الممارسة العملية التي تجد تعبيرها في التشريع والقوانين والنظم والتعليمات وفي الحياة اليومية، منها مثلا: التمييز في الحصول على فرصة عمل أو على دار للسكن أو في مقدار الأجر... الخ، وكذلك في التجاوز على حقوق وواجبات مجموعات من الناس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع، بما فيها حقوق الأقليات القومية والدينية؛

■ تنامي الكراهية والحقد والاستعداد إلى ممارسة العنف والقوة والتطهير العرقي وحتى استخدام القتل من جانب أتباع النظريات العنصرية ضد الجماعات البشرية الأخرى التي تعتبرها أدنى مستوى منها، بل يصل إلى حد الإبادة الجماعية. فأتباع العنصرية يفتقدون إلى أي حس إنساني إزاء المجموعات الأخرى من البشر أو إزاء ضحاياهم، مثلما يعتبرون وجود هؤلاء خطرا عليهم، وبالتالي يجب إبعادهم عنهم ورفض الاختلاط بهم، كما يفترض تحويلهم إلى عبيد أو خدم لديهم.

وتزداد مخاطر النظريات العنصرية في الممارسة العملية عندما تتشابك وتتفاعل في ما بينها مجموعة من العوامل مثل التمييز العرقي والتمييز الديني أو الفكري والسياسي، إذ تتحول عندها إلى أداة أشد عنفا واستعدادا للقتل والتدمير ضد الإنسان الآخر أو ضد الآخرين، وبشكل خاص إذا كان أتباعها في السلطة.

مورست العنصرية، في الغالب الأعم، من تلك الجماعات من البشر التي كانت أو ما تزال تدعي تحدرها من "العرق" الأفضل والأرقى، ومن وجود أتباعها في السلطة وهيمنتهم على الثروة وامتلاكهم القدرة على ممارسة العنف من مواقع الحكم ضد الجماعات الأخرى التي يقال عنها إنها تتحدر من "أعراق" أدنى مستوى وأقل قيمة. فهي تجد وترفع من شأن ال "أنا" وال "نحن" العرقية من جهة، لنمارس التحقير والإساءة إزاء "الآخر" أو "الآخرين" من جهة ثانية. وهذه الاتجاهات الأيديولوجية شكلت وما تزال عمارة الفكر العنصري الأوربي عموما والأيديولوجية النازية في ألمانيا الهتلرية على وجه الخصوص، والتي تجلت في ممارسات عدوانية وكراهية بشعة إزاء الشعوب الأخرى، أدت إلى إبادة الملايين من البشر، مثلما حدث مع اليهود والعجبر، أو مع الأفارقة السود وأصحاب الرأي الآخر. ولكن الاتجاهات والممارسات العنصرية ما تزال موجودة وفاعلة إلى هذا الحد أو ذاك في أوروبا وأمريكا وفي العديد من البلدان مثل إسرائيل وتركيا وإيران وفي بعض الدول العربية.

تؤدي العنصرية وظيفة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية متداخلة، فهي تهدف إلى ممارسة الهيمنة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية أولا، وإلى ممارسة السيطرة الاستعمارية والاستغلال ثانيا. وهي بهذا تحمل مخاطرها الكبيرة معها باعتبارها أيديولوجية عنفية معادية للشعوب وتطمع في الهيمنة والاستغلال والتحكم بقراب الآخرين.

وظاهرة العنصرية بتفسيراتها وتبريراتها الدينية أو بتعليلاتها "العلمية المبتذلة" القائمة على الجانب البيولوجي للإنسان، أو بالاثنين معا، والتي استغرقت الفترة الواقعة بين القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ثم التفسيرات الحديثة للعنصرية الجديدة المستندة إلى التمايز الثقافي بين البشر، والذي يرجعه البعض إلى ذات العوامل القديمة أو تفسيرات أخرى، لا تعبر في حقيقة الأمر إلا عن وجود مستلزمات وظروف تفرغ على العنصرين التكيف مع واقع العصر الجديد، خاصة وأن النظريات والممارسات العنصرية قد أدينت ومنعت تشريعا من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة ومؤسسات دولية أخرى ومنظمات حقوق الإنسان، إضافة إلى تحريمها في دساتير الكثير من دول العالم. وارتبطت العنصرية على امتداد القرون المنصرمة بالسكان البيض في أوروبا على وجه الخصوص وكانت موجهة ضد السود الأفارقة، ولكنها كانت موجهة أيضا ضد الشعوب الأخرى في آسيا وأمريكا اللاتينية، أو ضد "الملونين" في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا وروسيا الاتحادية، أو ضد المهاجرين من بلدان العالم الثالث إلى أوروبا ودول الشمال الأخرى.

وتبرز العنصرية في المرحلة الراهنة في مجالات مختلفة وتمارس بأشكال عديدة، وتتجلى في صياغات ضبابية أو حمالة أوجه في بعض الدساتير والقوانين والنظم الإدارية والتعليمات الحكومية وفي الممارسات العملية اليومية أيضا. فإلى جانب العنصرية الثقافية التي تنتشر في مجالات التعليم والتربية والبحث والأدب والصحافة ومختلف وسائل الإعلام السمعي والبصري واللمسي، تواجه الإنسان العنصرية المؤسسية أو الرسمية، والعنصرية الفردية أو الجماعية، أو عنصرية السلطة والنخبة من فوق وعنصرية المجتمع من تحت، وكذا الممارسات العنصرية اليومية التي تتجلى في قانون حكومي أو نظام إداري أو في كلمة أو في فعل معين أو في نكتة محكية أو في خبر أو تقرير صحفي أو في برنامج إذاعي أو تلفزيوني، أو في فقرة في كتاب تعليمي أو رواية أو قصة أو شعر، كما أنها قد تكون معلنة يجاهر بها صاحبها، أو قد تكون مستترة وكامنة في دخيلة الإنسان، سواء وعى ذلك أم لم يعه. إذ أنها تشكل جزءا من الذاكرة الجماعية في هذا المجتمع أو ذاك، وتبرز في فترات وظروف أو في حالات معينة عند توفر مستلزمات معينة لها. وإذا كانت العنصرية موجهة ضد جماعات إثنية وقومية معينة، فأنها في الوقت نفسه موجهة ضد النساء في

المجتمع أيضا، حيث ينظر العنصريون إلى المرأة من مواقع التسلط والهيمنة عليها والرقى العقلي مقارنة بها، فعقلها، كما يرى العنصريون، صغير ويقع بين عقل الرجل وعقل الطفل، فهو أرقى من عقل العبد أو العرق الأدنى، ولكنه في الوقت نفسه أدنى من عقل رجل "العرق" الأرقى!

وتواجه البشرية اليوم في مناطق مختلفة من العالم توجهات عنصرية جديدة للتمييز بين البشر تهدف من وراء ذلك إلى التكيف مع واقع العصر الجديد والتشريعات الصادرة عن الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة، مثل اليونسكو، والمثل التي تدافع عنها التعبيرات الفردية والمنظمة للمجتمعات المدنية، وفي مقدمتها منظمات حقوق الإنسان. لكن بروز التمييز برداء جديد لا يغير من جوهر وأهداف ما يطلق عليه اليوم بالعنصرية الجديدة، تلك العنصرية التي تدعي بأن التمايز بين البشر يقوم على أساس التمايز بين الثقافات المختلفة التي لا يمكن أن نلتقي، وبالتالي ندعو إلى الفصل العنصري بين الثقافات للحفاظ على سلامة وبقاؤها، وهو أمر لا يمكن أن يعني سوى الفصل العنصري بين البشر منتجي وحاملو تلك الثقافات. فالعنصرية الجديدة إذن مصطلح يطلق على الظواهر الجديدة للتمييز العنصري، رغم استمرار وجود مظاهر غير قليلة في العالم للعنصرية التقليدية، العنصرية التي نمت وتطورت في أوروبا منذ عصر النهضة والتتوير وفي أحشاء الرأسمالية الحديثة ونشوء الدول القومية الجديدة والهيمنة الاستعمارية الطويلة على الشعوب، والتي تتعكس في الموقف من الهجرات في ما بين القارات والدول ومن مختلف أشكال اللجوء، والتي تجري تحت ستار الحفاظ على الهوية القومية والثقافية واللغوية من التشوه والإفساد.

وتحت واجهة العنصرية الجديدة، أي الخشية من الاختلاط الثقافي وتخريب الثقافة القومية "المتقدمة" عبر احتكاكها بالثقافات الأخرى "المتخلفة" وتشويه اللغة القومية، برزت في الربع الأخير من القرن العشرين الكثير من الأحزاب والمنظمات والقوى السياسية في أوروبا وفي أماكن أخرى من العالم، تحمل أيديولوجية عنصرية وتمارس سياسات ومواقف تمييزية، رغم أنها ما تزال بعيدة عن السلطة ولكنها استطاعت التغلغل بأفكارها إلى سياسات ومواقف القوى الموجودة في السلطة، حيث تسللت تلك الممارسات في سياسات ومواقف السلطة الرسمية، وبشكل خاص إزاء الأجانب المقيمين فيها والقادمين إليها من بلدان العالم الثالث، والأفارقة السود منهم على نحو خاص. وهي تسعى اليوم إلى وضع قوانين جديدة وإقامة حواجز وعقبات كثيرة لتمنع وصول المهاجرين من تلك البلدان إليها.

تتعارض العنصرية مع الديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان، إذ أن مضمون المبادئ الديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان ترفض هذا التقسيم العرقي للبشر وتؤكد على واحدة الجنس البشري، رغم التنوع في شكل الإنسان وفي ثقافته وعاداته وتقاليد المرتبطة بتأثير جملة من العوامل، مثل الظروف والبيئة والمحيط ومستلزمات العيش والأحداث التي مرت بها الشعوب، باعتبارها عوامل مهمة تلعب دورها البارز في نشوء تلك الاختلافات في مستويات التطور والتباين الثقافي والاجتماعي بين الناس في بلدانهم المختلفة. أن المساواة بين البشر تعني منع امتهان كرامة الإنسان وترفض استعباده، مثلما ترفض التمييز بين الرجل والمرأة على عكس الفكر العنصري. فقد نصت الوثائق والعهود الدولية الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة وعن مؤسساتها المتخصصة بما فيها منظمة اليونسكو على تلك المساواة بين النساء والرجال وبين بني البشر قاطبة.

ويفترض هنا الإشارة إلى أن العنصرية قد اقترنت وعلى مدى عهود طويلة بمجموعات من الناس البيض، إلا أن هذا لا يعني بأي حال بأن العنصرية محصورة فيهم فقط، بل يمكن أن نجد لها عند شعوب من غير البيض أيضاً. فرغم أن اليهود عانوا من العنصرية والمعاداة للسامية وقدموا الكثير من الضحايا في سنوات حكم النازية مثلا، إلا إن دولة إسرائيل لم تتعلم من ذلك الدرس كثيرا، إذ إنها تمارس منذ خمسة عقود العنصرية في الموقف من العرب فيها، ومن الشعب الفلسطيني في الأراضي العربية المحتلة وفي الجولان وجنوب لبنان، أو حتى في الموقف من اليهود السود القادمين إليها من إثيوبيا أو اليهود الشرقيين، أو في سياسات التوسع والاحتلال والعقوبات الجماعية. كما تتجلى هذه العنصرية في السياسة التي تمارسها الدولة التركية إزاء الأكراد، شعبا ولغة، وكذلك سياسات الدول الأخرى إزاء الأكراد في المنطقة. وتبرز هذه العنصرية بوضوح حتى الآن في الولايات المتحدة الأمريكية إزاء السود الأفارقة والهنود الحمر وكذلك ضد المجموعات السكانية من أصل آسيوي أو من أمريكا اللاتينية.

إن وجود دعاة وأنصار ونشطاء في الحركات والجماعات العنصرية ساهم في مختلف فترات ومراحل تطور العنصرية في نشوء قوى وحركات تناهض العنصرية وتتصدى لها وتتاضل في سبيل إفشال أهدافها ومخططاتها. وتنهض اليوم في جميع البلدان الأوروبية وفي مناطق وبلدان كثيرة أخرى حركات وجمعيات غير حكومية تناهض ضد النظريات والأفكار والممارسات العنصرية والعداء للأجانب وضد نشر الحقد والكراهية والتمييز بين الشعوب.



## التطور التاريخي للعنصرية

مرت الإيديولوجيا والممارسات العنصرية الحديثة بمراحل ثلاث أساسية على الصعيد الأوربي، حيث نشأت فيه وانطلقت منه العنصرية الحديثة، هي:

**المرحلة الأولى:** بدأت هذه المرحلة بمحاولات بذلتها الفئات الحاكمة في أسبانيا وبدعم من الكنيسة للبرهنة على وجود تمايز بين البشر، وأن من حق الأسبان المسيحيين أن يستعبدوا السود المخطين للكفر عن ذنوبهم. وكان أول من مارس العنصرية بمعناها الحديث في أسبانيا هو سيبولفيدا Sepulveda بحدود عام 1550 م في عهد الملك كارل الخامس، حين حاول أن يدلل على أن من حق الأسبان استعباد الأفارقة السود، إذ أن سواد بشرتهم دليل على خطاياهم وذنوبهم. وانتصر هذا الداعية العنصري في صراعه لصالح الاستعباد والاستغلال والهيمنة الاستعمارية ضد من كان يرفض هذه الوجهة حينذاك. وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر برز الطبيب الفرنسي Berner الذي سعى إلى تقسيم البشر إلى أعراق، وهو أول أوربي استخدم مصطلح العرق Rasse وحاول منحه مضامين جديدة. وفي القرن الثامن عشر ظهر طبيب آخر يدعى Carl von Linne الذي انتهى عبر أبحاثه إلى تقسيم البشر حسب لون بشرتهم: بيضاء وحمراء وصفراء وسوداء، ثم أعطى لكل منها قيمة معينة وضع في أعلى سلمه العرقي البشرة البيضاء وفي أدناها البشرة السوداء. وفي هذه الفترة حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر تبنى البريطاني David Hume هذه الأفكار وسعى إلى تكريسها معتبرا أن الناس السود يولدون أصلا وهم أدنى مستوى من البيض. ووجد هذا الاتجاه قبولا لدى العديد من مفكري ومتقفي هذا العصر ومنهم الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت وجان جاك روسو وفولتير ويوحن كوتفريد هيردر على سبيل المثال لا الحصر. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر برز على الساحة الألمانية العنصري المتشدد Johann Friedrick Blumenbach الذي سعى إلى تكريس ثلاث أفكار خاطئة وخطرة هي: (1) أن الأعراق المختلفة تتباين من الناحية الجمالية أيضا، وأنها تحتل مراتب مختلفة يتصدرها العرق الأبيض؛ (2) وأن منطقة الففاس هي موطن البيض الأصلي؛ (3) وأن اليهود و"الزنج" (الأفارقة السود) يحتلون المرتبة الأخيرة في القيم الجمالية، كما نشط الكراهية ضدتهما.

**المرحلة الثانية:** وهي الفترة التي بدأت مع بداية القرن الثامن عشر واستغرقت القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تقريبا. فقد تواصلت في هذه المرحلة محاولات التمييز بين البشر على أساس الاختلاف في لون البشرة وشكل الجسم ووجهة الإنسان أو جبينه، وشكل الأنف والفم والفكين والعينين والأطراف، أي على المظهر الخارجي للإنسان ومحاولة ربط هذه المظاهر بدواخل الإنسان، بمستوى عقله ومداركه، وتأثير ذلك على ثقافته ووعيه وتقاليد وسلوكه أو تصرفاته وعواطفه. أي أن منظري هذه الفترة سعوا إلى الربط العضوي بين المظهر الخارجي للإنسان والجانب البيولوجي فيه وبين الفكر والثقافة والأيدولوجيا التي يمكن أن تتبلور لدى الإنسان. وقد تغذت هذه النظريات العنصرية على نظرية دارون في الارتقاء والتطور والصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح، رغم تأكيد دارون على أن أصل الإنسان واحد، من جهة، وعلى الدراسات البيولوجية التي نشطت كثيرا في عدد من البلدان الأوربية ومنها على نحو خاص في فرنسا وألمانيا وكذلك في بريطانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية تقريبا. وبرز في هذه الفترة على نحو خاص الدبلوماسي الفرنسي Joseph Arthur comte de Gobineau (1816-1882)، الذي حاول أن يدمج بين نتائج دراسات الماضي وما جاء في التوراة والخبرة التي تكونت لديه في مشروعه العنصري مقترنا بتخويف الجنس الأبيض من قرب نهاية العالم في ما إذا تزايد اختلاطه بالدم الأسود ودم اليهود. لقد كان مشروعه الفكري الأساس المادي لنشاط عدد غير قليل من منظري العنصرية، وخاصة في ألمانيا ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، منهم Spencer، Champerlain، Rosenberg. لقد عمد الحزب النازي قبل وبعد وصوله إلى السلطة إلى وضع تلك النظريات في التطبيق العملي في ألمانيا، والتي كانت أحد الأسباب الرئيسية في إشعال نيران الحرب العالمية الثانية وموت عشرات الملايين من البشر، إضافة إلى إبادة الكثير من الناس، وخاصة اليهود من قبل العنصرية النازية، أو ضد الصينيين والكوريين والفيتناميين من قبل العرقية اليابانية. وكان هناك نموذج كالح آخر للعنصرية في هذه الفترة تجلى في ممارسة العنصريين الأوربيين لسياساتهم العنصرية في كل من روديسيا وجنوب أفريقيا مثلا،

والتي تمثلت في الفصل العنصري وفي منع الاختلاط بين البيض والسود واستخدام السود كعبيد باعتبارهم أدنى مستوى وأقل قيمة من الجنس الأبيض وممارسة العنف والقوة لفرض الهيمنة والاستغلال عليهم. كما مورست السياسة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية حتى عام 1965 رسمياً إزاء السكان السود، مثلما مورست بصورة غير رسمية إزاء الآسيويين أيضاً من قبل الأنجلو-ساكسونيين؛

**المرحلة الثالثة:** تتضمن الفترة التي بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وهي ما تزال متواصلة حتى الآن، حيث اتخذت في العقدين الأخيرين من هذا القرن أبعاداً جديدة، وهي حاملة معها مخاطر وأضراراً غير قليلة بالنسبة للقرن القادم، علماً بأنها تحاول أن ترتدي لبوساً أخرى وتطرح أفكارها بوسائل مختلفة، إلا إنها تبقى من حيث المبدأ وفي الجوهر والممارسة والنتائج واحدة، وهي التي يطلق عليها اليوم بالعنصرية الجديدة التي تنتشر وراء راية الهوية الثقافية القومية واللغة الوطنية، والذي يعزز التفوق القومي أحياناً ببعيد الحضارة الغربية المتفوقة. إن العداوة للأجانب والذي يتصاعد في أوروبا في المرحلة الراهنة لا يخرج في جوهره عن كونه شكلاً من أشكال العنصرية والكرهية للآخر والخوف منه، رغم تشابهه وتفاعله مع عوامل وأسباب أخرى. وفي النهاية تزداد مخاطر هذه العنصرية عندما تتشابه مع التعصب الديني والأصوليات الدينية المتطرفة حينمابرزت لتتحول إلى أداة خطيرة بيد أصحابها.

كاظم حبيب

## العنصرية والصهيونية RACISM AND ZIONISM

في العاشر من 2 (نوفمبر) 1975، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها التاريخي رقم 3379، الذي أدان الصهيونية واعتبرها "شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العنصري". ونقول تاريخي، لأنه وباستثناء الكتابات التقدمية الأوروبية، كانت هذه أول إدانة للصهيونية في منظمة دولية فيما يتجاوز حدود العالمين العربي والإسلامي ودول العالم الثالث. وقد صدر القرار بأغلبية 73 صوتاً مقابل 35 وامتناع 32 صوتاً، فيما يشكل ضربة هامة للإيديولوجيا الصهيونية وممارساتها، ويضع حداً لخطاب "التفرد التاريخي" وانبعث الأمة اليهودية العالمية و"التفوق على الشعوب الأخرى". كذلك يفصل بين مفهوم حركة التحرر الوطني والصهيونية. ولم يكن في هذا القرار أي تحامل على الدولة الصهيونية التي مارست التمييز بين سكانها اليهود وغير اليهود في مجمل قوانينها وأصرت منذ ولادتها على إنكار حقوق الشعب الفلسطيني الأساسية وحاربت كل إمكانية لقيام دولة ديمقراطية علمانية متعددة الأديان على أرض فلسطين. وقد تراقف قرار إدانة الصهيونية مع التطور الذي عاشته الأمم المتحدة آنذاك. ففي عام 1974 (الدورة التاسعة والعشرون) أقرت الجمعية العامة بعضوية منظمة التحرير الفلسطينية بصفة مراقب دائم. واعترفت بحقها في الاشتراك والمناقشة في جميع المؤتمرات المتعلقة بقضية الشرق الأوسط. وقررت إنشاء لجنة دائمة للبحث في السبل المناسبة لتمكين الشعب العربي الفلسطيني من تقرير مصيره بنفسه بما في ذلك إنشاء دولة مستقلة. ومنذ ذلك التاريخ أعيد إدراج القضية الفلسطينية في جدول أعمال الجمعية العامة للأمم المتحدة بعد أن اخنقت قرابة 22 عاماً، لا باعتبارها قضية لاجئين لهم "الحق" في "العودة" أو "التعويض"، بل بوصفها قضية شعب له حقوق ثابتة وغير قابلة للتصرف.

ومنذ إعلان القرار 3379، بدأت المنظمات الصهيونية العالمية وإسرائيل معركة فكرية ودبلوماسية وسياسية وإعلامية تهدف إلى إعدام هذا القرار وحمل الدول التي صوتت عليه للتوصل منه، واستعملت سلاح العداوة للسامية بين ما استعملت من أسلحة واعتبرته تشجيعاً للإرهاب ضد إسرائيل، كذلك شنت حملة ضد الأمين العام كورت فالدهايم حول علاقته بالنازية في شبابه. وقد وصف إسحاق رابين القرار 3379 في الكنيست الإسرائيلي بأنه "مدعاة للاشمزاز" ودعت غولدا مائير صهانية العالم إلى حمل ميداليات على صدورهم يكتب عليها "أنا صهيوني" تحديداً لقرار الأمم المتحدة.

من المفيد التذكير بأن أي قرار يتعلق بالعنصرية، يتطلب توثيقاً نظرياً ومعلوماتياً يجعل من الممكن الدفاع عنه في أروقة الأمم المتحدة. فقد عملت لجنة حقوق الإنسان منذ ولادتها على تحديد وشجب أي شكل من أشكال العنصرية بشكل حقوقي ونظري. ومن جهة أخرى، دعا القرار 1904 الصادر في 1963/11/30 عن الجمعية العامة إلى "تصفية العنصرية بكل أشكالها". مؤكداً على أن: "كل عقيدة تتادي بالتفرقة أو التفوق العرقي، هي عقيدة كاذبة وخاطئة، من الناحية العملية وتسحق الإدانة من الناحية الأخلاقية وخطرة من الناحية الاجتماعية".

وتعني تصفية العنصرية بجميع أشكالها من جهة، واعتبار الصهيونية حركة عنصرية من جهة ثانية، ضرورة محاربة الممارسات الصهيونية التي تتجلى عبر ممارسات دولة إسرائيل باعتبارها المؤسسة الرسمية والعسكرية الصهيونية الأولى في العالم. بل و يطرح تساؤلاً قانونياً هاماً حول "شرعية" الوجود الإسرائيلي كوليّد للحركة الصهيونية. من هنا جاء استفتاء إسرائيل واللوبي الصهيوني للتخلص من هذا القرار بكل الوسائل خصوصاً ولأنه يفتح ملف الممارسات العنصرية اليومية في إسرائيل على صعيد هيئات الأمم المتحدة المختلفة.

يعادل القرار 3397 من حيث حجتيه القانونية الدولية القرار 181 القاضي بتقسيم فلسطين الصادر في 1947/11/29 باعتباره صادراً عن الجمعية العامة (في حين كانت القرارات 242 و 338 و 425 صادرة عن مجلس الأمن).

وبعد 16 عاماً من الاستفتاء الصهيوني الذي تواكب مع تغييرات عالمية أعطت الولايات المتحدة دوراً مهماً في مجلس الأمن استطاعت إسرائيل والولايات المتحدة إلغاء هذا القرار في 16 ديسمبر/كانون الأول 1991، وقد صوتت من أجل ذلك 111 دولة. ولم يحدث في تاريخ الأمم المتحدة أن أصدرت جمعيتها العامة قراراً بهذه الأهمية ثم قامت بالدول عنه ونقضه أو إلغائه. ويعتبر قرار الإلغاء سابقة خطيرة تتعلق باليات عمل الجمعية العامة ومدى صدقية الأمم المتحدة. فالقرار لم يكن نزوة ولم يصوت عليه من أول اقتراح بل كان محصلة لعدة قرارات تدين الممارسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين والعرب من دول الجوار الفلسطيني. سواء كان ذلك فيما يتعلق بالتمييز بين السكان أو بالاضطهاد في ظل الاحتلال أو الممارسة المنهجية للاستيطان وطرد السكان من أراضهم. ولم تقم إسرائيل بتغيير هام في سياستها يستتبع إلغاء القرار. على العكس من ذلك، فقد جاءت مباحثات مدريد واتفاقيات أوسلو ووادي ريفر وشرم الشيخ لتؤكد أن السلام الحقيقي بعيد المنال بسبب التعتنق الإسرائيلي الرافض لإخلاء أراض احتلت بالقوة وعومل ويعامل أهلها بشكل عنصري يميز بوضوح بين المستوطن اليهودي والسكان الأصليين العرب. هذا إضافة إلى تعامل إسرائيل بمنطق القوة والأمر الواقع في غياب أية ضغوط دولية غربية على هذا البلد، في تعييب كامل لمنطق الحق والقرارات الدولية.

بعيدا عن علاقات الهيمنة السياسية والدبلوماسية، ومن وجهة نظر حقوق إنسانية، ليس بالإمكان إغماض العين عن التمييز بين اليهودي غير اليهودي في دولة إسرائيل والأراضي التي تحتلها. فوفقاً لتقرير تقدم به مركز "عدالة" للجنة متابعة المعاهدة الدولية لمحو التمييز العنصري- الأمم المتحدة، يوجد في إسرائيل 20 قانوناً تمييزياً ضد المواطنين العرب في إسرائيل، 17 قانوناً منها، هي قوانين تمييزية بشكل مباشر وصریح منها قوانين أساس، ومصادر القانون الإسرائيلي وحقوق المواطنة، وحقوق المشاركة السياسية، وحقوق الإسكان والأرض والحقوق الثقافية وحقوق التعليم والحقوق الدينية. أما القوانين الثلاثة الباقية، ذات النصوص المحايدة، فاستخدمت للسيطرة والحد من سيطرة الأقلية العربية في البلاد، فيما يتعلق بالأرض والإسكان. فالفلسطيني محروم من حق العودة لأراض يسكنها منذ آلاف السنين، ويحق لكل يهودي في أي جزء من العالم أن يصبح إسرائيلياً متى شاء مع مساعدة مالية. وبعد أن صادرت إسرائيل ممتلكات العرب الغائبين بعد 1948 تتابع مبدأ حرمان الفلسطيني من شراء الأرض في بلده، وتصادر الحكومة الإسرائيلية الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد 1967 لتزرع فيها المستوطنات اليهودية، ناهيك عن مصادرتها مصادر المياه الأساسية. لا يحق للفلسطيني أن يشتري سكناً في القدس، وليس للقوى العربية نفس الحقوق والمساعدات المخصصة للقوى اليهودية. وتميز بطاقات الهوية الإسرائيلية بين السكان على أساس قومي وديني وكذلك تفعل المؤسسة العسكرية، ومنذ عام 1948، لم تقبل المحكمة العليا أي قضية تتعلق بمطلب تحقيق المساواة للعرب مع اليهود. بكلمة، مواطن الدرجة الأولى في إسرائيل هو اليهودي ثم يأتي غير اليهود كجزء إجباري من الديكور لم تتجج الحركة الصهيونية في إيدته تماماً. والحديث عن ما بعد الصهيونية، لا يأتي ليعزز خطاباً علمانياً إنسانياً بقدر ما يعطي القوة للتطرف الديني اليهودي الذي لا يفعل سوى تأكيد هذا التمييز بشكل صارخ. الأمر الذي يعيدنا إلى نقطة الانطلاق التي كانت وراء إدانة الصهيونية: لقد سعت هذه الحركة وأصلت قيام كيان سياسي يمارس التمييز العنصري والديني بين السكان وعلى حساب شعب لم يتمكن حتى اليوم من تقرير مصيره بحرية على أرضه.

عبد الحسين شعبان

## العيارون و الشطار AL-AYAROUN WAL SHUTTAR

تشكل ظاهرة العيارين والشطار واحدة من أهم مظاهر التمرد غير الحكومية شبه المنظمة. وإن كان هوبسباوم والعديد من المؤرخين الاجتماعيين قد درسوا ما يعرف بالعصابات الاجتماعية في الغرب فقد تم تناول هذه الظاهرة في العالم العربي و/أو فقد عرفت مجتمعاتنا أشكال متعددة لروبين هود وكانت باستمرار موضوع خلاف قانوني كبير بين أنصار النظام السائد وخصومه. وقد درس المؤرخ الاجتماعي العراقي علي الوردي عدة حالات للتمرد الاجتماعي وتبع منها الجماعي والفردى (أنظر مادة: الشفاوة). وسنحاول هنا تناول حالة جماعية من القرون الوسطى.

لغويا ، ترتبط كلمة العيار بالنشاط و سرعة الحركة و كلمة الشاطر بالذكي الحاذق. و قد أطلق هذا التعبير في بغداد على جماعة عفوية ظهرت في مدينة بغداد في 196-197 هـ الموافق 812 ميلادي وشاركت في الدفاع عن المدينة ضد القوات الخراسانية التي تحاصرها . و قد عاودت الظهور خلال الحصار الثاني لبغداد في 251هـ/865م وقد ارتبطت هذه التجمعات منذ نشأتها بأسماء اللصوص و الغوغاء والأوباش و كان بينهم باعة طرق وصغار صغار الكسبة وأهل السوق و بعض أهل الحرف ممن تتعارض مصالحهم مع السلطان و كبار التجار بأن. ويمكن استعمال التعبير الاجتماعي المعاصر " المنيذون" في وصفهم كون النظرة إليهم كما بنوه الدكتور عبد العزيز الدوري "بلا هوية و بلا مكان في المجتمع" . وهذه المجموعات التي تذكرنا بالعصابات الاجتماعية التي درسها هوبسباوم في الغرب كروبين هود مثلا كذلك بفورات المدن العربية المعاصرة التي سبق وتعرضنا لظواهرها بدأت تكون قيمها الخاصة و أسلوب تنظيمها وممارساتها المتميزة التي تعرف بها و تطلق على نفسها اسم الفتوة و العيار و الشطار.

ويورد التتوخي في "الفرج بعد الشدة" قصة تعطي فكرة عن تنظيم الشطار وشعائهم، فهو يذكر أن العيارين سرقوا 500 دينار من رجل في قارب في نهر الأبله فصاح بالذهاب إلى شيخ من الفتيان في السجن لينصحه فذهب وطلب مساعدته فقال له الشيخ : "امض الساعة لوقتك ولا تتأخر، إلى بني هلال، فأدخل الدرب الفلاني حتى تنتهي إلى آخره فائك تشاهد بابا شعنا فافتحه وادخله بلا استئذان فتجد دهليزا طويلا يؤدي إلى بابين فادخل الأيمن منهما فسيدخلك إلى دار فيها أوتاد و يوارى و على كل وتد أزار ومئزر فانزع ثيابك والقها على الوند، واتزر بالمئزر واتشج بالإزار. فيجئ قوم يفعلون كما فعلت إلى أن يتكاملوا، ثم يأتون بطعام فكل معهم وتعد في كل شئ كما يفعلون، فإذا أتوا بالنبيذ فاشرب معهم أقداحا يسيرة، ثم خذ قححا واملأه، و قم فقل هذا شادي (أي نخب) خالي أبو بكر البغاش، فسيضحكون ويفرحون ويقولون: هو خالك؟ فقل نعم، خالي يقرأ عليكم السلام ويقول لكم بحياتي يا فتيان ردوا على ابن اختي الفوطه التي أخذتموها أمس في السفينة بنهر الأبله، فانهم يردونها عليك. فخرجت من عنده وفعلت ما قال ووجدت الصورة على ما ذكر فردت الفوطه بعينها".

ويعطي المؤرخون أرقاما في العيارين و الشطار مثل 50 ألف و مئة ألف ويتحدثون عن أسلوبهم في القتال والتعامل وتنظيمهم المتميز بشعائر خاصة.

وفي سنة 380هـ/990م تسلطوا على بغداد فنهبوا سكانها وعينوا عريفا في كل محلة وفي 394هـ/1003م قام العيارون والشطار بجبي الضرائب من أسواق بغداد وقد أعطى أحد قادتهم ابن السيار الكردي تفسيره لما جرى بالقول "إن هؤلاء التجار لم تسقط عنهم زكاة الناس لأنهم منعوا وتجردوا فترك عليهم فصارت أموالهم بذلك مستهلكة، وللصوص فقراء إليها. فإذا أخذوا أموالهم - و إن كره التجار أخذها - كان ذلك لهم مباحا لأن عين المال مستهلكة بالزكاة وهم يستحقون أخذ الزكاة شاء أرباب الأموال أم كرهوا".

ونجد في أقوال وأشعار وأفعال العيارين والشطار الدفاع عن قيم مثل الأمانة والتعاون والكرم حتى مع المشركين ورعاية العهد وتحمل الصعاب وعدم سرقة الفقير والمرأة والكرام والجار وعدم الرد على الغدر بالغدر والاكتماء بسرقة نصف مال الغني وتربية الديكة والكلاب ولعب النرد وشرب النبيذ التمر وقد لاحقتهم السلطات المتتابعة ولكن بقسوة أقل من المعارضة السياسية لعدم انتظام وبرمجة عملهم إلى أن نجح الناصر لدين الله في احتواء هذه الظاهرة وتحويلها إلى رديف لمؤسسات السلطة منذ منشوره الصادر في 604هـ /1207م قبل أن تختفي هذه الظاهرة مع قضاء المغول على الخلافة العباسية.

## العهد OATH/ LE SERMENT

للعهد في الثقافات الإنسانية المختلفة أهمية بالغة في أنسنة العلاقات بين البشرية واقتصاد العنف. وهو يشكل قضية اعتبارية هامة في منظومة القيم. ويعتبر القرآن الوفاء بالعهد في صلب مفهوم المسؤولية واحترام الإنسان لكل ما التزم به من قول أو عمل في الدين والدنيا. وقد حثت عليه الآية بصيغة الأمر "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً". وقد عرفت الحضارات الصينية ميكرا مفهوم القسم والعهد وكذلك تأصل في الثقافات الفارسية واليونانية والفرعونية. أما الحضارات ما قبل الكولومبية في الأمريكيتين فقد أعطته صفة اعتبارية مقدسة.

وقد أورد لسان العرب في تعريف العهد " كل ما عوهد الله عليه، وكل ما بين العباد من الموائيق ". الأمر الذي يوضح استعمال الكلمة في النطاقين الديني والدنيوي. والعهد الموثق واليمين يحلف بها الشخص ومنه الآية القرآنية "وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم". قال أبو الهيثم هو الميثاق واليمين تستوثق بها ممن يعاهدك، وإنما سمي اليهود والنصارى أهل العهد: للذمة التي أعطوها والمعاهدة المشتركة عليهم ولهم". وقال شمر: العهد الأمان وكذلك الذمة. والعهد أيضا عند العرب الحفاظ ورعاية الحرمة والعهد الأمان وفي الحديث إن كرم العهد من الإيمان أي رعاية المودة. وفي حديث آخر من قتل معاهدا لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا. والمعاهد من كان بينك وبينه عهد، والمعاهدة والاعتقاد والتعهد والتعهد واحد، وهو إحداث العهد بما عهدته.

## عهد الشرف (SERMENT D'HONNEUR (OATH OF OFFICE)

حققت المنظمات غير الحكومية في القرن العشرين ثورتها الهادئة وعلى الصعيد العالمي. وليس أدل على هذا القول من الانتشار الهائل الذي عاشته هذه الظاهرة التي تضخمت بشكل كبير يصل إلى 105 ضعف من عام 1909 إلى عام 1984. وكأية حركة تنتقل من الأشكال الحرفية والهامشية إلى الإنتاج الواسع، يحمل هذا الانتقال في سيرورته التكوينية جملة مخاطر التبقير والتفعية والشللية والتأميرية والفساد والتشنج الإيديولوجي الخ. فالكانن البشري مجذوب بطبعه إلى المشروع الناجح أو السرائح، ولهذا الجذب مبرراته الاعتبارية والمادية. وقد عرف التاريخ باستمرار في معمعان كل مدرسة أو معتقد، جيلا أو أكثر من المثاليين المتفادين لقضية، أو جيل التأسيس، ثم مرحلة البناء الفاتيكاني ( أي تحويل الحركة التطوعية إلى جهاز مؤسستي متبقرط) فيما يلغي العديد من مقومات وخصائص النشأة ويوجد عوائق أمام روح المبادرة والخلق والإبداع والعطاء النضالي.

الأمر الذي حول العديد من المنظمات عن مبرر وجودها الأول. وقد كانت باستمرار دمقرطة العمل الوسيلة الأنجع لحمايته من التكلس والتبقرط والمصلحيات، في حين نشهد مع تعميم النموذج الأمريكي تبنيا أكبر للرد المعتمد من التيارات الانجلو ساكسونية على هذه الآليات بمنية العمل التطوعي المباشر ( مهنية الجهاز التنفيذي) الخاضع لإشراف أسماء اعتبارية حريصة على سمعتها. وفي هذا المثل فان تغييب الجهاز التنفيذي جزء أساسي من وظيفة المؤسسة نفسها باعتبار تجديد الدم يسمح بالإغناء بأفكار جديدة وأسلوب جديد وأن خبرة القديم على أهميتها كقوة عمله أصبحت ملكا للجميع بعد فترة من الزمن. أما في النموذج اللاتيني والعربي والأسويي إلى حد كبير، فالمبدأ يقوم على العكس على تشخيص العمل ( أي تركيز العمل حول شخص أو أكثر) بشكل يمكن القول معه أن أكثر من 40% من المنظمات التطوعية العربية يمكن أن تنتهي بمجرد وقوع حادث لشخص أو أكثر من قياداتها.

لا يتجاوز العمر الفعلي للمنظمات العربية غير الحكومية القرن، ورغم متابعتنا لجمعية نشأت في النصف الأول للقرن التاسع عشر، إلا أن هذه الظاهرة قد بدأت تدخل الثقافة السائدة في بعض البلدان العربية في نهاية القرن الماضي ولو أنها ما زالت تتعثر إلى اليوم في عدة أقطار.

ولقد دفعت ظاهرة المنظمات غير الحكومية في العالم العربي باهظ الثمن لانتشار أنظمة الحزب الواحد والعشيرة الواحدة والزعم الأواحد والجهاز الواحد، فهذه الأنظمة التي تعتبر المجتمع والسلطة وحدة عضوية تلغي حق التواجد الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والمدني والسياسي المستقل وتؤم لصالحها جملة أشكال التجمع والتعلق والعمل في صفوف مجتمعات (ها)، وأكثر من بلد عربي يعيش حتى اليوم في حالة تخلف فعلي على صعيد المنظمات التطوعية بسبب هذه السياسة التسلطية.

من جهة ثانية، لم تلد هذه المنظمات من رحم آلهة ابيقور وإنما من مدن وقرى مجتمعات مازالت تعيش العلاقات العضوية ما قبل المدنية باعتبارها الشكل الأمثل للتضامن والحماية والانتساب وبالتالي، فإن العلاقات القائمة على إنتاج الإنسان من عشائرية وإقليمية وطائفية وشللية مازالت تحكم العديد من أشكال عملها وبنيتها.

وعندما لا تكون العلاقات العضوية القديمة هي الحكم فأشكال التحلق الحزبي تحل محلها حيث تدخل الأحزاب بعقلية الأوعى والأعلم إلى المنظمات الطوعية لتوجيهها في الاتجاه الصحيح والحوثون دون انحرافها" حسب تعبير ستاليني سابق، مكررة بشكل مسخ مبدأ الحزب القائد.

إن نشأة منظماتنا في مجتمع مازالت الوشائج العضوية فيه تكبل العلاقات المدنية يجعلها تحمل العديد من أمراض هذا المجتمع وبالتالي فإن المرتكزات الأساسية للنضال هي مرتكزات تربوية وفكرية وليست تابعة من المجتمع كونها ترفض، على الأقل من حيث المبدأ، إعادة إنتاج الأشكال العصبوية والتقليدية القديمة القائمة في صلب هذا المجتمع. وكونه لا يوجد مثل اعتباري، لا غرابة في أن يلجأ العديد من السياسيين أو المتقنين إلى حقوق الإنسان بحثا عن غنيمة أو ترقية سياسية أو اجتماعية. وكم من مثل لأسماء خلصت إلى الوزارة أو البرلمان في أول عرض طرق أبوابها وكم من مثل لأسماء قادت منظمات غير حكومية لتنتهي في هيئات تابعة لهذا الأمير أو ذلك. ومع أن هذه الظاهرة عالمية وليست فقط عربية وجنوبية، إلا أن التبعات في الجنوب مضاعفة، ففي أوربه، يشكل ابتعاد عنصر وصولي عن المنظمات الإنسانية إلى العمل الحكومي خلاصا لها من شخص يوظفها لغايات بعيدة عن سبب وجودها وهناك عشرات الكفاءات القادرة على أن تتجاوزته تجربة وعطاء. أما في بلداننا، حيث الإنتاج المحدود للكوادر، فإن انتقال كادر قيادي إلى منصب سلطوي يعني ضربة في الظهر لمنظمة حرمت من أحد أعمدتها مع تأثير ذلك على مصداقيتها.

وكما أن هناك مشاكل بنوية، هناك مشاكل ذات طابع ذاتي ومرتبطة بطبيعة الأشخاص. لذا لا يمكن إعطاء بطاقة حسن سلوك لأي شخص لمجرد انتسابه إلى هيئة أو جمعية أو حزب. فهذا الانتساب مؤشر من المؤشرات، وغالبا ما يحد عن الصواب بدرجة أو بأخرى. ومن نافل القول رفض الصورة الزهية والمثالية المسبقة لنشاط حقوق الإنسان، فوحدها الممارسة قادرة على إظهار المعدن البخس من المعدن الثمين، ومن الناحية النفسية الصرفة، علينا أن نتذكر أن العاهات التنافسية ( القائمة على المبارزة والتجريح والتفديح أكثر منه على الكفاءة والنقد البناء والاحترام المتبادل والتكاملية) تكون أكثر حدة عندما تكون مشخصة وأقل حدة عندما تكون مجردة. فلأسف الشديد في غياب درجة متميزة من النضج والوعي النضاليين تبعث المقارنة بين المثائل الغيرة والحسد بل وحتى الإيذاء.

ومما يعزز هذه المشكلات، كوننا في حركة مازالت تبحث عن العديد من معالم هويتها الخاصة، من تعريف من هو نشيط حقوق الإنسان إلى تحديد حقوقه وواجباته، وإلى تحديد التخوم بوضوح بين مشروعه كسلطة مضادة contre pouvoir ومشروع السياسي الحزبي الذي يهدف إلى السلطة ومؤسساتها. وكوننا أبناء حركة طوعية، فإن فكرة عملية اختيار أو انتقاء للأعضاء غير موجودة في العديد من منظمات حقوق الإنسان، وفي حالة كهذه فالانتقاء الطبيعي نادرا ما يكون داروينيا، أي للأفضل، ولا تكشف سرا إن قلنا أن حركة حقوق الإنسان تعاني من مبدأ التعالي الذي حل مكان مبدأ الاختيار، وهذا التعالي يبدأ بين الجنسين و بين أبناء الريف و العاصمة في الجنوب و ينتهي في التعالي بين الثقافات حيث نشعر بأن أوساط حقوق الإنسان لم تتحرر من قولة رئيس الوزراء الفرنسي الاشتراكي السابق ميشيل روكار : "عندما كنا شبابا كنا نسوي الحضارة الغربية بقياتل غينيا الجديدة، الآن نضجنا وأصبحنا ندرك تفوق الحضارة الغربية الثقافي ومحدودية عطاء الآخرين".

ينسى السيد روكار أن حضارته أنجبت أيضا أكبر مجازر العصر من معسكرات القتل النازية إلى هيروشيما\* . إن المشكلات التي نعانيها عربيا موجودة في أكثر من رقعة ومكان، وهناك مشكلة في البنية وفي الأشخاص وفي أسلوب العمل وأخلاقية هذا الأسلوب ومدى احترامه للمثل المعلنة، وفي هذه النقطة ليس الواقع العالمي بأحسن حالا من الواقع الإقليمي، ففي مواقع المسؤولية العالمية تكثر مجالات التلاعب للأخلاقية في السياسة العامة ويمكن تمرير العديد من القضايا بشكل لا يلفت النظر، واذكر في نقاش مع رئيس سابق لمنظمة عالمية حول الانتقائية و التلاعب قوله: "عندما نتناهى المنظومات الوطنية لمكان أو دعوة أو مداخلة، لا ينتبه أحد، ولا يستطيع أحد إدانة مسؤول دولي لإهماله هذا البلد أو ذلك". وقد أتحت لي فرصة التتبع الدقيق لطريقة تغييب الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان من قبل منظمين عالميين عن مداخلتهما في الأمم المتحدة والترقيات التي حصل عليها أكثر من موظف (ة) مقابل إغماض العين عن هذه الانتهاكات، وكم من منظمة تتجنب بحذر تناول قضية الحصار المفروض على شعب العراق أو كوبا مثلا خوفا من أن يؤثر ذلك على تمويلها ناهيك عن التحالفات الشمالية والغربية التي كانت تجبر أبناء الجنوب على التضامن للدفاع بشكل متوازن و نزيه عن حقوق الإنسان.

إن هذه الإشكاليات والأمراض التي تعصف بحركة حقوق الإنسان العربية والعالمية تتطلب منا إقرار عهد شرف، خاصة وقد أقر مفهوم حماية نشطاء حقوق الإنسان في خطاب الأمم المتحدة. فأية حماية يمكن أن ننجح في الحصول عليها تشكل حصانة متميزة، هذه الحصانة مثلها مثل الحصانة الدبلوماسية أو البرلمانية قد تستعمل بشكل سي يعود علينا جميعا بالضرر. ليس هذا العهد مسحة نبوية تتقينا من عيوب الدهر، فوجود عهد أبي قراط للأطباء لم يمنع من كون واحدة على خمسة من النساء

المعالجات في العيادات النفسية الأمريكية لها علاقة جنسية مع طبييها بالتراضي أو بغيره، ولسنا بعيدين عن عالم الفضائح كوننا بشر وفيما الصالح والطالح. ولكن على الأقل يمكننا الاعتماد على مرجعية أخلاقية لمواجهة من يحاول الإساءة لسمعة حركة حقوق الإنسان بشكل فردي أو منظم، بالتنسيق مع أجهزة الأمن أو بالتوريب مع مصالحه الخاصة. فنحن في وسط حساس، وهناك قطاعات اجتماعية واسعة تضع أملها في مشروعنا وبحقوق الإنسان، قطاعات أحبطت أكثر من مرة، وليست مهمتها في تكرار إحباطها.

إن حساسية وضعنا تتزايد أكثر فأكثر مع المهنية والحاجة للتمويل الخارجي والمساعدات المختلفة وطبيعة نشاطاتنا وأسلوب توظيف المنظمات والمؤسسات للمساعدات ومدى بقاء المهنية أسلوبا لارتقاء العمل لا غاية في ذاتها، والفرق بين التنوع والتطوع المهني كما يجذب تسميته من جهة وعقلية الوظيفة من جهة ثانية الخ.

لكل هذه الأسباب، وغيرها، صار من الضروري وجود عهد شرف يلزمنا مسلكية نضالية وأخلاقية ضرورية للدفاع النزيه عن المثل المعلنة لنا. وأخذا بعين الاعتبار مجموعة عهود الشرف المهنية والأخلاقية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فقد اقترحت في يونيو(حزيران) 1997 ولمؤتمر نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان النص التالي الذي تعتبره العديد من المنظمات غير الحكومية اليوم ملزما لأعضائها:

## عهد الشرف لنشطاء حقوق الإنسان

أقسم بشرفي ومعتدي،

أن أجعل الشرعة الدولية لحقوق الإنسان المرجع الأساسي لنضالي ومواقفي،

أن أوظف طاقاتي من أجل عالم يحترم الحق الأساسي في الحياة و ينبذ العنف بكافة أشكاله،

أن أعمل ما في وسعي لتأكيد مبدأ الحقوق المتساوية للإنسان بغض النظر عن الجنس والعقيدة والدين والقومية،

أن أدافع عن الأفراد والجماعات الذين تنتهك حقوقهم دون محاباة أو تفرقة أو تمييز على أي أساس كان،

أن أعمل من أجل الحريات الأساسية وضمن الحد المعقول لظروف العيش المقبول لكل إنسان وتأمين المقومات الأساسية لإشباع حاجياته الثقافية والمدنية والاجتماعية والسياسية والتنمية والبيئية،

أن أعمل من أجل مشاركة كل شخص في إدارة مجتمعه وكل شعب في تقرير مصيره وأن أدافع عن الجماعات المستضعفة والمستهدفة،

أن أرفض المشاركة في أي مشروع ذي طابع عنصري أو عنفي أو تمييزي وأن أناهض التجمعات المصلحية التي تتعارض بالأساس مع الطابع العالمي والسامي لقضية حقوق الإنسان،

أن لا أوظف نشاطي لغايات حزبية أو دينية أو اتنية أو عائلية أو شخصية أو لمصالح حكومة ما وأن أخضع عملي لمبادئ الشفافية والصدق والمحاسبة،

أن لا أوظف المهنة للربح أو أحول دون بقاء التطوع في صلب مهمتي وقضيتي،

أن يكون الإصاف والعدل واحترام الكائن الإنساني المعايير القيمية الأساسية لكل موقف اتخذ.

هيثم مناع (1997)

## العولمة GLOBALIZATION/MONDIALISATION

يغطي مصطلح العولمة وقائع مختلفة تقودنا إلى اهتمامات متباينة وبشكل خاص، أفاق تحليلية اصطلاحية وسياسية مختلفة. غالبا ما تقدم العولمة كظاهرة نسبية حديثة وبشكل أساسي من زاوية اقتصادية، باعتبارها نتيجة إعادة هيكلة لا مناص عنها للأشكال الجديدة للمنافسة الدولية ولقوانين السوق، إعادة هيكلة توفر التخصيص الأمثل للموارد على الصعيد العالمي.

هذا التوجه الذي يؤدي إلى توصيات واستراتيجيات تعطي الأفضلية للانفتاح على الفضاءات الاقتصادية بواسطة سياسات التبادل الحر، الاختلال déréglementation والخصخصة وتراجع الدولة عن مجالات الإنتاج والتخطيط يصب في نطاق تيار فكري محدد هو الاقتصاد الليبرالي الجديد. ومن هذا المنظور، تأخذ العولمة ملامح أيديولوجية تعطي الشرعية لمكان مركزي متفوق للسوق والمؤسسات الخاصة بتخصيص الموارد، وبالتالي عملية تحويل سلطات كانت خاصة بالدول إلى هذه المؤسسات. وتتوافق

هذه العملية بظهور مواقع جديدة لإنتاج الأطر المعيارية وإعادة تعريف محتوى القواعد والضوابط ليس فقط على الصعيد الاقتصادي، وإنما أيضا الاجتماعي والسياسي والقضائي - مع ما يترتب على ذلك، من إعادة ترسيم الحدود بين المجال الخاص والمجال العام وظهور مراكز توتر بين الحقوق الاجتماعية على الصعيد الوطني وحقوق "عالم الأعمال". ويمكن لهذا التطور أن يغير طبيعة واجبات ومسؤولية الدول، المعترف عليها كواجبات ومسؤوليات، تجاه السكان وبالتالي إدخال تغيير مؤثر على مفهوم "المصلحة العامة" وحتى على مفهوم "المواطنة".

في مقابل هذه القراءة الراهنة للعولمة، التي تقدم لنا مسيرة التغييرات الحاصلة باعتبارها تغييرات لا مناص منها و لا رجعة عنها، ثمة مقارنة شاملة وتاريخية نقودنا إلى استنتاجات جد مختلفة حول طبيعة هذه العملية وقضية البعد الإلزامي لها. بهذا المعنى الواسع، تعود مرجعية العولمة لعملية التوجه العالمي internationalisation لتبادل البضائع والأشخاص والمعارف. أي من جهة عملية تاريخية بدأت قبل عدة قرون واتسمت بمراحل وأشكال متتابعة، تداخلت وتراكبت في بعض الأحيان، ومست عالمية العلاقات التجارية ورؤوس الأموال والقطاع المالي. ومن جهة أخرى، فإن تناول العولمة بهذا المعنى الواسع يغطي بشكل لا مناص عنه، عدة ميادين كالعلمي والتكنولوجي والمدني والثقافي والقضائي والسياسي. ومن هذا المفهوم الأكثر شمولاً، يمكن رؤية العولمة كسيرورة تنتشر عبر علاقات التأثير والقوة التي بنيت وأخذت طابعاً مؤسسياً من قبل عناصر قابلة للتحديد تتحمل المسؤولية عما يحدث. مقابل نظرة للعولمة تعتبرها محصلة قوى منهجية تنجيبها قوانين السوق التي لا يمكن تغييرها أو تجنبها. عنصر آخر، إن سيرورة عولمة أسواق البضائع والخدمات والإنتاج وأسواق الصرف المالية التي نعيشها منذ عدة عقود زمنية قد أدخلت أشكال جد متنوعة للاندماج في مختلف مناطق العالم مع نتائج اجتماعية واقتصادية وسياسية نوعية في كل منطقة. وإن كانت تشكل جزءاً من سيرورة عالمية واحدة، فإن هذه الأوضاع المختلفة تنتم برهانات نوعية على صعيد إعادة النظر في الحقوق والضرورات والدفاع عنها. في هذا الوضع ذات الحالات المختلفة على الصعيد الاقتصادي والسياسي تتسجل الاستراتيجيات المتنوعة لحاملات العولمة: المؤسسات المتعددة الأطراف والثنائية الأقطاب، الشركات الكبرى المتعددة الجنسية إلخ. ومع الإشارة إلى المخاطر الحقيقية التي تحملها صيغ التعميم، نسجل فقط على سبيل التوضيح أن الظروف السياسية-الاقتصادية الداخلية في بلدان جنوبي شرق آسيا تختلف بشكل غير قليل عن الأوضاع في روسيا أو أمريكا اللاتينية أو الكثير من الدول الإفريقية.

لم تعرف بلدان جنوبي شرق آسيا حالة مديونية مشابهة للدول الإفريقية. وقد عرفت الثمانينات، وحتى عهد قريب من التسعينات، حالة تحكم بالبنفقات العامة، وكان لمؤسسات بريتون وودز Bretton Woods سلطة أقل نسبياً. وقد تم الانفتاح على رؤوس الأموال العالمية والتبادل التجاري في ظروف نمو القطاع الخاص المحلي وفي توافق مع السلطة المالية والسياسية المحلية، وقد كان دور الدولة المحلية في هذه المناطق حاسماً بالنسبة لأشكال الاندماج في السوق العالمية. أما إذا نظرنا لتجربة الدول الإفريقية، نجد أن دور مؤسسات التمويل المتعددة الأطراف في تحديد مكان الدول في السوق العالمية لا سابق له في التاريخ. فقد تراقف الوضع الحالي للبلدلة التجارية والمالية والاقتصادية بتراجع منظم للدولة على عدة أصعدة (التخطيط، الإنتاج، الإصلاح الاجتماعي). وجرت إعادة توجيه لتدخل الدولة نحو مجالات أخرى (إعادة التوزيع، التقنين، الوساطة إلخ) بهدف ترجيح استراتيجيات محددة للنمو الاقتصادي تركز على تشجيع المصالح الخاصة. وهناك أسباب قوية تدفع للتفكير بأن هذا التوجه يسهم في سيرورة نزاع المشروعية وضعف الدولة التي تعيش في أزمة مالية، وخاصة في بلدان إعادة الهيكلة. مع نتائج خاصة فيما يتعلق بحقوق الناس. وإن لم تكن عملية إعادة تعريف الدولة في المرحلة الحالية من العولمة محصورة بإفريقيا وهي تمتد إلى البلدان الصناعية في آسيا وأوروبا وأمريكا. إلا أن التجربة الإفريقية على هذا الصعيد جد معبرة فيما يتعلق بقضية الحقوق.

وفي هذا المجال، فإن إعادة التحديد المفهومي reconceptualisation لدور الدولة يشكل جزءاً من عملية أكثر شمولية: التسييس المتزايد لعملية "الكوكبية" globalisation وبشكل خاص تسييس إدارة "الأزمة" في البلدان الواقعة لسياسة إعادة الهيكلة. إن استراتيجيات الإنعاش الاقتصادي التي تعتمد أول ما تعتمد على القطاع الخاص، هذه الاستراتيجيات التي تضعها المؤسسات المالية المتعددة أو الثنائية الأطراف تتطلب أشكالاً معينة للتأقلم مع السوق العالمية وبالتالي علاقات جديدة مع الشركات المتعددة الجنسية. أما على الصعيد الداخلي، ويقدر ما تسعى استراتيجيات الإصلاح إلى بناء جملة علاقات اقتصادية واجتماعية تستجيب للمعايير الدولية على صعيد الإنتاجية ومردودية رأس المال والقدرة على المنافسة، فإن هذه الإجراءات تحدث إعادة توزيع مباشر للدخل. ولتحقيق ذلك، في حالات كثيرة، فإنها تستهدف مباشرة أو بشكل غير مباشر الحقوق المكتسبة (العمل، المساعدات الاجتماعية إلخ)، هذا حين توفر مثل هذه الحقوق. وذلك لكي تسمح بإعادة توزيع الموارد في بعض القطاعات أو النفقات التي تعتبر "أقل إنتاجية" (الميدان الاجتماعي، الصحة والتعليم مثلاً)، نحو القطاعات المصنفة أكثر إنتاجية. ويحمل هذا تكاليف اجتماعية لا حصر لها.



باختصار، وفيما يتعلق بالإصلاحات الاقتصادية والسياسية التي أثرت بقوة في أشكال تأقلم البلدان في السوق العالمية، وفيما إذا كان المرجع تجريبية عدد من الدول الإفريقية، فقد حدث من جهة إعادة تحديد لدور ووظائف الدولة في بلدان إعادة الهيكلة للسماح بوضع مشروع خاص للإنعاش الاقتصادي الذي يمكن إيجازه بخلق الأجواء المناسبة لتشجيع المصالح الخاصة (وبسبب أوضاع هذه البلدان فغالبا ما تكون هذه المصالح أجنبية). وفي وضع كهذا يمكن أن نفهم الحجم المتصاعد للشركات المتعددة الجنسية والشرعية المتزايدة لها وحريتها في العمل ودورها المؤثر في السياسات العامة وبالتالي سلطتها.

من جهة أخرى، فإن ما ينجم من هذه التداخلات الأكثر قوة والمتعددة الصيغ للمؤسسات المتعددة الأطراف في المجالين الاجتماعي والسياسي (الأمر الذي يضعها في تناقض مع نظامها نفسه)، هو محاولة اختزال العمليات السياسية إلى عمليات إدارة تقنية. حسب هذه المؤسسات وخبرائها الأجانب، هناك معايير "لاتناقش" ناجمة عن النظرية الاقتصادية وحدها. وينجم عن هذا محاولة "نزع التسييس" الذي يأتي ليبتكر لكل شرعية للأهداف السياسية.

ونستخلص مما سبق أن عواقب العولمة - التي تشكل المؤسسات المتعددة والثنائية القطب والشركات المتعددة الجنسية حاملها الأساسي - على حقوق الإنسان ذات طابع سياسي واقتصادي، فهي تضع على المحك قيام علاقات قوى على عدة مستويات مهيكلية وذات طابع مؤسسي: الصعيد المحلي، حيث تتدخل عوامل العولمة، مستوى متعدد الأطراف يقترح إطار تسهيل تداول رؤوس الأموال والتوسع التجاري، والصعيد القومي الخاص بالبلد الأصلي، حيث هناك عدة عوامل، مؤسسات، حكومات وشركات إلخ. ليس هناك ما لا يمكن تجنبه أو ما لا يمكن العودة عنه في بعض الأشكال التي تأخذها العولمة والتي يمكن أن تؤدي إلى تجاوزات للحقوق. الأمر الذي يترك المجال مفتوحا لإمكانية فضاءات للتغيير خاصة في ميدان الدفاع عن حقوق الإنسان.

بوني كاميل

## غروتوس (1583-1645) HUGO GROTIUS

هو غروتوس هو ابن عائلة حقوقية هولندية عريقة، عرف منذ طفولته بذكاء متميز ودخل جامعة لايدن وعمره 11 عاما. كان غروتوس يهتم بالتاريخ والشعر والفلسفة والحقوق وقد توجه نحو العمل الدبلوماسي وأصبح مستشارا سياسيا. إلا أن هذا التوجه المهني انتهى به إلى مأساة كادت تنتهي حياته وراء القضبان. فقد اعتقل في 1619 وحكم عليه بالسجن المؤبد لاشتراكه في محاولة انقلاب عسكري. وقد نجح بعد عامين في الهرب من السجن ليقتضي ما تبقى من حياته في المنفى.

عمل سفيرا لملكة السويد كريستين في باريس وقد توفي في حادث غرق سفينة في 28 أغسطس (أب) 1645 ونقل جثمانه إلى مدينة ديلفت

يعتبر فلاسفة التنوير غروتوس مؤسس علم الأخلاق الحديث. ويعود له الفضل، مع أسماء كبيرة أخرى مثل فيكتوريا وسواريز وجنيل في تحديد أسس القانون الدولي الذي نعرفه اليوم. أعد دراسة في القانون الدولي أعطته لقب الأب المؤسس وعرفان المختصين طوال الحقبة التاريخية التي تفصلنا عنه.

كان غروتوس مدافعا عنيدا عن الحرية والتسامح الديني وعرف برفضه للرق والدكتاتورية والسلطات المطلقة. وقد أكد طيلة حياته على ضرورة إنشاء قواعد عالمية تنظم العلاقات الدولية.

## فاريان فراي (1907-1967) VARIAN FRY

ولد فاريان فراي في 15 أكتوبر (1) ونشأ في نيوجرسي في الولايات المتحدة الأمريكية ثم تابع دراسته في جامعة هارفارد. وقد أسس في شبابه مجلة أدبية إسمها Hound and Horn. درس العلاقات الدولية والصحافة في جامعة كولومبيا. في 1935، وأثناء زيارة له إلى ألمانيا لاحظ الحملات الهوجاء ضد اليهود والشويعيين والفنانيين. ومنذ عودته إلى الولايات المتحدة بدأ بتنظيم حملات تبرع للمقاومة المناهضة للهتلرية في تشيكوسلوفاكيا.

في يونيو (حزيران) 1940 طلب الروائي الأمريكي توماس مان واللاهوتي الفرنسي جاك مارتين من الخارجية الأمريكية تسهيل حصول أسماء كبيرة من الفنانيين والعلماء والمفكرين على تأشيرة دخول للولايات المتحدة الأمريكية هربا من الطغيان النازي، وفي غياب منطوعين رسميين، توجه فاريان فراي إلى مارسيلا حاملا رسالة تسهل مهمته من الرئيس الأمريكي إيلينور روزفلت. ومنذ وصوله حول غرفته في فندق سيلانديد إلى ملقني لطالبي اللجوء وبنى بسرعة كبيرة شبكة تسهيل السفر لم تشمل فقط التأشيرات

الحكومية بل تعدتها إلى أخصائيي الأوراق المزورة لأن المعينات البيروقراطية لم تكن تسمح بالاستجابة للطلب الكبير. وهكذا ولد ما يعرف بقاتمة فراي إلى جوار قائمة شندلر Schindler وراؤول فالنبرغ Raoul Wallenberg (قوائم بأسماء الناجين من النازية بفضل أفراد خاطروا بحياتهم لإنقاذ غيرهم) .

كان فراي يعمل معظم الأوقات وحيدا دون أية مساعدة حكومية مالية أو إدارية، وقد نجح في مساعدة قرابة 4000 شخص وسهل لجوء قرابة 2000 شخص منهم إلى الولايات المتحدة. مئات الفنانين والكتاب من اليهود والشيوعيين والمعارضين لفيشي تم إنقاذهم عبر هذا العمل الذي غطته شبكة بناها الروائي توماس مان منذ 1938 وترأسها فراي منذ أغسطس (آب) 1940 :  
Emergency Rescue Committee

وبفضل هذا الشخص، شبه المغمور، تم إنقاذ أسماء كبيرة في عالم الفكر والأدب والفن نذكر منهم الممثل لا للحصر أندريه بروتون، ماكس أرنتس، فيكتور برونو، ويلفريدو لام، جاك هيرولد، أندريه ماسون، أوسكار دومينغيز، رينيه شار، آرثر آدموف، مارك شاغال، حنا أرندت\*، آرثر كوستلر، هانس ناتونك، هيرثا باولي، أوتو ماير هوف..

كانت الخارجية الأمريكية أول من يتخلى عن هذا المناضل من أجل حق الآخرين في الحياة ضمن منطق مصالح الدولة العليا. وفي 1941 قامت حكومة فيشي بطرده من الأراضي الفرنسية.

عاد ليدرس اللاتينية في الظل بعد الحرب العالمية الثانية شبه منسي حتى من الذين أنقذ حياته. المكافأة الوحيدة التي تلقاها في حياته، كانت وسام الشرف الذي قدمه له الجنرال شارل ديغول وذلك قبيل وفاته في 1967.

## فاشية FASCISM

يلحظ أرنتس ماندل أن تاريخ الفاشية هو في الوقت نفسه، هو تاريخ التحليل النظري للفاشية". فالفاشية جاءت في يوم لم ينتظرها فيه أحد. كانت الكابوس غير المنتظر في عالم قرر في النظرية والممارسة أن نظرية التطور التي يطرحها داروين لا تفسر الأنواع فحسب بل والمجتمعات. وأن التقدم هو العتلة الأكيدة للاتجاهات البشرية وبالتالي لا يمكن لهذه العتلة أن ترد أو تتوقف. لقد أعمت الثورات الأولى في الصناعة والفكر والمجتمع بصيرة المفكر والباحث. ورغم أهوال الحرب العالمية الأولى، لم يتجاوز أغلب المفكرين التقدميين نظرية الأزمة الاقتصادية لتفسير ما حولهم من ظواهر، بعد أن كانت قراءة الأزمة تعني استقراء وضع ثوري. وإن كان المجتمع الرأسمالي قد نصب المال إله أوجد فإن التعبئة الإيديولوجية لم تفقد كل بريقها، وبقيت مع أعمق ما في الإنسان من مخلفات وحشية قادرة على العودة بقوة لتحطم كل الأفكار الحديثة المسبقة. كيف كان بالإمكان الانسار إلى الدم والعرق والأرض والنقاء والزعيم لاختصار تاريخ ألمانيا الحديث؟ يتساءل فيلهلم رايش في إحدى المحاولات النادرة للجمع بين المعالجة النفسية والحياة الجنسية والاقتصاد السياسي وسوسيولوجيا الجماهير في تحليل الفاشية: "من أصل 31 مليون ناخب، 17 مليون حملوا هتلر إلى السلطة في مارس 1933... كيف استطاع هذا الشخص أن يفرض نفسه؟ كيف كان بإمكان شعب من 70 مليون متعلم وشغيل أن يترك لنفسه عنان السقوط في شبكة إغراء فرد مختل الشخصية psychopathe؟

حملت الحضارة الغربية تطورا كبيرا لمفهوم مردود العمل البشري والتطور التقني وتجديد علاقة الإنسان بشروط الإنتاج وشروط تنظيم المجتمع وإدارة الدولة وحقوق الحاكم والمحكوم، ولكنها حملت أيضا مفهوم التفوق والهيمنة وسهولة استئصال الآخر واستعمار البشر وتحطيم الطبيعة. وباستثناء قلة من الحكماء الذين اعتادوا الخوف من ضجيج الشعارات الجديدة، قلة من متقفي بداية القرن لم تسقط في مطبات نظرة تطويرية تصل حد السذاجة في تفسيرها للتاريخ والواقع والمستقبل. وكما يقول رايش: "لقد أيقظت الفاشية عالما نائما، وجعلته يتحسس البنية الـ caractérielle واللاعقلانية والغيبية للإنسانية برمتها".

الفاشية بالمعنى الحرفي هي الحركة التي أسسها الإيطالي بنيتو موسوليني في ميلانو في 19 آذار/مارس 1919، وهي النظام السياسي الذي فرضه على إيطاليا بعد وصوله إلى السلطة في 30 ت/2 أكتوبر 1922. وقد أضحت منذ الثلاثينات اسما عاما يطلق على الإيديولوجيات والأحزاب والأنظمة السياسية التي تتسم بالنظر القومي والتسلطية والعسكرة مع جنوح توتاليتاري واضح: ويصنف في هذا النطاق الكتابات الإسبانية التي أسسها خوسيه انطونيو بريمو دي ريفيرا، الحركة الركسية البلجيكية البلجيكية التي أسسها ليون ديغرينيل، منظمة حرس الحديد التي أسسها كودريانو في رومانيا، العمل الفرنسي في فرنسا، حركة اوسوالد موسلي في بريطانيا والأوستاشي (أي الثوري، من التعبير الصربي الكرواتي ustasa) أو الحركة الكرواتية الفاشية التي أسسها أنت بافيليتش في 1929 وسادت في جزء هام من البلقان من 1941-1944. إلى غيرها من حركات انتشرت في أوربة بين الحربين العالميتين وارتبطت في الذاكرة الجماعية بالأهوال التي نجمت عن الحرب العالمية الثانية.

الفاشية كما تقدم نفسها، هي حركة تهدف إلى بناء إنسان جديد يقدس الانتماء القومي ويقدم سلطة الدولة-الأمة على حقوق وحرية الأشخاص ويؤكد على ضرورة العمل والإنتاج مع ضرورة بناء روح عسكرية انضباطية عالية في تكوين خاص للشبيبة وتحت سيطرة حزب واحد هو نفسه يستلهم من عبادة شخصية قائده خطة العام ونهجه السياسي والايديولوجي. وهي تدين المؤسسات البرلمانية والتداول على السلطة باعتبارها تحمل مشروعا تاريخيا متوقفا لا يمكن لأي حزب أو حركة تحقيقه من جهة، ومن جهة ثانية، فهي مشروع بعيد المدى ولا يتوقف على دورة انتخابية. وفي كتابات الفاشيين يعتبر العنف وسيلة طبيعية من وسائل العمل السياسي وهناك دفاع عن مجموعة "قيم" مشتركة بين معظم الحركات الفاشية كالبطولة الحربية، الطاعة والانضباط، انكار الذات والتضحية من أجل الوطن والحزب والزعيم. وقد أكد زعماء الفاشية باستمرار على ما يختصره موسوليني بالقول: "إنني أتسلم الطفل من المهدي وأعيدته إلى البابا بعد الموت". وتعتمد الفاشية الطقوسيات العسكرية في الحياة المدنية والعامية من وجود بزة موحدة وعلم وشعار واحتفالات تلهب المشاعر القومية.

ويمكن أن نلاحظ نقاط اختلاف متعددة بين الفاشيات، فإن كانت عنصرية الفاشية الإيطالية قد تجلت في قوانين تمنع اختلاط الإيطالي وزواجه من نساء المستعمرات مثلا، فقد تعدى الأمر هذا الحرص على الزواج الداخلي للطلبان إلى تصنيف للبشرية على أساس عرقي مع ضرورة "تنظيف" وتخليص ألمانيا من الأعراق الأقل تطورا" كالعجم واليهود. كذلك يختلف موقف الفاشيين من الدين، ففي حين كانت النازية شديدة العداء للدين، كان اليمين الفاشي في رومانيا وإسبانيا وفرنسا مهتم برضا وتأييد الكنيسة الكاثوليكية.

هناك صعوبات أكيدة في تفسير ظاهرة الفاشية، ويعزي الباحث الأمريكي روبرت باكستون R.O. Baxton ذلك لأربعة أسباب: الأول، صعوبة تتعلق بالحقيقة. فالفاشية جاءت حين لم يتوقعها أحد. الثاني، من العلاقة الغامضة بين العقيدة وأفعال الفاشيين. فالفاشية تستند في الممارسة على نصوص كتابها. وجميع تعبيراتها التي وصلت إلى السلطة خانت شعار معاداة الرأسمالية والبرجوازية. الثالث، صعوبة تأتي من التقليد، فالعديد من الأنظمة والأحزاب قلدت الفاشية دون أن تكون بالفعل كذلك أيام انتصاراتها في الثلاثينات. والرابعة، أن هذا التعبير صار يستعمل بشكل تلقائي في الحياة اليومية فيما أخرجه عن طبيعته الأولى. وتستحضر الصعوبة الأخيرة في ذهني قصة رواها لي الدكتور عبد الحسين شعبان عن مظاهرة شارك بها في 1968 ضد حكم الرئيس العراقي عبد الرحمن عارف الذي تولى السلطة لوفاء شقيقه في حادث ولم يكن لديه حزب أو برنامج أو حتى قوة تذكر في الجيش والمجتمع. كان المتظاهرون يهتفون: "يا فاشي شيل إيدك، كل الشعب ما يريدك". يمكننا وصف الرئيس العراقي الأسبق بما نشاء، ولكن يصعب وضعه في خانة الفاشية!

يعرف باكستون الفاشية بالقول: "هي منظومة (سستام) سلطة وتأطير، تسعى عبر الصورة التي تقدمها عن نفسها لتقوية الوحدة والقدرة والنقاء للجماعة الحديثة. أي أنها واعية لنفسها في مواجهة الجماعات وقادرة على تقديم رأي عام. وللوصول إلى غاياتها، فإن الفاشية لا تبحث عن تنوير المواطنين الأحرار بمنظومة متجانسة من المبادئ الثقافية، وإنما لكسب الجمهور بالمشاعر الانفعالية". يذكرنا هذا التعريف بجملة مارك بلوخ Bloch

"قبيلة الانفعال الجماعي تشد حول رئيسها". في حين تشكل الفاشية عند رايش "الحالة الإنفعالية الأساسية للإنسان في مجتمع تسلطي". وهو يحاول استقراء الظاهرة عبر تحليل الاحباطات العامة والبؤس الجنسي للناس، الطاعون الإنفعالي، الخوف والإذعان والطاعة، قلق العيش، الخوف من الحرية والاستقلالية، الإعجاب بالموت، الممنوعات والاندفاعات العصابية. إن العصاب الجماعي الذي تنمو فيه الفاشية يتغذى من عنف العوامل الاقتصادية كالبطالة والإفقار والتضخم. ومن الضروري حسب رأيه، عدم التعامل مع الفاشية كحقيقة انتقالية أو كلحظة شاذة.

في دراسته "لماذا الفاشية؟" (1939) يعطي ماكس هوركهايمر Horkheimer تفسيراً ماركسيا تقليدياً للظاهرة الفاشية باعتبارها قد وجدت في الليبرالية مهداها. ففي كل مكان ودائما، شكلت الليبرالية الحقبة النهائية لفاشية مقنعة. فالفاشية، بتعبير آخر، هي الاستعادة، عبر إرادة سياسية وقوة شاملة، لحقبة تسلطية ضرورية للرأسمالية. لا يأخذ تفسير هوركهايمر بعين الاعتبار التخدير العام للوعي، العنف والطاعة الجماعية، العنصرية والتفوق القومي. ويبقى في هذا النص عند مرحلة تجاوزها مع مدرسة فرانكفورت لاحقا. أما أوغست ثالهامير Thalheimer فينطلق من دراسة البونابرتية عند ماركس وانجلز، ويبقى أسير التحليلات قبل الفاشية. في حين يؤكد ارنست ماندل في قراءة له لأفكار تروتسكي عن الفاشية على اعتبار الأخيرة "إنتاج الرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية".

ليس بالإمكان إغلاق الملف النظري لدراسة الفاشية بعد أكثر من نصف قرن على سقوط برلين. ولا شك بأن مقاربة متعددة الميادين تبقى ضرورية للدخول إلى أعماق الفرد والجماعة والنظم في لحظة تاريخية تسير فيها الجماهير وراء هبة تعبوية تحمل القليل من العقل والكثير من الانفعالات مع وعود بكسب كل ما كان العالم القائم سببا في خسارته أو افتقاده.

## فرانتز فانون (1961-1925) FRANTZ FANON

ولد فانون في 1925 في جزيرة المارتينيك في البحر الكاريبي وهي من أعمال الإدارة الفرنسية ما وراء البحار DOM. وقد أنهى دراسته الثانوية في مدرسة فرنسية بالمارتينيك والتحق بجامعة ليون في فرنسا حيث درس الطب وتوجه في دراسته للأمراض النفسية والتحليل النفسي.

بعد انتهاء دراسته، عينته السلطات الفرنسية طبيبا مقيما في مدينة بليدة في الجزائر، وفي تجربته اليومية أدرك مدى الفصام الهائل بين الواقع الجزائري وخطاب "الجزائر الفرنسية"، التخريب والتهديم اليومي لشخصية الفرد الجزائري، التخريب الحضاري وعقد النقص التي حرص المستعمر على إيمانها في أبناء بلد ضمه له دون أن يعطي سكانه حق المواطنة؟ وكان من الطبيعي لمن عبّر عن آلام من حوله ومن شابههم في كتاب سبق الثورة الجزائرية بعامين "جلد أسود وقناع أبيض *Peau noire, masques blancs* (1952) أن يجد نفسه في حالة تمرد داخلية بدأت قبل وصوله الجزائر واستمرت عبر مأساة وثورة شعب.

رغم تعاطف فرانز فانون مع الثورة الجزائرية لم يلتحق بها على الفور واستمر في العمل في مستشفى بليدة حتى عام 1956 وفي العام نفسه كتب لصديق فرنسي غادر الجزائر: "لقد ذكرت لي في خطابك أن الموقف في الجزائر أصبح متوترا وأن البلاد تغلي بحمم العنف.. الطرق لم تعد آمنة.. وقد تحولت حقول القمح إلى لهب.. وأن العرب أصبحوا قارصين يزمجرون بالغضب، هل هذا كل ما تعرفه عن الجزائر وشعب الجزائر بعد المدة الطويلة التي عشتها هنا؟ ألا تعرف لماذا؟ أنك طالما أبدت اهتمامك "بالإنسان" كمفهوم مجرد، ولكنك قلما أبدت أي اهتمام "بالجزائري العربي" كحجم دم.. ومثلك هنا مثل كل الأوربيين: متضايقين، غاضبين، يشكون من كل شيء ومنزعجين من كل شيء، ولكنهم نادرا ما يبدون أي اهتمام بمصير العرب، وما يتعرض له العرب! لقد تجاهلوا العرب.. أنكروا حقوقهم.. كأن العرب قد تلاشوا بعيدا.. تلاشوا في الصحراء. هل صافحت يوما عربيا وأنت هنا في الجزائر؟ هل شربت القهوة معه؟ هل زارك أو زرتة؟ بالطبع لا.. فيالنسبة لك ولثمانمائة ألف أوربي العرب مجرد "أشياء" لا حياة لها.. ولا حياة فيها.. ولا عجب فهم بالنسبة لك فلاح بلا أرض، فلاح بلا عقل، فلاح معدم لا يقرأ ولا يكتب، فلاح بلا أمل وبلا أحلام. هذا واقعي إلى حد كبير ولكن الذي لم تدركه يا صديقي هو أنك كنتجيدا لفرنسا مسؤول عن ذلك! لا عجب أنك لا تعرف كل هذا.. إنك ترفض أن تعرف، ترفض أن تعترف. ولذلك أقول لك خيرا فقلت باتخاذ قرارك في أن تغادر الجزائر".

جاء في رسالة استقالته لوزير فرنسا المقيم في العاصمة الجزائرية: "لمدة ثلاث سنوات وضعت نفسي كلية في خدمة هذا البلد وفي خدمة هذا الشعب الذي يعيش فيه (الجزائر). ولم أضق لا بالجهد ولا بالحماس في هذا الصدد... ولكن ماذا يجدي حماسي وجهدي إذا كان الواقع اليومي كما تمليه وتمارسه السلطات (الفرنسية) مملوءا بالأكاذيب والجبن واحتقار الإنسان؟ وماذا تجدي نواياي الطبية إذا كان تحقيقها مستحيلا بسبب عمق العقليّة (الفرنسية) وكراهيتها لسكان هذا البلد؟ إن "الجنون" هو أحد الوسائل التي يلجأ إليها الفرد حينما يفقد حريته. وأستطيع القول -من مركزي هنا كطبيب للأمراض العقلية- أن درجة الاغتراب *aliénation* في هذا البلد وصلت حدا مخيفا. إن التحليل النفسي يهدف إلى تمكين الإنسان من التكيف مع البيئة والتخلص من شعور الاغتراب والغربة والخوف.. ولكي أكون محقا ومخلصا مع نفسي لا بد أن أقرر هنا أن الإنسان العربي في الجزائر يحس بالغربة والاعتراب في بلده.. إنه يعيش في حالة تجريد من إنسانيته..

سيدي الوزير، إن أحداث الساعة التي تدفع بالجزائر إلى بحر من الدم ليست فضيحة ولا عارا من وجهة نظر أي مراقب... إن ما يحدث نتيجة منطقية لمحاولة فرنسا تجريد شعب بأكمله من إنسانيته. إن الأمر لا يحتاج إلى عالم نفسي متخصص لكي يكتشف أن تحت السطح في كل جزائري، ووراء الواجهة الطبية المتواضعة، تعطش عميق للعزة والكرامة.. إن الوظيفة الأساسية لأي بناء اجتماعي هي إرساء نظم تخدم حاجات الإنسان، وتحقق له هذا الشعور بالعزة والكرامة.. أما البناء الذي يدفع أفراداه إلى حلول يائسة، فهو بناء لا يستحق البقاء ولا بد أن يحطم ويستبدل بغيره.

وفي نهاية الرسالة يعلن عن وقوفه "مع الثوار الشرفاء". طرده السلطة الاستعمارية من الجزائر في 1957 فاستقر في تونس حيث باشر عمله في مستشفى للأمراض النفسية وعين ممثلا للحكومة الجزائرية المؤقتة في إفريقيا ومن هناك واصل نشاطه الفكري والنضالي مساهما في صحيفة "المجاهد". وتألق بتحليله حول الانعكاسات السلبية الناجمة عن الإستعمار على حياة الشعوب والأفراد وحول دور الشعوب المحررة في استرجاع هزيتها وثقافتها وفي بناء مستقبلها. وكان فانون من دعاة تضامن شعوب العالم الثالث وهو الذي صرح في ندوة إفريقية آسيوية انعقدت في عاصمة غينيا في أبريل (نيسان) 1960: تحن تكافح ضد نفس

الأعداء من أجل أهداف واحدة". وليس من المبالغ التفكير بأن أفكار ومواقف فرانتر فانون كانت ولا تزال مرجعا لحرقات التحرير والديمقراطية في العالم.

أصدر في 1959 كتابه الثاني "العام الخامس للثورة الجزائرية" *L'An V de la révolution algérienne* وهو كتاب يتوجه فيه إلى كل الديمقراطيين الغربيين للتعاطف مع ثورة شعب حريص على حريته وكرامته. ولعل تحليله للتسلط الاستعماري القائم على أشكال الإذلال الأربعة: الاستغلال الاقتصادي، القمع السياسي، التمييز العنصري، تحطيم التراث الحضاري. هذا التحليل وراдикаلية الوضع الجزائري: كتراجيديا وقطعية إلزامية مع الآخر لاكتشاف الذات، لعل هذا الوضع وراء ذهاب فانون في كتابه "معذبو الأرض" *Les Damnés de la terre* (1961) الذي قدم له جان بول سارتر والذي يتوجه به إلى الرفاق في البلدان المناضلة للتخلص من الاستعمار: "فلنترك أوربة هذه التي لا تكف عن الحديث عن الإنسان في الوقت الذي تسحقه في كل مكان". النقطة المركزية في باكورة أعمال فانون هي أن إعادة بناء الذات تتطلب القطيعة مع المعتدي على الذات. فهناك دول غنية ودول فقيرة، مستعمر ومستعمر، القوي والضعيف. وهذا الشرح الموضوعي يعزز كل آليات الدفاع الذاتي بما فيها التأكيد على الهوية على حساب العالمية.

آخر مؤلفاته كتاب "الثورة الإفريقية" وقد صدر بعد وفاته عام 1964.

يضعنا فانون كمدافعين عن حقوق الإنسان أمام أسئلة كبيرة تتعلق بتقييم الوضع البشري ومشروعية وسائل النضال كلما "جاوز الظالمون المدى":

فمن جهة، نجد أنفسنا وجها لوجه مع الجملة التي توقّف عندها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كعلامة تفهم لحالات الانتفاض التي سجلها أكثر من نبي ومصلح ومفكر باعتبارها حق من حقوق الإنسان: "كيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم".

ومن جهة ثانية، نحن أمام وضع نفسي مجتمعي في غاية الخطر يؤدي فيه ضياع الذات إلى فقدان إمكانية اكتشاف الآخر والتعامل معه بشكل عقلاني وبروح أممية.

وكلا المشكلتين، نجدهما أمام أعيننا في كل يوم، في مظالم همجية ترتكب أمام أعيننا وتذكرنا ردود الأفعال الخجولة أو الرديئة فيها، بمعاناة ضحايا الاستعمار الاستيطاني الفرنسي في الجزائر. وإن كان السلوك الانغلاق والرد فعلي على عنجبية القوة تعبير غير مباشر عن انتصار هذه العنجبية. فلا يمكن في حالات التوازن أو القربية من التوازن النفسي والثقافي والاقتصادي والسياسي بين الشعوب أن يكون الاعتزاز بالذات الحضارية سببا للانفصال عن الآخر أو لإضعاف القيم العالمية الجامعة للشعوب والأفراد.

الهاشمي جغام

## فرح انطون (1873-1922) FARAH ANTON

يمكن اعتبار فرح انطون أول من أعطى من أبناء النهضة العربية حقوق الإنسان أهمية مركزية، وإن لم يكن لهذا الرومانسي الحالم أن يطالب بأي توجيه لمناهج التدريس في كتاباته، فقد طالب منذ 1901 بإدخال حقوق الإنسان في المناهج التعليمية وضرورة تدريسها.

طرابلسي المولد، مصري الهوى، ديمقراطي اشتراكي بالمعنى المتمرد للكلمة، أصر فرح انطون على حرية التعبير والكتابة، ودفع ثمن ذلك غاليا جدا، الأمر الذي لم يجعله يهادن أو يتدجن مع ضرورات الرقابة و"احترام" المشاعر والسوق. فعنده، "أن أولى حاجات الكاتب الجرأة والحرية، ونريد بذلك حرية الفكر والنشر.. تحت الحرية تدخل فضائل كثيرة، فإنه متى كان الكاتب يكتب بحرية واستقلال فكر، فإنه يكون صادقا منصفًا عادلاً.. ويشترط ذلك أن تكون الحرية مطلقة في أقواله لا أن يتكلم بحرية في هذا الموضوع لأن الحرية موافقة لمصلحته ويدهاها ويصانع في ذلك لأن الحرية فيه مخالفة لمصلحته". ويقول أيضا في الحرية في تلخيصه لكتاب "فريسة الأسد" (1902): "الحرية تقتضي الاجتماع وال عمران. وتعريفها أن يكون لكل إنسان الحق بأن يصنع لمصلحته ولنفسه كل شيء لا يكون فيه ضرر لسواه. فحق الإنسان الواحد يقف إذا عند حق الإنسان الثاني. وهذا الحق مقدس، و عام لا يختص بفئة دون فئة ولا بفريق دون فريق. فالحرية إذا نعمة عامة لجميع البشر ومن سماوي منحه الله إلى الناس ليتمتعوا به على السواء. وكل شعب يحرض على هذه المنح عليه أن يقتسمه مع الشعوب الأخرى. وفي الحرية تنمو قوى الإنسان كلها وتتطلق المواهب من أسرها. في الحرية يبيت الإنسان أمانا على نفسه وعرضه وماله بلا خوف أن يستيقظ في اليوم الثاني وهو فاقد هذه النفائس الثلاث. فالحرية إذا وسط صالح تنمو فيه كل الفضائل البشرية".

اعتبر فرح انطون المساواة لإطلاق الحرية لجميع الناس على السواء وإلغاء الامتيازات والمراتب الوراثية ورفع الحواجز من بين البشر ليكون كل واحد قادرا على الوصول إلى الرتب والوظائف العمومية بقوة نفسه وحسن عمله. وطالب بعلمة مدارس الدولة قائلا: "يجب وضع الدين جانبا، أي أن كل مدارس الدولة التي يدرس فيها الفريقان (المسلمون والمسيحيون) درسا واحدا ويتقنان فيها مبادئ متشابهة يجب أن تكون كالمدراس الفرنسية معزولة عن الدين عزلا قطعيا.. أما الدروس الدينية والمبادئ الدينية فتدرس في المعابد والمنازل".

ترجم إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1901 (أنظر نصوص أساسية)، وقد اعتبره مرجعا فكريا له منتقدا بحدّة استعمال مبادئ حقوق الإنسان بالاسم واعتيالها بالفعل في مقالة هامة بعنوان "آفات التمدن الحالي" يقول في 1901: "لتمدن الحالي آفات، كما أن له حسنات، ومن هذه الآفات تمكن بعض البشر من دوس القانون استنادا إلى القانون وقتل حقوق الإنسان استنادا إلى مبدأ حقوق الإنسان. ومن هذا القبيل حالات الغنى الطائلة في أمريكا. فإن أنصار حرية الغني يقولون أن مداخله الحكومة في شؤون أرباب الأموال لتحديد غناهم ومراقبة أعمالهم، أمر يخالف مبدأ الملكية المقدس ويفضي إلى الفوضى فضلا عن خنقه بذور النشاط والجد في العالم. وهو قول لا يخلو من صواب ولكن النتائج التي تبدو الآن من أمريكا فيما يختص بالغنى الطائل تؤكد أن تكون للهيئة الاجتماعية خطرا أشد من خطر القيام على مبدأ الملكية. وهذا الخطر هو الاحتكار".

وفي كتابه "اورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس" يطالب بإصلاح المسيحية عبر إغنائها بالخصب الإنساني من الأديان والثقافات يقول: "هات روحك يا بوذا لتعلمها الصبر والقناعة، هات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة، هات بلاغتك الإلهية يا أفلاطون لتدخل إلى عروقها دم الفلسفة ممزوجة بالألوان السماوية، هات عقلك يا أرسطو لتقوية عقلها، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية وأثينا وروما كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفى".

لم تمنع رومانسية فرح انطون هذا الأديب من خوض معركة حرية الصحافة ومعاناة المنع ومهما كانت نضالاته ومعاناته في مصر والولايات المتحدة، فإن اسم فرح قد ارتبط أكثر بالحلم منه بالسياسة ولعل هذا الحلم هو الذي حول حياته إلى معاناة مزمنة فقد شخص أهم أمراض عصره وقاوم آفاته وبقي يعتبر نهاية العالم ممكنة يوم تسود العدالة وينتهي عالم الجهل والشقاء والفقر والردائل والأوهام. حيث تأذن هكذا نهاية بقيام عالم جديد "تثيره شمس الفضيلة الباهرة والأدب الغض والعلم الصحيح".

## الفساد CORRUPTION

يمكن اعتبار الفساد كالبغاء، من مصائب البشرية الموهلة في القدم. وإن تفاوتت درجاته بتفاوت الحقب والمجتمعات، فقلما غاب ذكره من حضارة مكتوبة أو ثقافة معروفة. ولعل ابن خلدون لم يتعد كثيرا عن إدراك طبيعة العلاقة بين تطور المنظومة الاجتماعية-الاقتصادية وحجم الفساد في مؤسساتها حين يقول: "إن غاية العمران هي الحضارة والترّف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد". ويقول أيضا: "إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترّف هي عين الفساد".

وصلت لمعارفنا اليوم معلومات عن الفساد في مصر الفرعونية وبابل العراق والصين القديمة والهند. ويمكننا قراءة إدانة صارمة له في سفر الخروج في العهد القديم والقوانين الأولى لمانو Manu الهندية لقراءة ألف عام قبل المسيح. كذلك نجد في المصادر اليونانية والرومانية أشكالاً عديدة للفساد الإداري والاقتصادي وإدانته. ويمكن القول دون مبالغة أن إدانة أفة الفساد تشكل نقطة تجمع الأديان والفلسفات الكبرى في التاريخ الإنساني.

الفساد في اللغة العربية نقيض الصلاح والمفسدة خلاف المصلحة والاستفساد خلاف الاستصلاح. ونجد في تعريف الفساد خراب الدولة والغش والتدليس والرشوة في التصرفات والالتزامات والمعاملات.

ويترجم الزملاء في الجمعية المغربية لمحاربة الرشوة كلمة Corruption بالرشوة التي يعرفها ابن الأثير بالقول: "هي الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة".

حارب الإسلام الأول الفساد، ففي حديث الصبرة "من غشّ فليس منا"، وفي حديث آخر "لعن الله الراشي والمرتشى والرائش" (الراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل والمرتشى الآخذ والرائش الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا). وقد طالب القرآن بالفسط في المعاملات التجارية ومنع الاحتكار وحضت السنة النبوية على مراقبة الأسواق في حين نهى القرآن عن التجسس على المواطنين: "ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه". وقد كان الفساد الإداري والاقتصادي عينه وراء أول انتفاضة في الإسلام على الخليفة الثالث عثمان بن عفان (في 656 م) والفساد أيضاً كان في أساس فكرة الحسبة\* في القرن الأول الهجري. ولعل من أولى الممنوعات في التعامل التجاري في المدينة كانت تلك التي لا

تضمن قيام كل مؤتمن على أمانته وشكل استنكار الغش والجشع والاحتكار قيمة أساسية من قيم الدين الجديد. ومن ثم اتسعت الرقابة الاقتصادية والإدارية وشملت محاربة سمسرة العبيد والجواري والدفاع عن المستهلك ومراقبة وتفتيش المهن الحرة كافة وتوجهت قضايا سوء الإدارة إلى ديوان المظالم\*.

ومع تصاعد أهمية المحاسبة في المجتمع العربي الإسلامي، سعى الولاة والخلفاء جاهدين لتحويلها بشكل خبيث من مشاكل الأرض إلى عقائد السماء ليتم التركيز على المشكلات الدينية والفكرية والتخفيف من شأن الرقابة في قضايا الفساد. وكان من نتيجة ذلك دخول الفساد والغش ولاية القضاء ومؤسسة الحسبة ولا تعمد كتب التاريخ من أمثلة ساخطة على المحتسبين وإقالته وصولاً إلى اعتداء الجمهور عليهم نتيجة أفعالهم.

دخلت الدولة "الحديثة" العالمين العربي والإسلامي دون آليات المحاسبة الضرورية لتحجيم الفساد. وقد عزز وجود سلطات تسلطية وقمعية من انتشار الفساد في مؤسسات الإدارة والإنتاج والتبادل. ويلتقي ابن خلدون\* والكواكبي\* على دور الاستبداد في زرع نبتة الفساد في المجتمع حيث يقول الأول: "إن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقياً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم".

فرغم غنى المصادر الطبيعية وغنى الطاقات البشرية، تعيش عدة بلدان عربية في حالة فقر مدقع بسبب عملية النهب المنظمة لثرواتها من قبل البطانة الحاكمة ولتوظيف هذه الأموال لغايات شخصية خارج البلاد أو إنفاقها بشكل عبثي وغير مسئول. وهناك أرقام خيالية لإكراميات صفقات السلاح والنفط والعمولة على عقود الاستثمار والتبادل على اختلافها في وقت يحرم فيه عدد كبير من السكان من الحد الأدنى المقبول للعيش.

إلا أن الفساد لا ينال وحسب النظم الاستبدادية بل ويطل الدول الدستورية التعددية. فلأسف ليست المشكلة في وجود أو غياب الفساد، وإنما في درجة تغلغه في المجتمعات والمؤسسات ومدى حضور آليات الرقابة والمحاسبة عليه. ويعتقد ريمون آرون أنه "مهما كانت طبيعته، فإن النظام الدستوري-التعددي مهدد بالفساد على الصعيد السياسي الصرف (ولو أن الظواهر الاقتصادية والاجتماعية تجعل هذا الفساد أكثر احتمالاً)، ويكفي لإدراك مباحث الفساد فهم جوهر النظام: فهو منظم للمنافسة بين جماعات أو أحزاب من أجل ممارسة السلطة، فغايته إخراج الرغبة المشتركة لصدام الآراء، قرار بصيغة الأمر للجمع حول المنافسة في المصالح والأيديولوجيات. إن مبدأ الديمقراطية الحديثة (ونستعمل المصطلح بالمعنى الذي يعطيه مونتسكيو في روح القوانين) هو روح التسوية. إن الأنظمة الدستورية-التعددية تصاب بالفساد لفرط أو نقص روح التسوية. وفي المعتاد، في خليط من الإفراط والنقص لأن أحدهما يولد الآخر".

ومهما اختلفت طبيعة النظام السياسي، يلاحظ سيد حسين العطاس أن ما يترتب على الفساد يتشابه في جميعها ويتلخص على الصعيد الوطني في:

- زيادة الأعباء الاقتصادية للسكان لأن تكاليف الفساد تتحول إلى المستهلك العادي.
- الإهمال في كل مظاهر الإدارة وبشكل خاص ما هو علاقة بالثروة العامة.
- اتجاه لإخضاع معايير الفعالية إلى معايير صفقات الكسب غير المشروع.
- نقص عام في الاحترام للسلطة القائمة في كل ما يتعلق باحترام القواعد.

من الصعب العثور على تعريف جامع لكلمة الفساد. ولعل هذا يعود إلى طبيعتها الأخطبوطية والتوسعية. فالفساد آفة بلا حدود، لا تفرق بين هذه السلطة أو تلك وبين الفضاء العام والفضاء الخاص. وهي تتال الوطني والإقليمي والعالمي، الرسمي وغير الحكومي وبين الحكومي. ويعرف كلينغارت R.Klitgaard الفساد بالقول: "وضع الشخص بشكل غير مشروع لمصالحه الخاصة قبل مصلحة البشر والمبادئ التي أعلن عن التزامه بها". أما الجمعية المغربية لمحاربة الرشوة فتعتبره "الممارسة غير المقبولة الناتجة عن تعسف في استعمال سلطة سياسية أو إدارية أو قضائية أو اقتصادية الخ وتحريفها لخدمة مصالح خاصة". وقد توصل المجتمعون في الندوة الدولية الثامنة ضد الفساد في ليما 1997 إلى اعتبار الأخير يدمر النسيج الأخلاقي داخل أي مجتمع ويحرق الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للفقراء وللقاتل المستضعفة وبلغم الديمقراطية ويسقط سيادة القانون ويؤخر التنمية ويحرم المجتمعات الإنسانية، والفقير منها بشكل خاص، من حقها في أرباحها من التنافس الحر والشفاف.

ويصنف الباحث سيد حسين العطاس ثلاثة أنماط للفساد:

فساد الابتزاز extortive : وهو يشمل الحالات التي يضطر فيها الشخص لدفع الرشوة ليكسب أو يحمي حقوقه أو احتياجاته الأساسية.

فساد الاحتيال manipulative ويبدو في التأثير على القرار في صالح معين لشخص أو حزب أو طائفة في أي صعيد من الأصعدة.

فساد المحاباة nepotistic ويمكن في المعاملة المفضلة للأقارب والصحب في المناصب والامتيازات بما فيها التنظيم المؤسسي على أساس المحسوبيات.

لقد أصبحت الرشوة شبكة واسعة من العلاقات والإجراءات تقوم على مدى سرية مقوماتها وعناصرها. وهي تتغذى بالوعد والتهديد وتحتمي بالصمت الطبق حولها. وكلما انتشرت في خلايا المجتمع أصبحت من عادات الأمور. حيث يتحول الأخلاقي والمحاسب إلى متهم كون ثلاثية الراشي-المرتشى-الرائش تمس قطاعات واسعة لا حصر لها في المجتمع تجعل من مستتكري الفساد أقلية "تسبح في مثالياتها".

لا تخلو العلوم الاجتماعية الغربية من مدافعين عن الفساد حيث يفترض أنصار النظرية الوظيفية Functional theory للفساد وجود إسهامات إيجابية له في التطور الاجتماعي من حيث كونه يعيد توزيع الثروات وينمي الطبقات الوسطى ونعتقد بأن هذا التوجه لا يستحق أكثر من الإشارة لوجوده.

إن كانت قضايا السلطتين التشريعية والتنفيذية مع الفساد معروفة، فقضايا السلطة القضائية والفساد أقل شهرة ومرجعية في الذاكرة الجمعية لشهرة القضاة في عدة بلدان في العالم في محاربة الفساد مع ما يترتب على ذلك من نتائج على أمنهم الشخصي والمهني. الأمر الذي لا يغيب عن الأذهان العلاقة بين الفساد والجهاز القضائي في بلدان أخرى وبشكل خاص في الجنوب. وفي دراسة له عن العدالة والفساد يسجل المحامي المغربي عبد الرحيم برادة أربعة ملاحظات في خصائص الفساد في الجهاز القضائي:

1- من حيث اتساع ظاهرة الفساد: من الصعب قياس درجة الاتساع لأن الفساد بطبيعته، في الميدان القضائي كما في غيره، ظاهرة سرية: إذ من البديهي أنه لا القاضي ولا الطرف الذي رشاه يعترفان بفعلتهما. أما بالنسبة لمن خسر حقه من جراء رشوة غريمه للقاضي، فإنه لا يتوفر على الحجة المثبتة لهذه الرشوة حتى ولو كان يعلم علم اليقين بوقوعها، ثم إنه حتى ولو توفرت لديه الحجة (وهو أمر نادر تماما)، فإنه لن يجرؤ على فضحها عن طريق شكاية لأنه يخشى أن تتردد إليه هذه الشكوى إذا ما تابعه هؤلاء القضاة من أجل ما يزعمونه من قذف أو شكاية كاذبة في حق زميلهم. وأخيرا فإن الشاهد سوف يلوذ بالصمت، هو الآخر، إما لأنه متواطئ بوصفه وسيطا، وإما لأنه (وهو الشيء البالغ الندرة) شاهد برئ لكنه يرفض أن يتكلم مخافة الانتقام.

2- من حيث موضوع الفساد: فالفساد القضائي ينقسم إلى نوعين: إما أن القاضي يبيع لأحدهم حقه البسيط دون أن يتضمن ذلك أي جميل وإما أن يسرق من أحدهم حقه لبيعه لخصمه. وبالطبع فإن الحالة الثانية هي الأكثر إثارة للاشمئزاز لأن القاضي لا يفتني اغتناء غير مشروع وحسب، ولكنه يرتكب فضلا عن ذلك، ظلما..

3- من حيث طبيعة الفساد: يمكن أن يتم الأمر بشكل مباشر بمعنى أن القاضي يتصل بمن يريد أن يبيعه خدمته اتصالا مباشرا، وقد تكون غير مباشرة، وفي الحالة التي يربط فيها القاضي الاتصال بالشخص المعني عن طريق وسيط أو سمسار أو محام متعفن مثلا

4- من حيث طغيان الفساد على طرق الطعن: لا شك أن من يخسر دعواه، خلافا للأصول، بسبب ارتشاء القاضي، يمكنه على وجه العموم الطعن في القرار. لكن هذا الطعن، فضلا عما سيطلبه منه من وقت (سنوات عديدة في الغالب) ومن مال (رسوم قضائية، أتعاب المحاماة)، فإنه لن يرد الصاع للرشوة التي وقعت: فالقاضي المستفيد منها سيحتفظ بما حصل عليه من أموال. وباختصار يكتسي الفساد طابعا من الوقاحة".

هل يمكن الحديث عن موضوع الفساد دون التطرق له على الصعيد العالمي؟ إن هذا الشكل هو الأكبر والأكثر خطرا اليوم على مستقبل البشرية وهو يؤثر سلبا على الدول الفقيرة عبر تأصيله وتعزيزه لهذه الآفة على الصعيدين الوطني والإقليمي. فالشركات المتعددة الجنسية في منافستها اللأ أخلاقية تلجأ إلى كل الوسائل التي تسمح لها بزيادة نفوذها وأرباحها بما فيها إفساد الطبقة السياسية وشراء رجال الأعمال المحليين والتدخل في السياسة الوطنية. ومعروف تاريخيا دور شركة نفط العراق قبل تأميمها في السياسة العراقية ودور شركة ITT في تمويل انقلاب بينوشيه في تشيلي. ومن المهم اليوم تتبع دور شركة شل Shell في نيجيريا ونيك Nike في أندونيسيا وتوتال Total في بورما وإلف Elf في الغابون. كذلك يبدو جليا تدخل الشركات المتعددة الجنسية في سياسة البلدان ذات الأهمية الاستراتيجية لعملها بحيث تشمل النتائج الكارثية لنشاط الشركات المتعددة الجنسية إلى جانب استئراء الفساد الإداري والحكومي:

- تعميم سياسة العقود التي تعج بالفقرات السرية و"المساعدات" التي تحتوي على مساحات غامضة للتأثير في القرارات المحيلة عبر شراء الأشخاص
- توجيه الاقتصاد المحلي نحو التأقلم مع مصالح الشركات المتعددة الجنسية بحيث يتم ضرب الأعمال والمهن غير المتأقلمة وبالتالي تصعيد البطالة.
- تشجيع الحكومات التي تنقل من أشكال الحماية الاجتماعية لحساب الربح السريع.



- الخصخصة المعممة بشكل يحول الموارد المحلية ومصادر الإنتاج إلى مؤسسات صغيرة في سوق العرض والطلب يمكن التهامها أو إخضاعها لمصلحة عمالقة السوق.

- النتائج الكارثية على البيئة من سياسة أقصى الربح بأقل التكاليف التي تؤدي إلى تحطيم مناطق واسعة لأقلمتها مع الاستثمار (مثل نيكساكو واركو وموبيل في الإكوادور).

وكون الشركات المتعددة الجنسية أسرع من القوانين المنظمة لعملها على الصعيد العالمي، فإن الفضيلة تأتي دائما في وقت متأخر، وأحيانا بعد فوات الأوان. فمن المؤكد أن النظام الديكتاتوري يؤمن للشركات المتعددة الجنسية نوعا من الحماية من المنظمات غير الحكومية والصحافة الحرة والقضاء النزيه بضربه كل هذه التعبيرات التي يمكن أن تتصدى لأشكال الفساد المباشرة وغير المباشرة التي تزرعها في مناطق استثماراتها ومن المؤسف أن الظروف الدولية اليوم (عولمة الاقتصاد، سياسات إعادة الهيكلة المفروضة من مؤسسات بريتون وودز Bretton Woods قد غيرت في طبيعة العلاقة بين الدول والشركات المتعددة الجنسية بشكل هائل لصالح الأخيرة. أما عن حجم دور وتأثير بلدان الجنوب على هذه الشركات فلا حاجة للتعليل.

إن نمط اتخاذ القرارات في المؤسسات المالية الدولية (المصرف الدولي للتعمير والتنمية-البنك الدولي- وصندوق النقد الدولي..) يعطي الدول الغنية دورا حاسما كون هذه الدول تمثل 80 % من الرأسمال العالمي ولأن التصويت في هذه المؤسسات يخضع لنسبة تمويل كل بلد. وإن لم يكن للولايات المتحدة وحدها الهيمنة بالتصويت النظامي، فإنها تستمد قوتها الطاغية حسب ملاحظة باري كارتر من "تحالفاتها مع أقطار أخرى ومن الإقناع غير الرسمي". عبر مختلف وسائل الترهيب والترغيب وراء الكواليس. وفي الربط بين السياسي والمالي، بين الهيمنة الجيو سياسية والطغيان الاقتصادي، يمكن تتبع أحدث وسائل الإفساد في غياب العلاقات الديمقراطية على الصعيد العالمي.

لا أحد بمنأى عن الفساد، ولا ضمان لأية مؤسسة منه. فكما تم في التاريخ النيل من نزاهة القضاء في الصين القديمة وتوظيف مؤسسة الحسبة الإسلامية لغير غرض نشأتها وإفساد الكنيسة في القرون الوسطى الأوروبية. لا تخلو الجامعات الثقافية والطوائف الدينية والمؤسسات بين الحكومية والمنظمات غير الحكومية من تعبيرات وأشكال للفساد سواء في تمويلها أو توظيفها لغايات غير تلك المعلنة عنها أو سوء إدارتها وغياب الشفافية والديمقراطية في أسلوب عملها وهيمنة هذا اللوبي أو ذاك. ولا شك بأن الشفافية الكاملة وإقرار مبدأ المحاسبة على كل الأصعدة الدولية والإقليمية والوطنية واليقظة العامة للبشر يمكنها التخفيف من أعباء هذه الآفة والمساعدة من أجل استئصال شأفتها.

## الفصل العنصري APARTHIED

الأبارتايد هو مصطلح أفريقي (نسبة إلى البيض ذوي الأصول الهولندية في جنوب أفريقية) حديث نسبياً دخل إلى حيز الاستخدام الدارج في مطلع العقد الخامس من القرن العشرين، ويشير إلى سياسة الفصل العنصري التي طبقتها السلطات في دولة جنوب أفريقية منذ وصول الحزب القومي إلى السلطة في العام 1948. ويعني مصطلح الأبارتايد حرفياً "التموضع جانبا"؛ ويدل على مجمل السياسات التي اعتمدها دولة جنوب أفريقية بين عامي 1950 و1990، وعلى نظام الأفكار الذي سبك العقيدة السياسية التي سندهته وشكلت قاعدة شرعيته. ويلخص الشعر الآتي بيانه هذه السياسة من غير لبس: Live and let live apart (انفصل ودع غيرك يعيش منفصلاً).

حدت سلطات جنوب أفريقية الأبارتايد (نظام الفصل العنصري) على أنه سياسة "النمو المنفصل"، وقالت إن الغرض منه هو الحفاظ على خصوصيات الجماعات العنصرية المختلفة التي تتكون منها الجماعة البشرية في البلاد، وحمايتها من أخطار الاختلاط. وزعمت أن من أهداف سياسة العزل الكامل بين العناصر حمل السود إلى الحضارة، وجعلهم قادرين على تسلم المسؤوليات السياسية التي تخصهم، وتحاشي الاختلاط بين الجماعات بقصد حماية هوية كل جماعة، وخصوصاً الجماعة البيضاء، محدودة العدد، قليلة التكاثر، من الذوبان والانحطاط. وقامت السلطات بتصنيف هذه الجماعات العنصرية على أنها أربع هي: السود (68 بالمائة) والبيض (19 بالمائة) والمختلطون (9٠7 بالمائة)/وفقاً لإحصاء 1980/والأسيويون (3٠1 بالمائة). أما المعنى الحرفي لنظام الفصل العنصري فهو أنه يتوجب على كل مجموعة عنصرية أن تتطور بصورة منفصلة كلية وبحسب إمكاناتها وسماتها الخاصة في داخل مناطق جغرافية حددت لإقامتها. وبحسب الدكتور فيرفورد Verwoerd رئيس الوزراء (1958-1966) وصاحب شعار باسكاب baaskap (سيطرة السادة البيض)، فإن المبدأ المركزي لهذا النظام هو أن "على كل فرد أن يحتل في المجتمع المكان الذي له".

هكذا تمت صياغة دولة جنوب أفريقية في قانون مناطق الإقامة (Group Areas Act 1950) على صورة "أوطان قومية" Bantoustans خصّصت للمجموعات العنصرية المختلفة، ومنحت نظرياً بعض الاستقلال الإداري على صورة حكم ذاتي يتبع المركز الذي تسيطر عليه الأقلية البيضاء. وقد صيغت المبادئ النظرية بحيث تخفي بالكاد الغرض المركزي من نظام الفصل العنصري وهو الحفاظ على السيطرة السياسية للأقلية البيضاء، وتأسيس نظام من اللامساواة في كل الميادين بين البيض وغير البيض، وتقنينه، أي تحصينه بالقانون وإذن بنظام صارم من العقوبات.

والواقع أن مضمون الأبارتايد أفصح عنه بوضوح كبير الدكتور فيرفورد في خطابه في 1963/1/25: "لو شئنا تلخيص القضية إلى أصولها الأساسية، فهي تبدو في غاية البساطة: نستهدف المحافظة على جنوب أفريقيا بيضاء؛ وهذا لا يعني غير شيء واحد: لا يكفي أن يفقد البيض أو يوجهوا، بل أن يسيطروا، أن تكون لهم السيطرة. ولو وافقنا على أن رغبة الشعب تتمثل في أن يتمكن البيض من الاستمرار في الدفاع عن سيطرتهم، فإننا نقول إن هذه النتيجة يمكن التوصل إليها بالنمو المنفصل".

ينبغي القول إن نظام الفصل العنصري وجد تعريزه المعنوي أي شرعيته الفكرية والتعويبية في منظومة فكرية لا تخلو من الفرادة. فيها تجتمع أسطورة التأسيس بقراءة خاصة للتاريخ تعبر بحد ذاتها عن المضمون الفعلي للأبارتايد. وتختزل الصورة التقليدية للبوير Boer (المستوطن الهولندي في القرون السابقة) صورة التاريخ وأساطير العنصرية الأفريكانية في أن. فالبوير، الذي يحمل الإنجيل بيد والبنديقية باليد الأخرى، هو المعبر النموذجي عن عقلية ترى في نفسها أنها ذات رسالة فريدة في التاريخ. فيحسب ديباجة دستور 1961، فإن الله كلي القدرة، ورسم أقدار الشعوب والأمم، "هو الذي جمع فوق هذه الأرض أجداننا الذين قدموا من كل صوب ومنحها لهم. وهداهم جيلاً بعد جيل ونصرهم على جميع الأخطار التي تحدد بهم كلها".

يزعم منظرو الأبارتايد وربما يؤمنون أن الأمة الأفريكانية هي "شعب الله المختار". فقد اصطفى الله هذه الأمة الفريدة من أجل القيام بدور خاص في التاريخ يتمثل في الحفاظ على تنوع الخلق الإلهي وحصينه ضد التدهور الذي يسببه الاختلاط. إن الأفريكانيين هم حماة المسيحية في حربها المقدسة ضد المادية والإلحاد، وهم حملة الحضارة الغربية البيضاء في وجه الوثنية والتأخر والاحتطاط؛ وهم رواد الليبرالية وناشروا قيمها الحضارية قبالة الفوضى الوثنية والشيوعية الملحدة. ولما كانت إرادة الله تتمثل في التنوع، فإن سياسة الفصل بين الجماعات هي التي تعبر عن هذه الإرادة الإلهية الحكيمة. هكذا لا يتبقى سوى الاستنتاج "المنطقي" بأن الحاجة إلى المحافظة على "النقاء" البيولوجي للعنصر الأبيض هي تعبير مباشر عن الإرادة الإلهية وترجمة أمينة لها.

يبقى أن نشير إلى أمرين.

أولاً: يجافي الأبارتايد مبادئ العدل والمساواة وشرعة حقوق الإنسان والقيم الخلقية والروحية التي تحض على احترام الكائن الإنساني. غير أنه يجافي كذلك حقائق الاجتماع البشري بتنوعه وثنائه جراء هذا التنوع؛ ويعاكس مصالح البشرية المتمثلة في التعاون والتقارب والتدامج بدلاً من التوتر والهمجية والإثنية الحمقاء. ثم إن حقائق التاريخ والاجتماع في أفريقيا الجنوبية تعاكس على طول الخط كل سياسة تهدف إلى الفصل بين البشر والجماعات. فإلى أن السود، وهم أقوام وجماعات وهويات وثقافات ولغات يتعدى اختزالها إلى فئة واحدة، فإن بلاد جنوب أفريقية هي مصهر حقيقي لأقوام وفدت من الصين والهند وسواهما من الأقطار الآسيوية فضلاً عن الأوروبية والأفريقية.

ثانياً: بعد انتصار الإنسانية على الهمجية وتصفية الأبارتايد في جنوب أفريقية، لم يبق في العالم غير إسرائيل التي تعمل، منذ اتفاقات أوسلو على وجه الخصوص، على تأسيس نظام أبارتايد في المناطق الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ وهو نظام لا يختلف عن ذلك الذي تجري تصفيته في دولة جنوب أفريقية من حيث التسوية، وربما يفوقه همجية من حيث التقنية.

محمد حافظ يعقوب

## (حلف) الفضول ALLIANCE OF AL-FUDHUL

لهم أفضل لمنظومة القيم المكية إبان ظهور الإسلام لا بد من تتبع الظروف الموضوعية التي جعلت من هذه المدينة مركزاً هاماً لطريق تجارية أضحت في غاية الأهمية. فمع الانتصار الحبشي عن الجزيرة العربية، وفشل أبرهة في تحقيق أهداف حملته الاقتصادية والسياسية، وفي وقت احتدم فيه الصراع بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية ودخلهما ومع مجاورتهما، وانحسر فيه الأسطول الساساني عن السواحل العربية الجنوبية. أصبحت الطريق التجارية عبر مكة ذات أهمية متميزة وأصبحت تجارة مكة من أهم مراكز التجارة في المنطقة. لقد أصبح التبادل من أجل توفير وسائل الحياة الضرورية، لهذا البلد غير ذي الزرع،

مهمة ثانوية أمام الوظيفة الاقتصادية الاجتماعية الدائمة المتنامية بشكل كبير: التجارة الربوية، هذا الغازي المتضخم نمو سرطاني عشوائي غير محدود.

هذا الانقلاب الجزري في حياة المكيين ، أوجد في حياتهم طوطما جديدا اسمه "الثروة"، هذا الطوطم، الذي يقف ناجما على رأس سوق السلع المكية يدخل حياة المكيين بكل ما فيها ، فأكبر قبائلهم تكنى بقريش (من يتقرش المال : يجمعه، والتقرش: التجارة والاكتساب حسب ابن هشام وابن منظور) وأهم مقومات الحياة القبلية حينئذ (الغزو) يصبح وفق العرف والقانون ممنوعا، لعدم انسجامه مع الازدهار التجاري. التفاوت الاجتماعي يبدو في مكة بأشع صورته (رأسمال أبو بكر - وكان من تجار قريش- أربعون ألف درهم وثمن زيد بن حارثة - مولى النبي محمد - أربعمئة درهم. البيع والشراء يدخلان عالم الآلهة والمعلقات الأدب والبشر والمال في هذه المدينة الصغيرة التي يبلغ مجمل عدد سكانها وتنتد عشرين ألف نسمة. دشنت مكة سوق عكاظ لرفد سوقها الدائمة بسوق موسمية للأدب والبضاعة وعرفت الرهون العقارية والتسليف والقروض والتكايتب والسمرة بأشكال جعلت صاحب نهاية الأرب يقول : "أصبحت قريش تبيع في تجارتها للدينار ديناراً". أصبح النقد أداة التعامل الرئيسية وساد التعامل النقدي والربوي وتميز تجار مكة طبقة واضحة المعالم ضمن وخارج علاقات إنتاج الإنسان والانتساع الكبير للعبيد بالمعنى الآسيوي وحيازة وتملك وإقطاع الأرض مثلت جميعا أساس وصول المجتمع المكي إلى درجة تشكل الأرضية الموضوعية للحضارة. ولا تعني الحضارة فقط تحريك الغرائز الأسوأ للناس عبر قانون الجشع، وإنما أيضا سيادة لغة ولهجة مكة وقيام شبكات التصاهر التجاري وعقد الحبال مع سادات القبائل لضمان أمن التجارة (الإيلاف)، وظهور أكثر من اتجاه حنفي توحيدي في المدينة. وقد عرف أهل مكة عدة أشكال للتضامن والتحالف أساسها عصبية القبيلة أو تحالفات السوق وكذلك كانت هناك أشكال تضامن أو تعاضد تقوم على إحقاق الحق للمظلوم أهمها حلف الفضول الذي، وإن كانت نقطة الانطلاق فيه احترام قواعد البيع والشراء إلا أنه أصبح في صيغته المعلنة رمزا للتضامن مع المظلوم والضعيف.

في تعريفه للحلف يقول ابن الأثير: " أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق". والأحلاف التي عرفها العرب قبل وبعد الإسلام كثيرة يصعب حصرها أو التوقف عنها لاختلافها في المال ، يذكر البكري في "معجم ما استعجم" في أسباب الحلف "قلما رأيت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة، وتتافس الناس في الماء والكأ والتساميم المعاش في المتسع، وغلبة بعضهم بعضا على البلاء والمعاش واستضعاف القوي الضعيف، انضم الدليل منهم إلى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير ، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم ، وانتشر كل قوم فيما يليهم".

كانت هذه هي القواعد العامة للأحلاف وهي قواعد نجد مشابهات لها في التجمعات البشرية كافة بأشكالها القديمة والمعاصرة. وإن كان حلف الفضول يعنينا ويستوقفنا، فلأن قاعدة التحالف لم تكن قائمة على اتفاق مصلحة أو وظيفة دفاعية أو هجومية، وإنما على قواعد إنسانية جديدة لا تضطر الضعيف للالتحاق بالقوي ولا تجبر القليل على التبعية للكثير عددا أو عدة.

يعود حلف الفضول إلى نهاية القرن السادس الميلادي حيث يروى أن يمينيا من زبيد أعطى بضاعته لرجل من بني سهم في مكة، فتخلف الأخير عن دفع ثمن البضاعة، فصعد جبل أبي قيس واستغاث بفضلاء مكة. فسمعوا قصته واقتنعوا بحقه وذهبوا إلى التاجر المكي لإجباره على دفع ثمن البضاعة. وقد رأى المبادرون لهذا التضامن مع المظلوم أن لا تتوقف مبادرتهم عند حدث معزول قائم على احترام قواعد البيع والشراء فقرروا ، وهم الفضيل بن الحارث الجرهمي والفضيل بن وداعة القطوري والمفضل بن فضالة الجرهمي التحالف على ألا يقرروا ببطن مكة ظالما وقالوا: "لا ينبغي إلا ذلك لما عظم الله من حقها".

ثم قرر الثلاثة توسيع نطاق عهدهم على أهل مكة فتم الاتفاق في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وكبر سنه، بحضور بني هاشم وبني المطلب وبني أسد بن عبد الله العزى وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة فتحالفوا وتعاقدوا ، باستعارة تعبير ابن الأثير " على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها أو من غيرهم من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على ظالمه حتى ترد عليه مظلمته". فسمت قريش ذلك حلف الفضول وشهده النبي محمد ويروى عنه قوله : "لقد شهدت مع عمومتي حلفا في دار عبد الله بن جدعان لو دعيت به في الإسلام لأجبت".

ليس لدينا من المعلومات ما يشير إلى تدخلات كبيرة باسم حلف الفضول، كذلك لم يتسع مفهوم الظلم ليتناول الاستغلال الربوي وتبقى القوة الاعتبارية الرئيسية لهذا الحلف في إعطائه القوة للحق ومناهضته عنجهية القوة. وقد شكل لذلك، أول عهد أخلاقي عربي بين مجموعة من الأفراد للدفاع عن حقوق غيرهم. وبعد الأسلام بقي حلف الفضول يرمز إلى الاستجداء بالفضيلة كلما تحولت الحكومة إلى خطر على الأمن والحقوق. وينسب للحسين قوله في خلافه مع الوليد بن عتبة أمير المدينة : "أحلف بالله لتتصفي من حقي، أو لأخذن سيفي، ثم لأقومن في مسجد رسول الله، ثم لأدعون بحلف الفضول". يصف العلايلي إستراتيجية الحلف في الوعي الجماعي العربي القديم بالقول: " إن حلف الفضول كان يعبر عن ثورة استنكار منظمة غير هاتجة ولا متخبطة،

دائمة الحياة دائمة الترويع، يطلقها الشعب بمقدار، ويضمها بمقدار، يجمعها الصالح الاجتماعي كمل ينشرها هو أيضا، في تقدير موزون".

## فكتور باش (1863-1944) VICTOR BASCH

ولد فكتور باش في براتيسلافا (سلوفاكيا) في 1863. درس الأدب الألماني وكان غزير المعرفة بالفلسفة الألمانية. أصدر في 1896 "محاولة نقدية حول الجمال عند كانت" مدخلا الجمال في أروقة النقاش الثقافي في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر. درّس الأدب الألماني في السوربون منذ 1906، وقد شغل أول كرسي لمادة الجمال في السوربون عام 1921. دخل حلبة النضال في فرنسا في صفوف الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن منذ ولادتها في 1898. وقد أسس في هذا العام فرع مدينة رين للرابطة وأصبح عضوا في اللجنة المركزية في 1907 ونائبا للرئيس منذ 1909 ورئيسا منذ 1926 ليتابع النضال في أحلك ظروف الملاحقة والسرية. دعا مع فيرناند بويسون رئيس الرابطة الفرنسية إلى المؤتمر الأول لاتحاد عالمي لحقوق الإنسان في 1922/5/28. ورغم قلة الحاضرين فقد صدر عن الاجتماع عهدا ضد الحرب ومن أجل حق الحياة والنضال المشترك من أجل حقوق الإنسان. جمع بين القلم التقدمي والثقافة العالية والنزعة الاشتراكية، وإن كانت توجه له انتقادات من الحركة النسوية للعديد من مواقف، فقد كان من مناهضي الاستعمار ودعم بقوة تقرير فيليبس شالاي حول إدانة الاستعمار (1913) وكان من المبادرين الأساسيين للجمع الشعبي (ما يعرف بالجبهة الشعبية في فرنسا) والذي دعت إليه أربعة عشر منظمة ونقابة منها أربعة أحزاب سياسية في 1935/7/14.

في العاشر من يناير (ك2) 1944 دخلت عناصر ميليشيات دارناند إلى مسكنه المتواضع في سان كلير قرب مدينة ليون لأخذه مع زوجته هيلين (وكان عمرهما 81 و82 عاما) ليُعثر على جثمانهما متقل بالطلقات النارية في حقل زراعي في الريف. كتب الشاعر أراغون إثر اغتيال فكتور وهيلين:

كان فكتور باش يعتبر أن قضية ظالمة واحدة تكفي لوصم شعب كامل بالعار، ولذا كان رسول الحقيقة، لم يكن هناك قضية تاريخية لم يرتبط اسمه بها، ولم يحدث يوما أن تم طلب المساعدة إليه إلا ولبي. اختصار عمله يعني إعادة كتابة القرن. فلنتذكر فقط جهده الهائل من أجل المهاجرين السياسيين الذين أبعدتهم أنظمة الطغيان وعمله من أجل ضحايا الفاشية الهتلرية. ما قدمه أثناء الإعداد للحرب على حدودنا الجنوبية الغربية ومواقف هتلر ضد فرنسا وإخلاصه للقضية المشروعة للجمهوريين الأسيان". وتبقى المأثرة الكبيرة برأينا لهذا المناضل الأممي هي أنه لم يدخل معمعان النضال من أجل الحقوق الإنسانية في المجتمعين الفرنسي والدولي من منطلق أصوله الأجنبية أو بعقدة نقص تجاه المجتمع الذي ناضل فيه. فكان خلاقا في ممارسته، مستقلا في آرائه وناقدا لكل ما أبصر في المجتمع الكولونيالي الغربي دون هوادة أو مواربة أو حسابات.

## فلورا تريستان (1803-1844) FLORA TRISTAN

ولدت فلورا من عائلة نبيلة بيروفية. ويعود لها تعبير " المرأة هي بروليتارية البروليتاريا" والربط بين النضال من أجل تحرير المرأة مع النضال من أجل تحرير الطبقة العاملة.

تأبعت في البيرو استغلال الشعوب الأصلية المستعمرة و وضع المرأة العبودي. خاضت معركتها في أمريكا اللاتينية وأوربية من أجل الدفاع عن الطبقة العاملة بالقلم والخطبة وحقوق النساء. متأثر عنها قولتها: "اعترفوا بالمرأة مساوية لكم وامنحوها في إعلان مجبل حقوقها المقدسة غير القابلة للتصرف".

ألقت العديد من الكتب منها "الوحدة العمالية" (1843) وفيه تقول: " أقيموا البرهان، أنتم المطالبون بالعدالة، على أنكم عادلون، منصفون. أعلنوا، أنتم الرجال الأقوياء، أنتم ذوي الزنود العارية، أنكم تعترفون بالمرأة صنوا مساويا لكم.. وفي مؤلفها تطالب باستكمال إعلان حقوق الإنسان بإصدار إعلان حقوق المرأة فأنداك فقط ستتحقق الوحدة الإنسانية. وتقول: "في الحق أقول لكم، إنكم لن تكونوا أحرارا إلا متى عرفتم كيف تحبون، وأنى لكم أن تعرفوا ذلك مادمتم لا تريدون أن تتعلموا شيئا من المرأة". نظمت مئات اللقاءات في فرنسا دفاعا عن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية للنساء وإباحة الطلاق والزواج الحر والاشتراكية الدولية.

سقطت من الإعياء لتفارق الحياة في مهرجان نضالي في مدينة بوردو الفرنسية وعمرها 41 عاما.

## الفن وحقوق الإنسان ART & HUMAN RIGHTS L'ART ET LES DROITS HUMAINS

يعيش الفن اليوم في أزمة، فيما يعود عليه بالنفع كون أية أزمة تحمل بعدي التقييم Krisis والتهديد.

ما هو المهديد في أيامنا على الصعيد الفني حيث يبدو أن الطاقات الخلاقة تتمتع بكامل حريتها؟

إن ماهو مهديد في الفن اليوم، وما يشكل مصدر الأزمة، هو قدرة الفن على المقاومة.

إن ما تقدمه السوق الرأسمالية المنتصرة، مثل المؤسسات الثقافية الكبرى، للطاقات الفنية الخلاقة هو كاريكاتير الحرية. فالأعمال يتم انتقاءها أكثر فأكثر، ليس بسبب قيمتها الفنية والقدرة الرمزية التي تنبعث منها، وإنما وفق معايير الربح - بما فيه الربح الإيديولوجي -. حيث خلقت قيم مالية بشكل مصطنع وتم الإبقاء عليها بالخداع والغش.

المطلوب من الأعمال الفنية أن تتمتع بإمكانية الرؤية المباشرة، والكاملة دون أية مسافة. وللحديث بأسلوب ضحل، مطلوب من العمل الفني أن يكون على الموضة. الموضة: كاريكاتير الإبداع القائم على إنتاج شيء محدود في الزمان والمعنى، أي فاقد الحرية، أسير، مخصص للاستهلاك المباشر دون بقية. أليس ملفتا للنظر أنه في هذا الفضاء "الإبداعي" المحروم من الحرية يختار المجتمع اليوم نجومه و"أمثولته".

كل شيء مباح لكم، يقول الخطاب السائد vox dominandi للفنانين، أنتجوا، وأنا أتكفل بالباقي، أي بدوران البضاعة بشكل سريع الأمر الذي يسمح مباشرة بالتعرف على العمل وتشربه بسهولة من قبل سكان المدينة. بإمكانكم فعل ما تشاؤون، الفارغ والملائن، خلط الأنماط، العودة إلى الماضي أو إعادة اللوحة نفسها بشكل غير محدود، سأجمع كل شيء، وأراقبه وأصدر حكمي".

هذه هي الأسئلة التي بحوزتي: وإذا كان الهم الحقيقي للفن هو الإبداع وليس الإنتاج؟ وإذا كانت قوة الفن وحقيقته في تكمن في القدرة على بعث اللامرئي - الأمر الذي لا يسمح لا بالانغلاق ولا بالاختزال -. أكثر منه تلقين حذقة العين والأذمة برؤى توهمية واستلابية؟ وإذا لم يكن الفن موضة - وبالتالي غير معاصر - كونه يظهر أشكالاً لا حصر لها، شكل الحرية.

الإبداع هو البحث، الشك، قوله لا، المقاومة، الإبداع في المرئي هو إنتاج رفع الحجاب عن الفكر لمعارضة كل من ينصب نفسه معلما للأشكال المرئية وحارسا شرعيا لما يصعب وصفه. الإبداع هو أن نظهر عريان الملك ونقول به. هو أيضا لباس الآلهة الكاذبة والمشعوذين الحقيقيين ملابسهم الفعلية. المنسوجة في مهن الخرافة والكذب. ولأن الفن يمكن بمجرد صمته أن يحطم الفرضيات الثرثرة والمميته للبربرية فإن كل الديكتاتوريات من كل حذب وصوب تستهدفه بشكل منهجي. أي تستهدف ما هو الحق الأساسي لكل كائن إنساني: سلامته الروحية.

ماذا نعارض عندما نبدع؟

كل الأعمال والأفعال المؤذية والضارة.

إن الأمم والجنسيات والأفراد الذين لا يحترمون شرعة حقوق الإنسان يصبحون في موقع المذنب في حق أخطر تراجع للحقيقة الإنسانية. و"أول حقيقة" للإنسان، حقه المطلق وغير القابل للنقاش في سلامة جسده.

التعذيب هو انتهاك لهذه السيادة الجسدية. إنه المؤشر على بائولوجيا جد خطيرة - خاصة عندما تجري ممارسته بشكل جماعي والتخطيط له بشكل علمي -. فهو علامة اضطراب عقلي لدى الجلال، اضطراب يمس أهم قدرات الكائن البشري: قدرة التعرف على الآخر كشبيه للذات، انطلاقا من نقطة الاختلاف معه، أي القدرة على إيجاد التشابه.

بالنسبة للجلاد، الجسم والوجه - الشخص - الآخر لا يمثل أي شيء. فالجلاد لا يتعرف على نفسه في الآخر. فالقدرة على التعرف على الآخر كشبيه للذات (مثل، يحب، يتألم، يعنف الخ) غائبة. فالجلاد لا يرى نفسه في الآخر. هذا العجز يولد الحقد الذي يعبر عنه اللسان غالبا: عدم التمكن من رؤية لوحة الآخر.

من المعروف أن الهوس العرقي لمؤلجي الرايخ الثالث كان مركزا على الوجه، الذي تتم رؤيته من زاوية منتقاة. ولفاقدي المحور النازيين، لم يكن من الممكن تحقيق مواجهة مع الآخر. فهو مرفوض إلا إذا استئصلت منه نظرته غير المحتملة، وبحرماته من نصف وجهه يمكن إيصاره في صورة جانبية.

إن دوران الوجه 45 درجة يزيل المجابهة ويظهر الملحقة الأنفية (السامية) التي جعل منها الفاننازم النازي شيطانية وفاحشة. ومقابل النظرة الجبهية للأري نجد المشهد "البيهي" لوجه لم يعد وجها لحرمانه من النظرة التي تظهر التمايز الشخصي. من هذه اللحظة يصبح الحكم على الآخر قاطعا ويدخل الجراد الكارثة إلى الحلبة.

في يوم من الأيام، أخذت صورة من كتاب عن معسكرات الاعتقال النازية. الصورة التي أردت دراستها تمثل امرأة في الوجه كانت قد تعرضت للتعذيب فيما شوه محاور وجهها الطبيعية: العين اليمنى متورمة داخلة نحو اليسار، العين اليسرى مضغوطة للعمق، جاحظة ومتوجهة للأسفل، وقد تلقى الأنف ضربات عنيفة جعلته جانبي الرؤية، والحك مكسر ومائل لليمين مع التواء الفم. أخذت بقلم لرسم مخطط الوجه فكانت النتيجة مذهلة: بيكاسو.

طرحنا على نفسي الأسئلة التالية: ماذا يفعل الفنانون المعاصرون عندما يشوهون الوجه؟ ماذا يريدون أن يظهروا عندما "يغيرون" تشريح" الجسم البشري؟ ماذا يفعلون عندما يسلخون وجه من يشبههم؟

ليس الفن مجرد انعكاس للمجتمع (الموضوع العزيز على نفوس الماركسيين). وليس لأن حقيقتهم كانت لا إنسانية بشكل واضح قاموا برسم الوجوه "المخيفة". فالعمل حول التمثيل représentation لا يهدف إلى مجرد التشابه الواقعي. في الفن، كشكل وعمل، يتم الاشتغال والتوزيع في الفضاء بهدف تغيير الوجه. مسخ يصادر النظرة، "النظرة التي تفكر". الفن هو الوضع في الشكل المناسب والحرية تتطلب أن يكون الشكل استجابيا. إن الأسئلة التي تنقض أمام تشويه الوجه في الفن الحديث هي علامة انتسابنا لفكر حر. فالنظرة الحرة تشكل دائما منبععا للفن الحر، وعلى العكس من ذلك، فإن الفن الحر يولد باستمرار نظرة مفكرة ومتسائلة. لم يهتم الفنانون المعاصرون بالتشابه المرئي، وإنما بالتشابه غير المرئي. إن رسم صورة وجه مشابه عملية اتقان متميزة. السماح لنا بإبصار وجه إنساني - سيادة الوجه، حسب تعبير ليفيناس Lévinas في وجه مختلف هو الدليل القاطع لوجود التشابه في الرمز الذي لا يشبهنا.

وعلى الفنانين أن يضعوا للعالم رموزا مرئية للحرية تسمح لنا بالتعرف المتبادل، إنها مهمة جماعية، أن نكون على مستوى هكذا ولادة.

إن وجود الجمال في الأعمال الفنية هو العلامة الأقوى والأعمق للاحترام الذي تستحقه الحياة منا.

فرانسيسك بالومارس

## فورات المدن "REBELLION"

كيف يمكن تفسير حالة التمزيق العفوي والسريع لمرحلة الركود الطويلة المسماة استقرارا والتي أصابت العديد من المدن العربية في الثلاثين عاما الماضية؟ ما هي أسباب هذه الانفجارات البشرية وما هي نتائجها على الحريات الأساسية وحقوق الإنسان؟ من الصعب إعطاء إجابات قاطعة في موضوع جد معقد رغم التناقضات المفرطة التي تشكل الأساس في وجوده. فهذه الظاهرة شبه غائبة في حالات الانفتاح الديمقراطي، وتأتي عادة بعد حالة إيمان تسلطية في ظروف أحكمت فيها أجهزة الأمن قبضتها بشأن كل تعبير منظم علني أو ممنوع. فالمنظومة التسلطية تتجبر عبر نموها المكبلات الأمنية لقدرات التراكم الطبيعي في المجتمع، هذه المكبلات تعمم حالة الاستعصاء المجتمعي الذي يشبه الاستعصاء العسكري، حيث السلاح القادر على إطلاق النار يتحول إلى قطعة فولاذية صماء لا تعمل في الأوضاع العادية، وعندما يعيث الضابط بها يصبح من غير المستبعد حدوث الانفجار. الفارق بين قطعة الفولاذ والمجتمع يكمن في إمكانية الأخير على الإنجاب.. وفي هذه الحالة تنشأ وتترعرع أجيال جديدة أتلف قمع الأهل وإفقار وعسف السلطات عمر الطفولة عندها، وتم إلغاء سن المراهقة باغتيال ملكة الحلم والخيال عند شببيتها، ولم يعد عند شاب لم يصل بعد إلى سن التصويت أو الزواج ما يخسره، فهو على هامش مشروع السلطة وعلى هامش مشروع الحياة. صلته بالجبل الذي سبقه قائمة على مبدئي التفاضل والعداء وعلاقته بمشاريع وممارسات الأهل تأخذ على الأغلب طابع الإزدراء.

يصعب، بل من غير المفيد أن يقوم الكاتب أو النشط بالنظر من فوق إلى هذه الظاهرة التي نتكرنا "بكلية يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم" التي يطالعنا فيها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كذلك لا معنى لمشاركة الجراد في بيانات الإدانة، فنحن أمام جماعات بشرية مستتاة من عالم الحقوق تتنمر على سلطات خارجة عن القانون الذي فبركته بنفسها. يصف مصطفى خياطي هذه الظاهرة بالقول: "العصيان هو دائما فعل الذين تحكم عليهم المنظومة (الستام) الاجتماعية السائدة بالصمت بعد نبذهم من شبكتها الحيوية. لقد كان للمجتمعات القديمة، على الأقل، فضل إطعام السوق فيها. أما المجتمعات المتخلفة في القرن العشرين، فهي محكومة بالانتاج الخصب لجماهير السوق وزخها بالمدفع الرشاش بشكل دوري. إن وجود جماهير

السوق هو الدليل الدائم على الطبيعة اللا إنسانية للمجتمعات، فالبرجوازيون في البلدان المتخلفة لا يحتاجون إلا إلى عدد محدود من العبيد، وليس ملاك العبيد بحاجة إلى أن يكونوا أحرارا. فحتى يكونوا أحرارا ، حتى يكونوا أسيادا لملاكياتهم، عليهم أن يقبلوا دور شمشرجية (وصفاء) الدولة، دولتهم. إن الصمت التوتاليثاري هو القانون الذي يحكم الجميع، وليس بإمكان أي كان أن يقبول ما يريد، لا العبيد الذين يريدون أن يصبحوا بشرا أحرارا ولا الأسياد الذين لا يحتاجون إلى بشر لتمثيلهم (قطعان صامتة، طاعة، مستعبدة لبطنها). و من أجل هذا فإن كل محاولة "مقرطة" تنتهي بهيجان يذكر كل من يحاول النسيان، بأنه في هذا النوع من التنظيم الاجتماعي تشكل الشراسة ضرورة والإنسانية استحالة. إن وضعنا شرسا ولا إنسانيا لا يمكنه البقاء دون الشراسة واللاإنسانية، والهيجان هو في الوقت نفسه، تعبير عن هذه الشراسة واحتجاج ضد اللاإنسانية؟ العمل الذي يطالب عبره المنبوذون في الجماعة اللاإنسانية بإعادة بناء الجماعة الإنسانية".

إن كل عظمة مركبة ومضخمة للسلطان في وضع كهذا تستتبع بالضرورة تقريبا قسريا للجموع البشرية الراضخة لحكمه. هذا التقزيم المتسارع والضروري لتثبيت هالة السلطة وهيبتها يضيق تبعا الحد الأدنى الضروري للتعرف على الذات والبحث عن أشكال تحقيقها بصيغ خلاقة حاسرا خيارات الرعايا بين الطاعة المباشرة والهزيمة المعلنة، وفي الأخيرة، تأبى الأنفة الشرقية إلا أن تعلن عن هزيمتها بوصفها انتصارا.

وتتجسد الهزيمة على أرض الواقع في صيغ الانكفاء إلى آخر معقل يصعب على السلطة اختراقه، كون اختراقه يزعزع المفهوم البطركي للأب الأكبر للأمة. ونقصد بهذا المعقل الروابط العضوية للعلاقات بين البشر، أي العودة إلى العائلة والعشيرة والطائفة بوصفها الملجأ الأكيد والضمان الاجتماعي الذي لا يمس أمن الدولة والعلاقة بين الإنسانية التي لا يحظرها قانون الطوارئ. هنا ينحسر مفهوم نحن من مستوى الأمة إلى حدود العشيرة ومن المجتمع المدني إلى التجمعات القائمة على علاقات إنتاج الإنسان. إلا أن هذا الكائن المخنوق المحاصر يحمل في جعبته لأسرته كل أمراض حكمه بشكل مصغر، إنه يعود إلى البيت والحي بذخيرة الاستبداد لا بطموح الحرية بلوثات الهرب الغيبي لا برؤى البناء الجديد، وبرغبة البحث عن مجال "مشروع" في نظر قامعيه لتجوير شحنات العدوانية في أعماقه، مكررا ما فعله السلطان على صعيد المجتمع في المجال الذي تركه له السلطان لتكرار المأساة في خلاياه. إن الممارسة المزممة لكل وسائل العنف من فوق، تؤدي حكما إلى إعادة إنتاج العنف في الشبكات المجتمعية القاعدية وتغذي كمون العنف عند مكوناتها وفيما بينها.

وتعزز التشكيلة الاقتصادية-الاجتماعية التابعة هذا الاستعصاء الاجتماعي-السياسي كون السلطة السياسية هي رب العمل الأكبر في المجتمع وكون قوامها يكمن في تضخم البيروقراطية الرثة بشكلها العسكري-الأمني والمدني الحزبي والإداري. فالإنتاج الواسع للعناصر الطفيلية اللازمة لاستمرار السلطة ومدى سيطرة البيروقراطية الرثة على مصادر الإنتاج يتناسبان طردا مع الإنتاج الواسع للمنبوذون وعكسا مع القدرات الانتاجية المادية الخلاقة في المجتمع. وبذلك يلاحق المنبوذ في المنظومة الاجتماعية السياسية في لقمة عيشه ليجد نفسه خارج أطر السلطة وسوق العمل بأن.

من هنا تتقاطع هبات المدن المعاصرة مع العبارين والشطار\* في القرون العربية والاسلامية الوسطى في مشتركات الاستبداد التاريخي والمعاصر، وتفترق عنها في عجز التكوينات الدولانية الصغيرة المعاصرة عن استيعاب المنبوذين الذين عمدت أشكال الخلافة التاريخية على امتصاصهم في التعبئة العسكرية نحو العدو الخارجي. فحروب الفقراء المدمرة، أهلية كانت أم دولية، لا تجد حلا لأي من معضلات المجتمع وتتجلب الدمار الشامل والهزيمة الجماعية.

يقول انطونيو غرامشي\* في حديثه عن التلقائية : " بوسعنا القول أن عنصر التلقائية هو من خصائص "تاريخ الطبقات" بل تاريخ العناصر الأكثر هامشية و الأكثر محيطية في هذه الطبقات والذين لم يبلغوا بعد الوعي الطبقي "من أجل ذاته" وبالتالي لا يتقنون إلى أن تاريخهم يمكن أن يمثل أية أهمية تذكر، وعليه، فليس من سبب يستدعي ترك أية آثار مقنعة".

تنبثق التلقائية من رحم المجتمع لتعبر عن جملة مخاضات مرحلة حمل طويلة تكونت فيها أجنة العصيان وفقا لمعطيات الحياة نفسها. وهنا تكمن نقطة قوتها، باعتبارها تشكل اللغة المشتركة المفهومة لأكثر الفئات الاجتماعية قهرا ونبذا. وهنا أيضا تكمن نقطة ضعفها بوصفها قد تغذت بالضرورة من الحبل السري الاجتماعي بشكل إلزامي. وفي ترجمة ملموسة فإن فورات المدن هي حالة عصيان تلقائية غير منظمة تأتي في الغالب كرد فعل مباشر على إجراء يمس مباشرة الجماهير المسحوقة في المجتمعات المحيطة التابعة. إن الإبتعاد المتزايد للتبعية والمنبوذين عن الشبكة المجتمعية يأخذ طابعا سلبيا بادئ الأمر ولا يتجسد في مقاومة إيجابية، وهو يتحول إلى حالة هيجان عندما لا تكفي السلطة باستنكارها لوجود السوق ونبذهم بل تمدد إلى إيقاظهم من كبوتهم بملاحقتهم في فئات عيشهم ( القاهرة، الدار البيضاء، تونس، الجزائر، معان إلخ) أي بتحميلهم وهدم وزر أزمته الاقتصادية. هنا تخرج الجموع من سلبيتها وروتين قهرها اليومي، لتكسر حاجز العزلة التي تعيشها فيما بينها وفي صلتها بالمحيط العام، ولا تلبث كل شلة أن تدرك أنها ليست وحدها وأن العدوى قد شملت عالم المحرومين. إن الطابع المطلبي الملموس والمحدد لانطلاق فورات

المدن لا يعني بحال انحسارها في سقفة، فالهتافات تشمل السلطة والمال والفساد والعناصر المسؤولة عن بؤس الجماعات الثائرة وتشمل ممارساتها تحطيم وحرق رموز هذه العناصر ( واجهات المحلات الفخمة، مراكز الشرطة، السيارات الخاصة، الفنادق السياحية..). وتعطي شعارات الحركة فكرة عن التبلور السريع لخطاب مفهوم وشامل: مش كفايا لبسنا الخيش، جايين ياخدوا رغيغ العيش، يا أهلينا يا أهلينا ادي مطالبنا وادي أمانينا، أول مطلب ياشباب، حق تعدد الأحزاب، ثاني مطلب ياجماهير، حق النشر والتعبير، وثالث مطلب يا أحرار ربط الأجر بالأسعار...

الرصاص هو الرد الوحيد الذي تمتلكه السلطات في مواجهة الجماهير الغاضبة، وما هو خارق للمعتاد، ذلك التوافق في الخطاب السلطوي بين البلدان التي تقع فيها فوريات المدن، فجميع أجهزة الإعلام تستعمل المفردات نفسها: عناصر تخريب أجنبية، عناصر الفتنة والشغب والفوضى، اللصوص، الأيدي المشبوهة إلخ. يتبع ذلك خطاب من القمة يعلن تراجعاً عن القرار الذي كان السبب المباشر للهيجان. ويلاحظ أن دم الشيبية يشكل "قربانا" لافتتاح على سعيد الحريات الأساسية خوفاً من انفجارات أخرى لا تحمد عقباها.

تخفي الفوريات كل الاحتمالات الكامنة، وإن كان رد السلطة معروفاً ففساد الأحداث ليس كذلك، إن مهمة كل من يرفض الطابع اللاإنساني للوجود المجتمعي أن يرفض التعامل السطحي مع هذه الظاهرة الذي يؤدي بالضرورة إلى القطيعة بين أصحاب الحقوق الضائعة والمدافعين عنهم، إن رفض الإدانة السريعة والرخيصة يشكل جسراً ضرورياً لإعادة الثقة بالإنسان لمن حرم من كل مقومات الكلمة. وحري بنا تكثيف النضال لإيقاف عملية التهميش المتصاعدة للشيبية وللمجتمع السياسي كي يشعر ببناء الغد بأن كرامتهم تشكل هما من هموم الدولة والمجتمع.

## فولتير (1694-1778) VOLTAIRE

### François Marie Arouet

لنعرّف أن تصنيف فولتير يشكل مشكلة حقيقية. فكيف يتسنى التفصيل في عمل يحتوي على كل القضايا الخلافية الممكنة، ويكاد يغطي القرن الثامن عشر كله تقريباً؟ بل وكيف يُمكن وضع الخطوط التي تفصل بين فولتير ومجايليه من كبار فلاسفة عصر الأنوار بفلسفاتهم التي مازالت حاضرة بقوة حتى اليوم؟ إنه مسرحي، وناقد أدبي، ومؤرخ، وقاص وروائي، ومُتفكّر موسوعي، بامتياز. غير أنه قبل ذلك كله مراقب يقظ للعالم الذي يحيط به، ومنافح عنيد ضد كل أشكال الصغار الخلفي والفقر الروحي والتعسف. ولأنه كان مكّراً، ساخرًا، لاذع النقد قوي الأسلوب والحجة، فقد ترك في حياته من الحزازات ما يفوق كل وصف. حقد عليه رجال الكهنوت لأنه وضعهم في أس فساد العالم القائم وصب عليهم حمم انتقاداته الوخّابة. وحقدت عليه الأسرة المالكة الفرنسية لكونه لم يبخل عليها بنقد هو إلى الطعنات أقرب: "ليعمر عساكركم بلادكم بدلاً من أن يخربوا بلاد الآخرين"، وهم في حرث الأرض وتعبيد الطرق "أكثر فائدة لبلادهم منهم في الاستعراضات". في العام 1617 سجنه الوصي على العرش في سجن الباستيل الرهيب لمدة تسعة أشهر لأنه سخر منه وتحداه. وفي 1625 نفاه لويس 15 إلى إنجلترا لمدة ثلاث سنوات لسبب مشابه. وحين عاد من المنفى الإنجليزي، نشر كتاب الرسائل الفلسفية *Les lettres philosophiques* الذي سيرقّه البرلمان لأنه انتقد فيه التقاليد الاجتماعية والدينية الفرنسية، من ناحية، وحض على التسامح، من ناحية ثانية، واقترح نموذجاً ليبرالياً قريباً من النموذج البريطاني، من ناحية ثالثة. وقد ظل عملياً طيلة حياته طريداً من مسقط رأسه باريس. وحتى بعد موته إثر شهرين فقط من عودته الظافرة إليها، دفن خارج باريس جراء رفض راعي كنيسة سانت سوليبس إجراء مراسم دفنه. هكذا سيظل بعيداً عن الوسط الفلسفي والأدبي الباريسي، دون أن يتوقف البتة عن الكتابة والتأليف، وبالأمسح عن مواصلة حوض معركة فكرية/سياسية ضد الظلم ومن أجل العدالة استمرت حتى أخريات حياته.

اتهمه أعداؤه بالإلحاد، غير أن فولتير لم يك ملحداً. فقد كان متديناً من طراز خاص. استنكر مسيحي عصره، وفي مقدمتهم الكهنة، ولكن باسم الإيمان "الحق" نفسه. يكتب في رسالة إلى جوليا *Epître à Julie* (1722) مخاطباً الله: "لست مسيحياً، ولكن كي أحبك أكثر". وفي 1770، بعد أن نشر البارون دولباخ "نظام الطبيعة" *Systeme de la nature*، ينخرط فولتير في معركة ضارية هدفها إيقاع الهزيمة في إلحادية دولباخ ودينس ديدرو وغيرهما باعتبار أن الإلحاد يفضي إلى تدهور الخلق. فالأخلاق تنخرز بين الناس بفضل الإيمان بالله.

ومع ذلك، ليس فولتير نصيراً لكل دين. فقد يتحول الدين إلى عقيدة تطير وخرافات، ويغدو عقبة في وجه السعادة البشرية ونور العقل. إن التزمت والإيمان بالخرافات، وتحكم الكهنوت لأغراض دنيوية بانسة، تنغص على الناس عيشهم وتُضيّق أفقهم وتضعهم



تحت رحمة قوى تُضربُ بهم. هكذا يدعو فولتير في قاموسه الفلسفي (مادة "المسيحية") إلى مسيحية تعود إلى نقاء أصولها الأولى، غير متعصبة، تخلو من الحقد والكراهية، كي يُتمكن الناس جميعهم من أن يتذكروا أنهم أخوة". فالخلق مشترك لدى البشر كلهم الذين يستخدمون عقولهم. إن الخلق كمثل النور يصدر عن الله. ثم إن فلسفة التاريخ الفولتيرية تلح على ترجيح القول بوحدة الطبيعة البشرية وتنوع العادات. الأمر الذي يحثه على تكرار التأكيد بأن الطبيعة تنزع في أسها إلى الوحدة، وتندرج نحو التخفيف من الفوارق والإنفاص من الحواجز التي تحول بين البشر وبين طبيعتهم. فلئن كانت العادة جعلت الشر يتمظهر بصور متباينة في المكان والزمان، فإن ذلك لايعني أن الطبيعة تقبل بالفوضى والاضطراب. بل إن فولتير مقتنع بأن الميل للنظام، للتعقل والوحدة إذن، يبرز خلف الفوضى العامة البيئية. والناس يتعلمون بفضل حماقاتهم وتعاستهم وبسببها. إن المجتمعات تتعلم كيف تعدل من آرائها، ويتعلم الناس كيف يفكرون بشكل سليم.

ولو أردنا أن نختصر عمل فولتير بهم واحد أو بقضية واحدة، لقلنا إنه عاش حياته المديدة كلها وهو يتطير من التعصب، وإن الزمن عزز من قناعاته بضرورة تحرير البشرية من وباء التعصب الذي هو، كما يكتب في أكثر من موضع، ثمرة الجهل والتخلي عن الحس السليم، وأصل كل وباء. بل ويمكن القول إن عمل فولتير من بدايته حتى نهايته هو عمل واحد: موسوعة تخترقها الهومون نفسها وتحاصرها الأسئلة نفسها وهي الأسئلة المتصلة بكيفية ترحيب الشيطان عن صولجانه وبالأصح إقناده البشرية من صغائرها. وليس غير العقل سبباً لذلك، فهو الحاجز القوي في وجه الهمجيات، وهو الكبح الحقيقي لكل بؤس، وهو المسوغ المتين لكل معركة لصالح العدالة وفي مواجهة الظلم. هكذا سيدج فولتير في قضية كالاس (وهو بروتستانت من تولوز أعدم بشكل تعسفي)، مناسبة سانحة لخوض معركة علنية لصالح العدل. سيكتب "بحث في التسامح" (1763)، ثم بحثاً كاملاً على هامش مؤلف بكاريا Beccaria كتاب الجرح والعقوبات" يدعو فيه إلى تنقية التشريع من الهمجية، وإلى أنسنة القانون. وتستند دعوته على مبدأ الوقاية لا المعاقبة، وعلى تصفية العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى الجنوح. سيقول عن العقد الاجتماعي لجان جاك روسو "إننا بالتأكيد أشخاص متساوون، بيد أننا لسنا أعضاء متساوين في المجتمع". وهو نقد يصب مباشرة كما هو بين في إعلان حقوق الإنسان في العام 1789. وبهذا الخصوص، توقع فولتير ببصيرة نفاذة حدوث ثورة قائمة لا محالة لن أسعد بمشاهدتها ... فلقد انتشرت الأنوار بحيث إنها (الثورة) ستندلع في أول مناسبة".

كمثل جل معاصريه من مفكري عصر الأنوار، اعتقد فولتير أن مآسي البشرية من فساد وبؤس وظلم مصدرها الجهل. غير أن الجهل لا يعني لديه مجرد عدم الإلمام بالقراءة والكتابة، بل الجهل بالطبيعة وهي أم النواميس والخيرات ومصدر الثروات والسعادة. ثم إن الجهل مترتب عن الفساد القائم الذي هو بدوره نتيجة مباشرة من نتائج الخروج عن الصراط القويم أو الفطرة: الحالة الطبيعية الأولى قبل أن تشوهها الحضارة ببهرجها ومبازلها المفسدة. وليس غير الفيلسوف، بنظرته الثاقبة للأشياء وبيحثه عن الأصول والعلل الأولى والأسباب الموجبة، من يقدر على أن يكتشف ويكشف، وعلى أن يعلم الناس أن ما يعتقدون أنها حقائق، هي ليست كذلك.

هكذا نفهم إلحاح فولتير على إنجاز المعجم، أي على إعادة بناء اللغة بما هي أداة المعرفة ومضمونها في الوقت نفسه. فيه يرجع الفيلسوف الأمور إلى نصابها ويضع المعرفة في متناول الناس. "أقول لكم: حددوا المصطلحات، وإلا فإننا لن نقفاهم البتة". والصحيح أن عمل فولتير هو عمل معجمي بامتياز. فقاموسه الفلسفي، وتعريفاته جميعها (9 مجلدات)، وكذلك كتبه ودراساته الطويلة (مثل عصر لويس الرابع عشر؛ بحث في الأخلاق وروح الأمم؛ بحث في التسامح؛ وغيرها) تندرج كلها في هذا الهم المعجمي، التعريفي الكبير. وهو هم يلخص بأمانة نادرة رأيه بأن مسيرة الحضارة باتجاه الأنسنة هي نفسها مسيرة البشرية باتجاه الأنوار، وأنها تتحقق عبر تقدم الفكر نحو إفصاحه المتكامل عن حقيقته كفكر، أي كعقل ونور.

أراد فولتير التعرف عن كتب إلى التاريخ الكلي، الكوني للبشرية، وذلك بغرض واضح هو فهمه واستيعاب أسرارته وحكمته الرئيسية، وكشفها إلى الملأ. وسيبدأ بالضرورة بنقد المؤرخين في عصره. فلا يجدد بالمؤرخ أن يوافق إلا على ما يتناسب مع المنطق السليم. أما الأساطير والحكايا والخرافات التي تقدم للناس على أنها قصص تاريخية وقعت، فإن فولتير لا يتوانى عن فضحها واستنكارها ونقدها، والسعي إلى التزود بالمادة البحثية الضرورية لتهديمها.

في "فلسفة التاريخ"، التي ستصبح مقدمته ل"بحث في الأخلاق وروح الأمم"، يبدو فولتير كما لو كان يقين من أنه تمكن من اكتشاف كنه التاريخ الأول لكل تاريخ، أي تاريخ الشرق القديم، الأمر الذي سيبيح له ألا يتردد في تهديم الموسوعات التاريخية الراجحة في عصره، وأن يعمل فيها تمحيصاً نقدياً. سيبرهن، على سبيل المثال لا الحصر، أن الصورة التاريخية للعبانيين القدماء هي صورة أسطورية بامتياز. فهم ليسوا أكثر من شعب همجي من بين غيره من الشعوب الهمجية الأخرى التي تحيط به. ولما كان قرأ العهد القديم بتمعن، فقد روعته المجازر التي تتحدث كتب العهد القديم عنها بإعجاب، وسيعمق هذا من قناعاته الراسخة بضرورة إخراج البشرية من جهالتها وهمجيتها. وكان متيقناً من أن عبور غياهب الجهالة يمهّد بالضرورة لرحاب العقل النيرة. ثم إن المؤرخين لا

يقومون بغير مراكمة الوقائع: معارك، منازعات سياسية، مؤامرات البلاط، ومواكب الأمراء الذين لا يستحقون الذكر. ومع أننا نحتفظ بذكرى الأمراء الفاسدين كما نحتفظ بذكرى الفيضانات، الحرائق والطاعون"، لكن التاريخ الحقيقي هو قبل ذلك تاريخ الناس: كيف يعيشون، كيف يفكرون، كيف يجتمعون في المدن والقرى، كيف يكوّنون عاداتهم وتقاليدهم، وكيف تتعامل سلطنتهم معهم، فهل هم أحرار أم عبيد؟ هذا هو واجب المؤرخ الصحيح باعتبار أنه يمسك ببديهة مفتاح المعرفة الحقيقية.

ولا يشكل فولتير الأديب انعطافة في فولتير المفكر. فليس الانتقال من لغة الفلسفة إلى لغة الأدب تغييراً لا في طبيعة المعركة التي وطن فولتير نفسه على خوضها، ولا في طبيعة المفهوم الفولتيري. فليست السخرية بحد ذاتها وعياً فكاهياً بالكون. ففي السخرية إعادة تكوين للعالم، ووضع للشياطين في مكانها الوحيد الذي تستحقه وهو الإداة اللاعنة. ألم يجر جر أرسطوفان سقراط في الوحل؟ وألم يضع المعري كبار عصره في أسافل جحيم فصّله على سعة بصيرته الشوافة؟ أليست روايات "كانديد" و"الجنسي" و"الطيب" وغيرها سلاحاً يتوسل به فولتير الإمساك بتلابيب الفلاسفة والإيديولوجيين التائهين في شاطئ الأفكار باسم الحس السليم؟ يبدو فولتير اليوم كما لو كان محاصراً بشرية تبحث عن يقين في عالم يكسر كل يقين. فلقد أخرجه الفلاسفة من حقلهم، ولم تستطع الثورة الفرنسية الجبروتية أن تجد لديه ما يسوّغ عالمها الذي أرادتته راسخاً كاليقين. فهو لم يؤسس لمذهب "ثوري"، بل لنقد "ثوري" إن صحت التسمية. ولا يمكن للثورة أن تقنع بالمساءلة والتسامح وقاعدتها المتواضع وغياب الجزم. ولا يمكن لها أن تحتل شعاراً فولتيرياً على شاكلة: "لنقل بشجاعة: ماذا أعرف؟"، أو لا أطلب منك "أن تفكر كما أفكر، بل أن تساعدي على التفكير". ولا يمكن لها أن تركز إلى فكر يعلم الشك، باعتبار أنه بالشك يمكن التعلم على التفكير، أي النقد. ألا تبدو سجلات اليوم كما لو كانت استمراراً للسجل الذي أجراه فولتير مع مجابهة روسو بشكل خاص؟ فلئن كان لفكر روسو، الذي امتدحه روبسبير زعيم الثورة وجلدها، طاقة تعبوية بينة، فإن فولتير يعلم المساءلة والتسامح، والسخرية مما يبدو كما لو كان عقلياً وراسخاً. وكيف تحتل العقيدة الثورية الشك، وهي التي تريد تأسيس عالم قائم على رسوخ اليقين وبغد مشرق لاشك فيه؟

ونحن نعبر الساعات الأخيرة من القرن العشرين، بنتافضاته واكتشافاته الكبرى وبربرياته، يبدو درس فولتير كما لو كان هو الدرس الوحيد الذي لم تتجاوزهُ الأيام وبالأصح وضعته في متناول وعينا الملئس في الوقت الحاضر. فحين يفقد الناس صوابهم: حين يحترقون، يتعصبون لأساطيرهم، لعقائدهم، لجنسياتهم، وحين تصبِح الكتابة ثرثرة، وتسود علاقات القوة فقط، يبدو فولتير ضرورياً بالتأكيد.

محمد حافظ يعقوب

## فيليكس فاريليا موراليس (1853-1787) FELIX VARELA

تنتمي الأغلبية في بلدان أمريكا اللاتينية (باستثناء كوبا)، إلى الديانة الكاثوليكية، وبحكم أصولها التاريخية، فقد وقفت الكنيسة زمناً طويلاً مع السلطات السائدة باستثناء شخصيات اعتبارية كبيرة وقفت في وجه الخط الرسمي للكنيسة وشقت مناهج إصلاحية وانهتافية تؤكد على حقوق البشر أكثر مما تتعاضى عن انتهاكاتهما. ومن هذه الأسماء الأب فيليكس فاريليا موراليس الذي صاغ برنامجاً اجتماعياً وسياسياً مناهضاً للعبودية والاستغلال والسلطة المطلقة، الأمر الذي كلفه الطرد من الكنيسة وصدور حكم بالإعدام بحقه.

ولد فيليكس فاريليا موراليس Félix VARELA Y MORALES في هافانا (كوبا) في 1787/11/20، وتوجه إلى فلوريدا التي كانت تحت السيطرة الإسبانية وكان عمره 6 سنوات. ثم عاد إلى هافانا في 1801 ليتابع سيمينار سان كارلوس. حصل على البكالوريا في علم اللاهوت عام 1806 وقد تسلم ميكراً عدة مهام. نال الليسانس في علم اللاهوت عام 1911 وتقدم لمسابقة في اللغة اللاتينية والفلسفة و علم البلاغة ونجح في الثلاثة. وأصدرت الأسقفية استثناء له ليتمكن من التعليم رغم صغر سنه.

في 1911 أصبح كاهناً. وفي 1917 انتسب للجمعية الملكية الاقتصادية التي أعطته لقب عضو شرف. وبدأ يعطي للحياة الاجتماعية والسياسية اهتماماً أكبر تجلى في انتخابه عام 1922 في الكورتيس Cortes (مجلس برلماني). وفيه تألق بمواقفه الديمقراطية والإنسانية حيث تقدم باقتراح يطالب بحق الاستقلال الاقتصادي والسياسي لمقاطعات ما وراء البحار ومشروع يطالب باستقلال أمريكا الإسبانية كما أعد مذكرة حول إلغاء العبودية في جزيرة كوبا.

في 1823 ومع عودة الحكم المطلق وتسلم فيرناندو السابع لجأ فاريليا إلى جبل طارق، وصدر عليه حكم غيابي بالإعدام. وقد وصل إلى الولايات المتحدة في 17 ديسمبر حيث اضطر للعيش باقي حياته.

تتقل بين فيلادلفيا ونيويورك وفي الأخيرة أسس صحيفة ذات نزعة استقلالية El Habanero كانت تصل سرا إلى كوبا ويساعده في تحريرها خوسيه انطونيو ساكو J.A. Saco . شارك في تحرير عدة صحف كما دخل في مناظرات عديدة مع البروتستانت إلا أن شغله العملي إضافة إلى جهده النظري كان منصبا على فتح مدارس للأطفال وإعداد كتب وتوجيهات مبسطة للناشئة حول المجتمع والأخلاق. الأمر الذي جعل منه اسما اعتباريا كبيرا في أمريكا الشمالية وعض ما ناله من الكنيسة والاستبداد السياسي بقوة رمزية كبيرة عززها إنتاجه الفكري الغزير. منح لقب الدكتوراه الفخرية من بالتيمور عام 1841 وغالبه المرض منذ 1846 وقد توفي في المنفى في 1853/2/25.

يعتبره المؤرخون من أهم رموز الإصلاح المسيحي في الأمريكيتين وأحد الآباء الروحيين للإصلاح الأخلاقي والاجتماعي داخل وخارج الكنيسة وأحد ملهمي لاهوت التحرير.

## قاسم أمين (1863-1908) KASIM AMIN

ولد قاسم أمين في أول ديسمبر 1863 في مصر من أب كردي وأم عربية من الصعيد، دخل مدرسة إسكندرية الابتدائية ثم الخديوية ومدرسة الإدارة في القاهرة. نال شهادته من الأخيرة في 24 أكتوبر (ت1) 1881. سافر في بعثة حكومية إلى فرنسا في صيف العام نفسه وهناك درس الحقوق في جامعة مونبلييه والتقى في باريس في 1884 الأفغاني\* ومحمد عبده\*. عاد إلى مصر في أواخر 1885 بعد حصوله على ميدالية الشرف في العلوم الجنائية. عمل مساعدا للنيابة المختلطة في أول ديسمبر 1885 ودخل قسم قضايا الحكومة في 22 سبتمبر 1887. انتقل إلى بني سويف ثم طنطا (1891) وفيها كان موقفه الشهير في مساعدة عبد الله النديم\*. صار قاضيا في المحاكم في 1892 وفي محكمة الاستئناف في 1894. يقول زميله إبراهيم الهلباوي في الكتاب السذبي للمحاكم الأهلية: " بقي لا يكتفي بعمل واحد في الحياة، بل يجمع بين الأعمال والدراسات الشتى حتى كان في القضاء قاضيا ومؤلفا بالفرنسية والعربية ومحاررا للمرأة ودائب البحث في الشريعة الإسلامية ومنشئا للجامعة ومؤسسا للجمعية الخيرية الإسلامية وغير ذلك من جلائل الأعمال".

كان موقف قاسم أمين من حرية الرأي متميزا وجريئا. وهو القائل فيما يمس ما كان في عصره موضوعات محرمة: " يجب أن لا يخاف أحد في بلد حر حقيقة أن ينكر وطنه أو ينسف الإيمان بالله ورسله، أو يقطع في قوانين أهل مجتمعه وعاداتهم". ارتبطت قضية تحرير المرأة باسم قاسم أمين الذي نشر عام 1899 كتابه "تحرير المرأة"، أول كتاب نقدي لوضع المرأة في المجتمع العربي الإسلامي. وقد أتبعه في 1900 بكتاب "المرأة الجديدة". وقد خاضت القوى المحافظة ضده معركة شرسة تعدت القلم إلى التجريح والتهميش، بقي في ردوده رصين الكلمة يتناول جوهر خلافه مع خصومه. وفي 1906، نشر كتاب "كلمات قاسم أمين الذي جمع قسم من مقالاته ومؤلفاته وأسهم في نفس العام في مشروع إنشاء الجامعة المصرية القديمة. توفي في القاهرة في 23 أبريل (نيسان) 1908 وكان في ليلة وفاته قد ألقى خطابا في نادي المعلمين وعاد إلى بيته مرهقا. فتح كتاب "تحرير المرأة" ملفا من أصعب ملفات الحقوق والحريات في العالم العربي. ورغم ردود الأفعال القاسية التي رافقت صدوره، انطلق قاسم أمين في المرأة الجديدة من المرجعية المحلية إلى المرجعية العالمية ومن النفي المطالب بالاستيقاظ إلى قواعد الاجتماع والنفس الحديثة مع تفسير ذرائعي يضيف لمبدئية قضية المرأة بعدي الضرورة والمنفعة العامة. يتحدث قاسم عن علة الشرق في النهج الاستبدادي العام السائد فيه فيقول: " انظر إلى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيت مظلوم إذا خرج منه". وكمثل لانتهاك حرية المرأة يقول: " الرجل الذي يحجر على امرأته لا تخرج لا يحترم حريتها. فهي من هذه الجهة رقيقة بل سجيبة والسجن أشد سلبا للحرية من الرق". ويقول في الحرية: " الحرية هي قاعدة ترقى النوع الإنساني ومعراجه إلى السعادة ولذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الإنسان".

## قانون الإحضار HABEAS CORPUS

مصطلح لاتيني يشير إلى الإحضار الفعلي للأشخاص إلى المحكمة، ويعني تقريبا: "أخذ الشخص الموقوف للمثول أمام القاضي". وذلك لحؤول دون أية صيغة تعسف أو ظلم في الاعتقال.

وكانت وثيقة الشرف الأعظم\* قد تطرقت لهذا المبدأ عندما أشارت في المادة 34 إلى حق الضحايا في توضيح أسباب اعتقالهم القانونية فوراً وبالمجان. وقد أثرت خلال قرون قضية الاعتقال التعسفي حتى القرن السابع عشر حيث استفاد أعضاء مجلسي العموم واللوردات من برهة ضعف ملكية دخلت التاريخ دون أن تخفف من آلام معاصريها شيئاً يذكر. فقد نصب شارل الأول (1600-1649) ملكاً على إنجلترا واسكتلندا وإيرلندا في 1625. ورغم شبابه ونضارته، كان أسير الدوق بوكنجهام الذي دفعه لمهاجمة إسبانيا. وفي 1626 خسر معركة Cadix مع الأسبان ولم يلبث أن خسر جزيرة R<sup>e</sup> إثر تورطه في الصراعات الدينية في فرنسا في 1627. هنا استدعى الملك البرلمان لإعانتته في جمع الضرائب، فاستفاد النواب من فرصة ضعف الملك للمطالبة بإصلاحات تضمنتها عريضة الحقوق Petition of Law الشهيرة في 1628 التي تتكون من خمسة قرارات أهمها حق النواب في التعبير وحق كل معتقل في المثول أمام قاضٍ.

وتقوم هذه الوثيقة على مبدئين، الأول مبدأ احترام حقوق البرلمان والثاني مبدأ احترام حقوق الأشخاص. وهي تهدف بالأساس إلى تقييد الحكم المطلق وينقصها التحديد والدقة. وقد صوّت البرلمان بغرفتي اللوردات والعموم بالإجماع على هذه الوثيقة. إلا أن نشوة الانتصار لم تطل، فقد تأجج الخلاف مع البرلمان مع رفض الأخير التجديد لحق الجمارك الذي كان من حيازات الملك، وتوافق ذلك مع تلقي بوكنجهام ضربة سكين من ضابط أودت بحياته ونشوء تحالفات جديدة اعتمد فيها الملك على الرجعية الدينية الأسقفية والأرمنية.

وإثر تصويت البرلمان لقرار يدين البابوية والأرمنية وجمع الضرائب دون إذن البرلمان، قام الملك بحل البرلمان ووضع شخصياته المعروفة في السجن واستقر بحكم مطلق طيلة 11 عاماً.

إلا أن اشتعال الفتنة من جديد ضده بسبب محاولة رجال الدين فرض الإنجليكانية بالقوة على اسكتلندا جعل الملك يستدعي البرلمان من جديد عام 1640 ثم حله 18 يوماً قبل أن يجبره تقدم القوات الاسكتلندية على استدعاء برلمان جديد في نوفمبر (ت2) عرف بالبرلمان الطويل لاستمراره طيلة 13 عاماً رغم كل ما عرفته إنجلترا من إعدام لشارل الأول وقيام جمهورية كرومويل وذلك حتى استبداله عام 1653 بما يعرف "ببرلمان القديسين".

علينا انتظار شارل الثاني (1630-1685) للعرش في 1660 لرؤية الترجمة الفعلية لسلطة القاضي فيما يتعلق بالحريات الفردية وأعمال السلطة الإدارية والسياسية خارج نطاق القضاء احتراماً لعهد بريدال Bredal الذي يضمن الحريات الدينية ويعترف بصلاحيات البرلمان ويقر العفو العام.

لقد كانت مسيرة احترام الاستدعاء أمام الجهاز القضائي الإنجليزي طويلة وشاقة، وزاد الأمر صعوبة تعقيد الجهاز القضائي الإنجليزي وغموض العديد من الصيغ القانونية وتدخل السلطات الحكومية في شؤون القضاء وضعف القضاة.

وفي 1679، أدخل اللورد شافتسبوري Shaftesbury إعلاناً جديداً لقانون الإحصار أقره البرلمان. ويمكن القول أن هذا النص تقني أولاً ويعزز احترام قانون الإحصار. وهو يعطي القضاة الأمن والحماية. وقد أكد إعلان الحقوق\* في 1688 في إنجلترا استقلال القضاء وحدد من نفوذ السلطة التنفيذية عليه.

وقد احتدت اسكتلندا (1701-1848) وإيرلندا (1781-1782) والولايات المتحدة حنو إنجلترا فيما يتعلق بقانون الإحصار.

## (إعلان) القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام

### CAIRO DECLARATION FOR HUMAN RIGHTS IN ISLAM

دخل العالم العربي الأزمنة الحديثة كامرأة مغتصبة أنجبت نغلاً يحمل صفات جينية (صبغية) شرقية وغربية، ولا يمتلك المجهري المعرفي الذي يسمح له بتحليل أوضاعه. فالخروج من عصور الانحطاط المملوكية والعثمانية لم يكن بأوليئات الصراعات الداخلية، بل عبر جيوش الدول الاستعمارية، وقد كان التعرف على العديد من أفكار التنوير عبر فوهة المدافع، الأمر الذي خلق منذ البدء حالة شك متبادلة: الغرب الأوربي الذي يتذكر في الحضارة الإسلامية الخصم الذي وصل إلى جبال الپيرينيه ومدن البوسنة، والشرق الإسلامي الذي يحمل ذكرى الحروب الصليبية ويرفض الجمع العجائبي بين المدفع والمطبعة، المصنع والهيمنة، الاستعمار والحرية.

فكرة حقوق الإنسان، وإن كانت في طبيعتها الأولى ابنة ثورة هذا الغرب على تاريخه نفسه، فقد اغتنمت هذه الفكرة قليلاً بالتقافات الأخرى قبل خمسين عاماً في مناقشات الأمم المتحدة للإعلان العالمي التي خرجت من السقف الأوربي، وقد كنا بحاجة إلى العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق الخمسة لنشهد حالة توازن أولية في هذه الحقوق تعطيها المصادقية اللازمة في الشمال

والجنوب، الشرق والغرب.

ولكن مسيرة حقوق الإنسان عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة مرتبطة في الأذهان بهيكلية الأمم المتحدة نفسها وهيمنة الدول الكبرى عليها واعتباطية العديد من قراراتها. وهكذا ثانياً يدفع نشاط حقوق الإنسان، حملة أنبل ما أنتجت هذه الهيئة العالمية في نصف قرن، ثمن الخلط بين هذا الإنتاج الذي يعتبر العدالة مرجعه، ومنطق الدولة ومصالحها وموازن القوى في مجلس الأمن.

إن حادثة عهد الشريعة الدولية والإشكاليات السياسية والبنوية للأمم المتحدة وردود الفعل الثقافية والإقليمية قد خلقت اتجاهها يدعو إلى مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان كما جرى في أوروبا وأفريقيا وغيرها ثم جاءت فكرة حقوق الإنسان في الإسلام لتدخل البعد الثقافي-الديني في قضية التمايز عن العالمي الذي أعطاه البعض صبغة غريبة.

وبعيداً عن الفعل ورد الفعل، لا بد من تناول إعلان القاهرة بمكوناته لا عبر رفض وجود إعلان إسلامي لحقوق الإنسان في المطلق، فما المزج في إعلان مبادئ ينسجم روحاً ونصاً مع الشريعة الدولية وبغنيها؟ المشكلة هي في الظروف العيانية التي أعطت هذا الإعلان والمحدودية الحقيقية لسفقه.

فقد دخل العالم الإسلامي القرن العشرين حاملاً المشكلات التي راقت انهيار الخلافة العثمانية وتجزئة بلدان المنطقة وانتصار المدرسة الوهابية كطائفة أصولية محلية في الجزيرة العربية وغياب مراكز إسلامية كبرى للاجتهد. الأمر الذي وضع المسلمين في مواقع دفاعية جعلت منهم ضحايا مواقف فقهية قديمة لم تعد تنسجم مع روح العصر خاصة في غياب المرجعيات الفردية المتميزة القادرة على خوض معركة الإصلاح في النصف الثاني من القرن العشرين. وكانت القوى التي بادرت لإعلان إسلامي هي نفسها التي تحفظت على الشريعة الدولية وهي تمثل اتجاهات وأنظمة حكم غير ديمقراطية تفقد إلى الشرعيتين المحلية والعالمية وتحتاج إلى غطاء إيديولوجي.

فمن الملاحظ أن قرننا قد حمل معه مفاهيمه القومية والتحررية التي قضت على مفاهيم أساسية في إسلام الخلافة التاريخي مثل دار الإسلام ودار الحرب، تعريف المواطنة، مفهوم أهل الذمة، القانون الجنائي في الإسلام، مفهوم ملك اليمين والعبودية، صلة القضاء بالخليفة الخ وبلغ الخلاف مثلاً بين وضع المرأة في السعودية أو إيران من جهة وتركيا وتونس من جهة أخرى حداً يفوق الخلاف بين الأخيرتين وجمهورية أيرلندا الكاثوليكية. ونجد من الحكومات التي تحمل رايات العلمنة من يمنع نشاط حقوق الإنسان من العمل ويعتقلهم في حين لم تحل إجراءات أسلمة الدستور الباكستاني دون وجود حركة حقوق إنسان متقدمة في هذا البلد تعتبر الشريعة الدولية مرجعها ودستور عملها.

إن حقيقتنا مليئة بالمفارقات الكبرى، وهذه المفارقات أعطت، في غياب رواد الإصلاح أو تغييرهم، لرموز التطرف الأصولي المرجعية الأولى باعتبارهم يقدمون الأيديولوجية الشعبية الأيسر من جهة والصورة الأردأ عن الإسلام والمسلمين لكل خصم لهما. وبذلك نسمع بالخطاب المنطوق والمتأخر. ولعلنا نعلم بكتابات المتورين.

ما هي نقطة الانطلاق في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام؟ هل هي إثبات هذه الحقوق في الدين الإسلامي؟ تبينة فراغ ما؟ إقناع الجماهير المؤمنة بأن حقوق الإنسان جزء لا يتجزأ من دينهم؟ شعور عام بعدم استجابة النصوص الدولية لحقوق أساسية جديدة أو مغيبية؟ ضرورة الذهاب أبعد في هذا المشوار الطويل بتوضيح مواقف وحسم أخرى حالت مقاومة دول غير إسلامية دون إقرارها على الصعيد العالمي؟

هذه الأسئلة ضرورية ومشروعة لفهم سقف وحدود إعلان القاهرة. فهناك دون شك مواثيق إقليمية أغنت الشريعة الدولية بل وذهبت أبعد منها في بعض المسائل، ولكن القراءة المتمنعة لإعلان القاهرة تظهر خلفية قائمة على الشك والحذر، حتى لا نقول الرفض، لما ذهبت إليه المواثيق الدولية، باعتبارها بما وصلت إليه، تتعارض مع قراءة الإعلان للدين والتراث.

ما من شك أن الشريعة الدولية تشكل قطيعة مع التراث العسفي السابق لحقوق الإنسان ونقله على صعيد هذه الحقوق. لذا فهي بتعارض كامل مع محاكم النقض التي سادت القرون الوسطى الأوروبية وبالتالي فكل مسيحي يعيد الاعتبار لهذه المحاكم سيجد نفسه في صراع موضوعي مع نشاط حقوق الإنسان. كذلك هي بتعارض مع تشريعات روما وأثينا وأسبارطه قديماً وقوانين الهجرة التعسفية في أوربة ومعاهدة شنغن حديثاً.

فحقوق الإنسان حالة تجاوز حقوقية، سيرورة معرفية طويلة وغير منجزة. وبوصفها كذلك، تستفيد من خبرات الثقافات والشعوب بالأمس وتوجه أنظارها وطموحاتها نحو الأمام. وهي بهذا تتقاطع مع المتورين والإصلاحيين من المسلمين، ولكن تبتعد عن المدارس الأصولية الإسلامية كانت أم بروتستانتية أم كاثوليكية أم يهودية الخ. لاعتمادها قيم حقوقية تتعارض مع مفهوم التفوق ومفهوم التمايز.

بماذا يختلف إعلان القاهرة عن الشريعة الدولية؟

لنستعرض بعض نقاط الخلاف الأساسية بين الالتزامين :

- 1 - العهدان الدوليان مثلا فيهما صيغة تعهد ، التزام ، احترام، لذا تتكرر كلمات مثل: على الدول الأطراف أن تعمل، تتعهد كل دولة ، تقر الدول الأطراف ، وجوب جعل ... هذه الصيغة الإلزامية غائبة عن إعلان القاهرة الذي يعتبر نفسه من البدء "إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان".
  - 2 - في الشريعة الدولية تحديد حقوقي لمسائل أساسية تتعلق بسلامة النفس والجسد. الأمر الذي يغيب عن إعلان القاهرة الذي يربط إزهاق الروح بمقتضى شرعي وسلامة الجسد بصوغ شرعي.
  - 3 - في الشريعة الدولية إقرار للمساواة الكاملة بين الجنسين في حين لا تشير المادة السادسة لحقوقها الخمسة وتعطي عبء الإنفاق ومسؤولية الرعاية للرجل.
  - 4 - تربط المادة 12 حرية التنقل بإطار الشريعة في إشارة واضحة لسفر المرأة.
  - 5 - المادة 16 تربط الإنتاج العلمي والأدبي والفني والتقني وحرية التعبير بأحكام الشريعة مع كل ما يحمله هذا الربط من تأويلات ورقابة.
  - 6 - المادة 23 تربط تقلد الوظائف العامة بأحكام الشريعة مع مخاطر المرجعية التاريخية حول غير المسلمين والنساء.
  - 7 - المادة 24 تقيّد كل الحقوق والحريات بأحكام الشريعة والمادة 25 تعتبر الشريعة المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة.
- إن الهلامية المتعمدة والحصص المبالغ فيه للحقوق التي لا تتعدى الإرشاد يجعل من إعلان القاهرة برأينا أكثر النصوص غير العملية تقييدا وضبطا للحريات والحقوق الواردة في الشريعة الدولية. وباعتباره قراءة محافظة حتى في السقف الإسلامي، فهو لا يشكل بالنسبة لنا مرجعا لا في النظرية ولا في الممارسة.

## قرة العين (1814-1852) QURAT AL-AIN

ما من اسم نسائي في التاريخ الإسلامي بلغت التضاربات والخلافات بشأنه مبلغ قرة العين. فهذه المرأة التي يتفق صديقتها وعدوها على كونها كانت "رائعة الجمال، طاغية الأنوثة، ذكية، شاعرة، أوتيت قدرة عجيبة في الكلام والتأثير". لا يلبث أن ينتقل كلاهما إلى مواقع تصب في خانة الحقد الأعمى أو الحب الجارف لهذه الشخصية المتميزة في تاريخ الشرق والتي تركت دون شك بصماتها على صفحات تاريخ المرأة الشرقية باعتبارها أول من كشفت نقاب ورفع الحجاب ودعا للمساواة وعمل المرأة وطالب بتجديد الدين وناضل وحاضر دون إذن أو حماية من رجل. كانت تجمع بين الجرأة والذكاء، الخطابة والشعر، الأنوثة والدور المتكافئ للمرأة مع الرجل وكل هذا بعد تبلور المذهب الاثني عشري وحريم عهود بني عثمان وفي عهد سادته استبداد الشاه وجهل رجال الدين.

ولدت هذه المرأة في قزوین عام 1914م ، وقد كان اسمها فاطمة وسميت زين تاج ويبدو أن أسنانها كاظم الرشتي هو الذي سماها "قرة العين". والدها الملا محمد صالح. وقد بدأ نبوغها صغيرة فكانت تحضر دروس أبيها وسرعان ما شاركت في المجادلات الكلامية والفقهية بين رجال أسرتها. زفت إلى ابن عمها الملا محمد بن الملا محمد تقي عندما بلغت الرابعة عشر من عمرها وسافرت مع زوجها إلى كربلاء لطلبه العلم وبقي فيها 13 عاما مليئة بالخصومة الفكرية مع زوجها حيث أيدت كاظم الرشتي الذي يرأس الشيعيين ومال زوجها إلى البالاسري (خصوم الشيعيين). عاد الزوجان إلى قزوین في 1841 حيث تقافم الخصام مع إصدار زوجها فتوى بتكفير الشيعيين في حين زاد تبنيها لعقائدهم. ولم تلبث أن قررت في 1843 ترك زوجها وأولادها الثلاثة وتهاجر إلى كربلاء لتكون قريبة من أستاذها الرشتي. ولكنها وصلت بعد أيام من وفاته. فانقطعت للريضة والتبتل إلى حين سمعت بدعوة الباب فاتصلت بموفده وكانت من أول من اعتنق الدعوة البابية. وقد استمرت تلقي الدروس الدينية في منزلها حيث بينها وبين الطلبة ستارا وقد انتشر خبرها وصارت على كل لسان. انتقلت في 1846 مع حاشيتها إلى الكاظمية وصارت تلقي الدروس فيها وتصعد المنبر أحيانا فتذهل السامعين. وقد ذاع صيتها في بغداد واثارت ثائرة المحافظين لهذه المرأة التي تظهر وجهها وكفيتها من غير زينة وتجالس من تثق به من أصحابها وتصلي أمام الرجال... عادت إلى كربلاء في 1847 حيث تركت النقية وأجهرت بالدعوة واعتبرت أن كتب الرشتي والأحسان من أسانئهم قد نسخت وذهب زمانها الأمر الذي أثار خلافاً وانشقاقاً بينها وبين الملا أحمد. وقد اضطرب الناس وطلعت أصوات تقول بكفرها فاجتمع عدد منهم في الشورى فأخذوها من منزل بيت كاظم الرشتي الذي هربت إليه وحبسوها في بيت حاجي مهدي كمونة وبقيت أيام محبوسة ثم أفرجوا عنها فغادرت كربلاء إلى بغداد

ونزلت ضيفة عند الشيخ محمد الشبل الذي خصص لها ثلاث دور كان إحداها لسكنى النساء والثانية لسكنى الرجال والثالثة لمجلس  
الدرس. فتابعته دروسها من وراء الستار تنادي بحلول اليوم الذي تجدد فيه الشريعة وتنسخ فيه التقاليد البالية. فتألب عليها  
الخصوم من جديد فأمر الوالي بحبسها في بيت المفتي أبو الثناء الأوسي بانتظار حكم بأمرها من استنبول. وكان المفتي يجتمع  
معها ويناقشها في أمر دعوتها بل ويسمح لها بالخروج مع ناظر إلى منزل الشيخ الشبل حيث ينتظرها أتباعها. ويستتج الأوسي  
من معرفته بها خلال شهرين أن من الجور اتهامها ببوح الفروج وأن رفع التكاليف عندها تشمل الصلوات الخمس. وبعد أن قسوي  
الهجوم عليها جاء من الباب لوح يؤيد ما تقوله في تجديد الشريعة ويعتبرها "امرأة صديقة عالمة عاملة طاهرة". وقد توكب ذلك  
مع تدخل عمها لدى الحكومة للإفراج عنها فوصل أمر من استنبول بالإفراج عنها وإخراجها من العراق. فخرجت منها في موكب  
كبير إلى كرمشاه وهمدان ثم قزوین. ولم تعد لمنزل زوجها الأمر الذي هاجمها عليه المحافظون وقد دافع عنها أحد المؤلفين  
البيهاتيين بالقول: "لا يخفى أن سيدة مثل قرة العين بذت الرجال في العلم والعرفان، وذافت روحها حلوة شهد الفضل والإيقان،  
وأدهشت كل من سمع بياناتها الفاضلة من لسانها الطلق، لن تقبل قط أن تقيم صاغرة كسائر النساء في منزل قرينها المستبد المنتقد  
لجميع أعمالها وأقوالها وسلوكها، وقبع في كسر بيتها مكثفة بالاشتغال في بساطت الأمور المنزلية". ولكن الوضع في قزوین كان  
متأججا لوقوف عمها ضد البابيين وتكفيره لهم وطرد العديد منهم أو ضربه. وقد طلبت قرة العين لأتباعها مغادرة البلدة قبل الفتنة.  
وبالفعل فقد قام مجهول بضرب الملا محمد تقي وردا على ذلك قتل الشيخ صالح الكريماوي من البابيين وإبراهيم المحلاتي  
وسجنت قرة العين. ثم هربها أحد البابيين وأخافها في منزله في طهران حتى مؤتمر بدشت قرب خراسان في 1848 فشاركته  
به. وفي هذا المؤتمر جرى نقاش عميق بين أنصار بقاء الدعوة البابية فرقة من الشيخية أو استقلالها وذهابها إلى نسخ الشريعة  
الإسلامية. وكانت قرة العين مع نسخ الشريعة وقد رفعت في هذا المؤتمر الحجاب ودخلت سافرة الوجه ومزينة ناسخة بسلوكها  
حكم التبرج والحجاب. وقد كاد هذا الأمر يودي بالمؤتمر لردود الأفعال العنيفة وقد هدأت الناس بكلماتها قائلة: "إن هذا اليوم يوم  
عيد وسرور عام وهو اليوم الذي تفك فيه قيود الماضي. فليقم كل من يشترك في هذا المجد ويعانق صاحبه". وقد تحولت كلمتها  
إلى شبه نص أسطوري أضيف إليه الكثير ولم يعد بالإمكان معرفة النص الأصلي بسهولة. ومن ما نقله خصومها ولم تتأكد لنا  
صحته صعودها المنير وقولها: "اسمعوا أيها الأحباب والأغيار.. وأعلموا أن أحكام الشريعة المحمدية قد نسخت الآن لظهور  
الباب، وأن أحكام الشريعة الجديدة لم تصل إلينا، وأن لشتغالكم الآن بالصوم والصلاة والزكاة وسائر ما أتى به محمد كله عمل لغو  
وفعل باطل، ولا يعمل بها بعد الآن إلا كل غافل وجاهل (...). فبناء على ذلك أقول لكم وقولي هو الحق: لا أمر اليوم ولا تكليف،  
ولا نهى ولا تعنيف، وأنا نحن الآن في زمن الفترة، فخرجوا من الوحدة إلى الكثرة، ومزقوا هذا الحجاب الحاجز بينكم وبين  
نساتكم، بأن تشاركوهن بالأعمال، وتقاسموهن بالأفعال، واصلوهن بعد السلة، وأخرجوهن من الخلوة إلى الجلة، فما هن إلا زهرة  
الحياة (...). أما ادخار المال عند أحدكم وحرمان غيركم من التمتع به والاستعمال، فهو أصل كل وزر وأساس كل وبال، لأنه لم  
يخلق نفس واحدة تتلذذ به من حيث يتحسر المحروم، بل هو حق مشاع غير مقسوم، جعل للاشتراك بين الناس، وللتداول من دون  
احتكار ولا اختصاص، فليشارك بعضكم بعضا بالأموال، ليرفع عنكم الفقر ويزول الوبال، ساووا فقيركم بغنيكم، ولا تحجبوا  
حلاتكم عن أحبائكم، إذ لا رادع الآن ولا حد، ولا منع ولا تكليف ولا صد، فخذوا حظكم من هذه الحياة، فلا شئ بعد الممات".  
ورغم الخلافات تبع مؤتمر بدشت فترة سميت بفترة النسخ وهي الفترة الانتقالية بين قديم نسخ وجديد لم يأت.  
وقد نجحت الحملة الدينية والسياسية في إعدام الباب استنادا لفتوى صدرت بحقه في 1850. وبعد عامين، حاول أحد البابيين قتل  
الشاه ناصر الدين انتقاما فجرت حملة لا سابق لها لتصفية البابيين فقتل عدد كبير منهم واعتقلت قرة العين وأودعت لدى محافظ  
طهران. ورغم الجو العدائي كانت تتابع دعوتها وتجتمع بالنساء تحدثن عن المنزلة الواطئة التي خصصها رجال الدين لهن  
وكيف أن العهد الجديد رفع من شأن المرأة ومنع تعدد الزوجات وسمح لهن بمشاركة الرجال في شؤون الحياة. وقد أرسل الصدر  
الأعظم إلى قرة العين رجلين من العلماء لامتحانها، فكانت صارمة معهما ونسب لها قولها "إلى متى تسيران وراء هذه الأكاذيب  
والخرافات" فأعلنا ردتها وكفرها. وقد تحولت الطريقة التي قتلت بها إلى أسطورة أخرى فمن القائل بوضعها على فوهة مدفع  
وآخر بإحراقها حية وثالث بإلقائها في بئر ووضع أربعة أحجار ضخام فوقها. يبقى أن كل هذه الوسائل الترهيبية حتى في أسلوب  
رواية مقتل قرة العين لم تحل دون تعرف جموع كبيرة من النساء على أنفسهن في هذه المرأة المتميزة.  
يعد علي الوردی من المؤرخين المحايدین لسيرتها وقد خصص معين الدين محرابي كتابا في شعرها بالفارسية اسمه "قرّة العين  
شاعره أزدیخواه وملی ایران" وينسب لها بالفارسية قصائد كثيرة. وقد كانت تتقن التركية والفارسية والعربية قراءة وكتابة  
وخطابة.

## القضاء في الإسلام JUSTICE IN ISLAM

يمكن القول أن تناول القضاء في الإسلام من أصعب الموضوعات للمؤرخ والحقوقي وأخصائي الدراسات الإسلامية. فالقرآن لم يكن قانون حمورابي كما أنه يختلف عن الألواح الإثني عشر للقانون الروماني. وقد كانت عاصمة الإسلام الأولى: المدينة، بلدة لم تعرف في تاريخها جهاز الدولة. وما جرى، هو أن الإسلام في أقل من قرن انتقل من دولة-المدينة Etat-Cité إلى أكبر إمبراطورية على سطح البسيطة. وبعد أن كان التحكيم نمط القضاء السائد والمناسب لعهد النبي محمد، أصبحت الدولة بحاجة إلى جهاز قضائي بمعنى الكلمة يستجيب لكل ما رافق نشأة وتطور هذه الكلمة في قرابة أربعة آلاف عام وفي حضارات مختلفة يمنية ومصرية وفارسية وهندية ورومانية. من هنا لا غرابة أن تحدث عملية إنتاج واسعة لأدب القضاء في الإسلام تشمل أحاديث ورسائل ووصايا لا حصر لها نسبت في معظمها إلى النبي محمد وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب لتكون أساس المنظومة القضائية في الإسلام دون أن تجري عملية الفرز الدقيقة يوما بين ما كان وما نسب، ما حدث بالفعل وما سجل كتاريخ. فإذا ما أضفنا إلى هذا أن هذه الحقبة بالضبط هي التي شهدت قمم الصراع الديني-السياسي في الإسلام، يمكن تقدير مدى صعوبة البحث. فالقضاء نصوصا وممارسة لم يكن ابن الإسلام الأول إلا في روحه العامة. أما في طبيعته المؤسسة، تشكلها وعلاقتها بالخلافة وتحديد صلاحياتها فقد كانت السلطة القضائية من أعمال الخلافة مفصلة على قياس الخليفة ونظرته إلى الحكم وإلى شكل علاقته بالمجتمع والدين. ولذا لم يشكل القضاء يوما موضوع إجماع لا من حيث طريقة ممارسته أو مدى صلاحياته ومدى استقلاله عن السلطة السياسية. ويمكن القول دون أي احتمال للخطأ، إن القراءة المتأنية لتاريخ القضاء في الإسلام هي أبلغ مثل لكل مسلم على خطر ارتباط السلطتين التنفيذية والقضائية وأبلغ مثل أيضا على الطبيعة الدنيوية لمؤسسة طالما أصر المسلمون على إعطائها الطابع الديني.

نشأ التحكيم قبل الدولة في العديد من المجتمعات البشرية بما فيها الجزيرة العربية. وقد امتدح النبي العديد من مظاهر التحكيم في مكة دون أن يقترح قانونا أو يشير ببديل. ووصل المدينة دون هكذا اقتراح. وقد أقر بطريقة "التحكيم" العربية كلما راجعه مسلم في قضية أو مناوشة تتطلب مشورة أو رأيا. وقد جاء القرآن في هذا الاتجاه: "ولا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما". فإن جازوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط". وتقول روايات يؤيدها ابن خلدون بأن النبي استقضى عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري. إلا أن الإمام مالك لا يأخذ بها ويقول: "ما اتخذ رسول الله قاضيا ولا أبو بكر ولا عمر حتى قال عمر ليزيد بن أخت النمر اكفني بعض الأمور يعني صغارها" ويقول "ما استقضى أبو ولا عمر قاضيا وما كان ينظر في أمور الناس غيرهم". وفي مكان آخر "أول من اتخذ قاضيا معاوية بن أبي سفيان، وكان الخلفاء يباشرون كل شئ من أمور الناس بأنفسهم". وما يمكن استنتاجه من مختلف الروايات أن مفهوم القضاء لم يكن واضحا في المرحلة الأولى كما أن هناك تداخلا بين الحكم السياسي والحكم القضائي لضعف تقسيم العمل وتركيز السلطات في أيدي النبي. ومن الطبيعي أن الأسماء العربية التي مارست التحكيم قبل الإسلام وعرفت بهذا الدور (كعمر بن الخطاب وأبو موسى الأشعري وأبي الدرداء..) قد تابعت الناس استشارتها لها، كذلك يصعب القول أنه بعيدا عن العاصمة كان هناك من يترك الكاهن أو الحكيم في قبيلته ليقتصد المدينة لرأي أي في شجار أو خلاف.

ونتفق تماما مع علي عبد القادر في كون استبدال الحكم بالقاضي وتعيين القضاة من قبل الخليفة هي من أعمال الخلافة الأموية. ولعل هذه البداية تقسر إلى حد كبير الطابع المدني للقضاء في عهده الأول خاصة وأن عملية تكون مدارس الفقه كانت في بداياتها الجنينية ولو أن الخلفاء حاولوا تسمية أسماء معروفة بدورها الأخلاقي والديني والاعتباري إلا أن فكرة علاقة القضاء بالخلافة وفساد الخلافة قد أثرت على قرار العديد ممن رفض هذه المهنة تطوعا أو بالمعاش. وقد بقيت هذه الفكرة موجودة وقوية في التاريخ العربي الإسلامي.

نجدها عند الحسن البصري وأخوان الصفا الذين يقولون في القضاة: "أما قضاتكم وعدولكم والمزكين لكم فأدهي وأظلم وأبتر وهم أشد من سيرة الفراعنة والجبارة" وفي قول أهل الصوفية "إن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين". ويذكر رفض العديد من الأتقياء مثل كعب بن ضنة العمل في القضاء ويروي المسعودي أن القاضي شريك رد على جملة الجهاد في قضية بينهما: "إنك لم تبع قمحا" بالقول: "بلى والله، لقد بعثت أعظم من القمح، لقد بعثت ديني". وروي عن سفيان الثوري أنه دعي إلى القضاء فهرب إلى البصرة وظل بها حتى مات وهو مختلف وابتلى أبو حنيفة بالإيذاء والحبس ليقبل القضاء



فلم يفعل حتى مات. ويقول الماوردي بأن الأخير قد حذر تقليد منصب القضاء من ليس من أهل الاجتهاد لأن المجتهد مقيد بالاجتهاد والمقلد مستعبد بالتقليد. وما هذه إلا أمثلة قليلة مما جاء في نقد القضاء.

يبدو أن القضاء في العهد الأموي كان يشمل العقوبات الجنائية وإن انحصر عمل القاضي بالحكم والسلطة السياسية بالإجراءات. في حين وإن ربطت الخلافة العباسية منذ أول عهدا بين وظيفة القاضي والشريعة، إلا أنها لم تثبت أن قزمت من دور القضاة مع توسيع نطاق مفهوم الحسبة ليشمل الجرائم السياسية وجرائم الرأي من جهة ومن جهة ثانية نقل أهم الجنائيات إلى ولاية الشرطة باعتبار الإثبات الجنائي والتحقيقات والملاحقة والتنفيذ من اختصاصها. وقد لاحظ ابن خلدون البعد السياسي لهذا التهميش للقضاة في حديثه عن الشرطة يقول: "والشرطة وظيفة دينية يوسع فيها النظر عن أحكام القضاء قليلا فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في محلها ويحكم في القيود والقصاص ويقيم التعزيز والتأديب في حق من لم ينته إلى الجريمة يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية".

ولعل أول ملاحظة من هذا التحول هي أن مؤسسة القضاء كانت باستعادة تعبير علي عبد القادر اثنتيئة وازواجية دينية ومدنية. ويصعب القول أي من الديني والمدني كان يدخل أكثر في نطاق ما اصطاح على تسميته بالشريعة. فالجميع يحكم باسم الله وسنة نبيه، وما من إجراء سياسي إلا ووجد في فقهاء السلاطين من يعطيه ما يحتاج من أسانيد. ومن المفارقات أن نشوء منصب "قاضي القضاة" قد ترافق مع تراجع صلاحيات القاضي. وكان القاضي أبو يوسف قاضي هارون الرشيد أول من نال هذا اللقب. وقد اتخذ هذا المنصب صفة شبه وراثية في عدة مراحل تاريخية.

كانت جلسات القضاء علنية ويجلس القاضي في مكان لا يمنع أحد من دخوله هو المسجد الجامع وكان أحيانا بيت القاضي. وقد جرت العادة في العهد العباسي على لبس السواد على هيئة عمال الخلافة وغالبا ما وضع القاضي قنسوة طويلة وعمامة سوداء. ولم يكن هناك مرتب محدد للقاضي وقد تعفف العديد من القضاة عن المرتب باعتبار القضاء من الواجبات الدينية التي لا يرجى منها مكافأة. فرفض الحسن البصري المال في أي التحكيم له وكذلك فعل عبد الله بن حزام وخير بن النعيم ومحمد بن صالح الهاشمي وأبو بشر بن كئثم وأبو بكر محمد بن المظفر. وينسب لعلي بن أبي طالب إصراره على أن يختار للحكم بين الناس من لا تضيق به الأمور وقد سبكت روايات خصص فيها علي للقضاة ما يزيد عن موارد.

كان القضاء عاما وخاصا. فهناك من يقد القضاء في الديون أو في القضايا النكاح وهناك من اختص بالقضايا العسكرية فيما أعطي "قاضي العسكر منذ أوائل القرن الثاني للهجرة.

ولم يجز الفقهاء والخلفاء تعدد القضاة، فلم يولى قاضيان في مسألة واحدة ولو أجاز الشافعي تولية قاضيين في بلد إذا ما تقاسما جوانب مسألة واحدة.

ومع الزمن نشأت تعبيرات أخرى غير المظالم والحسبة كوظيفة الحجابة التي اتخذت في العصر المملوكي طابعا قضائيا لامتداد ولايتها إلى التحكيم والإنصاف في مخاصمات الأجناد ثم العامة.

أما الدفع، أي استئناف النظر بالدعوى فلم يكن عادة جارية وإن مورس في إطار إعادة البحث والنظر من القاضي نفسه. وقد تركت الحرية لغير المسلمين من أهل الكتاب نصارى ويهود في اتباع أحكامهم خاصة في قضايا الأحوال الشخصية.

## من أدب القضاء

لعل أدب القضاء في الإسلام من أغنى ما أبدعت هذه التجربة من نصوص وأحاديث وقصص نجحت في التأسيس لمنظومة قضائية تعتمد على المرجعية الدينية وحياة النبي والخلفاء الأوائل. وفي أدب القاضي كتب وقصص لابن سماعة واللؤلؤي والخصاف ودواد بن علي. وقلم خلى كتاب أدب أو تاريخ من قصص القضاة التي تعكس موقفا نقديا اجتماعيا عاما من مهنة لم يجد ابن الحجازي في وصفها غير القول: "إنما يصلح القضاء لأجل ثلاثة: لمن يكتسب مالا أو جاها أو ذكرا".

ومن نماذج إبداعات هذا الأدب الرسالة التي تنسب إلى عمر بن الخطاب والتي تحولت إلى قاعدة لتحديد صفات القاضي وشروط القضاء. ولكونها كانت مرجعا مؤسسا للماوردي والسرخسي وغيرهما نوردها بنصها الكامل:

"أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من ذلك البينة على من ادعى واليمين على من أنكروا والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل الفهم فيما يتلجج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم أعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور بنظائرها واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو ببينة أمدا ينتهي إليه، فإن احضر بينته فقد أخذت له بحقه وإلا استحللت القضاء عليه فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعلمي. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا

مجلودا في حد أو مجرى عليه شهادة زور أو ظنينا في نسب أو ولاء فإن الله عفا عن الإيمان ودرأ بالبينات وإيالك والقلق والصجر والتأفف بالخصوم فإن استقرار الحق في مواطن الحق يُعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر والسلام".

أسهبت فصول القضاء في إدانة الرشوة والهدية والوساطة وعدم مصادقة أحد الخصمين وفي هذا يقول الماوردي: "ليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله وإن لم يكن خصما في قضية، لأنه قد يصبح خصما، أو له مصلحة في قضية معروضة أو قد تعترض وقد أطلق الرسول تحريم الهدايا للأمرء، فقال هدايا الأمرء غلول. وليس للقاضي تأخير الخصوم إذا تنازعا إليه إلا بعذر، ولا يجوز له أن يحتجب إلا في أوقات الاستراحة".

ولا شك أن تعدد أحاديث ترهيب القضاة والإكثار من إدانة الرشوة والفساد لهو نتيجة لتسرب هذه الآفات إلى مؤسسة القضاء خاصة في المعاملات التجارية والمالية. وكان من أمثال المولدين في بغداد "عناية القاضي خير من شاهدي عدل" وكنى العامة الرشوة بصب الزيت في القنديل أو القندلة ومنه هجاء ابن نك البصري للقضاة بقوله:

أقول لعصبة بالفقه صالت      وقالت: ما خلا ذا العلم باطل  
أجل لا علم يوصلكم سواه      إلى مال اليتامى ، والأرامل  
أراكم تقبلون الحكم قلبا      إذا ما صب زيت في القنادل

ويتفق مؤرخو القضاء في الإسلام على أن الحقبة العثمانية هي العصر الذهبي للرشوة في ساحة القضاء. ويروي الجبرتي قصة يقول فيها: "حصلت جمعية ببيت البكري، وحضر المشايخ وخلافهم وتذاكروا ما يفعله قاضي العسكر من الجور والطمع في أخذ أموال الناس، المحاصيل، وبهذا فحش أمر القضاة العثمانيين واحدا بعد الآخر، وقد عرفوا بإبتكار الحيل لسلب أموال الناس والأيتام والأرامل، وكان كلما جاء قاض ورأى ما ابتكره سلفه، أحدث هو أيضا أشياء جديدة من نواحي الفساد والفحش".

إن صلة السلطة القضائية بالسلطة التنفيذية وليس روح العدالة هي التي أفسدت جهاز القضاء تاريخيا وحددت من فعاليته وأهميته. وإن كانت الإصلاحات الأولى قد بدأت في القرن التاسع عشر بتجاوز الأشكال التاريخية للإجراءات القضائية والمطالبة وتوحيد مؤسسة القضاء، إلا أنها لم تذهب إلى آخر الشوط حتى اليوم، بمعنى أنها لم تمنح الهيئة القضائية بعد استقلالها عن السلطتين التنفيذية والتشريعية من جهة، ولم تترك للمجتهدين الهامش الكافي للتحرك من قداسة الفقهاء الإسلامي والغربي.

## هنري (كامب وحقوق الطفل) HENRI KEMPE

ما أبعد الواقع أحيانا عن الصورة الملائكية السائدة في العديد من المجتمعات حول وضعية الطفل ككائن محبوب يحظى إلا في ما قلّ ونذر بعطف والديه ورعاية عائلته واهتمام المجتمع بالحفاظ على صحته وتربيته لأنه قوام المستقبل الخ ... فالطفل يتعرّض في كل أنحاء العالم لانتهاكات فظيعة لحقوقه الإنسانية كما هو الأمر بالنسبة لبقية مظهرات الأدمي الأخرى كالمرأة والفقير والغريب الخ .

إنّ ظواهر السخرة و تعرّضه للاعتداءات الجنسية والدعارة والاستعمال في البرونوغرافيا والاعتصاب وسوء المعاملة والسجن مع الكبار ، معروفة في كل المجتمعات منذ قديم الزمان ولو بصفة غير مدروسة علميا .

إلا أن عمق هذه الانتهاكات لم يقدر على حقيقته إلا في عصرنا هذا عندما انتشر الوعي بأن استغلال الأطفال في العمل مثلا يشمل ما لا يقلّ عن ثلاثمائة مليون طفل .

كما تمّ الانتباه إلى ظاهرة أخرى بالغة الخطورة وهي أنّ الطفل لا يتعرّض للانتهاك على أيادي غريبة فقط وإنما على أيدي أقرب الناس إليه وهي العائلة.

وليس من السهل القبول بأن الطفل يمكن أن يتعرّض لسوء المعاملة القاسية من طرف أمه أو التحرش الجنسي والاعتصاب من قبل أبيه لما في هذه الحوادث من وقع عظيم على الصور المثالية التي نريد حملها عن العائلة والأب والأم حتى ولو كانت الظاهرة لا تشمل إلا أقلية لما فيها من تدنيس لآخر

المقدّسات الأمومة والأبوة.

لا غرابة في مثل هذه الحالة أن تتساوى كل المجتمعات في رفض وجود ظاهرة سوء معاملة الطفل داخل العائلة أو للتقليل من خطورتها وحتى تبريرها .

والحق أنّ الأطباء يعرفون هذه الظاهرة منذ القدم إلا أنهم كانوا يفضلون التعامي عنها محتمين بسرّ المهنة .

ففي سنة 1860 وصف الطبيب الشرعي الفرنسي "تارديو" الأعراض التي تتسبب فيها سوء معاملة الأطفال إلا أن اكتشافه هذا قوبل بالصدّ وعدم التصديق . إلى أن أعاد الطبيب الأمريكي "سيلفرمان" إلى السطح الإشكالية فأصبحت الظاهرة تعرف "بتنازرة سيلفرمان" ولكنها بقيت نادرة طبية غريبة تحصى ولا يقاس عليها .

ويعود الفضل للطبيب الأمريكي "هنري كامب" في كسر هذا المحرّم من القول وطرح الظاهرة للبحث العلمي وسنّ سياسة للوقاية والعلاج .

وقد تابع "كامب" أبحاث طبيب أطفال أمريكي واختصاصي في الأشعة آخر هو "جون كافاي" الذي وصف سنة 1946 ستة حالات من كسر العظام عند رضّع بدون سبب خارجي ظاهر أو سبب طبي ما يمكن أن يفسّر ها .  
و قد تساءل "كامب" في حالة طفل غير مرغوب فيه من قبل الأبوين عن إمكانية أن تكون الكسور مرتبطة بعنف من قبل أحد الأبوين .

وقد تعمّق في البحث في الموضوع من سنة 1956 إلى سنة 1961 وشكل أول مجموعة عمل في مستشفى "دنفر" بولاية "كولورادو" سنة 1958 لدراسته ونشر في المجلة الطبية الأمريكية أولى النتائج سنة 1962 في مقالة بعنوان "the battered child syndrom" أثارت انتباه الأسرة الطبية ليتوسّع الوعي إلى كلّ القطاعات العاملة في حقل الطفولة .

وفي مثل هذه المرحلة لم يعد ممكنا التغاضي عن انتشار سوء معاملة الأطفال وإهمالهم وما ينجرّ عنها من أمراض النفس والجسد ولم يكن الأمر اكتشافا علميا بقدر ما كان قبول رؤية ما كان واضحا بارزا للعيان بشكل واضح منذ أولى ملاحظات "تارديو" .  
وبصفته رئيس اللجنة الأمريكية لأطباء الأطفال دعى "كامب" "أول ملتقى حول ظاهرة الطفل المضروب أدت إلى تكثف أبحاث التي أثبتت انتشار الظاهرة في أمريكا وكلّ البلدان التي قبلت بالبحث في الظاهرة .  
فقد اثبت "فنكلهور" أحد تلامذة كامب أن نسبة سوء المعاملة بكل أشكالها تفوق 7 % في المائة في أغلب المجتمعات المدروسة

وفي خصوص الاعتداءات الجنسية فإنها تبلغ مثلا في اليونان 3% في المائة عند الذكور و 10% عند الإناث ، وفي "كوستاريكا" 13% عند الذكور و 33% عند الإناث ، وفي بريطانيا 8% عند الذكور و 12% عند الإناث ، وفي كندا 7% عند الذكور و 17% عند الإناث ، وفي الولايات المتحدة 16% عند الذكور و 25% عند الإناث .

1967 ويرجع له الفضل في تأسيس الجمعية العالمية للوقاية من سوء معاملة الطفل International society for prevention of child abuse and neglect (IPSCAN)

والتي أسس في سياقها بعض الأطباء الأفارقة ونشيطي حقوق الطفل منهم كاتب هذه السطور سنة 1982 الشبكة الإفريقية للوقاية من سوء معاملة الطفل (ANPCAN) African network for prevention of child abuse and neglect .  
وقد كان فضل "كامب" وتلامذته رفض الأعداء الواهية للأطباء من ضرورة التمسّ على المآسي العائلية والحفاظ على سرّ المهنة واعتبار الأمر شاذة في طب الأطفال .

لقد كان لأعماله بالغ الأثر في أمريكا حيث أصدرت ما بين 1963 و 68 كل من الولايات الخمسين قوانين تتعلّق بحماية الطفل من سوء المعاملة وأصبح الموضوع يتصدّر اهتمام المجتمع الأمريكي . ثمّ توسّع الوعي بالإنشكالية إلى بقية البلدان المتقدّمة ومنها إلى بقية العالم .

ومن جراء أعمال "كامب" وتلامذته تعمّق فهنا لإشكاليات التي يتعرّض لها الطفل في علاقة بما نسمّيها بالحقوق الأساسية غير القابلة للتصرف كما وردت في المعاهدة الدولية لحقوق الطفل .

فالطفل قد يتعرّض لانتهاكات متعدّدة المصادر منها تلك التي تحرمه من الحقوق الدنيا كالحياة والكرامة والصحة والغذاء والسكن والتعليم والأمان أو الحقوق السياسية والثقافية كالحقّ في الرأي واستقاء المعلومات . ونحن نعلم أنّ ممارسة هذه الحقوق من عدم ممارستها مرتبط بوثق الارتباط بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي وفي آخر المطاف من وجود دولة ديمقراطية متقدّمة وعادلة اجتماعيا .

إلا أن ما تبيّنا إليه أعمال "كامب" أن وجود مثل هذه الدولة كما هو الأمر مثلا في البلدان اسكندنافية لا يمنع وجود منطقة مظلمة داخل العائلة الضيقة تتمّ فيها إساءة معاملة الطفل وإهماله والحاق أيّما ضرر بنموّه .

وقد أصبحنا نعلم اليوم أنّ أهمّ عوامل الخطورة التي تتسبّب في هذه المآسي الخاصة والبعيدة عن الأنظار تتعلّق بالطفل ذاته (ذو عاهة، غير مرغوب فيه) وبالعائلة (طلاق، إعادة تركيب، إدمان) وبالظروف الاقتصادية والاجتماعية للمحيط (فقر ، جهل ، عزلة) .

ومن ثمّة إستراتيجيات الوقاية والعلاج التي سنّها "كامب" ومدرسته والتي تحظى باهتمام واسع خاصة في أمريكا .

ونحن نرى أن الإشكالية عند الطفل لا تختلف عن إشكالية المرأة فهو أيضاً يتعرّض لانتهاكات تمسّه كجزء من المجتمع لا يتمتع بصفة مباشرة أو عن طريق أبويه بحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ثم يتعرّض بحكم سكنه جسم ضعيف غير قادر على الدفاع عن نفسه إلى عنف أقرب الأقرباء وقد وجد البعض فيهم لمرض نفساني فريسة سهلة ينفسون من خلالها عن الكبت والحرمان وانعدام التوازن الذي يعانون منه.

وهذا يعني أن على النضال من أجل تمتع الطفل بحقوقه أن لا يتناسى الجبهة الداخلية وتعدّد مستويات الانتهاكات.

منصف المرزوقي

## عمانوئيل كانت (1724-1804) EMMANUEL KANT

ربما كان الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، كما يقول برتراند راسل، هو أكبر الفلاسفة المحدثين على الإطلاق. وتشهد فلسفته انتساباً واسعاً إليها في الفلسفة السياسية المعاصرة على وجه الخصوص. وتشكل كتاباته مصدر إلهام وعوناً لمنققي اليوم في مساءلاتهم بخصوص الحلول النظرية والعملية للمعضلات الكبرى، وبالأصح في كل تأمل فلسفي في قضايا الوقت الحاضر. كان **عمانوئيل كانت** ليبرالياً في السياسة واللاهوت على السواء. وتضع فلسفته الإنسان وجهاً لوجه أمام حريته الخاصة، وأمام مسؤوليته الخاصة إذن. أما قوله بأن الإنسان يجب أن يعتبر غاية في ذاته فهو صورة من نظرية الحقوق الإنسانية.

قضى **عمانوئيل كانت** سني عمره كلها في مدينة كونينغسبرغ (Koenigsberg) البروسية. بدأ حياته بدراسة اللاهوت، لكن انشغاله الحقيقي انصب على الرياضيات والطبيعة فضلاً عن الفلسفة التي شرع في تدريسها منذ العام 1756؛ ونشر أعماله بين 1781 و1797؛ وخلف إرثاً عملاقاً في فلسفة الطبيعة (الميكانيك، الديناميك، والظاهرية) وفلسفة الأخلاق (القانون)، وفلسفة التاريخ، والعقلانية.

عاش **كانت** في العصر المعروف في تاريخ الفكر باسم عصر الأنوار، وفي تاريخ النظرية السياسية باسم عصر الاستبداد المستنير. إنه العصر السابق مباشرة على الثورة الفرنسية التي عرفها في آخريات حياته. وهو العصر الذي أسست فيه أوروبا الغربية لحداتها السياسية، من ناحية، وشرعت تكتشف فضائل تفوقها وتفكر الكون باعتباره ميدان هذا التفوق، أي كوحدة، من ناحية ثانية.

أما وطنه بروسيا، التي ستصبح بعد عدة عقود نواة ألمانيا الجديدة الموحدة، فقد عرفت أيام كانت واحداً من أولئك الملوك المستنيرين أو الملوك/الفلاسفة هو القيصر فريدريك الكبير (حكم بين 1740 و1786). وهو مؤسس الدولة البروسية الحديثة من غير جدال. فقد أراد لسلطته أن تكون ضامن حرية الأديان وفي الأصح ناظم إيقاع الحركة في المجتمع، من ناحية، وأن تتخارج على المجتمع الذي تتحكم به، من ناحية ثانية، أي ألا تكون طرفاً في التنازعات الاجتماعية المذهبية التي توهن الدولة وتشغلها، وأن تتعالى في الوقت نفسه عليها.

فند **كانت** مذهب الشك الذي انتهت إليه الفلسفة على يدي دافيد هيوم، لأنها قصرت عن تحليل المعرفة الإنسانية بأن جعلتها تعتمد على الحس وحده. وهدم النفعية العامة التي انتشرت في زمانه وخصوصاً في إنجلترا لصالح أخلاق لا تقوم على مبدأ يقع خارجها وغير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أي مبدأ خارق. وقد شبه نظامه الفلسفي بثورة كوبرنيك بعلم الفلك. فلئن نقل كوبرنيك الأرض من مركز الكون وحولها إلى جرم يدور حول الشمس الثابتة، كذلك فعل **كانت** في نظرية المعرفة. فبعد أن كانت صحة الفكرة تتصل بنطاقها مع خارج ثابت، غدا الواقع الخارجي هو الذي يتشكل حسب ما تقتضيه مبادئ العقل ومقولاته. فمع أن خبرة الحواس تأتي العقل بالمادة الأولية، فإن العقل هو الذي يكونها أشياء في الزمان والمكان. والحال إن **الأشياء في ذاتها** التي تسبب احساساتنا ليست جواهر أو مقولات ولا هي في زمان أو مكان. فالمكان والزمان ذاتيان، باعتبارهما جزءاً من جهاز الإدراك الذي لنا.

ليس قصدنا تلخيص فلسفة **كانت**، بل عرض ما يتصل منها بالسياسة عموماً، وبفلسفة الحقوق الإنسانية بشكل خاص. ففي "تقد العقل الصرف" (1781)، وضع **كانت** الأسس الفلسفية للحرية الإنسانية، وقدم، في الوقت نفسه، القاعدة النظرية لإعادة تنظيم العلاقة بين اليقين والمعرفة، وأداة هذا التنظيم في آن. فالقول بذاتية المكان والزمان، من ناحية، وبمحدودية المعرفة الناجمة عن التجربة الممكنة، من ناحية ثانية، يتيح للنقد بالضرورة بأن يقوم بدوره الناظم، ويفتح الطريق أمام الحرية الإنسانية كلها في آن. غير أنه يتيح **لكانت** التمييز بين عقل نظري وعقل عملي، لصالح العقل العملي، وأن يرد إليه كامل قوته التشريعية، باعتبار أن الوظيفة العملية للعقل هي التي تؤسس للنقد، وفي الوقت نفسه تتيح للعقل التمييز بين الأشياء في ذاتها وتجلياتها أو مظاهرها. ثم

أن التمييز المذكور يتيح للعقل أن يتعرف على نفسه كعقل صرف بما هو بالضبط عقل عملي أي عقل نقدي، وقادر إذن بالنقد على وحي إرادته بما هي ملكة الحكم الخلفي.

إن النقد هو علم ومعيار أو محكمة في آن. إنه امتداد المعرفة العقلية ومسوّغها؛ وهو المعرفة التي يتعرف فيها العقل على ذاته، والعلم الجديد بشروط هذه المعرفة في آن. في النقد تتقدم المعرفة على صورة منطق متعال يدرس العمليات والقواعد، ويدفع بالمعرفة إلى أن تعيد تكوين نفسها وكسر أطرها واختراق حدودها من غير توقف. غير أن النقد لا يمكن له أن يكتفي بتخوم البرهنة على أن الحرية ممكنة من غير أن يتابع مسيرته نحو البرهنة على أن الحرية حقيقية، وهذا لا يتأتى من غير القول بالعقل العملي، أي من غير القول بقدرة العقل على أن يحدد إرادته وعلى أن يسبغ قانونه على الممارسة. وبذلك تصبح الحرية مفتاح نظام العقل، وفي الوقت نفسه شرط القانون الخلفي الذي تلتزمنا المعرفة به.

ليس التفكير فعالية نظرية بل فعالية عملية وممارسة للحرية. وهو لذلك لا ينتج شرعيته إلا من ذاته، باعتبار أن غايته مستمدة منه هو ذاته. إن الفكر هو الحاجة إلى التفكير وهو القوة الدافعة للشروع به. أما مصدر الحرية هذه فهي العمومية، أي كون الفكر متاحاً للجميع ومعروفاً إزاء الجميع. غير أن الفكر الحر لا ينشأ عن التواصل، بل هو الذي يتيح التواصل ويفضي بالضرورة إليه. إن التواصل هو الفكر نفسه؛ لأن الفكر لا يمكن أن يكون صامتاً. فقاعدته النزوع نحو التعبير عن ذاته والإفصاح عن فحواه. إنه يتوجه إلى جمهور، بل هو نوع من الجمهورية المصغرة.

ثم إن الفكرة ليست صيغة تستوطن سماء تعلق على الناس والتاريخ؛ إنها ليست معياراً موضوعياً يفرض حقيقته على الفكر من خارجه، وهي ليست مثلاً ينبغي على الإرادة أن تحتذي به. فإن ليس العقل غير ممارسة تصحح عن ذاتها في الدفع نحو تجاوز الحدود التي لها، فإن الفكرة هي بالضرورة المفهوم المنطلق نحو النهايات: النهايات التي يجد الفكر ذاته حياض خيالات كسرها واختراقها كنهايات. إن الفكرة هي إشكالية تثير المساءلات وتفتح على الحلول وتتيح التجريب وترسم خطوط النجاة. إنها الحد الأقصى الذي يعني ممارسة الممكن الذي كان من قبل مستحيلاً.

إن الفكر الحر هو الفكر المستقل المتحرر من الأحكام الناجزة وتوجهات العقائد المتوارثة. إنه الفكر الذي لا يعترف بغير شرعية القوانين الطبيعية أو الخلقية التي يكتشفها عقله. أما القانون فهو الذي يحل المعضلة القديمة بخصوص الحرية والطاعة، والسيادة والقيادة. إذ كيف للناس الطاعة ولا قائد، والخدمة ولا سيّد من غير القانون؟

هكذا كسر كانت هيمنة الفكر المطلق، وأعاد للإنسان مكانته ككائن حر. فقد أتاحت مقولة محدودية العقل تنصيب الاختيار في قلب العلاقة بين الناس. وصار الناس أحراراً بالاعتقاد بكل ما تملي مصالح البشرية وتدفع إلى التسليم به. وهكذا وضع كانت القاعدة الشرعية للفكرة الديمقراطية الحديثة ولفلسفة الحقوق الإنسانية: فإذا صارت الحرية الإنسانية ممكنة نظرياً وغدا التنوع الإنساني بل وكل إيمان مسوغاً؛ وهذا أسُّ الديمقراطية

وفي حده للسياسة، يعرف كانت الدولة على أنها السلطات الثلاث، القضائية والتشريعية والتنفيذية، مجتمعة. وهي لا يمكن أن تكون إلا سيدة، ومطلقة السيادة، باعتبار تعذر انقسام السيادة أو نقصانها وتبعيضها. وبالنسبة لكانت، ليس ثمة غير صيغتين من الصيغ الممكنة للحكم هما الجمهورية والاستبدادية. وهذه الأخيرة هي الجمهورية المعاقبة أو المصادرة، باعتبار أنها تصادر إرادة الجمهور وتتعامل معها كما لو كانت هي إرادتها الخاصة. أما الجمهورية فهي الممارسة الحكومية التي تحض على التحرر من كل وصاية، وهي لذلك تنحو نحو الحرية التي تنحو نحو التوسع فالاكتمال.

في اللحظة التي يعرض كانت للفكرة ويحدها بما هي ممارسة، وليست مثلاً أفلاطونياً أعلى، يتوسل الجمهورية للتوضيح والتدليل. إن الجمهورية هي تلك الصيغة من الاجتماع الذي تتوفر فيه أكبر حرية إنسانية وتتوافق مع القوانين التي تتيح لحرية كل فرد أي تعايش مع حريات الآخرين؛ وهي صيغة الدولة التي هي التجربة المباشرة في الحركة؛ إنها حرية كل شخص وهو يحاول أن يكتشف وأن يجرب إمكانيته على الذهاب حتى الحد الأقصى الممكن.

وليست الجمهورية الجماعة الأخلاقية أو "الكنيسة". فمعيار هذه الأخيرة هي الفضيلة، الأمر الذي لا يتناقض مع الجمهورية، بيد أنها ليست الجماعة السياسية، وهذه ليست تلك. فليس للجماعة الأخلاقية أي مبدأ ملزم؛ وليس للتنوع الإنساني وتعدده مكان فيها. فهي إما أن تكون أبوية أو عائلية، وكل فرد فيها يتصرف كعضو من أسرة، أي كابن لأب واحد، الأمر الذي يعني في السياسة الاستبداد. لا يعني الاستبداد التعامل مع الناس باعتبارهم أطفالاً قاصرين فحسب، بل التصرف بالنيابة عنهم، وأن يصنع منهم أشخاصاً فاضلين. الويل للمشرع الذي يريد أو يؤسس بالإكراه دستوراً ينحو نحو غايات خلقية، ذلك أنه لا يكتفي بتأسيس الخوف من الدستور فقط، بل هو يُعطب دستوره نفسه ويعرضه لعدم الأمن.

ليست الجمهورية لدى كانت معياراً لقياس المسافة الفاصلة بين نماذج السياسة القائمة والمثال الذي تصبو إليه. إنها تتسج حقيقتها في السياسة الواقعية، باعتبار أنها ليست فكرة، بل حركة، أو ظاهرة التعايش الأقصى للحريات. هكذا يفتح الدستور الجمهوري

على النتيجة المرجوة، وهي السلام الدائم. فالجمهورية هي دولة الحق التي يتأتى فيها احترام مبادئ حقوق الإنسان في الحرية والإخاء والمساواة. واحترام هذه المبادئ والدفاع عنها هي غاية السياسة وليس العمل على كسب رضى الجمهور. إن الجمهورية تنزع بطبيعتها إلى التحول إلى نظام فدرالي عالمي للشعوب، وإلى إلغاء التناقضات، الأمر الذي يفضي بالضرورة إلى إلغاء الحروب وإلى التوجه الحثيث نحو تدمج إنساني في نوع من الجمهورية الكونية هي بالضبط أساس السلام الدائم، أو هي، بحسب كلماته في "نحو سلام دائم: محاولة فلسفية": "المعيار الدائم لكل دستور سياسي على وجه العموم، ويستبعد كل حرب".

محمد حافظ يعقوب

## الغيتو GHETTO

من أصل إيطالي غير مؤكد، تعبر كلمة غيتو عن تجمع بشري اثني أو اقتصادي أو ثقافي. وقد استخدم التعبير لوصف الأحياء التي أجبر اليهود على العيش فيها في آرية القرون الوسطى. وكان هذا الإجراء العزلي يتوافق بقواعد قمعية أو دينية أو كلاهما. الأمر الذي يقلص الاختلاط البشري ويفرض طبيعة عيش وتقسيم عمل يرضخ لشروط خارجة عن إرادة أعضاء الجماعة المستهدفة.

واكب هذا النبذ من المحيط العام رد فعل نابذ للمحيط يقوم على بناء تكوينات معتمدة على ذاتها قليلة الاحتكاك. وفي حين كانت أحياء اليهود في المدن العربية و/أو الإسلامية تخضع لمفهوم الذمة\* الإسلامي فقد اختلف الأمر في المدن الأوروبية. ليس بالإمكان اعتبار محاولة روديجر في 1084 بناء حي مغلق من أجل اليهود سيئة النية، إلا أن الفضل بين البشر يساهم حكما في تمايز للجماعات ويفتح للكره والخوف من الآخر الباب على مصراعيه. الأمر الذي حصل منذ مجمع لاتران الرابع (1215) الذي طالب بلباس خاص لليهود والمسلمين المغاربة لتجنب حدوث أية علاقات جنسية للمسيحيين معهم. وفي القرن الثالث عشر جرى الانتقال من أحياء يختار أهلها العيش فيها إلى أحياء إلزامية. وفي 1480، أجبر الملوك الأسبان الكاثوليك السكان اليهود على العيش في شوارع معزولة عن السكان المسيحيين ومنذ 1349 أصبح الغيتو في ألمانيا يغلق في كل ليلة. وقد ظهر مصطلح الغيتو في 1516 في مدينة البندقية أما في بولونيا فيعود لجان الأول لإحداث أول غيتو عام 1494.

يصف جيرار ناهون غيتو روما قرابة عام 1676 بوجود 134 منزلا في أقل من 3 هكتارات لسكان مجموع عددهم قرابة 4500 نسمة (إحصاء 1668). ازدهام بشري يعيش فيه الغني والفقير وتأخذ مستودعات البضائع حيزا هاما جدا. وقد كانت الشوارع الجيدة فيه أسواقا دائمة. ونجد بين السكان 20 مصرفيا و180 تاجرا وقد كان الطوفان السنوي يحول الغيتو إلى مزرعة للأوبئة والملاريا.

ومن القواعد التي فرضت في أوربة على سكان الغيتو إغلاق أبوابه ليلا وعدم السماح بمغادرته يوم الأحد والأعياد المسيحية. وقد فرض على بعضها (كما كان حال غيتو روما في 1555) مدخل ومخرج واحد والحق في بناء كنيس واحد وارتداء قبعة صفراء وعلامة مميزة. وعدم السماح باستقبال يهود من خارج الغيتو. وفي 1564، تقرر إجبار اليهود الحضور إلى الكنيسة يوم السبت بل ولقد شرع لخطف أطفال اليهود لإعطائهم "فرصة الكلكة" في أخويات سان جوزيف.

وقد وقعت عدة حوادث "غزو" من قبل السكان للغيتو في إسبانيا وبولونيا وألمانيا لم يتدخل فيها الأمن لحماية السكان وكانت مأس جمعت النصب بالاعتصاب والقتل. ومن أبرز هذه الاعتداءات الكاستيل (1391)، فرنكفورت (1614)، بولونيا (1648)، وكيشينيف (1903 و 1905).

في سبتمبر 1791 حققت الثورة الفرنسية وعداها بإلغاء التمييز بين المواطنين باقتراح تقدم به الأب غريغوار\* للجمعية الوطنية (البرلمان)، وحدث الأمر نفسه في بروسيا بمبادرة من دوهم Dohm. الجيش الإيطالي هو الذي ألغى نظام الغيتو بعد 7 سنوات من فرنسا وقد تحطم نظام الغيتو تباعا في أوربة ولو أن الحقبة النازية قد أعادت صورته بشكل أكثر قتامة بإقامتها الغيتو الاجتماعي الذي يرفض لليهود حتى الحق في تغيير ديانتهم.

اليوم تستعمل كلمة الغيتو لوصف أحياء السود في المدن الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد برزت هذه الظاهرة في الفترة من 1920 إلى 1940 ومازالت مستمرة حتى يومنا. وقد تعدت الولايات المتحدة إلى أوربة ولو أنها لم تأخذ الشكل نفسه والأبعاد عينها، حيث تلاحظ في ضواحي المدن التي تضم أغلبية من المهاجرين مع ارتفاع نسبة البطالة المتزايد في صفوفهم وسوء العناية والإفقار العام لهذه الأحياء ذات الأغلبية الأجنبية (إفريقية أو مغاربية) فيما أصبح يطلق عليه في اللغة اليومية والصحفية (مناطق معرضة للخطر) بدعوى ارتفاع نسبة الجنوح عند الشباب فيها. و إن لم يكن هناك إرغام لأحد على العيش فيها، فقد صارت

مغادرة هذه الأماكن من المتمكنين مالياً أو اجتماعياً تعزز طابع العزلة والإفقار لسكانها.

## فتحي رضوان (1911-1988) FATHI RADHWAN

في مقالة له بعنوان "أنا"، كتب فتحي رضوان يقدم نفسه قبل حركة الضباط الأحرار في 1952 بعام:  
لندع التواضع جانبا لتعرف كم "أنا" خطير !!.

فأنا عينة للمصري العربي الفرعوني.

وللمسلم المجدد المحافظ، وللشرفي الغربي، الآسيوي الأفريقي.

وللوطني المسالم المؤمن "بالغاندية" والمقاومة "الإيجابية".

وللمحامي "المتهم" ودارس القوانين الذي لا يرضى عن أكثر القوانين.

وللبساري الذي يبلغ انحرافه في رأي السفارة البريطانية إلى حد "اللينينية والستالينية".

ولليمني الذي تبلغ معه الرجعية إلى حد الجمود ومناصرة .. "الرأسمالية".

أنا المصري الذي أيا "لغزه" الدارسين والباحثين، و "الطلمس" الذي أعجز أهل اليسار وأهل اليمين

أنا المسلم الذي يلبس من أوروبا وكأوروبا ويقراً الأوربيين وكالأوربيين، والذي أراد الزمان أن يقطع صلته الروحية بأعلام المسلمين وبتراثهم الثمين.

أنا وارث العبقرة والفحول، وأنا المستقبل "المجهول".

من الصعب استقراء شخصية فتحي رضوان دون الانطلاق من نقطة أساسية يكرها في العديد من كتاباته، وهي اعتباره لنفسه إينا شرعياً لما يسميه الثورات الأربعة ( ثورة عمر مكرم، ثورة عرابي، ثورة 1919، وثورة 1952). فأولى معالم شخصية رضوان كانت في الهم القومي، بل ويمكن القول أن الهم القومي تحديداً هو الذي أعطى لفتحي رضوان تعريفه للديمقراطية ومفهومه لحقوق الإنسان. فقبل تشريحه لأمراض الأفراد، أعطى فتحي رضوان لمرض الأمة (الاستعمار) حيزاً مركزياً في نضاله وكتاباته، وهو القائل : " الاستعمار مرض له كل خصائص المرض وأعراضه، إلا أن الأمراض تصيب فرداً والاستعمار يصيب أمة..".

درس الحقوق في القاهرة وخاض في دراسة الأدب . وقد جمع بين الفنان الأديب والكاتب المسرحي والمحلل التاريخي والناقد السياسي.

لعب فتحي رضوان دوراً هاماً في السياسة الثقافية في مصر بعد حركة الضباط الأحرار، وقد دعا لتحويل إدارة الثقافة في وزارة المعارف إلى وزارة مستقل باسم "وزارة الثقافة والإرشاد القومي" وكان أول من تولى هذا المنصب في مصر.

اعتبر فتحي رضوان الثقافة القومية "خط الدفاع الأول لمقاومة الاستعمار والتأكيد على ثقة الشعب بنفسه وأمله في مستقبل. وقد أكد على الهوية العربية لمصر وضرورة التكامل الوجداني بين الطاقات العربية للنهوض بدور إنساني متميز للثقافة العربية في عالمنا المعاصر. وقد بقي مخلصاً لفكرة القطاع العام في الثقافة، وكتب في 1983: "الثقافة يجب أن تتحرر ما استطاعت من هيمنة التجارة عليها، وتسلط اعتبارات السوق والتفاهة مع شدة حاجتها إلى الحرية، في أشد الحاجة إلى الإنفاق الذي لا يبغى ربما ومن هنا كانت الثقافة في حاجة إلى وزارة يمولها الشعب ويغذيها بموارده".

ناهض اتفاقيات كامب دافيد وعملية التطبيع مع إسرائيل وقد دخل السجن في سبتمبر (أيلول) 1981. ومنذ خروجه انخرط مع الأستاذ محمد فائق وعدد من المثقفين المصريين والعرب في مشروع تأسيس "المنظمة العربية لحقوق الإنسان" وقد انتخب رئيساً للمنظمة منذ تأسيسها وحتى وفاته في 1988.

في تعريف له للديمقراطية كتب يقول: " الديمقراطية الحقيقية، ذات السلاح المشهور، لا تكتب في نص، ولا تسجل في ورقة، إنما تولد وتحيا، مهما ضؤل نفوذها أول الأمر، في قلوب أناس لا يطبقون أن تمس، ولا يترددون في أن يتنادوا بالدفاع عنها، وتتوالى من أجلها المعارك، وتكثر الضحايا، ولكن تبقى في جميع الأحوال عزيزة الجانب. وهذا النوع من الحرية، لا يحتاج إلى الساسة فقط، إنما يحتاج إلى المربين، وكتاب الصحف، ومؤرخي التاريخ، ومؤلفي القصص والمسرحيات، حتى لا تمضي ساعة، إلا ويسمع المواطن، أو يقرأ، أو يرى دعوة ملحة إلى تقديس الحرية أو الذود عنها. أما ديمقراطية النصوص والقوانين، فقد بلغ الأمر بهوانها أنك تقرأ دستور دولة كإمبراطورية هيلاسيلاسي، وتقارنه بدستور دولة عريقة في الدستورية والحرية كفرنسا، فيروعك أن حقوق الشعب وضمائنه في دستور هيلاسيلاسي، أعظم وأكبر، من حقوق الشعب الفرنسي. فما من حق من حقوق

الناس ولا ضمانات من ضمانات تلك الحقوق إلا نص عليها الدستور الإثيوبي، وفي نفس السنة التي مات فيها في تلك الدولة ذاتها مائة ألف جوعا وعطشا، كانت سباع الملك أو الإمبراطور، تأكل من يده أعلى الطعام".

## عبد الرحمن الكواكبي AL-KAWAKIBI

ولد عبد الرحمن الكواكبي في مدينة حلب عام 1854 من أسرة عربية قديمة، وقد تلقى علومه في المدرسة الكواكبية. عمل في الصحافة والمحاماة والتجارة في مسقط رأسه كذلك تولى بعض المناصب الرسمية فيها. وقد عاش في حبة حبل بالتغييرات ومكتظة بالهزات فزرع بصماته في معالم التأثير فيها عبر تشريحها ونقدها والمناداة بخلافة عربية ديمقراطية معاصرة. فالقرن التاسع عشر يمتاز بعدة ميزات أساسية تجسد مرحلة انتقال اقتصادية واجتماعية وسياسية حاسمة في المشرق العربي. فقد أصبح التهلل التدريجي للحكومة العثمانية المركزية حديث العامة والخاصة، وأصبحت قوة الولايات واضحة أكثر فأكثر مع تقسخ المركز. وحلت الحروب الدفاعية محل الحروب والمعارك الهجومية المجزية للضرائب وتساعد حجم الامتيازات الأجنبية والديون الباهظة المترتبة على الباب العالي. وقد كان لدخول قوات محمد علي لبنان وسورية (1831-1841) وزيادة الامتيازات الغربية في الساحل الشرقي للمتوسط كبير الأثر في زعزعة هيبة امبراطورية مريضة تحاول تدارك عالم تجاوزها. في النصف الثاني من القرن اتخذت الحكومة العثمانية اجراءات غاية في الأهمية فعلى الصعيد الاقتصادي جرى تثبيت ملكية الأراضي وزيادة الضرائب الجمركية وتنظيم الأسواق التجارية وتشكيل التنظيمات وفتح مدارس التأهيل الصناعية وإنشاء بنوك ووكالات الائتمان لأغراض التنمية.

أما على الصعيد المدني والسياسي فكان لصدور أول دستور عثماني يقر المساواة الإسمية بين سكان الخلافة ويمنع التعذيب كذلك وقف العقوبات الجسدية ما يضع أسس نظام جنائي وضعي محل النظام الملى القديم. إلا أن الخلافة الهرمة لم تتمكن من احترام ما تطرح وتثبيت أسس انطلاقاً شابة لجسم مريض، فخرج من داخلها ومن حولها اتجاهات قومية جديدة تستبدل وشائج الانتماء الديني بالانتماء القومي وتسعى للانتقال من الخلافة إلى الدولة الحديثة.

في هذا الجو نشأ عبد الرحمن الكواكبي وكان لدراسته الحقوق وتشبعه بالتقافتين العربية والغربية كبير الأثر في تبلور معالم المقاومة والتغيير عنده، فتعرض للاضطهاد والسجن مرارا وصدورت أمواله وممتلكاته وهاجر من حلب عام 1900 حيث تجول في الجزيرة العربية وشرقي إفريقيا والهند والشرق الأقصى ثم استقر في مصر. ألف عدة كتب أهمها طبائع الاستبداد وأم القرى، وقد طبعها في حياته أما كتابه العظمة لله وصحائف قريش فقد فقد محطوطين مع جملة أوراقه ومذكراته ليلة وفاته.

توفي في القاهرة متأثراً بسم دس له في فنجان القهوة عام 1902 ودفن فيها.

يقدم الكواكبي في الأيام الأولى من القرن العشرين تشريحا نقديا للاستبداد معتبرا إياه من أهم بلايا غياب الحرية التي ليست برأيه معنوية وحسب، بل ذات مضمون اجتماعي ومدني، يقول في "أم القرى": "وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ماالحرية، هي ما حرمانا معناه حتى نسيناه، وحرماننا علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها: "بأن يكون الإنسان مختارا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم". "ومن فروع الحرية تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة، ومنها حرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، ومنها العدالة بأسرها، حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب. ومنها الأمن على الدين والأرواح والأمن على الشرف والأعراض والأمن على العلم واستثماره. فالحرية هي روح الدين". مضيفا: "هذا ولاشك أن الحرية أعز شئ على الإنسان بعد حياته وأن يفقدانها تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس وتتعتل الشرائع وتختل القوانين".

لا تتناقض برأي الكواكبي بين الاسلام والحرية لأن "الاسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، بحضها على الإحسان والتحابب".

ان أصالة الكواكبي تكمن في كونه، مثل عبد الله النديم\* ينطلق من المجتمع ويتوجه إلى المجتمع. وهو يشرح الاستبداد ويعزي بقاء هذه الآفة إلى جهالة الأمة والجيش النظامي منوها إلى أن الاستبداد ليس شخصا بل مؤسسة تحتاج لتبقى إلى فقهاء وعلماء يمنحونها البركات ويشغلون الناس عن مقارعتها فيما لا يفهم ولا يضرهم ويصر على توضيح عملية إعادة انتاج الاستبداد بالقول "كل فرد من أسراء الاستبداد مستبد في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى ورب الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره".



ينتج الاستبداد مجتمعا مريضا مسلوب الفكر مهلك الجسد، حيث تمرض العقول وتختل المشاعر بدرجات متفاوتة في الناس. وقد يصل المرض العقلي إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر ويصبح الانقياد الأعمى صفة غالبية. بعد تأكيده على فك الاتصال بين ما في الإسلامية والاستبداد من اتصال يقدم الكواكبي تصوره للخلاص من هذه الآفة في نقاط ثلاثة:

- الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.
- الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما باللين والتدرج.
- يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به.

إن هاجس الانفصال عن انحطاط الماضي والتواصل مع أفضل أطروحات العصر ورفض العنف إلى درجة المطالبة بإلغاء الخدمة الإلزامية العسكرية في مطلع القرن العشرين ورغبة بناء الذات عبر الوعي العميق لمشكلات الذات، كل هذه الفضائل التثويرية جعلت من الكواكبي خطرا كبيرا على إمبراطورية "صغيرة" لم يكن لها لتعامل مع خصوصها إلا بالاغتيال السياسي والتصفية. ذهبت العثمانية مع التاريخ وبقيت أفكار الكواكبي في التاريخ تسطر للإنسان طموح الكرامة.

## كورزاك (1880-1942) JANUSZ KORCZAK

ولد يانوس كورزاك حوالي عام 1880 وتوفي في 1942. عاش في وارسو عاصمة بولونيا التي عرفت سبعة أعوام من الديمقراطية البرلمانية طويلة حياته. فمذ ولادته إلى عام 1918 كانت وارسو وقسم من بولونيا يخضع للإمبراطورية الروسية إلى حين قيام ثورة أكتوبر البلشفية واستقلال بولونيا في 1918. لتعيش البلاد في فترة حكم تعددي ديمقراطي حتى 1926. ثم مع استلام المارشال بيلزودسكي جرى تراجع كبير على صعيد الحريات تقام بعد 1936.

يروى عن كورزاك، أنه أثناء الحرب الروسية-اليابانية التي توافقت مع ثورة السوفييتات في 1905 والهيئة الثورية في روسيا، طلب الجنود المتأثرون بالاشتراكية من كورزاك البالغ من العمر حينها 25 عاما أن يشاطرهم الرأي في اعتناق الطبقة العاملة، فكان جوابه : لا تحرير للطبقة العاملة ولا للإنسان قبل تحرير الطفل. فمذ زمن مبكر، بدأ كورزاك يوجه انتباهه كله إلى مسألة غابت عبر آلاف السنين عن العقائد والفلسفات التي تحدثت عن احترام الأم والأب في الوصايا العشرة واحترام الزميل في المهنة والأخ في الدين الخ ، ولم تستعمل كلمة احترام الطفل من قبل؟ هذا الاحترام الذي يشكل القاعدة الفلسفية لدفاع كورزاك عن حقوق الطفل كأساس للدفاع عن أي مشروع إنساني. رفض كورزاك في الوقت نفسه الانتماء إلى الصهيونية والشيوعية، ولم ينس البيت في مراهقته، فكان يرى في إنشاء دار أئمة نموذجية للأيتام المخبر الفعلي لأطروحاته حول حقوق الطفل.

ألف كورزاك ثلاثة كتب من أجل الأطفال : كيف تحب الطفل ؟ ، حق الطفل بالإحترام، الملك ماتياس الأول. والكتاب الأخير حزين وفكاهي بأن معاً، وهو يظهر حدود سلطة الأطفال، الطريق المسدود للإحساس بالقوة الفائقة وضرورة تعلم الديمقراطية. في 1908، كان كورزاك مسؤولاً عن تجميعين للأطفال، الأول لليهود والثاني للكاثوليك، فقد كان محظورا الخلط بين الأطفال من الديانتين. وحاول جهده في هذا الجو تعليم الديمقراطية للأطفال.

ولقد أتاحت لكورزاك الفرصة لأن يترجم أفكاره في الممارسة عندما تخلى عن عمله كطبيب في المشفى وفي العيادة الخاصة حوالي عام 1912 ليعطي كامل وقته لبيت الأيتام الذي أنشأه. وقد تم تأويل ذلك من الكثيرين من زملائه كابتعاد عن المهنة تجنباً للأمراض الحادة المعدية. وقد بقي المدير والطبيب لبيت الأيتام حتى وفاته.

كان بيت الأيتام بالنسبة لنظرائه وقتذاك امتيازاً للأطفال المقيمين فيه من حيث العناية والنظافة. إلا أن الميزة الأساسية لهذا البيت هي الحياة الديمقراطية للأطفال والتي تعتمد على أربع قواعد: التسبير الذاتي\*، البرلمان، المحكمة، الصحيفة. يطلق البعض على التسبير الذاتي الذي طبق في البيت "جمهورية الأطفال". والترجمة الأقرب للمصطلح البولوني هي الحكم الذاتي. والمقصود به جماعة متساوية في

الحقوق يشارك كل أعضائها في إدارة وتنظيم شؤونهم. وقد نجح كورزاك في تطبيق الاختلاط بين الجنسين إلا أنه فشل في إدخال الاختلاط بين الأطفال اليهود

والكاثوليك بسبب مقاومة القوانين المعادية للسامية لأي اختلاط بين الجماعتين. ولذا تابع لسنوات استشارته في بيت للأطفال الكاثوليك وكان يته حصراً

بالأطفال اليهود.

أما البرلمان فكان التصويت فيه يتم على مرحلتين لكل من يدخل إليها ، الأولى بعد 15 يوما والثانية بعد ستة أشهر، ويتم تقييم وضع كل طفل من قبل أقرانه مرة في السنة. ويحق لجميع الأطفال التصويت ابتداء من سن السادسة. وقد كان يعطي قسيمة لكل طفل عليها إشارة زائد وإشارة ناقص وصفر. أما الزائد فتعني يمكنني أن أعطيه مسؤوليات، الناقص تعني أنني ابغضه، والصفر موقف لا مبال تجاهه. ووفقا لهذه العلامات كان يصنف الأطفال في فئات لمعرفة المحبوب أكثر منهم وأسباب ذلك.

أما المحكمة فكانت مدرسة الاعتذار والعفو حيث يحاكم الطفل في حال قيام دعوى بحق من قبل طفل آخر وهي مكونة من خمسة قضاة يتم اختيارهم ممن لم يرتكب "حماقة كبيرة" في الأشهر الستة التي سبقت تاريخ الاختيار وقد كان المغزى من هذه المحكمة تأصيل الديمقراطية الحقوقية وروح المسؤولية عند الأطفال. والحكم الأقسى (الطرد) صدر أربع مرات في أربع سنوات. ولم تنجح تجربة المحكمة لأن الأطفال الأقوى كانوا يسيطرون عليها ويغطون على غيرهم وكانت خيبة أمل كورزاك كبيرة من هذا الفشل.

وقد أجرى استفتاء في صفوف الأطفال لمعرفة السبب فاقترحوا تشكيل لجنة استشارة قضائية من شخصين بالغين وثلاثة أطفال يمثل أمامها الطفل والبالغ بما فيه كورزاك نفسه.

أما الصحيفة، فيمكن لكل واحد أن يقول ما يريد بالشكل الذي يريد كوسيلة تعليمية لحرية الرأي.

اعتمد مفهوم الديمقراطية عند كورزاك على مجموعة أسس أولها أن لا ديمقراطية والمعدة خاوية وثانيها أن الطفل كائن في طور التكون أو مواطن في حالة كمن مؤقت "مهما كان عمره، يقول كورزاك، الطفل شخص، وشخص إنساني" بالمعنى الكامل للكلمة. وهو يعيش حالة القاصر لقمعه من قبل البالغين. يجب معاملة الطفل بجدية واحترام والتوقف عن التعامل معه ككائن مستعمر. وأخيرا يؤكد كورزاك على أن الحس بالديمقراطية ليس فطريا عند الطفل مخالفا في ذلك الاتجاهات العفوية حيث يؤكد على ضرورة العمل من أجل احترام الطفل لنفسه وللآخر.

## كولونتاى (1872-1952) KOLLONTAI

ولدت ألكسندرا ميخايلوفنا كولونتاى في مدينة سان ستراسبورغ من عائلة ميسورة وكان والدها جنرالاً في الجيش. تزوجت في سن مبكر من ضابط ثم انفصلت عن زوجها في 1898 لتتاضل في جمعيات النجدة التعاونية. درست العلوم الاقتصادية والاجتماعية في زيوريخ وإنجلترا وشاركت منذ عودتها إلى روسيا في الكتابات الاشتراكية الديمقراطية. كانت مع المناشقة حتى عام 1915 دون أن تقطع مع البلاشفة. ساهمت في تنظيم العمال الروس ونضالات الحركة النسائية الاشتراكية العالمية. اضطرت لمغادرة روسيا بعد صدور حكم عليها في نهاية 1908 ولم تعد حتى ثورة فبراير 1917. بدأت تقاربها مع لينين والبلاشفة أثناء الحرب العالمية الأولى والتحقت بهم في 1915. أيدت خط انهزامية الحرب وذهبت للولايات المتحدة في 1916 لمقاومة احتمال مشاركة أمريكية في الحرب العالمية الأولى.

انتخبت في اللجنة التنفيذية للسوفييتات في بتروغراد (سان بطرسبورغ) ثم في اللجنة التنفيذية لعموم روسيا. اعتقلت بعد أيام يوليو (تموز) وانتخبت غيابيا في اللجنة المركزية للحزب البلشفي في مؤتمره السادس. أطلق سراحها قبل ثورة أكتوبر. كانت المرأة الوحيدة في الحكومة الأولى للشؤون الاجتماعية. لم يعد انتخابها في المؤتمر السابع للحزب. تركت مؤلفات عديدة والمشاكل الجنسية والاشتراكية. كلفت منذ عام 1920 بالقسم النسائي للحزب لتنظيم النساء العاملات والتحق بتيار "المعارضة العمالية" داخل الحزب في العام نفسه. دافعت عن ديمقراطية الحياة الحزبية وعن دور عمالي هام في صفوف الحزب وقيادته وفي المؤتمر العاشر عام 1921 تم إلغاء الاتجاهات في الحزب وطردت منه بعدها، وكادت تتلقى صفقة قاضية بسبب قصة حب عاشتها وأنقذها تدخل لينين بنفسه.

التحقت بالسلك الدبلوماسي لتكون أول امرأة سفيرة ومثلت الاتحاد السوفييتي في النرويج (1923-1925) والمكسيك (1926-1927) والنرويج (1927-1930) ثم السويد (1930-1945)، وقد انصاعت في الأزمات التي عاشها الحزب بعد وفاة لينين للخط العام لستالين.

لعبت كولونتاى دورا كبيرا في حركة تحرير المرأة الروسية ويعود لها كبير الفضل في مرسوم 18 ديسمبر 1917 الذي أقر حرية الطلاق ومرسوم 20 ديسمبر 1917 الذي ألغى صلاحية الزواج المعقود أمام هيئة دينية إلا ما سبق تاريخه ومرسوم 23 يناير 1918 الذي أقر الانفصال التام بين الكنيسة والدولة وأبعد الكنيسة عن تربية الأطفال المدرسية. ثم تأسيس الزواج المدني عبر قانون تقديمي للزواج والأسرة والوصاية يسهل إجراءات الطلاق والزواج و يشرع لوضع الأطفال المولودين خارج الزواج ويزرع

أسس المساواة بين الجنسين. وقد نشر في سبتمبر 1918 ودخل حيز التنفيذ في ديسمبر من نفس العام وبقي ساري المفعول حتى صدور قانون 1926.

## THE HAGUE CONFERENCES لاهاي (مؤتمرات)

بعد حروب متعددة هزت أوروبا، نادى أكثر من دولة غربية لعقد مؤتمر عالمي للسلام في نهاية القرن التاسع عشر. وقد استطاعت هذه الفكرة اجتذاب أهم حكومات حقيقتها في المؤتمر العالمي الأول للسلام الذي عقد في لاهاي في 1899. وقد تم في هذا المؤتمر مناقشة السبل التي تسمح بإنشاء آليات لحفظ السلام ونزع السلاح وتعزيز مفهوم القانون الدولي وأساليب الوقاية من الأعمال العدوانية المسلحة. وبضغط من هيئات المجتمع المدني في العديد من المدن الغربية، تمت الدعوة إلى مؤتمر ثان للسلام في مدينة لاهاي عام 1907. وإن كان المؤتمر الثالث الذي اتفق على عقده عام 1915 لم يعقد حتى 1999، فإن مؤتمري لاهاي لم يكن لهما في التاريخ أهمية السبق وحسب، بل كانا وراء ولادة عدة مؤسسات واتفاقيات هامة سواء في تحديد أسلوب حقوقي دولي للتعامل مع الحرب أو تأسيس فكرة محكمة عدلية دولية. فمنذ هذا الوقت، نشأت هيئة التحكيم الدولية Permanent Court of Arbitration ومحكمة العدل الدولية الدائمة Permanent Court of International Justice، (السلف المباشر لمحكمة العدل الدولية) وكلاهما اختار لاهاي مقراً له. كذلك وقعت اتفاقيات مهدت لولادة القانون الإنساني الدولي فيما يتعلق بحماية المدنيين وضحايا الحروب والسلامة البشرية والتحكيم بين الدول.

## اللاهوت الإفريقي للتحير

### AFRICAN LIBERATION THEOLOGY THEOLOGIE AFRICAINE DE LIBERATION

يشكل نقد أسلوب التبشير في نشر المسيحية وتأكيد الشخصية الإفريقية الموضوعين الرئيسيين للاهوت الإفريقي الذي يعود ميلاده إلى عام 1956، إثر طباعة العمل الجماعي: كهننة يتساءلون؟ "Des prêtres s'interrogent" في باريس. ومنذ المجمع الفاتيكاني الثاني تطور لاهوت التبني وحجارة الانتظار، وهو أقل عداوة للتقاليد المحلية من سياسة الاستيطان السابقة التي اتبعتها الكنيسة.

يقوم هذا المنهج الجديد على البحث عن القيم والممارسات القريبة من المسيحية في الثقافات الإفريقية لجعل منها نقطة الانطلاق إلى التبشير والإرشاد والتعليم الديني. وقد حمل هذا الأسلوب مخاطر تطبيق نماذج للتمسيح اتبعت في أماكن أخرى بانتزاعها من محيطها وإضافتها لقيم تعتبر حجارة الانتظار للمسيحية. ولهذا تم رفضها من قبل أساقفة إفريقيا ومدغشقر في السينودا الروماني في 1974 لصالح لاهوت التقمص incarnation: للأفارقة الحق والواجب في قراءة الإنجيل وأن يعيشوه ضمن ظروفهم الثقافية والاجتماعية الخاصة. ومنذ ذلك الوقت تستعمل تعابير مثل indigenisation و inculturation (الإشارة إلى تأثر الدين بالسكان الأصليين أو إفقار الثقافة المحلية) كتعبيرات مرادفة للتقمص.

هذا الاتجاه اللاهوتي هو الأكثر انتشاراً خاصة في الكنيسة الكاثوليكية. وهو يعطي حيزاً هاماً لإعادة الاعتبار للقيم الثقافية والتقاليد الإفريقية وأخذها بعين الاعتبار في عملية نشر المسيحية. وهو يغفل المشكلات الاقتصادية والسياسية لقناعته بأن انحناء إفريقيا مر عبر التحرير الثقافي للقارة.

أما بالنسبة للبروتستنتية، فقد قرر المجمع المسكوني للكنايس (COE) في عام 1972 اتباع أسلوب الاستدلال في البحث اللاهوتي، من أجل لاهوت يأخذ الأوضاع العيانية بعين الاعتبار. إن لاهوت اعتبار الأوضاع contextualisation يتبنى مشروع التفاعل مع السكان والثقافة الأصلية ولكنه يتجاوزها إلى الأخذ بعين الاعتبار للعوامل الدنيوية، وبشكل خاص المشكلات المرتبطة بتطور العلوم والتقنيات و النضال من أجل العدالة والسلام. ولا يمكن القول أن كل اللاهوتيين البروتستنتيين يتبنون وجهة النظر هذه.

أما اللاهوت الأسود في جنوبي أفريقيا فقد تميز بالنضال ضد العنصرية والمظالم التي رافقتها، وهو يشجب نظام الفصل العنصري (الابارتيد) باعتباره هرطقة معتبراً أن اللاهوت الأبيض يلجأ إلى تفسير مغلوطة للنصوص (حام، ابن نوح الملعون من أبيه هو الجد الأول للسود) وذلك لإضفاء مسوغات على الفصل العنصري من الكتاب المقدس. أما بالنسبة للاهوت السود في جنوبي أفريقيا، فإن الله هو محرر الأسود المضطهد، ومن هذا المنطلق تتم عملية بناء تصور مسيحي أسود. المونسنيور ديسموند توتو

Desmond Tutu يعتبر أن لاهوت الإفكار الثقافي يحمل مخاطر عدة. "فهو إن كان قد قام بعمل جيد بتوجهه إلى الروح الإفريقية المتمزقة، فهو في مجمله، لم يتمكن من تقديم الإجابات المناسبة على تكديس المشاكل المعاصرة التي تهرز إفريقيا الحديثة، معطيا الانطباع بالتخلي عن الحياة النشطة. فقليلة هي الآراء الملحة المناسبة التي تم التعبير عنها في مواضيع مثل لاهوت السلطة في مواجهة وباء الانقلابات والحكومات العسكرية، مشكلات التنمية، الفقر والمرض، وغير ذلك من المشكلات ذات الطابع العاجل في الحقبة التي نعيشها".

نجد أثر لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، سود أمريكا، وسود جنوبي أفريقيا واضح في الإعلان النهائي لاجتماع "الجمعية المسكونية للاهوتي العالم الثالث" EATWOT في دار السلام (تنزانيا) في 1976: "في الحقيقة، لكي نكون مخلصين للإنجيل ولشعبنا، علينا أن نفكر في المشكلات الواقعية التي نعيشها وأن نفسر كلام الله في ضوء هذه المعطيات. إننا نرفض ونؤكد على الطابع اللاهوتي للتعلم الأكاديمي للاهوت المنفصل عن العمل. ونحن جاهزون من أجل قطيعة معرفية (إبيستمولوجية) والاعتبار الالتزام، أول عمل لاهوتي يسمح بتأملات نقدية حول الممارسة التاريخية في العالم الثالث".

أما اللقاء الثاني للجمعية الذي التأم في أكرا (غانا) في 1977، فقد تعرض لمشكلة اللاهوت الإفريقي في مبحث خاص بعنوان "اللاهوت والالتزام في إفريقيا اليوم". وقد عبر لاهوتيو أمريكا اللاتينية وسود أمريكا والسود في جنوبي أفريقيا عن عدم تفهمهم للأساس الذي يقوم عليه إعطاء الأولوية في اللاهوت الإفريقي إلى مطلب الهوية الثقافية على حساب المشاكل الاقتصادية والسياسية. ولعدم استطاعتهم التزام الصمت حول هذه التساؤلات، أطلق لاهوتيو أفريقيا مصطلح "الفقر الأثروبولوجي" في اللقاء الخامس لجمعية EATWOT في نيودلهي عام 1981 حيث جاء في الفقرة 19 من الإعلان النهائي: "إذا كانت الأغلبية بيننا قد أشارت إلى الفقر المادي، فإن آخرين، بشكل خاص من إفريقيا الوسطى، قد ركزوا على الفقر الأثروبولوجي أو الثقافي حيث يلاحظون عملية اضمحلال لشعوبهم. فقد نجم عن الاستعمار فقدان هويتهم وضعف في الإبداع وتفكك لا رحمة فيه للحياة والتنظيم القبليين وتحطيم القيم الأصلية والاعتقادات الدينية والثقافة التقليدية. وتستمر نتائج هذا الخراب في الاستعمار الجديد الاقتصادي والثقافي".

كان يمكن القول أن موضوع "الفقر الأثروبولوجي" ستجذر خطاب التحرير بالإشارة إلى أن هذا التحرير يتجاوز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. صحيح أن العبودية والعنصرية هي مؤسسات إفناء annihilation أنثروبولوجية أكثر خطرا من الاستغلال الاقتصادي. ولكن كيف يمكن فصل الاضطهاد العرقي عن الاضطهاد الطبقي؟ ألم تكن القوانين العنصرية في إفريقيا السوداء تحمي المصالح الاقتصادية للسود؟

ويمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك بالقول: إن نظرة الدونية إلى الأسود لم يكن لها أن توجد لو كان السود في قوة البيض لحظة لقاء إفريقيا والغرب. لقد رفض بعض من يتبنى أطروحة الفقر الأثروبولوجي لاهوت التحرير بحجج ضعيفة، فناهيك عن تهمة الماركسية غير الصحيحة، كتب بعضهم أن الناطقين باسم لاهوت التحرير ليسوا من الهنود الحمر في أمريكا اللاتينية أو قدماء العبيد السود، وإنما نخبة من المثقفين الغربيين الذين يعيشون في الدياسبورا. وبالتالي فهم ينتمون إلى المجتمع البرجوازي والرأسمالية الغربية. ولكن كيف يمكن الاعتقاد بأن جهود البيض لتغيير المجتمعات الرأسمالية في أمريكا اللاتينية لا يمكن أن يحسن أوضاع الهنود والسود؟ كذلك تم التأكيد على أن الفقر في أمريكا اللاتينية يعبر عنه باعتباره قضية وجود أو لا وجود. إن النضال ضد الفقر قد ارتبط بصراع الطبقات الذي لا يتعدى رهانه (امتلاك الثروات والسلطة) وليس "إعادة مصالحة البشر والتفاسم العادل والأخوي". ويمكن الرد على ذلك بأنه لا يوجد بين التملك والكينونة تعارض واضح بل علاقة جدلية، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر. ثم إن رهانات الصراع الاجتماعي في البلدان الرأسمالية المتقدمة لا تنحصر بالثروة والسلطة، وإنما وبشكل لا يمكن فصله، الاعتراف المتبادل والأخوة.

وأخيرا فمن الخطير اعتبار أن مآسي إفريقيا لا تأتي إلا من خارجها، أي من الغرب المسؤول عن العبودية والاستعمار. فكرامة وحقوق الإفريقيين تنتهك من قبل إفريقيين آخرين، فيما يشكل حسب تعبير الكاتب الكيني جيمس نجوجي James Ngugi قصة "السخرية" من قبل من عانى من الاستعمار والعبودية.

إن مفهوم الفقر الأثروبولوجي يمكن أن يخفي هذه الوقائع وأن يكون ورقة بيد الدكتاتوريات الحالية التي تجد الشعوب صعوبة في التخلص منها.

في رغبتهم تجنب الاستعمار اللاهوتي لأمريكا اللاتينية بعد معاناتهم من استعمار الغرب، يعطي بعض اللاهوتيين الأفارقة شكلا كاريكاتوريا للاهوت التحرير، وليس بالإمكان القول أن تحليلهم لأسباب الفقر في القارة الإفريقية مقنعا. ففي العمق، ليس لاهوت التحرير سوى أخذ الإنجيل على محمل الجد باعتباره البشارة الجديدة للقراء، لكل من هو مضطهد ومستغل على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. هناك من اللاهوتيين الأفارقة من أدرك ذلك مثل جان مارك إلا Jean-Marc Ela و

كا مانا Kâ Mana . ودون أن يكونوا نسخة عن لاهوتيي أمريكا اللاتينية، فهم يحاولون أن يقرأوا الإنجيل بعيون الفلاحين " في مواجهة الجوع والجفاف والمرض وأن يقدموا رسالة المسيحية كقوة محررة ( أو كما يفضل كامانا القول: قوة إعادة بناء) لإفريقيا".

إلوا ميسي ميتوغو

## لاهوت التحرير (أمريكا اللاتينية)

### LIBERATION THEOLOGY (LATIN AMERICA) THEOLOGIE DE LA LIBERATION (AMERIQUE LATINE)

في أمريكا اللاتينية، غالبا ما كانت حركات الانعتاق تلاقي الدعم من أفراد الكنيسة الكاثوليكية. فمنذ بداية الاستيطان، تصدى العديد من الفرانسيسكان والدومينيكان ( وذلك منذ بارتوليميه دو لاس كاساس \* 1474-1566) لسياسة الاستعباد المتبعة بحق الهنود الحمر ، كان العديد من الكهنة على رأس الانتفاضات وحركات الاحتجاج في المكسيك هيدالغو Hidalgo في 1810، موريلوس Morelos في 1813) وفي كوبا يعتبر فيليكس فاليرا Felix Valera معبد الطريق لجوزيه مارتى José Marti . هذه المبادرات لشخصيات متميزة بقيت دون نتيجة مباشرة، إلا أنها حضرت التربة لحالة وعي أساسية برزت في الستينات من هذا القرن وأخذت صيغة لاهوت التحرير .

في كتابه الجميل المعنون "حرب الآلهة، الدين والسياسة في أمريكا اللاتينية"، يفضل ميشيل لويوي Michael Löwy الحديث عن مسيحية التحرير، ليؤكد على أن الأمر يتعلق بحركة أكثر منه بعقيدة أو إيديولوجية. لأن المصدر لم يكن النظرية، وإنما وعي الواقع الفضيحة: أحوال الطبقات المستغلة، الشعوب المهانة، الثقافات المهمشة.. واقع يتعارض تماما مع الإنجيل الذي يؤكد على الكرامة الإنسانية. لقد قرر عدد من المسيحيين الذين تناولوا بالتحليل أسباب هذه الفضيحة، النضال من أجل تغيير الأشياء، وذلك لمساعدة الذين كانوا منذ قرون مجرد ضحايا لاصوت لهم لأنظمة وبنى العسف. بهدف تفكيك أشكال هذا العسف والتحرر منه. وقد شكلوا جماعات تهتم بكل ما في الحياة اليومية للطبقات الاجتماعية المحرومة: الحياة الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، السياسية والروحية ككل غير قابل للتجزئة. فبالنسبة لهم، جاء المسيح إلى هذا العالم لإنقاذ الإنسان والبشرية وهو حاضر في تاريخ الإنسانية اليوم. هذه الجماعات شكلت الجماعات الكنسية في الأوساط الشعبية. وقد شارك عدد من اللاهوتيين في هذه الحركة عبر خلاصة تأملاتهم الفكرية وعبر التزامهم اليومي فيما أعطى لاهوت التحرير .

إذن لم يكن لاهوت التحرير ابن عملية بناء نظرية انطلاقا من معطيات ذهنية (ما هو الله؟ مثلا ) وإنما من حالة القلق التي يعيشها مسيحيون في مواجهة الظلم واستجابة لنداء "الفقراء" ( فقراء بالمعنى الاقتصادي والثقافي والاجتماعي). وذلك في طموح الإجابة على السؤال الأساسي: كيف يمكن التلطف باسم الله في عالم لا إنساني؟ وما هو معنى رسالة الإنجيل في هذا العالم؟ هذه التأملات تأخذ كنقطة انطلاق لها خبرة رجال ونساء يعانون ونداء الإنجيل "للخلاق". بتعبير آخر، التحرر من القمع، من الخطيئة البنيوية للمجتمعات. بمواجهة الواقع المعاش بكلام الله، أي بقراءة الكتاب المقدس باعتباره كلاما موجها إلى البشر اليوم، البشر الذين يصنعون التاريخ ويسعون لعيشة وفق الصورة التي أرادها الله للإنسانية: "لقد ولد لاهوت التحرير من أمل التحرير، من النضالات والإخفاقات ومكتسبات المظلومين أنفسهم (...). وهو يكمن في الداخل بشكل مختلف يجمع بين الممارسة والنظرية" (غوستافو غوتيرييرز Gustavo Gutierrez بيروفي، أحد مؤسسي لاهوت التحرير).

يقرأ لاهوت التحرير الإنجيل والتاريخ انطلاقا من "الوجه الآخر للتاريخ" ، أي ليس من شخوص الواجهة (الزعامات السياسية الخ) وإنما من المهزومين في تاريخ الإنسانية.

ومن التواريخ المرجعية للاهوت التحرير، مؤتمر الأساقفة في ميدلان (كولومبيا) في 1968. وقد كان موضوعه: "الكنيسة في عملية التحول التي تمر بها أمريكا اللاتينية على ضوء مجمع الفاتيكان الثاني". وكانت الغاية "الإسهام في البحث عن وجه الله الحي. حضوره المحرر في أوساط الفقراء على سطح البسيطة، اكتشاف الطرق التي يسلكها لكي يجندا. أي إعلان التجديد المدهش للرب الحقيقي، إله الحياة الذي يعطيها لكل الأطفال" (رولاند موروس Ruland Muros). لأن الله هو إله الحياة وليس إله الموت، فهو الخيار الأول للفقراء.

إذن لا يتعلق الأمر بـ "الإحسان" للفقراء، وإنما الرغبة في العيش معهم وتبني نضالاتهم والعمل من أجل أن يصبحوا صانعي تاريخهم لا أن يكونوا موضوعا فيه. فليس الفقر والعسف بحتميين كما أن الله لا يريد هما للإنسان. فهما نتاج الخطيئة البنيوية

الواجب التحرر منها، كما حرر إله الكتاب المقدس شعبه من العبودية. فكل الإنجيل نداء إلى عالم أفضل: مملكة الله تبنى الآن، هنا، والفقراء اليوم هم قوامها الأساسي. وهم يتعرفون على ذاتهم من خلال المسيح الذي قدم نفسه من خلاصهم كل مرة عملتم هذا لواحد من أخوتي هؤلاء الصغار، فلي عملتموه" قال المسيح ( إنجيل متى، فصل 25).

لا يتعلق الأمر بلاهوت جديد يتعارض مع اللاهوت التقليدي، ولكنه أسلوب جديد لممارسة اللاهوت، لا ينطلق من صيغ مجردة، وإنما من الحياة المعاشة للمسيحيين اليوم.

بعض هؤلاء اللاهوتيين استعملوا في تحليلاتهم للواقع مقولات ماركسية (نظرية التبعية) كأدوات مفهومية. وقد اتهموا بالشيوعية، الأمر الذي كان في غاية السهولة في حقبة "الحرب الباردة". أما الحقيقة، فإن السلطات القمعية لم يكن لها إلا محاربة حركة تشير بالبنان إلى عيوب نظامها.

عانت الحركة من اضطهادات وملاحقات عديدة. وقد اضطر الهنود المسيحيون في غواتيمالا إلى دفن الكتاب المقدس للنجاة من القتل. وقد اغتيل أسقف السلفادور مونسنيور أوسكار روميرو Oscar Romero من قبل العسكر. وتنتسح قائمة الضحايا لتصل بين 1966 و 1992 إلى أربعة أساقفة و 81 كاهنا و 19 راهبة و 10 من رجال الدين و 9 من رجال الدين البروتستانت (في لاهوت التحرير رجال دين بروتستانت وليس فقط كاثوليك). وقد فقد عشرات الآلاف من أعضاء الجماعات المسيحية حياتهم لتضالهم في أوساط الفقراء وإيمانهم بالله المحرر.

وبغض النظر عن الاعتراضات التي واجهها لاهوتيو التحرير- سواء من داخل الكنيسة أو من خارجها-، فإن هذه الحركة مادامت راهنة، وهي تتطور، كما هو حال كل ما هو حي، لأن الأوضاع تتغير ولأن هناك معارك أخرى ضرورية: تحرير النساء، تحرير الأطفال من العبودية المعاصرة وحقوق السكان الأصليين الهنود. إن الرمز الأكثر بروزا اليوم هو أسقف سان كريستوبال دولاس كاساس، مونسنيور صموئيل رويز Samuel Ruiz في ولاية شياباس في المكسيك حيث الصراع بين الهنود والحكومة مستمر منذ عقود. وهو مهتد بالموت في كل يوم لاختياره فريق الفقراء باسم الإنجيل

موريس بارث (دومنيكان)

## لويز ميشيل (1830-1905) LOUISE MICHEL

ولدت لويز في هوت مارن، توفي والدها وهي في السابعة عشرة دون أن تسجل كابتنة، فاختارت اسم عائلة والديها ميشيل وعرفت به. وقد فرض القانون عليها وصيا رجلا كاتب عدل لوفاة جدتها إضافة لوصاية والدتها باعتبار ولاية المرأة غير كافية. الأمر الذي ترك عندها إحساسا مبكرا مؤلما بغياب حقوق المرأة.

قررت أن تصبح مدرسة وقد بدأت مهنة التعليم في يناير (ك2) 1853 في مدرسة حرة لرفضها فكرة أداء القسم للإمبراطور؟ باشرت مبكرا الدفاع عن مصالح العمال و من لا سكن له والمعاطلين عن العمل في مرحلة كانت فيها أوضاع الطبقة العاملة الأوربية جد مزرية. وقد كان لها دور قيادي هام في كومونة باريس عام 1870 وأصبحت منذ حينها تعرف بالعنزة الحمراء. وقد عرفت بمواقفها الخلاقة واقتراحاتها المتميزة السابقة لحقيبتها : " كنت معنية بشكل خاص بإصلاح التعليم الذي باشرته الكومونة: احترام و عي الأطفال، إعداد الطفل ليكون مواطنا مسؤولا، قادرا على محبة أبناء جنسه، وزرع حب العدالة في نفسه (...). لم يعد لدي الوقت لمتابعة اجتماعات لجنة اليقظة النسائية في الدائرة الثامنة عشرة. ولكنني أوصلت لهم الرسالة التالية : " يجب إنشاء مدارس مهنية ومراكز أيتام علمانية ومدارس لغير المتعلمين فوراً" إلا أن الكومونة كانت خجولة في إجراءاتها رغم تصويتها على الفصل بين الدين والدولة" كتبت لويز ميشيل في مذكراتها. وبعد القضاء الدموي على الكومونة حكمت عليها محكمة عسكرية بالنفي إلى كاليدونيا الجديدة. وفي عاصمتها نومييا، اهتمت لويز بدراسة الشعب الكاتاكي وظروف استعمارها من قبل فرنسا. الأمر الذي عزز عندها نظرة نقدية صارمة للاستعمار بكل أشكاله. صدر عفو عنها عام 1880 فعادت إلى فرنسا لتتواصل من جديد من أجل الحقوق الأولية للمرأة الفرنسية، مكررة جملتها المأثورة : " لا يجب فصل كاست (الفئة المغلقة) النساء عن الإنسانية.

كانت تدافع عن فتيات الهوى ضد من يستغلن و كتبت تقول في ذلك : كان لي عدة صديقات في سجن السان لازار و كنت أقول لهن : - المرأة وحدها قادرة على التحرر من البغاء. ولا أحد غيرها يستطيع اعتاقها منه. الموت أفضل من هذه الحياة (..). إن

كانت نساء السجن تثرن الرعب، فإن المجتمع هو الذي يثير اشمئزازي. في السان لازار، هذا المستودع العام، نحن في المكان المناسب لتقييم هؤلاء النسوة. كم من القلوب الكريمة تنبض تحت العار الذي يخفقهن" ..  
تعتبرها الأوساط التقدمية رمزا من رموز حقوق الإنسان في القرن التاسع عشر في حين سعى اليمين والجهاز الديني لتغييب اسمها قدر الإمكان. تركت لويز مذكراتها وقصة الكومونة وقد توفيت في مدينة مرسيليا عام 1905.

## مارتن لوثر (1546-1483) MARTIN LUTHER

ولد مارتن لوثر في 10 نوفمبر (ت2) 1483 في عام احتلال العثمانيين ببيلربك روميليا الهرسك، وشب في عصر سامت فيه أوربة من تخلفها وتخطبها في وضع مهدد مضطرب وفساد. لم يبق من جهاز الكنيسة سوى جوانبه المظلمة ومحاكم التفتيش\* وصبوك الغفران. ولم يبق عليها سوى تحالف الظلامية الكهنوتية مع الإستبداد السياسي والخوف من ذلك الضبع القادم من الشرق والمتمثل في دولة عثمانية توسعية شابة.

في 1501، دخل مارتن جامعة إيرفورت لدراسة الحقوق وكان الإتجاه الإنساني في ألمانيا حينئذ يعبر عن نفسه أكثر فأكثر. في 1505 اجتاز مرحلة شك وخوف حسمتها عاصفة رعديّة كادت تؤدي بحياته، فاختر بعد نجاته منها أن يبرهن نفسه لله. دخل إلى دير الأغسطينيين في نفس العام ليصبح كاهنا بعد عامين. درس اللاهوت لوحده ودرّس الفلسفة في الدير. ومما نسب له في دروسه قوله: "لا يستطيع أحد أن يأمر ولا يجب أن يأمر أو يكره أحد بالقوة على اعتقاد معين".

أمضى 1510-1511 في روما الأمر الذي سمح له بالاطلاع أكثر على عالم البابوية. حاز على الدكتوراه في اللاهوت ومنذ عودته والنقاشات التي رافقها تحول إلى دير ويتبرغ. وبعدها بعامين صار يوزع الوقت بين الدعوة للكنيسة والتدريس. في هذه الفترة كان يطرح فكرته حول الخطيئة كمعنى إنساني طبيعي معتبرا القبول بها يسمح بالوصول إلى الكمال. إلا أن معركته الفعلية مع روما بدأت فعليا عند قرار البابا ليو العاشر بناء بازيليك القديس بطرس في روما وأرسل عماله يشتركون الغفران من المؤمنين في كل أنحاء العالم المسيحي لجمع المال اللازم لبناء الكنيسة. فكتب لوثر في 31 أكتوبر (ت1) 1517 رسالة يتوسل فيها لوضع حد لفضيحة الغفران مرفقا برسائلته "95 أطروحة" تطالب بتوضيح وجهة نظر العقيدة في صبوك الغفران. وكان من الواضح أن مارتن لوثر قد كتب نصه لينشر ويعرف خارج القنوات الكنسية الأمر الذي استتبعه استنكار اسقف ألمانيا لموقفه من روما. ومما جاء في بنود مارتن لوثر:

كل مسيحي يترك خطاياها ويتوب عنها توبة قلبية صادقة تغفر له خطاياها ويكتب اسمه في سفر الحياة ولا حاجة إلى خطابات توصية من البابا.

كل مسيحي حقيقي حيا كان أو ميتا يشترك في كل بركات يسوع التي أعدها للمؤمنين باسمه، بلا حاجة إلى صبوك الغفران. كل رسل البابا وأتباعه ممن يبيعون صبوك الغفران يخطئون قولهم أن العفو البابوي يمكن أن يحرر الإنسان من الخطيئة. لجأ لوثر إلى الكتاب المقدس لتحرير المسيحيين من كنيسة راكمت كل ما يرفع عنها الهيبة والإحترام، وبهذا المعنى، فإن الإصلاح المسيحي يمتلك خصوصية واضحة بالمقارنة مع الإسلام والديانات الشرقية. ففي حين تطالب محاولات الإصلاح الإسلامية بالاجتهاد في النص للتحرر من عبودية التفسير الحرفي الجامد، كان الكتاب المقدس السلاح الوحيد لهذا اللاهوتي الأعزل أمام جهاز كنسي تسلطي وصارم. وفي مشروعه للإصلاح الذي وجهه للبابا والذي حطم فيه أسطورة ترفع المجمع والبابا عن الخطأ وطالب بمنع البابوات من الانغماس في المتع والملذات أصر لوثر على القطع بين السلطتين الروحية والدنيوية ورفض مبدأ عزوبية الكهنة التي دفعت بالعديد منهم إلى الإتحراف والفسق، وهي أمور كانت لا تناقش في عصره. فصدر الأمر بطرده من سلك رجال الدين في يونيو 1520 وإحراق كتبه. فرد على هذا في 10 ديسمبر (ك1) بإحراق الأمر البابوي علنا لتحديث القطيعة النهائية بينه وبين الكنيسة الكاثوليكية.

لم يؤثر موقف الكنيسة التقليدية في ألمانيا على انتشار أفكار لوثر، وعندما تقرر إبعاده إلى ارتبرغ لعشرة أشهر استنقاد من الفرصة ليؤلف عدة كتب وليرد على السوربون حول قضية الاعتراف مؤكدا أنه ليس ضد وجوده وإنما يعتبر من حق الإنسان الكامل أن يقرر بحرية إن كان يريد الاعتراف أم لا.

بدأ ترجمة الكتاب المقدس للألمانية وأنهى عمله في 1534 وقد كان لهذا المشروع أثره البالغ في جعل اللغة القومية طرفا في صراعه مع الكنيسة.

كانت الأجواء العامة أجواء تفسخ الإيديولوجيات وتفريخ الأفكار المتمردة بأن. ورغم تأثره الواضح بالإنسانيين وأميرهم Erasme de Rotterdam فقد سعى للتمايز عنهم في مبدأ الاختيار الحر، كذلك بقي محافظاً في موقفه من كارلشتاد Karlstadt وتوماس مونترز Thomas Müntzer. وتبلغ موافقه المحافظة أوجها أثناء حرب الفلاحين والتي استلهمت من الكتاب المقدس رفضها للظلم وطالبت بإلغاء العبودية ودافعت عن فكرة لوثر في الحرية. ولكن الأخير رفض أن يتحول الإنجيل إلى "برنامج اجتماعي ينفذ بالقوة"، وأصر على الفصل بين مملكتي النبي والديوي مؤيدا الأطروحة التقليدية للطاعة للسلطات مادامت الواجبات الإنسانية تجاه الله لم تمس، حتى ولو كان الحاكم ظالماً. وفي 1525 لم يمتنع عن تشجيع السلطات على قمع الفلاحين المتمردون دون رحمة الموقف الذي سيبقى نقطة مشيئة في تاريخه الشخصي.

"وحدها التجربة تكون اللاهوتي". بهذه الجملة يلخص لوثر تجربته التي لم يتح له خلالها التجميع المنهجي لأفكاره رغم غزارة إنتاجه. وفي مسائل عديدة، بقي لوثر المحافظ على التراث المسيحي والأعراف السائدة بل وهدأ أكثر من مرة من حماسة أنصاره ومريديه. وفي موقفه من اليهود بقي على التقاليد الكاثوليكية التي تنظر لهم باعتبارهم خصوماً تجب محاربتهم وقد طلب إحراق أماكن عبادتهم وطردهم، ولكن البابوية بقيت طيلة حياته خصم الرئيسي والأول. رغم بصمات لوثر الأكيذة في الحركة الإصلاحية والبروتستانتية عموماً، لا يتجاوز عدد المنتسبين للكنيسة اللوثرية العالمية 56 مليون شخصاً.

## مارتن لوثر كنج (1929-1968) M.L. KING

في 1948، كان من غير المتصور رؤية أمريكي أسود على رأس وفد الولايات المتحدة الأمريكية إلى لجنة حقوق الإنسان التي تعد الإعلان العالمي. فقد كان التمييز العنصري حقيقة موجودة في القانون والواقع في هذا البلد. ولعل أبداً عمليات الحصول على الحقوق المدنية في بلد أقر العديد من هذه الحقوق منذ الاستقلال، كانت قبول فكرة المساواة بين البيض والملونين. ورغم وجود منظمات حقوق إنسان متعددة منذ بداية القرن، إلا أن فتح هذا الملف بشكل قوي وفعال، كان محصلة نضال المواطنين السود في لحظة تاريخية هامة وظروف مؤاتية وقيادة قس شاب دخل اسمه التاريخ باعتباره رمز تحرير الولايات المتحدة من واحد من أهم عورتها: مارتن لوثر كنج Martin Luther King.

ولد مارتن لوثر كنج الابن في أطلانطا من عائلة متدينة -أب قسيس وأم مدرسة-. وقد عاش في نشأته حياة عادية لابن عائلة متوسطة. درس اللاهوت عوضاً عن العلوم الدنيوية وحصل على الدكتوراه فيها في بوسطن في 1955. تعرف أثناء دراسته على كورتيا سكوت وتزوجا في 1953 وكانت ثمره زواجهما أربعة أطفال. رغم اهتمام كنج المبكر باللاعنف وإعجابه الكبير بالمهاتما غاندي. إلا أنه لم يدخل الحياة النضالية ضد التمييز العنصري إلا بعد حادث رمزي وضع حداً لأشهر هادئة ألقى فيها عظاته في الكنيسة المعمدانية في مدينة مونتغمري. ففي الأول من ديسمبر من عام 1955، جلست امرأة سوداء البشرة في المقعد الأمامي لحافلة الأوتوبيس التي خصصت المقاعد الأمامية فيها للبيض. وعند اعتقال البوليس لهذه المرأة قام الفرع المحلي للجمعية الوطنية لتحسين أوضاع الملونين NAACP بحملة للدفاع عن الضحية ولم يتوقف نشاط الجمعية عند الإفراج عنها بل قررت تنظيم حركة مقاطعة لكل الحافلات التي تميز بين الركاب البيض والركاب الملونين.

ترأس كنج جمعية محلية في مونتغمري MIA قامت مع قادة الحركة السلمية Fellowship of Reconciliation بدور هام في تحويل القضية إلى مشكلة على الصعيد القومي. وقد كان لسمعة وذكاء وبعد نظر مارتن لوثر كنج دوراً هاماً في مسلسل الأحداث. وبعد عام أعلنت المحكمة العليا أن إجراءات التمييز العنصري في المواصلات في ألاباما غير قانونية (نوفمبر 1956). ومع هذا النصر القانوني وجد مارتن لوثر كنج الفرصة سانحة لتأسيس مؤتمر القيادة المسيحية الجنوبية في مطلع 1957 الذي ركز نضاله حتى 1966 في النضال من أجل الحقوق المدنية في الجنوب. في 1959، وبعد زيارة للهند، دعم كنج تشكيل لجنة التنسيق الطلابي لمناهضة العنف SNCC التي قامت بتنسيق التجمعات السلمية للطلبة في المطاعم والمحلات التجارية الكبيرة. وقد فتحت تعبيرات النضال الميدانية هذه النقاش واسعاً بين اتجاه اللاعنفت تكتيكاً ضرورياً في حين يدافع اتجاه آخر من رموزه مارتن لوثر كنج عن اللاعنفت كفلسفة في الحياة.

شارك كنج أو قاد أهم التحركات السلمية في الستينات. وعندما اعتقل في 1963 أرسل "رسالة من سجن برمنغهام" يشرح فيها المبررات الأخلاقية لمناهضة القوانين الجائرة. وفي السنة نفسها شارك في المظاهرة الضخمة التي جرت في 28 أغسطس/آب في واشنطن بعد خطابه الشهير وقولته المأثورة I have a dream، جملة الحلم الذي يبعث الأمل بعالم تسوده الحرية والعدالة



للجميع والتي تتكرر كلما ذكر اسمه. في نهاية 1963 حاز كنج على جائزة نوبل للسلام. وقد سن الرئيس كينيدي قانونا للحقوق المدنية دخل بعد اغتياله حيز التنفيذ في عهد خليفته جونسون.

عام 1967 وقف مارتن لوثر كنج بحزم ضد حرب فيتنام مع استمرار النضال من أجل حقوق السود. أعطى مارتن لوثر كنج حركة السود في أمريكا شرعية في صفوف البيض وتأييدا عالميا كبيرا. إلا أن الحركة نفسها كانت منقسمة بين أنصار اللاعنف ورمزهم كنج، وأنصار استعمال كل وسائل النضال الذين حملوا شعار السلطة السوداء الذي أطلقه ستوكلي كارميكاييل Stokely Carmichael في الجنوب. وكثير من الراديكاليين يحملون كنج مسؤولية هذا الخلاف لإصراره على التأخي والانسجام بين الأعراق في الولايات المتحدة في ظروف استغلال كبيرة للسود. في حين اعتبر كنج الحقوق المدنية والسياسية الأساس الأنسب للنضال من أجل مواجهة الفقر. انسجما مع وجهة النظر هذه، بدأ بالتحضير لـ "مسيرة الشعب الفقير" في 1968. لكن خلال إحدى جولاته لجمع التأييد لفكرته تلقى رصاصة من قاتل أبيض في الرابع من أبريل/نيسان في ممفيس. ووقفت أمريكا مشدوهة أمام خسارة كنج وفي ذهن الجميع شعار الذي أطلقه مالكولم إكس: التصويت أو الرصاص The ballot or the bullet. فلا أحد يمكن أن يقدر نتائج خيار العنف في بلد كالولايات المتحدة الأمريكية. كان كنج يحتاج إلى مقاسمته الحكمة وحس العدالة أكثر من اليكاء الانتهاري عليه على حافة قبر.

## المتقف وحقوق الإنسان

### INTELLECTUAL AND HUMAN RIGHTS

من هو المتقف وماهي علاقته بحقوق الإنسان والحريات الأساسية؟ بقدر ما يبدو هذا السؤال سهلا، بقدر ما هو معقد وشائك ومتعدد القراءات.

إن من أكثر التعريفات ذاتية عند الكاتب تعريف المتقف، كل واحد يعرف المتقف كما يريد، أحيانا يحاول تعريف نفسه في صورة خالية من الشوائب، أو يرسم هرما يضع فيه من يشاء ويبعد عنه من يشاء. أو يحصر التسمية في قطاع هو المرتجى والمعتمد عليه ضمن تصور مسبق اعتقادي أو فكري.

"جميع البشر متقفون"، يقول غرامشي، "إلا أن جميع البشر لا يمارسون وظيفة المتقف في المجتمع"، يضيف في "دفاتر السجن". المتقف هو أداة التراضي "العفوي" وضمانة الطاعة الشرعية للجماعة السائدة، والخارج عن هذه القاعدة هو المتقف العضوي، الذي هو عند غرامشي، غرامشي نفسه، مشروعا وتجربة ورغبة.

فرانسوا شاتليه يخرج من نطاق التعريف صغار المتقفين والمتقفين الهزل وعديمي الدور، مطالباً بحد أدنى من التواجد، الحافز، الحرية، المسؤولية. إنه خارج الطبقات والتصانيف.

بنوه كارل منهايم إلى الطبيعة الإعتباطية لتعريف المتقف، مركزا على ضرورة أخذ الواقع التاريخي والاجتماعي بعين الاعتبار جاذبا بمأثورة ألفرد فيبر "الانتلجنسيا غير المرتبطة إجتماعيا" إلى واقعي الزمان والمكان.

"المعرفي الأمريكي الذي يعمل في إطار الطاقة الذرية ليس متقفا، يقول سارتر.. وإنما تقني للمعرفة العلمية، وهو يصبح متقفا عندما يطرح على نفسه السؤال حول أهمية القنبلة الذرية وينتهي باستنكار ما يعمل"، يترجم حافظ الجمالي لحسابه هذه الفكرة بالقول: "أستاذ هائل في علم الاجتماع... يبقى أستاذ علم اجتماع فقط، لكي يكون المتقف متقفا يجب أن يتجاوز ذلك.. أي أن يتخذ موقفا، وهذا هو التعريف الأساسي للمتقف".

وفي الكتاب الجماعي "مجرمو السلم" يتخطى سارتر ازدواجيته الدائمة بين متقف متأقلم مع السلطة ومتقف خروج في السلطة منضما إلى روزا لوكسمبورغ يقول: "في الأصل، المتقف هو إنتاج للمؤسسة البرجوازية، لكن عندما ينجح في القبض على تناقضاته بقوة، لا يبقى أمامه سوى حل واحد، أن يلقي بنفسه في اللاشريعة، وهذا يعني في الآخرين، أن يلقي بنفسه في رفض واحتجاج كلية المجتمع الذي كونه، وهذا يفترض أن يناضل من أجل مجتمع لا يوجد فيه المتقف".

في المجتمع الغربي، يشكل المتقف بمفهومه السارتر (نموذج المعرفي الأمريكي المستنكر) عنصرا من عناصر المنظومة المجتمعية التي تحتاج إلى ممثلين لكافة الأدوار، ضمن شرط واحد، رضخ سارتر له، وهو احترام قواعد اللعبة. فكل الكلمات، كالشجب والنقد والدور والفعالية والموقف الخ هي كلمات قابلة للتطويع بحيث أصبحت مؤسسات تدعمها الدولة لأهميتها في زخم الدور العالمي للأخيرة.

إن التتبع الميداني والمعرفي لقضية المثقف يظهر بوضوح أنه لا مجال لتعميم تعريف تحليلي صالح لكل زمان ومكان. فهناك مراحل تاريخية كان للمثقف فيها أن يلعب دوراً تقدمياً في مجتمعات محددة، ولم يكن ذلك مرتبطاً بالضرورة بمجموع الشبكة الاجتماعية التي تشملها هذه الكلمة بأكثر تعريفاتها عملية، بل غالباً بالمنسليين، اجتماعياً وسلطوياً عن هذا الوضع. أي ليس بمن يفكر الثقافة كمشروع سلطة، بل بادرار دوره النقدي كسلطة مضادة بامتياز، وهنا محك العلاقة بين المثقف وحقوق الإنسان. فالشبكة الاجتماعية التي تشملها الكلمة تعطي بخصبها للقاعم والمقموع حيث من الصعب فصلها عن المجتمع الموجودة فيه، إلا أن لكل واحد من أفراد هذه الشبكة موقع وموقف، الصمت موقف، والتأييد موقف والشجب موقف، وليس ثمة استقلالية ضمن قواعد المجتمع المشهدي لهذا الموقف، كونه يوظف كصاحبه.

في 1967 نزل المثقف سارتر إلى الشارع للدفاع عن إسرائيل، ووقف الجنرال ديغول وقتته الشهيرة منها. فمن الذي يحاكم دريفوس هذه المرة، المثقف أم الجنرال؟ وتكفي هذه المقارنة لوصم كاتب الأسطر بالعداء للسامية\*، كما اتهم الشاعر جورج حنين أحد أشرس أعداء النازية من المفكرين العرب بالعداء للسامية لرفضه الاعتراف بدولة إسرائيل. وهذا هو الحد الثاني لسكين "الدور"، يمكن للمثقف أن يلعب دور الإرهابي بدلاً من رجل الأمن أيضاً، فقد أدركت الجماعات الحاكمة أن بالإمكان جعل المثقف **سلطة في السلطة وللسلطة** وأعطته هذا الدور.

كل معركة ثقافية وحضارية تفتح ملف المثقف من جديد، وكل تحول يضع هذه القضية في معمعان الأحداث، فربط هذه الكلمة، حقاً أو باطلاً، بالفكر والإبداع والأصالة، يجعل الأنظار تتوجه إلى رموزها كلما وقع طارئ يمزق روتين الحياة اليومية، ففي مجتمع يبلغ فيه التفريد درجة من الضعف لا يحسد عليها، تتوجه الأنظار إلى كل فرد ليكون لسان حال الأفراد المضطربين على السكوت. إن المثقف في بلدان الجنوب، شاء أم أبى، ومنذ النديم والكواكي وشميل، مكلف برسالة، الأمر الذي لا يعني بالضرورة قيامه بها، من هنا ضرورة الانتقال إلى الواقع ونقده للخروج من الرغبة الشاعرية بتناول هذه الظاهرة، كون قسوة التجربة أعطت نماذج بانسة أسهمت بقطر وافر في إحباط عشاق رواد الفكر.

لقد ارتبطت ظاهرة المثقف في العالم العربي بواقعتين جديرتين بالاهتمام، الأولى هي الخناق الذي تعيشه الفئات التعليمية والثقافية والتقنية في المجتمع، فيما حدد فعالية دخول المؤسسة التعليمية والجامعية إليه وأبقى للتعبيرات التاريخية المهيمنة للثقافة (رجال الدين) دوراً فاعلاً في قطاعات شعبية متعددة، الأمر الذي حدد دور الفئات الجديدة في التنوير والتغيير. والثانية، هي الدخول الكثيف لجمهور واسع يبحث عن لقب أو مهنة في نادي المثقفين، لبقاء هذه الكلمة نسبياً عذراء، وإمكانية الخوض في مشاريع ذات علاقة بالسلطة السياسية أو المالية، فيما جعل تبني اللقب يتم في نطاق البحث عن دور، بالمعنى المصلي، أكثر منه بالمعنى التاريخي للكلمة. الأمر الذي تمثل على أرض الواقع في الثلاثين عاماً الأخيرة في فئتين متداخلتين تشملهما كلمة المثقف:

1- قطاع المثقف-الموظف، وهو يشمل شرائح إجتماعية معينة تضمها عموماً الطبقات الوسطى وتتفرز حسب طبيعتها المهنية إلى الانتلجنسيا التقنية والمثقفين، باستعمال تعبير غولدنر، يشمل القسم الأول جموع الكوادر العلمية والتقنية والثاني جملة العاملين في الميادين الثقافية والعلوم الإنسانية ومجالات الكتابة المختلفة كمحترفين.

2- قطاع مثقف الإدعاء: وهو تعريف نابع من استئصال توظيف مفهوم المثقف العضوي وتعريف سارتر في الكتابة العربية حيث نجد عضويين وقوميين وأخيراً إسلاميين. وبالإمكان من تتبّع الظاهرة العودة ببساطة إلى تعريف سولجنستين "الانتلجنسيا هي مجموع الذين يلقبون أنفسهم بالمثقفين".

لقد ولدت حركة حقوق الإنسان، بتعبيرها الفكري والتنظيمي في وسط المثقفين، وليس من الغريب أن يغادر صفوفها العديد من هؤلاء للالتحاق بمنصب حكومي فالحدود بين السلطة والسلطة المضادة، الفكر السائد والفكر النقدي، ليست واضحة في الوعي العام ومازالت التعبيرات المستقلة عن السلطات حديثة العهد في التكوين المجتمعي والثقافي. فكما يختصر ابن خلدون، في ذهن الأغلبية "السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره".

ففي نهاية القرن العشرين مازالت حركة حقوق الإنسان في بلدان الجنوب تعيش حالة وعي جنيني وهلامي يتعزز في النضال اليومي والمقاومة اليومية. في حين أنها في بلدان الشمال حيث كانت ابنة صراعات مجتمعية وثقافية، لم تحقق بعد النقلة من الوعي المدني المحلي إلى الأفق الأممي والنظرة العالمية الخلافة. ويتربّط على هذا الضعف عدة أشكال للاختراق والاحتواء تدفع حركة حقوق الإنسان ثمنها غالباً.

يقول أدورنو عميد مدرسة فرانكفورت: "طالما استمر التكوين المتصارع للمجتمع، وطالما أن الأفراد ليسوا عبيداً للمجتمع، بل عناصر فعالة ترغب اليوم في القضاء على ما يحط من كرامتها عن طريق فكرة "الدور" فإن التاريخ لا يهدأ أبداً".

إن الغيرة على دور تنويري تاريخي هي نقطة اللقاء الأساسية بين نشيط حقوق الإنسان والمتقف النقدي، فكلاهما يعيش هاجس الانعتاق من سجن الماضي وقيود العرف وعسف السلطة وهيمنة الغرب، وكلاهما يعتبر كرامة الكائن الإنساني شرطاً وجودياً لإبصار الغد بشكل يليق بالبشرية.

## المجتمع المدني

### CIVIL SOCIETY ; SOCIETE CIVILE

يعرف مصطلح "المجتمع المدني" منذ مطلع العقد الحالي عودة قوية إلى ميدان النظرية السياسية، بل والنظرية الاجتماعية على وجه العموم، وهو يستخدم للإشارة إلى فئة (أو كتلة) اجتماعية يُفترض أن يتوفر فيها مقدار ما من التجانس، وتقع في منزلة بين منزلتي المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي أو الدولة. ويراد منه لدى مستخدميه المتكاثرين اليوم الإشارة إلى تلك الحلقة الوسيطة التي تحقق التوازن الضروري في الاجتماع الكلي بين قطبي سلطة الدولة، ومكونات المجتمع وطبقاته الكثيرة. ويمكن الإشارة إلى ثلاث ملاحظات بخصوص مقولة "المجتمع المدني".

أولاً؛ أن "المجتمع المدني" ليس مقولة اجتماعية راسخة. فهو لا يحيل كمصطلح إلى كتلة اجتماعية متعينة ومخصوصة يتطابق معها. فما زالت دلالاته رجراجة وغير مستقرة بعد، وما زال حدهُ مصدرَ خلاف كبير بين جمهوره المعنيين. فهناك الذين يُعرفون "المجتمع المدني" على أنه الحيز (أو المجال) العام المتكون من "مجموعة المنظمات غير الربحية أو غير الحكومية؛ وهي كل منظمة لم تنشأ بواسطة الدولة ولا تُوجَّه مباشرة من قبلها ولديها أهداف اجتماعية ونشاط يخدم غرض المجموعة كما يخدم المجتمع عموماً". وهناك الذين يوسعون نطاق "المجتمع المدني" بحيث يشمل التنظيمات غير الحكومية والتطوعية الاختيارية كلها كالأحزاب والاتحادات العمالية والنقابات المهنية وهيئات التنمية الاجتماعية وغيرها من "جماعات الضغط". ويضيفون إلى التعريف خصوصية معيارية ببيانها أن مفهوم "المجتمع المدني" يتضمن قيماً سلوكية تتصل بالتسامح وبالإدارة السلمية للاختلاف بين الأفراد والجماعات التي تتقاسم هذا المجال العام الذي هو "المجتمع السياسي".

وهناك الذين يتعاملون مع مقولة "المجتمع المدني" من منظار نقدي. فهم يؤكدون على أن المصطلح يكتنفه كثير من اللبس، وأنه يفتح على إشكاليات العمل الاجتماعي كافة، وخصوصاً في هذه الأيام التي تعرف المعارف الاجتماعية فيها أزمة عميقة: أزمة عجز عن سبر الظواهر التي يفترض فيها أن تكون ميدان اختصاصها. وينصبُّ نقدهم على فكرتين مركزيتين. أولهما تتصل بالتعريف. فافتراض وضوح وجود "المجتمع المدني" يحوله، بحسب قولهم، إلى مقولة ساكنة تستدعي الاسترخاء وتبعث على الرضا والكسل، في حين أن القضية تظل في الجوهر، هي قضية مصطلح إجرائي ومقولة دينامية تسهم في مقاربة الديمقراطية وتعميقها. في حين أن لبس المقولة هو إشارة إلى أزمة التحول إلى الديمقراطية أكثر مما هي إشارة إلى اكتشاف الحل. أما الفكرة النقدية الثانية فتتصل بدور "المجتمع المدني". فافتراض أن الإنماء السياسي يمر أولاً من باب إنماء "المجتمع المدني" وتعزيزه هو افتراض يجافي الوقائع. فالتحويل الديمقراطي هو في أسسه عملية سياسية تحدث في إطار الدولة وليس خارجها. ثم إن قيم التسامح والعدالة والمساواة هي قيم سياسية بالتعريف وتحدث في إطار الاجتماع السياسي، وليس بمعزل عنه. ومن التعسف القول إن "المجتمع المدني" هو فضاء الحرية وموطن السلم الأهلي والحقوق الإنسانية، ذلك أن التاريخ القديم والحديث والمعاصر يحتوي على كمية هائلة من القرائن التي تدحض بقوة افتراض أن مقولتي الحرية والعدالة هما مقولتنا "المجتمع المدني" المركزيتان.

وكل مفهوم سوسيولوجي، ليس مصطلح "المجتمع المدني" مفهوماً توصيفياً فحسب. إنه يرسم صورة كاملة للاجتماع البشري الكلي، ويشير إلى تقابلات

وتعارضات داخل الكل الاجتماعي، ويحيل مباشرة إلى التمددين مقابل الريف والبدوة، ويفترض تمايزاً بين ما هو "مدني" وما هو "سياسي"، و بحسب بعضهم،

ما هو عسكري أيضاً، ولكن داخل الكل الاجتماعي الذي ينتمي "المجتمع المدني" إليه. غير أنه ينتمي فوق ذلك إلى نمط خاص من الاجتماع البشري يعذر

اعتباره جامعاً لأشكال التنظيم الاجتماعي كلها في الزمان والمكان على حد سواء، هو الاجتماع السياسي الحديث. بل ويمكن القول إن انتماء مقولة "المجتمع

المدني" إلى الحدأة السياسية هو قوي إلى الدرجة التي يتعذر فيها تحليله من دونها. وترتبط عودته الأخيرة إلى ساحة النظرية الاجتماعية بقضية التحولات

الديمقراطية وإشكالياتها كما طرحتها المقاربات التي انتشرت في السنوات العشر الأخيرة بشكل خاص.

ثانياً؛ يتصل حد المجتمع المدني بثلاثة مفاهيم مترابطة. أولاًها هي فكرة السلطة أو تعريفها كقوة القاهرة. وثانيها هي فكرة الدولة كمشكلة للعنف. في حين يتعلق ثالثها بفكرة الجماعة الأهلية ككتلة غير متجانسة ومتضاربة المصالح والأهواء ومدافعة إذن. ونحن دائماً حيال ثلاثة عناصر تشكل مجموعها البطانة المفهومية للمصطلح والطبقة العميقة الثاوية فيه، كيلا نقول تحده بالخلف. وهذه العناصر هي: الفرد، كذات حرة ومستقلة، أي "كثرة"، هي في الوقت نفسه النواة الأولى للمجتمع والوحدة المركزية الفاعلة فيه. والمجتمع بما هو شبكة مترابطة من العلاقات التبادلية. والدولة من حيث هي نسق متخارج أي مستقل أو متعال عليهما. والواقع أن مفهوم المجتمع المدني يحيل إلى افتراض مركزي بيانه أن إنتاج الحياة الاجتماعية (تجديد المجتمع لنفسه كمجتمع) يتم بمعزل عن عملية إنتاج الدولة وباستقلال عنها وعن التراكمات التي تحدث فيها. غير أن الفصل بين الدولة والمجتمع لا يخلو كما هو بَيَّن من تعسف نظري باعتباره يفصل بين سيرورتين اجتماعيتين كبيرتين تتداخلان وتترابكان في التاريخ بصورة يتعذر فيها أي فصل بينهما.

ثالثاً؛ هناك تراث فكري مازال فاعلاً في الغرب اليوم بخصوص افتراض توفر علاقة إيجابية بين وجود المجتمع المدني وظهور النسق السياسي الديمقراطي أو الدولة الحديثة، الغربية بالتعريف. وهو تراث يدعي انتساب نشأة الديمقراطية كنسق سياسي إلى وظيفة رديعية قام بها المجتمع المدني في مواجهة النزوع الطبيعي لسلطة الدولة نحو العسف. فمونتسكيو في تعليقه لأصول الاستبداد والاعتدال وتوكفيل من بعده في تعليقه للديمقراطية، يتعاملان مع "المجتمع المدني" من حيث هو وسيط يعدل من غلو سلطة الدولة ويخفف من تأثيرها المباشر على الأفراد. أما هيجل في "فلسفة الحق" فيضع "المجتمع المدني" في صلب الحيز الاجتماعي والأخلاقي القائم بين العائلة والدولة.

يبقى أن نشير إلى أن مقولة "المجتمع المدني" ليست ممكنة إلا لأنها تتصل بالدولة الحديثة التي تقوم على مبدأ السيادة. فلقد نقلت الحدائث السياسية فكرة الشرعية الحديثة من الأمير السيد إلى الشعب/ السيد، أي إلى مصدر مستمد من الاجتماع نفسه وليس من أي مبدأ متخارج عنه. فإذا كُفَّت شرعية الدولة عن أن تكون مسرح الإرادة السلطانية، فذلك لأن الاجتماع الإنساني هو الذي غدا يشرحها ويسوغها. وقد أنجزت نظرية "العقد الاجتماعي" هذه النقلة وأسست للعصور الحديثة في السياسة في أن. ففيها يصبح التاريخ الإنساني ممكناً لأنه يجري في داخل الإنسانية التي تصنعها إرادة الناس الأحرار الذين غدوا في نظرية "العقد الاجتماعي" مواطنين، أي سادة.

إن الإنسانية الحديثة هي الجماعة السيدة، الأمة، ذات الحيز المشترك أو العام: Espace public إنه لا يخضع للإرادة الشخصية بل للإرادة العامة للمواطنين المتساوين في الدولة التي هي التجسيد المشخص لإرادة الاجتماع كله ومبناها السيادة. هكذا صار ضرورياً إقامة تمييز واضح في داخل دولة "العقد الاجتماعي" بين الدولة، والمجتمع المدني، وهو كل ما هو غير الدولة ويقع فيما عداها.

ويمكن القول، كما كتب عزمي بشارة، إن مقولة "المجتمع المدني" قد تكون مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية إذا تم فهمها فهماً نقدياً يكشف الطاقة الكامنة فيها وحدود هذه الطاقة في أن. وقد تكون ضارة بقضية الديمقراطية وتحرر الإنسان العربي إذا تحولت إلى أداة لتحييدها سياسياً، أي إلى أداة تجنب طرح مسألة الحكم.

محمد حافظ يعقوب

## محاكم التفتيش INQUISITION

لم يبدأ العسف الكنسي مع محاكم التفتيش. ويعد أن كان المسيحيون الأوائل ضحية اضطهاد كبير، لم تلبث الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع أن كررت بحق من يخالفها ما ارتكبت بحق المسيحيين من فظائع. وإن كان مجمع لوتران الثاني (1139) قد كلف الأساقفة بملاحقة الهرطقة والقضاء بمحاكمتهم والأمراء بتقديم كل عون ممكن لذلك حفاظاً على مناصبهم، فإن محاكم التفتيش قد نشأت بأمر من البابا غريغور التاسع في 1231. وهي عبارة عن محاكم استثنائية دائمة لها حق التدخل في كل القضايا التي تصنف في إطار الدفاع عن الإيمان والعقيدة. وتعود التسمية إلى إجراءات التحقيق التي تسمح للقاضي بالبحث عن المتهمين. وقد استهدفت بادئ الأمر الكاثار Cathares و الفوديين Vaudois ثم لم تلبث أن نالت مختلف عائلات التشيع والهرطقة والبدعة والروحانيات والكهانة والتجديف. وكان من الصعب على محاكم التفتيش القيام بعملها لولا تواطؤ السلطات غير الدينية مع الجهاز

الديني وقيامها بتزويده بما يحتاج إليه بما فيه تنفيذ العقوبات. وفي حقبة كانت فيها وحدة الدين أهم أسس الإمارة، تداخلت مصلحة الدولة والكنيسة في هذه الصفحة المظلمة من تاريخ الأخيرة.

لم يكن القانون الروماني يسمح بظلم مشابه لما أنت به محاكم التفتيش، وكان من الضروري وجود قوانين استثنائية وإجراءات خاصة تسمح بالاعتقال الظني دون انتظار أدلة كافية والتقييم الذاتي للقضاة كلما وجدت شكوك والحكم السريع والمؤثر في عامة الناس وليس فقط في إطار الضحية ومحيطها. وقد تلبورت هذه الإجراءات في عهد غريغوار التاسع مع إقرار Excommunicamus في فبراير (شباط) 1231 بعد قرابة نصف قرن من القرارات التعسفية في الإتجاه نفسه. وأصبح باختصار، حكم التائبين السجن المؤقت أو المؤبد مع حرمان من حقوق أساسية مدى الحياة، أما من بصر على قناعاته فالإعدام بالنار.

بعد ثمانية أشهر جرى تعيين أحد الكهنة المتطرفين (كونراد ماربورغ) في منصب يذكرنا بمنصب صاحب الزنادقة في بغداد، وقد شكل كونراد فريق عمل كانت له صلاحيات شبه مطلقة في الملاحقة والمحاكمة وتقرير مصير من يقع في شباك الهرطقة. وقد أدت بشاعة أساليب المذكور إلى ظهور أصوات احتجاج انتهت باغتياله في يوليو 1233 دون أن يؤثر ذلك على استمرارية المؤسسة.

منذ البداية استعان البابا ببعض الأبناء الدومينيكان، ثم بعد 1233 تم التركيز على الإخوان الواعظين للقيام بهذه المهمة لتخفيف العبء عن الأساقفة. وكان للمحاكمة عادة عنوان ثابت هو بيت محكمة التفتيش يعيش فيه من يحاكم وله مرتب سنوي حيناً أو جزء من الأشياء التي تصدر عند الأشخاص المحاكمين قد يصل إلى ثلث قيمتها. وكل محكمة رأسها قاضيان يتساويان في السلطات وقد كان كلاهما على الأغلب من الوعاظ وتقوم بتسميتهما السلطات العليا في المنطقة.

ومن بداية القرن الرابع عشر لم يعد هناك سوى قاضٍ تحقيق واحد يساعده عدد من المفوضين وقد صارت صلاحياته كاملة ولم يكن مضطراً لمراجعة أية هيئة دينية عليا.

إلا أن محاكم التفتيش قد عرفت تعرجات مختلفة سواء لتدخل البابا أو لمواقف الملك أو طبيعة المجلس المكلف بها. كذلك كان للجمهور دوره الأمر الذي تجلى بوضوح في إسبانيا حيث أضيف إلى الاعتبارات العامة للهرطقة، العامل الديني والائتي وبشكل خاص اليهود والمور (مسلمو شمال إفريقيا).

يعود قرار تنظيم محاكم التفتيش في إسبانيا إلى قرار البابا Sixte IV الصادر في أول نوفمبر (ت) 1478 وذلك بطلب من ملوكها الكاثوليك. ومنذ عام 1483 تم تشكيل "المجلس الأعلى والعام لمحاكم التفتيش" الذي عهد أمره إلى الأسقف انياسو مانريك، قبيل انتهاء إبعاد العرب من الأندلس Reconquista الذي حصل في يناير 1492. ولم تمر أيام على ذلك الحدث، حتى باشر الملوك الكاثوليك سياسة إبادة للتعددية الدينية والقومية في إسبانيا. ففي 31 مارس 1492، وجه بلاغ إلى كل أسقف وشريف ومسئول ديني يشرح مخاطر وأضرار الاختلاط بغير الكاثوليك ويعطي اليهود أربعة أشهر للاختيار بين اعتناق المسيحية أو النفي خارج الأندلس. ونظمت عملية الإبعاد بتعيين أشخاص يشرفون على متابعة قضايا الأملاك والديون في حين صودر كل كنيس يهودي وكذلك مقابر اليهود وأملاك الوقف والكتب الخاصة بهم. وقد اختار ثلث اليهود اعتناق المسيحية (قرابة 100 ألف شخص)، وأدى إبعاد الباقيين إلى نتائج اقتصادية مريعة على السكان وإسبانيا فيما حذا بالسلطات الإسبانية إلى دعوة اليهود في 1493 للعودة واعتناق المسيحية مع تعهدات باسترجاع أملاكهم ورد ما باعوه منها بالثمن نفسه. وقد عاد ثلث من رحل تقريبا بعد هذا الإجراء. وفي 1495، وإثر مصاهرة ملكية برتغالية-إسبانية، انتقلت عدوى محاكم التفتيش إلى البرتغال إلا أن الأخيرة قد أمرت في 1497 يهودها باعتناق المسيحية تجنباً لما حصل في إسبانيا.

في 1492، 1497، 1498، لم يبق على الأرض الإسبانية يهودياً واحداً واعتنق في المحصلة قرابة 200 ألف يهودي المسيحية وفرّ قرابة مائة ألف شخص.

وما أن انتهت عملية تصفية الوجود اليهودي حتى بدأت عملية تصفية ما تبقى من الوجود العربي-البربري حيث جرى تخيير المسلمين الذين عرفوا بالمور Maures بين اعتناق المسيحية أو مغادرة إسبانيا. وقد أثرت الإغلبية الساحقة مغادرة الأندلس وبقيت أقلية صغيرة قبلت اعتناق المسيحية.

إن عمليات الطرد الواسعة هذه لم توقف محاكم التفتيش، بل على العكس فتحت ملف التحقيق في صدق اعتناق اليهود والعرب للمسيحية. وقد جرى من 1493 إلى 1505 خمسة عشر عملية شهادة إيمان Auto da fe (قراءة المحكمة لنص الإدانة للهرطقة الذين يحضرون لإعلان توبتهم وهو في ملابس Sambenito - سان بونوا بالاسبانية، وهي ملابس خاصة وضع عليها صلبان سود مع رسوم تشير إلى مدى عناد وخطورة أفعال من يرتديها).

وهناك أرقام مروعة وصلت عن محاكم التفتيش، ولو أخذنا للمثل بعض المدن الإسبانية في فترة محدودة نجد في إشبيلية من 1481 إلى 1488 الإفراج عن 700 شخص وإعلان خمسة آلاف اعتناق المسيحية والتوبة. وفي طليطلة، بين 1485-1501 إحراق 250 شخص بالفعل. وقد أحرق في إسبانيا في فترة أقل من عشر سنوات ألفي شخص مقابل 15 ألف أعلنوا التوبة وانحسرت عقوبتهم بين الغرامة المالية لتمويل حرب غرناطة والسجن والحرمان من العمل في القضاء والجهاز الكهنوتي والصيدلة والطب والجراحة والإتجار بالمجوهرات (أو لبسها) كذلك عدم ركوب حصان أو لبس الحرير والأنسجة الفاخرة. استمرت محاكم التفتيش طيلة القرن السادس عشر، وقد فرضت قوانينها في البرتغال في عهد فيليب الثاني منذ 1580 ثم انتقلت للمكسيك في القرن السادس عشر نفسه وبعدها البيرو. وقد عرف القرن السابع عشر عدة محاكمات كبيرة خاصة في مدريد و1600، 1632 و 1680. وفي الأخير، صدر 118 حكما منهم 104 "لمتسترين يهود" أعدم 18 منهم. ومن المفترض انتظار عام 1809 حيث كان لتدخل نابليون أثره في إلغاء المحاكم ثم عادت فترة الارتداد الرجعي ولم تلغ رسميا وبشكل نهائي حتى 1834. تعطي بعض المراجع رقم 300 ألف ضحية لمحاكم التفتيش في أوروبا وأمريكا اللاتينية.

## المحامي AVOCAT, LAWYER

للمحاماة تاريخ جد قديم، فقد توافقت ولادة التقاضي ببحث الإنسان عن دعم موقفه أمام القاضي أو الحكم. وثمة شواهد قديمة جدا في إفريقيا وآسيا للإستشارة قبل المقاضاة أو الدعم أثناء "المحكمة". وقد درس Roscoe Pound و Jois و Bonner و أمان عبد الملك الصالح بعضا من صفحات التاريخ العام والهندي واليوناني والعربي لمهنة المحامي. عند قدماء الهندوس، كان هناك شخص ضليع في القانون يعرض المساعدة القانونية المجانية خدمة للعدالة أو لوجود علاقة اجتماعية قوية أو علاقة قريبة مع صاحب الدعوى. ويمكن القول أن أثينا القديمة لم تفرق بين وظيفة وكيل الخصومة ووظيفة المحامي. أما في روما، قبل المسيح، فقد كان الدفاع عن العدالة أحد واجبات المواطنين الأحرار من ملاك الأرض في روما (Patrici) وكان واجبا إلزاميا ومجانيا. ثم ظهر الأدفوكاتي (ad-vocati) وهم الأصدقاء الذين يطلب المتهم مساعدتهم المعنوية والقانونية أمام المحكمة. وأخيرا عرفت روما المتحدث Orator وهو من الأصدقاء أو الأقارب العارفين في علم القانون والمتقنين لفن الحديث والخطابة. وقد بقيت ممارسة هذا العمل نظريا مجانية ولو أنه في الواقع كان الأدفوكاتو والأوراتور يتسلمون عطايا ذات قيمة عالية جدا أحيانا. وقد وضع قانون اوغست (مات عام 14 للميلاد) حدا لتجاوزات الهدايا والأعطيات بمنعها، إلا أن هذا القانون المانع لم يحترم فاستبدله الأمبراطور كلود (مات عام 54 للميلاد) بوضع قواعد للأجرة بحيث لا تتجاوز تسعيرة الدفاع 10 سيسترسيز ولا يتم دفع المبلغ إلا بعد صدور الحكم. وقد تمت المحافظة عهدا طويلا على مبدأ التسعيرة المقررة. وعلينا انتظار الأمبراطور جوستان (من 518 إلى 527 للميلاد) لنشهد السماح بأول تجمع للمحامين في نقابة.

لو أخذنا إنجلترا كنموذج انجلو ساكسوني، نجد أن السماح بتعيين محام قبل القرن الثالث عشر كان يتطلب إذن رسمي من المحكمة أو أمر خاص. وفي عهد الملك إدوارد الأول (1239-1307) كان هناك نوعان من المحامين، وكلاء الدعاوى attorneys ومحامو المرافعة pleaders. وكان التمييز بين النوعين قاطعا. ونجد في منتصف القرن الثالث عشر وكلاء المرافعة sergeants-at-law الذين أصبحوا فيما بعد محامي المرافعة barristers. وفي القرن الخامس عشر سمح لوكلاء الدعاوى الائتساب لجمعيات القانون. وقد ظهرت في هذا القرن جماعة أخرى تسمى محامي التحضير solicitors ومن المفترض انتظار 1750 لدمج وكلاء الخصومة وفي 1825 انشئت جمعية القانون المتحدة Incorporated Law Society. لا يجد نظام المحاماة أصولا راسخة في القضاء الإسلامي وإن كان هناك آراء فقهية في إجازة الوكالة في الخصومة وفقا لقواعد وضوابط محددة. وكما يذكر الدكتور محمد نور فرحات، فقد أجاز مالك والشافعي ومحمد وأبو يوسف التوكيل في المطالبة بالخصومة (أي في رفع الدعوى) وفي المحاكمة فيها (أي في السير في إجراءاتها)، واشترط أبو حنيفة لجواز التوكيل في الخصومة رضاه الخصم الآخر به. ويتفق الفقهاء على أنه لا تجوز الوكالة في الخصومة إلا حين تكون الدعوى. فتجوز الوكالة إذا تعلق الأمر بحدود السرقة والقتل لأن الدعوى شرط فيها. أما الحدود التي لا تكون الدعوى فيها شرطا لتعلقها مباشرة بحق الله كحد الزنا وشرب الخمر والردة فلا تجوز فيها الوكالة.

أقر المشرع العثماني نظام الوكالة في الدعاوى وهناك نصوص في فلسطين وسورية لوكالات مدنية كما هو الحال في مصر. وقد جاء في قانون نامه مصر " وكم من مدع مقيم بالغ وعائل لا يحضر الجلسات الشرعية ويوكّل أحداً من هؤلاء الأشرار حين نظر بعض الدعاوى الشرعية. وعلى القاضي الشرعي أن يطلب الوكيل الذي حضر إلى المجلس الشرعي عن طريق الوكالة بدعوى أنه شخص كفاء. فإن صح لديه أن الموكل اختاره لترويج دعوى باطلة لا أساس لها في الشرع، فعليه أن يعرض الأمر على أمير الأمراء لكي يوقع الجزاء الرادع على الوكيل والموكل".

ولدخل مفهوم المحاماة المعاصر العالم العربي، علينا العودة إلى مشروع تنظيم مجالس العدالة في مصر في عهد محمد علي. وقد نصت لائحة المجلس التجاري في الإسكندرية في بندها السادس على إمكانية توكيل شخص لشخص آخر بسبب عذر ثابت من كافة الأعدار التي تقبل بمقتضى الأصول وبواسطتها يسوغ التوكيل (سنة 1845 ميلادية). وبعدها بعام تعمدت القاعدة في عموم مصر.

وعند تشكيل محاكم الاستئناف بعد تسع سنوات وردت كلمة الأوكاتيه في لائحة 1272 هجري وفي نهاية العام نفسه ترفت الكلمة إلى أفوكاتيه وفي الحالتين حظر على هؤلاء دخول المجالس وبقيت الإجازة قاصرة على توكيل الوكلاء.

وفي عام 1875، أنشأت الحكومة المصرية باتفاقها مع الدول الأجنبية المحاكم المختلطة التي نصت لأول مرة على قبول وكيل ومدافع عن أرباب الدعاوى أمام محكمة الاستئناف "يكون حائزا الشهادة الدالة على كونه أفوكاتيا". وفي 1880 عرضت الحكومة على شيخ الأزهر ومفتي السادة الحنفية وقاضي أفندي محكمة مصر الكبرى الشرعية لائحة للمحاكم، وقد صدر إثر ذلك أمر عال لرياسة مجلس النظر في 17 يونيو 1880 يجيز قبول التوكيل على الأخصام. وبعد إنشاء المحاكم الأهلية بعام (1884)، أصدرت محكمة الاستئناف طلبا للتسجيل إلى الأفوكاتيه ووكلاء الدعاوى. وفي ديسمبر 1888 أصدرت الحكومة لائحة المحاماة أمام المحاكم الأهلية مستعملة اسم "حرفة المحاماة" واشترطت اللائحة شروطا للمهنة مثل العمر (21عاما) وحسن السيرة والسلوك وعدم وجود سوابق قضائية والكفاءة التامة في فن المحاماة. ويعود إلى 1912 إنشاء نقابة تمثل عموم المحامين لها جمعية عمومية ومجلس وصندوق ( في فرنسا، لأخذ فكرة، وجدت نقابة المحامين دون انقطاع منذ عام 1790).

لم تكن مهنة المحاماة ذات تاريخ وتواجد هام في النظم التوتاليتارية القديمة والمعاصرة. فقد تشكل الادفوكاتور (نقابة المحامين) في الإتحاد السوفييتي في 1962 وقام الخمير الحمر بضرب الجهاز القضائي برمته لاستبداله بشكل تابع "السلطة الثورية". ويرفض الإسلامي الأصولي أبو الأعلى المودودي فكرة المحاماة جملة وتفصيلا وكذلك حال كيم إيل سونغ. ويمكن القول أن هناك جوانب مشتركة أصبحت قواسم عالمية لمهنة المحاماة تقوم على تحديد القانون كمهنة، التحديد الواسع لوظيفة تقديم المشورة إلى الموكلين وتمثيلهم مهنيا ووجود التنظيمات المستقلة ذاتيا للمحامين.

وثمة شبه اتفاق على تعريف المحامي بالشخص المؤهل والمفوض بالمرافعة والتصرف بالنياية عن زبائنه، وبالانخراط في ممارسة القانون والمثول أمام المحاكم وإبداء المشورة لزيابته وتمثيلهم في الأمور القانونية الأمر الذي يتضمن العملاء والمساعدين والوكلاء وشبه المهنيين والأشخاص الآخرين المفوضين والمأذون لهم بالقيام بواحد أو أكثر من وظائف المحامين.

تشكل الكفاءة والاستقامة والاستقلالية قواعد أساسية لسمة المحامي والمحاماة، وقد أدى عدم احترام قواعد أخلاق المحاماة إلى ردود فعل راديكالية ضد المهنة كما حدث مثلا في الولايات المتحدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولا يحول وجود "نصابين" في أوساط المحامين دون الضرورة الحيوية لهذه المهنة كضامن لاستقلال وتوازن الجهاز القضائي. وقد أعطت مهنة المحاماة عددا كبيرا من المناضلين من أجل الحرية وحقوق الإنسان في كل العصور.

## المحكمة الجنائية الدولية (تقديم تاريخي) ICC

تعود آثار أول المحاكم التي اهتمت بسجناء الحرب والمدنيين حسب معارفنا الحالية إلى القرن الخامس قبل الميلاد حيث تشكلت عدة محاكم محدودة الصلاحيات في الموضوع والزمان Ad hoc. وكانت هذه المحاكم التي عرفت حضارات شرقي آسيا وشرقي المتوسط نماذج منها تنظم من قبل المنتصرين ولم تكن تشبه المحاكم العادية في إجراءاتها وأحكامها. وأقرب مثال تاريخي مشابه لمحكمة دولية جنائية خاصة بالمعنى المتداول اليوم هو المحكمة التي تشكلت في 1474 من قضاة من الألبان والنمسا وألمانيا وسويسرا لمحكمة بيتر دوهاغينباخ Peter de Hagenbach بجرائم القتل والاعتصاب وغيرها من

جرائم انتهاك فيها "قوانين الله والإنسان" باستعمال تعبير المحكمة، وذلك أثناء احتلاله لمدينة بريزاخ Breisach .  
ومرت قرون قبل أن تعود الفكرة إلى النور، ففي السبعين عاما التي سبقت محكمة نورنبرغ\* كان هناك قرابة 12 اقتراحا لإنشاء محكمة جنائية دولية دائمة يستعرض أهمها كريستوفر كيث في دراسته الموجزة عن جذور الفكرة.  
في عام 1870 ، وفي تعليقه على اتفاقية جنيف لعام 1864 ، ناقش غوستاف مويينييه Gustav Moynier أحد مؤسسي اللجنة الدولية للصليب الأحمر ، فيما إذا كان من الضروري دعم الاتفاقية الخاصة بجرحى الحرب بإنشاء محكمة جنائية دولية. ثم عاد ورجح على هذه الفكرة ضغط الرأي العام باعتباره كاف لهذه الغاية.  
وبعد أشهر، اندلعت الحرب الفرنسية البروسية وارتكبت فيها الفظائع مما جعل مويينييه يدافع عن محكمة ضامنة للاتفاقية يتم تنشيطها بشكل أوتوماتيكي في كل صراع بين طرفين. وقد اقترح أن يقوم رئيس الفدرالية السويسرية بتسمية 3 قضاة محايدين بالقرعة في حين يسمي كل من طرفي الصراع قاضيا. ولكون اتفاقية جنيف لا تتناسب مع إجراء تقييم المسؤولية الجنائية. فقد اقترح أن تتحدد العقوبات والانتهاكات في معاهدة مستقلة، ولا تكتفي المحكمة بتحديد الجرم والبراءة وإنما أيضا تصدر أحكاما بالعقوبة وتعويضات للضحايا. وعندما لا يتمكن الشخص من دفع التعويض تتكفل حكومته بذلك. وجاء في الاقتراح أن يدفع الطرفان المتحاربين تكاليف المحكمة وليس كل الدول.

رغم نقاط ضعف المشروع، فقد تم تبنيه في مؤتمرات لاهاي للسلام عامي 1899 و 1907. ولسوء الحظ، فقد رفض مشروع مويينييه من كبار محامي حقبة ولم تقبل به سوى دولة واحدة.

فشل مؤتمر فرساي للسلام عام 1919 في تبني مطلب لجنة استقصاء لإنشاء محكمة جنائية دولية Ad hoc من أجل جرائم الحرب\* والجرائم ضد الإنسانية\*. وتجنب الحلفاء إنشاء محكمة جنائية دولية لمحاكمة مجرمي الحرب العالمية الأولى. وحوكم فقط عدد قليل من الأشخاص في محاكم وطنية.

بعد ذلك بعام تقدم بارون دو كامب Baron Decamps بمشروع إلى عصبة الأمم\* تم رفضه باعتباره سابق لأوانه. وفي نفس العام تبنت عدة منظمات غير حكومية أهمها الجمعية الدولية للقانون والمؤتمر العالمي للقانون الجنائي مشروعاً تقدم به هوغ بيلوت Hugh H. L. Bellot ، فيسباسيان بيلا Vespasian Pella و هنري دونيديو دو فابريس Henri Donnedieu de Vabres إلا أن المشروع لم يلق اهتماما يذكر من الحكومات والمؤسسات بين الحكومية.

وفي 1934، وبعد اغتيال رئيس وزراء فرنسا وملك يوغسلافيا، طالبت فرنسا في 1937 بتبني معاهدة تقيم محكمة من صلاحياتها قضايا الاعتداء على المسؤولين والمصالح العامة مع اتفاقية منفصلة تحدد القضاء الجنائي. وقد صدقت دولة واحدة على الاقتراح. كذلك ، وبحجة الوقت وقصر الإجراءات، فقد تم التخلي عن الفكرة بعد الحرب العالمية الثانية واستبدالها بمحكمة نورنبرغ وطوكيو.

يلحظ في جملة الاقتراحات التاريخية محدودية في الصلاحيات وغموض في التعريف وعدم إنضاج كاف للأفكار. ولعل السبب الرئيسي في تأخر تجسد هذه الفكرة لا يعود إلى عدم إنضاج المشاريع المطروحة بقدر ما يتعلق بجدية تعامل الدول التي كانت دائما حذرة من جسم قضائي يخرج عن نطاق سيطرتها الكاملة. الأمر الذي تطلب ترعرع القوى غير الحكومية وتكاتف جهودها من أجل فرض الفكرة على الحكومات. وجاءت مجازر البوسنة ورواندا وتشكل محكمتين خاصتين بهما لتسرعا هذا التوجه. وقد لعب منتدى المنظمات غير الحكومية من أجل محكمة جنائية دولية دائمة والذي يضم عددا من المنظمات العربية غير الحكومية دورا هاما في تحول الرغبة إلى حقيقة واقعة بعد سنوات من النضال. إلا أننا على أبواب عام الألفين، وبعد توقيع 89 دولة على ميثاق المحكمة، لم تصدق على إنشائها سوى أربع دول، ولا بد من تصديق 60 دولة، لندخل في حقبة جديدة للقانون الدولي.

## المحكمة الجنائية الدولية (م.ج.د.)

International Criminal Court (I.C.C)

Court Pénal International. (C.P.I)

تسمية تشير إلى مطلبٍ حقوقي يدعو إلى إنشاء هيئة قضائية دولية مختصة بجرائم التي تهدد النوع البشري، كله أو بعضه. غير أنها أخذت تُشيرُ إلى معاهدة روما، أي إلى القرار الذي صدر في ختام مؤتمر الأمم المتحدة الديبلوماسي كامل



الصلاحيات من أجل تشكيل محكمة جنائية دولية " The United Nations Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court، في 17 تموز (يوليو) 1998.

عقد المؤتمر في مقر منظمة التغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة في العاصمة الإيطالية روما، بمشاركة 160 دولة. كما حضرته وفود تمثل 31 منظمة دولية و136 منظمة غير حكومية بصفة مراقبين. وصدر عنه النظام الداخلي للمحكمة الجنائية الدولية، والبيان الختامي وستة قرارات ملحقه. 120 دولة صوتت لصالح إنشاء المحكمة، و21 دولة امتنعت عن التصويت، وعارضته سبع دول من بينها الولايات المتحدة الأمريكية والهند والصين وإسرائيل. حذت معاهدة روما اختصاص المحكمة الجنائية الدولية في النظر في كباثر الجرائم وهي: جريمة الإبادة، الجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب (المادة 5). أما العدوان (عدوان الدول على الدول، ويعتبره فقهاء القانون الدولي على أنه أعظم الجرائم الدولية إطلاقاً)، فقد استدعى الخلاف القوي الذي سببه إلى إرجاء النظر بشأنه إلى مؤتمر قادم يعقد في منتصف حزيران (يونيو) عام 2000. وجرى استبعاد مقترحات بإدراج الإرهاب والسلاح النووي والألغام الأرضية وتهريب المخدرات ولم تدرج في نطاق اختصاص المحكمة.

كان مؤتمر روما ميدان خلاف واسع بين القائلين بضرورة دمقرطة نظام العلاقات الدولية وإصلاح هيئة الأمم المتحدة، أي بين فكرة المجتمع الدولي وتوسيعها بما يتجاوز نطاق الدولة بما هي الإطار القانوني والإجرائي الذي أتاح هذا النمط الجديد من الجرائم المسمى بالجريمة ضد الإنسانية، من جهة، وبين أولئك الذين يتعاملون مع الإنسانية بما هي كينونة عليا تعلق على الدول أو أسبق عليها، من جهة أخرى. وقد جاءت الصيغة النهائية لديباجة معاهدة روما حلاً وسطاً بين أنصار تشكيل محكمة قوية، ذات صلاحيات واسعة ودرجة كبيرة من الاستقلالية، وأولئك الذين يرغبون في محكمة ضعيفة، وتخضع لسيطرة مجلس الأمن الدولي الذي يعكس حقائق هيمنة الدول الخمس دائمة العضوية فيه، وتعمل وفق مبدأ أسبقية الدول على الأفراد وحقوقهم الإنسانية. لئن كان لمجلس الأمن الحق بحسب ديباجة المعاهدة (المادة 16) في أن يحيل إلى المحكمة القضايا التي يرى ضرورة النظر فيها، بشرط اتفاق آراء الدول الخمس دائمة العضوية على ذلك، فقد منعت الديباجة على الدول في هذه الحالة تعطيل عمل المحكمة حتى ولو لم تك صادقت على المعاهدة. غير أن المادة 16 أعطت مجلس الأمن صلاحية الطلب من المحكمة الكف عن النظر في قضية ما لمدة اثني عشر شهراً قابلة للتديد (من غير تحديد سقف زمني) إذا اعتقد أن المحكمة ستعطل جهوده في ترسيخ السلام والأمن". ومع ذلك، قيّدت الديباجة أو خففت بالمقابل من هذه الهيمنة (دون أن يعني ذلك انتهاء الهيمنة) حين حصرت هذا الحق في التعطيل بمجلس الأمن فقط وألغت بالنص الصريح حق دولة واحدة بمفردها من الدول الخمس دائمة العضوية تعطيل عمل المحكمة بتوسل حق الفيتو.

رغم المعارضة الشديدة للولايات المتحدة الأمريكية، فقد أقرت ديباجة معاهدة روما (المادة 15)، الحق للمدعي العام، بالاستناد إلى معلومات توفرت لديه عن طريق مصادر ليست رسمية مثل الضحايا أو المنظمات غير الحكومية أو أية مصادر موثوقة أخرى، المبادرة بفتح تحقيق بجرائم تقع في نطاق اختصاص المحكمة. الأمر الذي يمكن اعتباره خطوة ذات دلالة باتجاه التحرر من هيمنة الدول على القانون المسمى بالدولي. غير أنه يمكن للدول التي تقع الجرائم فوق أراضيها أن ينظر قضاؤها في القضية خلال فترة السنة نفسها. باعتبار أنه في حالة ثبوت عدم التزام الدولة المعنية أو عجزها عن النظر في القضية فيمكن للمحكمة أن تتبأثر النظر في القضية (المواد 17، 18، 19).

ولئن كانت المصالح الإستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية وضعتها عملياً في مواجهة الجماعة الدولية كافة وجعلت قرار تشكيل المحكمة الجنائية الدولية يبدو كما لو كان معركة الإرادة البشرية التي تريد التحرر من همجيتها وتأكيد إنسانيتها في مواجهة العسف والجريمة التي ترتكب باسم السياسة، فذلك لأن حكومة الولايات المتحدة تخشى، كما لاحظ المراقبون، من أن تشكل المحكمة خطراً على مصالحها الإستراتيجية الكونية. وقد عبّر مندوبها في المؤتمر عن تخوف الولايات المتحدة الأمريكية من أن تصبح المحكمة أداة سياسية ضد تصرفات جنودها المتواجدين في كل مكان في العالم.

يجمع المحللون على أن تصويت العدد القليل من الدول ضد معاهدة روما لا يعبر عن مصالح شعوب هذه الدول، بمقدار تعبيره عن حسابات نظم متورطة إلى هذا المقدار أو ذلك في جرائم تتصل بالحقوق الإنسانية في نطاق سيادتها، وبغرض حماية مسؤوليها من أية محاسبة جديده بخصوص احترام حقوق المواطن وانتهاك دساتير البلاد أو تعطيل العمل بها وسوء استخدام السلطة وممارسة التعذيب والاعتقال التعسفي واغتيال المعارضين والخصوم السياسيين أو تصفيتهم والرشوة والفساد، وما إلى ذلك.

غير أن وقوف دولة إسرائيل ضد محكمة دولية جاء، بحسب قول مندوبها في المؤتمر، لكون دولته لا يمكنها القبول بأن ينظر إلى الاستيطان في المناطق المحتلة على أنه من كباثر الجرائم التي تقع في نطاق اختصاص المحكمة الجنائية الدولية وتتمتع بشرعية النظر فيها. الأمر الذي يعني أنها دولة خارج القانون الدولي، باعتبار أن السياسات التي تمارسها وتقع في أس تعريفها لنفسها

كدولة هي بالضبط سياسات العنصرية والاستيطان والجريمة ضد الإنسانية. تعدد إسرائيل إلى خلق الشعب الفلسطيني وتحويله إلى أقلية عددية وسياسية، وتؤسس لنظريات ومفاهيم تحط من شأنه وتعلي شأن المصطهد في سلم الإنسانية والوجود البشري، وتقوم باغتصاب ممتلكاته وبالسيطرة على مصادر رزقه من مياه وأراض وزرع؛ وتشيد اليوم نظاماً من الفصل العنصري (الأبارتايد) الذي يتفوق وحشية على نظام جنوب أفريقية أيام العنصرية البيضاء.

إن معاهدة روما هي ثمرة الثورة العميقة في مفاهيم الحقوق الإنسانية وفي الحقيقة في مضمون هذه الحقوق كما في مضمون العلاقة الحرجة بين السلطة والحرية داخل الاجتماع البشري. فلم تعد النظرة إلى الحقوق الإنسانية هي تلك النظرة التي ترى فيها كما لو كانت ترفاً فلسفياً يندرج في باب الطوبى أي التعذر والاستحالة؛ إنها حقوق طبيعية يمتلكها الإنسان بحكم كونه كائناً اجتماعياً، بمعنى أنها جزء مكوّن منه لصيق به كجلده ترافقه من المهد إلى اللحد. ويعني هذا بالضرورة أن الحقوق الإنسانية متخارجة على القوانين الوضعية ومتعالية عليها: إنها مصدر كل قانون وضعي وكل شرعية حقوقية، وأن المشرع لا يستطيع إلا أن يهتدي بها ويصوغ قوانينه كما تصبح شرعية على هديها.

ويمكن القول إن المعنى التاريخي لقرار إنشاء المحكمة الجنائية الدولية يتمثل في حقيقة أن البشرية شيدت مؤسسة مصدر شرعيتها يكمن في كونها لصالح أعضاء الأسرة البشرية جمعاء؛ وأنها أفصحت عن إرادتها في كسر عدد إضافي من العوائق الكثيرة والكبيرة التي تقف في وجه إفصاحها عن ذاتها كإنسانية وعن نزوعها الداخلي نحو التوسع الاكتمالي أي التمام. إنها المرة الأولى التي تجمع فيها "البشرية" على فكرة عدالة تتعامل مع الإنسانية كلها بما هي وحدة متكاملة أو متضامنة، وليس مع فئة مخصوصة منها فقط. وهي المرة الأولى التي لا تقف فيها فكرة العدالة لدى تخوم الحدود السياسية وكل الإشكاليات التي تنصل بها؛ وهي المرة الأولى التي تتجاوز فيها فكرة العدالة حاجزاً صلباً كان يحد من تحققها كعدالة ويؤكد نقصها هو حاجز الدولة، ومبدؤها السيادة، من ناحية، والإنسانية الضيقة التي تنحصر، بالتعريف، إن في إطار بشرية الجماعة الوطنية كما هو الأمر في حالة النظم الديمقراطية أو في حدود إنسانية المصلحة (مصلحة المستبد وطغمته من أهل وأصحاب ومتنفذين وشركاء وميليشيات الخ) كما هو الحال في النظم التسلطية، من ناحية ثانية. لقد وضعت البشرية اللبنة الأولى على الطريق الطويل لإنسانية لم تتوقف منذ سحيق الأزمنة عن التبشير بالعدالة و باحترام الكائن البشري بما هو كذلك، أي من غير تمييز بين عنصر ولون وجنس ومذهب وأصل وقطر جغرافي.

محمد حافظ يعقوب

## محكمة العدل الدولية

### INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE

ليست فكرة الحؤول دون فض النزاعات بالقوة جديدة، إلا أن تقدمها بشكل ملموس وعلى الصعيد العالمي بدأ يأخذ حيزه في النقاش والواقع في حقبة حديثة نسبياً. ولعل مفهوم السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لبلد مستقل قد حالت دون تنامي فكرة حل النزاعات خارج نطاق جهاز كل دولة بشكل سريع. إلا أن الثورة الصناعية والتكنولوجية قد حولت العالم إلى قرية صغيرة متصلة ببعضها على كافة الأصعدة، وبالتالي أصبح من الصعب الاستغناء عن قواعد دولية منظمة للعلاقة بين الدول، ولم يعد لفكرتي التحكيم والوساطة التاريخيتين أن تلبيا الحاجات المستجدة لمؤسسات بين حكومية تتجاوز حدود الدول إلى الوحدات الإقليمية والعالمية.

في 1921 أنشئت المحكمة الدائمة للعدالة الدولية Permanent Court of International Justice باعتبارها جهاز دولي مستقل بعلاقة مع عصابة الأمم، وقد اتخذت هذا المحكمة قرارات بشأن 32 حالة كما أعطت استشارتها في 27 مناسبة طيلة عمرها الذي دام 18 عاماً. ولم تكن الولايات المتحدة الأمريكية عضواً في هذه المحكمة حيث قاوم اللوبي المناهض لعضوية هذا البلد في عصابة الأمم المشاركة في أي من مؤسساتها.

ومع نهاية عصابة الأمم والحرب العالمية الثانية تصاعدت المطالبة بمحكمة دولية من جديد وكان تشكيل محكمة العدل الدولية في صلب مفاوضات وإجراءات قيام الأمم المتحدة.

حدد ميثاق الأمم المتحدة دور محكمة العدل الدولية في المواد 92-96 معتبراً المحكمة الأداة القضائية الرئيسية للأمم المتحدة والنظام الأساسي للمحكمة كجزء لا يتجزأ من الميثاق واعتبر جميع الأعضاء طرفاً في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية مع جواز انضمام دول غير أعضاء بشروط تحددها الجمعية العامة بناء على توصية من مجلس الأمن. ووفقاً للمادة 94 من ميثاق

الأمم المتحدة "يتعهد كل عضو من أعضاء "الأمم المتحدة" أن ينزل على حكم محكمة العدل الدولية في أية قضية يكون طرفاً فيها. وتعطي المحكمة استشارتها لهيئات الأمم المتحدة التي تطلب منها ذلك، سواء لتوضيح القانون الدولي في ضوء مشكلة محددة أو لاستشراف موقف. وقد صدر عن المحكمة في عام 1990 مثلاً 21 استشارة رأي و 51 حكم. تتكون المحكمة، ومقرها لاهاي (هولندا)، من 15 عضواً يتم انتخابهم لتسعة أعوام من قبل مجلس الأمن والجمعية العامة. ولا يجوز أن تضم دورة واحدة إثنان من نفس البلد ولا يجري انتخاب القضاة على أساس الجنسية وإنما وفقاً للكفاءات الشخصية وبصفتهم الخاصة. ولا يحق للأشخاص والمنظمات غير الحكومية تقديم شكوى إلى المحكمة فللدول وحدها الحق في أن تكون أطرافاً في الدعاوى التي ترفع للمحكمة (المادة 34 من النظام الأساسي).

ولا تعني عضوية المحكمة الالتزام الإلزامي بقراراتها. فللدول الأطراف في النظام الأساسي أن تصرح، في أي وقت، بأنها بذات تصريحها هذا وبدون حاجة إلى اتفاق خاص، تقر للمحكمة بولايتها الجبرية في نظر جميع المنازعات القانونية التي تقوم بينها وبين دولة تقبل الالتزام نفسه. متى كانت المنازعات القانونية تتعلق بالمسائل التالية:

أ - تفسير معاهدة من المعاهدات

ب- أية مسألة من مسائل القانون الدولي

ج - تحقيق واقعة من الوقائع التي إذا ثبتت كانت خرقاً للالتزام دولي

د- نوع التعويض المترتب على خرق التزام دولة ومدى هذا التعويض.

ومن إيجابيات النظام الأساسي شروط عضوية المحكمة حيث لا يجوز لعضوها أن يتولى وظائف سياسية أو إدارية كما لا يجوز له أن يشتغل بأعمال من قبيل أعمال المهن كذلك لا يجوز لعضو المحكمة مباشرة وظيفة وكيل أو مستشار أو محام في أية قضية ولا يجوز له الاشتراك في الفصل في أية قضية سبق له أن كان وكيلاً عن أحد أطرافها أو مستشاراً أو محامياً أو سبق عرضها عليه بصفته عضواً في محكمة أهلية أو دولية أو لجنة تحقيق أو أية صفة أخرى. ونحن من أنصار اعتماد المنظمات الدولية غير الحكومية الصرامة نفسها في التعامل مع اللجان الحقوقية فيها والتي لا تخضع في بعض الأحيان للأسف لأية شروط فاصلة بين عمل المدافع عن حقوق الإنسان ومهنته كمحام.

خلال تاريخها، استجوبت المحكمة عدة مرات في قضايا تمس مباشرة حقوق الإنسان والحريات الأساسية كذلك طبيعة ونطاق الالتزامات الدولية للدول. ففي عام 1970 وإثر الخلاف بين إسبانيا وبلجيكا في قضية برشلونة أكدت المحكمة ضرورة اللجوء إلى احترام الالتزامات الدولية التي تعني المجتمع الدولي ككل والمنبثقة عن الاعتراف بالحقوق الأساسية لكل كائن إنساني. وفي 1980، أدانت محكمة العدل الدولية عملية الاحتفاظ برهائن أثناء احتلال السفارة الأمريكية في طهران وفي 1986 وفي الصراع بين الحكومة الساندينية في نيكاراغوا وحكومة الولايات المتحدة الأمريكية أصدرت المحكمة قراراً ينص على "أن الولايات المتحدة الأمريكية ملزمة وفقاً للمادة الأولى من اتفاقيات جنيف الرابعة باحترام وفرض احترام هذه الاتفاقيات في كل الظروف لأن هكذا التزام "لا يعود فقط إلى الاتفاقيات نفسها وإنما إلى المبادئ العامة للحقوق الإنسانية التي تشكل الاتفاقيات تعبيرها الملموس". وكذلك صوتت المحكمة لصالح ليبيا في نزاعها مع الولايات المتحدة وبريطانيا في قضية محاكمة المسؤولين في قضية لوكربي.

ومن الواضح للعيان محدودية نفوذ المحكمة في الرأي العام وعلى صعيد الدول. ففي كل مرة تدان فيها دولة جنوبية تعتبر الدولة المعنية المحكمة أداة بيد الدول الشمالية، وقد وصفت حكومة الولايات المتحدة المحكمة بالراضخة لضغوط ماركسية أو عالم ثالثة في كل مرة أديننت فيها.

ولا شك، بأن إصلاح محكمة العدل الدولية وإعادة تحديد صلاحياتها وتوسيع نطاق تقديم الشكوى ليشمل تعبيرات المجتمع المدني العالمي وليس الدول فحسب أصبحت من القضايا الضرورية المطروحة في نهاية الألفية الثانية خاصة بعد قيام المحكمة الجنائية الدولية.

## محمد عبده (1849-1905) MUHAMMAD ABDUH

ولد الشيخ محمد بن عبده خير الله في قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة بمصر 1848 ولم يتعلم في كتاب القرية إنما تعلم في منزل أبيه وقرأ القرآن على أحد الحافظين وأرسله والده إلى المسجد الأحمدى بطنطا في الرابعة عشر من عمره لتجويد القرآن ودرس هناك لمدة عامين تعرف في الأشهر الستة الأخيرة منها على التصوف إثر يأسه من تجربة المسجد الأحمدى، حيث أقرأه

خال أبيه الشيخ درويش في قرية كنيسة أورين رسائل لمحمد المدني شيخ الشاذلية التي تركت عنده عظيم الأثر: "لم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد".

ثم رحل إلى الأزهر 1866. وداوم محمد عبده على دروس الأزهر حتى جاء الشيخ جمال الدين الأفغاني 1869 وتلقى عنه العلوم الرياضية والفلسفة الكلامية في الوقت الذي كان علماء الأزهر يزعمون أن تلقي العلوم الحديثة يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة ومن جراء ذلك منح محمد عبده الدرجة الثانية من الأزهر ولم تصح مشيخة الأزهر خطأها في حق محمد عبده إلا بعد ستة وعشرين عاماً حين منحه العالمية من الدرجة الأولى عام 1904م.

وعندما صار محمد عبده مدرساً في الأزهر 1877 واخذ يلقي على الطلاب دروساً في التوحيد والمنطق وعمل على إدخال العلوم والموضوعات التي تقتضيها روح العصر وتساعد على تحرير العقل اتهم من جراء ذلك بالكفر والزندقة وإفساد الطلاب.

في أواخر 1876 اجبر الخديوي إسماعيل على التنازل عن عرش مصر وتولى مكانه ابنه توفيق وكان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد اتصلوا بهذا الأمير أيام ولايته للعهد واتفقوا معه على تغيير شكل الحكومة وجعلها مسؤولة أمام مجلس نيابي، فلما صعد إلى العرش انقلب عليهم ونفى جمال الدين الأفغاني وأمر بالإقامة الجبرية لمحمد عبده في قريته "محلة نصر" وعدم مبارحتها حتى يؤذن له، ولم يغادر القرية حتى عفا عنه الخديوي توفيق بعد أن توسط عنده رياض باشا رئيس الوزراء والذي كلف محمد عبده بعد ذلك أن يتولى مسؤولية تحرير جريدة "الوقائع المصرية" الجريدة الرسمية ولما بدأت أحداث ثورة عرابي عارض "محمد عبده" "أحمد عرابي" الذي كان يريد أن يتخلص من الاستبداد وقرار حكومة نيابية بينما كان محمد عبده يريد نيل فكرة الثورة والعمل على التطور التدريجي بالاهتمام بالتربية والتعليم وتقوية مجلس المديرية والمحافظات ودعوة الحكومة لاستشارة الأهالي وذلك لأن البلاد غير مستعدة في اللحظة الراهنة لأن تشارك الحكومة إدارة شؤونها فطلب ذلك بالقوة العسكرية غير مشروع فلم يلبث أن ينهزم أو يزول ورأي محمد عبده أن هذا الشعب قد يجز البلاد إلى احتلال أجنبي يستدعي تسجيل اللعنة على مسببه.

ولكن ما أن انفجرت الثورة العرابية حتى اتخذ صفها ضد الخديوي توفيق والاحتلال الإنجليزي فلما هزمت الثورة في 1882 حكم على الشيخ محمد عبده بالنفي لمدة ثلاث سنوات قضاهما بين بيروت وباريس حيث أسس جمعية العروة الوثقى وصادر جريدتها بنفس الاسم مع الشيخ جمال الدين الأفغاني فلما انقضت السنوات الثلاث لم يسمح الخديوي توفيق لمحمد عبده بالعودة إلى أن تدخل إنجلترا والورد كرومر ومارسوا الضغط على الخديوي توفيق فعاد الشيخ محمد عبده ولم يكن كرومر المعتمد الإنجليزي يفعل هذا إلا بعد أن استوثق من أن الشيخ محمد عبده لن يعمل بالسياسة بل سيقصر جهده على الإصلاح الديني ونشر التعليم ولم يكتف الشيخ محمد عبده بالتخلي عن السياسة مما خلق جو من التوتر والفور بينه وبين رجال الحزب الوطني بزعامه مصطفى كامل وحرص محمد عبده على مهادة الإنجليز ثم المهادة إلى صداقة بينه وبين اللورد كرومر العميد الإنجليزي في مصر ، على أن الأمام محمد عبده يبرر هذا المسلك بان الاستبداد يقصد الخديوي عباس حلمي لا علاج له إلا وحدة الأمة وجمع كلمتها وأن الطريق القويمة الموصلة إلى هذه الغاية هي ترتيبها على الوجه الذي كان يراه والذي لم يكن قادراً على القيام به لولا مداراة الإنجليز. وقد كان لسلكه البراجماتي قدر كبير في توليه المسؤوليات الكبيرة فيما بعد حيث أنه تولى في أواخر 1888 منصب الإفتاء وعين في مجلس الشورى ثم مشيخة الأزهر.

وعمل الشيخ محمد عبده على نشر المدنية وإقرار العدل، واعتبر أمر الحكومة والمحكوم "ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن". فدعا إلى إنشاء الجمعيات الأهلية التي تعمل على التعليم والتربية الوطنية والتعاون وكان محمد عبده على رأس العديد من الجمعيات الأهلية التي لعبت دوراً كبيراً في تطوير مقومات المجتمع المدني المصري منذ أواخر القرن التاسع عشر ووائل القرن العشرين، كما دعا إلى الحرية وإقرار حقوق الإنسان لاعتقاده بأنه لا وطن إلا مع الحرية بل هما سيان فإنما الحرية "حق القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق" وهو ينكر أن يكون لأحد المأمورين سلطة على أحد من الأهالي إلا فيما يعود على البلاد بالمنفعة العامة وينصح الحكام والمحكومين بالالتزام بالعدل والإنصاف واحترام القانون دون تحيز لكبير أو محاباة لسلطان وقال "إنما تسعد البلاد ويستقيم حالها إذا ارتفع فيها شأن القانون واحترامه من قبل الحاكمين قبل المحكومين واستعملوا غاية الدقة في فهم فصوله وحدوده والوقوف على حقيقة مغزاه وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية على منطوقه الحقيقي ومفهومه فعند ذلك تحيا البلاد حياة حقيقية".

ويرى محمد عبده أن الاستعانة بالقوانين على الحد من الطغيان وفرض الفضائل ، فالقوة والطغيان قد يبدا قوى الإنسان ولا بد من إعادة شأن القوانين".

وأفضل القوانين في نظر الإمام هو القانون الصادر عن رأي الإله ويعتبره الحقيقة ولكن باسم القانون ولذا عنى محمد عبده بالتربية وبمناهج التدريس على الأساليب الحديثة لترقية العقل وتلقيح الاعتماد على النفس وحتى ينشأ جيل مستنير قادر على قيادة

الوطن".

ودعا الشيخ محمد عبده إلى أعمال العقل في شئون الدين وكان على الرغم من مسلكه الديني بعيداً عن التعصب ناهياً عنه " إن المفرط في تعصبه بغير حق ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهمل ولا يعترف بحق ولا يراعي له ذمة فيخرج عن جادة الطريق والعدل . فإن العدل توأم الاجتماع الإنساني " ومن ثم اتصلت دعوة الشيخ محمد عبده إلى تقوية أوامر الوحدة الوطنية ويرى أنها الضمانة لاختلاف أبناء الوطن الواحد من ذوي المذاهب المختلفة يعيشون باخوة في منزل واحد مهما اختلفوا وتنازعا.

وفي بيروت يدافع الشيخ محمد عبده عن القبط بتهمة التهاون في أداء واجباتهم الوطنية ويشيد بمكارمهم وصفاتهم بمناسبة الحملة التي شنتها بعض الصحف المصرية لانقادهما بطرس باشا غالي ويقول "رشيد رضا" صاحب المنار إن الشيخ محمد عبده كان يدعو جميع الطوائف المصرية إلى التعاون في مصالحها الوطنية المشتركة".

وواصل الإمام دعوته إلى تحرير عقل الأمة وكان من بين دعوته إنشاء أول جامعة مصرية ثم صرف جهاده الأكبر في مجال الحرية إلى مجال آخر طال اهتمامه به وهو الدعوة لتحرير المرأة ، ومطالبته بحق المرأة في التعليم والعمل والمساواة بالرجل تحقيقاً لوجودها الإنساني وان ما يطالب به يتفق مع الشريعة الإسلامية ، والحقيقة أن الشيخ محمد عبده هو الذي زود قاسم أمين بهذه الأسانيد الدينية فكان كتابه تحرير المرأة 1899 الذي أثار ضجة على جميع المستويات في ذلك الوقت والذي اتبعه قاسم بكتاب "المرأة الجديدة".

وقد اتهم الإمام محمد عبده بالكفر وأصدق ما قيل في هذا قول تلميذه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق الذي قال "إن منزعه كان منزع ابن رشد" ومصدر تلك التهمة أن محمد عبده يدعو إلى الاجتهاد وتخير الأحكام وتأويلها لتطابق حاجة العصر وتلائم حالة الأمم وأحوال الأزمنة مما دعا البعض إلى أن ذلك مخالف للشرع الذي أغلق باب الاجتهاد وهاجم الإمام هذا الادعاء وقال إن الإسلام قد صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء إنما لابد من اتجاه يعيد التفكير العميق ليحرر الدين من القيود التي كبلها به دعاة الجمود والتأخر.

إن الأحكام تتغير بتغير الأزمان والشريعة لم توضع لتحويل سنن الكون والعبارة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة والضرورات تبيح المحظورات والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص والحكم الذي تمس إليه الحاجة أو الضرورة بصير متفقاً عليه ذلك هو قوام الشرع الصحيح بل قوام كل شرع، ورأي محمد عبده أن المدنية الحديثة وثمرات العلم الحديث ليست مما يتناقض والإسلام الصحيح أو حسن فهمه ولابد من تصوير الإسلام في أصوله الجوهرية على صورة تتجانس مع العلم الحديث وتستلزم أيضاً استعادة ماضي الإسلام في أصوله الجوهرية وليس ما كان منه قاصراً بطبيعته على زمن ما أو مكان ما، وبهذا وضع الشيخ محمد عبده أسس التوفيقية في الفكر العربي ما بين حركة الإصلاح الديني والعلم الحديث مما كان له الأثر البالغ فيما بعد في مختلف الاتجاهات العربية فيما أطلق عليه عصر النهضة والتنوير العربي الذي امتد من أوائل القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين.

تقدم محمد عبده أثناء توليه مقفي الديار المصرية مشاريع لإصلاح الأزهر ونظام التعليم الديني فتعرض لانتقادات من شيوخ الأزهر ولم تمر مهادنته للإنجليز دون انتقادات الوطنيين المصريين مما زاد عزلته واضطره للاستقالة من مجلس إدارة الأزهر عام 1905. وقد تدهورت صحته في العام نفسه فتوفي في الإسكندرية في 11 يوليو (تموز) 1905.

صابر نايل

## محمود عزمي ( 1889 – 1954 ) MAHMOUD AZMI

يعتبر محمود عزمي من رواد الجيل الثاني لحركة حقوق الإنسان العربية، ولد في قرية ( شبيهه قش ) مركز منيا القمح لمحافظة الشرقية عام 1889م من أسرة تتحد من أصل عربي .

التحق عزمي بالقسم الفرنسي بمدرسة التوفيقية الثانوية بالقاهرة وتأثر بالأراء الحرة التي كان ينشرها الأساتذة الفرنسيون. أرسلته الجامعة المصرية في الثالث عشر من سبتمبر 1908م إلى فرنسا في إرسالية ليدرس الاقتصاد والسياسة والقانون الدولي. وعمل إثر عودته في صحف الحزب الوطني ؛ ومن المعروف أن علاقته بهذا الحزب قد بدأت مع حضوره مؤتمر بروكسل 1911م ولو أن مناصرته لمبادئ الحزب تعود لحين كان طالباً بالمدرسة الثانوية.

استخدمته وزارة المعارف لتدريس الاقتصاد في مدارس التجارة ثم أنصرف للعمل في المحاكم المختلطة. وما أن انتهت الحرب

العالمية الأولى حتى أخطر في العمل بالصحافة والسياسة فانتقل للعمل بجريدة "المحرسة" 1919 ثم عمل مراسلاً لجريدة الأهرام أثناء مفاوضات سعد - ملنر 1920م، وفي هذا الوقت، قام محمود عزمي بتأسيس الحزب الديمقراطي 1920م مع مجموعة من الشخصيات الذين تأثروا بالحياة الفرنسية ونظمها وتقاليدها ومنهم مصطفى عبد الرازق ومنصور فهمي وعزيز ميرهم ومحمد حسين هيكل وقد جعلوا رئاسة الحزب دورية فيما بينهم منعاً للخلاف على ان يكون عزيز ميرهم سكرتيراً للحزب. وكان رجال الحزب الديمقراطي من جماعة "السفور" وأصدروا صحيفة "السفور" التي أحدثت رجة في المجتمع المصري وأثارت حفيظة جمع كبير من دعاة الإصلاح الديني. وبعد أن تأسس الحزب الديمقراطي تألفت جماعة سعد زغلول المعروفة بالوفد الذي أخذ يتسع حتى غطى أو كاد على كل تجمع سواه.

وقد تناولت أغراض الحزب الذي تتأوب محمود عزمي رئاسته مع زملائه الآخرين مبدأ تفويض الشعب سلطته إلى هيئة برلمانية تنتخب على أكمل طريقة وتمثله تمثيلاً صحيحاً ويكون من اختصاصها التشريع ومحاسبة الحكومة المسؤولة عن أعمالها وتتص المادة الرابعة على المساواة بين جميع المصريين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين والجنس والمعتقد وكذلك مبدأ الحريات الأساسية وخاصة حرية التعبير والاجتماع. ولم تكن قيادة الحزب منسجمة كلية حيث كان هناك تياران محمود عزمي ومحمد حسين هيكل من ناحية وعزيز ميرهم من ناحية أخرى فبينما كان عزمي وهيكل ذوي اتجاهات فردية وليبرالية، كان ميرهم صاحب ميول شعبية واجتماعية، وانتهى هذا التناقض إلى ان حل الحزب نفسه واتجه عزمي وهيكل إلى حزب الأحرار الدستوريين بينما اتجه عزيز ميرهم إلى حزب الوفد. ولم يكن الحزب الديموقراطي التبلور الموضوعي لحاجة سياسية بقدر ما كان تعبيراً سريعاً ومؤقتاً للجماعة الليبرالية المصرية إلى حين ان استقر جناحها الرئيسي في حزبي الوفد والأحرار الدستوريين.

اصدر محمود عزمي جريدة "الاستقلال" تحت شعار (جريدة ديمقراطية مصرية) لتصبح لسان حال الأحرار الدستوريين وعدلي يكن في خلافهم مع الوفد وسعد زغلول، ثم انضم إلى صحيفة "السياسة" اليومية ليصبح مدير تحريرها وهي الجريدة المعبرة عن حزب الأحرار الدستوريين إلى ان خرج عزمي من هذا الحزب في يوليو 1928 إثر مشاركة الأخير الملك في انقلاب دستوري على الحكومة الوفدية المنتخبة ذات الأغلبية في البرلمان. وقد صادر محمد محمود رئيس الحكومة ورئيس حزب الأحرار الدستوريين الحياة النيابية لثلاث سنوات.

على اثر ذلك اصدر عزمي مع توفيق دياب عدداً من صحف المعارضة لحكم محمد محمود منها جريدتي "وادي النيل" في الإسكندرية وجريدة "الشرق الجديدة" إلا ان الجريدتين لم تستمرا طويلاً إذ قام رئيس الحكومة بإغلاقهما خاصة بعد اتهام محمود عزمي بالعبث في الذات المصونة" وجرى تقديم عزمي للمحاكمة لاعتباره "الذات المصونة" -الملك- المدير الرئيسي للانقلاب ضد الحياة الديمقراطية والنيابية. وأصدر محمود عزمي مع توفيق دياب في أوائل 1930 "جريدة اليوم" على مبادئ حزب الوفد الذي انضم عزمي إليه في معركته من أجل الديمقراطية وضد السراي وأحزاب الأقلية.

ومع بدايات حكم الطاغية اسماعيل صدقي عاد عزمي إلى فرنسا ليصدر هناك صحيفة "العالم العربي" كمسئرا لمناهضة اسماعيل صدقي، وحين يعود إلى مصر

1934 يصدر جريدة "الجهاد" ليناهض الاحتلال الإنجليزي كذلك رأس تحرير روز اليوسف 1935. وإثر توقيع مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد ورئيس

الحكومة على معاهدة 1936 مع الإنجليز استقال عزمي من الحزب واصدر جريدة "الشباب" الأسبوعية ليهاجم المعاهدة المصرية الإنجليزية ومصطفى النحاس

زعيم الوفد.

وفي سبتمبر 1939 أعلنت الحرب العالمية الثانية وأعلنت في مصر الأحكام العرفية ورغم موقف عزمي المناصر أبداً لحريّة الصحافة ورفضه لأي رقيب على الصحفيين، فقد تولى إدارة هيئة الرقابة والتي تشمل الرقابة على الصحف المحلية والخارجية وكافة المطبوعات والأفلام السينمائية والجرامفون الخ.. ولكن رغم أيمان عزمي بضرورة الرقابة وقت الحرب إلا انه لم يستطع أن يستمر في عمله كرفيق وعاد إلى عمله الحكومي الأخير في مصلحة الضرائب 1941. لتبدأ فيما بعد وفي مرحلة لاحقة علاقته بالأمم المتحدة والتي سطرت أهم أعماله في مجال حقوق الإنسان، ونظراً لطبيعة التكوين العلماني لشخصية محمود عزمي كانت مواقفه وكتابات وأفكاره تتسجم بشكل تلقائي مع مفاهيم حقوق الإنسان فقد نادى في فترة مبكرة بحقوق الإنسان ففي العدد 116 من جريدة "الاستقلال" في 16 ديسمبر 1921 وتحت عنوان (نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها) عرض مبادئ حقوق الإنسان كما جاءت بها الثورة الفرنسية والتي كان يرى أنها لا تتناقض مع الشرائع الدينية وعلى وجه الأخص الشريعة الإسلامية، وكان عزمي يؤمن بعلمانية الدولة ولذا احتج على أن يتضمن دستور 1923 مادة تنص على دين الدولة كما ودعا إلى التعليم العلماني القائم على

فكرة المدنية، أما قضية المرأة فقد وصل إلى أبعد من معاصريه بصدد مساواتها مع الرجل وكان يرى أن المرأة يجب ان تتساوى بالرجل في الحقوق والتكاليف وأن يتم ذلك عبر تحقيق التعادل الفكري والاختلاط في المجالات المختلفة بين الرجل والمرأة. وحين اختارته الحكومة المصرية لتمثيلها في لجنة حرية تداول الأنباء ولجنة حقوق الإنسان ثم رئاسة وفد مصر في الأمم المتحدة لم تختار موظفا دبلوماسيا بل اختارت مفكرا عرك كل هذه المبادئ ودافع عنها قبل ولادة الأمم المتحدة. وفي لجنة حرية تداول الأنباء التابعة للأمم المتحدة 1949، قدم محمود عزمي في يونيو 1949مشروعا من 19 مادة لتنظيم حرية تداول الأنباء ليفضي بحماية المراسلين أثناء سعيهم للحصول على الأنباء.

وانتخب عزمي في مارس 1952رئيسا للجنة حرية الأنباء، وبدأت اللجنة فور انتخاب عزمي رئيسا لها في وضع الأسس لاتفاقية دولية تكفل للصحفي والصحيفة جميع الضمانات اللازمة للأداء الواجب الصحفي في حرية وصدق. كما قامت اللجنة بإقرار ميثاق الشرف الصحفي والذي اقره المجلس الاقتصادي والاجتماعي في نوفمبر وصدقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة 1952. وكان محمود عزمي قد انتخب عضوا في لجنة حقوق الإنسان 1951 وشارك في صياغة مشروع ميثاقين أحدهما خاص بالحقوق السياسية والمدنية والآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وفي أبريل 1953 انتخب عزمي رئيسا للجنة حقوق الإنسان بالإجماع وقد بدأت اللجنة فور انتخابه رئيسا لها العمل في ميثاقين الأول للحقوق السياسية والمدنية والثاني للحقوق الاقتصادية والاجتماعية فيما أعطى لاحقا العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد أعيد انتخاب عزمي رئيسا للجنة حقوق الإنسان في مارس 1954. كذلك تقدم عزمي إلى اللجنة بمشروع اتفاقية عن حق المواطن شكوى حكومته إلى الأمم المتحدة فيما يصيبه من انتهاكات شرط أن يكون ذلك عن طريق النقابات أو الجمعيات المعترف بها قانونيا في الدولة المعنية بالشكوى، وقد كان هذا المشروع أساس الاتفاقية الدولية التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة 1966 المعروفة بالبروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وحين اشترك محمود عزمي في لجنة الحريات والحقوق والواجبات العامة وهي إحدى اللجان المتفرعة عن لجنة وضع الدستور المصري الجديد عام 1953 أكد عزمي على اللجنة التي تقوم بوضع الدستور المصري الجديد ضرورة متابعة مشروعات القوانين والاتفاقات التي توصلت إليها لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة حتى لا ينص الدستور الجديد على الحقوق السياسية والمدنية فقط بل على جميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضمن الإطار العام لحقوق الإنسان. كما أكد على حق المرأة المصرية في الوقوف على قدم المساواة تماما مع الرجل في كافة الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدستور الجديد وكان هذا التأكيد ردا على امتناع عزمي عن التصويت لصالح الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المرأة السياسية في مايو (أيار) 1952 بناء على توجيهات الحكومة المصرية آنذاك، وحين عرضت الاتفاقية على الجمعية العامة في سبتمبر (أيلول) 1952 كانت الحكومة المصرية لم تقر بعد الحقوق السياسية للمرأة المصرية وتمت الموافقة بأغلبية 49 صوت وامتناع 11 صوتا وغياب أصوات معارضة، وكانت مصر من الدول الممتنعة. وقد عدلت موقفها نتيجة لجهد عزمي في صياغة الدستور المصري الجديد والذي حرص على انسجابه مع ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

وفي سبتمبر 1954رأس عزمي وفد مصر في اجتماعات الجمعية العامة للأمم المتحدة وقد اسلم روحه في 3نوفمبر 1954وهو يرد على مندوب إسرائيل في مجلس الأمن، وكان لوفاء عزمي الأثر البالغ في المنظمة الدولية فنكست الأعلام على مبنى الأمم المتحدة ووقفت جميع اللجان أعمالها دقيقة حدادا. كما خصصت الجمعية العامة جلسة خاصة لثناء محمود عزمي استتمعت فيها لكلمات 33مندوبا، وقد كرمت الأمم المتحدة محمود عزمي لمواقفه البارزة من حقوق الإنسان فوضعت صورته بمكان ظاهر من قسم حقوق الإنسان" في المعرض الدائم للأمم المتحدة. (العربي الثاني الذي وضعت صورته في هذا المعرض هو الدكتور شارل مالك ممثل لبنان في الأمم المتحدة ورئيس المجلس الاقتصادي والاجتماعي ولجنة حقوق الإنسان التي وضعت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948).

صابر نايل

## محمود محمد طه (1909-1985)

### MAHMOUD MOHAMMED TAHA

ولد محمود محمد طه في مدينة رفاعه السودانية عام 1909 ودرس بها. التحق بكلية غردون بالخرطوم وتخرج منها مهندسا في 1936. عمل في مصلحة السكك الحديدية ونقل عدة مرات بسبب نشاطه ضد الاستعمار ومطالبته بالاستقلال. تفرغ في عام 1941 للعمل الفكري والسياسي. أودع سجن كوبر لخمسين يوما في يوليو 1946 لرفضه التعهد بعدم العمل السياسي لمدة عام. وفي أكتوبر 1946، أعيد للسجن بتهمة إثارة الكراهية والشغب ضد الحكومة بمعارضته قانون الخفاض (الختان). الذي سنه الإنجليز. وبقي عامين في السجن. في 1951 نادى بفكرة التجديد الإسلامي مطالبا بتطوير التشريع الإسلامي. وقد عرض في العام نفسه منهجه السياسي-الفكري القائم على الديمقراطية والحريّة والعدل والمساواة في ح.

في 1958 اتهمت إدارة المعهد العلمي في أم درمان ثلاثة من حركته "الأخوان الجمهوريون" بالكفر والردة وتم فصلهم في 1960. في 1965 جرت حملة قوية لإثبات الكفر والردة عليه وعلى عدد من أعضاء لجنة الدفاع عن الحريات التي شارك في نشاطاتها. في نوفمبر (ت2) 1968 أصدرت المحكمة الشرعية العليا حكما بردة وكفر محمود محمد طه بعد سماعها لدعوى الحسبة المقدمة من الظالميين. ولم يمثل الأستاذ طه للحكم وواجهه بحزم. في 1972، صدرت فتوى عن الأزهر بكفر وردة محمود والجمهوريين وأخرى في نفس الاتجاه من رابطة العالم الإسلامي في جده. وفي 1976، رفعت مذكرة من قبل 42 رجل دين سوداني تطالب بالتصفيّة الجسدية للأستاذ طه. وفي 1977 وزع عدد من رجال الدين المحافظين نشرة تدعو إلى قتل الجمهوريين إثر فتوى إهدار دمهم.

ومن المثير للاعجاب، أنه في خضم هذا الهجوم المستتشر على الأستاذ طه والجمهوريين قامت الأخوات الجمهوريات بأهم نشاط عربي للدفاع عن حقوق المرأة عبر إصدار 16 كراسا للدفاع عن حقوقها في مناسبة عام المرأة العالمي. ولم يتوقف طه لحظة عن النضال من أجل حقوق الإنسان والحريات التي تعتبر بالنسبة له من صلب الدين الإسلامي.

في 1982 انتقل الجمهوريون للهجوم الفكري على نظام الديكتاتور نميري الذي يوظف الدين لغايات سلطوية بإصدارهم كتاب "الهوس الديني يثير الفتنة ليصل السلطة" الذي أعقبته إعتقالات واسعة شملت الأستاذ طه وعشرات الجمهوريين في مايو 1983. وبعد صدور قوانين سبتمبر في 1983 عارضها الجمهوريون من داخل وخارج المعتقالات. وفي 1984/19 طالب الجمهوريون في منشور بعنوان "هذا أو الطوفان" بإلغاء العقوبات الجسدية باعتبارها مخالفة للشريعة والدين وتهديدها لوحدة البلاد وكرامة الشعب. على إثر ذلك اعتقل الأستاذ طه وأربعة من الجمهوريين، وإثر محاكمة صورية صدر حكم الإعدام عليه في 1985/1/7 بتهمة الردة. ونفذ الحكم بحق أحد أهم المصلحين الإسلاميين في القرن العشرين في 1985/1/18.

يلخص كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" فكر الأستاذ طه الذي يعتبر أن رسالة الأصول تقوم على القيم الإيمانية الكبرى والبعث العالمي الإنساني للرسالة المكية الأولى. أما رسالة الفروع فما هي إلا أنموذج من نماذج تطبيقها في زمان ومكان محددين (المدينة). ويقول في هذا الكتاب: "من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع، عن مستوى مجتمع القرن العشرين، أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصل فيه تفصيلا، وإنما هو يتحدث عن نفسه فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادرا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين فيؤتي توجيهه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفذت وتوقفت عند حد تنظيم المجتمع السابع، والمجتمعات التي تليه مما هي مثله، فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حل مشاكلها في فلسفات أخريات، وهذا مالا يقوله به مسلم.. ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة".

## محمد مندور (1907-1965) MOHAMED MANDOUR

لا يمكن لحركة أن تنمو وتتضح إذا تناست روادها وعمالقتها الذين رصفوا الطريق في اللحظات الصعبة: لحظات الاكتشاف والبدء، لحظات التأمل والنقد، ولحظات الأخذ والإغناء. في كل هذه اللحظات نكتشف شخصية محمد مندور ودوره الكبير في



ولادة نمط تفكير حقوقي عالمي النزعة تحرري الطابع يجمع بين الاهتمام بحقوق الأفراد وحقوق الجماعات ويرفض النظرية الاستعلائية للسيطرة الغربية ويدرك تلك الصلة الحية بين الديمقراطية السياسية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. ولد مندور في أسرة فلاحية في كفر أبو مندور في محافظة الشرقية عام 1907. درس الحقوق والآداب في جامعة فؤاد الأول (القاهرة اليوم) أتحت له ميكرا فرصة الاحتكاك بعالمقة الأدب العربي. تنبه لطاقتاه طه حسين فأرسله لدراسة الدكتوراه في الآداب في باريس عام 1930، إلا أنه تابع مسيرته المعرفية المتعددة الميادين فدرس العلوم القانونية والاقتصادية والإنسانيات. وقد عاد بعد 9 سنوات قبل إكمال مشاريعه بسبب اندلاع الحرب العالمية الثانية.

نال الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول في " النقد المنهجي عند العرب في القرن الرابع الهجري" بإشراف الأستاذ أحمد أمين. كان خصب الإنتاج والكتابة فنشر في الأدب والسياسة والاجتماع. وقد أدرك أن العمل الأكاديمي أضيق من الاتساع لطاقتاه، فترك التدريس الجامعي في 1944 ليتفرغ للعمل النضالي والصحافة. كتب في "المصري" و"الوفد المصري" و"صوت الأمة" ثم أصدر مجلة "البعث". وافتتح مكتبا للمحاماة ليبقى وثيق الصلة بالقضايا الحقوقية. تجمع حوله الجناح التقدمي في حزب الوفد فيما عرف بالطلعية الوفدية التي كان مع الدكتور عزيز فهمي من روادها. انتخب عضوا في مجلس النواب عن دائرة الوايلي في القاهرة عام 1950، وبعد حركة يوليو 1952، أصدر صرخة الاستقلال الثاني، باستعارة تعبير منصف المرزوقي في كتابه " الديمقراطية السياسية" مقدما النصح للضباط الأحرار حول العلاقة العضوية للحرر الوطني بالديمقراطية: " لا تعرف وسيلة لتحقيق سيادة الأمة غير إطلاق حرياتها، بحيث يستطيع كل مواطن أو كل جماعة من المواطنين أن يبدو آراءهم، وأن يدلوا بها في حرية عن طريق الاجتماع والخطابة والنشر والتظاهر السلمي، والحق في الامتناع عن العمل حتى لا يصبح الإكراه على الاستمرار فيه نوعا من السخرة البيغضة" .. بعدها كثف جهوده في النقد الأدبي والمسرحي والفكر السياسي والترجمة عن الفرنسية. وقد أنهكه المرض إلا أنه تابع نشاطه المتعدد الجبهات ودرس الأدب والنقد الأدبي في جامعتي القاهرة والإسكندرية والمعهد العالي للصحافة والمعهد العالي للدراسات العربية والمعهد العالي للفنون المسرحية وترك مؤلفات هامة في النقد الأدبي والأدب وفنونه ومذاهبه والشعر المصري والمسرح. وترجم "تاريخ إعلان حقوق الإنسان" لألبير بابيه.

لم تكن حياة مندور مرصوفة بالسجاد، وبصف الضغوط التي عاشها في الأربعينات لمواقفه الوطنية الديمقراطية بالقول " كنت أتحمل مسؤولية المعارضة في الوفد

مسؤولية المعارضة كلها، وذهبت بسبب كتاباتي إلى الحبس الاحتياطي ما يقرب من عشرين مرة فيما بين عامي 1945 و 1946، حتى كانت الحملة البربرية

التي شنها إسماعيل صدقي في يوليو سنة 1946 باسم محاربة الشيوعية، إذ أغلق ذات مساء 12 جريدة ومجلة، وأطلق رجال البوليس في ظلام تلك الليلة ليلقوا

القبض على مائتين من الكتاب والصحفيين، كنت من بينهم".

خاض مندور معركة الجبهة الديمقراطية على الصعيد العالمي في وجه الفاشية أثناء الحرب وما أن سقطت برلين حتى بدأ حملته ضد الحكومات الغربية التي لم تف بتعهداتها ووعودها بالاستقلال للدول المستعمرة فكتب عن "معركة السلام" في جريدة الوفد المصري (1945/5/8) يقول:

" لقد ألغى منذ قرن رق الأفراد، وبقي أن يلغى رق الأمم، ومظاهر هذا الرق هي: الاستعمار، والانتداب، والوصاية، والإشراف، والنصح، وضرورة بقاء الجند للمحافظة على السلام في بعض الجهات ضد خطر غير موجود (...). لقد ابتهجنا بانتصار الديمقراطية في الحرب، وبقي أن ننتهج لانتصارها في السلم"؟؟؟

وعلى الجبهة الداخلية أكد باستمرار على حقوق المواطن كأساس لأي مفهوم للوطن والأمة وكان يعني بهذه الحقوق التعليم ومحو الأمية والعلاج كما يعني الحريات الأساسية. وفي 1947 إثر أحداث 1946 والاعتقال عاد ليؤكد في الصحافة: " مازلنا نؤمن ويؤمن معنا كل من يقدر أن للبشر كرامة وللإنسانية معنى- أن حقوق المواطن هي الهدف النهائي لكل جهاد ولكل وطنية ولكل حياة. ". وقد أكد باستمرار على دور الاستعمار في تأخر تقدم البشرية وضرب حقوق الإنسان والشعوب ووصل به التحليل للقول " الاستعمار إذن هو أس الأذواء كلها، وعلى الدول الاستعمارية أن تفهم أنه من العار على الإنسانية أن يظل الاستعمار موجودا حتى اليوم. ولقد تخلصت الإنسانية من رق الأفراد وبقي أن تتخلص من استرقاق الشعوب. وإذا كانت الاتفاقية الدولية التي حرمت شراء وبيع البشر كعبيد قد وقعت في منتصف القرن الماضي، فويل للإنسانية إذا كان قرن آخر لم يكف لكي تصل إلى الاتفاق على تحريم استرقاق الأمم، وذلك مع العلم بأن هذا الاسترقاق هو أصل البلاء الذي تكثرت به تلك الإنسانية سيدة ومستعبدة- في تلك الحروب الطاحنة التي لا تنتهي، والتي تستهلك من الأنفس والأموال ما لو توفرت على أعمال الإنتاج السلمية

لعاش الجميع في رخاء واطمئنان. (1947/6/2).

وفي 1948 كتب إثر اغتيال المهاتما غاندي أكثر من مقال عنه وتوقف كثيرا عند مقاله "المنبوذون" الذي اعتبر وصيته السياسية مؤيدا لدعوته للاستقلالية

الاقتصادية والعدالة وليس فقط السياسية.

وقد وقف بحزم ضد المشروع الصهيوني ورفض قرار تقسيم فلسطين وأستنكر قيام دولة إسرائيل باعتبارها كيانا عنصريا واستعماريًا بآن معا.

يمثل محمد مندور جيلا كاملا من الديمقراطيين الذين اعتبروا حقوق الإنسان والديمقراطية جزءا لا يتجزأ من حركة التحرر الوطني وشمل تعريفهم لحقوق الإنسان الحقوق المدنية والسياسية كذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وكانت السياسة بالنسبة لهم، موقفا وقضية، أي محاولة عطاء في معمعان الحياة العامة.

## المحنة L'INQUISITION D'ETAT/MIHNA

ليس بالإمكان قراءة التاريخ في سياق عقلائي منظم ومتماسك. فالمنطق، هو ابن الفلسفة أكثر منه رهينة الوقائع. والحياة تحمل بغناها وفقرها، صفعاتها ومفاجأتها، كل المفارقات. ففي حين ارتبطت كلمة محاكم التفتيش في الغرب برجال الدين الأكثر انغلاقا وتعصبا، جاءت كلمة "المحنة" في عهد الخليفة المأمون (813-833م)، "تجم بني العباس في العلم والحكمة" بوصف السدميري له، الذي فتح الباب واسعا لاكتشاف ثقافات الشعوب وعلومها وتجاربها. ولعل هذه المفارقة الكبيرة هي النتاج "الطبيعي" لمفهوم الخلافة الذي ركز في يد السلطان سلطات مطلقة لا بد وأن يساء استعمالها. مهما كان العدل منتصبا في رأس الحاكم، ومهما كان هاجس المعرفة متأصلا في نفسه.

لقد خاض المأمون حربا ضروسا ضد بابك الخرمي قائد إحدى أبرز الحركات الاجتماعية والفكرية الراديكالية في التاريخ العربي الإسلامي وحاول استئصال التيار المتمزمت في عصره بوسائل قمعية ولا إنسانية. ورغم الإنجازات الكبيرة في عصره وانطلاقة "دار الحكمة" بتشجيع منه فقد ضرب القمع محاولات الإصلاح المعتزلية وكان لتكفير المعتزلة لخصومهم تكفير كل الخصوم لهم، وأدى الربط بين العقلانية الإسلامية وفكرة الفرقة الصائبة إلى تعزيز فكرة الفرقة التقليدية الناجية لقرون من بعدهم. هذا السرد التاريخي الهام ينتصب اليوم أمام أعيننا مع مخاطر التجارب "العلمانية" غير الديمقراطية التي تشكل تكرارا كاريكاتوريا للتاريخ، وتعني على المدى الطويل، مصيبة لا يمكن تقدير نتائجها، على العلمانية والديمقراطية معا.

تتلمذ المأمون (198-280 للهجرة) على أسماء معتزلية هامة مثل يحيى بن مبارك ودعاه للإعتزال كما يبدو ثمامة بن الأشرس. وكان الخليفة بطبعه متعطشا للعلم والفلسفة محبا للمناقشة. ولكن أكثر المراجع تركز على دور أهم قضاة المعتزلة في السعي لتحويل هذه المدرسة إلى إيديولوجية رسمية، قصدا القاضي أحمد بن أبي دؤاد الإيادي (160-240 للهجرة/776-854م). وقد اتصل القاضي بالخليفة منذ عام 204 للهجرة. ويجمع المؤرخون على أن القاضي أحمد كان وراء الحملة التي رافقت موضوعة خلق القرآن وحولت النقاش الفكري والعقائدي إلى عملية تصفية للخصوم. فمنذ 827م/212 للهجرة أظهر المأمون قناعته بخلق القرآن. إلا أن حمل الناس عليها قد تأخر إلى 833/218 حيث امتحن أهل دمشق في العدل والتوحيد ثم من مدينة الرقة على الفرات كتب إلى اسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد كتابا يذكرنا بنشأة ديوان الحسبة معززة بخليفة يضيف لسلطاته الفتوى في إيمان المسلمين. وقد أورد الطبري نص هذا الكتاب:

" أما بعد فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيته، والتشمير لطاعة الله فيهم. والله يسأل أمير المؤمنين أن يوقفه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحته ومنته.

وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والأفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكر. وذلك أنهم ساوروا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن. فأطبقوا مجتمعين، وانفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد

قال الله في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: "إنا جعلناه قرآنا عربيا" فكل ما جعله الله فقد خلقه. وقال: "الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور". وقال عز وجل: "كذلك نقص عليك من أنباء ما سبق". فأخبر أنه قصص لأمر أحدثه بعدها وتلا بها متقدمها. وقال: "الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير". وكل محكم مفصل فله محكم مفصل والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة. وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمات الكاذب، والتخشع لغير الله، والتشيع لغير الدين، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل أدبيهم، وفساد نياتهم وبقينهم. وكان ذلك غايتهم التي إليها أجزوا وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم. أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها..؟

فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد حظا، والمخسوسون من الإيمان نصيبا، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أولياته والهائل على أعدائه من أهل دين الله، وأحق من ينهم في صدقه، ونطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد. ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله ويتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلا. ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته في حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله، فاجمع مع بحضرتك من القضاة وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته، بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده وبقينه. فإذا أقروا بذلك وافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألته عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله. وكتب في شهر ربيع الأول سنة 218 هـ.

لم يخض المأمون المعركة من الخلف أو في شكل غير مباشر وإنما وضع نفسه في فوهة البندقية وجعل منها كما هو واضح قضية الخليفة وحق الخليفة في الاجتهاد وإقامة الدين. وقد خاضها من وجهة نظر نخبوية واضحة تحققر العامة وتضع رجال الدين أمام خيار واضح على مبدأ من ليس معي فهو ضدي وأخيرا لم يترك الخليفة للناس حق النقاش والاختلاف في الرأي والحوار للإقناع بل اختار مسؤول الأمن يشرف مباشرة على محاكم تفتيش غير معلنة يرخص للتحقيق فيها رجل الدين والقاضي والكتائب الخ. ومهما كانت حجة الخليفة في خلق القرآن، ومهما كان وضع خصومه، لم يعد الخلاف حقا والتفكير وسيلة للتعبير عنه، صار الخلاف هرطقة والبوليس الوسيلة للتخلص منه.

استدعى مدير الأمن اسحق بن إبراهيم عددا كبيرا من الفقهاء ورجال الدين وكان يقرأ على كل واحد منهم كتاب المأمون مرتين، وفي المرة الأولى بقي التحقيق في إطار استجلاء الآراء، وبعد أن جاء تشديد من الخليفة بالتحقيق مع تكفير من يقول بقدم القرآن، بدأ الفقهاء يتراجعون الواحد تلو الآخر ولم يبق على قوله سوى الإمام أحمد بن حنبل (مات 241/855 للهجرة) ومحمد بن نوح. فشذا في الحديد وحملا على سفينة إلى بغداد فمات ابن نوح صديق ابن حنبل في 833م على الطريق ووضع ابن حنبل في السجن. وقد اعتقل الفقيه المالكي الحارث بن مسكين وعيد الأعلى بن مسهر الغساني شيخ دمشق الذي مات في السجن في 833م. تابع الخليفة المعتصم (218-227/833-842) وصية أبيه وسلوكه، وأصبحت القاعدة في الأوساط الإسلامية على اختلافها ما يختصره صاحب تاريخ بغداد بالقول: "إذا بايعت أمير المؤمنين في مقالته استوجبت منه المكافأة، وإذا امتنعت لم تأمن مكرهه". وقد أحضر نعيم بن حماد من مصر فلما رفض موضوعه خلق القرآن سجن في سامراء حتى مات في 228 للهجرة. وهناك روايات متضاربة في التعذيب الذي تعرض له الإمام أحمد بن حنبل، فأعداء المعتزلة من الحنابلة يحولونه إلى شهيد، والجاحظ من المعتزلة ينكر كل ذلك ويقول بأنهم ناظروه بالكلام الحسن. والمؤكد أن سجنه لم يكن مجرد استراحة فكرية، وقد تعرض لمعاملة لا إنسانية أثناء اعتقاله. ويتناول المؤرخون مناظرات عديدة بينه وبين ابن أبي ذؤاد.

بعد وفاة المعتصم، استمر الواثق (227-842/847) في سياسة قمع المخالفين لموضوعة المعتزلة في خلق القرآن، وقد مات في عهده أكثر من رجل دين في السجن. وقد بلغ الأمر بالواثق ألا يفدي أو يبادل الأسير المسلم إذا لم يعترف بخلق القرآن. وقد أدت هنجية الواثق وشدة إلى ضجر العامة والخاصة وتذمر الناس حتى سمي بالكافر وأعدت أكثر من مؤامرة لانقلاب عليه لم تتجح. إلا أن الناس بشكل عام صاروا يتعاطفون مع الضحايا ولو لم يقاسموهم الرأي. وكان استلام المتوكل (232-247هجرى/847-861م) إيذانا ليس فقط بوضع حد للمحنة المعتزلية، ولكنه مهد لرد فعل متمم من الجانب الآخر يطالب بتصفية آثار المعتزلة وحقبتهم وقضائهم. فقد بدأ عصره بالنهاي عن الجدل في القرآن وغيره، ثم أطلق سراح من اعتقل بسبب هذا الجدل وبعد عامين وزع الهدايا والأرزاق على رجال الدين الذين تضرروا في عهد الخلفاء المعتزلة الثلاثة. وفي 237 أعلن غضبه وسخطه على المعتزلة وبدأ التنكيل بهم في مناصب القضاء والأملاك، وكانت عودة الحركة السلفية قوية. وقد تحول المتوكل إلى رمز طغيان جديد ضد الفرق الإسلامية غير السنية وأهل الكتاب من المسيحيين واليهود حيث فرض على أهل الذمة\* قيودا مذلة. وأسس للشيعة بمختلف اتجاهاتهم وجرى تكفير المعتزلة من قبل عدد كبير من رجال الدين. أما المتوكل، فقد أغلق باب فتنة الفكر والتأمل وفتح الباب للظلامية واسعا ورحبا، وقد مدحه المتمزمتون بالقول: "الخلفاء ثلاثة؛ أبو بكر يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة".

## مزدك MAZDAK

رغم كونه قد عاش في القرن السادس الميلادي، فإن قليلا من المعلومات هو ما وصلنا عن هذا الكاهن الزرادشتي الذي أعلن عن ولادة دين جديد يعيد الإيمان إلى النقاء الأول ويطرح المساواة المطلقة بين البشر كأساس لديناته. دعا مزدك إلى إلغاء الطبقات الاجتماعية والزواج واعتبر المال مشاعا عاما، وقد اتهمه خصومه بجعل النساء مشاعا عاما لإلغائه الزواج. ووفق مخطوط لابن العماد ينسب عن مزدك قوله " ينبغي أن تكون أمور العالم على السواء، ولا يقع تفاوت في نعم الله بين الأغنياء والفقراء، ويكون الغني كالسدى والفقير كاللحمة" ولم يزل أمره يقوى إلى أن أمن به قباذ ودخل دينه وشاع هذا المذهب في أطراف العالم وصار بحيث لا يتجاسر أحد على مخالفة مزدك" (المكتبة الوطنية-باريس 2138) وينسب لمزدك أيضا قوله: " إن الذي يمنع الناس عن سلوك طريق السداد منحصر في خمسة أشياء لا غير وهي الغيرة والحقد والغضب والحرص والفسق، وإذا قمعت هذه الأخلاق الشيطانية استقام طريق الحق ومنشأها كلها من شيئين : المال والنساء، فينبغي أن يجعل على الإباحة بين الخلق أجمعين".

ويقول ابن النديم أن مزدك قد أمر "بتناول اللذات والانعكاف على بلوغ الشهوات والأكل والشرب والمواساة والاختلاط وترك الاستبداد بعضهم على بعض" و يضيف في وصف أتباعه " يرون أفعال الخير وترك القتل وإدخال الآلام على النفوس، ولهم مذهب في الضيافة ليس لأحد من الأمم، إذا أضافوا إنسانا لم يمنعه من شئ يلتمسه كأننا ما كان". ويؤكد الشهرستاني إباحتهم الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتركتهم في الماء والكلأ والنار.

عاشت الإمبراطورية حقبة اضطرابات كبيرة في عهد قباذ الأول ( 488-296 و 498-531) وقد قبل قباذ بالمزدكية لفترة من الزمن قبل أن ينقض على مزدك وأتباعه في آخر عهده (قرابة 529 م) لينظم واحدة من أكبر المجازر في عصره باعتقاله وإعدامه الآلاف من أتباعه قرب ستيسيفون Stésiphon ، ونجد في المراجع العربية عادة تأخيرا لعدة سنوات لوقوع المجزرة باعتبار أن كسرى الأول ابن قباذ هو الذي نظمها، يقول المخطوط الذي أشرنا له آنفا: " قبض كسرى عليهم أجمعين (ثلاثة آلاف نفس من رؤساء المزدكية) وكان له ميدان واسع بقرب إيوانه فأمر فحفروا فيه لكل واحد منهم حفيرة فنكسوا في ذلك الحفاير وطمرت رؤوسهم إلى خصورهم وتركت أرجلهم منتصبية بادية للأبصار، كأنهم غرسوا الأشجار.. أما مزدك، فصلب ورشق بالسهم حتى مات..".

## المطاوع AL-MOUTAWA

سبقت كلمة المطاوع في نجد ولادة الوهابية، وكانت شائعة في الخلافة العباسية. وهي مشتقة من "تطوع" لوجه الله ولفعل الخير والتعريف بالإسلام. وكان المطاوع لهذه المهمة من المعروفين بأمانته وحسن تدبيره وهو إمام للقوم في الصلاة حيث يمر ويسأله الناس المشورة في مشاكلهم. إلا أن هذه الصورة للنتقي المتجول التي تتناسب مع حياة البداوة والصحراء لم تعد كذلك منذ ولادة

الدولة السعودية في مطلع القرن والعهد بين الأمير عبد العزيز والشيخ عبد الله بن عبد اللطيف على إحياء الدعوة السلفية الوهابية في 1902 ثم ولادة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في 1910. ومنذ ذلك الحين بدأ انتشار الأخوان-المطووعة لنشر الدين.

وفي 1927 وضع أول نظام داخلي للهيئة جرت عليه تعديلات في 1932. وقد تحول عدد من المنطوعين مع قيام المملكة إلى موظفين في الهيئة مهمتهم مراقبة الفرائض الدينية والآداب العامة. ويشمل ذلك الحضور الإلزامي للصلاة بما فيه إغلاق المخازن في أوقات العبادة والمراقبة الصارمة للصيام في رمضان ومراقبة الحجاج. كما يشمل منع الغناء أو التصفيير أو الموسيقى في الشارع والأماكن العامة واستعمال الدومينو أو طاولة الزهر في المقاهي ومنع الرسم والتشبيه وإظهار أية علامة تخنث عند الرجال كطول الشعر، أو علامة ترجل عند النساء كقيادة السيارة أو لبس البنطال. ويتدخل المطووع في امتلاك الناس للهواتف (الذش) والحفلات العائلية في المنازل ومراقبة منع المرأة من دخول أماكن عديدة إلخ. ومنذ إقرار نظامها الداخلي، كانت الهيئة تمارس رقابتها الصارمة على المجتمع عبر المطووعة. وقد عرفت السنوات الأربعين الأولى لوجود هذه المؤسسة انتهاكات لا تحصى لحق الأفراد في الحياة الخاصة مع تجاوزات نجم عنها في عدة حالات الوفاة إثر الضرب في الأماكن العامة. ومنذ 1965 تراجعت قليلاً هيئة المطووعة وتم تحديد بعض صلاحياتها، إلا أن الفورة الإسلامية أعادت لهذه الفئة دورها في عملية المزادة بين المعارضة الدينية والجهاز الديني المتحالف مع السلطات.

يحمل المطووع العصا كسلاح للردع ويحق له التوبيخ اللفظي للمواطنين والحصول على تعهد بعدم تكرار الفعل والحق في ضرب عشر جلدات (أصبحت منذ عام 1980 15 جلدة) لكل من يرفض الاستماع للمطووع أو يرفع صوته عليه. وأخيراً يحق للمطووع احتجاز أي شخص في البلاد لمدة ثلاثة أيام دون أن تتدخل السلطات التنفيذية أو القضائية باعتبار سبب التوقيف ديني أو أخلاقي. والمملكة العربية السعودية هي البلد الإسلامي الوحيد في العالم الذي يطبق نظام المطووعة، وقد ظهر نظام مقارب له مع قيام الجمهورية الإسلامية في إيران وتشكيل الباسدران، حيث نقاط التشابه بين المؤسستين تتجاوز نقاط الخلاف بين الحنبلية الوهابية والإثني عشرية الجعفرية.

## معاداة السامية ANTI-SEMITISM

مصطلح ذو منشأ أوروبي غربي يقصد منه معاداة اليهود ومناهضتهم من دون غيرهم من الأقوام أو الفئات الاجتماعية التي تتحذر أو يُظن أنها تتحذر من أصول سامية، أي تعود بجذورها إلى متن سام بن نوح. إنه يحيل مباشرة إلى معاداة اليهود وليس كل الأقوام الساميين، من ناحية، وهو ينصب أساساً وبالضرورة على الأقليات اليهودية في المجتمعات الأوروبية من دون غيرهم من اليهود في العالم، من ناحية ثانية.

وأول من استخدم تعبير معاداة السامية هو الصحفي الألماني الهامبورغي فلهلم مار Wilhelm Marr في العام 1873 في كراس عنوانه "انتصار اليهودية على الجرمانية"؛ وحمل فيه المتمولين اليهود مسؤولية انهيار عدد من المتمولين الألمان جراء الحرب البروسية الفرنسية في العام 1871. ثم انتشر المصطلح في باقي أوروبا ثم العالم فيما بعد.

لكن المصطلح لم يدخل حيز الاستخدام العربي إلا في وقت متأخر نسبياً وفي ظروف تعود على الأغلب إلى تفاعلات القضية الفلسطينية والاستيطان الصهيوني في فلسطين. وبما أن المصطلح هو ترجمة حرفية للمصطلح الإنجليزي أو الفرنسي، فقد شاع استخدامه في الكتابة العربية كما هو، أي كـ(معاداة السامية) وأحياناً كـ(لا سامية)، من غير أي تعديل.

مع أن معاداة السامية الحديثة تحمل في داخلها مجموعة من العناصر التقليدية الكاثوليكية لكراهية اليهود وللحجاج الديني والمجتمعي الذي يتصل بها، ينبغي القول أن معاداة السامية هي ظاهرة حديثة وترتبط أساساً بالشروط العامة، الاجتماعية والسياسية/الثقافية التي نشأت فيها. إنها من منتجات الحداثة في أوروبا، وإحدى التعبيرات المباشرة عن جملة التناقضات البنوية التي تستوطنها. نجد فيها عناصر تعود إلى الاندماج الاجتماعي الناقص الذي وفرت الثورة الصناعية شروطه المادية؛ ونجد فيها عناصر تحيل إلى الجذر العرقي للفكرة القومية الحديثة كما عبرت عن نفسها خصوصاً في أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ غير أننا نجد فيها بالإضافة إلى ذلك عاملَيْ الانهيارات العميقة التي أصابت العالم القديم، الزراعي على وجه الخصوص، من ناحية، وأفواج المهاجرين (ومنهم عدد كبير من اليهود) من أوروبا الشرقية الذين شرعوا يتوافدون في الفترة نفسها على أوروبا الغربية والوسطى، بمشكلاتهم وطموحاتهم ويؤسهم الصراخ، وفي تشكيلة ما يمكن تسميته بجيش اليأس المثير للنقمة وللخوف في آن، من ناحية ثانية. غير أن جوهر المنطق المعادي للسامية هو منطق مَرَضِي. إنه يتحدث عن خطر خفي، عن

خطة مدبرة، وعن حيوان خرافي قابح منذ زمن بعيد تحت السطح، وغايته الوحيدة هي امتصاص خيرات الجسد الذي يعتاش منه، وتدميره. ولكي يشرح ذلك، أي لكي يعقلنه بحيث يبدو كما لو كان متماسكاً أو مقتعاً، يشير المعادي للسامية إلى الأصل: اليهودي غريب، ومختلف في الدين والشكل.

ليست معاداة السامية حدثاً منفصلاً في التاريخ عن الحركة الصهيونية. فلئن نمت هذه الأخيرة كردة فعل على نمو العداء للسامية، وعلى تصاعد التهديدات الواقعية التي أخذت تتكشف عنها أجواء القارة العجوز إزاء اليهود، فإن نمو الحركة المعادية للسامية شكل المسوّغ الحقيقي إن لم يكن المسوّغ المُتفَعِد للمشروع الصهيوني وبيانه أن اليهود يشكلون أمة بدليل مركزي أن غير اليهود، أعداء السامية، يقولون بهذا.

يبقى أن نشير إلى أن كثيراً من الناس يخلطون بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية. فالصهيونية هي حركة استيطانية استعمارية أساسها السيطرة على الأرض الفلسطينية واستئصال سكانها وتشريدهم، في حين أن معاداة السامية هي حركة عنصرية همجية شكلت كما يلاحظ عدد مرموق من الباحثين أحد أكثر العوامل الموضوعية في تسويغ الصهيونية وفي دفع أعداد واسعة من اليهود إلى تأييدها، بعد أن كانت حتى الحرب العالمية الثانية حركة تيار أقلوي بينهم.

محمد حافظ يعقوب

## مغيزل (جوزيف) (1924-1995) JOSEPH MOGHAIZEL

ولد جوزيف مغيزل في أول سبتمبر (أيلول) 1924 في تبنين (لبنان)، حاز على الشهادة الابتدائية من مدرسة دير سيدة مشموسة في 1937، ثم درس المرحلة التكميلية في مدرسة القديسة حنة للأباء البيض الكليركية في القدس والمرحلة الثانوية في مدرسة الحكمة في بيروت. درس الفرنسية واللاتينية واليونانية قبل دراسته الحقوق منذ 1946. انتسب لحزب الكتائب منذ 1944 وفيه تعرف على لور نصر وتزوجا في 1953، أي بعد عام من دخولهما المكتب السياسي للحزب. وقد بدأ يمارس المحاماة منذ 1950 وحتى وفاته في 1995.

استقال من حزب الكتائب في 1957 حسب تعبيره "الغياب الأفق السياسي عن الحزب ووقوعه في مأرق الانغلاق على المسيحيين وعدم انفتاحه على عروبة لبنان". ومنذ هذا التاريخ خاض مغيزل في تحول راديكالي من القومية اللبنانية إلى القومية العربية مع تبلور متصاعد لخط مناهض للطائفية ومدافع عن العلمانية الديمقراطية بقي مخلصاً له حتى وفاته.

بدأ نضاله الجديد بأخذ مكانه عبر النادي الثقافي العربي الذي ترأسه من 1960 إلى 1973 وحركة القوميين العرب. وبعد الحرب الأهلية الأولى شارك في 1959 في ولادة حركة التقدم الوطني التي امتصت طاقاتها التجربة الشهابية. وفي 1968 شارك في تأسيس الحزب الديمقراطي الذي دافع عن الديمقراطية والعروبة والعلمانية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والتزام القوانين والمواثيق.

دافع مغيزل عن مفهوم للمواطنة باعتبارها "دعوة إلى إلغاء الطائفية السياسية والإدارية الحقوقية، ودعوة إلى تحيقي ثقافة وطنية شاملة إلزامية". وكان يعتبر العلمانية "بعد من أبعاد المواطنة، إذ لا تصلح المواطنة وتكتمل إلا بتحقيق العلمانية في كل نواحي الحياة الاجتماعية: في الأحوال الشخصية والتربية والتعليم، وفي قانون الانتخاب والوظيفة العامة الخ." وهو يعرف الديمقراطية بالقول: "هي قبل كل شيء نظام دستوري يصون الحريات ويكرسها. الحريات كلها، أي الحريات العامة، حرية المعتقد، حرية القول والكتابة، حرية العمل السياسي والنقابي، الحريات الشخصية. وهي تعني أيضاً إخضاع التجاوزات في ممارسة الحرية لسلطة القضاء وحدها، لا السلطة التنفيذية".

لم يصمد الحزب الديمقراطي أمام الحرب الأهلية الثانية في لبنان وبعد هزات داخلية تجمد نشاطه في 1977. وكانت الخطوة السياسية التالية لجوزيف مغيزل في جبهة لبنان الواحد للتغيير (1977-1982).

لم يبدأ اهتمام عائلة مغيزل (جوزيف و لور) بحقوق الإنسان في 1985 عام تشكيل الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، فقد طلب منه ببيير الجميل شخصياً لقاء شارل مالك في الخمسينات، وكان كتابه "ضد الطائفية" في صلب معركة حقوق المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة وفي 1972 شارك عبد الله في كتابة "حقوق الإنسان الشخصية والسياسية" وهو من مؤسسي المنظمة العربية لحقوق الإنسان بعد محاولة أكبر جرت في بيروت. كذلك كان دور لور مغيزل متميزاً في الدفاع عن حقوق المرأة في لبنان والعالم العربي منذ الخمسينات.

أكد مغيزل على الطابع اللاهكومى للجمعية اللبنانية وضرورة العودة إلى احترام القانون ونبذ العنف والطائفية والاحترام العميق لكرامة الإنسان. إلا أن فيروس العمل السياسى المباشر لم يغادر دمه، فقد انتمى إلى جيل قلما أبصر الفارق بين السلطة المضادة ومشروع السلطة. فعاد في أول مناسبة لخوض انتخابات 1992 النيابية رغم انتقادات المدافعين عن حقوق الإنسان على الأسلوب الذى تمت به، ونجح نائبا مع كتلة الإنقاذ والتغيير التى قادها الدكتور سليم الحص. في 1995، وعند تشكيل حكومة جديدة عين جوزيف مغيزل وزيرا للبيئة إلا أن المنية وافته قبل أن يباشر عمله.

## مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين HCR

HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES POUR LES REFUGIES

ولدت أول مفوضية "عالمية" لقضايا اللاجئين في نهاية 1921 عند تشكيل المفوضية العليا لقضايا اللاجئين التابعة لعصبة الأمم. وقد كانت مهمة منسقة فريدجوج نانسن Fridtjof Nansen عودة قرابة نصف مليون لاجئ إلى ديارهم ومساعدة ملايين الأشخاص المهجرين بالمجاعة في الإتحاد السوفييتي في شتاء 1921.

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، تشكلت في 1946 إثر قرار لجمعية العامة للأمم المتحدة المنظمة الدولية للاجئين وانتسبت لها 18 دولة. وقد كانت أوربية تعيش مأساة قرابة 21 مليون لاجئ. إلا أن المهمة والتفويض الخاص بالمنظمة لم يكن يتعدى قرابة مليوني حالة ممن يتردد أو يخشى العودة إلى بلده. ومع ملاحظة عدم استجابة هذه المنظمة بالشكل والصلاحيات التي أعطيت لها والتي لا تتضمن مفهوم الحماية الدولية بشكل واضح، جرى التصويت في الجمعية العامة على قرارين في ديسمبر 1949 شكلا القاعدة لتأسيس المفوضية العليا للاجئين في يناير (2) 1951 والتي تعززت مهمتها وتوضحت مع تبلور القوانين الإنسانية الأساسية في زمن الحرب (انظر اتفاقيات جنيف).

وفقا لنظامها الأساسي، تقدم المفوضية العون لكل شخص يخشى بالفعل أن يتعرض للاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو آرائه السياسية والمتواجد خارج حدود الدولة التي يحمل جنسيتها، والذي لا يستطيع أو لا يريد، سواء بسبب المخاطر أو أسباب شخصية أخرى، أن يطالب بحماية دولته له".

وضمن هذا التعريف فإن المفوضية العليا للاجئين مسؤولة مع نهاية القرن العشرين عن قرابة 22,7 مليون شخص انتزعوا من مناطقهم بسبب الحرب والعنف وانتهاكات حقوق الإنسان. وهذا الرقم يشمل في نهاية القرن العشرين 13,2 مليون لاجئ و 3,3 معاد التوطين و 4,8 مليون نازح داخلي وقرابة 1,4 مليون مدني ضحية لصراعات مختلفة. ولا يشمل هذا العدد اللاجئين الفلسطينيين الخاضعين لنظام مؤسسة الأونروا UNRWA.

للمفوضية العليا مكاتب اليوم في 122 بلد في العالم وهي تراقب احترام اتفاقيات جنيف.

بلغت ميزانية المفوضية لعام 1998 قرابة 985 مليون دولار تمول من الإسهامات الطوعية للدول والمؤسسات غير الحكومية والمحسنين. ويعمل في المفوضية 4600 موظف فيما يشمل الحماية والمساعدة وإعداد برامج عامة والبحث عن حلول دائمة أو خاصة بأوضاع معينة. وفي تصريح للمفوضة الحالية سادكو أوغاتا (1999/3/25) تقول ملخصة وضع وموضوع مؤسستها: "يوما بعد يوم، يصبح مبدأ اللجوء أكثر هشاشة، وبشكل خاص في أوربة. إن العلاقة الصميمية بين طالبي اللجوء والصراعات الجارية في بلدانهم الأصلية، الوضع الاقتصادي التبعي في العديد من بلدان اللجوء التقليدية خاصة الإفريقية منها، أزمة العمل في بعض البلدان الغنية، كل هذه العوامل تسهم في خلق تصور عن اللاجئ يتداخل مع الخطر والتهديد. وهذا يجعلنا ننسى مفهومنا أساسيا: إن ضمان حق اللجوء يسمح غالبا لرجال ونساء في وضع غاية في الخطورة بالبقاء على قيد الحياة إذا لم يعودوا إلى بلدانهم، رجال ونساء مثلي ومثلكم.. إن التضامن ليس فحسب قيمة أخلاقية بل شكل من أشكال الواقعية السياسية".

لقد أصبح من بديهيات العمل الإنساني اليوم أن أي إضعاف يتعرض له حق اللجوء ومؤسساته له أثره السلبي المباشر على وسائل حماية حقوق الإنسان على الأصدقاء المحلية والإقليمية والعالمية.

## المفوضية العليا لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة

### UN HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS

بعد سنوات شكل فيها مطلب إنشاء منصب مفوض عام لحقوق الإنسان نقطة مشتركة بين أهم خبراء حقوق الإنسان في الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية وعدد هام من الدول، واستنادا إلى المواد 13055 من ميثاق الأمم المتحدة وإعلان وبرنامج عمل مؤتمر فيينا (1993) وقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 141/48 الصادر في 20 ديسمبر 1993. تم إنشاء منصب المفوض الأعلى لحقوق الإنسان. وإدارة أفضل للهيئات الخاصة بحقوق الإنسان وضمن برنامج إصلاح الأمم المتحدة، تم وضع مركز حقوق الإنسان والمفوضية العليا في مكتب واحد منذ تاريخ 15 سبتمبر/أيلول 1997.

وإن كان وجود شخصية اعتبارية لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة مسألة ضرورية لتفعيل الدفاع عن هذه الحقوق بشكل خاص خارج أيام انعقاد دورة لجنة حقوق الإنسان واللجنة الفرعية التابعة لها. فإن المفوضية العليا قد وضعت نصب عينيها برنامجا طموحا يشمل:

- تعزيز وضع كل الحقوق الإنسانية المقررة من قبل منظمة الأمم المتحدة.
- تقوية دور حقوق الإنسان على الصعيدين المحلي والعالمي.
- تعزيز التعاون الدولي في قضايا حقوق الإنسان.
- تنسيق وتدعيم نشاطات حقوق الإنسان في منظومة عمل الأمم المتحدة.
- الدعوة إلى التصديق على المعاهدات الدولية.
- المساعدة على نشوء أشكال جديدة للحماية.
- دعم الهيئات والهيكل العاملة في إطار حقوق الإنسان.
- التحرك لوقف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.
- القيام بأعمال وقائية من أجل الحقوق الإنسانية.
- العمل بناء البنى التحتية اللازمة للدفاع عن حقوق الإنسان على صعيد كل دولة.
- المبادرة لنشاطات ومهمات في حقل حقوق الإنسان.
- توفير التعليم والمعلومات ومراكز المساعدة والنصح والمساعدة التقنية في إطار حقوق الإنسان.

لن ندخل في آليات العمل اليومية وإشكالياتها، فثمة من التقنيين من هو أفضل منا لتقييمها انطلاقا من التجربة اليومية والمشكلات الفعلية المعاشة. وما يهمنا في المقام الأول وعلى المدى البعيد، نتبع مدى تمكن الهيكل الجديد من تجاوز الهياكل السابقة من جهة، ومن جهة ثانية إدراك سقف وحدود المفوضية في التأثير وقوتها المعنوية للتدخل.

لا شك بأن مجرد وجود سلطة اعتبارية بهذا الوزن على صلة مباشرة بكل شخص على سطح البسيطة، دون حواجز بيروقراطية ودون الحاجة إلى انتماء مؤسسي خاص أو عام، يشكل بحد ذاته فرصة لكل من يتعرض لانتهاك جسيم لإيصال ما يتعرض له من مظالم إلى هيئة مختصة بهذه الأهمية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار المفوضية اليوم أهم بنك للمعلومات في انتهاكات حقوق الإنسان في العالم. فهي تتلقى خلاصة جهود المنظمات غير الحكومية والشكاوى الفردية ووجهات النظر الرسمية.

أما بشأن الخطوة التالية في معالجة المعلومات أو في هامش التحرك انطلاقا من معلومات موثقة. فمن الصعب الحديث اليوم عن تحول نوعي في آليات عمل لجان حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، اللهم إلا عبر تعريف أفضل للرأي العام العالمي على طبيعة عملها وعلى البعد الدبلوماسي والدولاني لهذه الهيئات عبر نشاطات شخصية معروفة أو تدخل هذه الشخصية للدفاع عن بعض القضايا. وإن كانت هذه الصورة من قبل قائمة في ذهن المعتادين على أروقة الصالة 17 في قصر الأمم في جنيف، فهي لم تعد حكرا عليهم. ومن المؤسف أن إنشاء هذا المنصب قد جاء في ظروف عالمية تسعى فيها بعض الدول لتحجيم دور الأمم المتحدة الأمر الذي يعني بالضرورة تحجيم دور هيئاتها الإنسانية. ويوجد اتجاه متفائل يركز على ضرورة توفير حماية أكبر للمفوضية من المجتمع المدني العالمي والمنظمات غير الحكومية بحيث يعطيهما هذا الدعم القدرة على استقلالية أكبر ودور نقدي فاعل تعززه تعبيرات السلطة المضادة المختلفة (ثقافية وإعلامية وحقوقية) في عالمنا المعاصر. ولاشك أنه من السابق لأوانه، إعطاء تقييم لعمل المفوضية في عمرها القصير.



## منذر عنبتاوي (1929-1990) M. ANBATAWI

ولد منذر فائق عنبتاوي في نابلس في فلسطين في الثالث من فبراير (شباط) 1929. حصل على إجازة في الحقوق من جامعة الإسكندرية سنة 1953 ثم دكتوراه دولة في القانون الدولي من جامعة خرونسجن بهولندا في 1962. كان عضوا في إدارة التشريع والقضايا في نظارة العدل بولاية طرابلس الغرب (1954-1956) ومساعد النائب العام وقاضي الصلح في الأردن (1957-1958) ومسؤولا عن إدارة المنظمات الدولية في الخارجية الكويتية (1963-1964) كما عمل مديرا للصندوق القومي الفلسطيني (1965) وأستاذا غير متفرغ في جامعة بيروت العربية. شارك في عدة مراكز للبحث أهمها مؤسسة الدراسات الفلسطينية كذلك درّس العلوم السياسية والإدارة العامة في الجامعة الأردنية (1968-1975). التحق بمركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في جنيف عام 1976 للعمل طيلة 13 عاما وعين أول سكرتير للجنة حقوق الإنسان ثم منسق برامج الخدمات الاستشارية التابع لمركز الأمم المتحدة. عضو مجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان، يرجع للدكتور عنبتاوي الفضل الكبير في إنشاء المعهد العربي لحقوق الإنسان الذي انتخب نائبا للرئيس فيه حتى وافاه الأجل في مطلع فبراير 1990. يعتبر عنبتاوي أحد أهم أقطاب تصور عربي لحقوق الإنسان ينطلق من القانون الدولي والشرعة الدولية، وهو في تشخيصه السياسي الاجتماعي للواقع العربي كان باستمرار يملك رؤية سياسية بالمعنى النبيل للكلمة، أي عدم الدخول في الحسابات والتكتيكات والتعصب لهذا الحزب ضد ذلك بل الدفاع عن مبادئ وقضايا في عالم "التقزيم" الرسمي للحقوق الذي واکبه تضاول شعبي في إدراك معناها والدفاع عنها. ويعتبر عنبتاوي أن المصائب العام الذي يحل بالمنطقة العربية كان نتيجة طبيعية لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية بأساليب جديدة ومتطورة قامت على سياسة "الإلهاء" و "الترهيب والترغيب" أو "العصا والجزرة" واستهدفت تدجين المواطن وتطويعه وصولا إلى تعطيل اهتماماته العامة ومن ثم تقزيم أهدافه الوطنية والقومية". ولديه فيما كتب حول الانتفاضة الفلسطينية استقرارات مستقبلية جد هامة. امتلك عنبتاوي نظرة جد واقعية ونقدية للأمم المتحدة وأسلوب عملها منوها إلى مشكلات مثل القوة على حساب العدل والتخصص من أجل التخصص و"قدسية المعاهدات والاتفاقات المعيقة لنظرية تغير الظروف وحيوية الواقع".

## منصور الكيخيا (1931- ؟) MANSOUR KIKHIA

رغم عمرها القصير، فقدت الحركة العربية لحقوق الإنسان عددا من أسمائها في معمران النضال. فمزال جرح اغتيال يوسف فتح الله رئيس الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان في 1994/6/18 لم يغلق بعد كما لم يفتح ملف التحقيق في هذه الجريمة. وقد خسرت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان اثنين من أعضائها أحدهما برصاص التطرف الأصولي (الدكتور فرج فوده) والثاني تحت التعذيب (المحامي عبد الحارث مندي). وحرمانا الموت مبكرا من هشام مبارك أحد أهم كوادر الحركة المصرية لحقوق الإنسان. ويتقاسم السجن والمنفى عدد كبير من المناضلين من أجل حق الآخرين في المنطقة العربية والعالم. ومن مسأخر الأيام إحصاء 63 اسما لمدافع عربي عن حقوق الإنسان محروم من جواز سفره في مطلع عام الألفين. ولد منصور الكيخيا في بنغازي عام 1931. عمل وزيرا للخارجية الليبية (1972-1974)، وفي 1975 عين ممثلا دائما لليبيا في الأمم المتحدة (نيويورك) وشغل هذا المنصب حتى عام 1980 حين استقال احتجاجا على إعدام الحكومة الليبية لمعارضين لها. تابع في المنفى نضاله من أجل تحالف وطني ديمقراطي للمعارضة الليبية وكان من مؤسسي المنظمة العربية لحقوق الإنسان (1983) والرابطة الليبية لحقوق الإنسان. وقد جمع بين العمل السياسي والعمل الحقوقي. فقد أنه في ديسمبر 1993 في فندق بحي الدقي (القاهرة) حيث جاء لحضور المؤتمر العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان. ومازال مجهول المصير رغم التعبئة العربية والدولية من أجل تحقيق جاد في ملابسات اختفائه ومآله.

## المنظمات الإقليمية بين الحكومية وحقوق الإنسان

### REGIONAL IGO & HUMAN RIGHTS

لا يقتصر الالتزام القانوني بحماية حقوق الإنسان واحترامها على الدول وحدها، وإنما يتناول المنظمات الإقليمية بين الحكومية Intergovernmental organization أيضا. فالمادتان 52 و 53 من ميثاق الأمم المتحدة تلحظان إمكانية تشكيل منظمات أو ترتيبات إقليمية للحفاظ على السلام والأمن. على أن تقوم بمهامها وفقا لمقاصد الميثاق. علما بأن الفقرة الثالثة من المادة الأولى من الميثاق تؤكد على أن المنظمة تهدف، فيما تهدف، إلى تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا".

والمادة 56 صريحة في هذا المعنى إذ تؤكد على أن يتعهد جميع الأعضاء بأن يقوموا، منفردين أو مشتركين (أي في إطار منظمات أو ترتيبات إقليمية)، بما يجب عليهم من عمل بالتعاون مع الهيئة لإدراك المقاصد المنصوص عليها في المادة 55". والمعروف أن المادة 55 تشير إلى أهم هذه المقاصد ولا سيما فيما يتعلق بـ:

- قيام علاقات سلمية وودية بين الأمم مؤسسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالمساواة في الحقوق بين الشعوب، وحققها في تقرير مصيرها.

- أن يشجع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع من دون تمييز ولا تفرق. وعلى هذا الأساس يقتضى الرجوع إلى السؤال الأساسي حول وضع حقوق الإنسان في سلم الأولويات الدولية والإقليمية على السواء. وقد كان من المنتظر، ولا سيما بعد مؤتمر فيينا الدولي لحقوق الإنسان في العام 1993 أن تتسع هوة الانقسام بين دول الشمال الغني ودول الجنوب الفقير حول حقوق الإنسان. فدول الشمال تركز على الوجه الفردي لحقوق الإنسان كما ظهر من خلال المواد الثلاثين التي ضمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتطالب دول الشمال باحترام هذه الحقوق وحمايتها تحت طائلة المسؤولية الدولية لكل دولة تخالف هذه الحقوق أو تتجاوزها. أما دول الجنوب الفقير فإنها تحمّل الشمال تبعات استغلالها واستعمارها طيلة عقود متعاقبة. وتطالب دول الجنوب بإقرار دولي لحقوق الإنسان في لغتها الجديدة. أي بقدر ما تركز على المساواة بين الشعوب وتحررها وتقرير مصيرها وبقدر ما تركز أيضا على العدالة الإنسانية الدولية.

ولم يكن هذا الانقسام طارئا ولا جديدا ولا محصورا بدولة دون سواها. فالواقع أنه شمل المنظمات الإقليمية أيضا. ولذلك بات الحديث عن هذه المنظمات بدرجة، هو الآخر، في إطار هذه الثنائية الدولية. فالمنظمات الإقليمية التي تنتمي إلى دول الشمال - كالاتحاد الأوربي - تتعاطف مع حقوق الإنسان الفرد وتخلق الآليات اللازمة لرعاية هذه الحقوق وصيانتها. أما منظمات دول الجنوب فتركز على حقوق الشعوب وكرامتها بما في ذلك تقرير المصير والعدالة الدولية (كمنظمة الوحدة الإفريقية على سبيل المثال). ومن أجل التوضيح، نستعرض عينات من هذه المنظمات الإقليمية ونرى مدى اهتمام كل منها بالإشكالية المطروحة.

### آ- منظمة الدول الأمريكية:

أكدت هذه المنظمة على حقوق الإنسان منذ العام 1948 حين إصدار الإعلان الأمريكي لواجبات وحقوق الإنسان في مؤتمر بوغوتا في الثاني من أيار/مايو من العام نفسه. وقد عززت ذلك في مؤتمر سان جوزيه في 22 نوفمبر/ت 1969 بالاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان التي دخلت حيز التنفيذ في 1978/7/18 إثر مصادقة 11 دولة على الاتفاقية. التي تنص على:

- تأكيد على حقوق الإنسان الفرد الشخصية والمدنية والسياسية.
- التأكيد على إنشاء المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.
- التأكيد على الشق الفردي لحقوق الإنسان.

إلا أن العام 1988 شهد تطورا نوعيا جديدا حيث أضيف بروتوكول خاص إلى هذه الاتفاقية تكمن أهميته في التركيز على بعض المناحي الاجتماعية التي تتعلق بحرية العمل والنقابات والضمان الاجتماعي وتوفير الأمن الغذائي والتعليم.. واليوم تشارك الولايات المتحدة الأمريكية في التوقيع على هذه الاتفاقية والالتزام بجميع البنود التي لحظتها تحت طائلة العقوبات الدولية المناسبة. والمعروف هنا أن هذه العقوبات لم تستطع أن تشق طريقها إلى الأقوياء وأصحاب النفوذ. وما ينطبق على الاتفاقية وأحكامها، ينطبق أيضا على المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان. فكلاهما لم يتح له مجال التطبيق السليم ولا التفعيل الدائم. وقد سبق أن رفعت شكاواها إلى الهيئات الدولية دون طائل.

والمشكلة تتمثل، برأينا، في إطار منظمة إقليمية تسلم قيادتها الكاملة إلى دولة واحدة. وهذه الدولة تنظر إلى مصالحها قبل مفهوم الحق أو مصالح الآخرين. وتبقى مسألة حقوق الإنسان منوطة بصانعي القرار الذين يغيبونها في الوقت الذي يناسبهم من منظور

المصالح ومنطق الدولة. ومع أن بروتوكول العام 1988 قد استجاب إلى اللغة الجديدة في الحقوق الإنسانية كما تقدم، إلا أن المفهوم الأمريكي العام لحقوق الإنسان قد طغى على الدول الأخرى في أمريكا اللاتينية.

## ب- المجلس الأوروبي

تشكل المجلس الأوروبي إثر مؤتمر ستراسبورغ الأوروبي (7-10 مايو/أيار 1948) وقد أقر ميثاق المجلس بعد عام وفيه تأكيد على احترام الأعضاء لحقوق الإنسان والحريات الأساسية (المادة 3). وفي عام 1950، تبنى المجلس نصاً ملزماً لمن يصدق عليه باسم الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وفي 1951، أنجز المجلس الشريعة الاجتماعية الأوروبية لحماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتي دخلت حيز التنفيذ في 1965. وقد صدرت لاحقاً بروتوكولات عديدة ملحقه بالاتفاقية الأوروبية لضمان حقوق جديدة أو استكمال آليات الحماية. وقد استحدثت الدول الأوروبية المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وهي من المؤسسات القضائية الفاعلة في هذا المجال. ويمكن قول الشيء نفسه عن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان.

وبما أن هذه الاتفاقية وآلياتها المتعددة قد صدرت جميعاً بما يتفق مع التشريعات الداخلية لمعظم الدول المصدقة عليها، وبما أن الدول الأوروبية لم تعد تخشى معركة الهيمنة داخل أوربة بعد الحرب العالمية الثانية ولا سيما بعد اتفاقيات هلسنكي 1975 التي رعت نهائياً تكريس الحدود الأوروبية. وبما أن هذه الدول تتدرج في مستوى متجانس مدني وحضاري وسياسي، وهي كلها ذات مآثورات متعاطفة. وهي فضلاً على ذلك تسعى إلى المزيد من التعاون والتجانس والمشاركة. لذا كانت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية بشموليتها الموضوعية ذات أثر بارز في العلاقات بين الأوروبية والدولية والاستقرار العالمي. والذي يؤكد هذا المنحى، هو أن النصوص الأوروبية قد لحظت معظم الحقوق الاجتماعية الإنسانية واعترفت بها، وشجعت على تحقيقها. والتي عززتها الشريعة الاجتماعية الأوروبية التي أكدت على حرية اختيار العمل وحماية الصحة والمساعدات الاجتماعية.

## ج- دول المؤتمر الإسلامي

أنشئت هذه المنظمة الإقليمية في العام 1969 وتضم أكثر من خمسين دولة إسلامية، وتهدف إلى تعزيز وتطوير التضامن الإسلامي في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. ومن مبادئها العامة:

- المساواة الشاملة بين أعضائها وعدم التدخل في شؤون الدول الداخلية واحترام سيادتها.
- احترام مبدأ المساواة بين الشعوب وحفظ كرامتها واحترام الحق في تقرير المصير.
- اعتماد الوسائل السلمية لحل النزاعات وعدم اللجوء إلى القوة ولا التهديد.

ويلاحظ المراقب لهذه الدول ومؤتمراتها وأطر لقاءاتها أن دول المؤتمر الإسلامي لا تشكل تحالفاً ظرفياً ولا تجمعاً طارئاً وإنما تسعى إلى أن تستقر كمنظمة إقليمية دائمة لها أنظمتها وآليات عملها وضوابطها القانونية الأخرى. أما فيما يتعلق بحقوق الإنسان فمرجعية هذه الدول المشتركة إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام\*.

وتؤكد مؤتمرات المنظمة على مبادئ التحرر والعدالة الاجتماعية وحق تقرير المصير. ولو استشهدنا ببيان آخر مؤتمر لها عقد في طهران في خريف 1997 نلاحظ:

- التركيز على ضرورة التصدي الفعلي للسياسة الإسرائيلية كأتمودج لإرهاب الدولة وانتهاك حقوق الإنسان.
- الإقرار بالحق في تقرير المصير والعمل على تحقيقه بأي أسلوب وجهد.
- نقل صورة أوضح عن الإسلام السياسي إلى الخارج وقيام تفاهم وتفاعل بين الثقافات والأديان المختلفة.
- تأكيد الأهداف والمبادئ التي تضمنها إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام.

## د- منظمة الوحدة الإفريقية

سبق إنشاء منظمة الوحدة الإفريقية لقاءات إفريقية متعاقبة ابتداء من العام 1958 تدعو، في بياناتها إلى تقرير المصير وتحرير الشعوب الإفريقية ومناهضة التمييز العنصري، وهي مسائل في صلب فكر حقوق الإنسان.

وفي مؤتمر القمة الإفريقي المنعقد في أديس أبابا (22-25 مايو/أيار 1963). وتم تبنى ميثاق المنظمة الذي شكل مرجعاً متكاملًا للكفاح الإفريقي من أجل التحرر والاستقلال والسيادة. وإثر انتهاكات هامة لحقوق الإنسان عرفتها القارة الإفريقية في السبعينات، دعا مجلس المنظمة في اجتماع مونروفيا (ليبيريا) إلى صياغة نص يتعلق بالحقوق الإنسانية وحقوق الشعوب. ثم أصدرت هذه المنظمة في اجتماع مجلسها في نيروبي عاصمة كينيا في 28 يونيو/حزيران 1981 الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الذي جرى تبنيه بالإجماع والذي دخل حيز التطبيق منذ 1986/10/21 وقد جاوز اليوم عدد الدول الأطراف فيه الأربعين دولة.

يشكل الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب انطلاقة متقدمة في فهم حقوق الإنسان في وجهها الفردي والشعبي. فهي تحرص في مواد عديدة على ضمان حقوق الفرد (وكذلك واجباته) بما يتلاءم وينسجم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. مع تأكيد على الحقوق المكرسة للشعوب الإفريقية بما في ذلك حقها في تقرير المصير والعيش بكرامة وسلام وفي بيئة سليمة. وكذلك نجد تركيزا على ضرورة سيادة الشعوب على ثرواتها الوطنية وأنظمتها السياسية ووحدةها الإقليمية. ويحاول النص أن يخاطب المواطن الإفريقي في أهم حقوقه وواجباته أيضا، كما أرادت أن تكرر كرامة الشعوب الإفريقية بعد قرون طويلة من الاستعباد الجسدي والسياسي والاقتصادي.

وعلى الرغم من أن قوام الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لم يبصر النور بشكل كاف لأسباب عديدة موضوعية وسياسية واقتصادية لا مجال للإسهاب فيها، فإن أهميتها تبقى في كونها مرشدا ذا مرجعية راقية للتعبير عن حقوق الإنسان في تعبيرها الفردي والمجمعي يعزز نشوء اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان وتكليف أكثر من مفوض خاص بمهام هامة في موضوعات شائكة تعاني منها القارة.

## هـ جامعة الدول العربية

نشأت جامعة الدول العربية كمنظمة إقليمية في العام 1945، أي قبل صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد جاء ميثاقها خاليا من أية إشارة إلى حقوق الإنسان مع أنه تضمن التزاما واضحا بمبادئ الأمم المتحدة وأهدافها.

وإذ كان عذر النشأة مقبولا بالمعنى التاريخي، فإن تأخر الجامعة عن فتح ملف حقوق الإنسان بشكل يليق بروح العصر، خاصة وقد صدرت مواثيق إقليمية في أهم مناطق العالم تترجم هذه الحقوق في قراءات والتزامات هامة. ويعطي النقاش حول الميثاق العربي لحقوق الإنسان\* صورة عن هذا التلكؤ ويعكس بشكل واضح التراجع في الاعتراف بالحقوق التي أصبحت تشكل مرجعية دولية. كذلك فإن غياب أية آليات للمراقبة والمحاسبة ووجود لجنة دائمة لحقوق الإنسان لها طابع شكلي وصورى أكثر منه فاعل يعكس هذا التأخر الذي نلاحظه في الغياب الكامل لأي بيان أو قرار أو توصية تشير صراحة إلى انتهاكات حقوق الإنسان في البلدان العربية. ووضع الجامعة العربية هذا ينطبق على مؤتمرات القمة العربية التي لم تتناول موضوع حقوق الإنسان منذ ولادة الفكرة. ويمكن القول أن هذا العجز والتأخر في المشاريع الجديرة بالإسم الخاصة بحقوق الإنسان يشمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكو) التي قلما قامت بدورها في حماية الحريات الأساسية في ميدانها أو شجعت حقوق الإنسان في مشاريعها التنقيفية. ولعل الحساسيات التي يثيرها هذا الموضوع على الصعيد السياسي وبالتالي الخوف من تأثيره على استقرار الحكومات وسطوة الحكام.

## و- معضلات تنظيمية وبنوية

يتضح لنا من العينات التي اخترناها وجود مشكلات تنظيمية تتعلق بمدى تقدم الدول الأعضاء والتزامها تعهداتها وحرصها على صدقية الاتفاق الإقليمي وانسجامه (مثل المجلس الأوربي والاتحاد الأوربي)، في حين تعكس العلاقة غير المتكافئة بين الأعضاء على مدى التزامها واحترامها لتعهداتها أو احترام القوي منها للضعيف (كما رأينا في المثال الأمريكي) حيث تتحول حقوق الإنسان إلى أداة تسلط وضغط يستعملها الأقوى في الصراعات السياسية والاقتصادية. وأخيرا هناك التعثر التي تعيشه بعض المنظمات الإقليمية النابع من التزامها قانون الإجماع كشرط للإلزام الأمر الذي أعاق أي تقدم نوعي على صعيد حقوق الإنسان في الجامعة العربية مثلا.

ولعل المشكلة البنوية الأساسية بالنسبة لدول الجنوب ومنظماتها هي في الطبيعة التسلطية للنظم السياسية التي ترفض هذه الحقوق لتعارضها مباشرة مع طبيعتها ومصالح الممسكين بزمام الأمور. ويلاحظ في عدد من البلدان استعمال شعارات التحرر لقمع الحريات والاستقلال لتبرير الاستغلال ومناهضة الاستعمار للاستمرار في الاحتكار للسلطة والثروات.

## ز- على المستوى الوظيفي

وعلى المستوى الوظيفي، تجدر الإشارة إلى أن ثمة وجوها أو أنماطا متعددة تبرز من خلال العلاقات الإقليمية والدولية التي تتمحور في هذا الإطار. فت "النظام العالمي الجديد" الذي برز مع أوائل التسعينات يمارس علاقات وظيفية تتسم بمظاهر ظالمة لدول الجنوب كافة سواء على صعيد المعايير المزدوجة للمرجعيات الدولية وقراراتها (التغاضي الدولي مثلا عن الانتهاكات الجسيمة التي ترتكبها إسرائيل لحقوق الإنسان مثلا) أو على صعيد الاختراقات التي ترتكبها الدول الكبرى ذاتها التي يفترض أن يبقى حرصها كاملا على هذه الحقوق (الاستمرار في حصار العراق وضربه مثلا). هذا إلى جانب السيطرة الاقتصادية الطاغية على كافة الشعوب و على مقدراتها الوطنية.



## المنظمات غير الحكومية الإقليمية REGIONAL NGOs

قديمة هي المنظمات التي تحصر نطاق عضويتها وتحدد رابطة التضامن فيها في المكان أو المجموعة البشرية. وقد كانت هذه المنظمات في معظمها تاريخياً ذات طابع ديني أو مذهبي، وعلينا في العالم العربي انتظار نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لنشهد عدة جمعيات تجمعها الرابطة القومية العربية بشكل تجاوز حدود الولاة العثمانيين وبشكل خاص في المشرق. إلا أن بروز دور المنظمات الإقليمية في القرن العشرين كان نتيجة للسياسة الاستعمارية على الصعيد العالمي التي أبرزت تفاوتاً في التحديات والمهام مع انقسام العالم إلى دول مستعمرة مهيمنة وشعوب خاضعة أو واقعة في مناطق نفوذ الأقوى. الأمر الذي جعل حقوق الشعوب ترتبط مباشرة بحركات التحرر الوطني ونزع الاستعمار في بلدان الجنوب. وفي حقبة الحرب الباردة منذ يالطا إلى سقوط جدار برلين أستمر هذا التوجه سواء من منطلق رفض التحول إلى أداة بيد أحد العملاقين، الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة أو بغاية إيجاد جسور ترفض توظيف هذه الحرب لعنجهية القوة على حساب التساخي والعدالة والسلام بين الشعوب.

أقرت المادة 21 من ميثاق عصبة الأمم شرعية قيام اتفاقيات إقليمية دون أن تحدد معنى الاتفاق الإقليمي أو عناصره: "الاتفاقيات الدولية التي تضمن استئناف السلام مثل معاهدات التحكيم والاتفاقيات الإقليمية كتنصريح مونرو لا تعتبر منافية لأي نص من نصوص العهد". وكذلك فعل ميثاق الأمم المتحدة الذي أقر في المادة 52 -الفصل الثامن بما يلي: "ليس في هذا الميثاق ما يحول دون قيام تنظيمات أو وكالات إقليمية تعالج الأمور المتعلقة بحفظ السلام والأمن الدولي، وما يكون العمل الإقليمي صالحاً فيها ومناسبا، ومادامت هذه التنظيمات أو الوكالات الإقليمية ونشاطها متلائمة مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها".

ليس في ميثاق الأمم المتحدة تعريفاً للإقليمية كذلك نجد تفاوتاً واختلافاً في التعريف بخلاف المناطق والقصد بل وقد تم إنتاج أشكال جد مختلفة في الانتماء والمعايير. ومهما تعددت التعاريف نجد أن هناك ميل طبيعي للمرونة والدينامية نابع من الحاجات البشرية نفسها أكثر مما هو نابع من قرارات مفروضة أو تنظيرات حقوقية. كذلك فإن العديد من المنظمات الإقليمية، رغم الطابع غير السياسي لبرنامجها وغايتها، تحدد حدودها الإقليمية انطلاقاً من معطى جيو-سياسي أو إيديولوجي محدد. فعندما تشكلت إثر اتفاقيات هلسنكي فدرالية لحقوق الإنسان تعتمد احترام الالتزامات المتعلقة بهذه الحقوق والحريات الأساسية فقد ركزت الفدرالية على الحقوق السياسية والمدنية في دول أوربة الشرقية وكان لها دوراً سياسياً هاماً رغم انحسار نشاطها بالمعنى المباشر في الإطار الحقوقي. وقد انحسرت العضوية فيها بالملتزمين باتفاق هلسنكي، في حين أن النداء اليهودي الموحد وإن كان يتضمن شرطي محدودية العضوية ورابطة التضامن المذهبي إلا أنه قلما يطلق عليه اسم منظمة إقليمية.

من هنا فإن المعايير التي تعطى في الأدبيات الحقوقية حول الإقليمية تبقى بنظرنا نسبية ونذكرها للإغناء والإطلاع:

- منظمات ذات بعد جغرافي ونطاق مكاني محدد : كمثل المنظمات المتوسطية.
- منظمات ذات بعد سياسي أو مذهبي : كالتجمعات الشرق أوسطية أو تلك القائمة في شبه الجزيرة الهندية على أساس ديني.
- منظمات ذات بعد حضاري يجمع عدة مشتركات كاللغة والثقافة والتاريخ: كالتجمعات العربية .
- منظمات ذات بعد مطلق أي قائمة على اتفاقية كئلك الموقعة في برشلونة حول التعاون الأوربي المتوسطي أو خاضعة

لمعايير آنية كالكلياتان الفقرة الكبرى الخ.

- تتال المنظمة الإقليمية مشروعيتها من مدى التزامها الأفكار البرنامجية المعلنة وفعاليتها في نطاق عملها، أما قضية "الشرعية الدولية" فهي جد نسبية تأتي منذ النصف الثاني للقرن العشرين من مدى اتفاق المنظمة غير الحكومية مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان أو أهداف ومبادئ الأمم المتحدة بشكل عام. ولا يمنع الاختصاص في المهمات من أن تلتزم المنظمات الإقليمية برفض مبدأ العدوان بين الشعوب ومناهضة أي مفهوم للتمييز العنصري أو الديني أو الجنسي وإقرار مبدأ التعاون مع نظيراتها.

- يعتبر اتحاد المحامين العرب أول صيغة إقليمية عربية غير حكومية وقد تشكلت المنظمة العربية لحقوق الإنسان في 1983 لتكون أول تجمع عربي لحقوق الإنسان يغطي معظم الأقطار العربية. ومنذ 1989 ازداد عدد الهيئات غير الحكومية الإقليمية بقيام المعهد العربي لحقوق الإنسان ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والبرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان والمركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة ومجموعة العمل العربية لحقوق الإنسان واللجنة العربية لحقوق الإنسان. وجميع المنظمات والمراكز المذكورة تعتبر الشرعة الدولية لحقوق الإنسان المرجع الأساسي لعملها.

## المنظمات الدولية غير الحكومية

### INTERNATIONAL NON GOVERNMENTAL ORGANIZATION

تعود ظاهرة المنظمات الدولية غير الحكومية إلى القرون الوسطى في الخلافة الإسلامية وأوروبا، وإن لم تكن قد أخذت بعد طابعها الحالي وكانت غالباً ذات نزعة دينية أو نقابية حرفية. ولو نتبعنا مثلاً نظم المشافي للقديس يوحنا (Ordre des Hospitalier de St Jean) الذي تأسس في مدينة القدس عام 1098 وانتقل إلى رودس (1309-1522) ثم إلى مالطة حيث أصبح اسمه (Ordre de Malte) ثم إبعاده عن الجزيرة وحتى عودته في 1998 إلى قلعة في مالطا باتفاق مع حكومتها وقد أصبح له فروع منتشرة في 82 بلداً وخدمات إنسانية في قرابة 160 بلد. لأمكننا عبر رصد ما عرفه من تغييرات بنوية ووظيفية تتبع تطور هذا المفهوم في شكل ديني له. ولتتبع أشكال أكثر معاصرة نعود إلى الألفية الأولى\* التي شكلت بالفعل أقوى الظواهر الاجتماعية السياسية في القرن الماضي كمبادرة خاصة ذات طابع عمالي راديكالي. وقد احتل المحامون إلى جانب التجار مكانة هامة في الجمعيات العالمية ولو أن مهنة المحاماة كانت تعيش أزمات هامة تتعلق بهويتها ودورها في الجهاز القضائي في القرن التاسع عشر.

لقد تطورت ظاهرة المنظمات الدولية غير الحكومية بشكل هائل في القرن العشرين. وما يزال هذا التطور يخضع للمركزية الغربية. ففي جوار عدد محدود في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، نجد تركيزاً كبيراً في المدن الغربية حيث تعطي إحصاءات 1984 1102 منظمة غير حكومية وبين حكومية في باريس، 911 في بروكسل، 815 في لندن، 622 في نيويورك، 492 في روما، 342 في جنيف و 189 في كوبنهاجن.

ويعطى هذا الرقم تقريباً للمنظمات غير الحكومية وحدها في منتصف التسعينات.

تغطي المنظمات الدولية غير الحكومية حقولاً شاسعة من الفعاليات أهمها السياسية والدينية والمشاكل الاجتماعية والصناعة والتجارة والتعليم والصحة والتسالي والمواصلات والعمل والمجتمع والبيئة والعلوم الأساسية. ولسنوات عديدة احتل قطاع التجارة الصدارة بين هذه الفعاليات مع أو أمام المشكلات الاجتماعية.

وهذا الاختلاف عينه هو الذي يجعل من علاقة الدول مع المنظمات الدولية غير الحكومية متباينة ومختلفة باختلاف وظيفتها ومهامها. ففي حين سعت النظم التسلطية إلى تعزيز صورة سلبية للمنظمات العاملة في إطار حقوق الإنسان ثمة تشجيع وتسهيلات كبيرة للمنظمات العاملة في قطاعي التجارة والسياحة.

يمكننا القول أن النضال الأممي من أجل حقوق الإنسان يخضع لثلاثة اعتبارات في تعريف المنظمات الدولية غير الحكومية : الأول، مكاني، ويقوم على وجود أكثر من بلد في المنظمة سواء في الانتماء الشخصي أو الفروع. والثاني ممارسة نشاطات عالمية للصالح العام خارج نطاق أية مصالح أو أهداف ذات طابع وطني. والثالث اعتبار الشريعة الدولية لحقوق الإنسان المرجع الأساسي. وبهذا المعنى فإن العديد من المنظمات الإقليمية العربية والهندية وجنوب شرق آسيوية الخ التي تدافع عن القيم العالمية لحقوق الإنسان تعد منظمات عالمية لتواجدها الإنساني أو الجغرافي في عدة بلدان. في حين لا تعتبر المنظمات العالمية الإقليمية لعدم تخصصها بفضاء بشري أو جغرافي محدد.

لعل تعريف معهد القانون الدولي في 1923 و 1950 من أكثر التعريفات شيوعاً للمنظمات الدولية غير الحكومية: "تعتبر دولية الجمعيات التي تسمح شروط عضويتها لأعضاء ونشاطات تشمل عدة بلدان وتعمل لغاية عالمية الطابع".

وفي غياب اتفاقية عالمية حول المنظمات الدولية غير الحكومية، يمكن القول أن التعريفات الدولية الوحيدة هي تلك التي تعطي صفة مراقب أو وضع استشاري في الأمم المتحدة واليونسكو والمجلس الأوروبي إلخ. وهذه التعريفات تتوافق مع مبدأ المبادرة الخاصة وتحفظ الطابع غير الربحي والاستقلال عن الدول والمؤسسات بين الحكومية وتقوم بنشاطات تصب أو تعزز أهداف المنظمة بين الحكومية التي تعطي الصفة.

وقد فشلت محاولة تأطير تعريف وصفة المنظمات غير الحكومية مع إيجاد وضع حقوقي اعتباري عالمي لها في 1956 في الأمم المتحدة. وتشكل الاتفاقية 124 للمجلس الأوروبي (1986/4/24) أول نص ما بين حكومي حول الشخصية الحقوقية للمنظمات الدولية غير الحكومية. وهذه الوثيقة تشترط للتسمية الطابع الخاص للمنظمة وغياب أي هدف للربح أولاً وعملها من أجل الصالح العالمي. ورغم مرور 13 عاماً على هذه الوثيقة لم يوقعها سوى ثمان دول. والسؤال الهام المطروح هل يمكن أن تكون هذه التجربة الإقليمية مثلاً لتجارب أخرى على صعيد الشراكة الأوروبية المتوسطية مثلاً أو الاعتراف العالمي المتبادل بالشخصية الحقوقية للمنظمات الدولية غير الحكومية على الصعيد العالمي؟ من المؤكد أنه بعد قرن من الانتشار الثقافي والإنساني والنضالي،

ما زالت الحماية القضائية للمنظمات الدولية غير الحكومية أضعف بكثير من سمعتها الاعتبارية. إن المشكلات التي تواجهها المنظمات غير الحكومية لا تنحصر بتلك القانونية والموضوعية. ويمكن القول أن أكبر مشكلتين تشكلان الاختبار الحقيقي لمصداقية المنظمة الدولية هما أولاً طابعها العالمي فعلاً وقولاً والثانية ديمقراطية علاقاتها الداخلية. وهما مشكلتان متداخلتان. فقد نشأت هذه المنظمات في معظمها غربية وكان العديد منها وما زال يدافع عن نظرة شمالية مركزية لحقوق الإنسان تأخذ بعين الاعتبار التكوين الثقافي والرأي العام الغربيين أكثر منه تصور عالمي بالفعل للضمان من أجل قيم مشتركة وتصورات متعددة الرؤى لمشكلات العالم. هذا الإزمان على التصور الغربي اهتز في العقدين الأخيرين بالدخول الواسع لمنظمات الجنوب في التكوينات الدولية. الأمر الذي أبرز مقاومة كبيرة عبرت عن نفسها عبر إضعاف الممارسات الديمقراطية خوفاً من "الاجتياح الكمي" الجنوبي. ولا شك بأن العالمية في معناها التنظيمي لم تزل في مرحلة أولى وهي تحتاج إلى أجيال جديدة متحررة تماماً من عقدة التفوق الاستعمارية التي أعطتها التطور الاقتصادي غير المتكافئ ما يعززها حتى في أوساط حقوق الإنسان.

## منظمة العمل الدولية OIT/ ILO

رغم كل أشكال التعاضد والتعاون المهنية قبل الرأسمالية بمختلف تعبيراتها، كانت عالمية السوق ورأس المال من المؤثرات الكبرى على ضرورة نشوء أشكال تنظيم وحماية لقوى العمل على الصعيد الدولي. فقد تفاقمت المشكلات الاجتماعية وحقوق العمال أثناء العمل وشروط الاستخدام. وكما نلاحظ في مقالة الأمية الأولى\* فقد سبقت المبادرات غير الرسمية من المفكرين والعمال المبادرات الدبلوماسية التي توصلت في برلين (1890م) وفي بروكسل (1897م) وفي باريس (1900م) إلى تأسيس الرابطة الدولية للحماية القانونية للعمال، التي أسست هيئة تنظيم وبحث وهي "المكتب الدولي للعمل" الذي كان مقره في "بال" حتى عام 1914. وقد تبنت هذه الهيئة عدة مشاريع لها صلة بعمل النساء والأطفال. وقد أنضجت الحرب العالمية الأولى وأهوالها فكرة حماية دولية للعمال وأذنت نهاية الحرب بالظروف الموضوعية لولادتها.

أقر تأسيس منظمة العمل الدولية عام 1919 بصله وثيقة مع عصبة الأمم، ولم يتوقف نشاطها حتى أثناء الحرب العالمية الثانية. وكانت قد تبنت في عشرين عاماً من زمن تأسيسها 50 اتفاقية أبرزها تلك المتعلقة بالعمل القسري في 28 يونيو/حزيران 1930. وفي عام 1946، وبتفاق الأمم المتحدة والمنظمة، أصبحت الأخيرة المؤسسة المتخصصة الأولى للأمم المتحدة.

التكوين والوظيفة:

تضم وفود البلدان أربعة أشخاص ممثل عن العمال وممثل عن المستخدمين وممثلين عن الدولة. وإن كان تعيين الموفدين الأربعة يتم من قبل الدولة، فإن ممثل العمال وممثل المستخدمين، على الأقل في البلدان الديمقراطية، يسميان باتفاق مع المنظمات المهنية الأكثر تمثيلاً في البلاد.

ولمنظمة العمل ثلاث هيئات رئيسية:

- المؤتمر العام للعمل: وهو هيئة متكاملة ومشاركة تجمع وفود الدول الأعضاء (حالياً 170 عضواً) أثناء التصويت وكل موفد يصوت شخصياً، وتتعلق صلاحية المؤتمر بإقرار الاتفاقيات وتوصياتها ذات الصلة بالصيغ الدولية للعمل.
  - مجلس الإدارة: وهو هيئة مقيّدة تلعب دور الجهاز التنفيذي لمنظمة العمل وفيه تشكيلة ثلاثية نصف الأعضاء من الحكومات والنصف الثاني يتوزع بالتساوي بين العمال والمستخدمين.
  - المكتب الدولي للعمل (BIT) وهي هيئة دائمة تقوم بدور الأمانة العامة ويعين مديرها مجلس الإدارة.
  - الهيئات المساعدة: وتشمل هيئات الرقابة وبالأخص الهيئة القانونية والمحكمة الإدارية لمنظمة العمل وهيئات الرقابة الرقابية هي لجنة الخبراء لتطبيق الاتفاقيات والتوصيات ولجنة تطبيق الاتفاقيات والتوصيات المسماة عادة لجنة ثلاثية.
- في عام 1927، قامت عصبة الأمم بتأسيس محكمة إدارية لمنظمة العمل الدولية تتألف من 3 قضاة مصنّفين من جنسيات مختلفة يسمون من قبل المؤتمر العام وتقدم لموظفي المنظمات وسيلة لجوء ضد قرارات مستخدميها مع التحفظ الوحيد الذي يوافق صلاحيتها.

إذا كان الدافع لنشأة منظمة العمل الدولية إصلاح ظروف العمل والنضال ضد البطالة وحماية العمال وضمان الحريات النقابية والتعبيرات المهنية وحماية العمال المهاجرين. فقد أخذ إعلان فيلادلفيا بهذه الأهداف وصاغ مبادئ أساسية مثل: "العمل ليس بضاعة"، "حرية التعبير والمشاركة حتمية في التقدم"، "إنما وجد الفقر يكون خطراً على ازدهار الجميع"...



ولعل الدور الأول للمنظمة في تنظيم أوضاع وحقوق العمل على الصعيد العالمي يتجلى من خلال أكثر من 175 اتفاق لها قوة الإلزام بعد التصديق عليها

وتوصيات لا تملك نفس القيمة الملزمة وإن شكلت توجيهات ضرورية للدول الأعضاء.

## المهاتما غاندي (1869-1948) MAHATMA GHANDI

ولد موهنداس كرمشاند غاندي في 2 أكتوبر 1869 في مدينة بورباندار، تزوج في 1882 من كايستوربا ماكانجي وكانا في الثالثة عشر من العمر. ومنذ سن مبكرة كان بعلاقة وطيدة مع النباتيين. توجه لإجتياز لدراسة القانون في إبريل 1988. ومارس المحاماة في مدينة بومباي لعهد قصير ثم توجه إلى جنوبي أفريقيا كمستشار قانوني في شركة دادا عبد الله وشركاه في دوربان فأقام فيها بين 1893 و 1914. وخلال هذه الفترة توطدت علاقاته بأشخاص من مختلف الأديان والألوان وأصبح مدافعا عنيدا عن قضية المهاجرين الهنود ضد التمييز العنصري. وهناك طور أسلوبه في المقاومة السلمية ومسيرات الاحتجاج. وقد نظم في 16 يوليو 1908 تجمعا في جوهانسبرغ حيث أحرق قرابة ألفي هندي بطاقات تسجيلهم في البلاد. في نوفمبر 1913 سار مع ألفي عامل مناجم منهم مائة امرأة وخمسون ولدا عشرة أيام متتالية احتجاجا على ضريبة الإقامة. وقد تم في 30 يونيو 1914 التوقيع على اتفاق سماتس-غاندي الذي يعترف بحقوق للهنود.

بعد عودته للهند باشر أشكالا متعددة للنضال السلمي مع الفلاحين في مقاطعة بيهار والعمال في احمد آباد وكان ينصح ويطبق الإضراب عن العمل والصوم. في 13 إبريل 1919 وقعت مجزرة امريستار حيث هاجم الجيش النظاره السلمية فسقط 379 قتيلًا و 1137 جريحا، وكان لها اثر هام في بلورة الخطوط الكبرى لعدم التعاون مع الإنجليز. التي نشرها في 11 يوليو 1920 وتبناها حزب المؤتمر بعد اشهر. وقد بدأت مقاطعة كل ما هو إنجليزي أعيد استعمال العجلة والنول ليصنع كل امرئ ثيابه، وعندما تدخلت أياد خبيثة لبث الفرقة بين المسلمين والهندوس أمر غاندي بوقف حركة العصيان المسلح. اعتقل في 1922 وحكم بسنات سنوات قضى منها اثنتين. خرج من سجنه ليضرب عن الطعام 22 يوما احتجاجا على الخلافات بين الهندوس والمسلمين و من أجل الوحدة بينهما. اشترك في مؤتمر الطاولة المستديرة في لندن من أجل استقلال بلاده. اعتقل في 1932 فصام في السجن احتجاجا على نظام الفته (الكاست) الذي ينبذ المحرم لمسه من المجتمع. عاود الصوم بعد عام من أجل إدخال هذه الفته في النظام الانتخابي. في 1940 رفض تشرشل استقبال من سماه "الفقير العاري". ومنذ يومها حدثت القطيعة مع إنجلترا. شكل في 1942 حركة "غادرو الهند" فاعتقل على أثرها مع كل القادة الهنود وكذلك زوجته التي توفيت في المعتقل في 22 فبراير 1944. وافرغ عنه بعد شهرين.

انقسمت شبه الجزيرة الهندية بالاستقلال إلى قسم بأغلبية هندوسية(الهند) وآخر بأغلبية مسلمة (الباكستان) مع قسم متنازع عليه (كشمير). وقد جرت مواجهات عنيفة بين الهندوس والمسلمين احتج عليها غاندي بصيامه في كلكتا في 1947 وأخيرا بإعلانه الإضراب عن الطعام احتجاجا على "المأساة الروحية" داعيا للمصالحة بين المسلمين والهندوس في 12 يناير 1948. وقد وقع ممثلون عن الجماعتين اتفاقا بهذا الاتجاه بعد ستة أيام. إلا أن التطرف عاد وضرب داعية السلم حيث قام متعصب هندوسي باغتيال من حارب كل أشكال العنف طيلة حياته في 30 يناير 1948.

سمى الشعب غاندي المهاتما ( أي الروح العظيمة) وقد حفر هذا الإنسان اسمه في تاريخ وحضارة الهند باعتباره أولا رجل الإصلاح الهندوسي الذي زرع أسس تكسير الكاست وبشكل خاص المدافع عن حقوق الفئات المستضعفة و المحرم لمسه. وكان له كبير الأثر في تعميق الوعي الشعبي لمفهوم العدالة الاجتماعية وتعزيز الأبعاد الإنسانية للثقافات الهندية. أما على الصعيد العالمي، فتبقى بصمات غاندي باعتباره رمز اللاعنف كوسيلة راقية وفعالة للنضال الإنساني للخروج من البربرية. يختصر غاندي منهجه في جملة جد معبرة: " إن العصيان المدني هو حق جوهرى لكل مواطن بحكم مواطنته. فهو إن امتنع عن ممارسته كف عن أن يكون إنسانا. ويجدر التنويه إلى أن العصيان المدني لا تستتبعه الفوضى على الإطلاق، في حين أن العصيان المجرم قد يؤول إلى ذلك".

## المهدي بن بركة (1920-1965) BEN BARKA

ما هو مكان المهدي بن بركة أو سيلفادور أليندي أو أمليكار كابرال في موسوعة لحقوق الإنسان؟ يعيدنا هذا السؤال دون شك إلى موضوعات أساسية في فلسفة حقوق الإنسان والحريات الأساسية. هل من الضروري التذكير، مثلا، أن أهم مدارس العلوم السياسية تربط التحقق الديمقراطي بمفهوم السيادة في الدولة- الأمة؟ وكيف يمكن الحديث عن سيادة شعب في ظل الاستعمار؟ كيف يمكن الحديث عن حقوق الإنسان والفرق بين الشخص المستعمر والشخص المستعمر لا يختلف عن الفرق بين المواطن والأجنبي في أثينا القديمة؟ كيف يمكن إنجاز عملية الاستقلال إذا لم يستكمل إبعاد ظلم المستعمر بلجم ظلم ذوي القربى من أهل الوطن؟ هل يمكن تحقيق حقوق الأفراد بالتضحية بحقوق الشعوب أم أن أحدهما مكمل ومتداخل في الآخر في حقبة يستهلك فيها 20% ممن يعيش في البلدان الأكثر غنى 86% من مجموع السلع والخدمات في العالم ويملك 48 شخصا فقط ما يوازي ما لدى الصين الشعبية سكانها المليار و 200 مليون نسمة؟ كيف يمكن تفسير مشاركة جهاز الأمن في دولة على رأسها شارل ديغول في عملية اغتيال أحد رموز حركة التحرر الوطني في العالم الثالث؟ وأخيرا كيف يمكن أن نناضل من أجل إلغاء الاغتيال السياسي والحقوق والثقافي الذي يشكل إحدى علامات البربرية المتبقية في جوارح سلطات تعتبر القضاء الفيزيائي على الخصم أقصر الطرق للحفاظ على السلطة أو المصالح؟ كل هذه الأسئلة تعيد للأذهان المهدي بن بركة كرمز للنضال من أجل حقوق الآخرين ورمز لانتهاك صارخ لحقوق الإنسان.

ولد المهدي بن بركة في الرباط (المدينة) وقد درس الرياضيات وكان متميز الذكاء واسع المعرفة قارئ ومثقف ومناضل. في 1944 وقع بيان حزب الاستقلال الأمر الذي كلفه دخول السجن لعامين. وقد دخل السجن من 1951 إلى 1954 كان له دوره المتميز في النضال من أجل استقلال المغرب وقيام ملكية دستورية. وقد رفض أي منصب حكومي مكثفيا بعضوية ثم رئاسة المجلس الاستشاري (1957-1959). ومنذ الاستقلال في 1956 تجرد الصراع داخل حزب الاستقلال بين اتجاه تقليدي يتزعمه علال الفاسي واتجاه تقدمي يتزعمه المهدي. وقد أعطى الاستقلال الجديد هذا في سبتمبر 1959 الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. بدأت المؤامرات ضد بن بركة منذ أيام الملك محمد الخامس حيث اتهمه الأمن أثناء وجوده في جنيف بتدبير مؤامرة ضد ولي العهد. ومع تسلم الحسن الثاني عاد إلى المغرب ضمن سياسة الانفتاح إلا أنه تعرض لحادث سيارة غامض بين السدار البيضاء والرباط في مايو/أيار 1962. قرر بعده المعالجة في الخارج والنفي الطوعي.

انتخب غيايبي في الانتخابات النيابية في ربيع 1963 عن المناطق الفقيرة في الدار البيضاء، وأثناء حوادث الحدود بين الجزائر والمغرب في 1964 وقف مع الجزائر الأمر الذي كلفه صدور حكم غيايبي بالإعدام بحقه. في كتابه "الاختيار الثوري في المغرب" وعدة مداخلات له، نصر في فكر بن بركة الانتساب إلى الحس الشعبي والثقة بالإنسان الفقير والكادح. الديمقراطية تمر حكما عبر زج الناس، كل الناس في العمل السياسي والشأن العام، الأمر الذي يتطلب جسورا متينة القواعد بين الشعب والفئات السياسية تأتي من النقاء الثوري حسب مصطلحات تلك الحقبة وأخلاقية العمل من أجل الآخرين في مصطلحات كل حقبة. عايش رموز "العنف الثوري" واختار تثوير الخطاب والممارسة دون كلابينكوف. ارتبط اسم بن بركة بصلة عميقة بالشعب المغربي لم تحل دون دفاعه عن أطروحات عربية وحدوية وفكرة جمع أبناء القارات الجنوبية فيما عرف بالقارات الثلاث Tricontinental. والتي إن أعلنت عن صلة قربي مع مؤتمر باندونغ (أبريل 1955) لدول عدم الانحياز، إلا أنها كانت تضم آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية مع وفود رسمية وأخرى من أحزاب المعارضة الشرعية أو ممنوعة أو القسوى المناهضة للاستعمار. وقد كان المهدي بن بركة رئيس اللجنة التحضيرية لمؤتمر القارات الثلاث. وحال اغتياله دون حضور المؤتمر الأول في هافانا في يناير 1966. والذي حضرته وفود من 82 دولة منها 14 وفدا حكوميا غيايبي الشخصيين اللذين كانا وراء الفكرة، المهدي وأرنستو تشي غيفارا.

في 29 ت/1/أكتوبر 1965، اختطف المهدي بن بركة في قلب العاصمة الباريسية من أمام كافيتيريا Lipp عن عمر يقارب 45 عاما أمضى منها 30 في النضال من أجل التحرر الوطني والاجتماعي.

## مهمة MISSION

يعود تقصي ووصف أوضاع البشر إلى التاريخ القديم حيث لا تعدم ثقافة من الرحالة الذين يسجلون الملاحظات في أحوال الشعوب. وإن كان مثلنا ديودورس الصقلي أو ناصر خسرو أو ابن بطوطة فيفضل هؤلاء تمكنا من الحصول على شهادات غاية

في الدقة عن مجتمعات لم تترك لنا الأيام أثرا من مدينتيها ومواصفاتها. وصفة الشاهد هذه هي التي كانت وراء أولى بعثات التحقيق التي جاءت ضمن توجه عالمي للوصف والشهادة بشكل عام تتوج بمهنة الصحافة ودراسة الإثنوغرافيا. إلا أن مهمة نقصي الحقائق أو بعثة التحقيق تشكل شهادة من نوع آخر. فلنصور محاميا مستقلا يراقب المحاكمات الستالينية، أو من قبلها محاكم التفتيش! كم هي ثمينة شهادة نزيهة لناقل أمين للوقائع في انتهاكات حقوق الإنسان؟ إن هذه الحاجة إلى كسر جدران الصمت حول المأساة البشرية، كانت بالتأكيد وراء نشأة بعثات نقصي الحقائق التي كانت في بدايتها مجرد مراقبة قضائية لمحاكمات غير عادلة جرت في الخمسينات. ثم تطورت لتشمل نقصي الحقائق في جملة انتهاكات حقوق الإنسان.

يصنف البعض مهمات المساعدة الطبية والغذائية والتعليمية التي تقوم بها المنظمات الإنسانية في هذا الإطار والسبب الآخر يضيف بعثات التأهيل القضائي التي تنظمها المنظمات الحقوقية على اختلافها. إلا أن بعثة نقصي حقائق بالمعنى الكلاسيكي هي بعثة مكلفة بدراسة ورصد عام أو خاص لأوضاع حقوق الإنسان في بلد أو أكثر بما يشمل مراقبة انتخابات أو حضور محاكمة.

لا يوجد قواعد عالمية مشتركة للمنظمات غير الحكومية والمنظمات بين الحكومية وغالبا ما تعتمد كل منظمة قواعد خاصة بها. فبعض المنظمات يتمتع بشكل قاطع عن مشاركة مواطن من البلد المتوجه إليه في بعثة التحقيق. في حين لا ترى منظمات أخرى في وجود شخص من البلد ما يطعن حياد البعثة خاصة عندما تكون مؤلفة من عدد هام (ثلاثة وأكثر). كذلك تجد بعض المنظمات من الضروري عدم الإدلاء بأي تصريح في البلد المعني قبل مغادرته حرصا على الاستقلالية التامة للمشاركين تجاه السلطات والمجتمع في هذا البلد. في حين تختتم بعض المنظمات مهمتها بمؤتمر صحفي في البلد نفسه قبل مغادرته. ومن شبه المتفق عليه عدم وجود أشخاص في مناصب حكومية أو برلمانية في بعثات المنظمات غير الحكومية. ولا شك بأن المجتمع المشهدي يؤثر يوما بعد يوم على هذه القواعد بحيث لم يعد احترامها من قبل منظمات معينة هو القاعدة بقدر ما يدرس المرءود الإعلامي لشكل التحرك وطبيعته.

أما خصائص المشارك في بعثة التحقيق فهي تعتمد إلى حد كبير الثقافة العامة وقوة الاستماع والحدز المؤدب تجاه خطاب من يلتقيه والصحة الدائمة من عمليات الاحتواء اللا حصر لها من قبل الحكومة والمعارضة والأطراف المعنية بموضوع البعثة. فنقصي الحقائق يشمل فيما يشمل التحقق من الشهادات والتدقيق في الوثائق ومقاطعة المعلومات لغريسة التصرفات والشهادات الموظفة لخدمة هذا الطرف أو ذلك دون وجود أساس من الصحة. ومن الضروري التمكن من أخذ البعد اللازم عن الضحايا مهما كانت قضيتهم عادلة. فهناك شعور عند الضحايا أحيانا بأن العدد مهم وأن العدد القليل لا يلفت انتباه أحد، فالأقلية تدعي أن نسبتها السكانية أعلى بكثير من الإحصاء الذي تقدمه السلطة المركزية ومن الصعب الحصول على تقدير دقيق لعدد الضحايا من مفقودين ومعتقلين ونساء معتصبات. كذلك من الصعب تحديد المسؤولية في جرائم عديدة حيث تصل بعثة التحقيق بعد إزالة كل أثر يدل على الفاعلين. الأمر الذي استدعى لجوء الزملاء في أمريكا اللاتينية إلى تشكيل فرق تحقيق متعددة الاختصاصات تضم المعالج النفسي وباحث في الأثروبولوجيا والطبيب الشرعي والمحامي وباحث في علم الاجتماع خاصة في قضايا الاختفاء القسري أو اللارادي والتعذيب.

بعثة نقصي الحقائق إذن ليست بالمهمة السهلة وأفضل المدارس لتعليمها هي الممارسة كونها تعطي خبرة في التعاطي مع سلطات متمرسة ومعارضة أصبحت خبيرة ومساحات غامضة واسعة من وجهة النظر العلمية والقضائية.

يجب أن يصر المشارك في بعثة التحقيق على حقه في مقابلة من يريد وحقه في حرية التحرك. وأن يتذكر باستمرار أن شرعية التسلط ليست مشروعة وبالتالي فله الحق في لقاء من تمنعه السلطات من الاجتماع بهم وبالطرق التي يراها مناسبة. وهناك مدرسة ترفض القيام بأية بعثة نقصي حقائق دون رخصة قانونية في حين قامت أكثر من منظمة دولية ببعثات دخلت هذا البلد أو ذلك في إطار سياحة أو مؤتمر ثم نظمت عملها من داخله بعد أن تم رفض طلبها الرسمي للقيام بمهمة.

## المواطنة CITOYENNETE, CITIZENSHIP

ليس من السهل حصر مصطلح اكتسب بعدا عالميا في إطار ثقافي وإقليمي محدد. فهذا الأمر يتطلب إحصاء جملة عوامل التأثير المتبادل والتفاعل بين الخاص والعام كما يتطلب إعطاء صورة ما عن تلك القنوات الخارجية التي غدت الثقافة المحلية و المؤسسات المحلية و التحقيق الدائم في أليات (ميكانيزم) الاستمرارية و الانقطاع عبر التاريخ و ثنائية الصراع-الاحتواء في العلاقة بين الداخلي و الخارجي.

لقد نشأ مفهوم المواطنة ضمن السيرورة التاريخية للتطور السلبى للحقوق. وهي كالأبوية أعطت حقوقا للبعض وحرمت البعض

الأخر من هذه الحقوق. ورغم كون المواطنين في أثينا وقرطاجة مازالوا أقلية بالنسبة لمجموع السكان في دول المدينة، فقد أتاح مفهوم المواطنة لهؤلاء الرجال الأحرار فرصة المشاركة الواسعة في العمل العام المدني والسياسي لكون العبيد يقومون بالأساسي في حقول الإنتاج المادي. الأمر الذي منح كلمة المواطن صورتها الإيجابية في منظومة القيم باعتباره الشخص المهتم بالشؤون العامة والمخلص لهموم المدينة.

وقد شهدت روما ولادة دينامية جديدة باتساع مفهوم المواطنة ليشمل العامة Plebeians وبعد ذلك الشعوب الأخرى في الإمبراطورية الرومانية. وقد أصبح مفهوم المواطنة يتجه أكثر إلى الحماية في ظل القانون منه إلى المشاركة الفعالة في تشريع وتطبيق هذا القانون. ومع صيرورة الاندماج السياسي كسمة ولاء في الإمبراطورية وليس فقط المشاركة في الحياة السياسية والعامة، أعطى الإمبراطور كاراكلا Caracalla في عام 212 وضعاً قانونياً للمواطنة يشمل عدداً كبيراً من السكان وإن استمر استثناء الطبقات الأفقر والعبيد والنساء.

ارتبط مفهوم المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي نظرياً بالاعتقاد وعملياً بعدة عوامل منها تكوين السلطة والجيش. وقد بقي المفهوم التاريخي للمواطنة بهذا المعنى تفاوتياً سواء بين الأفراد الأحرار الذكور أو بين الأحرار والعبيد والمؤمنين وغير المؤمنين والنساء والرجال. إضافة لأشكال العصبية المتكونة حول الخلافة. وبهذا المعنى كان هذا المفهوم في واقع الأمر حصيلة اجتهادات دنيوية في ثوب ديني، وقد ارتبط في الذاكرة التاريخية بجملة حقوق وامتيازات.

بعد سنوات كادت الكلمة فيها تنقرض من الأدبيات الأوربية، بدأت عملية إعادة التفاعل مع التراثين اليوناني والروماني في إيطاليا مع ماكيافي (1469-1527) Niccolo Machiavelli وفي إنجلترا مع جيمس هارينغتون James Harrington وجون ميلتون John Milton في منتصف القرن السابع عشر وقد أثرهما في الثورة الأمريكية وبشكل خاص ما عرف بالهريغتونية الجديدة.

وفي القرن الثامن عشر شكلت المواطنة موضوع نقاش في غاية الثراء في فرنسا، وفي حين تعرّف موسوعة ديدرو Diderot في 1753 المواطن بكونه "عضو في المجتمع" يحدد قاموس تريفو Trévoux في 1771 الكلمة بالقول "تعبير ذو علاقة بالمجتمع السياسي". وفي العقد الاجتماعي (1762) يربط جان جاك روسو \* المفهوم بمعنى السيادة والطاعة للنفس أولاً، التحرر من دور الرعية وتمتع الأفراد بالحكم الذاتي. هذا التعريف وأطروحات روسو سيفتحا المجال إلى محاولة ربط التقاليد الجمهورية بالتعاقدية الحديثة وهو يشير بالبنان إلى المشكلة الرئيسية التي تطرحها ثنائية الحرية والمساواة، بتعبير آخر حالة التناقض بين الموارد العامة والمصالح الخاصة. ويمكن القول بوجود اتجاه عام عند العديد من المفكرين والسياسيين في القرن الثامن عشر إلى عدم اعتبار المواطنة حقاً طبيعياً، ولكن بنفس الوقت عدم اعتبارها ضد الطبيعة. فيما يختصره البعض باعتبارها طبيعة ثانية. ومع الثورة الفرنسية ارتبط المفهوم بالجمهورية باعتبار أن الهوية الجماعية التي تتشكل من مجموع المواطنين وحدها تملك السيادة داخل الدولة. وكان تعريف المواطن عند دستوري 1793 هو الوطني والسياسي في الممارسة، لأن المواطنة فعل أكثر منها صفة، هذا الفعل مرتبط مباشرة بالمشاركة في الحياة العامة ومشكلات المجتمع.

في 1793 أيضاً، حدد عمانوئيل كانت \* المواطنة بامتلاك الحقوق المدنية التي يضمنها وضع البرجوازية، فقط سيد القرار وغير التابع اقتصادياً يمكن اعتباره مواطناً حراً، فالاستقلال الاقتصادي يمنح المواطنة ويستثنى من هذه القاعدة النساء والأطفال. لم يتوقف الفكر السياسي الهيجلي عند تعارض ممكن بين "المواطنة" و "الجنسية"، بل أكد من جهة على القبول الإيجابي والفاعل للمدينة كإطار للحياة الأخلاقية الفعلية ومن جهة ثانية حذر من انكفاء الفكر على نفسه، هذا الانكفاء الذي يشكل خطراً مدمراً للمدينة عبر التقييم الإيجابي لداخلية التفكير.

المواطن عند كارل ماركس (1818-1883) هو الموضوع "المجرد" - غير الواقعي في تاريخ غير طبيعي. إن التقاطع بين المواطن والحرية (الحقوق السياسية والمدنية) كان يعيد النقاش حول المساواة (الطبيعية عند البعض، الثقافية عند البعض الآخر) ويقدر ما نال المواطن حقه الكامل في التصرف "بشخصه وملكيته" حسب تعبير Sieyès، كلما ابتعد عن تلك الصورة التي رسمها رواد الاشتراكية من السان كيلوت إلى ماركس. من هنا نجد عند أوبن وسان سيمون أيضاً نقداً للوهم السياسي ولأفكار حقوق الإنسان" يقوم على ضرورة تحقيق برنامج اجتماعي كشرط للانعتاق الإنساني مع نقد صارم لإطلاق حق الملكية.

كلما تعمق المرء في دراسة التجريبتين الفرنسية والأمريكية، كلما شارك جاك زيلبرج قوله " الممر من الحقيقة إلى النسبية يؤدي بنا، في نظم المعرفة الحرة والعقلانية إلى مبدأ الشك الذي يستجوب باسم الحكمة البناء الاجتماعي لحقل المواطنة "... إن كانت المواطنة، بالنسبة للإنسان الممارس هي مساعد دولة القانون والديمقراطية التعددية ونقطة ارتكاز في انتظام الحقل الوطني، فهي بالنسبة للباحث، مصطلح تعسفي، متفرد، مثالي النمط، يهدف تحديداً إلى وضع ديكور لطيف لمشاريع سياسية مختلفة ولأنظمة سياسية متعددة".

مع تصاعد الليبرالية في بريطانيا وأمريكا الشمالية اختزلت المواطنة في أدبياتها الأنجلوساكسونية إلى وضع قانوني يشير إلى وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، الأمر الذي لم يمنع اتساع النقاش ليشمل الحقوق الاجتماعية. ولم تستطع التجربة السوفيتية أنسنة حقوق المواطنين ودمقرطتها. وفي حين يتسع نقاش المواطنة ليشمل توفير الشروط الأساسية للمجتمع المدني والديمقراطية لا يتورع العديد من طرح سؤال هام: إن كان المواطن هو دافع الضرائب في نشأة المجتمع الرأسمالي، فهل هو المستهلك في عصر العولمة؟

صحيح أنه في الدول المستبدة وداخل الكنائس، لا نعثر على المصطلح الحر "المواطن" كما لا يوجد المصطلح المثير للجدل "المتقف"، وصحيح أيضا أن الثورة الفرنسية قد وضعت في لحظة تاريخية حاسمة وجهها لوجه الحق الإلهي والحق المواطن، وصحيح أن خبرة الثورة الفرنسية قد طرحت المواطن ككائن حقوقي. ولكن حقه هذا المعنط طبيعيا يتميز بمرونة ذات حددين وغلبة للسياسي بالمعنى التنفيذي على الحقوقي بالمعنى القضائي، ففي تعبيره الحر لم يصبح الإنسان بعد نقطة الانطلاق ونقطة الوصول في مجمل تعبيرات المواطنة الغربية محافظة كانت أو ثورية بل يبقى تعبيراً وسيطاً. وقد تقاسمت أمريكا مع فرنسا عملية تجديد معركة المواطنة بدون البعد الرمزي والإيديولوجيا للتجربة الفرنسية: فهي لم تواجه عسف الكنيسة الكاثوليكية ولم تعرف الملكية المطلقة ولم تجعل من العلمانية برنامجاً سياسياً. وفي الحالتين، تهن الوقائع التفاؤل الإيديولوجي للآباء المؤسسين في القرن الثامن عشر في فرنسا حيث تأخر فصل الدين عن الدولة قرناً آخر تأرجحت فيه فرنسا بين حقب الرعب والبنابرتية والملكية، وفي أمريكا حيث أسست العبودية والحرب الأهلية والتمييز العنصري مع الدستور أمبراطورية الورقة الخضراء (الدولار) التي كتبت عليها بكل فظاعة: بالله نؤمن.

يصعب مشاطرة الفاتنين بأن المواطنة الحقوقية نادرا ما تكون تطوقية، وأن وضعها السياسي موضع الاعتبار هو محصلة جهد أقلية في الحياة اليومية. ففي روتين الأوضاع العادية والأزمات، قلما تبادر الأغلبية وتضع موضع الشك ما يعود عليها بالفائدة الاسمية ونادرا ما كانت من الشهامة بحيث تلقي بهذا الامتياز من النافذة. إن إيقاف الانحسار الحقوقي في قوانين الجنسية واحترام الأشخاص في فرنسا لم يكن ابن حركة سياسية ومطلبية هامة بل مجموعة صغيرة من المحرومين من الأوراق من الأفرقة أردادا أن يقولوا في صرخة شبة يائسة أنه في فرنسا العلمانية حيث لم يعد يحترم حق اللجوء تصبح الكنيسة، أي النظام القديم في الوعي الجماعي. حركة الفنانين و المتقفين ضد المبالغة في إهانة الضيف الأجنبي هي التي فرملت تراكم قوانين العسف اليمينية. في دولة تعددية معاصرة، يتداخل في الواقع مفهوم الجنسية والمواطنة إلى حد إمكان اختزال كل منهما بإمكانية التقاسم الروتيني مع الطبقة السياسية للاختيار غير العنيف لمكوناتها والقيام بشكل استثنائي بدور الحكم لحل صراعاتها. وهناك أسئلة تطرح نفسها في إشكالية المواطنة مثل

- كيف يمكن للتقريب المتصاعد لمفهوم المواطنة السياسي أن يأخذ بعين الاعتبار مفهوم الجماعة والمصالح العامة للجماعات والأفراد بما فيه حقوقهم البيئية والاقتصادية والاجتماعية؟
- كيف يمكن لمفهوم المواطنة أن يخلق الانسجام السكاني لمجموع المقيمين في وحدة سياسية دون أن يلغي ذلك الطابع المتعدد الثقافات والمتعدد القوميات لهذه الوحدة السياسية؟

في هاجس بلورة "مواطنة جديدة" لا مناط عنها و نحن نعاني التسلط بأشكال تجعل من المواطنة بأكثر تعبيراتها اختزالا حلما لكل شخص في مجتمعاتنا. لم تكن المواطنة كما بينت في "المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي" يوما ابنة نص مكتوب، ومن هنا الإصرار على موضوع كل إنسان مواطن لأن المؤشر النظري والأخلاقي و الحقوقي الوحيد المشترك في غياب المشتركات هو ارتقاء البشرية في حدودها الراهنة وتكويناتها السياسية إلى مستوى الحقوق الاسمية الموحدة للبشر، بتعبير آخر، صيرورة كل الأشخاص مواطنين. إن تحقق حلم كهذا يشكل دون شك ثورة تفوق في أبعادها الحضارية بكثير الثورة الفرنسية التي انطلقت من اليومي وممارسات السلطة لتعلن عن عالميتها في حين أننا ننطلق من الإنتاج العالمي لحماية المجتمعات الصغيرة المغلوبة على أمرها والفرد المحاصر بأشكال غير حصرية.

إن نقد تعبيرات المواطنة الموجودة يسمح لنا أيضا بالتفكيك الضروري لأشكال الظلم المستمرة وراء تعبيرات كاريكاتورية للشرعية تنال احترامها لمجرد وجود تواطؤ ثقافي و سياسي عالمي يوجب هكذا احترام. ففي غيض الأبحاث المكتوبة عن المواطنة وأشكالها المعاصرة قلما نجد قراءة لهذا المفهوم في دولة إسرائيل أو المملكة العربية السعودية.

في إسرائيل، السؤال لماذا هذه الدولة كما يقول الإسرائيلي اراد مالكان "مرتبط بشكل حميم باليهودية كمصدر شرعية للطابع السياسي للدولة". الأمر الذي يطبع هذه الدولة بالطائفية والتمييز العنصري تجاه غير اليهود مواطنين كانوا أم غير مواطنين كون الدولة الإيديولوجية تستنتجهم من قوانينها. العودة إلى إسرائيل قانون ديني يسميه العلماني انتيا وهو يستنتج بالضرورة غير اليهود لحرمان أكثر من أربعة ملايين فلسطيني من هذا الحق. لقد نجحت الحركة الصهيونية في مائة عام في خنق المادة 18 من الإعلان

العالمي لحقوق الإنسان في رأس كل إسرائيلي يهودي (وإلى حد ما لعدد هام من يهود الدياسبورا) بجعلها كلمة يهودي تتلبس كل من يدخل في سقف هذه الكلمة من المهد إلى اللحد. وكما يقول الكاتب الإسرائيلي نفسه (مالكان): "يمكن لمواطن فرنسي أن يعتنق أية ديانة دون أن يهز ذلك جذبا "هويته الفرنسية" (التي ليست كاثوليكية بالضرورة) أما بالنسبة لليهودي حتى لو كان علمانيا وصاحب فكر حر، فالمسألة مختلفة، واعتناق دين آخر مسألة خارجة عن فكره". يلتقي الصهيوني و الأصولي الإسلامي بإعطاء كل منهما المواطنة الأولى لمن يحمل اسميا دينيا معيناً و تلتقي العربية السعودية و إسرائيل في نقطة جوهرية: في كلا البلدين لا يوجد دستور.

## الميثاق العربي لحقوق الإنسان

### ARAB CONVENTION OF HUMAN RIGHTS

تحدد هذه الوثيقة مرجعية حضارية عربية إسلامية ذات بعد إنساني و تؤكد على مبادئ ميثاق الأمم المتحدة و الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و العهدين الدوليين إضافة إلى إعلان القاهرة\*. وهي تؤكد على فكرة الوحدة العربية ضمن سقف سيادة القانون و تمتع الإنسان بالحريّة و العدالة و تكافؤ الفرص .

كذلك فهي تربط بين السلام و حقوق الإنسان و تنبذ العنصرية .

أقر النص في سبتمبر 1994 . ويتكون الميثاق المقرر من 43 مادة ، و بعد مقدمة عامة تتضمن حق الشعوب في تقرير مصيرها و السيطرة على ثرواتها و دور العنصرية و الصهيونية ، تتناول المواد الـ 38 جملة حقوق و حريات أساسية أهمها المادة الثانية و تنص على تعهد كل دولة بأن تكفل لكل إنسان موجود على أراضيها و خاضع لسلطاتها حق التمتع بكافة الحقوق و الحريات دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أي تفرقة بين الرجال و النساء". ورغم أن العديد من البلدان العربية تعلن هذا المبدأ عبر تصديقها على الشريعة الدولية ، فإن إقراره في الميثاق العربي مسألة غاية في الأهمية لمجرد إقرار هذا المبدأ من قبل دول الجامعة . و هكذا ، و باستثناء توليفة إعلان القاهرة ، لا يجد أنصار التمييز وثيقة إقليمية أو عالمية واحدة لا تستنكر دعواهم . و هذه المسألة في ذاتها نقلة حقوقية كبيرة لم تصل إليها بعد الأوضاع القانونية و الدستورية في معظم أقطار العالم العربي .

يؤكد الميثاق على عدم جواز تقييد الحقوق و الحريات المقررة ، و تنظيم استخدام الحقوق في حالة الطوارئ و الحق في الحياة و مبدأ لا جريمة و لا عقوبة إلا بنص قانوني و براءة المتهم حتى تثبت ادانته، و الحق في الحرية و السلامة الشخصية، و تساوي الناس أمام القضاء و كفاءة حق التقاضي و تحديد استخدام عقوبة الإعدام و منعها في الجرائم السياسية و حماية الأفراد من التعذيب و كفاءة وجود معاملة إنسانية للسجناء و تجريم المساس بحرمات الحياة الخاصة و اعتبار الشخصية القانونية ملازمة لكل إنسان و الحق في حرية التنقل و طلب اللجوء و عدم تسليم اللاجئين و حظر الإسقاط التعسفي للجنسية ، و حق الملكية و حرية الفكر و الرأي و العقيدة و حق ممارسة الشعائر الدينية و حرية الاجتماع و التجمع السلمي و حق تشكيل النقابات و الحق في الإضراب و العمل و التعليم و حماية ثقافة الأقليات .

ثم يأتي قسم ثالث ( مادة 40 و 41 ) يتعلق بتشكيل لجنة خبراء من سبعة أعضاء يعملون بصفتهم الشخصية و تقوم الدول الأعضاء بتقديم تقارير دورية كل 3 سنوات إلى هذه اللجنة و أخرى تتضمن استفساراتها و تقوم الأخيرة برفع تقرير بآراء الدول و ملاحظاتها إلى اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في الجامعة العربية .

و إذا ما وضعنا جانبا بعض الملاحظات المتعلقة بالبعد الأدبي التعميمي و الإيديولوجي للميثاق فإننا نلاحظ ما يلي :

- 1 - لا يفرض الميثاق ضرورة اتخاذ التدابير اللازمة لتغيير التشريع المحلي انسجاما معه كما هو حال العهد الخاص بالحقوق المدنية و السياسية (المادة الثانية) و الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان و الشعوب ( المادة الأولى) و الميثاق الأوربي لحقوق الإنسان و الحريات الأساسية ( مادة 57 ) .
- 2 - تغيب عن الميثاق آليات أساسية لضمان تطبيقه ، كذلك لا يرد أي شيء بخصوص التصرف اثر انتهاكات الأمر الذي يستدعي بروتوكول أو أكثر ملحق .
- 3 - فتحت المادة الرابعة ، مساحة واسعة للدول للتصل من تنفيذ الميثاق بناء على نص القانون و ضرورات حماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين .

4 - لم تشمل قائمة النواة الصلبة للحقوق التي لا تمس في ظل حالة الطوارئ مثل حق الحياة و حظر الإبادة الجماعية وحرية الفكر و الدين والمعتقد ، كذلك يغيب عنه ضرورة الإعلان الرسمي عن حالة الطوارئ وربطها بدولة القانون ومحدودية الزمان.

5 - لا يتضمن الميثاق إشارة صريحة إلى حق تكوين الجمعيات .

6 - من الضمانات الأساسية الدولية التي يتجاهلها الميثاق الحق في حرية التعبير الواردة في المادة 19 مكرر إعلان عالمي و عهد خاص بالحقوق المدنية و السياسية .

7 - لا يتضمن الميثاق تفصيلا ضروريا للمبادئ الأساسية لاستقلال القضاء و دور المحامين و الحق في محاكمة عادلة .

إن هذه النواقص يمكن تفاديها في حال وجود القرار السياسي لتحويل هذا الإعلان إلى دستور إقليمي للدفاع عن مبادئ حقوق الإنسان . فالمشكلة الأساسية، هي في وجود كتلة عربية قوية حريصة على تطوير الميثاق العربي وترجمته في ممارسات مشابهة لما يحدث في الكادر الأوربي وبشكل أقل في الكادر الإفريقي.

## ميثاق 77 (CHARTER 77)

أهم حركة معارضة في جمهورية تشيكوسلوفاكيا بعد دخول القوات السوفيتية في 1968. تأسست في يناير (2) 1977 بمبادرة من كتاب وفلاسفة وجامعيين وأدباء للاحتجاج على الانتهاكات المتكررة لحقوق الإنسان في تشيكوسلوفاكيا. بدأ الميثاق بقرابة 200 متقف منهم الفيلسوف جان باتوشكا Jan Patocka (1907-1977) والشاعر ياروسلاف سيفيرت Jaroslav Seifert (1901-1986) ووقع عليه حوالي 1300 شخص. إلا أن تأثير هذا التحرك كان أكبر بكثير من عدد الموقعين على مبادئه. حيث تحولت المبادرة إلى مرجع أخلاقي ومدني في البلاد. وقد حكم في 1979 على عشرة من مناضلي الميثاق بالسجن أحكاما تصل إلى 5 سنوات.

لعب نشطاء الميثاق دورا هاما في ولادة المنتدى المدني ، التجمع الذي قاد في نوفمبر (ت) 1989 الثورة المخملية التي وضعت حدا لنظام الحزب الواحد في تشيكوسلوفاكيا. عملت المجموعة كفريق عمل لحقوق الإنسان بهدف إلى مراقبة تطبيق المعاهدات الدولية في القوانين التشيكية والسلوفاكية وتعريف الرأي العام بما يحدث من انتهاكات في البلاد. وفي بداية الثمانينات، توسعت اهتمامات المجموعة لتشمل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية مستقطبة قطاعا واسعا من الشبيبة. ركز نشطاء الميثاق باستمرار على الأساليب السلمية للنضال ومناهضة العنف وامتد تأثيرهم إلى بولونيا وهنغاريا وأوربية الشرقية بشكل عام. ورغم وصول أحدهم (فاكلاف هافيل) إلى رئاسة الجمهورية واحتلال عدد آخر لمناصب هامة، قرر النشطاء في صيف 1990 متابعة النضال لمراقبة انتهاكات حقوق الإنسان في الحقبة ما بعد النظام البيروقراطي.

## ميثاق الشرف الأعظم (1215)

### CARTA MAGNA LIBERTATUM

يشكل ميثاق الشرف الأعظم واحدا من مفارقات التاريخ البشري التي تدهشنا بوفرتها. فليس هذا الحدث التاريخي من نتاج عبقرية حاكم أو من فعل فئات متنورة أو عطاء تحرك شعبي واسع.

ففي نهاية القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر كانت إنجلترا تشارك أوربية الحروب الصليبية. وقد تسلم الملك ريتشارد قلب الأسد العرش في 1189 وأمضى سنواته العشر فيه بين الحملات الصليبية وجنوبي فرنسا. وفي غيابه كانت إنجلترا تبني حبكة أسطورة روبن هود المدافع عن المظلومين والفقراء والأرامل. في حين يبحث شقيق الملك (الثني) جان سان تير (1167-1216) عن كل الوسائل التي تسمح له بالمال والسلطان.

حصل جان سان تير على عرضه بالزواج بعد أن عجز عن الحصول عليه بالكفاءة أو المؤامرات السياسية، وارتقى عرش إنجلترا في 1199 ليكون واحدا من أقل ملوك إنجلترا شعبية وجدارة. وقد حقق بفشله السياسي وخسارة مملكته الأراضي الفرنسية وتخطاته مع الكنيسة تحطيما لقدسية الحكم التسلطي المطلق في بريطانيا. وأصبح من الضروري إنفاذ هيئة النظام عبر إعادة توزيع السلطات ومنح الرعايا من الحقوق ما يعوض الثقة المفقودة بالمملكة.

من الصعب أن نعثر على مؤرخ يعتقد بصديق الملك وإخلاصه في الوساطة التي قام بها أسقف كانتربروري ستيفان لانغستون Stephan Langston بين جان سان نير وكبار بارونات إنجلترا وأعطت ميثاق الشرف الأعظم، كما أن من الصعب أن نغض العين عن تعزيز البارونات والإقطاع لسلطاتهم عبر هذا الميثاق، إلا أن هاجس إنقاذ النظام هو الذي أعطى بعض الحقوق التي أصبحت جزءاً من النظام الملكي الإنجليزي وهنا تكمن أهمية وتاريخية الميثاق.

تمت صياغة هذا الميثاق في 12 حزيران (يونيو) 1215 وهو نص عام مكون من 63 مادة وجهه الملك إلى خاصة وعامة البلاد وفقاً لنصائح 10 من رجال الدين و16 بارونا.

تنص المادة الأولى على حرية الكنيسة في ممارسة كل الحقوق والحريات. وإعطاء حرية الانتخاب لكنيسة إنجلترا، كذلك منح حقوق عديدة لكل الأشخاص الأحرار المقيمين في المملكة. وهي تقيّد حق التصرف الملكي بأموال البلاد. ويعطي الميثاق في المادة 13 كل الحريات والتقاليد الحرة القديمة في البر والبحر لكل المدن والقرى في البلاد.

وتمنع المادة 16 إجبار الأشخاص على القيام بعمل يفوق ما يمكنه القيام به وتنص المادة 39 على منع اعتقال وسجن أو نزع ملكية أو نفي أو إعلان شخص حر خارج عن القانون بدون محكمة عادلة وفقاً لقوانين البلاد. وفي المادة 40 إقرار بحق العدالة لكل شخص حر والمادة 41 حرية الحركة بأمان داخل إنجلترا ومناطق نفوذها لكل تاجر. والسماح في المادة 42 لكل شخص بالخروج والدخول من المملكة بأمان وبكل حرية إلا في زمن الحرب ولمدة قصيرة تتعلق بالصالح العام للمملكة. وتنص المادة 61 على "حق الانتفاض" على قرارات الملك التي تشكل عدواناً على الرعية بقيادة البارونات. مع التزام من قبل الملك باحترام ما جاء في الميثاق.

لا شك بأن هذا الميثاق يشكل خطوة تاريخية هامة نحو تقييد العسف وسلطات الملك واحترام بعض حقوق الأشخاص، ولكنه يمثل ظروف مرحلته وروح عصره. وقد عرفت بريطانيا بعده أحداثاً ثقافية وشعبية أبرزت نقاط ضعفه وقصوره. ولم تلبث انتفاضات القرن السابع عشر أن تعيد فتح ملف مفهوم الحقوق مع اتضاح سقف الميثاق وذلك في وثيقتين هامتين: عريضة الحقوق (1628) وإعلان الحقوق\* (1688).

## نبوية موسى (1890-1951) NABAWIYYA MOUSA

نشأت نبوية موسى في أسرة مصرية محافظة، حصلت على دبلومها من المدرسة السنية في 1906 وكانت أول فتاة تحصل على الشهادة الثانوية في مصر بعد

عام. درست في مدرسة الحقوق ولكنها منعت من دخول امتحان الإجازة "الليسانس". عينت نبوية موسى مدرسة بإحدى المدارس الابتدائية للبنات. ثم رقيت

ناظرة بمدارس المعلمات، فمفتشة بمدارس الوزارة فكبيرة المفتشات. وهي أول مصرية تحتل هذه الوظائف التي كانت تشغلها إنجليزيات.

في أوائل الحركة الشعبية الوطنية في 1919، نقلها الإنجليز من الإسكندرية إلى القاهرة في قطار خاص بحجة خطورتها على مصالحهم. ونظراً لانتفاذاتها المناهج

التعليم ومطالبتها بإدراج حقوق المرأة ومعضنها فيها فصلتها وزارة المعارف في 1926 فصلاً تعسفياً فرفعت دعوى ضد الوزارة وكسبتها. وقد اعتقلت أثناء

الحرب العالمية الثانية بسبب مواقفها الوطنية.

افتتحت مدرستها بنات الأشراف الابتدائية الثانوية بالقاهرة وعندما أغلقتها الحكومة لأسباب سياسية افتتحت مدرسة في الإسكندرية. وقد أوقفت فيما بعد

مدارسها على وزارة التربية.

أصدرت نبوية مجلة ترقية الفتاة في 1923 وبعدها مجلة الفتاة. ووضعت كتاباً بعنوان "المرأة والعمل" تناولت فيه المرأة في مختلف الأمم واتباع الأمة لها في الرقي

والإنحطاط وقضايا اجتماعية وثقافية مختلفة. وفيه تقول: "إن الأمة لا تنجح إلا إذا كانت نشيطة عاملة. ولا تكون نشيطة مادام نصفها أشل لا حياة فيه- فهو



بمعزل من أعمال الدنيا. فإن لم نعمل نحن النساء كان نصف الأمة المصرية مهملا لا ذكر له، مع أننا في أشد الحاجة للعمل". وقد دافعت عن حق المرأة في

الانتخاب والنيابة. مجلس الأمة وشاركت في مظاهرات عديدة ضد الاستعمار الإنجليزي. وكانت تعتبر الاحتفال بعيد الاستقلال مهانة لأنه لم يكن استقلالا

حقيقيا.

## AI-NAJAF CONFERENCE مؤتمر النجف

رغم أهميته الرمزية والاعتبارية دينيا واجتماعيا، يبقى مؤتمر النجف مغمورا بالنسبة للعالية العظمى من العرب والمسلمين. ويعود هذا المؤتمر إلى مبادرة من نادر

شاه الذي قرر بعد استقراره في النجف تقرب وجهات النظر بين المدرستين السنية والشيعية في الإسلام. وقد جلب معه من إيران سبعين عالما شيعيا وسبعة

علماء من تركستان وسبعة من أفغانستان. ثم استدعى من كربلاء السيد نصر الدين الخائري الذي كان حينذاك كبير مجتهدي الشيعة في العراق. وأرسل إلى أحمد

خان باشا يرحوه أن يعث من قبله أحد كبار العلماء السنة، فأرسل إليه الشيخ عبد الله السويدي.

وقد توجه السويدي إلى النجف في 11 ديسمبر (ك1) 1743 الموافق 22 شوال 1156 للهجرة وجرى افتتاح المؤتمر إثر وصوله.

وقد قال نادر شاه في الإفتتاح أن في مملكته فرقتان يكفر بعضهما بعضا وقد أن الأوان لرفع المكفرات. وبعد مجادلات طويلة تناولت قضايا الدين والتاريخ، اجتمع علماء الطائفتين وكتبوا محضرا يشتمل على خمس مواد:

1- بما أن أهل إيران عدلوا عن العقائد السالفة، ونكلوا عن الرفض والسب، وقبلوا المذهب الجعفري، فالمأمول من القضاة والعلماء الإذعان وجعله خامس المذاهب.

2- بالنسبة للأركان الأربعة من الكعبة التي تتعلق بالمذاهب الأربعة يشارك المذهب الجعفري في الركن الشامي بعد فراغ الإمام الراتب فيه إلى الصلاة.

3- في كل سنة يعين من حكومة إيران أميرا للحاج الإيراني

4- فك الأسرى من الجانبين ومنع وقوع التحقير عليهم.

5- يعين وكيلان في الدولتين في مقر السلطنتين لأجل القيام بمصالح المملكتين وبذلك ترتفع الاختلافات الصورية والمعنوية.

وقد أقر الحضور بالخلفاء الراشدين الأربعة على الترتيب وأهمية دور جعفر الصادق وسجلت شهادة لأهل السنة يقولون فيها بصحة عقيدة الأمة الإيرانية جاء فيها " الاختلاف مع أهل هذه العقيدة في بعض الفروع غير مناف ولا مغاير للإسلام، وأصحابها من أهل الإسلام ويحرم على الفريقين المسلمين من أمة محمد قتل واحد منهم الآخر ونهبه وأسرهم وهم إخوان في الدين.

وقد تبع توقيع الاتفاق احتفالات شعبية كبيرة ولاقى ترحيبا يشير إليه المؤرخون عند عامة الناس رغم العقبات التي واجهها تطبيقه ووجود أعداء له.

وقد أرخ الشيخ عبد الله السويدي لأحداث المؤتمر في كتابه " الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية" الذي طبع أكثر من مرة في القاهرة.

## نشيط حقوق الإنسان HUMAN RIGHTS DEFENDER

تتنامى الحركة غير الحكومية لحقوق الإنسان بوتيرة إيجابية رغم كل عقبات العسف. وقد أصبح وجودها الشرعي والمحظور مخيفا للأجهزة القمعية خاصة وأنها تحمل مفاهيم ثقافية جديدة تمس مباشرة كل جلاذ كرفضها لمبدأ غياب العقوبة و ربطها مفهوم المحاسبة بالمعايير الدولية وليس فقط القوانين المحلية الخ. ورغم أن هذه الحركة محرومة حتى اليوم من مجرد الحق المشروع في الوجود في نصف الأقطار العربية إلا انه وفي العديد من الأقطار، أصبحت كلمة نشطاء ترهب الحاكم أكثر مما تخيفه المعارضة

السياسية لنظامه. ومن البداهة أن تنامي حركة حقوق الإنسان في غياب هذه الحقوق أو تقييدها، يعرض بالضرورة كل من يناضل في صفوف هذه الحركة لمخاطر إضافية لما يعرفه الأشخاص تبدأ بتقييد حرية النشاط والحرمان من السفر والعمل والضغط على المحيط العائلي وتصل إلى السجن و أحيانا القتل. وفي محاولة الرد على جملة المخاطر التي يتعرض لها النشطاء في نضالهم اليومي خرجت منذ عام 1980 عدة صيغ ومازال بحثا عن إجابات على مستوى هذا التحدي.

في مجتمع أنهكه العسف وتشربت خلاياه صيغ مختلفة للعنف والروابط العضوية قبل المدنية وأغيت فيه تعبيرات أساسية للأئسننة عبر جعل الطوارئ قانونا عاما. ليست مهمتنا كنشطاء الوصول إلى السلطة أو ترتيب وضع لنا في قلعته وإنما الوصول إلى الناس لإعادة ثقة الإنسان بنفسه وحقوقه وكرامته. مهمتنا النضال ضد العنف والعسف وضد تعبيرات التمييز المختلفة بين الإنسان و أخيه الإنسان. مهمتنا حماية المجتمع من عسف السلطة السياسية وإعادة بناء الألفة والتقدم ومفهوم المسؤولية العامة والخاصة للتمكن من الحديث عن مجتمع مدني. مهمتنا التأكيد على معاني التضامن من الشارع والحي إلى الصعيد العالمي كحق من حقوق الإنسان، مهمتنا إعادة الاعتبار لفكرة الحقوق، كل الحقوق ثقافية واقتصادية وسياسية واجتماعية ومدنية وبيئية في مجتمع قطع معظمه وشائج الثقة مع كل ما هو دولاني. مهمتنا الإجابة على عدة أسئلة مركزية عبر حركة الوعي و النضال اليومي مثل : كيف يمكن إعادة بناء الجسور بين المنبوذين من الحياة العامة و الأمل ؟ كيف يمكن لعب دور صمام الأمان بين الحاكم والمحكوم لحل المشكلات الجوهرية بينهما خارج إطار العسف من فوق وردود الأفعال العنيفة عليه من تحت ؟ كيف يمكن المحافظة على الحق في الحلم باعتباره مفتاح الإبداع والتغيير وليس مجرد سذاجة طوباوية يتمتع بها بعض المغفلين ؟

قييل أي تعريف، تتوارد كما هو واضح على الذهن جملة الدوافع التي زجت بكل واحد منا إلى عالم حقوق الإنسان بكل ما فيه من معالم قوة ومظاهر ضعف. وأثناء كل محاولة تعريف، تنتصب الشفافية كمسألة مركزية في نضالنا. لأن ثروتنا تقوم على حبال الثقة المتبادلة مع من ندافع عنهم. وخلافا لظاهر الأمور، فإن الشعبية ليست بالنسبة للنشطاء غاية في ذاتها: كون مهمتنا الدفاع عن الفرد الواحد وعن الأقلية وعن الضحية وعن قضايا خاسرة أحيانا من وجهة نظر الرأي العام.

وكقضية مبدأ أو لا، وبسبب حساسيتها الفائقة وضعف تأصلها في الثقافة المحلية ثانيا، لا تحتتمل حركتنا محاولات توظيفها كمنطقة نفوذ لطرف ما أو استعمالها وسيلة ضغط ضد طرف ما أو الركوب عليها في مشروع سلطة ما.

تتساءل الرابطة المكسيكية في دوريتها: "من هم نشطاء حقوق الإنسان؟ أي شخص كان، معروف أو مخمور، يتحرك فرديا أو عبر منظمة، لتشجيع وتطبيق أو المساعدة على تحقيق كل حقوق الإنسان وبالتوافق مع هذه الحقوق". أهمية هذا التعريف الواسع رفض حصر النشاط في صورة مهنية أو منظمة، الأمر الذي لا ينقص من أهمية المهنية أو التخصص وامتلاك وسائل المعرفة وتقنيات النضال، ولكن يمكن لنقابي أو عضو في منظمة اجتماعية أو سياسية أو محام أو صحفي أو رجل دين ودون الانتساب لمنظمة حقوق إنسان أن يكون نشيطا ولو أن المؤتمرات لا تضم غالبا إلا من هم داخل المنظمات. كذلك ليس الانتماء إلى المنظمة هو "وسام النوعية" أو علامة الاعتراف وإنما النضال اليومي.

وإذا ما حاولنا الجمع بين لغة عالمية وخطاب حقوقي، يمكننا أن نعتبر تعريف مؤتمر لوند (1997) للدفاع عن النشطاء مرجعا مشتركا اليوم لعدد كبير من النشطاء في العالم : "هو الشخص الذي يخاطر أو يعاني من اعتداء أو يكون ضحية أو يفقد وضعا بسبب دفاعه عن الحقوق، كما هو معبر عنها في المواثيق العالمية لحقوق الإنسان، سواء بشكل فردي أو عبر عمل منظم مع الآخرين، بهدف تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية للآخرين."

وإن كان ثمة حرص على تعريف مشترك للمدافعين عن حقوق الإنسان فإن الغاية من هكذا تعريف التوصل إلى صيغ تضمن للمدافعين أو لا يتمكن من القيام بواجبهم والثاني تأمين حد أدنى من الحماية لهم.

عندما نتحدث عن حماية نشطاء حقوق الإنسان، فمن نافل القول أن هؤلاء لا يطلبون أن تحاط تحركاتهم بمواكب الدراجات النارية أو أن تخصص الدولة لهم سيارات مصفحة. إن كل ما في الأمر هو أن عمل النشاط يتطلب وضعا خاصا و كما يطالب الجراح بتوفير شروط عمل مقبولة تؤمن الحماية المزدوجة له وللمرضى، يطالب النشطاء بإزالة الحواجز التي تجعل منهم لمجرد الدفاع عن حقوق الآخرين هدفا للعسف ورفع ما يحول دون قيامهم بواجبهم ووضع حد للمضايقات والإجراءات التعسفية التي تتخذها السلطات تجاههم باعتبارهم نشطاء وقيامهم بواجبهم.

إن كون مهمة النشاط تتعدى مجرد تمتعه أو مطالبته الذاتية بالتمتع بالحقوق والحريات المعترف عليها دوليا وإنما حماية حقوق كل شخص يعيش في نطاق نشاطه الحيوي تجعل منه معرضا للخطر أكثر من غيره، وللممكن من الدفاع عن الآخرين لا بد من وضع

خاص. فيما يتعارف عليه البشر منذ آلاف السنين سواء في حصانة من يقوم بالمراسلات في أيام الحرب أو الحصانة الدبلوماسية أو البرلمانية الخ. من هنا مطالبتنا بما نسميه "الحصانة الإنسانية" التي تسمح لنا بممارسة أفضل لمهامنا. ومقابل هذا الطلب، هناك التزام أخلاقي وحقوقي لعدم إساءة استعمال كلمة النشيط باحترام عدد من القواعد الأساسية: فكل امتياز يمكن أن يستعمل بشكل سيئ. فهناك "تشطاء" أعضاء في حزب سياسي لا ينسجم في برنامجه ودعاوته مع الشريعة الدولية لحقوق الإنسان ويتخذ من حركتنا ستارا لنشاطاته وهناك من يمكن أن يسرق أو يوظف المبادئ لغايات سيئة. هنا علينا أن نكون أكثر الناس صدقا مع النفس وعدم إتباع سياسة اظلم أخاك بل على العكس وكما تسحب السلطة التشريعية عن نائب الحصانة لإخلاله بالقوانين العامة توضح حركتنا كل خلل في صفوفها من هذا النوع وتسحب تقنتها من كل من استعمل هذه الثقة بشكل سيئ للجميع. وذلك لضمان حماية المخلصين والشرفاء. كذلك علينا باستمرار توضيح طابع و سبب أي اعتداء على الأشخاص العاملين في مجال حقوق الإنسان وفيما إذا كان بعلاقة مباشرة أو غير مباشرة مع نضاله وعمله. إن مطالبتنا بـ "الحصانة الإنسانية" تتبع من حرصنا على تقديم أكبر عون للضحايا في ظروف مقبولة تسمح للنشيط بعبء أفضل. وقد يتم التوصل إلى صيغ حماية محلية أو إقليمية بانتظار التوصل إلى صيغة عالمية متقدمة لحماية النشطاء.

## النظم الدينية في أوروبا

### RELIGIOUS ORDER/ L'ORDRE RELIGIEUX

ردا على المجتمع المدني العلماني، تشكلت بشكل منتظم وبسرعة، العديد من الهيئات الدينية مثل الدومينيكان و سان كولومبان متخذة طابعا فوق الدولة في صيغة مسيحية تتجاوز حدود الممالك الأوربية والإمبراطوريات فيما أعطاها الطابع العالمي. وقد انفجر الصراع مع السلطات الحكومية والملكية بشكل مباشر أو غير مباشر عندما حاولت هذه السلطات بواسطة الهرمية المؤسساتية القديمة (الأساقفة) السيطرة على نشاط الأديرة فلجأت الأخيرة إلى البابوية للخلاص من هذه المحاولة، وكانت هناك تجربتان في القرن الحادي عشر: نظام كلوني Ordre de Cluny ونظام سيسترسيان Cisterciens. وكلاهما يمثل تنظيمًا متقدمًا مع دور ثانوية تابعة لدار رئيسية وكلاهما يغطي كل المسيحية وكلاهما أيضا سعى للتخلص من كل وصاية للسلطة الدولانية المحلية واستفاد من منظومة الحماية السائدة حينها. ولم يطرح أي منهما مشروع إقامة دولة ذات أهداف دنيوية ونجد في هذه المحاولات البناء التنظيمي والدعوة العالمية والعمل غير الحكومي.

### نظيرة زين الدين (1976-1908) NAZIRA ZEN EDDIN

ولدت نظيرة زين الدين في العام الذي توفي فيه قاسم أمين\*، وقد نشأت وعاشت في عائلة مسلمة عملت في القضاء. فولدها الشيخ سعيد زين الدين شغل منصب الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في لبنان وزوجها القاضي شفيق الحلبي كان رئيس محكمة التمييز.

من بين المدافعات عن حقوق المرأة، تميزت نظيرة بدراساتها المعمقة للإسلام وانطلاقها في جملة مواقفها من مفهومها الإصلاحية للدين. فهي في الوقت نفسه مصلحة في قراءة الإسلام ومناضلة من أجل المساواة بين الجنسين والمشاركة المرأة في الحياة العامة ونزع الحجاب.

أصدرت أول كتاب لها "السفور والحجاب" قبل أن تبلغ العشرين من عمرها في حقبة تعددت فيها أصوات التجديد. وفي هذا الكتاب يكتشف المرء قراءة متقدمة لمفهوم المرأة في الإسلام أساسها ضرورة إعمال العقل في الدين والتركيز على مصادره وامتلاك نظرة نقدية لقراءات المسلمين المختلفة له. وقد قرأت الطبري والبيضاوي والخازن والنسفي والطبرسي وابن عربي من القدماء والأفغاني وعده والغلاييني والرفاصي والزهاوي من المعاصرين.

تركز الكاتبة الشابة على دور التربية ودور الرجل في توضيح معالم العلاقة بين الجنسين وتعطي مثل والدها تقول: "أرجو من سادتي الرجال أن لا يتهموني بخرق النظام والفرار من سجن الحجاب، فإني لم أفعل ذلك يا سادتي، إنما أخوكم أبي الذي خلقه الله

حرا مطلقا - وهو لا يخشى في سبيل الحق لومة اللاتمين - هو الذي عد سجنيا منافيا عدل الله، ومصالحة العيلة والمجتمع ووثق بشرف نفسي وأديها، فأرسلني سافرة إلى الحياة والنور. ولدى تحكيمي العقل رجحت ما رأى ففعلت". وتقول: "الدين حل ما حلل وحرم ما حرم، أما الرجل فحرم الحلال وحلل الحرام". وتؤكد على مرجعيتها الدينية بالقول: "من الكتاب والسنة قرأت أنوار هدى في الحرية وحرية المرأة وحقوقها تستحي منها الشمس إذا طلعت". وتقول في آية الحجاب: "قرأت نحوا من عشر تفسيرات لا تتطبق رواية على رواية كأي بكل واحد من الرواة يريد بما يروي أن يؤيد ما يري ولم أر رواية مستندة إلى دليل ما". وتوجه في نهاية كتابها نداء تقول فيه

"أما أنا، فبعد تلك النعمة، نعمة الحرية التي منحنيها أبي من تلقاء نفسه والتي عدتها نعمته الثانية عليّ، بعد نعمة الحياة، أتيت بأشد ما منحني الله وحرية التفكير من قوة، أثبت أن المرأة ما خلقها الله عيا ولا ناقصة عقلا ولا ديناً، وإن الحرية الصحيحة هي بعكس ما يظن الجهلة والسفهاء، هي ولا ريب الأس المتين، والركن الركين للأدب، وعزة النفس والصلاح، والكمال، والسدين، وأثبت أيضا أن الحرية قد لا تؤخذ أخذا بل تعطى، وألتمس منكم يا سادتي الرجال، أن تحرروا أفكاركم من البدع والأباطيل وتأثير العادات، وتمنحوا من أنفسكم كل اللواتي تتقون بشرف نفوسهن من أخواتي العزيزات المحترمات، أمهاتكم وبناتكم وزوجاتكم وأخوانكم، تلك النعمة نعمة الحرية، أما اللواتي، لم يستحقن الثقة فلا رأي لي في أمرهن، على أي أود أن لا أرى تحت لواء الحرية، إلا نفوسا من الجنسين شريفة أبية".

نشرت بعد الحجاب والسفور كتابها الثاني "الفتاة والشيوخ" ولم يكن أقل عمقا وجهدا. كذلك ألفت عشرات المحاضرات في سورية ولبنان بشكل خاص تطالب بمشاركة المرأة سافرة في معركة الاستقلال ومناهضة الاستعمار ومقاومة الخطر الصهيوني، مؤكدة على التآخي بين النساء من كل الأديان ومساواة المرأة والرجل في الحياة والقوانين.

## نلسون منديلا (1918- ) NELSON MANDELA

ولد نلسون روليهلاهلا مانديلا في كونو Qunu في 18 يوليو (تموز) 1918. وهو يتحدر من عائلة ثمبو الملكية. فصل من معهد جامعة فورت هير لقيادته إضرابا طلابيا في عام 1940. وقد رحل إلى جوهانسبورغ ليعمل في البوليس قبل التحاقه بكلية الحقوق. وفي 1942 انتسب إلى المؤتمر الوطني الإفريقي ANC وقد ساهم بشكل فعال في ولادة رابطة الشبيبة في المؤتمر وقد لعبت الرابطة دورا هاما في تعديل توجهات المؤتمر وتبني برنامج عمله في 1949. ومنذ 1951 بدأ عدة مراجعات لمفهوم القومية السوداء عبر حواراته المعمقة والهامة مع الشيوخ البيض والمناضلين الهنود. وقد قاد حملة سلمية ضد القوانين العنصرية الجائرة أودت به إلى أول اعتقال في 26 يونيو (يونيو) 1952 أي في الليلة الأولى لإعلان العصيان المدني.

تولى منصب نائب رئيس المؤتمر الوطني الإفريقي وباشر عمله كمحام مع رفيق نضاله اوليفر تامبو منذ 1952. اعتقل لخمسة أشهر في 1960 إثر مجزرة شارب فيل وأقد أصبح المؤتمر الوطني في هذا العام محظورا. انتخب منديلا أمينا لمجلس العمل القومي، وقاد منديلا في 29-31 مايو (أيار) 1961 ثم دخل السرية منذ ذلك الحين وغادر سرا جنوب إفريقيا بحثا عن الدعم الشعبي والمالي والعسكري لقضية بلده. عاد في يوليو 1962 ليعتقل في الخامس من أغسطس، وفي السجن أعيد التحقيق معه بعد اعتقال قيادة منظمة اومخونتو في جوهانسبورغ وقد صدر عليه الحكم بالسجن المؤبد في 11 يونيو 1964.

أفرج عن مانديلا بدون شروط في 11 فبراير 1990 ليشغل منصبه ككاتب رئيس للمؤتمر الوطني الإفريقي. أعلن عن وقف الكفاح المسلح بعد مباحثات مع الحكومة وبعد عام انتخب رئيسا للمؤتمر الوطني الإفريقي في أول مؤتمر يعقد منذ 1959. لعب مانديلا دورا هاما في الجمع بين تصور متعدد الأجناس متأثر بالتجربة الديمقراطية الغربية والنزعة الماركسية للمساواة، وقد امتلك القدرة على تحديد استراتيجيات العمل الأفضل لمواجهة أحد أفسى أشكال التمييز العنصري والاستيطان في العالم. وقد نجح وحركته في التوصل إلى اتفاق للسلام الأهلي يلغي القوانين العنصرية في جنوب إفريقيا بعد نضالات قاسية خاضها الملونون في هذا البلد للحصول على كامل حقوقهم الاسمية وإلغاء النظام العنصري.

خاض المؤتمر الوطني الإفريقي أول حملة انتخابية في البلاد ببرنامج اجتماعي يطرح قضية إعادة توزيع الأرض وبناء قرابة مليون سكن شعبي والمساواة في فرص العمل لكل المواطنين. وقد نال المؤتمر في الانتخابات أكثر من 62% من الأصوات في أبريل (أيار) 1994. وفي 9/5/1994 انتخب نلسون منديلا رئيسا للجمهورية من قبل أول برلمان ديمقراطي في البلاد. وقد أقرت أفريقيا الجنوبية دستورا ديمقراطيا حديثا يتبنى المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان في 1997 وفي حزيران (يونيو) 1999 ومع انتهاء ولايته، رفض مانديلا تجديد ترشيحه لرئاسة الجمهورية لبيتعد بهدوء عن قيادة مركب التحرر في بلاده ليبقى الرمز

## نهضة جديدة NEW NAHDA

يعيش العالم العربي على أعتاب القرن الواحد والعشرين واحدة من أهم أزماته التاريخية الحضارية المعاصرة. فهذا العالم الذي أعطى ثقته لثورة المعارف والتقنية في الغرب التي استطاعت أن تنتقل بأشكال متعددة للهيمنة إلى ظاهرة عالمية، يرتد اليوم على نفسه وإلى ماضيه بعد أن أبطت عدة محاولات لدخوله التاريخ الحديث بشكل فاعل ومعطاء. هذا الارتداد، يحتاج دون شك إلى تحليل مجتمعي واسع ينال التركيبات الداخلية لهذا المجتمع وأزمة علاقة الدولة بأشكال السلطة الاجتماعية الأخرى التي تختزل عادة بكلمة المجتمع. إلا أن طرفا أساسيا من أطراف علاقة الإنسان بالتاريخ والتقدم يقوم على قدرة البشر على إدراك واقعهم وعالمهم واستقراء سبل إنتاج المعرفة القادرة على مواجهة تحديات الوجود البشري في زمان ومكان محددين. في الأزمات المعقدة، أي ذات البعد الحضاري الشامل، وليس فقط السياسي أو الاقتصادي بالمعنى المباشر، تصعد قضية التنوير إلى مكان غاية في الأهمية، ومن النادر مباشرة معركة التنوير على صعيد واسع، بقدر ما تكون بذوره من أفراد مهمشين في وضع متردد عام يعجز موضوعيا عن إنتاج واسع للمعرفة. إلا أن هذا التحدي، الذي يحتاج إلى تراكبات أساسية معبر لا بد منه للانتقال من المعارك الثقافية والسياسية المسطحة bidon إلى المعارك الفعلية المؤثرة في الصراعات والمخاضات التي يعيشها المجتمع. إن مشروع نهضة جديدة لا يكتسب شرعيته من مدى الشعبية المحتملة بقدر ما يكتسبها من مدى تعبيره عن حاجات تاريخية ضرورية، ولا ينال أهميته من مستنقع الرضى والإرضاء بقدر ما يجد مكانه في مدى تفاعله مع المخاضات الفعلية للانعقاد والتغيير. إن أي مشروع للنهضة لا يطمح إلى فك ارتباط تقدمي مع العناصر المكبلة للتجديد والتغيير في العالم العربي أولا، ولا يحقق النقلة إلى إنتاج ثقافي نهضوي يعتبر الإنسان مركز اهتماماته ثانيا، أي مشروع لا يوفر هذين الشرطين لا يدخل في اعتبارنا في إطار هذا التعبير، خاصة أن النهضة كلمة عربية ذات دلالة، وذات تاريخ، وإن كانت هذه الكلمة قد أجهضت في محاولتها الأولى قبل قرن، فليس من الضروري مسخها بمحاولات أعجز عن إمكانية التجاوز وإمكانية الإخضاب من جديد.

تشكل دراسة تجربة النهضة العربية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن مدخلا ضروريا للتواصل مع المحاولات العربية الأولى للإصلاح والثورة الفكرية. إن تناول الأكاديمي القائم على التأريخ الصرف لتاريخ الأفكار لا يكفي لبناء لبنات جديدة تنجو من إخفاقات أسلافنا... فقد فشلت محاولات النهضة الأولى على أكثر من صعيد، ولم يكن بالإمكان نشوء مدارس فكرية عربية حديثة تزرع بصماتها في المجتمع والثقافة بشكل فاعل وقادر على استمرارية العطاء. ولا تشكل الظروف الموضوعية وحدها عذرا لرواد النهضة ونقدتهم الجريء هو الطريق الأمثل لاحترام جرائهم من جهة وإبراز نقاط ضعفهم من جهة أخرى. في عبارات موجزة ودقيقة، يلخص جورج حنين إحدى أهم معضلات النهضة الأولى في تلمسه لفرضية نهضة جديدة أساسها الحقيقة قبل عقدين من الزمن يقول: " من الواضح أن النهضة الأدبية والانتعالية في 1880-1920 والتي تم الترحيب عبرها بعودة العرب إلى تاريخ كان يمشي بوتيرة أسرع منهم، لم يجر حتى الآن صلحها بشكل جدي عبر نقد جريء لا في الشرق ولا في الغرب. لأن كتابا سوريين ولبنانيين انتحلوا، في نهاية القرن التاسع عشر قواميس أمينة، تم الاعتقاد على الفور بأن الأمر يتعلق بموسوعيين. ولأن الشيخ محمد عبده حاول صنع سبيكة من العقلانية والإيمانيات المكتسبة وفرز الحقل الواسع للذاكرة الدينية، جرى الحديث عن دينامية جديدة. بقناعة أكثر، كان التقليد الذهني من السعة بمكان في هذه الظاهرة بشكل ينتزع مقدما سلطة تطويع العقول والطباع. بانتحال أرنست رينان، باحتواء أوغست كونت، حاول هواة النهضة إنجاز أوراق اعتماد لم تكن في أحسن الأحوال سوى دبلوم تطبيق سياحي.

على الصعيد المعرفي، كان للنهضة آثار ذات قيمة، إلا أن معرفة "للحاق" هذه نادرا ما أعطت ثقافة أصيلة. ميرقشة وأحيانا عرجاء حيث البصمات والترقيع مرئية بشكل أكثر من العلامة المتميزة. إنها ثقافة تبحث عن مرضاة عرابيها ودانيتها الأبعد، ولا شئ يفوق في وهنه المرضاة". أ.هـ.

أن السؤال المطروح على النهضة الأولى لم تجر الإجابة عليه إلا في جانبه العالمي، أي بشكل جزئي، فاعتبار الإنسان مبتغى والدنيا غاية كان بحق لسان حال أقلية راديكالية في التجربة الأولى، ولكن هل كان بالإمكان الشروع في تحرير الفكر دون الإلمام بجملة الدمامل والأمراض التي تعصف بجسد الإنسان؟ إن الذين اعتبروا الأخير محط اهتمامهم كانوا للأسف الأقل انخراطا في عملية تشریح مجتمع الإنسان المعني بالأمر، أي مجتمعهم الخاص، ومن هذا المنظور كانوا الأقل توأصلا مع المشكلات المباشرة في العالم العربي بالمعنى العميق للكلمة.

ليست الإرادة كل شيء، خاصة إذا ما كانت الإرادة محصورة بفرد أو مجموعة، إلا أن الوعي قوة مادية فاعلة في الواقع الموضوعي، ونشارك مدرسة بودابست القول بأن الإنسان الفرد أو أجيالا بكاملها تتحرك في المكان الموضوعي المحدد بالشروط المعطاة في إطار - يكبر ويصغر حسب الحقبة- من الاحتمالات ومن بدائل التطور. الإنسان يحدد اختياره في هذه الاحتمالات محددًا بذلك تحقيق هذا البديل أو ذلك عبر مجموع النشاطات البشرية. إن أسباب هذه النشاطات لا تحصى وهي غالبًا ذات طابع عرضي، وهذه النشاطات تندمج بشكل واع أو غير واع في مجموع. الإنسان، للحديث على طريقة لوكاتش، كائن يجيب، وهو يرد باستمرار على البدائل الناجمة عن تطور المجتمع، وهو نفسه، يحول الاتجاهات العفوية المتناقضة لهذا التطور المقصود والتي يبحث بالتالي عن إجابات واعية لها. وهنا تكمن أهمية ثورة الفكر باعتبارها الذخيرة الحية التي يتسلح بها البشر للتأثير في واقعهم ولإنضاج خياراتهم في اللحظات التاريخية الحاسمة.

إن واحدة من أهم مشكلات النهضة في العالم الثالث، تكمن في كون المجتمع المشهدي الغربي قد حقق تفوقًا ماديًا وعلميًا وفكريًا يسمح له بالتعظيم على النويات المبدعة المحلية وتعميم قانونه الاستهلاكي القائم على حصر حرية الفرد في "الاختيار" بين أشتائه الجاهزة وسلعة الثقافة المختلفة وخياراته هو للعالم الأخرى. إلا أن هذا الغرب لم يعد غريبًا، فعالمية الهيمنة تفرض عالمية العديد من المشكلات الأساسية المطروحة، ويتحرج من مؤسساته الثقافية الاستلابية عنها أحيانًا أكثر الأقلام راديكالية في نقده.

إن النمط المرتجى لأية نهضة في العالم الثالث، لا يمكن أن يعثر على أمثوله في النموذج الامبريالي السائد أو التشكيلات البيروقراطية المتأزمة، بقدر ما يجد مصداقيته في طموح تشكيل نمط حياة إنساني جديد، نمط متحرر من سلاسل قيد الماضي وفي طبيعة تامة مع عبودية سلطات الحاضر، بكلمة، نمط يسمح للبشر بالقرار في اختيارهم طريقة حياتهم ووجودهم وفقًا لاختيار واع معرفي وقيمي ومسلكي. إلا أن هذا النمط لا يمكن أن يأتي من رحم إلهة الجمال وإنما من صلب المجتمع نفسه. ولإنتاجه، فإن النهضة الفكرية تشكل العتلة الضرورية لتسليح البشر بأهم منجزات عصرهم وطموحاته التي لا يمكن دخول حلبة السباق في إطارها دون مواجهة تحدي الخوف من الذات ومن الآخر ومن المجهول، واعتبار الاكتشاف النقدي لما هو قائم أساس لكل عملية تجاوز.

النهضة الفكرية ممكنة، لأن التجاوزات النوعية لأفراد ينتمون إلى العالمين العربي والإسلامي بدأت تبرز إلى الوجود من جديد، ووضعها الجينيبي طبيعي جدًا، فالنهضات، كالإنسان، لا تولد كهلة.

لا مكان لثورة في الفكر إن لم يكن إمامها النقد... وعندما نقول النقد، فلا نقصد هففات مؤلجي السلطان التي يتردد في مجالسه ما هو أجزأ منها.. أو هواجس جرح المشاعر وتخريش عفن السائد... لقد أن الأوان لكسر عقيدة الترهيب والترغيب لإخراج اللغة من عبودية الخوف، وفي عملية نقدية جدية، لا بد من تعرية الذات لإمكانية إبساها ثوب الاعتناق (...)

لم يتحرر العقل الأصولي بعد من دستورية الكتاب المقدس، وبالتالي حرفيته، في مشروعه القائم في أحسن (أو أسوأ) الأحوال على الرد على أوتوريتارية السلطات بتوتاليتارية دينية. توتاليتارية الإسلام الأصولي، شمولها لكل مظاهر الحياة والكون وتحكمها بتفسيره لطريقة سيرها ومآلها بدقة فقهاء القرون الوسطى، هذه التوتاليتارية التي واجهها إيمان عصر الأزهار العقلاني بالتأويل وارتجفت أمامها أهم الحركات الإسلامية السياسية، تشكل بنفس الوقت معضلة الإسلام في هذا القرن ومشكلة المجتمع العربي مع أسلامه. فصيحة سيد قطب: "خذوا الإسلام جملة أو دعوه" تعطي الإيديولوجي مراه السلفي دون أية مهادنة مع التقدم والتاريخ، ليس الإسلام بحاجة إلى أية كلمة جديدة بعد 14 قرنًا ولو أنه كان بحاجة إلى الناسخ والمنسوخ في 14 عامًا من حياة النبي محمد. الدرس الوحيد الذي خرج به قطب من ثقافته العلمانية كان التنبؤ بمحدودية التجربة الناصرية، أما بعدها، فالإسلام كليل بذلك. كون المستقبل له. إن الحتمية التي يرى فيها قطب المستقبل للإسلام تفوق بلا منازع حتمية الماركسيين وتتجاوز أكثر الأحاديث النبوية تفاؤلا وتحشر البشر اليوم بين القيامة والمجتمع الإسلامي. لقد انتهت المراحل الأخرى كافة، وعادت مشاهد يوم القيامة يكشف أنداء النساء هنا وهناك. هذه البشرية التي تتخبط أمام أعين مئات الملايين من المسلمين "الغناء كغناء السيل" نضعنا أمام أكثر أحاديث القرنين التاسع والعاشر تعبيرًا عن المجون في أرض الرافدين: فقوا هاهي ذي علائم يوم القيامة، هاهم المخنثون وأبناء الزناة يحكمون، هاهي أخلاق الأنبياء تداس في كل مكان، أواه إن الإسلام غريب في داره، أواه لقد قامت ممالك الزنادقة والفجور؟!!

في كل كلمة تعبوية تختلط الهوية والأنا عند سيد قطب، التلميذ الأمين للمودودي، تختلط بكنتم خير أمة أخرجت للناس، وأنتم الأعلون.. إن كنتم مؤمنين. التفوق في مواجهة الخنوع، التفوق في مواجهة الإذعان، الذي كلما ازداد إذعانًا شد رحاله أكثر إلى الإنغلاق، لاغتيال شروط النهضة باسم النهوض، وكلما أدله العصر الحديث انتج أشباه خطباء من وراء حجاب تضعه النساء على عوراتهن ويضعه الرجال والنساء على عقولهم. لقد أبى المودودي، استاذ قطب، إلا أن يعطي المثال إلى أن النشاطية السياسية لمنهجه تعطي في الواقع الملموس أربعة وزراء عند جنرال فاسد ومفسد في باكستان. وبهذا المعنى، تتحول تراجيدية إعدام قطب

إلى وسام شرف كونها بمأساويتها قد أنقذته بالفعل من الخيط الذي يربط الإيديولوجية بالواقع، أي الخيط الذي يكشف وهن الإيديولوجية على أرض الواقع. ومن الضروري التذكير بأن التجربة الأصولية الفعلية في باكستان وإيران كانت الدرس النقدي الأكبر لهما في غياب فكر نقدي تنويري عربي. وأن مهمة نقد الظلامية مازالت تعرج في عالم العرب. فهل بالإمكان الحديث عن مشروع نهضوي جديد وواحدة من أهم مهمات التنوير مازالت غائبة؟  
اعتصبت الرأسمالية الغربية، وهذا أقل ما يمكن قوله، المجتمعات العربية التي فاورت في نمط معيشتها دويلاتها التاريخية وأشكال استعمارها.

النهضة كانت محاولة للتعايش مع الإيجابي من قيم المستعمر، إلا أن حراب الاستعمار القديم أرادت من هذا التعايش أن يكون تبعيا وغير متكافئ. وقد بقيت الرأسمالية تتابع ولوجها بشكل متعرج وهزيل، بمعنى أن البرجوازية المحلية لم تستطع دخول التقسيم الدولي للعمل كطرف فاعل ومؤثر فيه. إن الأهمية التاريخية للمشاريع القومية العربية كانت تكمن في ربط الرأسمالية المسلولة بمشروع حضاري قادر على إعطائها الأسنان الكافية للدفاع عن نفسها أملا في قيامها ككيان مستقل. ومع فشل هذه المشاريع، عادت الرأسمالية التابعة محليا إلى تعبيرها الأكثر شراسة. في هذه الظروف جرى استكمال قطرية العالم العربي، أي أنجزت السلطات العربية ما بدأته القوى الاستعمارية من التقسيم الفعلي للبلدان العربية إلى كيانات تربطها بالغرب علاقات تفوق بأميال صلاتها مع بعضها.

في الوعي واللاوعي العربي، كان طموح الوحدة يشكل صمام الأمان والضمان للقوة المفقودة، عبر تعويض النوعية الغائبة بالكم البشري والثرواتي والمكاني. ومع تبديد أحلام المشروع القومي، وترسيخ وضع سلطات شرسة ومحدودة الأفق، لا تملك طموحا سوى بقائها في الحكم، جرت عملية تحطيم منتظمة للطوائف الطموحة ولعناصر المناهضة الكامنة في المجتمع بأشكالها المختلفة. إن هوس الحاكم باستمرار لأن يكون العنصر الأذكي يشترط أن يتخلص من خيرة الكفاءات بشكل دوري ومنظم. لقد كان التجهيل وما زال في هذه الظروف، جزءا محوريا من استراتيجية السلطة التسلطية وعنصرا يوازي في قيمة خدماته ما تقدمه القوات الخاصة للحاكم.

إن سبيل الخلاص من حالة الإستعصاء هذه يتطلب فيما يتطلب، العودة إلى الفرد المسحوق هذا لرصد شبكات استعباده من الصباح إلى المساء ومن المهدي إلى اللحد: ما هو مكانه في الأسرة وفي الجماعة؟ ماهي خريطة التقسيم الاجتماعي للعمل وعلاقتها بمكوناتها؟ ماهي منظومة القيم التي تؤثر على الفرد وتحدد خياراته؟ ماهي مصالحه وكيف هي طريقة حياته (أسلوب معيشتها، ذوقه وتطلعاته، باختصار، حياته بشكل كامل). إذا كان التقسيم الاجتماعي للعمل يمنع معظم البشر من تطوير شخصيتهم في العمل وفي السيطرة على عملية الإنتاج وتوجهات المجتمع وتطوره في المجتمعات الصناعية المتقدمة، فما هي انعكاسات تشوه طابع العمل في السوق العربية اليوم والذي يجد تعبيره في أعمال الأطفال الشاقة غير المرخصة وغير المنتجة وغير المحدودة بوقت أو ضمان أو اعتبار لعمرهم وصحتهم؟ كيف تجري عملية تشويه النمو البشري من سن مبكر في السوق وفي المدرسة وفي البيت؟ وكيف يمكن لهذه الكتل البشرية أن تكون عاملا في التغيير دون أن تسقط في النوازع الفاشية باعتبارها الثأر الذي تأخذ لنفسها من الحاكم والمحكوم؟ كيف يجري تفسخ الأسرة في الواقع وتتمزق العادات الجنسية التقليدية في أكثر معاقل المحافظة وكيف يتعايش السفاح مع كاسيتات الكشك ونصائح ابن باز مع الشبق الجنسي التلفوني للشباب؟ كيف يمكن مواجهة الانهيار في الوضع الصحي الذي يجعل من المرض مشكلة وجودية؟ ما هي أسباب انتشار ظاهرة "التميك" باستعمال الكلمة الشعبية المغربية أو "التمسحة" و"كل من يده له" في اللغة العامية المشرقية؟ وظواهرات الدروشة والانكفاء على الذات؟ كيف يمكن توجيه السهام بشكل فاعل إلى الروابط الاجتماعية العضوية\* التي أصبحت تشكل إيديولوجية سائدة في رأس القامع والمقموع، من العصبية العائلية إلى الطائفية والروابط الجغرافية؟

كيف بالإمكان تعرية الشعوذة اليومية التي تجد في الجن موضوعا هاما لأشباه القراء ولا تجد في الجناة من الحكام سوى ملهمين؟ هل يمكن الحديث عن الاقتصاد العربي دون تناول حجم ثروة الحاكم وأساليب انفاق ثروات البلاد والطبيعة؟ هل بالإمكان الحديث عن مأساة الفقر العربي دون الحديث عن مأساة الغنى العربي؟ وعن الحرية في العالم العربي دون إدانة كل السلطات من المحيط إلى الخليج؟ وعن حقوق الإنسان وفي عدة بلدان تفوق فترة سجن المعتقلين عمر نصف أبناء المجتمع؟ يصبح البشر أحرارا أكثر في حياتهم وعلاقتهم وأقل انقيادا وانصياعا لروتين الاستعباد عندما يكون لديهم هامشا أوسع في القرار، فما هو الهامش الذي يملكه الإنسان العربي وسجنه يبدأ في الأسرة التي تحضره للتألم بدون تشويش مع ذاتها ومع المجتمع، أي تؤقلم استلابه منذ الطفولة في مؤامرة غير معلنة مع المدرسة التي تشيد بحمد الحاكم قبل التعريف بأهمية العلوم أو المواطنة.

المدرسة العربية الحالية تقتل الأنا الحقيقية للفرد وتحرمه من التكوين العام الضروري لتهيئة الإنسان للسيطرة على العلاقات المجتمعية المحيطة وامكانية تنظيم مصائره بنفسه.. ليس من الصعب العثور على أسباب "التميك" ولكن من الصعب الحديث عنها في الهامش المسمى تعسفياً "بالديمقراطي" في عالم لم يذق طعم الحرية فيه بعد لا أعلاه ولا أسفله.

مع فرد كهذا يمكن لصدى النهضة أن يشكل خلاصاً من الكابوس اليومي عندما يكون نقد الكابوس اليومي موضوع النهضة والاعتناق منه غايتها. مع القطاعات الأمية، كما هو الأمر مع القطاعات المتعلمة، يشترط بالمتورين أن يخوضوا معركتهم وبأسلحة في مستوى العصر أسلحة يصعب محاصرتها ومنعها من الوصول إلى المعنيين بالتغيير، أسلحة تتجاوز الكتابة من أجل خلق ظروف الانتقال الصحية من المجتمع الشفهي إلى محو الأمية وبوسائل تستعمل الطاقات الفنية والأدبية كافة وتعدد مشاربها من الكاسيت إلى المسرح الشعبي ومن الأغنية إلى الحواريات المسجلة ومن النكتة الشعبية النقدية إلى الشعر. مسلحة بأقصى الذخائر النظرية وبطول النفس والجرأة والحقيقة والوضوح (...)

من نقطة الصفر ووقفه الشك ومرارة التجربة تولد لحظة الإختيار.. سألت صديقي بعد فراق دام اثني عشر عاماً: أين أنتم؟ فأجابني: في الدل، نحن في الدل..

في وضع كهذا، نعود لمأثورة محمود درويش: الولادة تماماً أو الموت تماماً

هيثم مناع (1988)

## WOMEN AND AL-NAHDA النهضة والمرأة

لم تكن الحركة النسائية موجودة في القرن التاسع عشر في أي بلد عربي، إنما وجدت نساء عملن بالأدب والصحافة والثقافة، وحاولن منفردات الكتابة عن ضرورة تعليم المرأة وتربيتها، وتشجيعها على المشاركة في مجالات الأدب وبعض قضايا المجتمع، ثم تطور خطابهن جزئياً فتعرضن لبعض القضايا التي تهم المرأة كتحليصها من الحجاب واختلاطها بالرجال. لكن خطابهن لم يكن يأخذ قضية المرأة كهدف له وهم رئيسي من همومه، ولم يكن يناادي بالمساواة أو حتى شبه المساواة، وكاد يقتصر على بعض الأفكار التي تهدف لفتح الباب لتعليم المرأة وتربيتها والتعاطف معها.

كانت عائشة تيمور (1840-1902) من رائدات النساء اللواتي نشرن مقالات أدبية في الصحف في القرن التاسع عشر ولها ديوان شعر وكانت سافرة إلا أنها لم تنته قضايا المرأة بأكثر من التعاطف. ومثلها فعلت الحلبيّة ماريانا مراهش (1848-1919) التي كتبت في الجنان ولسان الحال وندت بتعليم المرأة .

ومن رائدات القرن العشرين، ملك حفني ناصف (توفيت في 1918) الشاعرة والكاتبة التي ساهمت في نشر الوعي النسائي عبر مهنة التعليم. و ألقت كتاب النسائيات وكتاب حقوق المرأة. وفيهما لم تصل إلى ما طاب لب به قاسم أمين.

توجهت السورية لبيبة قاسم (1880-1947) للعمل الصحفي وأصدرت عام 1906 مجلة فتاة الشرق وقد تولت تقديش مدارس البنات وساهمت في وعي مسألة تعليم المرأة. وقد لعبت نبوية موسى\* دوراً تربوياً وتحريياً هاماً.

بعد ثورة 1919، لم يشرك سعد زغلول المرأة بالهيئة البرلمانية كما كانت تطالب هدى شعراوي\* فانشقت عن الوفد وشكلت تنظيمًا نسائياً مستقلاً (جمعية الاتحاد النسائي) في 1923 وخلال عقدين من الزمن تعددت التنظيمات النسوية في مصر وتجسّرت على المطالبة بمساواة المرأة والرجل، وقبول النساء في مختلف الوظائف ومساواتهن بالعمل واشترaken بالنقابات، كما طالبت بحقوق المرأة الأخرى كمنع تعدد الزوجات، والتضييق على الطلاق، وإلغاء الحجاب.

لم تكن الحركة النسائية المصرية هي الحركة الوحيدة في البلدان العربية بل كانت الأكثر قوة واتساعاً وشمولاً من غيرها. فقد نهضت حركات نسائية في مشرق البلدان العربية وفي مغربها بدءاً من مطلع القرن العشرين.

في تونس تزعمت التونسيّتان منوبية الورتاني وحبّيبه المنشاري في عشرينات هذا القرن حركة نسائية تنويرية. فقد دخلت منوبية الورتاني إلى إحدى المحاضرات سافرة (وكان عنوان المحاضرة مع أو ضد النسوة في بلدان الغرب وبلدان الشرق) ودعت إلى نزع الحجاب، وحاضرت حبّيبه المنشاري ضد الحجاب أيضاً، وما لبثت النساء التونسيات أن أسسن عام 1936 (الاتحاد الإسلامي النسائي) برئاسة بشيرة مراد ابنة شيخ الإسلام محمد صالح بن مراد. وكان من أهداف هذا الاتحاد تعليم المرأة وتنقيتها وتربيتها لتكون زوجة صالحة وأماً صالحة.



وفي سورية طالبت نساء رائدات عديدات منذ مطلع القرن العشرين بتعليم المرأة وتثقيفها وتربيتها تربية حديثة، ونزح حجابها، وانتقدن تعدد الزوجات والطلاق الكيفي والانزواء المنزلي، وكان منهن كاتبات وشاعرات وأديبات وصحفيات . أنشأ بعضهن صحفا ومجلات نسائية.

كانت ماري عجمي (1888-1966) من رائدات الحركة النسائية . أسست عام 1910 مجلة "العروس" في دمشق، وهي أول مجلة نسائية سورية. وقد تناولت المجلة عديدا من قضايا المرأة، واهتمت خاصة بقضايا الأسرة والطفل. ولم تكتف ماري عجمي بالنشاط الصحفي والأدبي، بل عملت على إنشاء جمعيات نسائية عديدة منها (النادي النسائي الأدبي) و(جمعية نور الفيحاء) و(الرابطة الثقافية النسائية) وغيرها من الجمعيات. وألقت محاضرات عديدة، وتصدت للاحتلال العثماني، ثم للمستعمر الفرنسي، وكانت من الداعيات لوحدة عربية ومن رائدات التحرر الفكري والاجتماعي.

أما غادة بيهب (1888-1975) حفيذة الأمير عبد القادر الجزائري، فقد شاركت بالنضال السياسي ضد العثمانيين، وحمته هي ورفيقاتها أناسا كثيرين من

أعواد المشانق التركية، وأسست عدة جمعيات نسائية، لأهداف سياسية في المرحلة الأولى، ثم لأهداف ثقافية واجتماعية، من هذه الجمعيات جمعية (بقظة الفتاة

العربية) و (بقظة المرأة الشامية) و (جمعية دوحه الأدب)، وأسست عام 1933 (الاتحاد النسائي العربي السوري) الذي ضم عشرين جمعية نسائية.

وفي لبنان، كانت نظيرة زين الدين، في عشرينات القرن العشرين، من أوائل النساء المسلمات اللواتي طالبن بحقوق المرأة، وبتعليم الفتاة وتثقيفها للصعود بها نحو الكمال و رأت أن "صرح الإنسان الظاهر النافع لا يتبينه إلا الحرية في مدرسة العالم وإلا كان علما ناقصا ضارا". وألفت كتابا عن السفور والحجاب، وواجهت احتجاج رجال الدين الذين اتهموها بالإلحاد وهي ابنة القاضي والشيخ سعيد زين الدين. وكانت ترى "أن للمرأة أن تشترك في الحكم الشعبي ، ولها الحق الصراح أن تشترك في الاجتهاد الشرعي تفسيريا وتأويلا".

وقالت : وجدت نحو من عشر تفسيرات لأيات الحجاب لا تنطبق رواية على رواية، كأني بكل واحد من الرواة يريد بما يروي أن يؤيد ما يرى، ولم أر رواية مستندة إلى دليل" وقد ألفت نظيرة كتاب الفتاة والشيوخ حول الاجتهاد لإضافة لكتاب السفور والحجاب.

حسين العودات

## (محاكمات) نورنبرغ NUREMBERG

تعتبر محاكمات مدينة نورنبرغ الألمانية أهم حدث قانوني لجرائم الحرب العالمية الثانية. ففي 1945، تشكلت محكمة عسكرية دولية إثر اتفاقية لندن لمعاقبة مجرمي الحرب في دول المحور المهزومة وقد تكونت هيئة المحكمة من أربعة قضاة أساسيين وأربعة لضرورة التناوب من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وفرنسا وبريطانيا. وضم قفص الاتهام 24 مجرم حرب انتحر أحدهم وتوقفت محاكمة شخص آخر بسبب وضعه الصحي وحوكم غيابيا شخص واحد.

بدأت المحاكمات في نوفمبر(ت) 1945 . وبعد مئات الجلسات وبوجود آلاف الوثائق وعدد كبير من الشهود، أصدرت المحكمة أحكامها في أول أكتوبر(ت) 1(بتبرئة 3 أشخاص والحكم بالإعدام على 12 شخصا والسجن المؤبد على ثلاثة أشخاص و السجن المؤقت على أربعة. وتم اعتبار المنظمات الأربعة الركن في التكوين النازية ( اس اس SS ، اس دي SD ، الغستابو وقيادة الحزب النازي) منظمات إجرامية.

تعتبر محكمة نورنبرغ أول محاكمة دولية جنائية. وإن لم تكن عالمية الطابع، لكون الأطراف المشكلة لها كانت حصرا من الأطراف المشاركة في الحرب والمنتصرة تحديدا وبالتالي فهي لم تتوقف عند جرائم الحرب التي ارتكبتها الحلفاء. ومن جهة ثانية كانت نورنبرغ محكمة استثنائية.

وفي هذه المحكمة، تم تدشين مصطلح جريمة ضد السلام وجرت بلورة أول تحديد قانوني لمصطلح جريمة ضد الإنسانية. وقد طبعت وثائقها في 42 مجلدا تعطي فكرة وافية عن فظائع النازية أثناء الحرب العالمية الثانية.

## الهجرة MIGRATION

إن ظاهرة الهجرات البشرية والنزوح الجغرافي ظاهرة قديمة العهد قدم التاريخ وعالمية الطابع، عرفت في السلم وفي الحرب واختلف طابعها باختلاف ظروف البلدان المصدرة والمستقبلة وباختلاف الحقب التاريخية.

آلاف من البشر يغادرون كل يوم أرض بلادهم متجهين إلى سماوات بعيدة، تدفعهم لذلك أسباب مختلفة أهمها المجاعات والفقر وعدم توفر العمل أو القمع السياسي أو الديني أو العنصري. ويحدوهم الأمل بغد زاهر ومستقبل واعد بالتغيير والارتقاء الاجتماعي والانفتاح على العالم وتحقيق الذات واقتناص الرفاه والسعادة والعيش برغد بعيدا عن الضغوط الاجتماعية المكبلة والأوضاع الاقتصادية السيئة.

هناك إشارات كثيرة في منظومات القيم التاريخية القديمة تنتقص من شأن الاستقرار وتعلي من شأن الهجرة والتنقل، ولو أنها تعبر غالبا عن مأس أو ترتبط بفتوحات أو عمليات استيطان وغزو الخ، إلا أن الشعر قد احتفظ للمهاجر بحصته من الكرامة متناسيا كرب الهجرة ومشاقها :

إن العلا حدثتني وهي صــــادقة      فيما تحدث أن العـز في النقل  
لو كان في شرف المأوى بلوغ منى      لم تبرح الشمس يوما دارة الحمل.

لقد كانت الجزيرة العربية صهريجاً بشريا تتدفق منه الهجرات. وعرف البحر المتوسط هجرات بشرية كبرى منذ العبرانيين والفينيقيين واليونان ومع انتشار الإسلام. وإن كان الانتشار الإسلامي قد أعطى أكبر عمليات الهجرة وغسل الدم المجتمعين في القرون الإسلامية الأولى فقد نشط اكتشاف العالم الجديد والاستعمار الغربي أكبر حركة هجرة في الخمسة عشر عام الأخيرة. وفي الأنموذجين العربي والغربي كان الغازي يغزى في عقر داره والفتح يفتح الأفاق، شاء أم أبى، لأكبر عملية اختلاط إنسانية في العمق والدم والمحتوى ألغت أي معنى علمي لقاء هذا العرق أو ذلك.

يختلف مضمون وشكل الاحتكاك هذا بين الشعوب أو الجماعات باختلاف طبيعته أي مفروضا كان أو مختارا، وحسب مكان حصوله أي على أرض الوطن أو على أرض غريبة. يكون الاختلاف بالنظر إلى الانتماء إلى مجموعة المستعمر أو المستعمر وإلى حجم السكان الأصليين وعدد أفراد المجموعات المهاجرة، بالإضافة إلى طبيعة الثقافات التي ينتمون إليها. تختلف السلوكيات التي تسفر عن هذا الاحتكاك باختلاف الصفات الاجتماعية والنفسية للأفراد، شكل تأقلمهم، طبيعة المجموعات التي ينتمون إليها إضافة للعوامل المتعلقة بالعمر والجنس والمستوى الثقافي والوضع الاجتماعي ومدى الاحتكاك وغيره.

إن وجود قواسم مشتركة وصفات غالبية عند شرائح معينة لا يسمح بالاختزال السريع لبعض المعالم وبالتعميم بهدف الفهم والإحاطة بموضوع معقد كهذا. فسعيا للدقة والموضوعية يجب البحث عما يميز كل حالة بذاتها. وعليه، إن تصنيف الهجرة وفقها للسبب أو الزمان أو المكان لا يفي بالغرض بسبب تداخل عوامل كثيرة وإن درج التمييز بين الهجرات الدائمة والهجرات المؤقتة وبين ما هو عفوي وفردى والطابع وما هو جماعي ومنظم وأحيانا إلزامي كتجارة العبيد (يقدر عدد من شملهم هذا النوع من الهجرة للعالم الجديد حتى بداية القرن التاسع عشر 8 ملايين أسود) أو الإبعاد إلى منطقة نائية أو مستعمرة وراء البحار (سبيرييا وجزيرة لارينيون مثلا) كعقوبة سياسية أو قضائية.

يربط بعض الباحثين وصول المهاجرين بالفائدة الاقتصادية على البلد المستقبل، حيث يشكل المهاجر خسارة لبلده في الوقت الذي لم يكلف شيئا للبلد المضيف الذي قدم إليه في ريعان شبابه. وهو يدفع للضمان الاجتماعي وللنقاعد أكثر مما يتلقى من الخدمات في شيخوخته. كمثل يذكر الاقتصاديون الازدهار الاقتصادي الذي عرفته ألمانيا الاتحادية إثر وصول 12 مليون لاجئ وعائد إليها منذ 1950.

لقد تسارعت ظاهرة النزوح الجغرافي في بدايات القرن الماضي، هجرة أو تهجير، انطلاقا من بيئة طاردة باتجاه بيئة جاذبة، مما أحدث نموًا ضخما في حركة التواصل والاحتكاك بين الشعوب والثقافات. كان ذلك يحصل باتجاه المستعمرات الجديدة حيث يقدر عدد الأوروبيين الذين هاجروا إليها خلال قرن ونيف من الزمن بحوالي 50 مليون نسمة. شجع على ذلك ظهور وسائل النقل الحديثة كالقطارات وأسباب سياسية واقتصادية وجغرافية ودينية. خفت هذه الحركة بين الحربين العالميتين لينقلب اتجاهها بعد الحرب الثانية مع الحاجة ليد عاملة في البلدان المصنعة. فقد راح أبناء بلدان الجنوب والمستعمرات القديمة يهاجرون باتجاه بلدان أوروبا الشمالية ومن الأفضل البلدان التي تربطهم بها علاقات تاريخية وثقافية وغيره. استمرت هذه الهجرات حوالي ثلاثة عقود من الزمن إلى أن أوقفتها الأزمة الاقتصادية التي عرفتها أوروبا ابتداء من سنة 1974. وقد تميزت بطابعها المنظم بعد أن كانت

بالسابق حرة وتركزت في المدن وفي المناطق الصناعية. كما أن أفرادها شغلوا الوظائف الأقل شأنًا، في حين احتل أبناء البلد الأصليين المراتب الأعلى وتمكنوا من الارتقاء في السلم الاجتماعي.

وهكذا تزامنت العقود الثلاثة الأخيرة مع تفاقم الأزمة الاقتصادية وما حملته من تقييد لليد العاملة الأجنبية مع سن تشريعات واتفاقيات تهدف إلى تضييق الفرص أمام طالبي الهجرة والمهاجرين إلى البلدان الشمالية. فهذه الدول التي كانت تستوعب من قبل أعدادا كبيرة من اليد العاملة الرخيصة والمستعدة لقبول عقود عمل وظروف لا إنسانية، أصبحت اليوم مع الأتمتة والتطور التكنولوجي بغنى عنها. تشكل اتفاقية شنغن السيئة الذكر عند نشطاء حقوق الإنسان التعبير الأوربي الأكثر انتهاكا لحق البشر في التنقل. ويعتبر المهاجرون في ظروف الأزمة الحالية ومن بينهم الفئات المستضعفة، أي بشكل خاص شرائح الشبان والنساء، الشريحة الأكثر تعرضا للبطالة واليأس وسوء المعاملة. فبالإضافة لظروفهم السيئة من ناحية السكن والصحة، كانت القوانين التي سنت لحماية أبناء البلد الأصليين على حسابهم، بحيث أخرجت أفواجا كبيرة منهم من دائرة العمل. لكن بالرغم من الإجراءات المتشددة التي اتبعتها الحكومات المتعاقبة والتشجيع على العودة إلى بلد الأصل، تبقى الهجرة قائمة وإن اتخذت أشكالاً أخرى. فما يميزها اليوم طابعها العائلي بعد أن كان فردية وارتفاع المستوى الثقافي والمادي لطالبي الهجرة. فهم كثيراً ما يدخلون البلد المستقل كلاجئين سياسيين أو طلاب دراسات جامعية أو أصحاب رؤوس أموال أو كوادرن ذوي اختصاصات عالية لم تجد كفاءاتهم التعبير عن نفسها في بلدهم الأم ولا حتى الاستفادة منها بشروط مقبولة في البلد المضيف.

يترافق هذا الوضع بازدياد النزعات العنصرية تجاه المهاجرين وتتركز بالأخص ضد شرائح معينة منهم لتزيد من مأساتهم ومأساة أبنائهم المولودين في البلد المستقل. ففي أزمنة التراجع الاقتصادي والخوف مما قد يأتي به الغد، تكثر ظواهر النبذ الاجتماعي وتترعرع الإيديولوجيات الشوفينية والعنصرية وتبرز أشكال همجية للغرائز البشرية المكونة التي تجد متنفسها بشخص المهاجر والوجه الآخر للذات. تسهل ذلك الأزمات المعاشة على صعيد القيم والهوية والنظم الإيديولوجية والاجتماعية وغياب المعالم التقليدية التي كان من مهماتها تأطير الجماعات كالمؤسسات الدينية والحزبية والنقابية. وبذلك يغدو الأجنبي سبب ومركز العنف والعزل ونصبح الجنسية والانتماء للوطن من مبررات التمايز الاجتماعي والتفرقة العنصرية.

لقد ترافق تضييق السبل أمام حركة اليد العاملة الأجنبية بانتهاكات متعددة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية بلغت ذروتها ضد الذين حرموا، لسبب أو لآخر، من أوراق إقامة في البلد المضيف. ومع تهميشهم وجعلهم لحقوقهم يصبحون الأكثر عرضة للإهانة والاستغلال بابشع صور، فيما يقارب ظروف العمل العبودي.

تنبهت الأمم المتحدة لهذه المشكلة عندما سنت في أواخر 1990 اتفاقية دولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد عائلاتهم، مكثفة جهود نصف قرن من الزمن لمنظمة العمل الدولية ومعتمدة على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. لكن من المؤسف أنه بعد تسع سنوات من إقرارها لم يتجاوز عدد الدول المصدقة عليها العشرة (منها مصر والمغرب) أي نصف العدد المطلوب لدخولها حيز التطبيق. تربط عدة بلدان تصديقها بتحفظات هامة، وتبدو المشكلة الأساسية في أن جملة القرارات الدولية والحقوق الإنسانية اليوم لا تستوقف سوى الدول المصدرة لقوة العمل المهاجرة. في حين تغض الدول الشمالية الطرف عنها معطية الأولوية لقوانينها المحافظة.

إن التغييرات النفسية والفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية تشكل قاسما مشتركا بين المهاجرين وتجعل من تجربة الهجرة تجربة مفيدة وبناءة وبالوقت نفسه شائكة وعسيرة. وذلك بنحو خاص في بدايتها عندما تفتقد لشبكة علاقات تشكل السند والملاذ وتساعد على تأمين فرص الاندماج والارتقاء الاجتماعي. فوضع المهاجر يصعبه الشعور بالقلق للمستقبل والمعاناة من الغربة في مجتمع يرفضه كجسم غريب ويطلبه بالوقت نفسه بطمس ما يميزه وبالانصهار. بينما يشده للوطن الأم انتماء إليه وحنينه للأهل وذكريات الطفولة وتبعده عنه عوامل كثيرة. وإلى أن يتم استيعاب رموز ثقافة البيئة الجديدة والتأقلم مع قيمها ومفاهيمها وأنماطها السلوكية لا بد أن يعيش المهاجر عراكا شديدا بين النسق القديمة والجديدة وأن تكون المواجهة مع الذات صعبة للتعرف على الآخر والتكيف مع المتطلبات الحياتية في إطار الثقافة الجديدة. تتراوح الأنماط السلوكية من تهميش النفس ورفض كل المرجعيات إلى الانطواء على الذات والحنين اللاتطبيعي للبلد الأصل، إلى السعي الحثيث للتشبه بالآخر الجديد وتقمص سلوكياته وآليات تفكيره مع رفض الانتماء إلى القديم لدرجة الاغتراب عن النفس. كما يمكن أن تؤدي أحيانا كثيرة إلى تجميع براعماتي وغالبا متماسك لمعطيات من المرجعيات والأنماط القديمة والجديدة معا، بما يضيف على النتيجة معنى ويولد تعابير ثقافية متميزة ويجعل النفس أكثر غنى وصلابة بمواجهة الحياة.

لا بد من الإشارة هنا إلى الهجرة القسرية في حالات المبعدين واللاجئين السياسيين - وما أكثرها في البلدان النامية - حيث يمكن أن تأخذ ظواهر الانشطار عن الذات والاكنتاب والحداد على البلد والإحباط النفسي أبعادا مهمة قياسا بالشرائح الأخرى من المهاجرين الذين لم يجرؤوا من التمتع بحرية نسبية في تحديد الخيارات المستقبلية. هذه العوامل يمكن أن تضيي أحيانا كثيرة طابعا عابرا

وهامشيا لوجودهم في البلد المستقبل وتحوّل دون تأقلم بناءً مع البيئة الجديدة. فوجودهم يصبح له معنى عندما تتعلق مشاريعهم بالبلد الأصل، بحيث يبقى الأمل بالعودة عند تغيير الظروف السياسية ولعب دور في الأحداث واحتلال مكانة اجتماعية الحافز لاستمرارهم. يتشارك أحياناً كثيرة في هذه الصفات قسم مهم من فئة المثقفين.

بالمقابل، تكون المرأة في أحيان كثيرة العامل الأساسي، إلى جانب الأولاد، في ترجيح قرار العودة إلى بلد المنشأ. ذلك بسبب هامش الحرية النسبي الذي تتمتع به في البلد المضيف بعيداً عن الضغوط الاجتماعية والهيمنة البطورية والعائلية التي تسود المجتمعات التقليدية والتي تكون هي أكثر من يدفع ثمنها. أما بالنسبة لمن يسمى بأبناء الجيل الثاني يمكن أن لا يكون وضعهم أفضل حدة من وضع آبائهم، حيث يتجاذبهم شعور بفقدان الجذور وعدم الانتماء لبلد الأهل وفي الوقت نفسه تفرغ حقوقهم في البلد الذي استقبل أهلهم والذين يشعرون بانتمائهم إليه من مضمونها في الواقع والممارسة. فالمؤسسة التربوية عجزت حتى الآن عن تأهيلهم وإبراز هويتهم الثقافية المتميزة بشكل بناء وإيجابي، كما أنها لم تستطع أن توفر لهم خبرات مهنية مطابقة مع حاجات السوق. مما يفرض للبطالة والميل للجنح ويقود للشعور بالعزلة والنبذ الاجتماعي.

تشير أرقام المعهد الوطني للدراسات الديمغرافية في فرنسا (Ined) أن نسبة البطالة عند الشبيبة الفرنسية من أصل جزائري (فصيلة العمر من 20 إلى 29 سنة) تبلغ 39% في حين لا تتجاوز عند نفس الشريحة من أصل فرنسي 16%. ويلاحظ أن الكفاءة العلمية ليست هي السبب كون نسبة البطالة عند حاملي دبلوم أعلى من البكالوريا عند الشبيبة من أصل جزائري تصل إلى 32% في حين أنها عند نظرائهم من نفس العمر لا تتعدى 15%. كذلك تظهر إحصاءات الوكالة العامة للعمل ANPE أن نسبة الذين يجدون عملاً في مدينة ليل الفرنسية من حاملي البكالوريا من أصل مغربي تبلغ 26% في حين أنها تصل إلى 51% لنفس الشريحة من أصل فرنسي.

يلاحظ في فرنسا كغيرها من بلدان مستقبلية تعزز ظاهرة اتنية العمل *ethnisation du travail* حيث ينتشر العمل المؤقت أكثر فأكثر في صفوف الأجانب الذين تصل نسبتهم إلى 20%، منهم 75% من المغرب العربي. كما يلاحظ أن للعامل البرتغالي أربع أضعاف حظوظ المغربي في قطاع البناء. وقد اتضح من أكثر من تحقيق تفضيل المؤسسات تشغيل الفتيات من أصل مغربي أو أفريقي في الأعمال التي لا تتطلب المواجهة (مثل البيع بالتلفون باسم فرنسي). في ملف شامل أعدته مجلة "التضامن" التي تصدرها الجمعية المغربية لحقوق الإنسان عن "الهجرة.. الحقوق والانتهاكات" (عد أبريل 1997) تعطي فدرالية جمعيات المغاربة في فرنسا إحصاءات لتوزع عمل المهاجرين مشيرة إلى تركيز 61% منهم في قطاع الخدمات، 16% في قطاع البناء و20% يشغلون أعمالاً غير ثابتة. ويشكل من يعمل بعقد شغل محدود الزمن 89% من مجموع المهاجرين. وفقاً لجمعية المغاربة لحقوق الإنسان في هولندا، "ظهر في سنة 1996 أن أغلب الفتيات اللواتي يتعرضن للاستغلال من طرف العناصر الإجرامية والمتاجرين في النساء والمخدرات، هن مغربيات تتراوح أعمارهن ما بين 13 و17 سنة". أما في إنجلترا حيث يوجد مرصد لمراقبة التمييز منذ عام 1976، تشكل نسبة البطالة في صفوف السود ضعف نسبة البطالة العامة.

إن ما هو سائد في الوضع الدولي ينطبق أيضاً على الوضع العربي. لقد بقي البناء الذاتي للدول العربية المصدر المصدرة لليد العاملة، وعلى الرغم من كل الجهود التي تصدت لمشاكل التنمية، غير قادر على امتلاك المقومات الاقتصادية والاجتماعية للإيفاء بحاجات الشعوب العربية ولتجاوز العجز والتبعية الاقتصادية للرأسمالية وللشركات متعددة الجنسية. لقد عجزت هذه الدول عن استيعاب أبنائها المهاجرين الراغبين بالعودة بعد أن كانت قد صرقت الفئات السكاني لديها وأنفقت عليه وتضررت من خسارته. فلم يبق أمام المهاجرين سوى القبول بسياسات الإدماج والعيش بظروف معيشية سيئة في ظل اشتداد الأزمة الاقتصادية العالمية. إن إمكانيات الوطن العربي أن تستوعب ثلاثة أضعاف حجم سكانه الحاليين، حيث تمتد رقعة على 14 مليون كيلومتر مربع رابطة بين ثلاث قارات. كما وتزخر أرضه بثلاثي احتياطي العالم من النفط القابل للإنتاج والتصدير وبخامات ضرورية للصناعة كالحديد والألمنيوم والذهب والفوسفات والمنجنيز والقصدير واليورانيوم وغيره. لكن لن تتحول البيئة الطاردة لبيئة جاذبة محدثة حركة معاكسة للهجرة طالما لم تتم إعادة تحديد الخيارات الاقتصادية والاجتماعية للبلدان العربية وتنمية الإمكانيات الذاتية البشرية والاقتصادية لشعوبها التي يتصدر مقاليدها حكومات أبعد ما تكون عن الشعبية. وطالما لم يتم تحريرها من الهيمنة والتبعية للغرب رغم استقلاليتها الشكلية، وطالما لم تحل الأزمات الناتجة عن وجود قوى تفرض سيطرتها بالدبابة والدولار وتقيم علاقات جوار شاذة مؤدية لحالة عدم استقرار سياسي واختلال في موازين القوى لصالحها، ولحين أن يتوفر مناخ من الديمقراطية والحرية واحترام حقوق الإنسان يمكن المواطن العربي من المشاركة الفعلية في دفع حركة التنمية والتقدم، ستضيع طاقات بشرية وفكرية هائلة أنفقت عليها بلدانها خلال سنوات تكاليف تربية وتكوين ولم تستفد منها يوم أصبحت قوة منتجة، فقدت بها إلى المهجر كمساهمة ضخمة تقدمها للرأسمالية.

لقد تبعت هجرات كثيرة حرباً أهلية أو دينية أو انتهاكاً واسعاً لحقوق الإنسان. يقدر مثلاً عدد الذين هاجروا من لبنان بسبب الحرب التي دارت رحاها سنة 1975 بأكثر من مليون شخص أي ما يعادل ثلث سكانه. أما العراق فقد خسر من أبنائه ما يقارب ثلاثة ملايين شخص منهم بسبب الحصار الاقتصادي الشامل الذي فرضته الأمم المتحدة على هذا البلد طوال عقد التسعينات، ومنهم نتيجة القمع السياسي الذي تعرضوا له من قبل النظام الحاكم. أما إسرائيل فتشكل حالة استثنائية بكل معنى الكلمة، حيث يتم بناء دولة وفقاً لانتهاج ديني يجعل من فلسطين موطناً لكل يهودي في العالم، وكل من ينتمي إلى هذا الدين مهاجر محتمل إلى "أرض الميعاد". فيما نجم عنه تشريد العدد الأكبر من شعب فلسطين باتجاه بلدان الجوار خاصة، وكذلك تنظيم هجرات بشرية هائلة بالاتجاه المعاكس. فخلال أربع سنوات فقط وصل إسرائيل قرابة 15% من سكانها من يهود روسيا، أي ما يقارب مجموع العرب الذين نجوا من التشريد والإبعاد وبقوا ضمن حدود 1948.

عام 1967 وقّعت اتفاقية عربية لتنتقل الأيدي العاملة رقم (2) التي قررت أن "ضمان حرية تنقل الأيدي العاملة العربية في الوطن العربي حافظ للنشاط الاقتصادي وتحقيق العمالة الكاملة". وأعربت عن حرصها على "أن تجعل من الوطن العربي وحدة اجتماعية-اقتصادية متكاملة". لكن مؤتمر العمل العربي الذي عقد في مارس 1975 ارتأى أن الأحداث الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على الوطن العربي خلال الحقبة الماضية قد أوجدت أوضاعاً استلزمت إعادة النظر في الاتفاقية. فجاءت نصوص الاتفاقية رقم 4 لعام 1975 ردة إلى الوراء من حيث تأكيدها على أولوية عمال الدولة الأصليين وتقنين تصاريح العمل وشروط الإبعاد. وللأسف فإن "سيف الترحيل الفوري" باستعارة تعبير د. نادر فرجاني، ما زال يشكل القاسم المشترك للبلدان العربية المستقبلية للمهاجرين حيث تعتبر الهجرة العربية داخل العالم العربي واحدة من أكثر القضايا المؤلمة في العلاقات العربية-العربية. فبعد أن كانت الهجرة العربية إلى الدول النفطية واحدة من عوامل التفاعل البشري بين مواطني مختلف البلدان، تحول الحلم إلى كابوس مع تآجج الصراعات السياسية بين حكومات الدول المرسلّة والدول المستقبلة. أعطت حرب الخليج المثل على أن وضع المهاجر العربي في بلد عربي نفطي أكثر هشاشة منه في أي مكان من العالم. لقد تم استعمال قوة العمل المهاجرة كرهينة سياسية بيد هذا النظام أو ذاك، حيث من المعروف المصير المأساوي للعمال اليمنيين في المملكة العربية السعودية (طرد قرابة 800 ألف يمني أثناء حرب الخليج)، وللعمال المصريين في العراق، كما لم يكن مصير العمال الفلسطينيين والأردنيين في الكويت والعربية السعودية بأحسن حال.

ما زال الوعي الجماعي دون مستوى التطور التكنولوجي وما زال رد الفعل الأكثر بروزاً الانكماش على الذات، في الحين الذي تحمل فيه العولمة الاقتصادية الزاحفة للبشر احتمال الاقتلاع من جذورهم بشكل أكبر بما يفترض الاعتراف بتعددية الحضارة الإنسانية والانفتاح على الآخر والتأقلم بشكل أكثر دينامية.

لقد قررت مؤخراً لجنة حقوق الإنسان (قرار 44/1999) في دورتها الخامسة والخمسين (جنيف من 22 مارس إلى 30 إبريل 1999) تسمية مفوض خاص لحقوق الإنسان المهاجر، مكلف بدراسة وسائل إزالة العوائق الحائلة دون حماية فعالية للحقوق الكاملة لهذه الجماعة المستضعفة. بما في ذلك العوائق التي تحول دون عودة المهاجرين المحرومين من أوراقهم أو الذين يعيشون في أوضاع "غير قانونية". وسيكون من مهمات المفوض طلب واستلام المعلومات من كل الجهات المعنية، صياغة اقتراحات، التعريف بالقواعد الدولية، اقتراح أعمال وإجراءات كفيلة بوقف الانتهاكات على الأصدقاء الوطنية والإقليمية والدولية.

فيوليت داغر

## هدى شعر اوي (1879-1947) HUDA SHA'RAWI

سبقت مصر الدول الإسلامية في فتح ملف المرأة، فمنذ عام 1830 نادى رفاعه الطهطاوي (1801-1873) بتعليم النساء. وكان أول من فك الاتصال بين الحجاب ومفهوم الشرف بقوله "وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة".

وقد لعبت المرأة دوراً هاماً في حركة أحمد عرابي (1881-1882) وفي 1892 أصدرت اللبنانية هند نوفل مجلة "السيدات"، وبرزت مع إشرافه قرن جديد باحثة البادية (ملك الدين حفني ناصف 1886-1918) التي خاضت عدة معارك من أجل دخول المرأة الحياة العامة: "يقول لنا الرجال، كنت ملك، ويجزومون أنكن خلفتن للبيت، ونحن خلقنا لجلب المعاش. فليبت شعري أي فرمان صدر بذلك من عند الله ومن أين لهم معرفة ذلك والجزم به ولم يصدر به كتاب. هانحن نساء الفلاحين والصعايدة يساعدن

رجالهن في حرت الأرض وزراعتها، وحمل المحاصيل ودق السنابل وسوق المواشي ورفع المياه وغير ذلك من الأعمال، وأنهن يقدرن عليه تمام المقدرة كأشد الرجال وترون مع ذلك أولادهن أشداء أصحاء".

في 23 يونيو (حزيران) 1879، ولدت هدى شعراوي. وقد ترعرعت في هذا الجو الغني بطموحات النهضة وأحلام التغيير وأفاق غد آخر. وكانت ولادتها في أسرة غنية، فاستفادت من الغنى للتقدم في العلوم والمعارف. فالتقت ثلاث لغات وفتحت صالونها أدبيا وسياسيا وشجعت تعلم الآخرين.

فقدت هدى والدها في سن الخامسة، وكان الفضل في تعليمها لوالدتها، أما ولي أمرها ابن عمها شعراوي باشا فقد أصبح زوجها وهي في الثالثة عشر من العمر، وقد عاشت معه 15 شهرا قبل أن تنفصل عنه سبع سنوات. وخلال انفصالها عملت على تكوين نفسها وخالطت الأوساط الأوربية الناطقة بالفرنسية وقارنت أوضاع المرأة العربية بالمرأة الغربية. في سن 22 عاما عادت لزوجها وقاما بعدة زيارات لأوربية. وبعد تشكيل الجامعة المصرية استفادت من الجو الليبرالي السائد للقيام بنشاطات نسوية عديدة. وقد أسست في 1914 "جمعية الرقي الأدبي للسيدات المصريات" و"جمعية المرأة الجديدة". إلا أن عام تأسيس الجمعيتين رافق اندلاع الحرب العالمية الأولى مع ما تركت من دمار وشلل على الصعيد العالمي.

في أكتوبر (ت) 1918 ترأست سهرة لنساء القاهرة في مناسبة وفاة باحثة البادية وقد كان للحركة الشعبية في 1919 أثرا في ولادة لجنة الوفد المركزية للسيدات. فقد شاركت النساء في مظاهرة كبيرة في 20 مارس (آذار) 1919 احتجاجا على قرار إبعاد قادة الوفد.

كان لهذا الحدث أثره الرمزي الكبير في تقدم قضية المرأة المصرية. لم يكن الخروج من المنزل سهلا وكانت الاحتجاجات في الأوساط المحافظة موجودة رغم البعد الوطني للحدث. بل لقد تحفظ العديد من الوفيين على الدور المتصاعد للنساء فكتبت هدى شعراوي في أكتوبر 1920 إلى سعد زغلول تنكرة بأن دور المرأة ليس للاستعمال والتوظيف وإنما هو في صلب الاستقلال الذي لا معنى له في غياب نصف المجتمع. ومع ازدياد الشعور بتقييد الحركة السياسية لأفاق نضال المرأة بادرت هدى وصديقاتها لتشكيل الاتحاد النسائي في 16 مارس 1923 كمنظمة غير حكومية مستقلة عن الوفد وباقي الأحزاب. وفي هذا العام حضرت هدى مؤتمر الاتحاد العالمي للنساء في روما.

في عام 1924، وزع الاتحاد النسائي كراسا موجهة إلى السلطة التشريعية والصحافة والرأي العام يطالب في قسمه السياسي بالاستقلال التام لمصر والسودان في كيان وطني موحد وضرورة مراجعة الدستور ليصبح أكثر ديمقراطية ويتناول الجانب الاجتماعي تعميم المدارس وتطوير الصناعة الوطنية والإصلاح الجنائي والنضال ضد الشعوذة. ويتناول القسم النسائي المساواة بين الجنسين وزيادة مدارس الفتيات وحققن في التعليم بكل مراحلها. ومنع تعدد الزوجات وتقييد الطلاق غير القضائي الشفوي مع المطالبة بتعديل الدستور ليعطي حق التصويت للنساء.

أصدرت هدى مع زميلاتها مجلة "المصرية" بالعربية والفرنسية وقد استمرت الطبعة الفرنسية 15 عاما (1940-25). انتخبت في مؤتمر الاتحاد النسائي الدولي في 1935 في اسطنبول نائبة للرئيسة وشغلت هذا المنصب حتى وفاتها. وقد عملت جهدها على تأسيس الاتحاد النسائي العربي ونجحت مع عدد من الطليعات من المشرق في ذلك عام 1944.

تبرز قيادة هدى شعراوي في بعد نظرها وعمق خياراتها ودقة مواقفها. فعلى الصعيد المصري وقفت مع الاستقلال الكامل لوادي النيل وحاربت كل شكل من أشكال الطائفية. ويتجلى ذلك في مواقف عديدة منها الاجتماع النسائي في الكنيسة المرقسية في 12 ديسمبر 1919 في القاهرة لإعلان السخط على حكومة يوسف وهبه "القبطي" وعلى لجنة منلر وأصدرت النساء المسلمات والمسيحيات بيانا لمقاطعة اللجنة والتمسك بالاستقلال التام.

ورغم شعبية الوفد حرصت على توحيد الطاقات النسائية ورفض الضغوط الحزبية التي تتعارض مع المبادئ العامة لنضالها. وقد أدركت دور النضال الأممي مع نساء العالم في علاقة نضالية متكافئة بين كل البلدان ووعت أهمية وجود منظمة إقليمية نسائية عربية قادرة على الفعل والتأثير في وضع المرأة في العالم العربي. وكان موقفها من القضية الفلسطينية حازما ومعاديا لأي تقسيم على أساس ديني أو غيره. وقد كان لها الخطاب نفسه بالعربية والفرنسية، محليا وعالميا، تدافع عن مواقف ومبادئ وتقرض احترام الجميع لقناعتها ولو اختلفوا معها.

كان آخر منشور نضالي لها، رسالتها إلى الأمم المتحدة وهي على فراش الموت تستنكر فيها قرار تقسيم فلسطين وترى فيه مهيدا للاضطرابات وإراقة الدماء وجريمة بحق ميثاق الأمم المتحدة واستنكارا واضحا للحق الأساسي للشعوب في تقرير مصيرها.

## اتفاقيات هلسنكي (1975) HELSINKI ACCORDS

معاهدة دبلوماسية أوروبية وشمال أمريكية وقعتها 35 دولة بعضها من حلف شمال الأطلسي وبعضها الآخر من حلف وارسو، بالرغم من اختلاف طبيعة النظم السياسية للبلدان الموقعة. ويتفق الباحثون على أن أهمية هذه الاتفاقيات في البنود المتعلقة باحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية من قبل البلدان المشاركة. الأمر الذي كان له بالغ الأثر في تنامي حركة ديمقراطية وحقوقية في أوروبا الشرقية. وإضافة إلى هذا البعد الهام كانت الاتفاقيات مثلاً للتعاون على عدة أصعدة بين الدول الأوروبية بشكل خاص. وبعكس ما يخطر على البال، فإن البلد الذي دعا خلال عقدين من الزمن لهذا الاتفاقية هو الاتحاد السوفيتي الذي كان يبحث عن موطن قدم جيو-سياسي عبر المطالبة باتفاقية للأمن الأوروبي. ولم تقبل أوروبا الغربية المشاركة في هكذا مؤتمر دون شروطين، الأول هو مناقشة القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان، والثاني هو مشاركة الولايات المتحدة وكندا. وقد انعقد المؤتمر في 1972، وأقر المشروع النهائي لمؤتمر الأمن والتعاون في أوروبا. وباستثناء ألبانيا، وقعت جميع الدول الأوروبية الاتفاقيات وكذلك الولايات المتحدة وكندا. وقد نشرتها بأكملها جملة الدول الموقعة عليها من المعسكر الشرقي. ومع نشر محتويات الاتفاقيات (القسم المتعلق بالتعاون الأمني، القسم المتعلق بالتبادل الاقتصادي والقسم المتعلق بحقوق الإنسان والحريات الأساسية) قامت عدة مجموعات مستقلة في الدول البيروقراطية الشيوعية بالمطالبة بالتزام بلدانها بهذه الاتفاقيات وبشكل خاص بالقسم المتعلق بحقوق الإنسان. وقد ولدت منظمات محلية هامة وأخرى إقليمية مثل فدرالية هلسنكي الدولية لحقوق الإنسان. ويؤكد دافيد فورسيث على أن التركيز على القسم المتعلق بحقوق الإنسان كان نتيجة الإصرار الأوروبي ولم يكن للولايات المتحدة فيه دور يذكر. وقد بدأت المشكلات تظهر منذ اجتماع 1977 حيث أمسكت الولايات المتحدة بزمام قيادة المعسكر الغربي وأكدت على القسم المتعلق بحقوق الإنسان الأمر الذي اعتبرته دول أوروبا الشرقية تدخلا في الشؤون الداخلية وكانت ترد عليه بالتعرض لانتهاكات حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية في الدول الرأسمالية. ومنذ عام 1985 وأطروحات ميخائيل غورباتشوف، أصبحت جملة عناصر هلسنكي موضوع اهتمام معظم الدول الأوروبية الموقعة وتجلت ذلك في التحولات الإصلاحية التي شملت دول حلف وارسو. الأمر الذي مهد في اجتماع كوبنهاجن (1990) لإقرار الأفكار الديمقراطية الرئيسية: التعددية السياسية، الديمقراطية المتعددة الاتجاهات، استقلال القضاء، فصل الدولة عن الأحزاب السياسية، وحماية الأقليات. بقي الإشارة إلى أن اتفاقيات هلسنكي هي عملية دبلوماسية لبناء المؤسسات بدون منظمة قائمة بذاتها. فهي لا تملك ميثاقا ولا موازنة كما أنه لا يوجد لها سكرتاريا. ويمكن القول أن المتفرعين كانوا في معظمهم في المنظمات غير الحكومية التي انبثقت عن هذه المحاولة والتي كان لها دورا حاسما في تأطير الانتلجنسيا الجديدة التي شكلت كادرا للحكومات بعد الشيوعية أكثر منه مادة تكوين للمجتمعات المدنية في مراحل الانتقال في بلدان أوروبا الشرقية.

## الهولوكوست HOLOCAUST

الهولوكوست جمع لكلمتين إغريقيتين معناهما: "احرق كل شيء"، في إشارة إلى القربان الذي يتم فيه حرق الضحية كاملة. ويبدو أن أول من استعمل هذا التعبير الكاتب اليهودي إيلي فيزل في كتابه "الليل" عام 1958 إلا أنه اكتسب استعمالا واسعا منذ الفيلم الذي حمل هذا الاسم. وهذا ما يحدث منذ الثمانينات مع فيلم شوا Shoah الوثائقي حيث منذ انتهاء الفيلم تم استبدال "الهولوكوست" في العديد من الأدبيات بتعبير شوا العبري الذي يعني الكارثة. وسواء كان الهولوكوست أو شوا فكلاهما يستعمل لوصف عملية القتل الجماعي التي تعرض لها اليهود من قبل النظام النازي في ألمانيا والمناطق الواقعة تحت سيطرته. ومن الضروري برأينا لكل عربي وجنوبي التعرف على هذه المأساة، ليس فقط للإطلاع على جزء من التاريخ الأسود للجنس البشري وإنما على الأقل لثلاثة أسباب جوهرية: الأول: التأكيد على أن انتهاك لحقوق الإنسان هو قضية مبدأ لا يجب أن تخضع لأية مساومة سياسية أو تصرفات عاطفية أو سلوكيات رد فعلية. الثاني: لأن الهولوكوست برأينا هو المثل الأنصع في التاريخ البشري المعاصر على أن البربرية لا عمر لها ولا لون ولا عرق ولا جنس ولا لغة. وهي فيروس يمكن أن يصيب كل شعب بغض النظر عن رقيه الثقافي ومستواه العلمي والحضاري. بل ويمكن القول بدون أي تجني أن هذا النوع من المجازر الجماعية لم يكن ممكنا بهذا الشكل قبل الحداثة وبالتالي، فإن عشقنا للتقدم سيكون مفرغا من كل معنى في غياب أسنة هذا التقدم ونزع مخالب البربرية عنه.

الثالث: إن عدم مشاركة الآخر معاناته وآلامه، تشكل واحدة من مآسي البشرية في كل زمان ومكان. فالموت هو الموت والضحية هي الضحية ولا فرادة للأوجاع. إن أهم حقوق الإنسان الملحة للألفية القادمة هو حق التضامن. والتضامن يتطلب إحياء مبدأ قديم وبسيط: من ساواك بنفسه ما ظلمك. والمساواة في النفس تكون في الملهاة والمأساة والسراء والضراء، وهي في التقويم والاهتمام أيضا ومن المفترض أن تتجاوز كل الحدود التي يمكن أن تفصل البشر عن بعضهم البعض.

بالنسبة لأدولف هتلر، كان اليهود مجموعة بشرية مستهدفة. وإن اختلف المؤرخون في تصور النازية للحل النهائي، حيث هناك مدرسة Intentionalists الذين يقولون بأن هذه الفكرة كانت في جنين العنصرية النازية، في حين أن مدرسة Functionalists تنجح إلى القول أن عداة النازية لليهود كان يستهدف "تخليص" ألمانيا منهم وأن المجازر اللاحقة كانت ابنة تطورات في الإيديولوجيا وظروف الحرب والصراعات التي خاضتها ألمانيا النازية. وفي الحالتين، فإن من المؤكد رغبة زعامة الحزب القومي الاجتماعي النازي إفراغ ألمانيا الكبرى، وأوربة من اليهود. وقد تصاعد مع اشتداد وتيرة الحمى الشوفينية الحقد العادي والأعشى في صفوف الحزب والواقعين تحت تأثيره بحيث تحولت عملية اضطهاد اليهود من مجرد قرارات إدارية إلى عملية يشترك بها الموظف الصغير والكبير فيما يظهر مدى خطورة البعد التوتاليتاري لأية إيديولوجية وانعكاساته على أية جماعة مستهدفة من أيق الدعابة السياسية خاصة في زمن الحرب. خاصة وأن هذه الحملة المعادية لليهود قد جاءت في حقبة تاريخية كان للتقدميين اليهود فيها دورا هاما في الحركة الشيوعية الدولية وحركات مناهضة الفاشية والعنصرية.

منذ تسلمهم الحكم في 1933، قام النازيون بعمليات تصفية لمئات اليهود الألمان كان أبرزها ما يعرف بليلة الكريستال (10 نوفمبر/ت2 1938). كذلك تبع الحملة الألمانية في بولونيا في سبتمبر 1939 عمليات إعدام ميدانية طالت اليهود والشيوعيين والوطنيين البولونيين. ومنذ 1939 اتسع نطاق معسكرات العمل الجماعي وفرضت على الأحياء اليهودية شروط معيشة مذلّة وفي غاية القسوة. ومنذ 9 ديسمبر 1941 طرحت مسألة "الحل النهائي" في حلقات القرار النازية. وفي حين يشير البعض إلى الترحيل الجماعي لليهود من أوربة، كانت الإجراءات الفعلية تتجه نحو ترحيلهم إلى شرقي أوربة مع اعتقال كل قادر على العمل لاستخدامه في الأعمال الشاقة والمهينة أثناء الحرب.

وقد بدأت عملية القتل الجماعي عبر أساليب للتعذيب والقتل جمعت أهوال الحرب العالمية الثانية وكثفت أساليب النازيين في التخلص ممن اعتبروه عرقا أدنى لا يستحق الحياة (الأمر الذي شمل 70 ألف مريض عقلي ألماني تم التخلص منهم منذ 1939). ويعتبر معسكر أوشفيتز Auschwitz أهم معسكرات الاعتقال والتصفية التي أقمها النازيون وقد جرت فيه تصفية أكثر من مليون شخص معظمهم من اليهود.

ومن المثير للسخرية الدخول في معارك إحصائية حول عدد الضحايا، فكل ضحية تعيش وضعا بشريا مشابها هي تعبير عن جريمة ضد الإنسانية، خاصة وأن الحرب النازية ضد اليهود قد جمعت غياب الأخلاق والوحشية المفرطة. وكما يقول بريمو ليفي أحد الشهود الناجين "لم يتوقف الأمر على الموت، وإنما تعداه لعدد هائل من التفاصيل الرمزية والمبالغ فيها حتى الهوس التي تريد أن تثبت أن اليهود والغجر والسلاف ليسوا سوى بهائم وقذارات". فقد اختلط الحقد الأعشى بالتعبئة الإيديولوجية وامتلاك الوسائل المعاصرة للنيل من إنسانية الإنسان بشكل يتجاوز كل عقلانية للقمع إلى الموت المجاني لملايين البشر الذين كانت خطيئتهم الأصلية في مجرد ولانتهم. وقد شاطر اليهود في هذه المجازر عددا كبيرا من الشيوعيين والغجر والسلاف. "ربما يفسر العداة للسامية اختيار الضحايا، ولكنه غير قادر على تفسير طبيعة الجريمة". بهذه الجملة، تضعنا حنا أرندت وجها لوجه أمام التطور الهائل لوسائل الإبادة البشرية ومخاطر استعمالها في الألفية الثالثة. ففي الخمسين عاما الأخيرة، عشنا مناسبات أخرى مؤلمة، تذكرنا بأن أهوال الطبيعة تبقى مفهومة إلى حد ما أمام طلاس القتل الجماعي الذي يمارسه البشر بحق البشر.

## هيجل (1770-1831) G. W. F. HEGEL

ربما كان جورج فلهلم فريدريش هيجل أصعب الفلاسفة الحديثين على العرض. ففلسفته هي من التعقيد بحيث يتعذر تلخيصها إلى مجموعة من الأفكار الأولية التي تشكل قاعدتها. ومع ذلك، فإن هيجل هو أكثر الفلاسفة الحديثين حضوراً في الفكر الحديث. ويشمل تأثيره ميادين الفلسفة والتاريخ والنظرية السياسية والاجتماعية والجمالية والحقوقية وغيرها. ولا تحتوي حياة هيجل الخاصة على الكثير من العناصر التي يمكن الإشارة إليها. درّس الفلسفة في توبنجن Tübingen مع هولدرلين Hölderlin (1770-1843) وشيلينغ Schelling (1775-1854)؛ وعقب سنوات قليلة أمضاها في برن Bern (1793-96) وفرانكفورت (1796-1800)، خرج هيجل في بينا Iéna من عزلة التأمل إلى ميدان السجال العلني الكثيف في تلك السنوات العاصفة التي



دشنها الثورة الفرنسية (1789) وحروبها. أما حياته العملية فسيمضيها في تدريس الفلسفة في بينا وهابلدبرغ ثم في برلين منذ 1818 حتى مماته في العام 1831.

## الجدل، التاريخ والفكرة:

من المرجح أن نقطة الانطلاق المركزية لصرح فلسفة هيغل كلها حُذت منذ كان شاباً. وبينها اقتراح حل فلسفي متماسك للسجال الكبير الذي كان أثير في الأوساط الفلسفية الألمانية بعد رحيل عمانوئيل كانت (1724-1804)، وهو بخصوص التعارض في مجال المعرفة، أي الحقيقة، بين يقين التفكير المطلق وشك التفكير النسبي. فقد أكد هيغل أن التعارض المذكور هو عاقر، وأن الحل لا يكمن لا في اختيار أحد طرفيه ولا في ابتكار طريق ثالث يؤلف بينهما، بل في دمجهما معاً في وحدة الفلسفة. فلما كانت الفلسفة بالنسبة لهيغل هي وحدة التفكير الإنساني باعتبار أنها تجسده وتتجاوزه في آن، فقد عدا النفسي negation (أي المظهر الحر لجماع الفلسفة) هو الحل الذي يضعه هيغل للمعضلة برمتها. هكذا يصبح التناقض أسُّ البنى التي تتعاقب في التاريخ الكلي الذي يتدفق أو ينساب صاعداً ويتقدم على صورة سيرورة لا تتوقف. ففي كل تركيب (وحدة) ثمة تناقض ينزع نحو حل هو انفجار للتركيب الذي يشكل إطاره، ويشكل، في الوقت نفسه، تجاوز له نحو وحدة تحتفظ بما فيه من إيجابيات وتخلق، هي بدورها كذلك، تناقضاتها الداخلية أو البنوية، وهكذا.

أما الفلسفة فهي أرقى درجات الحكمة؛ وتسعى إلى تفسير الظواهر في سياق حركة الكون الكلي، الكون الأعلى الذي يشمل كل شيء. فلكي نفهم أي شيء، علينا أن نفهم الطبيعة كلها بما فيها من ميكانيكا وزمان وحركة، ولكي نفهم كل ما يتعلق بالمجتمع البشري، علينا أن نفهمه في التاريخ. إذ لا شيء يوجد في ذاته ولذاته، بل كعلاقة في عالم متكون من أفراد متعلقين، وكل شيء مندرج بالضرورة في هذا العالم ومتميز عنه في آن. وكل شيء في حركة، أي في تحول وسيرورة؛ وهو إذن لحظة في الإندفاع الكبرى الصاعدة نحو التمام.

يغدو متسقاً القول إذن إنه لكي نفهم أية عقيدة أو مبدأ أو فكرة أو مثل أعلى أو عادة أو مؤسسة، ينبغي أن نتفحص نموها التدريجي منذ بواكيرها الأولى حتى شكلها الحالي، وهذا في داخل حركة كونية كلية صاعدة نحو قمة هي التمام كله. وإذ تطال السيرورة الكون كله، فإن الأشياء جميعها ليست غير لحظة متحوّلة، أي تنزع إلى أن تتجاوز ذاتها في لحظة قادمة آيلة هي بدورها كذلك نحو التجاوز والاكتمال. إن الكون، وهو إطار الحياة، هو عملية من التطور، ويخضع فهمه واستيعاب حركته الجدلية الصاعدة لمفهومي التاريخ والزمان.

أما العقل، فهو اليقين الواعي بكونه الحقيقة كلها، وهي الفكرة المطلقة، أي الفكرة التي تعي ذاتها على أنها مطلقة، من ناحية، وتنزع نحو التحقق في الجدل، أي التجاوز وهو أس التقدم، من ناحية ثانية. والعقل، مثله كمثل الطبيعة والتاريخ والاجتماع والفلسفة والحقوق، هو بدوره كذلك مكون من مكونات سيرورة كلية بدؤها الحس ومآلها التجريد. ثم إن الحقيقة العظمى، حقيقة الحياة والطبيعة، ليست هي العقل بمعنى العضو الخامل؛ وهي ليست المنطق بما هو مجموعة منتظمة من القواعد الراسخة؛ إنها الجدل الذي هو الفكر والوجود في آن. وإذ كان الوجود سيرورة كبرى لا تتوقف، فلأنه نمو دائم؛ نبذ دائم لما في القديم من مكونات وتجاوز دائم للبنى. وكل مؤسسة، دينية أو اجتماعية أو سياسية أو حضارية، عبارة عن مسيرة الروح المطلق في داخل الزمان لتحقيق ذاته. هكذا ليست الحياة غير الحركة المستمرة، وليست الموجودات غير علاقة ولحظة عابرة لا بد منها للتقدم نحو ما هو أبعد، وأمعن في البعد. أما الفيلسوف، والإنسان ككل، فعليه أن يدقق في كل مؤسسة وينقب في تاريخها ليكتشف المثل الأعلى الخاص الذي تجسده، ولكن ضمن الحركة الكلية العامة للوجود كله: الحركة الكونية الصاعدة نحو قمة هي التمام كله.

يتعذر إذن نعت "المنطق" الهيجلي بهذا الاسم. إنه جدل، بيد أنه ميتافيزياء أيضاً. فهو وعي الحركة أو الدفق. والأشياء ليست حقيقية إلا لأنها لحظة في سيرورة، وفي الوقت نفسه علاقة. وهي لذلك ليست حقيقية بالمعنى التجريبي للكلمة، باعتبار أن كل شيء ينطوي في بنيته الداخلية على شيئين، من ناحية، وينزع نحو تجاوز ذاته، من ناحية ثانية. هكذا فإن كل مرحلة أو حقبة هي لحظة (خطوة في مسيرة تاريخية كلية) في سيرورة من التحول تحوي المراحل السابقة كلها وتتجاوزها في آن. وهكذا لا تكمن الحقيقة، حقيقة الأشياء والتاريخ والمؤسسات والأفكار، في الأشياء، بل في حركة الجدل. وهذه الأخيرة هي وحدها القابلة للمعقولية. إن الحقيقي هو المعقول، والمعقول هو الحقيقي.

## العقل، التاريخ والحرية

يمكن القول إن عمل هيغل الكبير يجتمع كله في عنوان كتابه "العقل في التاريخ" أو فلسفة التاريخ. فقد دفع الفكرة العامة التي كانت منتشرة لدى الرومانسيين في عصره بخصوص أن العالم غريزة ذات روح تستجيب لنداء الإنسان، وأن الطبيعة ليست آلة

ميتة بل قوة حية فيها نقيم ونتحرك ونحصل على كينونتنا، دفع بها إلى نهاياتها القصوى الممكنة. فلا توجد الحقيقة في المعطى الظاهر، بل في الفكرة، أي بما هي عقل كلي ثاو في تاريخ كلي يندفع صاعداً (يتقدم) في فكرة تبدو أنها الروح الكامن في الطبيعة ذاتها. هكذا جعل هيجل العقل أو الفكرة في أساس فلسفته في التاريخ التي تشمل البشر والطبيعة والفكر والمؤسسات. وقد يلقي الاقتباس الآتي ضوءاً على ذلك:

"إن تاريخ الكون هو ميدان الروح في سيرورة تعرفها على ذاتها في التاريخ. فكما أن البذرة تنطوي في ذاتها على طبيعة الشجرة كلها، وعلى شكل ثمارها وطعمها، كذلك نرى أن الملامح البدئية للروح مشتملة حقاً على كل ذلك التاريخ. وما تاريخ العالم سوى تقدم الوعي بالحرية. ونحن نعلم أن المصير الروحي للعالم بأسره ومآله النهائي هو وعي الروح فيه لحياتها الخاصة، مما يترتب عنه فعلاً كون الحرية هذه حقيقية... أما أن تاريخ العالم، بما في ذلك جميع المشاهد التي تعرفها تواريخه، هو هذه السيرورة من النمو ومن تجلي الروح، فذلك هو التفسير الوحيد لقضية وجود الشر مع وجود الله: إنه تبرير لوجود الله في التاريخ. وهذه النظرة العميقة هي وحدها القادرة على التوفيق بين الروح وتاريخ العالم".

ما سبق ذكره الغرض منه جعل نظرية هيجل في الدولة والحق أقرب إلى التناول. وكنا لاحظنا أن الزمان لدى هيجل سيرورة متكاملة ومتنامية بالمعنيين المنطقي والمعنوي الخلقي معاً. وهذان المعنيان لا يتميزان عن الحقيقة، باعتبار أن "العقل حاضر في التاريخ الكوني"، وأن "الحقيقة هي الفكرة"، وأن هذه هي "قائدة شعوب العالم؛ والروح، وهي الإرادة العاقلة اللازمة لتلك القيادة، كانت وما تزال قائدة لأحداث تاريخ العالم". هكذا يتوجب علينا أمران. أولاً "أن نسبر في التاريخ الهدف الكلي، وهو الغاية العليا للكون"؛ والثاني معرفة أن حضور مضمون الروح ليس ناجزاً من حيث هو كذلك، وهو لا يتحقق دفعة واحدة، بل يخلق ذاته بذاته موضوعه ومحتواه. فالمعرفة صورة وجود الروح ومسارها، في حين أن العنصر الروحي فهو محتواها هي ذاتها. ولما كان العقل هو الذي يحكم العالم، وكان تاريخ العالم يتجلى بالتالي في سيرورة عقلية، وكان العقل جوهرأ، أي بسيطاً، وقوة لا متناهية باعتبار أنه كامن في الحياة الطبيعية والروحية التي ينشئها، وهو الذي يحرك المادة، فإن "العقل هو جوهر العالم"، وأن ما يتحقق في التاريخ هو امتثال الروح؛ أما "تمام الوعي الذي يتجه نحوه الجميع، فهو الحرية الإنسانية". إن "الروح الكلية لا تموت". غير أن مسيرتها ليست لا تكراراً محضاً ولا انتشاراً عاماً. فلا تعني حركة التقدم العامة أن الشعوب بأسرها تتقدم؛ فهناك "موت طبيعي للروح لدى شعب ما؛ ويعبر عن نفسه على صورة خواء سياسي". وعندما يعمن التاريخ الكلي في تقدمه، تتحدر شعوب وتتقدم أخرى في "اندفاع الحقيقة نحو ذاتها"، حيث يتهدم النظام القائم لأنه استنفد إمكانياته كلها، ولأن التاريخ وروح العالم قد أوغلا في البعد.

## الشعب، الدولة والحرية:

يؤكد هيجل أنه في كل حقبة يسيطر الشعب الذي استوطن المفهوم الأرفع للروح؛ وكل روح شعبية جديدة تمثل مرحلة جديدة في الكفاح الكلي الذي فيه تنتزع روح الكون وعيها وحيثها، وهذه المظاهر المتحولة التي تكتسبها الروح في أشكالها المستجدة أبداً هي في أسها تقدم. ثم إن لكل شعب مبدؤه الخاص الذي ينحو نحوه كما لو كان غاية وجوده. وفي اللحظة التي تتحقق هذه الغاية، لا يتبق له شيء يفعله في العالم. وفي التطور التاريخي للروح أي للحركة الصاعدة نحو تنظيم الإرادة الطبيعية غير المنضبطة، ثمة ثلاثة أطوار تمثل مراحل التطور من الأدنى المحسوس إلى الأعلى المجرد: الشرق، اليونان والرومان، ثم الألمان. "فقد عرف الشرق، وما يزال يعرف، أن واحداً فقط هو حر؛ وعرف عالم الرومان واليونان أن البعض أحرار، ويعرف عالم الألمان أن الكل أحرار".

تجدر الإشارة إلى قضيتين بهذا الخصوص. أولاً أن الأمم تلعب لدى هيجل دوراً مركزياً في التاريخ. فمبدأ التقدم الاجتماعي هو العقبرية القومية. ولكل حقبة كما أشرنا أمة تأخذ على عاتقها مهمة المضي بالعالم عبر مرحلة الجدل التي يبلغها. وفي "حقيقتنا الراهنة"، تفصح الروح العظيمة عن ذاتها في الأمة التوتونية، وهذه تجد تجسدها في الدولة الملكية البروسية. وثانيهما أن ترابط مفهومي الذاتية والحرية هو، لدى هيجل، ترابط خاص. فليست الذات الهيغلية هي الذات الليبرالية التي تخص الإنسان الفرد. فالذات التاريخية، أي الذات الفاعلة في التاريخ، هي الشعب، بما هو فرد أو فكرة. فلا وجود للأفراد في التاريخ. والشعب تجسده الدولة التي تجعل منه ذاتاً في التاريخ. أما الفرد، الإنسان الفرد، فلا وجود له خارج الدولة، وكل ما هو عليه الإنسان مدني به للدولة. وهذه الأخيرة هي "الروح الأخلاقية"، وهي العقل في ذاته ولذاته، وهي لذلك الفرد الوحيد بل والحر الوحيد في التاريخ. إن الدولة هي "حياة أخلاقية مجسدة"؛ أما الحقيقة الروحية للفرد، فهي حقيقته في الدولة ومن خلالها. ذلك لأن الحقيقة هي وحدة الإرادة الكلية. وهذه الإرادة لا نجدها في الفرد، بل في الدولة، في قوانينها، وفي تنظيماتها الكلية والفعلية. ولما كانت "الدولة هي الفكرة المقدسة كما تتجسد على الأرض"، فهي لذلك فكرة الروح وهي تفصح عن نفسها في الإرادة والحرية الإنسانيين.

لا فرد خارج الدولة إذن. بل ولا وجود للأمم خارج الإطار التنظيمي الذي يحولها إلى ذات فردة أي حرة في التاريخ، وهي الدولة. إن تجسيد الدولة للروح المطلقة أي للحرية المطلقة يجعل منها هي وحدها الذات الحرة في التاريخ. أما النظام الملكي الدستوري بصورته البروسية غير المشخصة، فهو النظام الوحيد الذي يجسد الحرية الجمعية، باعتبار أن الكل غدوا فيه أحراراً. ولما كانت الذاتيات، أي الدول، كثيرة، فإنها يجب أن تكون مستقلة عن بعضها بالضرورة، وإلا كفت عن أن تكون ذاتاً حرة. فما دام وجود الروح لذاته مرهوناً بهذا الاستقلال، فهو الحرية الأولى، والشرف الأرفع للشعب. إن الكل الأخلاقي، أي الدولة، هو شكل الحقيقة الذي ينال به الفرد حريته ويتمتع بها. وهذا مشروط بأن يريد الفرد ما هو مشترك بين الكل وأن يعتقد به ويقرّه. لا يحسب أحد أن ما يقصده هيجل من مقولة الإرادة المشتركة هي مقولة "العقد الإجتماعي". فهذه الأخيرة لا تجسدها سوى الدولة. وما على الأفراد سوى دعمها والعمل بمقتضاها. فالدولة هي وحدها الحقيقة، وهي الوقت نفسه اكتمال الحرية. أما الحرية على مستوى دون ذلك، فهي مجرد نزوة وهم. هكذا فإن الحرية الصحيحة هي، بحسب هيجل، اكتشاف المرء مكانه الصحيح في النظام القائم وفي قيامه بواجبه بأمانة وإخلاص. إن ما يتوجب على الأفراد فعله، فهو دعم الفردية الجهورية، أي استقلال دولتهم وسيادتها. وهذا يستتبع أمران. الأول أن الحرب ليست بالضرورة شراً مؤكداً، بما هي تؤدي إلى تقدم التاريخ العالمي من جهة، وباعتبار أن هذا التقدم لا يتحقق إلا في التناقض والكفاح، من جهة ثانية. والثاني، أن الحرية لا تتحقق في خضوع الأفراد لمقتضيات الدولة وإرادتها وقوانينها فقط، بل هي لا تتحقق إلا في هذا الخضوع؛ حيث ثمة قوانين ثمة حرة. ولذلك فإن الديمقراطية وحرية الصحافة والكلام وغير ذلك من الحريات ليست حقاً بل تخضع لمقتضيات الروح التي تجسدها الدولة، وهي الموطن الوحيد للحرية.

أختمت بالإشارة إلى أمرين. أولهما أن تبجيل التاريخ كان لدى هيجل والفكر الحقوقي من بعده طريق الحض على الخضوع للروح الكونية الثابته في الوجود والمحركة للتاريخ، والكف عن الدعوة للتدخل في هذه الحركة. وثانيهما أن الدولة التسلطية والاستبدادية تسعى دائماً وحيثما وجدت إلى إعلاء شأن السلطة السياسية وإلى تغليب الدولة على الأفراد الذين يشكلون جسدها الاجتماعي. وأنها، من أجل دعم شرعيتها، أكثر من الاعتماد على نظرية هيجل التي تشدد على الوحدة العضوية الكاملة بين الأمة والدولة، وعلى أن الدولة وكيلة الأمة في تحقيق إرادتها في التاريخ.

محمد حافظ يعقوب

## هيروشيما HIROSHIMA

لم تكن مدينة هيروشيما بحاجة إلى أن تدخل التاريخ باعتبارها الضحية لجرمة بلا عقاب وكان بإمكانها أن تبقى على الخارطة تلك المدينة التي نشأت حول قصر إقطاعي على دلتا نهر اوتا في جزيرة هونشو في المنطقة الغربية من اليابان. ومهما كانت دوافع اختيار هذه المدينة لتكون أول حقل بشري لتجربة نووية في زمن الحرب، فإن نسبة العسكريين من الضحايا محدودة جداً أمام النسبة الأكبر من سبعين ألف مشوه وثمانين ألف قتيل من جراء إلقاء طائرة حربية أمريكية قنبلة نووية على المدينة في السادس من أغسطس (آب) 1945. ويقدر ما شكلت كلمة الهولوكوست مأساة ذات مرجعية قادرة على محاسبة المسؤول عن أية جريمة حرب أو جريمة ضد الإنسانية، كانت هيروشيما (وناكازاكي بعدها) بعيدة كل البعد عن منطق المحاسبة. فمن يحاسب الطرف المنتصر في حرب. أليس الغالب هو المؤهل الوحيد لصياغة القانون؟ وهل يمكن أن تكون هناك محكمة نورنبرغ للذين اتخذوا قرار ضرب هيروشيما؟

كسرت قضية هيروشيما كل ادعاءات القيم الأخلاقية للحرب بل وأدخلت مصطلحات كالحرب الجيدة والحرب المبررة والقصف الجراحي، مصطلحات تلوث الحضارة الغربية ووجهها الآخر البشع الذي أنتج النازية كما أنتج السلاح النووي والجرثومي والبيولوجي وتلوث البيئة والمخدرات ونهب وإفقار الآخر.

إن التعامل مع هيروشيما كحدث طبيعي هو الذي أوصل إلى قصف ملجأ العامرية في العراق وجعل كلمة "الضربات الجراحية" تعتبر في مصطلح عدة منظمات إنسانية شمالية من عادات الأمور. فماذا يعني بالتحديد هدف عسكري؟ أليس هدم مدينة لوقف الحرب هدفاً يستحق النظر؟ هل الجسر هدف مدني أم عسكري، أليس محركات توليد الطاقة هدفاً عسكرياً بامتياز ولو أن ضربها يشل العمل في المستشفيات والمخابز؟ وأخيراً، هل أفضل من ماء الشرب وسيلة لإذلال شعب؟

كل هذه الأسئلة عادت بقوة بعد خمسين عاماً ومع حرب الكوسوفو التي حققت لأول مرة في التاريخ توقيعاً لوقف إطلاق النار دون وفاة جندي واحد من جيوش حلف شمال الأطلسي. كنا نتمنى أن لا يكون ثمن ذلك أكثر من عشرة آلاف ضحية مدنية من صربياً وكوسوفو وهدم مئات المدارس والمصانع والجسور.

إن قدرة المنتصر على فرض قوانينه باعتبارها المنظم الأول للعلاقات بين البشرية يمس في الصميم مفهوم العالمية ومفهوم العدالة الدولية، ويضع حق التدخل بين أفراس عديدة. ويقدر ما عجزت المنظمات غير الحكومية عن أخذ البعد اللازم عن القوي لصالح الحقوق، بقدر ما تشارك في هذا التغيب المأساوي للحكمة الإنسانية.

## الوقف WAKF

هو حبس العين ورصد بيعها على الوقف وذريته أو من يعينهم ثم من بعدهم على جهة من جهات البر، أو حبس العين وأرصدة ريعها على جهة من جهات البر. ويقال للأول ذري أو أهلي والثاني خيري. ويقصد بجهات البر الأراضي المقدسة (كمكة والمدينة مثلا) أو قدماء المجاهدين أو الفقراء والمحتاجين واليتامى أو لفك رقاب العبيد أو بناء المشافي والمساجد وفي قراءات وآراء حديثة مساعدة العاطلين عن العمل والمعاقين وإعادة تأهيل السجناء وغير ذلك من المنافع العامة بحق الناس والمستضعف منهم خاصة. ويسمى الموقوف عليه بالمستحق.

وفي الأساس كان هناك الوقف الخاص والوقف الرسمي. فالأوقاف الخاصة يوقفها تقي أو محسن أو مؤثر للخير وهناك أسماء في التاريخ العربي الإسلامي أوقفت كل أملاكها للفقراء مثل حالة نقيب الطالبين أبو أحمد الموسوي قبيل وفاته (عام 1009م - 400 هجري).

أما الوقف الرسمي، فقد بدأ به الخليفة بصفته حامي الحرمين الشريفين وحارس حدود الأمة، وقد أوقف الخليفة المقنن بناء على نصيحة الوزير علي بن عيسى ضياعا حول بغداد كان واردها السنوي 13 ألف دينار وأخرى في السواد واردها ثمانين ألف دينار والأمثلة كثيرة.

وأهم صفات الوقف أنه مؤبد لا رجوع فيه ولا تصرف ولا بيع ولا مصادرة. وقد انكسرت هذه القاعدة في عام 982م - 372 للهجرة حيث صادر الأمير البويهبي عضد الدولة كل أراضي الوقف في السواد لتستفيد منها الدولة، وعضد السنين مسهم ذلك برواتب. بعد هذا الزمن، ورغم عدم اتباع نهجه ممن خلفه أصبح لا يصح الوقف ولا الرجوع فيه ولا التغيير في شروطه ولا الاستبدال بأمر الوقف إلا إذا صدر به إلهاد ممن يملكه لدى أحد المحاكم.

كان الإشراف قديما على إدارة الأوقاف الخاصة من شأن القضاة والقاضي يصلح الأوقاف وينميها ويتأكد من جمع واردها بصورة صحيحة ويشرف على صرف أوجهها أما الأوقاف فكان القاضي يشرف نظريا عليها كما ينه عبد العزيز الدوري في حين كانت تدار في الواقع بواسطة ديوان خاص يدعى ديوان البر.

وهناك الوقف المؤقت المحدود بالزمن والذي ينتهي بانتهاء مدته أو انقراض الموقوف عليهم .

إن أهمية مؤسسة الوقف تكمن في كونها أو مؤسسة شبيهة مستقلة لا يحق للدولة، من حيث المبدأ، مصادرتها. وقد سمحت ببناء مكاتب عامة هامة ومستشفيات كبيرة وخدمات للمجتمع لا ترتبها بأمر الخليفة أو طاقمه. ومن هنا دورها في تأكيد فكرة النسيج المجتمعي في خلافة توتاليتارية.

## ولاية المظالم WILAYAT AI-MAZALEM

ترك التداخل العضوي في مهمات النبي محمد الدينية والدنيوية بصماته على علاقة السلطات الثلاث بعضها ببعض وبشكل خاص العلاقة بين القضاء والخليفة في التاريخ العربي الإسلامي. من هنا ارتبط مفهوم العدل والظلم بالإنتمثال لأمر الله الذي يُأمر بالعدل وينهى عن الظلم ويدعو إلى نصرته المظلوم. إن تحول المسلم إلى حاكم منذ معركة بدر (مارس 624م) خلق أكثر من مشكلة في مجتمع مازال جهاز القضاء فيه غائبا ويتولى فيه الحكم بين الناس النبي محمد نفسه. وتروي صحاح السنن رواية قتل خالد بن الوليد لشخص من قبيلة جذيمة بعد خضوع أهلها وكيف أرسل النبي علي يدفع الدية لأهلها معتبرا عن القتل الخطأ. كذلك تدخل عمر في مظالم ارتكبت من هذا الوالي أو ابن ذلك، إلا أن الأمر لم يتعرض حوادث فردية دون تصور عام إلى حين حقبة عثمان ثم اغتياله مع ما ترتب على ذلك من زعزعة مفهوم الخليفة العادل ووضع مظالم الخلافة موضع النقاش بين المسلمين. وقد أعطى علي بن أبي طالب هذا الجانب اهتماما واضحا خاصة وأنه كان بنفسه ضحية المؤامرات وصغائر التحالفات والعداوات السياسية. ومع تقادم مظالم الولاية والحكام في العهد الأموي أصبح لابد من نظام للمظالم ينقذ ماء الوجه لسلطة سياسية تمسك بزمام الجهاز القضائي وتبتعد أكثر فأكثر عن مبدأ إقامة العدل. ومن هنا نشأ نظام المظالم كرد على تقادم انتهاكات المسؤولين لحقوق الأشخاص

وقد أعطي منذ البدء سلطته من لدن السلطة التنفيذية فكان مستقلا عن القضاء وهو يشبه في العديد من معالمه القضاء الإداري في المعنى المعاصر. ويعرف الشيخ محمد أبو زهرة ولاية المظالم بقوله: 'ولاية المظالم كولاية القضاء وكولاية الحرب، وكولاية الحسبة جزء مما يتولاه ولي الأمر الأعظم ويقوم فيه نائباً عنه من يكون فيه الكفاية والهمة لأدائه، ويسمى المتولي لأمر المظالم ناظراً ولا يسمى قاضياً وإن كان له مثل سلطات القضاء ومثل سلطات إجراءاته في كثير من الأحوال ولكن عمله ليس قضائياً خالصاً، بل هو قضائي وتنفيذي فقد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الخيري يرد لصاحب الحق حقه فهو قضاء أحياناً وتنفيذ إداري أحياناً أخرى'.

إن الغاية الرئيسية لوجود ديوان المظالم هي ردع أسوأ تعبيرات الظلم "ظلم الحكام" والحاكم نفسه هو الذي يعطي الولاية لناظر المظالم وإن لم يكن متفرغاً لهذه المهمة فعليه أن يخصص يوماً يقصده فيه الناس وينبغي أن لا يكون هناك ما يحول دون وصول أي شخص إليه وأن يكون معروفاً بسيرته وأخلاقه.

ويعطي الماوردي عشرة اختصاصات لناظر المظالم هي

- النظر في تعدي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسف في السيرة.
- النظر في جور العمال فيما يجبونه من أموال
- تصفح أحوال كتّاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم فيما يستوفونه منهم.
- النظر في تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم.
- رد الغصوب (الأموال التي اغتصب على خلاف الشرع).
- النظر في المنازعات المتعلقة بالأوقاف.
- الإشراف على تنفيذ الأحكام التي يعجز القضاء عن تنفيذها.
- معاونة المحتسب.
- مراعاة العبادات الظاهرة .

وقد غاب نظام المظالم عن معظم الدول الإسلامية منذ أكثر من قرن والدولة الوحيدة التي تعمل به بشكله التاريخي هي المملكة العربية السعودية. وي طرح العديد من الإسلاميين ضرورة إستقلال نظام المظالم في حال إنشائه عن السلطة التنفيذية كون ارتباطه بولي الأمر قد حدد من متابعته لقضايا الفساد والرشوة والإساءة والظلم الواقع من قبل السلطات الحاكمة وجعله في غالب الأحيان مجرد هيئة تجميلية للنظام.

## ويلبر فورس (1833-1759) WILBERFORCE WILLIAM

من أونوس\* السوري إلى صاحب الزنج\* في البصرة ومن سبارتاكوس\* إلى حركة ويسلين Wesleyen البريطانية، كانت قضية إلغاء الرق واحدة من المشكلات الفلسفية والدينية والسياسية الكبرى في تاريخ البشرية المكتوب. ومن مفارقات البشر والأيديولوجيات أن إلغاء تجارة العبيد كان محصلة نضالات اتجاهات دينية إنسانية في بعض البلدان ومواقف فلسفية سياسية علمانية في بلدان أخرى. وفي هذه المعركة هناك أسماء لعبت دوراً هاماً في أوربة والمستعمرات سواء على الصعيد التنويري مثل توماس كلاركسون Thomas Klarkson صاحب دراسة "حول العبودية وتجارة الجنس البشري" (1786) وجيمس رامسي James Ramsay الذي كتب دراسته "معاملة وتمسيح العبيد الأفارقة في مستعمرات السكر البريطانية". أو على صعيد النضال اليومي المؤسساتي مثل ويليام ويلبرفورس في النموذج البريطاني. في حين حاول آدم سميث ببرود قائم توضيح أن إلغاء الرق يصب مباشرة في مصلحة أرباب العمل الذين سيكون استثمارهم لقوة عمل الشغيلة أكثر ربحاً بكثير: "إن تجربة كل العهود وكل الأمم، تتفق، كما أعتقد، على إثبات أن العمل الذي يقوم به العبد، ولو أنه في ظاهره يبدو مجرد تكاليف وسائل العيش، هو في المحصلة أكثر تكلفة من أي شيء آخر".

ولد ويليام ويلبرفورس في هول Hall من عائلة مالكة للأراضي في يوركشير ودرس في كامبردج حيث نشأت صداقته مع ويليام بيت W. Pitt jr. وقد ساعده إرث جده على العيش برخاء.

في 1780 دخل البرلمان هو وصديقه بيت وقد عرف بسعة اتصالاته وعلاقاته الأمر الذي وظفه للقضايا التي دافع عنها وكان أولها إصلاح البرلمان والإعتاق السياسي للكاثوليك.

في 1784 التحق بالكنيسة الإنجيلية بتأثير أحد أساتذته وأسس جمعية إلغاء تجارة الرق التي عملت لهذه الغاية في جزر الأنتي البريطانية وقد انتسب عدد كبير من طائفة الكويكرز البروتستنتية quakers المدافعة عن هذه القضية منذ 1783 للجمعية التي أصبحت مثلاً على صعيد أوربة وأمريكا. وقد لعب عدد من الشخصيات البريطانية دوراً هاماً في هذا النضال وكانوا يسمون "بالقديسين" ومنهم هنري تورنتون، توماس كلاركسون، شارل غرانت، زاخاري ماكولاي إلخ.

أسس في كلافام Clapham دورية تدافع عن أفكار المجموعة وأصبح ويلبرفورس الناطق باسم المدافعين عن إلغاء تجارة الرق في البرلمان. ومنذ 1789 قدم اقتراحات بمشاريع قوانين لمنع تجارة العبيد في الأراضي الخاضعة للسيطرة البريطانية. وقد انتشرت سمعته في كل أوربة وأعطته الجمهورية الفرنسية لقب مواطن شرف، مع أنه لم يكن يهتم كثيراً بالجانب الثوري للتجربة الفرنسية ويحصر اهتماماته في الشؤون الدينية والإنسانية. في 1802، التقى بالأب غريغوار\* وكان كل منهما معجباً بنضال الآخر. في 1807، أحرز أول انتصار له بمنع تجارة الرق في المستعمرات الإنجليزية.

لم يدافع ويلبرفورس عن كل القضايا "العادلة" في عصره، وكان شديد التحفظ تجاه نضالات الطبقة العاملة رغم ظروف عملها اللاإنسانية آنذاك. ومنذ 1821، بدأ يناضل للاعتناق الكامل والفوري للسود وشارك في 1823 في تأسيس الجمعية المناهضة للعبودية وكان نائب رئيسها.

في البرلمان، طالب صديقه توماس بوكستون بمتابعة نضاله قبل أن يعتزل العمل السياسي في 1825.

في 1833، تبنى البرلمان قراراً بإلغاء الرق بعد شهر من وفاة ويلبرفورس.

## اليونسكو UNESCO

### منظمة الأمم المتحدة للتربية و الثقافة و العلوم

- تأسست اليونسكو في أواخر عام 1946 واعتمدت باريس مقراً لها بعد أن كان مؤتمر دولي عقد في لندن قبل ذلك بعام بدعوة من كل من بريطانيا وفرنسا لهذه الغاية وأقر دستورها .

- وفي أول دورة عقدها المؤتمر العام لليونسكو في العام 1946 وافق على ارتباط المنظمة بالأمم المتحدة كوكالة متخصصة وأقر اتفاقاً بهذا المعنى مع الأمم المتحدة وافقت عليه الجمعية العامة في العام ذاته.

- حددت المادة الأولى من دستورها أن هدفها هو "المساهمة في صون السلام والأمن بالعمل عن طريق التربية والعلم والثقافة على توثيق عرى التعاون بين الأمم، لضمان الاحترام الشامل للعدالة والقانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافة دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين، كما أقرها ميثاق الأمم المتحدة لجميع الشعوب. ونص الدستور كذلك على أنه تحقيقاً لتلك الغايات فان اليونسكو سوف تعمل على:

1. تعزيز التعاون والتفاهم بين الأمم بمساندة أجهزة الإعلام الجماهيري. وتوصي لهذا الغرض بعقد الاتفاقات الدولية التي تراها مفيدة لتسهيل حرية تداول الأفكار عن طريق الكلمة والصورة.

2. تنشيط التربية الشعبية ونشر الثقافة.

- كل ذلك من خلال التعاون مع الدول الأعضاء، بناء على رغبتها، ومعاونتها على تنمية نشاطها التربوي وإقامة التعاون بين الأمم لكي يتحقق بالتدرج المثل الأعلى في تكافؤ فرص التعليم لجميع الناس دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو بسبب الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي، وكذلك باقتراح الأساليب التربوية المناسبة لتهيئة أطفال العالم أجمع للاضطلاع بمسؤوليات الإنسان الحر.

### أجهزة اليونسكو

هي، كما هو الحال بالنسبة لمنظمة العمل : المؤتمر العام، و يجتمع مرة كل عامين وتمثل فيه الدول الأعضاء على قدم المساواة، يضع سياسات المنظمة والخطوط العامة للعمل، ويضع القرارات اللازمة بشأن البرامج المقدمة من المجلس التنفيذي. ويحق له أن رأى ضرورة لذلك أن يدعو إلى مؤتمرات دولية بشأن الأمور الواردة ضمن اختصاص المنظمة وهو ينتخب أعضاء المجلس ويعين المدير العام بتوصية منه.

**المجلس التنفيذي** : يتكون من 51 عضواً من بين مندوبي الدول في المؤتمر المؤهلين ما أمكن في مجال اختصاص المنظمة وعلى أساس مبدأ التوزيع الجغرافي ولمدة عامين دون أن يكون لهم الحق في إعادة انتخابهم مباشرة. ويضع المجلس جدول أعمال المؤتمر ويقترح عليه برامج العمل ويكون مسؤولاً عن تنفيذها بعد اعتمادها من المؤتمر ويجتمع مرتين في العام على الأقل ويقدم

للمؤتمر التقارير عن نشاط المنظمة التي يعدها المدير العام مع أية تعليقات يرثيها.

**الأمانة :** وتتكون من المدير العام وما يحتاجه من موظفين. وينتخب المدير العام لمدة ست سنوات قابلة للتجديد. ويقدم المدير العام مقترحاته بشأن الإجراءات التي يرى اتخاذها من جانب المجلس والمؤتمر ويكون مسؤولاً عن إعداد مشروع برنامج المنظمة وتقديرات نفقاته في الميزانية. كما ينص الدستور على شكل لجان وطنية يشارك من خلالها ممثلو المؤسسات الرئيسية العاملة بنشاطات اليونسكو في مجال التربية والعلوم الثقافية.

## دور اليونسكو في تعزيز حقوق الإنسان و حمايتها

- ربما كان من أوائل مظاهر اهتمام اليونسكو بحقوق الإنسان هو قيامها باستطلاع وجهات نظر عدد من المفكرين ودعاة حقوق الإنسان بشأن الأمور الفلسفية والنظرية ذات الصلة بمشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومطالبة المدير العام من جانب المؤتمر صبيحة إقرار الإعلان في 10-12-1948 بالعمل على المعلومات الخاصة بالإعلان وتشجيع استعماله في المدارس واستخدامه في أوجه نشاط المنظمة حيثما أمكن ذلك. كما لعبت اليونسكو دوراً أساسياً في صياغة المهددين وبخاصة تلك الأجزاء التي تتصل بمجال اختصاصها أي الحقوق الثقافية.

- وتمثل اهتمامها بحقوق الإنسان بالسير على خطى الأمم المتحدة بشكل عام ومنظمة العمل الدولية بشكل خاص من حيث لجوئها إلى وضع الاتفاقات والتوصيات من أجل وضع مستويات دولية في مجال التربية. أهمها: الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم المعتمدة في 14-12-1960 والتوصية المتصلة بها (أصبحت الاتفاقية نافذة المفعول في 22-5-1962) والتوصية الخاصة بالمشاركة الشعبية في الحياة الثقافية و الإعلان المعتمد في 22-11-1978 بشأن المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام و التفاهم الدولي وتعزيز حقوق الإنسان ومكافحة العنصرية والفصل العنصري والتحرير على الحرب وكذلك الإعلان بشأن العنصر والتحيز المعتمد في 27-11-1978.

## اتفاقية اليونسكو الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم والتزامات الدول

### الأطراف فيها

تتعهد الدول الأطراف فيها :

1. أن تلغي أية أحكام تشريعية أو تعليمات إدارية وتوقف العمل بأية إجراءات إدارية تنطوي على تمييز في التعليم .
  2. أن تضمن بالتشريع عند الضرورة، عدم وجود تمييز في قبول التلاميذ بالمؤسسات التعليمية.
  3. ألا تسمح بأي اختلاف في معاملة المواطنين من جانب السلطات العامة، إلا على أساس الجدارة أو الحاجة، فيما يتعلق بفرض الرسوم المدرسية أو بإعطاء المنح الدراسية أو غيرها من أشكال المعونة التي تقدم للتلاميذ، أو بإصدار التراخيص وتقديم التسهيلات اللازمة لمتابعة الدراسة في الخارج.
  4. ألا تسمح، في أي صورة من صور المعونة التي تمنحها السلطات العامة للمؤسسات التعليمية، بفرض أية قيود أو إجراء أي تفضيل يكون أساسه الوحيد انتماء التلاميذ إلى جماعة معينة.
  5. أن تتيح للأجانب المقيمين في أراضيها نفس فرص الالتحاق بالتعليم التي تنتجها لمواطنيها.
- تصادف اعتماد تلك الاتفاقية في العام 1960 مع بداية سلسلة من المؤتمرات الإقليمية بشأن التخطيط التربوي الهادف إلى تأمين تساوي الفرص والمعاملة في مجال التعليم وربط التعليم بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية. وقد عقدت عدة مؤتمرات من هذا القبيل في العالم العربي بحضور وزراء التربية بدءاً من العام 1966. واستناداً إلى المادة الرابعة (فقرة 4) من دستور اليونسكو تلتزم كل دولة من الدول الأعضاء بأن تعرض التوصيات أو الاتفاقيات على الجهات الوطنية المختصة خلال عام واحد يبدأ من تاريخ انتهاء دورة المؤتمر العام التي تمت خلالها الموافقة على هذه التوصيات أو الاتفاقيات، كما تنص المادة الثامنة (المعدلة) على أن ترسل كل دولة عضو إلى المنظمة، في المواعيد وبالشكل الذي يقرره المؤتمر العام، تقارير عن القوانين والأنظمة والإحصاءات المتعلقة بمؤسساتها ونشاطها في ميادين التربية والعلم والثقافة، وعماً تتخذ من تدابير بشأن التوصيات والاتفاقيات المشار إليها أعلاه.

- وبالإستناد إلى قرارات المؤتمر الصادرة في العامين 1950 و 1958 يتوجب على كل دولة عضو أن ترسل تقريراً خاصاً أول عن كل اتفاقية أو توصية قبل افتتاح دورة المؤتمر العام التالية للدورة التي جرى فيها اعتماد الاتفاقية أو التوصية بشهرين على الأقل وأن تتضمن تلك التقارير الأولى:

أ - بيان ما إذا كانت الاتفاقية أو التوصية قد عرضت على الجهة الوطنية المختصة.

- ب - اسم تلك الجهة.  
 ت - بيان ما إذا كانت تلك الجهة قد اتخذت أية تدابير لإنفاذ الاتفاقية أو التوصية.  
 ث - طبيعة تلك التدابير.

بالإضافة إلى ذلك ينص النظام الذي اعتمده المؤتمر العام في العام 1950 على صلاحية المؤتمر بأن يطلب من الدول الأعضاء، المصدقة وغير المصدقة على الاتفاقية، أن تقدم في مواعيد يقرها تقارير إضافية تتضمن معلومات عن القوانين والأنظمة والإحصاءات المتعلقة بمؤسسات الدولة ونشاطها من وجوب تقديم أطرافها لتقارير دورية عن التقدم المحرز في تطبيقها والإجراءات التي اتخذت من أجل ذلك كما هو الحال مثلاً بالنسبة للاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم.

ابتداء من العام 1965 وبناء على قرار المجلس التنفيذي لليونسكو يتم إعداد التقارير على أساس استبيان معد سلفاً وتجري دراستها من جانب لجنة خاصة تابعة له ومكونة من 12 عضواً تسمى " اللجنة المعنية بالاتفاقيات والتوصيات في مجال التعليم " بعد تحليلها من قبل أمانة اليونسكو. وتحال التقارير بعد ذلك مشفوعة بتعليقات المجلس إلى المؤتمر العام.

وفي العادة تقدم اللجنة في تقريرها تقييماً شاملاً للوضع الثقافي وتضع بعض المقترحات بشأن عمل اليونسكو في المستقبل. وفي حالات خاصة تضع اللجنة تفسيرها الخاص لبعض نصوص الاتفاقية التي يثير تطبيقها بعض الصعوبات. حدث ذلك مثلاً بالنسبة لتعريف "الأقليات القومية" حيث ورد في المادة الخامسة من الاتفاقية الإشارة إلى "حق الأقليات القومية بالقيام بنشاطاتهم التعليمية بما في ذلك إقامة المدارس، وتبعا للسياسة التعليمية في كل دولة استخدام وتدريب لغتها الخاصة كذلك. وعرضت اللجنة مفهومها لهذه المادة فيما يتعلق بالبلاد متعددة اللغات التي تعتمد النظام الاتحادي ( الفيدرالي ) أو نظام الوحدات الإقليمية أو الإدارية حيث يكون التعليم عادة من مسؤولية السلطات المحلية ففي مثل هذه الحالات يمكن أن تمثل مجموعة لغوية أكثرية السكان في الدولة ولكنها تمثل الأقلية في إحدى وحداتها الاتحادية أو الإدارية. وعلى ذلك رأيت اللجنة أن من حق مثل هؤلاء أن يعتبروا أقلية قومية بالمعنى المقصود في المادة الخامسة وبالتالي الاستفادة من نصوصها.

## إجراءات اليونسكو بشأن انتهاكات حقوق الإنسان (ضمن اختصاصها)

- خلافاً لما هو عليه الحال في دستور منظمة العمل الدولية فإن دستور اليونسكو لا ينص على أية إجراءات للتظلم أو للشكوى من عدم مراعاة نصوص الاتفاقية المصدق عليها. ومن أجل تخطي ذلك النقص فقد التجأت اليونسكو إلى اتباع الوسائل التالية:
1. أقر المؤتمر في العام 1962 بروتوكولاً ( أصبح ساري المفعول في العام 1968 ) أنشأت بموجبه لجنة توفيق ومساعي حميدة تكون مسؤولة عن تسوية المنازعات التي يمكن أن تنشأ بين أطراف الاتفاقية، ( وهذه اللجنة شبيهة في اختصاصها بتلك اللجان القائمة بموجب الاتفاق الأوربي لحقوق الإنسان ومنظمة العمل الدولية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية). وتتكون من 11 عضواً يختارهم المؤتمر العام بصفتهم الشخصية نتيجة ترشيحات مقدمة من الدول الأعضاء الأطراف في البروتوكول. ومع أن اللجنة أنشأت في العام 1971 إلا أن نشاطها كان وما يزال محدوداً جداً بالرغم من فتح المجال بعد 6 سنوات من نفاذه ( أي 1974 ) طبقاً لنص البروتوكول - للدول الأطراف في الاتفاقية دون أن تكون أطرافاً في البروتوكول أن تحتكم إلى اللجنة في منازعاتها حول تطبيق الاتفاقية.
  2. استحدثت اليونسكو بموجب قرار صادر عن مجلسها التنفيذي ( في دورته 104 ) رقم 3-3 لعام 1978 إجراء اعتبر من أعظم إنجازاتها ومثالاً يحتذى في نظام الأمم المتحدة يحق بموجبه للأفراد والجماعات والمنظمات غير الحكومية تقديم الشكاوي إلى اليونسكو بخصوص أية انتهاكات يدعى بها لحقوق إنسانية معينة شريطة أن يكون مقدموا الشكاوي هذه إما هم أنفسهم ضحايا تلك الانتهاكات أو يدعون بأن لهم معرفة وثيقة بها ويطبق هذا الإجراء على حالات تتصل بانتهاكات منفردة ومحددة لحقوق الإنسان و كذلك على قضايا تتسم بانتهاكات عامة ومطردة وفاضحة لحقوق الإنسان ارتكبتها دولة بحكم الواقع أو القانون أو كانت حصيلة تراكم حالات فردية أخذت طابع النمط المطرد بما في ذلك على سبيل المثال الانتهاكات التي ترتكب نتيجة لسياسات العدوان أو التدخل في الشؤون الداخلية للدول أو الاحتلال الأجنبي للأراضي و تنفيذ سياسات استعمارية أو سياسة إبادة أو فصل عنصري أو سياسة عنصرية أو سياسة اضطهاد وطني و اجتماعي و التي تدخل في اختصاصات اليونسكو.
  - وكان ذلك القرار نقطة تحول كبرى في عمل اليونسكو. ذلك أن موقف المجلس الرسمي كان حتى العام 1967 يقضي بأن يسمح للمدير العام بإرسال إشعار باستلام الشكاوي الواردة وإحالتها إلى رئيس المجلس التنفيذي دون أن تكون لذلك أية متابعة حقيقية. وفي ذلك العام أعاد المجلس النظر في موقفه وقرر عدم تمتعه بأية صلاحيات دستورية لاتخاذ أي إجراء بالنسبة للشكاوي التي ترده بشأن حقوق الإنسان ولكن قرر إحالة ما يصله منها مما يتصل بالتعليم و العلم والثقافة إلى اللجنة الخاصة بمكافحة



التميز في التعليم. وقد أدت الطريقة التي طورت فيها اللجنة عملها في معالجة تلك الشكاوي إلى إعادة المجلس النظر في الموضوع وتبني تلك الإجراءات الثورية التي صدرت في قراره رقم 3-3 لعام 1978.

- و يجري تطبيق إجراءات معالجة الشكاوي عبر ثلاث مراحل تتم جميعها في اجتماعات مغلقة باستثناء القضايا التي تتسم بانتهاكات عامة والتي تدرس عموماً في الاجتماعات العامة لكل من المجلس والمؤتمر العام. وتلك المراحل هي : الأولى مرحلة قبول الشكوى من حيث الشكل. الثانية مرحلة دراستها من حيث الموضوع، وتتم الدراسة في المرحلتين الأوليتين من جانب اللجنة الخاصة بالاتفاقيات والتوصيات (المشكلة منذ العام 65 باسم آخر والمختصة بدراسة تقارير الأعضاء و التي زاد عدد أعضائها إلى أن أصبح 25 عضواً). الثالثة مرحلة دراسة تقرير اللجنة المذكورة في المجلس التنفيذي والسذي يتعين أن يحتوي على المعلومات المناسبة الناتجة عن فحصها للبيانات والتي ترى اطلاع المجلس عليها وكذلك أية توصيات قد ترغب اللجنة في إصدارها سواء كانت عامة أو متصلة بالبيانات قيد البحث، وطبقاً للقرار المذكور فإن على اللجنة أن تستهدف في دراستها للشكوى الوصول إلى حل ودي يخدم تعزيز حقوق الإنسان. ويخطر المدير العام كلاً من الحكومة المعنية وكذلك صاحب البلاغ بقرار اللجنة الذي يعتبر غير قابل للاستئناف. ويلاحظ أن من حق المجلس بعد دراسة التقرير أن يقر نشره أم لا. ولعل أهم ما يذكر بشأن صلاحية اللجنة في دراسة الشكوى من حيث الموضوع هو إمكانية حصولها على معلومات إضافية من الحكومة المعنية التي يحق لها حضور اجتماعات اللجنة للإجابة على الأسئلة ومن المدير العام وأية معلومات أخرى يمكن أن تصل إلى علمها من تقارير الدول الأخرى أو المنظمات غير الحكومية. كما يحق لها بموافقة المجلس الاستماع إلى شهادة الشاكي وغيره من الأشخاص المعنيين وهو أمر لا يتوافر في أية إجراءات دولية مثيلة.

## موضوع البلاغات أو الشكاوي المرفوعة لليونسكو ضد الدول

طبقاً لقرار المجلس 3-3 فإن المفروض في البلاغ أن يكون متعلقاً بانتهاكات حقوق الإنسان التي تدخل في اختصاصات اليونسكو في مجالات التربية والعلم والثقافة والإعلام والمتنفة مع مبادئ المنظمة وميثاق الأمم المتحدة و الإعلان العالمي والعهديين الدوليين وغيرها من الوثائق الدولية في مجال حقوق الإنسان. ونظراً لعدم وجود تحديد أكثر من ذلك لطبيعة تلك الحقوق فإنها تبدو شاملة للحقوق الثقافية الواردة في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ( المواد من 13 إلى 15 ) والمواد 18 ( 1 و 4 ) و 19 و 22 (1) و 24 (1) و 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والخاصة على التوالي بحقوق الفكر والوجدان و الدين وحرية الأبناء في تأمين تربية أو لادهم دينياً وخلقياً وفقاً لثقافتهم الخاصة والحق في تكوين الجمعيات مع آخرين والانضمام إليها وحق القاصر على أسرته والمجتمع والدولة في حمايته دون تمييز وحق الأشخاص المنتمين إلى الأقليات الاثنية أو الدينية أو اللغوية في أية دولة عضو بالتمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين من جماعتهم.

## الإجراءات في العمل

استناداً إلى آخر وثيقة صادرة عن اليونسكو والمتضمنة مراجعة مقدمة من المجلس التنفيذي والمدير العام إلى المؤتمر العام الثالث والعشرين المنعقد في صوفيا عام 1985 وبناء على طلبه، بشأن تلك الإجراءات في ضوء النتائج المحققة والخبرة المكتسبة بما فيها خبرة الأجهزة الأخرى في الأمم المتحدة العاملة في مجال حقوق الإنسان يمكن استخلاص النتائج التالية:

1. ناقشت اللجنة في الفترة منذ العام 1979 وحتى منتصف العام 1984، 264 شكوى ضد 46 دولة من مختلف أنحاء العالم منها 245 شكوى فردية في حين لفتت الـ 19 شكوى الأخرى النظر إلى مشاكل عامة كانتهاكات حقوق الإنسان في ميادين التعليم، والعلوم، والثقافة والإعلام وكذلك انتهاكات حقوق الأقليات القومية أو الدينية والإجراءات القمعية ضد الطلبة والأساتذة والتميز في التعليم. وقد تراوحت حالات الشكاوي الفردية بين رفض المنح الدراسية ومسؤولية الدولة تجاه المؤسسات التعليمية الخاصة وطرد الطلبة الجامعيين وعدم السماح بالهجرة أو العودة والإجراءات التي تحد من الحرية الثقافية وإغلاق الصحف والصعوبة في النشر وقضايا الاختفاء والتعذيب الخ .. .
2. من بين الدول 46 المعنية بتلك الشكاوي أرسلت 39 دولة ممثلين عنها لاجتماعات اللجنة أثناء مناقشة الشكاوي المرفوعة ضدها.
3. من بين الشكاوي الفردية البالغة 245 شكوى جرى تسوية موضوع 64 شكوى منها بشكل شامل أو جزئي. أما بقية الشكاوي فقد جرت تسويتها إما قبل إقرارها شكلاً أو بعيد ذلك.

4. إن حوالي نصف الشكاوي التي جرت مناقشتها قد قدم من ضحايا الانتهاكات أنفسهم أو أفراد عائلاتهم في حين أن حوالي خمسينها قد قدم من طرف ثالث بما في ذلك محامين وإن ثلثها قد تقدمت به منظمات غير حكومية.
  5. لوحظ أن توجه اللجنة في مناقشتها لتلك الشكاوي قد تركز على محاولة الحصول على تسوية ودية لموضوع الشكاوي منذ بداية النظر فيها مستعينة بالمدير العام ومن خلاله بشخصيات مرموقة واتصالات متواصلة مع الدول المعنية وضمن إطار من السرية الكاملة.
  6. كما لوحظ أن اللجنة عمدت إلى عدم القيام بأي إعلام بشأن الإجراءات المعتمدة من المجلس التنفيذي في قراره المذكور أعلاه رقم 3-3 من أجل تجنب إعطاء الانطباع بأنها ترغب في استلام الشكاوي. كما عمدت إلى عدم نشر أي شيء بخصوص القضايا التي قامت بتسويتها، للسبب نفسه.
  7. لم تنتظر اللجنة حتى منتصف العام 1985 بأية "قضايا" من تلك المقصودة بالإجراءات وربما كان سبب ذلك رغبة اللجنة في معالجة بعض تلك القضايا على أساس كونها "حالات فردية متراكمة".
  8. أحالت اللجنة قوائم لعدد كبير من حالات المخطوفين إلى الفريق العامل المعني بحالات الاختفاء القسري أو غير الطوعي المشكلة من لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة كما أحالت أخرى إلى منظمة العمل الدولية واتصلت من خلال المدير العام بالمفوضية العامة للاجئين بالنسبة لحالات معينة.
- وقد خلص تقرير المجلس التنفيذي والمدير العام إلى القول بأن من الممكن اعتبار وجود أثر كايح لتلك الإجراءات من حيث أنه يمكن الاقتراض بعد عرض حالة ما على اللجنة أن انتهاكات مماثلة لن تتكرر بسبب حرص السلطات الوطنية على عدم تعريض نفسها لمضاعفات دولية. كما أضاف التقرير بأن ميزة إجراءات اليونسكو يمكن أن تكمن في تشجيعها للدول الأعضاء بالموافقة طواعية على تقديم إيضاحات بشأن مشاكلها الداخلية الأساسية وما يتصل بتعاملها مع مواطنيها عندما يكون لمثل تلك المشاكل أبعاد ومضاعفات دولية. وقد تأكد ذلك من خلال الدور الفاعل الذي قام به ممثلو الدول المعنية عند مناقشة حالات تخصها داخل اللجنة والذين كثيراً ما حضروا خصيصاً لذلك الغرض من بلادهم.

### إجراءات تطبيقية خارج المؤتمر العام

بالإضافة إلى الإجراءات السابقة التي يفترض تطبيقها والتوصيات الصادرة عن المؤتمر العام . فإن هناك اتفاقيات صادرة عن مؤتمرات خاصة دعت إليها اليونسكو تضمنت نصوصها إجراءات بكيفية تطبيقها ونشرها هنا على سبيل المثال إلى ما نراه من أكثرها أهمية:

### الاتفاقية الخاصة بحماية الملكية الثقافية في حالة النزاع المسلح

اعتمد هذه الاتفاقية مؤتمر دبلوماسي خاص دعت إليه اليونسكو ( و عقد في لاهاي بهولندا ) في 1954/5/14. وتقوم فكرة الاتفاقية على مبدأ أن الخسارة التي تصيب أية ممتلكات ثقافية لأي شعب من الشعوب إنما تعتبر خسارة للتراث الثقافي الإنساني. وتستهدف الاتفاقية تأمين حماية دولية لهذا التراث والتي يجب حتى تكون فاعلة أن يجري تنظيمها زمن السلم. و لهذا الغرض تتعهد الأطراف في الاتفاقية من ناحية بحماية الملكية الثقافية ضد أية آثار محتملة لنزاعات مسلحة باتخاذ الإجراءات التي تراها مناسبة ( ملاحق ضد الغارات، منع الحرائق و انهيار المباني ) ومن ناحية أخرى احترام الملكية الثقافية داخل أراضيها وكذلك داخل أراضي الدول الأطراف الأخرى بالإحجام عن استعمال تلك الأملاك وجوارها وكذلك الأجهزة المخصصة لحمايتها لأغراض يمكن أن تعرضها للدمار أو الخراب في حالة وقوع نزاع مسلح و كذلك الإحجام عن الاستيلاء على أية منقولات من تلك الأملاك الواقعة في أراضي دولة أخرى طرف. كما تحتوي الاتفاقية على نصوص خاصة بالمناطق المحتلة و التزامات سلطات الاحتلال فيما يتعلق بتلك الأملاك الواقعة تحت احتلالها.

كما نصت الاتفاقية على إجراءات الرقابة والتطبيق وهي قائمة أساساً على سبق وجود علاقات دبلوماسية بين الدول المتحاربة. وقد أمكن اتخاذ بعض الإجراءات الإضافية العملية عندما وضعت الاتفاقية تحت المحك في أعقاب الحرب العربية الإسرائيلية في العام 1967 حيث لا تعترف الدول العربية بإسرائيل، مما سهل عملية مراقبة الوضع و تسلم الشكاوي. وقد تضمنت شكاوي الدول العربية اتهام إسرائيل بالاستيلاء على موجودات عدد من المتاحف في المناطق المحتلة و تدمير بعض المباني الأثرية وإزالة بعض المنقولات من الحرم الإبراهيمي في الخليل والقيام بالحفريات في القدس ومنطقة البانياس في سوريا وعدم صيانة الآثار الإسلامية في القدس وإحداث تغييرات أساسية في كل من الحي الأرمني وحي المغاربة في القدس من شأنها تغيير المعالم الرئيسية للقدس خاصة من خلال تدمير المباني والآثار ذات الطابع العربي و الإسلامي فيها. وقد تبني المؤتمر العام لليونسكو في ديسمبر 1968

قرارين دعا فيهما الأطراف إلى التقيد بالاتفاقية وطالب إسرائيل بالمحافظة بدقة على جميع المواقع والمباني وغيرها من الأماك الثقافية خاصة في القدس القديمة وكذلك الإحجام عن الحفريات ونقل الآثار وتغيير المعالم الثقافية والتاريخية.

منذر عنبتاوي

## شارك في هذه الموسوعة

- أحمد خالد : خريج الآداب واللغة العربية من جامعة باريس، كاتب وباحث تونسي له عدة دراسات حول الطاهر الحداد والعديد من شخصيات تونس المعاصرة. مدافع عن الفكر المستنير في الثقافة العربية الإسلامية.
- إلو ميسي ميتوغو: رجل دين دومينيكان وأستاذ في المعهد الكاثوليكي في ياونده (الكاميرون)، له عدة دراسات في لاهوت التحرير في إفريقيا.
- أنطوني شاس: أستاذ في العلاقات الدولية وحقوق الإنسان والسياسة في الشرق الأوسط في معهد بوسطن. أحد محرري كتاب "مفكرو حقوق الإنسان في العالم العربي"، مطبوعات جامعة كاليفورنيا، مناضل في العديد من المنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان.
- برنار ري : من علماء الكلام الكاثوليك، رجل دين دومينيكان، له عدة دراسات وأبحاث دينية ذات طابع إنساني متميز.
- جمال البنا: من أبرز أعلام الإصلاح الإسلامي في مصر اليوم، له عشرات الكتب والدراسات في حقوق العمل وبناء فقه جديد وإقامة العدل وحرية التعبير. رئيس الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل ومدير مؤسسة فوزية وجمال البنا للثقافة والإسلام الإسلامي.
- بوني كامبل: باحثة في العلوم السياسية والاقتصادية من كندا. أستاذة في جامعة كويك في مونتريال في قسم العلوم السياسية، تجمع بين البحث والالتزام النضالي بالحقوق الإنسانية. أعدت عدة دراسات في العولمة وحقوق الإنسان.
- حسين العودات: درس الجغرافيا والأدب الفرنسي، شغل عدة مناصب في رئاسة الوزراء والوكالة السورية للأنباء والمعهد العالي للصحافة. مؤلف للعديد من الكتب والدراسات ومدافع عنيد عن حقوق المرأة. أسس دار الأهالي للنشر في دمشق وهو مديرها العام.
- شفيق المصري: مجاز في الحقوق ودكتور دولة في العلوم السياسية، أستاذ القانون الدولي المحاضر في الجامعة الأمريكية وكلية الحقوق-الجامعة اللبنانية والجامعة اللبنانية الأمريكية. باحث في القانون الدولي والعلاقات الدولية ومن المهتمين بتدريس حقوق الإنسان في الجامعات.
- عبد الحسين شعبان: كاتب وباحث عراقي. درس الاقتصاد والعلوم السياسية وحاز على الدكتوراه في القانون. له دراسات في الأدب وحقوق الإنسان، رئيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان (فرع بريطانيا) وعضو مجلس أمناء المنظمة. من قياديي اللجنة العربية لحقوق الإنسان
- فرانسيسك بالومارس: فنان تشكيلي من كاتالونيا الإسبانية. يدرس الفن وكتب في العلاقة بين الفن وتعبيرات القهر.
- فيوليت داغر: دكتورة في علم النفس، الأمينة العامة للجنة العربية لحقوق الإنسان، عضو مجلس أمناء مركز القاهرة، عضو المجلس الاستشاري في البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، لها عدة دراسات وتقارير حول حقوق الإنسان والمرأة والهجرة والطائفية.
- صابر نايل: باحث مصري من الصعيد، مسؤول في فرع مصر لمنظمة العفو الدولية سابقا ومن مؤسسي البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان وباحث فيه. كتب في العلمانية وحقوق الإنسان.
- كاظم حبيب: درس الاقتصاد، حائز على الدكتوراه في الفلسفة ودكتوراه في العلوم. أستاذ سابق للعلوم الاقتصادية في جامعتي المستنصرية (العراق) والجزائر العاصمة. له 15 مؤلفا وأبحاث في العربية والألمانية. سبق وشغل مناصب قيادية في العمل السياسي في العراق قبل أن يعطي وقته للبحث وحقوق الإنسان.
- محمد حافظ يعقوب: باحث وكاتب فلسطيني، حائز على دكتوراه دولة في علم الاجتماع. مؤلف العديد من البحوث والدراسات في القضية الفلسطينية والديمقراطية والعلوم الإنسانية وقضية اللاجئين. رئيس سابق للجمعية العربية لحقوق الإنسان بفرنسا ومسئول البحوث في اللجنة العربية لحقوق الإنسان.
- محمد فائق: وزير ودبلوماسي سابق. منذ خروجه من المعتقل أعطى حقوق الإنسان الشطر الأهم من نشاطه العام. من مؤسسي المنظمة العربية لحقوق الإنسان وأمينها العام، وهو يشغل عدة مناصب اعتبارية في منظمات إقليمية وعالمية لحقوق الإنسان. مدير عام دار المستقبل العربي للنشر.

- منصف المرزوقي: أستاذ في كلية الطب في جامعة سوسة، رئيس اللجنة العربية لحقوق الإنسان (1998-2000)، الرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، الناطق الرسمي باسم المجلس الوطني من أجل الحريات في تونس. له قرابة عشرين كتابا وبحثا في الطب وحقوق الإنسان والديمقراطية والأدب.
- موريس بارت: رجل دين دومينيكاني تدمي من أنصار لاهوت التحرير. باحث منقب ومتواضع، كتب في حقوق الشعوب ولاهوت التحرير وهو ينشط مع العديد من الجمعيات الإنسانية والجمعيات المناهضة للعسف.
- ميشيل فويريه: باحثة في تاريخ أمريكا الوسطى، تعمل في التدريس ولها تراجم عديدة. أقامت عدة مرات في أمريكا اللاتينية لهذا الغرض.
- نجيب القصيبي(العيادي): حائز على دكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة السوربون، رأس قسم الآداب في جامعة سوسة وله عدة كتابات في العلوم الإسلامية.
- الهاشمي جغام: ولد في تونس ودرس الحقوق. له دراسات عديدة وقد أصدر كتابا عن أول دستور في بلد إسلامي (الدستور التونسي عام 1861). يمارس مهنة المحاماة، من مؤسسي فرع منظمة العفو الدولية في تونس ورئيسها سابقا.
- هاني نسيرة: باحث في الشؤون الإسلامية ومدير بحوث في مركز أبحاث في الإمارات العربية.
- هيلين جافيه: طبيبة فرنسية مهتمة بحقوق الإنسان، من مؤسسي اللجنة الطبية في منظمة العفو الدولية. أسست جمعية ضحايا القمع في المنفى AVRE في باريس وهي ترأسها منذ تأسيسها. رئيسة سابقة للمجلس العالمي لإعادة تأهيل ضحايا التعذيب.

#### هيثم مناع :

من مواليد جنوب سورية، درس الطب العام في دمشق وباريس، حاز على دبلوم المعالجة النفسية الجسدية ودبلوم اضطرابات النوم واليقظة. درس العلوم الاجتماعية وحاز الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من باريس. شغل عدة مناصب عربية وعالمية في منظمات حقوق الإنسان وله أكثر من ثلاثين كتاب في المرأة والإسلام والتنوير والديمقراطية وحقوق الإنسان بالعربية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية. شارك في عدة مؤلفات جماعية وله قرابة 150 مقالة ودراسة ومحاضرة. المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان