حقوق الإنسان عبر الثقافات

CAIRO INSTITUTE FOR HUMAN RIGHTS STUDIES

THE DANISH INSTITUTE FOR HUMAN RIGHTS

DIHR

حقوق الإنسان عبر الثقافات

حقوق الإنسان عبر الثقافات
(في الفترة ما بين الخامس عشر والسادس عشر من ديسمبر ٢٠١٠، كوبنهاجن، الدنمارك)
كبار المحررين: ليز داهندال، باهى الدين حسن، راسموس بوزروب

التصحيح اللغوى والمراجعة:
مراجعة وتصحيح اللغة الإنجليزية
جينيفر آفنز، رجب سعد، أشرف ميخائيل

الترجمة:
مركز عبادة للترجمة، الأردن

تصميم الغلاف:
كريم منصور

ملاحظة: لا تمثل هذه الوثيقة آراء المعهد الدنماركى المصرى للحوار

يتقدم المعهد الدنماركى المصرى للحوار بجزيل الشكر لكلاً من المعهد الدنماركى لحقوق الإنسان ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لإسهاماتهم القيمة في تنظيم فعاليات مؤتمر «حقوق الإنسان عبر الثقافات» بالعاصمة الدنماركية؛ كوبنهاجن فى الفترة ما بين الخامس عشر والسادس عشر من ديسمبر ٢٠١٠، بالإضافة إلى إستضافتهم لعدد من كبار الخبراء والمتخصصين من كلاً من الدنمارك ومصر للمشاركة بالمؤتمر. فضلاً عن مشاركتهم فى إعداد ونشر هذا الإصدار.

ويتقدم المعهد أيضاً بجزيل الشكر لكلاً من أشرف ميخائيل؛ مدير المشروعات بالمعهد الدنماركى لحقوق الإنسان لإسهاماته وإدارته للمشروع، ورجب سعد من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لدوره المحورى خلال فترتى تنفيذ المشروع و إعداد هذا الإصدار، حيث ساهم كلاً منهم فى نجاح هذا المشروع. ولذلك يتقدم لهم المعهد الدنماركى المصرى للحوار بجزيل الشكر.

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العنوان :٢١ شارع عبد المجيد الرمالي – الدور السابع – شقة ٧١ – باب اللوق – القاهرة – بجوار الغرفة التجارية المصرية.
تليفون : ٢٧٩٦٣٧٥٧ ٢٠٢+ ٢٧٩٦٣٧٢٦ ٢٠٢+ ٢٧٩٥١١١٢ ٢٠٢+
فاكس : ٢٠٢٧٩٢١٩١٣٢+
البريد الإليكتروني: info@cihrs.org
الموقع الإليكتروني: www.cihrs.org

Danish Institute for Human Rights
Wilders Plads 8K | DK1403 - COPENHAGEN K | Denmark
Tel: ٣٢٦٩٨٨٨٨ ٤٥+
Fax: ٣٢٦٩٨٨٠٠ ٤٥+
Email: center@humanrights.dk
Website: http://www.humanrights.dk

المعهد الدنماركى المصرى للحوار
العنوان: ١٢ شارع حسن صبرى، الزمالك، القاهرة، مصر - الرقم البريدى ١١٢١١
تليفون: ٢٠٢٢٧٣٥١٦٢١+
فاكس: ٢٠٢٢٧٣٥١٨٦٢+
البريد الإليكتروني: info@dedi.org.eg
الموقع الإليكتروني: www.dedi.org.eg

ISBN: 978-87-91836-53-4

قائمة المحتويات

١- المختصرات.....٥
٢- توطئة.....٦
٣- مقدمة.....٧
٤- محاولات رأب الصدع بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصيات الدينية والثقافية ١١
أ- المنظور العربي بقلم معتز الفجيري.....١١
الشريعة الإسلامية وعالمية حقوق الإنسان: مناهج ومقاربات المفكرين المسلم.ين.....١١
ب- المنظور الأوروبي بقلم إيفا ماريا لاسن.....٢٥
الأصوات الدينية وردود فعل الدول.....٢٥
٥- الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في العالم العربي.....٣٠
أ- حقوق المرأة في مصر في الخطاب السياسي والديني والثقافي بقلم مزن حسن.....٣٠
ب. حكاية التوتاليتارية (الشمولية) الجارفة: أزمة حرية المعتقد وحقوق الأقليات في المجتمع المصري
بقلم عادل جندي.....٣٨
ج. تحالف الاستبدادين السياسي والديني بقلم حلمي سالم.....٥٦
٦. الثقافة، والسياسة، وحقوق الإنسان في أوروبا.....٧٥
د. تمثيل الأقليات في وسائل الإعلام بقلم آندرز جريكو..... ٧٥
هـ. الأقليات الدينية في الدانمارك وأوربا بقلم باشي قريشي.....٨١
و. حقوق المرأة في الدانمارك- التحديات والفرص بقلم إنجرد ستاج.....٨٦

١- المختصرات

ARD	مجموعة مذيعي الخدمة العامة في ألمانيا
BBC	شركة الإذاعة البريطانية
CEDAW	اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة
CIHRS	مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
CNN	شبكة التلفزيون السلكي
DEDI	المعهد الدنماركي-المصري للحوار
DIHR	المعهد الدانمركي لحقوق الإنسان
DM	الرابطة الدنماركية لرسائل الماجستير والدكتوراه
DR	شركة الإذاعة الدنماركية
EU	الاتحاد الأوروبي
EUROMED	الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان
MB	الإخوان المسلمون
MENA	الشرق الأوسط وشمال إفريقيا
MEP	عضو البرلمان
NGO	منظمة غير حكومية
NOKS	جمعية النساء الشمالية
OIC	منظمة المؤتمر الإسلامي
SOAS	كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن
UDHR	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
UK	المملكة المتحدة
UN	الأمم المتحدة
UNDP	برنامج الأمم المتحدة الإنمائي

٢- توطئة

بقلم: راسموس بوسيرب

في صيف عام ٢٠٠٨، قرر المعهد الدنماركي-المصري للحوار أن يكون تعزيز ثقافة حقوق الإنسان في مصر وفي الدنمارك واحدا من أربعة أهداف استراتيجية. وقد عكس القرار رغبة المعهد في المشاركة بنشاط نعتقد في أنه سيكون مجالا هاما لتحقيق التنمية المجتمعية والاهتمام المجتمعي في كلا البلدين. في الدنمارك، واصلت تداعيات الأزمة التي تعرف بـ «أزمة الرسوم الكاريكاتورية» إبراز النقاشات حول كيف يمكن للدول الأوروبية الصغيرة، أو ينبغي عليها، إدماج الأقليات الدينية - وبخاصة الأقليات المسلمة، هذا فيما يتواصل في مصر النشاط المثير للجدل لجماعة الإخوان المسلمين ، لا سيما نشر الجماعة للمسودة الأولى لبرنامج عمل حزبها السياسي وهو الأمر الذي ساهم في إثارة نقاشات ساخنة حول حقوق وواجبات الأقليات الدينية في مصر.

في هذا السياق، رحب المعهد بالمبادرة التي اتخذتها واحدة من أقوى منظمات حقوق الإنسان المصرية، ألا وهي مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، لوضع صيغة لعقد مؤتمر دولي حول هذا الموضوع؛ يستهدف إقامة حوار بنّاء بين ا المدافعين عن حقوق الإنسان، والخبراء، والباحثين، وصناع القرار في مصر والدنمارك. وهكذا قام المعهد الدنماركي-المصري للحوار بإعداد برنامج تحت عنوان "سد الفجوة الثقافية"، والذي مكّن معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بالتعاون مع واحد من أقوى نظرائه الدنماركيين، وهو المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان، من القيام بتطوير الفكرة إلى مشروع. في عام ٢٠٠٩، قام المعهد الدنماركي-المصري للحوار بتمويل الاقتراح وفي ديسمبر ٢٠١٠، عقد المؤتمر في كوبنهاجن، الدانمارك.

وقد أتيحت لي الفرصة، بصفتي مديرا للمعهد الدنماركي-المصري للحوار، في الفترة من فبراير ٢٠٠٨ إلى يناير ٢٠١١، أن أتابع عن كثب أعمال فريق المشروع المصري الدنماركي لوضع تصور وتطوير المشروع. إن الكتاب الذي بين أيديكم،، شأنه شأن المؤتمر، هو ثمرة لأفكارهم ومناقشاتهم وقراراتهم. وأود أن أشكر بحرارة كل من ساهم بجهوده وأفكاره معنا في المعهد الدنماركي-المصري للحوار، ومع أقرانهم وزملائهم والخبراء الآخرين الذين لبوا الدعوة للمشاركة في فعاليات المؤتمر، وبصحبتهم جمهور أوسع نطاقا داخل وخارج العالم العربي، الذين ساهمت أيضًا أفكارهم، التي عبروا عنها في نقاشات المؤتمر،إلى إنتاج هذا الكتاب.

إن الاضطرابات التي غيرت موازين القوى، وسرعت التحول المجتمعي في العالم العربي، ابتداء من ربيع عام ٢٠١١، عمقت الحاجة إلى معالجة الموضوع الذي أثير في المؤتمر قبل بضعة أشهر فقط. وبالتوازي مع انفتاح العديد من النظم السياسية العربية، ومع احتلال مصر موقع الصدارة المطلقة في هذا التطور؛ فإن التحدي المتمثل في كيفية رأب الصدع بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصيات الثقافية والتقاليد والممارسات الدينية هو من أكثر المواضيع الملحة في الوقت الراهن.

الدكتور راسموس ألينوس بوسوروب
مدير المعهد الدنماركي-المصري للحوار من فبراير ٢٠٠٨ إلى يناير ٢٠١١

٣- مقدمة

بقلم: بهي الدين حسن وليز دونديل

لقد تعرضت حقوق الإنسان من حيث عالميتها وعدم قابليتها للتجزئة إلى التشكيك من قبل مختلف الثقافات والأفراد والجماعات عبر المجتمعات. وقد شهدنا هذه الاتجاهات بقلق متزايد، وقد أردنا خلال مؤتمر حقوق الإنسان وحوار الحضارات، المساهمة في معالجة واستكشاف وتسليط الضوء على تنوع الآراء، والمناقشات الأساسية المحيطة بالعلاقة بين حقوق الإنسان والحوارات الثقافية والسياسات الدينية في المجتمعين الدنماركي والمصري ، وكذلك في المجتمعات الغربية والعربية الإسلامية.

عقد المؤتمر في الفترة من ١٥-١٦ ديسمبر ٢٠١٠ في العاصمة الدنماركية كوبنهاجن، وشارك في تنظيمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمعهد الدنماركي لحقوق الإنسان، بغية التصدي لهذه المخاوف، وقد كانت الصكوك الدولية لحقوق الإنسان هي نقطة الانطلاق للمؤتمر. تمثل طموح المؤتمر في استكشاف الأفكار ووجهات النظر والخبرات المعاصرة حول موضوع حقوق الإنسان والانقسامات الدينية والثقافية، علاوة على تقييم الممارسات، ومحاولة إيجاد تفسير لحالة معينة من حقوق الإنسان من خلال طرح الموضوعات الرئيسية المتعلقة بحقوق المرأة والأقليات الدينية، وحرية التعبير. ما هي العوائق الرئيسية التي قد تحول دون/ أو تساعد على تأصيل قيم ومبادئ واحترام حقوق الإنسان في مجتمع ما، هل هي ترتكز إلى التقاليد الثقافية والمبادئ الدينية السائدة في المجتمع أم أنها ناتجة عن الافتقار إلى/ أو توافر الإرادة السياسية؟

هذه الإشكالية لفتت انتباه وأثارت اهتمام مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، منذ سنوات عديدة. حيث اهتم المركز ببحث قضايا التي تربط ما بين الإسلام، دين أغلبية المجتمعات العربية، وحقوق الإنسان والديمقراطية اللتان تعانيان من التدهور والانتهاك في ذات المجتمعات. كما ساهمنا عبر أنشطتنا المختلفة في طرح عدد من الأسئلة التي ارتأينا أن البحث عن إجابات شافية لها سيسهم في الإجابة عن ذلك السؤال المركزي: هل مشكلة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية نابعة من المكون الإسلامي للثقافة السائدة في العالم العربي أم من عدم توافر الإرادة السياسية لدى النظم الحاكمة؟!

وفي هذا الإطار أصدر مركز القاهرة العديد من الدراسات والكتب ونظم مؤتمرات عدة تتناول علاقة الإسلام بالديمقراطية وبحث سبل استفادة الدول العربية (غير الديمقراطية) من خبرات الدول الإسلامية غير العربية (الديمقراطية)، بالإضافة إلى ورش عمل وبرامج تبادلية للبحث في أسباب التوتر بين العالمين العربي الإسلامي والغربي فيما يتصل بقضايا حرية التعبير ومفهومها المختلف في كل جانب. من أبرز هذه البرامج برنامج عن حرية الرأي والتعبير عبر الثقافات الذي أطلقه المركز لمدة عام على خلفية أزمة الرسوم الكارتونية الدانماركية الشهيرة.
كما شارك المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان في هذه الموضوعات على مدى فترة طويلة. وفي حين تم إجراء البحوث لدراسة البلدان الآخذة بالتحول نحو الديمقراطية، فقد عملت المبادرات البحثية الأخرى على المقارنة بين الأديان الكبرى في العالم فيما يتعلق بحقوق الإنسان. وقد قدم المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان المساعدة في برامج الشراكة الدولية إلى الحكومات وجماعات المجتمع المدني في البلدان ذات التقاليد الثقافية والدينية المختلفة من أجل حماية حقوق الإنسان التي تم تحديدها واختيارها.

ثم جاءت فرصة التعاون مجددًا بين مركز القاهرة المعهد الدانماركي في تنظيم مؤتمر فريد، لا يكتفي بطرح ذلك السؤال المركزي على المجتمعات العربية بل أيضًا على المجتمع الدانماركي الذي تأصل فيه احترام حقوق الإنسان والديمقراطية؛ ليغدو المؤتمر بمثابة مناظرة فكرية عميقة بين مجموعة من أفضل العقول، وذلك عبر البحث في أزمات حقوق المرأة، والمشكلات التي تعاني منها الأقليات وتحول دون اندماجهم في مجتمعاتهم، وقمع أو احترام

حرية التعبير، وكذا أسباب غياب أو حضور أطروحات أصحاب تجديد الخطاب الديني - على الجانبين - وذلك على ضوء الإشكالية الرئيسية التي يبحثها المؤتمر.

قدم المؤتمر عددا من الأوراق المميزة التي سوف تجدونها في هذا الكتاب بين أيديكم. تعالج الأوراق بجدية وبعمق المسائل التي كانت تستعصي على إجابة وافية حتى مجيء الربيع العربي في بداية عام ٢٠١١، أي بعد أسابيع قليلة من انعقاد مؤتمرنا.

ولا يسعى الكتاب لفرض وجهة نظر بعينها على القارئ، فقد اتسمت الأوراق، والنقاشات التي شهدتها فعاليات المؤتمر، بتقديم رؤى متنوعة ووجهات نظر نقدية متمايزة، بشكل يفسح المجال أمام القارئ والباحث بإعمال التفكير والوصول لإجابته وأطروحته الخاصة.

وقد شارك في فعاليات المؤتمر عدد كبير من المدافعون عن حقوق الإنسان، والطلبة والباحثون والصحافيون، فضلا عن الجهات الأخرى التي لديها اهتمام أو مشاركة أو خبرة معينة حول الموضوع.أظهرت مساهمات هؤلاء الخبراء والباحثين والناشطين تنوعا، سواء من حيث الخلفية أو من حيث المؤسسات أو المنظمات الممثلة. وقد أتاح المؤتمر لكل شخص من المشاركين طرح وجهة نظره الخاصة والتعبير عن تحيزاته الفكرية بحرية ووضوح، حول الكيفية التي ينظر بها إلى الظروف الثقافية و/أو السياسية التي تؤثر على طائفة من حقوق الإنسان اختاروا لفت الانتباه إلى أزماتها من خلال تحليلاتهم أو خبراتهم الذاتية.

وفي هذا الإطار تقرر هيكلة المؤتمر من خلال جلسات نقاشية تضم عدة متحدثين ومعقبين . وهكذا كانت محاور الجلسات الثلاث الرئيسية للمؤتمر كما يلي:

- الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في مصر والعالم العربي - التحديات والفرص
- الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في الدنمارك وأوروبا - التحديات والفرص
- الشباب المسلم في أوروبا – الدمج والاستبعاد: الشباب المسلم يقدم تجارب شخصية حول القضايا التي تواجهه في مجتمعات اليوم .

لكننا بصفتنا المنظمين للمؤتمر فقد ارتأينا أنه سوف يكون من المناسب للجميع أن يفتتح المؤتمر بجلسة تمهيدية من خلال دعوة اثنين من الباحثين المتخصصين لتقديم رؤيتهما حول موقع حقوق الإنسان في المؤلفات اللاهوتية والتاريخية والثقافية والسياسية، بحيث يتخذ الباحثان من تقاليدهما المختلفة السائدة في الإسلام والمسيحية نقطة انطلاق، وبالتالي يزودان المشاركين بالمعرفة الأساسية حول كيف كان ولا يزال ينظر إلى تلك التقاليد في البلدين، واستعراض المقاربات والأطروحات الساعية، في منطقتيهما، لرأب الصدع بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصيات الدينية والثقافية.

قدمت إيفا ماريا اسين ورقة بحثية أساسية متعلقة بحقوق الإنسان في السياق المسيحي تحت عنوان «أصوات دينية وردود فعل الدول». السيدة إيفا هي مدير الأبحاث في المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان، وتحمل شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة أودنسي.

قدم معتز الفجيري ورقة بحثية أساسية متصلة بالسياق الإسلامي وحملت ورقته عنوان «الشريعة الإسلامية وعالمية حقوق الإنسان : مناهج ومقاربات الباحثين المسلمين». السيد معتز هو المدير التنفيذي السابق لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. يقوم السيد معتز حاليا بوضع اللمسات الأخيرة على رسالة الماجستير في الدراسات القانونية الدولية والمقارنة في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن.

وكان المعلقان في الجلسة التمهيدية هما محمد يونس، وهو باحث مصري في الفلسفة، والدكتور عمرو الشوبكي، مدير وحدة الدراسات العربية الأوروبية في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية.

الجلسة الثانية للمؤتمر حملت عنوان "الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في مصر والعالم العربي - التحديات والفرص" قدم السيد حلمي سالم ورقته حول أوضاع حرية التعبير والإبداع الفني تحت وطأة تحالف الاستبدادين السياسي والديني . السيد حلمي هو شاعر، فضلا عن كونه رئيس تحرير مجلة (أدب ونقد) التي تصدر في القاهرة.

قدم السيد عادل جندى ورقته حول أوضاع الحرية الدينية وحقوق الأقليات في مصر. السيد عادل كاتب مصري متخصص في شئون الأقلية القبطية.

واختتمت السيدة مزن حسن المداخلات الرئيسية للجلسة باستعراض ورقتها حول أوضاع حقوق المرأة في مصر في الخطاب السياسي والديني والثقافي. السيدة مزن هي مدير مركز نظرة للدراسات النسوية - مصر.

وقام بالتعقيب على المداخلات والأوراق الرئيسية في هذه الجلسة كل من جاكوب سكوفجارد بيترسون، وهو أستاذ في قسم الدراسات عبر الثقافية والإقليمية في جامعة كوبنهاجن، وسونيه هوجبوليه، وهو أستاذ مساعد في دراسات الإسلام الحديث والشرق الأوسط في جامعة كوبنهاجن، ومارك شايد بولسن، وهو المدير التنفيذي للشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان.

أما الجلسة الثالثة للمؤتمر بعنوان "الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في الدنمارك وأوروبا - التحديات والفرص" فقد ركزت على السياق الدنماركي والأوروبي.

المحاضر الأول في هذه الجلسة من المؤتمر كان باشي قريشي، وتناولت ورقته البحثية أوضاع الأقليات الدينية في الدنمارك. السيد قريشي هو عضو في العديد من الهيئات والمجالس واللجان العاملة في مجال حقوق الإنسان، وقضايا المساواة العرقية/ الدينية، ومكافحة العنصرية، ومكافحة التمييز، وكراهية الإسلام ومعاداة السامية، في الدنمارك وعلى الصعيد الدولي.

قدم اندرس جيرشو مداخلته حول حرية التعبير. والذي تطرق من خلاله إلى تمثيل الأقليات في وسائل الإعلام من منظور دنماركي. السيد أندرس هو رئيس PEN الدنماركي وهو رئيس تحرير الأخبار الخارجية وكاتب عمود في صحيفة بوليتيكن الدنماركية.

قدمت إنغريد ستيج، ورقتها التي حملت عنوان «حقوق المرأة - التحديات والفرص» حول وضع المرأة في الدنمارك. السيدة إنغريد هي رئيس Magisterforening DANSK وعضو مجلس إدارة المجلس النسائي في الدنمارك.

كان المعقبان على الجلسة هما الباقر العفيف، مدير مركز الخاتم عدلان للتنوير والتنمية البشرية في السودان، ومجدي عبد الحميد مدير الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية.

الجلسة الختامية للمؤتمر كان عنوانها "الشباب المسلم في أوروبا – الدمج والاستبعاد: الشباب يقدم تجارب شخصية حول القضايا التي تواجهه في مجتمعات اليوم» . قدم ثلاثة محاضرين شباب مداخلات شفاهية مستقاة من تجاربهم وخلفياتهم ووجهات نظرهم الشخصية، إلا أن عروضهم غير مدرجة في هذا الكتاب.

قدم عزيز فول مداخلته بعنوان «المشاركة البشرية في القرن الواحد والعشرين». السيد فول هو محاضر وكاتب عمود ومستشار اتصالات في الدنمارك.

وفي مداخلتها التي جاءت تحت عنوان «تأملات شخصية حول الحرية الدينية» تحدثت مريم الخواجة عن حياتها كمسلمة في الدنمارك والبحرين. السيدة مريم هي رئيس العلاقات الخارجية بمركز البحرين لحقوق الإنسان.

"الدمج - إجراء تغيير" كان عنوان المداخلة التي قدمتها سيناي اريكان. السيدة سيناي حاصلة على درجة الماجستير في الفلسفة السياسية.
وتولى مهمة التعقيب على مداخلات هذه الجلسة، الدكتور عمرو الشوبكي، مدير وحدة الدراسات العربية الأوروبية في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام - مصر.

٤- محاولات رأب الصدع بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصيات الدينية والثقافية

أ- المنظور العربي

الشريعة الإسلامية وعالمية حقوق الإنسان: مناهج ومقاربات المفكرين المسلمين
بقلم: معتز الفجيري

من الصعب تحديد علاقة سببية معينة بين التقاليد القانونية الإسلامية، ووضع حقوق الإنسان في أي بلد أو مجتمع. ومع ذلك، فإن هذه العلاقة مهمة بما فيه الكفاية بالنسبة لمعظم المسلمين بحيث أن حافزهم لدعم معايير حقوق الإنسان سوف يتضاءل على الأرجح إذا ما أدركوا أن تلك القواعد لا تتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

عبد الله أحمد النعيم

مقدمة

تدور نقاشات فاعلة بين المسلمين وحكومات الدول المسلمة حول حقوق الإنسان العالمية منذ ظهور حركة حقوق الإنسان العالمية في أعقاب الحرب العالمية الثانية. لقد أصحبت غالبية الدول المسلمة حاليا جزءا من سلسلة من الصكوك الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي تقر مبدأ عالمية حقوق الإنسان، ومع ذلك، فقد استمر التوتر بين حقوق الإنسان كمفهوم عالمي وبين الشريعة الإسلامية. وقد تجلى هذا التوتر في السلوكيات السياسية والقانونية للدول المسلمة فيما يتعلق بآليات حقوق الإنسان الدولية، أو الدساتير والتشريعات الوطنية للعديد من الدول المسلمة، والتي تتعارض مع بعض معايير حقوق الإنسان العالمية على أساس الشريعة الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فقد كثف ظهور الحركات الإسلامية السياسية المناقشات حول مدى انطباق حقوق الإنسان والديمقراطية والعلمانية في السياق الإسلامي.

كان هناك اعتقاد سائد بأن الشريعة الإسلامية ليست معادية بطبيعتها لحقوق الإنسان العالمية. تشير التطورات السياسية والفكرية في العالم المسلم عبر التاريخ إلى أن فهم الشريعة الإسلامية ليس متجانسا ولكنه يعكس بشكل واضح أساليب متنوعة للتفكير والتفسير الإنساني. تهدف هذه الورقة إلى استعراض هذا الجدال من وجهة نظر مجموعة من العلماء المسلمين البارزين الذين قدموا إسهامات ملحوظة في هذا الموضوع. وتوضح الورقة أنه من الممكن تصنيف اتجاهين بين العلماء المسلمين الذين ينادون بنهج توفيقي بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. ففي حين يسعى الاتجاه الأول لحل التوترات من خلال نهج تسوية عملي ضمن نطاق الطرق التقليدية للشريعة الإسلامية، يدافع الاتجاه الآخر عن الإصلاح الجذري للفقه الإسلامي التقليدي من خلال تبني قراءة اجتماعية وتاريخية لمصادر الشريعة الإسلامية (القرآن والسنة). تبين الورقة أنه في حين أن الاتجاه الأول هو اتجاه حيوي وواقعي ويمكن أن يجذب الجمهور، إلا أنه غير مستدام ويقوض الامتثال الكامل للمعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، لا سيما من حيث الحرية الدينية، والمساواة بين الرجل والمرأة، وتطبيق العقوبات البدنية وحقوق الأقليات الدينية. من ناحية أخرى، فإن الاتجاه الثاني يتحدى أساس النظرية القانونية الإسلامية السائدة في الدول المسلمة، واستنتاجاته أكثر استدامة ومنسجمة مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان. ومع ذلك، فإنه من غير المحتمل أن يتبناه المسلمون على المدى القصير، فأنصار هذا الاتجاه ما يزالون مهمشين نظرا لأن الحياة العامة في معظم الدول المسلمة يسيطر عليها الفقهاء المحافظون والمؤسسات الدينية التقليدية. يتطلب نجاح هذا الاتجاه في العالم المسلم دعما من النخب الحاكمة السياسية المستنيرة وضمانات التعددية الفكرية وحرية التعبير. سوف تبدأ هذه الورقة بإظهار أهمية قضية الإسلام وحقوق الإنسان في الحياة الأكاديمية والسياسية، ومن ثم ستقدم الردود الثلاثة التي أبداها العلماء المسلمون لتحديد العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان، وهي: المحافظة، والعلمانية والتوفيقية.

بعد ذلك، سوف تركز الورقة على جهود المسلمين الفكرية للمواءمة بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان من خلال استعراض عمل مجموعة من العلماء المسلمين المصنفين على أنهم إما واقعيين أو متحررين. وسيتم إيلاء اهتمام خاص للباحث السوداني عبد الله أحمد النعيم نظرا لأنه قد كتب بشكل مكثف على مدى العقدين الماضيين حول مسألة الإسلام وحقوق الإنسان.

عالمية حقوق الإنسان

النقاش الفكري حول ما إذا كانت حقوق الإنسان عالمية أو نسبية ثقافيا هو نقاش عالمي، ولا يخص منطقة واحدة محددة أو دين واحد محدد. وقد طرح العديد من الباحثين وأنصار ومعارضي مفهوم حقوق الإنسان العالمية حججا متنوعة ذات صلة بخلفياتهم الثقافية والدينية[١]. يفترض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن حقوق الإنسان هي حقوق عالمية ويجب أن يتمتع بها جميع البشر بغض النظر عن خلفياتهم الدينية والجنسية والقومية واللغوية. علاوة على ذلك، فقد تم التأكيد على هذا المفهوم العالمي لحقوق الإنسان مرارا في ديباجة المعاهدات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. وأكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في فيينا في عام ١٩٩٣ أن عالمية حقوق الإنسان لا يرقى إليها الشك. ومع ذلك، لم تتوصل الدول والباحثون بعد إلى موقف مشترك حول الطابع العالمي لحقوق الإنسان.

ظهرت حقوق الإنسان كما نعرفها اليوم - كاستحقاقات يتمتع بها جميع البشر – في الأصل في أعقاب الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة التي سادت في أوروبا وأمريكا الشمالية خلال القرن الثامن عشر. وقد أدى هذا المفهوم الحديث في وقت لاحق إلى التطورات القانونية الدولية في هذا المجال التي طرأت منذ عام ١٩٤٥. ومع ذلك، قد تبنت الثقافات والديانات الكبرى في العالم فكرة كرامة الإنسان باعتبارها عنصرا أساسيا في الصياغة الحديثة لحقوق الإنسان. يؤكد جاك دونيلي أن مفاهيم معينة لكرامة الإنسان كانت سائدة في الإسلام والمجتمعات الإفريقية التقليدية، والصين الكونفوشية، والهند الهندوسية. وفي حين أن حقوق الإنسان الحديثة تعتبر وسيلة لتحقيق كرامة الإنسان، فقد خلص دونيلي إلى أن التركيز على الفردية كان ميزة فريدة في المفهوم الحديث لحقوق الإنسان والتي لم تتجسد في الثقافات غير الغربية. ووفقا لدونيلي، فإن هذا الاختلاف بين المفاهيم القديمة والحديثة لحقوق الإنسان لا يقوض صلاحيتها كـ "نهج مناسب بشكل خاص للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة"[٢].

ويوضح هاينر بيلفيلدت في الاتجاه نفسه أنه على الرغم من تطوير المفهوم الحديث لحقوق الإنسان في السياق الغربي، فإن ذلك لا يعني أن حقوق الإنسان لا تنطبق إلا على المجتمعات الغربية[٣]. حقوق الإنسان هي أداة ناجعة لمعالجة الخلافات وتحقيق العدالة السياسية في أي مجتمع. ويشير إلى أن «[حقوق الإنسان] مرتبطة تاريخيا بتجربة التعددية الراديكالية التي أصبحت اليوم واقعا لا مفر منه في كثير من المجتمعات في جميع أنحاء العالم. . . ويبدو أن فكرة حقوق الإنسان توفر فرصة لتحقيق توافق معياري أساسي عبر الحدود العرقية والثقافية والدينية»[٤]. وعلى الصعيد العالمي، يمكن لمفهوم الكرامة الإنسانية جمع مختلف الثقافات والمجتمعات حول إطار معياري عالمي.

---

١ انظر إم. إيه. جليندون، «صنع عالم جديد» في إتش. جيه. ستينر وآخرون «حقوق الإنسان الدولية ضمن السياق» (أكسفورد، ٢٠٠٧)، صفحة ١٣٩.

٢ جيه. دونلي، "حقوق الإنسان وكرامة الإنسان: نقد تحليلي للمفهوم غير الغربي لحقوق الإنسان"، مجلة حقوق الإنسان الفصلية ٧٦ (٢) (١٩٨٢)، صفحة ٣٠٣-٣١٣، في الصفحة ٣٠٣.

٣ هاينر بيلفيلدت، «أصوات مسلمة في النقاش حول حقوق الإنسان»، مجلة حقوق الإنسان الفصلية، ١٧ (١٩٩٥)، صفحة ٥٨٧-٦١٧، في الصفحة ٥٩٣.

٤ المصدر السابق، صفحة ٥٩٤.

لماذا تعتبر الشريعة الإسلامية عنصرا هاما؟

يعد الإسلام اليوم ثاني أكبر دين في العالم وهو آخذ في النمو بسرعة كبيرة. لقد أصبح المسلمون جالية كبيرة في الدول الغربية، ويمثلون ٢٣٪ من سكان العالم. يشكل المسلمون الغالبية في ٤٦ دولة، وتعترف ١٥ دولة منها بالإسلام في دساتيرها باعتباره دين الدولة وتعتبر خمس دول منها جمهوريات إسلامية[٥]. وقد شاركت دول مسلمة كبيرة في صياغة قانون حقوق الإنسان الدولية[٦]، وصادق معظمها على العديد من المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق الإنسان. ومع ذلك، فقد أبدت العديد من هذه الدول تحفظات على بعض المواد الواردة في هذه المعاهدات من خلال الإشارة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى عدم تطابقها مع الشريعة الإسلامية. تشارك منظمة المؤتمر الإسلامي والدول الإسلامية بصفة عامة بشكل فاعل في الهيئات السياسية الدولية لحقوق الإنسان مثل مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان[٧]. وقد كشف سلوك العديد من الدول الإسلامية في هيئات حقوق الإنسان في الأمم المتحدة عن حججها النسبية الثقافية فيما يتعلق بحقوق المرأة، وحقوق وواجبات الأسرة، والعقوبات الجنائية، والحرية الدينية. غير أن مسعود بدرين يشير إلى أنه توجد حاليا بعض المحاولات من جانب العديد من الدول المسلمة لتضييق الفجوة بين حقوق الإنسان الدولية والقانون الإسلامي[٨].

بالنسبة لغالبية المسلمين في جميع أنحاء العالم، فإن الالتزام بالشريعة الإسلامية هو مسألة متعلقة بالإيمان، فيما يعتبر بالنسبة للمسلمين المعاصرين الآخرين معيارا لتقييم صلاحية أي نظام سياسي أو اجتماعي. زادت موجة الأسلمة الدستورية في العالم الإسلامي منذ السبعينات، بعد أن أصبحت العديد من الحكومات والبرلمانات مسؤولة دستوريا عن فرض الشريعة الإسلامية، فيما غدت في الوقت نفسه المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية شعارا مستمرا لموجات مختلفة من الحركات السياسية الإسلامية النشطة في العالم المسلم.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الدول المسلمة هي الدول الوحيدة في العالم التي طورت إعلانا إقليميا لحقوق الإنسان يستمد مبادئه من الدين حصريا. إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام هو وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٩٠. وقد نظر إليه على نطاق واسع على أنه يشكل تهديدا خطيرا للحقوق الأساسية التي أقرتها المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان. يعكس إعلان القاهرة التوتر العميق بين حقوق الإنسان العالمية والتفسير التقليدي للشريعة الإسلامية. ويلاحظ أيضا أن هناك إشارة مباشرة وغير مباشرة للشريعة الإسلامية في الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته جامعة الدول العربية في عام ٢٠٠٤. تشير العوامل المذكورة أعلاه إلى أهمية قضية الإسلام وحقوق الإنسان التي تحتل حيزا كبيرا في النطاق العام للمجتمعات المسلمة وفي العالم أجمع.

وللشريعة الإسلامية صلة بنشاط حقوق الإنسان، إذ يواجه المدافعون عن حقوق الإنسان تحديات خطيرة عادة عندما يناضلون ضد انتهاكات حقوق الإنسان في سياق تطبيقات معينة للشريعة الإسلامية. ويتمثل أحد التحديات في احتمال اقتناع الضحايا والجناة بأن الالتزام بهذه القواعد الشرعية هو جزء من قناعتهم الدينية، وأحيانا يطلب المسلمون أنفسهم بقوة إنفاذ القواعد الإسلامية[٩]. أما التحدي الآخر فهو أن الدولة قد لا تكون المعتدي الواضح أو الوحيد على حقوق الإنسان في الدول المسلمة. فعلى الرغم من أن الدولة تقوم بتقنين القوانين على أساس الشريعة

---

٥ إم. بدرين «تحليل بالعين المجردة لممارسات الدول المسلمة الأطراف في المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان: نزاع أم توافق؟»، في إم. بدرين (محرر)، القانون الدولي والشريعة الإسلامية (أشجات، ٢٠٠٨)، ص. ٦٢٦.

٦ انظر سوزان والتز، «حقوق الإنسان العالمية ومساهمة الدول المسلمة»، مجلة حقوق الإنسان الفصلية ٢٦ رقم ٤ (٢٠٠٤)، ص ٧٩٩-٨٤٤.

٧ انظر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، «من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع: حقوق الإنسان في العالم العربي» (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٨)، ص ١٥٨-١٧٤.

٨ إم. بدرين، ملاحظة رقم ٥ أعلاه، في ص. ٦٦١.

٩ إن. موديرزاده "أخذ الشريعة الإسلامية على محمل الجد: المنظمات غير الحكومية الدولية والمعركة من أجل عقول وقلوب المسلمين"، مجلة هارفارد لحقوق الإنسان ص ١٩ (٢٠٠٦)، ص. ١٩١-٢٤٣، في ص. ٢٠١.

الإسلامية، فإن تفسير هذا القانون من قبل القضاة يتأثر كثيرا بخلفياتهم التعليمية والدينية[١٠]. يبين موديرزاده أن «الشريعة الإسلامية تطمس الخطوط الفاصلة بين الضحية والجاني وبين الدولة والموضوع.»[١١] وفي هذا السياق، فإن المؤازرة التقليدية لحقوق الإنسان قد لا تكون الطريقة المناسبة لتحقيق حقوق الإنسان الدولية. وعلاوة على ذلك، لا يمكن للمدافعين عن حقوق الإنسان والمنظمات الدولية أن ينأون بأنفسهم ببساطة عن الجدل الدائر حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. وحسبما يبين موديرزاده، فإن الموقف المحايد الذي تبديه المنظمات الدولية لحقوق الإنسان باستمرار تجاه الشريعة الإسلامية يعتبر مربكا. هذا الموقف قد يعني أن هذه المنظمات إما تنكر أي علاقة بين الشريعة الإسلامية وبعض انتهاكات حقوق الإنسان، أو أنها تنسب انتهاكات حقوق الإنسان إلى الشريعة الإسلامية بشكل كامل[١٢]. وبالتالي، ينبغي على منظمات حقوق الإنسان الدولية اتباع استراتيجيات مناسبة وبناءة عند مقاربة الشريعة الإسلامية.

تؤكد الكتابات الأكاديمية التي تناولت التوتر بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان أنه لا ينبغي أن ينظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها العامل الحاسم وراء انتهاكات حقوق الإنسان في الدول المسلمة، فالسجلات الضعيفة لحقوق الإنسان والحكم في هذه الدول تتضمن تفسيرات سياسية واجتماعية متباينة، وقد تم التلاعب بالشريعة الإسلامية لإضفاء الشرعية على الحكم الاستبدادي في بعض الدول المسلمة. ومع ذلك، فإن تطبيق بعض جوانب من النسخ التقليدية من الشريعة الإسلامية في العديد من دول المسلمين يخالف المعايير الدولية لحقوق الإنسان المنصوص عليها في المعاهدات الدولية، ولا سيما في مجالات المساواة بين الرجل والمرأة، والحرية الدينية، والأقليات الدينية وتطبيق القانون الجنائي الإسلامي.

طبيعة الشريعة الإسلامية

تستمد قواعد الشريعة الإسلامية من مصدرين رئيسيين ألا وهما القرآن والسنة. يؤمن المسلمون أن القرآن قد أوحي به تدريجيا على النبي محمد عليه الصلاة والسلام على مدى ٢٣ عاما. ويتضمن القرآن أكثر من ٦٠٠٠ آية تتناول جميع جوانب حياة المسلمين. لا توجد عادة حدود بين الآيات التشريعية والآيات الأخلاقية، ولذلك، فقد اتخذ الفقهاء والعلماء مواقف مختلفة بشأن العدد الدقيق للآيات التشريعية. ففي حين يدعي البعض أن القرآن يشمل ما بين ٣٥٠ إلى ٥٠٠ آية ذات طابع تشريعي، يؤكد علماء آخرون بأن عددها أقل بكثير[١٣]. المصدر الثاني هو أقوال وأفعال النبي محمد صلى الله عليه وسلم والتي تعرف بالسنة. وفقا للفقهاء، فإن السنة «تقوم بدور تدعيمي وتوضيحي وتكميلي للقرآن»[١٤]. وقد تم تحديد صحة السنة على أساس معايير معينة تم تطويرها من خلال علم الحديث.

تقليديا، اتبع الفقهاء طريقتين للتوصل إلى إجابات للمسائل القانونية غير الواردة في القرآن أو السنة. الأسلوب الأول هو الإجماع، والثاني هو القياس (المنطق عن طريق القياس). ومع ذلك، فقد كان مستوى الاعتماد على هذه الطرق يختلف من مدرسة تشريعية إلى أخرى. وللتحقق من تطبيق القانون نظريا وعمليا، أرسى الفقهاء مبادئ مختلفة للشريعة الإسلامية مثل مبدأ الضرورة، ومبدأ المصلحة، ومبدأ الاستحسان (التفضيل الفقهي)، والعرف، ومبدأ التخير (الاختيار الانتقائي). وقد استخدم الفقهاء التقليديون هذه المبادئ بدرجات متفاوتة إما كأدوات لتفسير المصادر أو كأدوات منهجية. وقد استخدمت هذه المبادئ في الواقع، لا سيما مبدأ المصلحة، بشكل مكثف من قبل بعض المصلحين المسلمين والدول الإسلامية في العصر الحديث لإصلاح الشريعة الإسلامية[١٥].

كان التفسير الحرفي لمصدري الشريعة الإسلامية هو الطابع الغالب للنظرية القانونية ما قبل الحداثة. كان التأويل السائد خلال هذه الفترة ينص على أنه "يجب استنتاج المنطق وراء القواعد الواردة في نصوص الوحي من خلال

١٠ المرجع السابق، ص. ٢٠٢.
١١ المرجع السابق.
١٢ المرجع السابق، صفحة ٢٠٣-٢٠٥.
١٣ إم. بدرين «فهم الشريعة الإسلامية في النظرية والممارسة» إدارة المعلومات القانونية ٩ (٢٠٠٩)، ص ١٨٦-١٩٠، في ص ١٨٧.
١٤ المرجع السابق.
١٥ المرجع السابق، صفحة ١٨٨-١٨٩.

البنى الداخلية لهذه النصوص"[١٦]، وأصبح الفقهاء ملتزمون بالمذاهب المرجعية الموضوعية المستمدة من خلال المدارس التشريعية الرئيسية التقليدية. وكانت النظريات القانونية التي تحدت هذه المذاهب الموضوعية مهمشة تماما طوال حقبة ما قبل الحداثة[١٧]. ولم يدرك المسلمون إلا في العصر الحديث أن النظرية القانونية الإسلامية التقليدية لم تعد كافية لاستيعاب تحديات المجتمعات المسلمة الجديدة.

ردود العلماء المسلمين إزاء عالمية حقوق الإنسان

الجدال حول الإسلام وحقوق الإنسان جدال قديم جدا ومكثف. قبل صياغة المفهوم الحديث لحقوق الإنسان كما هو موضح في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومنذ القرن التاسع عشر، فقد كانت ردود فعل المثقفين المسلمين مختلفة إزاء الحداثة والتنوير الغربيين. دعت مجموعة من المثقفين المسلمين مجتمعاتهم لتجديد وإصلاح التراث من أجل استيعاب إنجازات الحداثة دون فقدان هويتهم الإسلامية، فيما استنكر علماء مسلمون آخرون الحداثة الغربية، وتقيدوا بالتجربة التاريخية للأمة المسلمة في زمن النبي محمد والخلفاء الراشدين. أخيرا، رفضت مجموعة

من المثقفين المسلمين هذا التراث تماما، وأعربت عن حماس شديد لتقليد الحداثة الغربية في جميع جوانب الحياة[١٨].

جلب العصر الحديث العديد من التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدول المسلمة، ولم تكن الشريعة الإسلامية التقليدية قادرة على التصدي لهذه التحديات بشكل مناسب. تم استخدام طريقة الاختيار الانتقائي (التخير) من قبل الإمبراطورية العثمانية والدول العربية في مرحلة تدوين القوانين الحديثة. على سبيل المثال، تم تطبيق هذا الأسلوب من أجل اعتماد قانون حقوق العائلة العثماني في عام ١٩١٧. كانت هناك أيضا أشكال جديدة من التعليل القانوني التي مارستها بعض الدول، مثل تونس في عام ١٩٥٦ عندما قامت بتحديث قانونها للأحوال الشخصية من أجل توفير حقوق متقدمة بالنسبة للمرأة. ومع ذلك، يعتقد حلاق أن هذه الممارسات الحديثة لم تضع منهجية قانونية متينة[١٩].

قام محمد عبده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمحاولة كبيرة لإصلاح الشريعة الإسلامية عندما أحيا التقاليد العقلانية للتراث اللاهوتي والفلسفي الإسلامي. استنادا إلى الإرث العقلاني الذي خلفته المعتزلة، فقد عبر عبده عن فكرة مفادها أن المصادر الإسلامية يجب أن تفهم بطريقة تنسق بين العقل والوحي، نظرا لأنه لا يصح أن يكون هناك صراع بينهما[٢٠]. لقد كان جهد محمد عبده علامة فارقة في مجال إصلاح الشريعة الإسلامية، وقد ألهم المسلمين المحافظين والمتحررين طوال القرن العشرين[٢١].
قاد رشيد رضا، الذي تأثر بتراث محمد عبده الفكري، المذهب النفعي القانوني الإسلامي، والذي كان له تأثير بعيد المدى على الدول المسلمة المعاصرة، والعلماء المسلمين المعاصرين. كان رضا يؤمن بأن الشريعة الإسلامية تُركت جانبا من قبل الدول المسلمة الحديثة نتيجة المشاكل المرتبطة بتطبيق النصوص التقليدية للشريعة الإسلامية في العصر الحديث. دعا رضا إلى مبدأ المصالح، وأهداف الشريعة (مقاصد الشريعة)، بدلا من القياس، وأدرك أن كثرة استخدام المنطق عن طريق القياس لن يتيح للشريعة الإسلامية الاستجابة لتحديات الحداثة. وقد أعرب عن اعتقاده بأن السلطة الوحيدة ينبغي أن تعطى إلى القرآن والسنة وإجماع صحابة النبي. بالنسبة للمسائل القانونية التي لا تتعارض مع الآيات القرآنية أو الأحاديث المعينة، فإنه من الواجب تقييم قواعد جديدة وفقا لمدى توافقها

١٦ جورج حلاق، «تاريخ النظريات القانونية الإسلامية: مدخل إلى أصول الفقه السني» (كامبردج، ٢٠٠٧)، ص ٢٠٧.
١٧ على سبيل المثال، جادل الفقيه الحنبلي التوفي بأن المصلحة العامة هي صاحبة السيادة ضمن مصادر الشريعة الإسلامية، وطور الفقيه المالكي القرافي طريقة سياقية جديدة لتحديد السلطة القانونية للسنة، انظر المرجع نفسه، ص. ١٤٨-١٥٣.
١٨ انظر جيه. كوبر، آر. نيتلر، وإم. محمود (محرران)، «الإسلام والحداثة. رد فعل المثقفين المسلمين» (آي. بي. توريس، ١٩٩٨).
١٩ دبليو. حلاق، الملاحظة ١٦ أعلاه، ص. ٢١١.
٢٠ المرجع السابق، ص. ٢١٢.
٢١ المرجع السابق، ص. ٢١٢.

مع الأهداف العامة للشريعة[٢٢].

كما ذكرنا أعلاه، فإن الإرث العقلاني الذي خلفه عبده حفز العلماء المسلمين المتحررين الذين دافعوا عن التحول الجذري من الفقه الإسلامي التقليدي. وقد نظر هؤلاء إلى النهج النفعي الذي سنه رضا على أنه نهج ضيق وغير موضوعي وغير فعال. وقد تخلى العلماء المسلمون المتحررون عن التفسير الحرفي للمصادر الإسلامية المقدسة «نظرا لأنه مخالف للشرع وغير قادر على تكييف القانون للأوضاع المتغيرة باستمرار.»[٢٣] ودعوا بدلا من ذلك لتفسير مستند إلى مقصد وروح النصوص المقدسة والأحاديث النبوية[٢٤].

في النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد ظهور النظام العالمي لحقوق الإنسان، أُعيد النظر في الجدال الدائر في العالم الإسلامي حول الإسلام وحقوق الإنسان، ولكنه هذه المرة أصبح أكثر تعقيدا. وقد أبدى العلماء المسلمون ثلاثة مناهج فكرية إزاء حقوق الإنسان العالمية: النهج المحافظ، والنهج العلماني، والنهج التوفيقي. اعتمد أول منهجين منظور الخصومة بين حقوق الإنسان والإسلام، واعتقدا بقوة أن نظامي القيم هما على خلاف مع بعضها البعض، وكل نهج يرى أنه متفوق على الآخر. خلافا لذلك، فإن النهج التوفيقي يكافح من أجل التنسيق بين حقوق الإنسان الدولية والإسلام من خلال تطبيق أساليب مختلفة لتفسير مصادر الشريعة الإسلامية. ولكن للأسف، لم يحظ النهج التوفيقي بتأييد واسع في النطاق العام في العالم المسلم اليوم.

يتجلى النهج المحافظ في مؤلفات العلامة الباكستاني أبو علاء المودودي. ينتقد المودودي في كتابه حقوق الإنسان في الإسلام بشدة المفهوم الحديث لحقوق الإنسان، ويدافع عن مفهوم آخر لحقوق الإنسان مستمد من الفهم المحافظ للشريعة الإسلامية[٢٥]. وكان هذا النهج المحافظ تجاه حقوق الإنسان الدولية القوة الدافعة لصياغة إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، والذي حدد بشكل كبير وغامض حقوق الإنسان الدولية بأحكام الشريعة الإسلامية.

طبق العلماء الذين دعوا للتوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان العديد من الطرق للوصول إلى هذا الاستنتاج. والحجة الرئيسية التي يقوم عليها هذا النهج هو أنه ليس على المسلمين تطبيق النصوص الفقهية التقليدية، وأنه ينبغي السماح باتباع المنطق الفقهي (الاجتهاد). واقترحت مجموعة من هؤلاء العلماء إجراء إصلاح جذري على الأساليب القانونية التي اشتقها الفقهاء التقليديون من أجل تطوير القانون الإسلامي العام وحل الصراعات المعاصرة بينه وبين مبادئ حقوق الإنسان العالمية، ويروج هؤلاء العلماء إلى تفسير سياقي للقرآن والسنة في ضوء الزمان والمكان. وقد تم اتباع هذه الأساليب من قبل عبد الله أحمد النعيم، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وفضل الرحمن، ورفعت حسن، ومحمد الطالبي وخالد أبو الفضل[٢٦]. دعا علماء آخرون في إطار هذا النهج لتوفيق أكثر واقعية بين الإسلام وحقوق الإنسان دون الدعوة لإجراء إصلاح جذري

في الأساليب الكلاسيكية للفقه الإسلامي. ويرى هذا الاتجاه أن الأساليب المطبقة من قبل العلماء المتحررين ليست عملية وليست جذابة بالنسبة للمسلمين. وأخيرا، فإن النهج العلماني يدعو لإنفاذ قانون حقوق الإنسان الدولي بغض النظر عن أي توتر محتمل مع أحكام الشريعة الإسلامية. وفي حين أن هذا النهج يؤيد الطابع العالمي لحقوق الإنسان، فقد فشل في تطوير شرعية ثقافية لحقوق الإنسان في التقاليد والمعتقدات الشعبية، وبالتالي، فإن هذا النهج ليس جذابا للجمهور المسلم، وينظر إليه على أنه غير عملي من قبل المسلمين المتحررين والعلماء الغربيين الذين يعتقدون أنه ينبغي على المدافعين عن حقوق الإنسان أن يأخذوا القانون الإسلامي على محمل الجد.

---

٢٢ المرجع السابق، ص. ٢١٨-٢١٩.
٢٣ المرجع السابق، ص. ٢٣١.
٢٤ المرجع السابق، ص. ٢٣١.
٢٥ إتش. بيلفيليديت، الملاحظة ٣ أعلاه، في صفحة ٣٤٩.
٢٦ انظر جيه. كوبر وآخرون، الملاحظة رقم ١٧ أعلاه.

التسوية العملية في إطار المذاهب التقليدية للشريعة الإسلامية

كما ذكرنا أعلاه، فقد دعا بعض العلماء المسلمون إلى حلول عملية للتعارض بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في إطار النظرية القانونية الإسلامية التقليدية. تبنى العلماء ضمن هذه الفئة مزيجا من المواقف المتحررة والمحافظة. وحسبما بين بيلفيلدت، فإن العديد من العلماء المسلمين يعتقدون أنه "من الممكن تحقيق نوع من التوفيق بين الشريعة التقليدية والفكرة الحديثة لحقوق الإنسان وفقا لهذه البراغماتية الإسلامية الراسخة"[٢٧].

في كتابه "القانون الإسلامي وحقوق الإنسان الدولية"، يقر بدرين أنه في حين هناك بعض الاختلافات بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان، إلا أن هذا لا يمنع من إمكانية التوفيق بينهما"[٢٨]. وللوصول إلى هذه الغاية، «يجب تحقيق نقلة نوعية من التفسير التقليدي المتشدد للشريعة، والتفسيرات الإقصائية للقانون الدولي لحقوق الإنسان»[٢٩]. يشدد بدرين على مذهب المصلحة الإسلامي لتمكين المسلمين من اعتناق تفسير أكثر تقدمي للشريعة الإسلامية، ويقترح أيضا اعتماد هامش مذهب التقدير. وقد استخدم هذا المذهب الأخير من خلال المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان لتمكين الهيئات الدولية لحقوق الإنسان من إجازة تقاليد معينة للمسلمين[٣٠]. ويمكن لتطبيق المذهبين أن يمكن المسلمين والقانون الدولي لحقوق الإنسان من التوصل إلى أرضية مشتركة. غير أن الطريقة التي طورها بدرين قد تعرضت لانتقادات حادة من قبل آن اليزابيث ماير، الذي قال أن مذهبه يقدم للدول المسلمة الأعذار للتهرب من الالتزامات الدولية لحقوق الإنسان، وسوف يقوض اعتماد الحقوق العالمية في العالم الإسلامي تحت اسم التوفيق والتسوية[٣١].

على الرغم من أن هذا الاتجاه يمكن أن يحقق نتائج هامة بالنسبة لقضية المواءمة بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، فإنه يمكن أن يستخدم أيضا لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان. وحسبما لاحظ بيلفيلدت، فإن النهج العملي يمكن أن يؤدي إلى مواءمة سطحية بين الإسلام وحقوق الإنسان، حيث يحصل دمج من جانب واحد للمطالبات التحررية والعالمية لحقوق الإنسان مع التقاليد الشرعية القائمة. ومن أجل التغلب على سوء الفهم هذا، فإن العلاقة بين الشريعة وحقوق الإنسان بحاجة إلى مزيد من التوضيح. وعلي أي حال، لا ينبغي لنا أن نقلل من قدرة الإسلام على مواجهة التحديات والمطالب الجديدة بطريقة براغماتية. ومن الممكن تسوية بعض النزاعات بين المتطلبات المعيارية المختلفة وفقا للمرونة للإنسانية التي ميزت الشريعة إلى حد كبير[٣٢].

الإصلاح الجذري للمذاهب التقليدية للشريعة الإسلامية

تحدى العلماء الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه التفسير الحرفي التقليدي لمصادر الشريعة الإسلامية، ودعوا إلى تبني وسائل بديلة للنظرية القانونية الإسلامية على أساس مبادئ الإسلام الأخلاقية العامة والتركيز على العقل والعقلانية البشرية من أجل استيعاب الأوساط السياسية والاجتماعية المتغيرة للمسلمين المعاصرين. يشير بيلفلدت إلى أن "الإصلاحيين المسلمين المتحررين دعوا إلى فهم متحرر للشريعة الإسلامية، مشددين على معناها الأصلي كـ"مسار" أو دليل، بدلا من تشريع قانوني مفصل"[٣٣].

العشماوي: التمييز بين الدين والفكر الديني

ساهم القاضي والباحث المصري محمد عشماوي بنشاط في الجدال حول القانون الإسلامي من خلال منظور تقدمي

٢٧ إتش. بيلفيلدت، الملاحظة رقم ٣ أعلاه، ص. ٦١٠.
٢٨ انظر إم. بدرين، «حقوق الإنسان الدولية والشريعة الإسلامية» (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣).
٢٩ المرجع السابق، ص. ٦.
٣٠ المرجع السابق، ص. ٢١٩-٢٣١.
٣١ إيه. ئي. ماير، «القانون الدولي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية بقلم مسعود بدرين»، المجلة الأمريكية للقانون الدولي ٩٩ (٢٠٠٥)، ص. ٣٠٢-٣٠٦، في صفحة ٣٠٢.
٣٢ إتش. بيلفيلديت، الملاحظة ٣ أعلاه، في ص. ٦١٤.
٣٣ المرجع السابق، ص. ٦٠٧.

متحرر. وشدد عشماوي على الدور الإنساني في استنباط القواعد القانونية من المصادر المقدسة. وقد ميز في هذا الصدد بين الدين والفكر الديني، فالفكر الديني هو نتاج الفهم البشري، في حين أن الدين يمثل رسالة دينية خالصة. ثم يشير عشماوي إلى مجموعة من المبادئ العامة للشريعة الإسلامية التي تدعمها القرآن أو الظروف التاريخية للوحي. أولا، يتطلب تطبيق الشريعة ميزات مثالية معينة للمجتمع المسلم، الذي يجب أن يكون قائما على المحبة والكرم والرغبة العميقة في الالتزام بأحكام الشريعة. ثانيا، يزعم عشماوي أن النظر إلى القرآن باعتباره نصا خالدا، والذي كان شائعا في الفترات الكلاسيكية من الفكر الإسلامي، أدى إلى تعامل الفقهاء مع النص الإسلامي كنظام مغلق يتجاوز الوسط البشري والاجتماعي. وفقا

للعشماوي، فإن هذا النهج يتنافى مع حقيقة أن القرآن هو "مخلوق حي يتفاعل بشكل حيوي مع الحياة اليومية والنسيج الاجتماعي طوال حياة النبي، فليس القرآن أساس قائم على الصيغ المجردة، بل قائم على السلوك البشري في الواقع الفعلي"[٣٤]. ثالثا، يشير السياق التاريخي للوحي ونسخ الآيات إلى أن الشريعة الإسلامية تهدف أساسا لخدمة مصالح المسلمين في ظروف معينة. رابعا، يؤكد عشماوي على الصلة بين الشريعة الإسلامية والظروف الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع ما قبل الإسلام، نظرا لأن هذه الصلة ضرورية لفهم الفلسفة القانونية التي تبناها القرآن والسنة، وكيف حافظا على بعض الممارسات القانونية السائدة قبل الإسلام. ويقود هذا المبدأ إلى استنتاجه النهائي بأن الشريعة تطبق من خلال العلاقة بين مضمونها وتغير الظروف الاجتماعية والإنسانية[٣٥]. إن توضيح هذه المبادئ يمكن الدول الإسلامية من تبني «نظام قانوني إيجابي تتمثل وظيفته في التعامل بطريقة فعالة مع الواقع الفعلي للمجتمع والتغيرات المستمرة التي تحدث داخله»[٣٦].

فضل الرحمن: نظرية الحركة المزدوجة

من المساهمات المؤثرة الأخرى المساهمة التي قدمها المصلح الباكستاني فضل الرحمن الذي بين أنه على المسلمين أن يدركوا جيدا في البداية السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الأول للمجتمع المسلم الذي تلقى الوحي من أجل استنباط المبادئ العامة من مصادر الوحي، حيث أن هذه المبادئ العامة تمثل المنطق وراء هذه القواعد. ثانيا، وقبل أن يطبق المسلمون المعاصرون هذه المبادئ العامة، ينبغي عليهم فهم الظروف الحالية، ومن ثم يمكن للمسلمين اعتماد ما هو جدير بالاعتماد ورفض كل ما هو غير ذي صلة.

شحرور ونظرية الحدود

دافع العالم السوري محمد شحرور عن هامش واسع من حرية التصرف للمسلمين عند تطبيق الشريعة الإسلامية ضمن حدود أوامر الله. وحاله حال غيره من العلماء المسلمين المتحررين، فقد شدد شحرور على أن القرآن الكريم هو ملك لجميع الأجيال، ويمكن لكل جيل أن يطور الأساليب التفسيرية المناسبة للقرآن والسنة في ضوء الحقائق المتغيرة في الحياة الاجتماعية. طور شحرور ما يسمى بـ "نظرية الحدود" التي اعتبرت أن الله زود المسلمين بالمعايير القانونية التي تتضمن الحدود الدنيا والعليا لمضمون القوانين المطبقة في حالات مختلفة. وفقا لهذه النظرية، فإن العقوبات الجنائية الإسلامية المنصوص عليها في القرآن تمثل الحد الأقصى، والتي يمكن تخفيفها وفقا لتغير الظروف المجتمعية. وهذا لا يشمل عقوبة الزنا، التي تشمل الحدود العليا والدنيا معا، كما هو موضح في التأكيد الإلهي على تطبيق العقوبة دون شفقة (السورة رقم ٢٤ : ٢). ومع ذلك، وفقا لشحرور، فإن الحدود في هذه العقوبة تتحقق من خلال تقديم الأدلة الصعبة اللازمة لفرضها. ويمكن للنظرية أيضا ضمان المساواة بين الرجل والمرأة في المسائل المتعلقة بالميراث والزواج[٣٧].

٣٤ دبليو. حلاق، الملاحظة ١٦ أعلاه، ص. ٢٣٣.
٣٥ المرجع السابق، ص. ٢٣٢-٢٣٥.
٣٦ المرجع السابق، ص. ٢٣٦.
٣٧ المرجع السابق، ص. ٢٤٦-٢٥٢.

أبو زيد: مفهوم جديد للقرآن

ينطوي المشروع الفكري للباحث المصري نصر حامد أبو زيد على تحليل متطور لطبيعة القرآن ودور الفهم البشري. والعنصر الحاسم في نظريته هو رفض القناعة التقليدية الشائعة بأن القرآن الكريم خالد، فحسبما يرى أبو زيد، فإن خلود القرآن يعني أن "فكرة التفسير ضمن المواقف الجديدة تعتبر أمرا محظورا، كما أنه لا يفرق بين المعنى الحرفي وروح القانون الإلهي ولا يحق إلا علماء اللاهوت الاضطلاع بدور رئيسي للحفاظ والوصاية عليه "[٣٨]. ومع ذلك، يؤكد أبو زيد أنه إذا كان المسلمون يعتقدون أن القرآن «خلق في سياق معين، و الرسالة التي يتضمنها يجب فهمها ضمن هذا السياق. . . فإن هذا الرأي يترك مجالا لتفسير القانون الديني، لأن كلمة الله يجب أن تفهم وفقا لروح النص، وليس وفقا للمعنى الحرفي»[٣٩]. ولما كانت صحة وموثوقية القرآن بوصفه وحيا لا جدال فيها، فإن النص بحد ذاته هو ظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي يتطلب فهما اجتماعيا وتاريخيا من خلال تطبيق منهجية لغوية حديثة.

أبو الفضل وتحدي الاستبدادية في النظرية القانونية الإسلامية

يعتبر تعدد المدارس الفقهية واللاهوتية في الإسلام عبر التاريخ الكلاسيكي للمجتمع المسلم عنصرا رئيسيا في فهم الإطار النظري الذي اقترحه السيد خالد أبو الفضل. يؤكد أبو الفضل أن وجود تفسيرات استبدادية للمصادر الإسلامية ينتهك روح الرسالة الإسلامية والتقاليد الفقهية واللاهوتية. ودافع أبو الفضل عن نظريته باستخدام أدلة منطقية ولاهوتية، فضلا عن الخصائص التاريخية للنظرية القانونية الإسلامية نفسها. يبين أبو الفضل بأن القرآن هو نص مفتوح، ويستند فهمه على وجود علاقة متوازنة بين النص والقارئ والمؤلف[٤٠]. لا يمكن للمجتمع التفسيري أن يدعي القراءة الموثوقة لإرادة المؤلف، إذ أن «استبدال سلطة القارئ بسلطة الله هو فعل استبدادي وإفساد لمنطق القانون الإسلامي.»[٤١] تقوم مخرجات المجتمع التفسيري على أربعة افتراضات قد تختلف من فقيه إلى آخر. هذه الافتراضات هي افتراضات قائمة على القيمة، وقائمة على

المنطق، وقائمة على المنهجية، وقائمة على الإيمان[٤٢]. تفسر الاختلافات في الافتراضات لماذا اتخذ الفقهاء مواقف مختلفة بشأن الحالة الواحدة. تنشأ المشكلة عندما يقوم الفقيه «وبشكل قاطع. . . باعتبار تلك الافتراضات أنها ثابتة أو لا تقبل الجدل، فإن ذلك قد يؤدي إلى فساد العملية وإلى الاستبدادية»[٤٣]. يتحدى أبو الفضل في مؤلفه على نحو مثير للاهتمام الأدوار المثيرة للجدل للمؤسسات الدينية في المجتمعات المسلمة. يعتمد العديد من هذه المؤسسات التأويل الحصري والسلطوي الذي يقوض تطوير الشريعة الإسلامية لمواجهة التحديات العصرية.

الحركة النسوية الإسلامية: نحو أساليب تفسيرية جديدة

يجادل العلماء النسويون المسلمون أن القراءة السائدة للقرآن والسنة عبر تاريخ الشريعة الإسلامية كانت ذكورية، وتميل لتأييد عدم المساواة بين الجنسين في انتهاك واضح لمبادئ الإسلام الأصيلة[٤٤]. تنتقد أمينة ودود الطريقة التقليدية للتفسير القرآني، والتي «تحلل النص القرآني بطريقة خطية دون أن تأخذ في الاعتبار الترابط الهيكلي والموضوعي في القرآن. ويؤدي ذلك عادة إلى تحليل غير كاف ويستغله الرجال تقليديا ضد المرأة»[٤٥]. تدعو ودود

٣٨ إن. إيه. أبو زيد «الصفات الإلهية في القرآن: بعض الجوانب الشعرية» في جيه. كوبر وآخرون، الملاحظة رقم ١٧ أعلاه، ص. ١٩٨.
٣٩ المرجع السابق، ص. ١٩٨.
٤٠ المرجع السابق، كيه. إيه. الفضل، «الحديث باسم الله: القانون الإسلامي، والسلطة، والمرأة» (عالم واحد، ٢٠٠٣)، ص. ١٤٥-١٥٠.
٤١ المرجع السابق، ص. ٢٦٥.
٤٢ المرجع السابق، ص. ١٤٥-١٥٥.
٤٣ المرجع السابق، ص. ٢٦٧.
٤٤ إن. إيه. شاه «حقوق المرأة في القرآن: نهج تفسيري» في إم. بدرين، الملاحظة ٥ أعلاه، ص. ٤٧٥.
٤٥ المرجع السابق.

بعد ذلك إلى قراءة شاملة وسياقية للقرآن بحيث يتم تفسير الآيات في سياقاتها، وفيما يتعلق بآيات أخرى مماثلة لها، والنظرة القرآنية بشكل عام. اقترحت نياز شاه طريقة تفسيرية أخرى قائمة على أساس فهم السياقات التاريخية والاجتماعية للمجتمع المسلم الأول والسياق القرآني[٤٦]. وفقا لشاه، فإن تطبيق هذه القراءة يكشف عما يلي:

تمثل النهج العام أو مقصد القرآن في رفع مكانة المرأة، وليس الحط منها إلى مرتبة التبعية الاجتماعية والقانونية التي تمارس في كثير من بلدان العالم الإسلامي اليوم. ولتحقيق المساواة بين الجنسين بشكل أكبر، يجب استعادة هذه الروح القرآنية والمقصد القرآني من خلال إعادة تحليل الآيات القرآنية ذات الصلة ضمن سياقها الصحيح[٤٧].

جمال البنا: الفقه الإسلامي الجديد

يرى الباحث المصري جمال البنا أن التزام المسلمين المعاصرين بالفقه الإسلامي التقليدي (التقليد) يمثل السبب الرئيسي لتدهور السياسات والمجتمعات والمنطق العلمي في العالم المسلم. يدافع البنا في كتابه الذي يحمل عنوان "نحو فقه جديد" والذي يقع على ثلاثة أجزاء عن صياغة جديدة للفقه الإسلامي، يتمتع المنطق فيها بالسيادة لفهم نص الوحي. يرفض البنا افتراض أن التفكير الفقهي مقتصر على الحالات التي تنشأ خارج النصوص الواضحة الواردة في القرآن أو السنة. ووفقا للبنا، يمكن للتعليل البشري أن يعلق أو يجمد تطبيق النصوص القرآنية عندما لا تكون هناك ضرورات لتطبيقها بعد ذلك[٤٨]. طبق البنا أساليب صارمة لتقييم صحة الأقوال النبوية (الحديث) والمعيار الرئيسي للحكم على نزاهتها هو القرآن. يستبعد هذا الأسلوب في الواقع كثير من الأحاديث التي تنطوي على التمييز ضد المرأة وفرض القيود على الحرية الدينية[٤٩].

عبد الله أحمد النعيم: رسالتان للإسلام

تتمثل الأطروحة الرئيسية للنعيم في أنه ما دام المسلمون يتمسكون بالأساليب التقليدية للفقه الإسلامي، فلن يكون هناك حل كاف للنزاع بين الإسلام وحقوق الإنسان. فشلت معظم جهود الإصلاح منذ القرن التاسع عشر للتغلب على هذا القيد. ومن وجهة نظر النعيم، فإن إعادة فتح باب الاجتهاد ضروري للغاية لإيجاد حلول لمختلف جوانب حياة المسلمين. غير أن الاجتهاد لم يؤد إلى تحقيق أي نتائج حقيقية نظرا لممارسته داخل الإطار التقليدي للفقه الإسلامي[٥٠]. وفقا للنعيم، لا يكفي الدفاع عن فكرة الدولة العلمانية في السياق الإسلامي، بل من الضروري أيضا وضع

منهجية ملائمة لإصلاح القانون الإسلامي التقليدي. ويشيد النعيم بجهود الإصلاح الفكري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين التي دافعت عن فكرة أن الإسلام لم يلغ نوعا معينا من الهيكل السياسي وأنه «لم تكن هناك سلطة إسلامية لمفهوم الخلافة بالمعنى التقليدي والتاريخي»[٥١]. إلا أن النعيم يشير إلى أن الموقف الإصلاحي هذا لم يوضح كيف يجب على المسلمين عدم تطبيق قواعد معينة من القرآن والسنة التي تخالف حقوق المواطنة وحقوق الإنسان الأساسية، لا سيما فيما يتعلق بغير المسلمين ووضع المرأة[٥٢].

اعتمدت الدول المسلمة منذ القرن التاسع عشر كثيرا من النظم القانونية الغربية في مجالات القانون الجنائي والتجاري والمدني والدستوري، وقصرت تطبيق الشريعة الإسلامية على قانون الأسرة. وقد حدث ذلك بعد عملية الإصلاح من خلال عدة أساليب مكنت الحكومات من اختيار القواعد المناسبة من المدارس الفقهية المختلفة. إلا أن النعيم يعتقد أن هذا الإصلاح لم يسفر عن إصلاحات كبيرة في مجمل النصوص التقليدية للفقه الإسلامي. وفقا

٤٦ المرجع السابق، ص. ٤٧٦.
٤٧ المرجع السابق، ص. ٤٧٦.
٤٨ جمال البنا «نحو فقه جديد: الجزء الثالث» (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٩)، ص. ١٩٧.
٤٩ جمال البنا «نحو فقه جديد: الجزء الثاني» (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص. ٢٣٢-٢٦٦.
٥٠ المرجع السابق، ص. ٢٧.
٥١ المرجع السابق، ص. ٤٣.
٥٢ المرجع السابق، ص. ٤٣.

للنعيم فإن "الإغاثة المؤقتة وغير الكافية التي أدخلتها هذه الوسائل عرضة للضياع عندما يكون هناك فرض مجدد قوي للشريعة"[٥٣].

يشدد النعيم، مثل كثير من المصلحين المسلمين الآخرين، على حقيقة أنه ينبغي على النموذج الجديد من التفكير الفقهي استبعاد القاعدة التقليدية التي تحظر الاجتهاد البشري فيما يتعلق بالنصوص الدينية ذات المعنى الواضح. تحاول هذه الرؤية تحرير التفكير الفقهي من السلطة المطلقة للنصوص التي تتجاوز الزمان والمكان بحسب علماء الدين الإسلامي التقليديين. وفقا للنعيم، يسمح بالاجتهاد في النصوص التي تتعلق بالمعاملات البشرية والاجتماعية طالما أن الأهداف العامة للشريعة والرسالة الأساسية للإسلام لم تمس. يدعو هذا النهج علماء الدين الإسلامي بشدة إلى تبني تحليل سياقي للآيات القرآنية والسنة للحفاظ على تكيفها مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. تاريخيا، وقبل إنشاء هيئة الفقه الإسلامي التقليدي، لم تمنع النصوص القرآنية والسنة الواضحة والمحددة المسلمين من ممارسة الاستدلال والتفكير الفقهي. على سبيل المثال، علق عمر بن الخطاب خليفة المسلمين الثاني تطبيق قاعدتين مستمدتين من نصوص القرآن الكريم الواضحة والقاطعة عندما اعتقد أن تعليقهما من شأنه أن يخدم مصالح المجتمع المسلم على نحو أفضل[٥٤].

في دفاعه عن نهج الإصلاح الذي سنه، يوضح النعيم فهمه للعناصر الثلاثة للإصلاح والتجديد التي تميز عادة ردود العلماء المسلمين على الحداثة. هذه العناصر الثلاثة، حسبما يشير جون فول، هي "التطبيق الصارم للقرآن والسنة، وممارسة الاجتهاد، وتأكيد أصالة وصحة الإسلام"[٥٥]. بالنسبة للتطبيق الصارم للقرآن والسنة، فقد شدد النعيم على الفهم البشري للنصوص، حسبما تبين الآية القرآنية ٢٩:٤٩، والتي تقول «بل هو آيات بينات في قلوب الذين أوتوا العلم»، وقد أيد هذا المعني علي بن أبي طالب، خليفة المسلمين الرابع عندما قال أن «القرآن لا يتكلم بل يتكلم به الرجال»[٥٦]. والعنصر الثاني من الإصلاح والتجديد الإسلامي هو ممارسة التفكير الفقهي (الاجتهاد). ويعتقد النعيم أن الاجتهاد لن يكون له معنى في عملية الإصلاح لو تم تطبيقه وفقا للطرق التقليدية للفقه الإسلامي. معظم القواعد الإسلامية المثيرة للجدل المتعلقة بالقانون الجنائي وحقوق الإنسان والقانون الدولي والقانون الدستوري مستمدة من نصوص واضحة وقاطعة من القرآن والسنة. وبالتالي، يصر النعيم على تطوير أساليب جديدة تماما للاجتهاد لا تقيدها النصوص الواضحة والمحددة[٥٧].

أما بالنسبة لصحة الإسلام، يعتقد النعيم أن المعايير الحاسمة لدراسة الطبيعة الإسلامية الأصيلة لأي معيار أو قاعدة هو مدى اتساقها مع الرسالة الكلية للإسلام. غير أن هناك بعض القواعد الواردة في القرآن والسنة التي لا تتفق مع بعضها البعض، ولحل هذه المشكلة، فقد وضع الفقهاء المؤسسون نظاما متماسكا ومتسقا للشريعة الإسلامية عن طريق ما يعرف بالنسخ (إلغاء نصوص محددة من القرآن والسنة). ويبين النعيم ذلك على النحو التالي:

> لتبرير الإكراه مقابل حرية الاختيار في الدين، ولإعطاء الفعالية القانونية للآيات التي تجيز استخدام القوة ضد غير المسلمين والمسلمين المنشقين، اعتبر الفقهاء المؤسسون أن الآيات التي تمنع حرية الاختيار والإقناع السلمي قد ألغيت من خلال الآيات التي تصرح الإكراه واستخدام القوة. وتتمثل أطروحتي في أنه نظرا لاستخدام تقنية النسخ في الماضي لتطوير الشريعة التي قبلت لغاية الآن باعتبارها النموذج الإسلامي الأصيل والحقيقي، يمكن أن نستخدم التقنية نفسها اليوم لإنتاج شريعة إسلامية حديثة أصيلة وحقيقية[٥٨].

---

٥٣ المرجع السابق، ص. ٤٦.
٥٤ المرجع السابق، ص. ٢٨.
٥٥ المرجع السابق، ص. ٤٨.
٥٦ المرجع السابق، ص. ٤٨.
٥٧ المرجع السابق، ص. ٤٩-٥٠.
٥٨ المرجع السابق، ص. ٤٩.

استوحى النعيم تطوير طريقته لفهم قواعد القرآن والسنة من النهج التطوري لمعلمه الأستاذ محمود محمد طه الذي شرح الفرق الملحوظ بين القرآن والسنة في مكة المكرمة والمدينة المنورة. كانت الرسالة في مكة شاملة، وأخذت في الاعتبار المساواة الكاملة بين البشر وتشجيع حرية اختيار الفرد، ولكن الرسالة في المدينة المنورة جاءت بمجموعة من القواعد لتنظيم المجتمع المسلم الناشئ في المدينة المنورة. وقد حلل كل من طه والنعيم قواعد المدينة المنورة وفقا للظروف السياسية والثقافية والاجتماعية للمسلمين السائدة في ذلك الوقت. في هذه المرحلة، تم وضع جميع القواعد التي تهم المرأة وغير المسلمين، علاوة على قانون العقوبات. وفقا للنعيم، يمكن لغير المسلمين المعاصرين الرجوع الآن إلى

الرسالة الإسلامية في مكة المكرمة لتطوير القانون العام الإسلامي وجعلها تتفق مع الظروف الحالية[٥٩].

في كتابه «الإسلام والدولة العلمانية»، يحاجج النعيم ضد فكرة الدولة الإسلامية[٦٠]. الدفاع عن الدولة العلمانية كان مصدر قلق مشترك بالنسبة لمعظم العلماء المسلمين المتحررين، ولكن النعيم روج للفكرة من خلال التبرير الديني والتفكير العقلاني. وأوضح النعيم أن الشريعة الإسلامية تخاطب ضمائر المسلمين وتطبيقها يعتبر مسألة خاصة. ليس هناك إشارة واضحة في القرآن أو السنة إلى مجموعة معينة من المؤسسات السياسية التي يجب إنشائها لمعاقبة الأفراد العقوبة في حال خرقهم للشريعة. ومع ذلك، فإن الممارسات الإسلامية بعد وفاة النبي والفقه التقليدي أسند تطبيق الشريعة في المجتمع المسلم -بدرجات متفاوتة- إلى سلطة سياسية مركزية. علاوة على ذلك، تخلق وجهات النظر والمدارس المتباينة بشأن أحكام الشريعة صعوبات عملية في دولة وطنية حيث تكلف مؤسسة معينة أو مجموعة من الأشخاص بالحكم وفقا لأحكام الشريعة.

وسوف تكون النتيجة تطبيق تفسيرهم للشريعة، والذي قد يختلف عن التفسيرات الأخرى للمسلمين في الدولة نفسها.

دافع النعيم عن الدولة العلمانية باعتبارها وسيلة ناجعة لضمان حياد الدولة تجاه الأديان المختلفة في مجتمع معين. واقترح نموذجا للدولة العلمانية والدستورية يمكن تطبيقه في العالم الإسلامي بدلا من نموذج الدولة الإسلامية. في النموذج العلماني الذي طرحه النعيم، فإن الدين ليس مفصولا عن الحياة العامة ويؤثر على صياغة السياسات العامة والتشريعات، ولكن من خلال عملية المنطق المدني التي «يمكن من خلالها مناقشة الأسباب علنا والنزاع فيها من قبل أي مواطن، إما بشكل فردي أو مع الآخرين، وفقا لقواعد الكياسة والاحترام المتبادل»[٦١]. الغرض من المنطق المدني هو الحد من الفرض الحصري لرؤية أو رأي ديني واحد حتى يتسنى لجميع المواطنين، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، المشاركة في النقاش العام. فضيلة المنطق المدني هذه لا وجود لها في نموذج الدولة الإسلامية، حيث «لا يتيح أنصار ما يسمى الدولة الإسلامية الحرية لبعضهم البعض للاختلاف حول ما تعنيه تلك الدولة من الناحية العملية»[٦٢]. يعتقد النعيم أن نموذج الدولة العلمانية الذي اقترحه يسمح حتى للمسلمين الذين يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية بالمشاركة في التعليل المدني ولكن في إطار هذا النموذج لن يكون بمقدورهم فرض آرائهم على الآخرين دون موافقتهم. ويمكن في هذا النموذج لأي مجموعة من الأشخاص من خلال الجمعيات المدنية الطوعية الجماعية الالتزام بقناعاتهم طوعيا طالما أن هذا الالتزام لا يؤثر على الجمهور خارج المنطق المدني المتاح للجميع[٦٣].

الخلاصة

هناك ردود فكرية مختلفة تجاه قضية الإسلام وحقوق الإنسان. نفى البعض إمكانية المواءمة بينهما، بينما دعا علماء آخرون يؤمنون بعالمية حقوق الإنسان للتوفيق بينهما من خلال تطبيق أساليب مختلفة. اقترح بعض العلماء حلولا

٥٩ المرجع السابق، ص. ٥٢-٥٣.
٦٠ انظر إيه. النعيم «الإسلام والدولة العلمانية: التفاوض على مستقبل الشريعة» (مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠١٠)، ص. ١-٤٣.
٦١ المرجع السابق، ص. ٨٥.
٦٢ المرجع السابق، ص. ٩٥.
٦٣ المرجع السابق.

عملية لحل الصراع من خلال الطرق التقليدية للشريعة الإسلامية، فيماد دافع علماء آخرون عن تحول جذري عن النظرية القانونية الإسلامية التقليدية، وكل اتجاه له مزاياه وعيوبه.
كهدف استراتيجي لتشجيع هذه الجهود حسنة النية التي تهدف إلى التوفيق بين حقوق الإنسان والقانون الإسلامي، لا بد من إعطاء الأولوية لمسألة حرية التعبير والحرية الأكاديمية في المنطقة الإسلامية حتى يمكن للمصلحين إنتاج المعرفة ونشر أفكارهم دون ترهيب. تكافح جماعات حقوق الإنسان في المنطقة منذ مدة من أجل تحقيق هذا الهدف. هذه الورقة غير منحازة تجاه أية طريقة إصلاح معينة ولكنها تبين أن المسلمين المعاصرين في حاجة ماسة لمناقشة الأفكار المختلفة حول دينهم بحرية. وسوف يكون الاختيار النهائي مناطا بالشعب شريطة أن يتم تزويده بنطاق عام حر يمكن الوصول إليه من قبل أي مذهب أو معتقد. تحقيق الإصلاح الديني هو عملية طويلة ومتراكمة وينبغي تمكين المسلمين من أجل المشاركة بنشاط في هذه العملية.

المراجع

الكتب

أبيض، إن، "الشريعة، والدول الإسلامية والتزامات المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان: دراسة مقارنة" (المعهد البريطاني للقانون الدولي والمقارن، ٢٠٠٨)
إيه. النعيم، "الإسلام والدولة العلمانية: التفاوض على مستقبل الشريعة" (مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠١٠)
إيه. النعيم، "نحو إصلاح إسلامي" (مطبعة جامعة سيراكيوز، ١٩٩٦)
الأيوبي، إن. إن.، "الإسلام السياسي: الدين والسياسة في العالم العربي" (روتليدج، ١٩٩٣)
إم. بدرين (محرر)، "القانون الدولي والقانون الإسلامي" (أشجات، ٢٠٠٨)
إم. بدرين، "حقوق الإنسان والقانون الإسلامي" (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٥)
كولسون، إن. جيه، "تاريخ القانون الإسلامي" (إدنبرة، ٢٠٠٧)
كيه. دالاكورا، "الإسلام والليبرالية وحقوق الإنسان: مدلولاتها بالنسبة للعلاقات الدولية" (آي. بي. توريس، ١٩٩٨)
دونيلي، جيه.، "حقوق الإنسان العالمية في النظرية والممارسة" (جامعة كورنيل، ٢٠٠٣)
حلاق ، دبليو.، "تاريخ النظريات القانونية الإسلامية: مدخل إلى أصول الفقه السني" (كامبردج، ٢٠٠٧)

هاشمي، كيه.، "التقاليد القانونية الدينية، والقانون الدولي لحقوق الإنسان والدول المسلمة" (دار مارتينوس نيجهوف للنشر، ٢٠٠٨)
كمالي، إم. إتش.، "مبادئ الفقه الإسلامي" (جمعية النصوص الإسلامية، ٢٠٠٦)
ليندهولم، تي.، وفوغت، كيه. (محرران)، "إصلاح القانون الإسلامي وحقوق الإنسان: تحديات وتعقيبات" (نورديك، ١٩٩٣)
لومباردي ، سي.، "قانون الدولة والشريعة الإسلامية في مصر الحديثة: دمج الشريعة في الدستور المصري" (دار نشر بريل الأكاديمية، ٢٠٠٦)

ماير، إيه. ئي.، "الإسلام وحقوق الإنسان: التقليد والسياسة" (مطبعة ستفيو، الطبعة الرابعة ٢٠٠٤)
إم. مونشيبوري، "الإسلام والعلمانية وحقوق الإنسان في الشرق الأوسط" (لين راينر ناشرون، ١٩٩٨)
ساكيدينا، إيه. "الإسلام وتحدي حقوق الإنسان" (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٩)

زبيدة، إس.، "القانون والسلطة في العالم الإسلامي" (آي بي توريس، ٢٠٠٣)
المجلات والدوريات
النعيم، إيه.، «الإسلام وحقوق الإنسان: ما وراء الجدل العالمي»، وقائع الجمعية الأمريكية للقانون الدولي (٢٠٠٠)، ص. ٩٥-١٠١

بدرين، إم.، "حقوق الإنسان والقانون الإسلامي: أسطورة الخلاف"، مراجعة رقم ٢ للقانون الأوروبي لحقوق الإنسان (٢٠٠٥)، ص ١٦٥-١٨٥
بدرين، إم.، "الإسلام وإعمال حقوق الإنسان في العالم المسلم: تأملات في نهجين أساسيين ومنظورين متباينين"، مجلة العالم المسلم لحقوق الإنسان (٢٠٠٧)، المادة ٥
بيلفيلدت، إتش.، "أصوات مسلمة في الجدال حول حقوق الإنسان"، مجلة حقوق الإنسان الفصلية ١٧ (١٩٩٥)، ص ٥٨٧-٦١٧
طيبي، بي. "القانون الإسلامي/الشريعة الإسلامية، حقوق الإنسان، والأخلاق العالمية للعلاقات الدولية"، مجلة حقوق الإنسان الفصلية ١٦ (١٩٩٤) ، ص ٢٧٧-٢٩٩.

ب- المنظور الأوروبي
بقلم: إيفا ماريا لاسن

الأصوات الدينية وردود فعل الدول

تركز هذه الورقة على العلاقة بين حقوق الإنسان والدين في أوروبا. يتطرق الجزء الأول إلى المسيحية، دين الأغلبية في أوروبا، فيما يلقي الجزء الثاني من الورقة الضوء على التفاعل في أوروبا بين الدولة والطوائف الدينية، المسيحية وغير المسيحية[٦٤].

يعتبر استطلاع وجهات النظر المسيحية حول دور المسيحية في التطور التاريخي لحقوق الإنسان من إحدى الطرق للحصول على صورة للنهج المسيحي تجاه حقوق الإنسان. ويمكن الاطلاع على تاريخ حقوق الإنسان من خلال عدة طرق. البناء التقليدي لهذا التاريخ – والذي استخدم كثيرا في الفصول التمهيدية من الكتب المدرسية المتعلقة بحقوق الإنسان - هو النظر إلى تاريخ حقوق الإنسان كجزء من تاريخ غربي تحديدا، وبالتالي كجزء من تاريخ أوروبا إلى حد كبير:

التاريخ التقليدي لحقوق الإنسان: التسلسل الزمني

١٠٠٠ قبل الميلاد	إسرائيل التوراتية	
٣٠٠ قبل الميلاد	الديمقراطية الأثينية.	القانون الطبيعي الرواقي
١٠٠ بعد الميلاد	اليهودية والمسيحية	القانون الروماني الكلاسيكي

٤٠٠	الإمبراطورية الرومانية المسيحية
١٢١٥	ماجنا كارتا
١٧٠٠	التنوير
	الجيل الأول من حقوق الإنسان: الحقوق المدنية والسياسية
١٧٧٦	إعلان الاستقلال الأمريكي
١٧٨٩	الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن
١٨٠٠	الدساتير الديمقراطية الأوروبية
	الجيل الثاني من حقوق الإنسان: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية
١٩١٩	عصبة الأمم المتحدة
١٩٤٨	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
١٩٥٠	الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

إذا ألقينا نظرة فاحصة على هذه الطريقة التقليدية في بناء تاريخ حقوق الإنسان، فإننا نرى أن التنوير يلعب دورا مركزيا في ظهور حقوق الإنسان الحديثة. ومن المسائل الحاسمة المتعلقة بالمسيحية هي إذا كان التنوير يشكل ابتعادا عن المسيحية، وفي هذه الحالة، فإن حقوق الإنسان تمثل انتهاكا أيضا للمسيحية، أم ينبغي أن ينظر إلى التنوير بوصفه تطورا عضويا لتاريخ أوروبا دون قطيعة جذرية عن المسيحية، وفي هذه الحالة، من الممكن اعتبار حقوق الإنسان أن لها جذور في التقاليد المسيحية والكتاب المقدس؟

٦٤ للاطلاع على بحث مستفيض حول موضوع هذه الورقة، انظر إس. لوجوت وئي. إم. لاسن، «مواجهة التحدي: إعادة تعريف النموذج الكلاسيكي لأوروبا لتدخل الدولة في الممارسات الدينية»، مجلة هولندا الفصلية لحقوق الإنسان ٢٤، ١ مارس ٢٠٠٦، ص. ٣٣-٥٩.

هناك تنوع كبير في الآراء حول كيفية النظر إلى هذا التاريخ، والعلاقة بين المسيحية والتنوير. لكن، وبصفة عامة، عندما نطلع على وجهات النظر المسيحية في جميع أنحاء العالم، فإن الرأي السائد هو أن هناك تدفق من المسيحية عبر التنوير إلى العصر الحديث، حيث كان عصر التنوير نقطة تحول ولكن ليس ضربة قاتلة لدين المسيحية. وبالتالي، لا توجد خلافات في حد ذاتها بين المسيحية ومفهوم حقوق الإنسان.

تفسير وفهم حقوق الإنسان

كما رأينا أعلاه، فإن التاريخ هو أحد السبل لفهم العلاقة بين المسيحية وحقوق الإنسان. علم اللاهوت هو طريقة أخرى للقيام بذلك. وقد تطور موقف المؤسسات الدينية إزاء جدول أعمال حقوق الإنسان على عدة مراحل. في الفترة ما بين عام ١٩٤٨ والسبعينات، كانت الطوائف الدينية في أوروبا وأماكن أخرى قلقة تجاه العثور على مكان لها في مجال حقوق الإنسان.

من الأمثلة على تلك الطوائف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. أثناء المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي انعقد بين ١٩٦٢ و١٩٦٥، أدخلت كنيسة الروم الكاثوليك دعم حقوق الإنسان ضمن تعاليمها. هذا يعني، على سبيل المثال، أن الكنيسة جاءت لدعم مفهوم الحرية الدينية للجميع. في العقود التي تلت ذلك، جاءت الكنيسة الكاثوليكية لدعم عدد من حقوق الإنسان حسب تفسير هذه الحقوق في أوروبا. من الأمثلة على ذلك، اتخاذ البابا موقفا ضد ممارسة عقوبة الإعدام في الثمانينات.

قامت الكنائس الأخرى أيضا بتطوير دعم لاهوتي للمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان. اعتبارا من حقبة الثمانينات والتسعينات تحديدا، بدأ ممثلو الديانات المختلفة الاهتمام في ما يمكن أن تفعله الأديان في العالم بشكل جماعي وحواري لتعزيز حقوق الإنسان. ويرتبط هذا النهج بنزعة أكثر عمومية للانخراط في الحوار الديني، والتي تطورت بسرعة خلال السنوات الخمسين الماضية، وحقوق الإنسان هي في الواقع من المجالات التي من المرجح أن تلتقي فيها الطوائف والديانات المختلفة في حوار مسكوني وحوار بين الأديان[٦٥].

بحث لاهوتي مكثف

هناك فيض من البحوث التي تتناول العلاقة بين المسيحية وحقوق الإنسان والتي تدعم المواقف اللاهوتية وحوارات الأديان المتعلقة بحقوق الإنسان. وفي محاولة لفهم حقوق الإنسان، لا يحظى اللاهوتيون المسيحيون والمؤرخون الدينيون بالمساعدة من خلال الدراسات العلمية التي يقوم بها محامو وباحثو حقوق الإنسان فحسب، ولكن أيضا من قبل المؤرخين وعلماء الدين واللاهوتيين غير المعنيين بشكل صريح بحقوق الإنسان. ومن المواضيع ذات الاهتمام المشترك بين الفئتين على سبيل المثال مكانة الأطفال والنساء في المجتمع، ومكانة الفئات الضعيفة من الأفراد، والحرية، والعبودية، والفقر.

ونظرا للبحوث المكثفة التي أجريت حول هذه المواضيع والمواضيع الأخرى المتصلة بها، فإن المحافظين المتدينين فضلا عن المصلحين، والمؤيدين المسيحيين لحقوق الإنسان، وكذلك المعارضين، يحظون بفرصة واسعة للعثور على مادة لحججهم في البحوث الحديثة.

إجماع متوازي للآراء

ثمة آراء عديدة حول العلاقة بين المسيحية وحقوق الإنسان، إلا أن أتباع وممثلي غالبية الطوائف المسيحية يقدمون دعما واسع النطاق - رغم كونه غير خال من النزاع - للأفكار الأساسية التي تقوم عليها حقوق الإنسان ولحقوق

٦٥ مشروع «الأخلاقيات العالمية» هو مثال على ذلك. يعبر «الإعلان نحو أخلاق عالمية»، الذي ألفه برلمان الأديان العالمية في عام ١٩٩٣، عن الأمل في أن تعمق تلك الأخلاقيات وتؤكد مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

محددة من حقوق الإنسان. على المستوى اللاهوتي، فقد جعلت إعادة التفسير التأويلية للنصوص المقدسة هذا الدعم ممكنا.

يمكن تسمية الوئام المعياري بين حقوق الإنسان والقواعد المسيحية "إجماع متوازي للآراء"، وهي الفكرة التي عبر عنها الفيلسوف السياسي جون راولز. وبالتالي من الممكن القول، على سبيل المثال، أن مفهوم الكرامة مركزي لكل من اللاهوت المسيحي وحقوق الإنسان. وبهذه الطريقة، فإن الأصوات المسيحية تعتبر أصوات مؤيدة لحقوق الإنسان إلى مدى واسع.

ومع ذلك، فيما يتعلق بالعلاقة بين القواعد المسيحية وحقوق الإنسان، يجب التأكيد بشدة على بعد خاص لمفهوم الإجماع المتداخل للآراء، وهو إدراك المجالات التي لا وجود فيها لتوافق من هذا القبيل. ومن المهم أخذ هذا البعد بالاعتبار عندما نناقش سمة أخرى من سمات الكنائس المسيحية، والتي يدعي الكثير منها، من ناحية معينة، ملكية حقوق الإنسان. وهذا هو الحال، على سبيل المثال، بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والتي غالبا ما تعبر عن هذا الرأي. على سبيل المثال، في عام ١٩٨٨، خاطب البابا المحكمة الأوروبية ولجنة لحقوق الإنسان على النحو التالي:

. . . حقوق الإنسان التي نتكلم عنها تستمد حيويتها وفعاليتها من إطار من القيم والجذور التي تقع في عمق التراث المسيحي الذي ساهم كثيرا في الثقافة الأوروبية[٦٦].

يمكن لحقيقة استيلاء الكنائس المسيحية إلى حد كبير على ملكية حقوق الإنسان أن تكون ذات أثر إيجابي جدا على تعزيز المعايير الدولية والأوروبية لحقوق الإنسان، أي عندما يتم دعم هذه المعايير من قبل الكنائس، ولكنها قد تكون ذات أثر عكسي أيضا. ومن الواضح أن هذا هو الحال عندما تكون تفسيرات حقوق الإنسان القائمة على الدين لا تتفق مع المعايير الأوروبية والدولية لحقوق الإنسان. تظهر حالة مثيرة للاهتمام عندما تكون حقوق الإنسان تتطور، وفي هذه الحالة تكون لدى الطوائف الدينية الفرصة للعب دور في تعزيز فهم خاص لحقوق الإنسان - أو العكس. من الأمثلة على ذلك فكرة الطلاق، والتي لم ينظر إليها حتى الآن أنها تنتمي بشكل راسخ إلى قائمة حقوق الإنسان. إلا أن العديد من محامي حقوق الإنسان، وغير المحامين، يجادلون بأنه ينبغي النظر إلى الطلاق كحق من حقوق الإنسان. تمارس الكنيسة الكاثوليكية دورا نشطا في هذا الجدال، حيث تبين أن الطلاق لا يمكن أبدا أن يكون جزءا من قائمة حقوق الإنسان، نظرا لأن الأسرة والزواج هما الأساس لمجتمع سليم.

ديناميات الدين

نشهد اليوم تطورا ديناميكيا في التفاعل بين المسيحية والأديان الأخرى وتطورا ديناميكيا لحقوق الإنسان، فضلا عن تطور ديناميكي لتأثير المعايير الدينية على هذه الحقوق. وقد ساعدت الزيادة في حجم المساهمات العلمية في العلاقة بين حقوق الإنسان والدين على خلق مزيد من الوضوح بشأن الصراعات الملموسة بين الممارسات الدينية ومعايير حقوق الإنسان. وقد مهد هذا الطريق لمزيد من المناقشات حول العلاقة المعقدة بين حقوق الإنسان والأديان، بما فيها المسيحية.

ماذا تعني هذه الديناميات بالنسبة لدور المسيحية والأديان بصورة عامة، في خضم تطور وممارسة حقوق الإنسان في أوروبا الحديثة؟ ولتوضيح هذا السؤال، سوف نبحث تاليا في أحد أكثر التحديات إلحاحا في العلاقة بين الدولة والدين في أوروبا، ألا وهو مسألة تدخل الدولة في الشؤون الدينية.

٦٦ يوحنا بولس الثاني: خطاب للمحكمة الأوروبية ولجنة حقوق الإنسان، أكتوبر ١٩٨٨.

تدخل الدولة في الشؤون الدينية

على الرغم من أن العديد من ممثلي الديانات الرئيسية في أوروبا، بما في ذلك المسيحية والإسلام، يتحدثون لغة حقوق الإنسان ببلاغة، إلا أن هناك عددا من التناقضات الأساسية القائمة بين معايير حقوق الإنسان الأوروبية والدولية من جهة، والقواعد والممارسات الدينية من جهة أخرى. تظهر هذه التناقضات في مجالات مثل المساواة بين الجنسين، والأسرة والطفل، وحرية التعبير داخل المجتمعات الدينية، وبنية المجتمع وعلم الكنسيات (ecclesiology)، وحقوق الموظفين.

يتواجد تقليديا ما يمكن أن يطلق عليه "النموذج الأوروبي الكلاسيكي لتدخل الدولة." ووفقا لهذا النموذج، تتيح حرية الدين للفرد أو الجماعة تأييد القواعد والممارسات الدينية التي لا تتفق مع قواعد حقوق الإنسان، طالما أنها لا تشكل جرما جنائيا على النحو المنصوص عليه في قانون الدولة. ويستند النموذج الكلاسيكي على خاصتين من الخصائص الأساسية للدين في أوروبا، ألا وهما حرية الدين فضلا عن الفصل الصارم بين الدين ودولة القانون. في النموذج الكلاسيكي لتدخل الدولة، تقصر الدولة تدخلها في الشؤون الدينية على الضرورة القصوى. ولا ينظر في تحديد "الضرورة القصوى" على أنها أمر ثابت، حيث يجوز للدولة أن تجرم الممارسات القانونية سابقا، إذا ما أثبتت البحوث الطبية على سبيل المثال أنها ضارة للفرد.

نشهد اليوم اتجاها متزايدا يعتبره السياسيون الأوروبيون بحد من الاستقلالية الدينية عن طريق توسيع نطاق تدخل الدولة في ممارسات دينية معينة من أجل إقامة الانسجام المتزايد بين حقوق الإنسان والأديان. على سبيل المثال يمكن لمس هذا الاتجاه في مجال وضع المرأة داخل المجتمع الديني أو في مجالات الطلاق الدينية، ويعزى ذلك دون شك إلى أن الدول والمجتمعات الأوروبية الحديثة مشبعة بثقافة حقوق الإنسان. لقد أصبح الأوروبيون يدركون على نحو متزايد حقوق الإنسان الخاصة بهم. ويرافق هذا الوعي الخطاب الجديد، الذي يجب أن تعكس معايير حقوق الإنسان وفقا له في الممارسات الدينية القائمة في أوروبا، بهدف جعل هذه الممارسات تمتثل لمعايير حقوق الإنسان.

يركز الخطاب الجديد في أوروبا إلى حد كبير جدا على المسلمين، ومن الأمثلة البارزة على ذلك الجدال حول ارتداء الحجاب في الأماكن العامة. ولكن محاولات استهداف بعض الممارسات الإسلامية عن طريق التدخل الحكومي المتزايد له عواقب بالنسبة للأقليات الدينية الأخرى، وكذلك بالنسبة لغالبية الكنائس المسيحية، التي قد تكون أعرافها وممارساتها موضع تساؤل أيضا. بهذه الطريقة، فإن المطالبة بتدخل الدولة في الشؤون الدينية قد يكون له آثار خطيرة محتملة على الحياة الدينية في أوروبا.

على الرغم من أن زيادة التدخل القانوني ممكنة بالفعل، إلا أنها غير إلزامية إلا في حالات قليلة، وتحديدا بسبب الفصل الصارم بين القانون العلماني والديني. تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن التعددية القانونية ليست خيارا في أوروبا، فالمحاكم الدينية، على سبيل المثال، ليس لديها الخيار للتواجد جنبا إلى جنب مع المحاكم العلمانية بنفس القوة القانونية. بعبارة أخرى، فإن الممارسات الدينية ليس لها عواقب ملزمة قانونا بالنسبة للفرد إذا كانت هذه الممارسات تتعارض مع القانون والدولة.

وعلاوة على ذلك، يمكن القول أن التدخل القانوني للدولة في الشؤون الدينية ليس مفيدا دائما. في الواقع، وفي كثير من الحالات، فإن التدخل القانوني يكون بلا جدوى نظرا لأن الدولة ليست مختصة في التدخل في المسائل الدينية، بمعنى أن الدولة العلمانية لا يوجد لديها سلطة لتغيير القانون الديني (على سبيل المثال القانون الكنسي للكنيسة الكاثوليكية). في بعض الحالات، يفضي التدخل القانوني إلى نتائج عكسية مباشرة، نظرا لأنه يحد من حرية الدين ويمكن أن يضر بالعلاقة بين الدين والدولة.

العلاقة بين الدولة والأديان في أوروبا: المستقبل

بدلا من إيقاف النموذج الكلاسيكي لتدخل الدولة في الشؤون الدينية، فإن الحفاظ على مبدأ التدخل المحدود للدولة يبدو مسعى مثمرا. يمكن أن يشمل ذلك إقرار الدولة بالرغبة في خفض التفاوت بين معايير حقوق الإنسان والمعايير الدينية، ومحاولة تقليص هذه الخلافات عن طريق وسائل غير قانونية. ومن هذه الوسائل زيادة المعلومات المتاحة للدولة، وإعلام الأفراد بحقوقهم وواجباتهم القانونية. ومن الأمثلة على ذلك إعلام الزوجين حول إمكانية حصولهما على قدم المساواة على الطلاق المدني والزواج مرة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للدولة المشاركة

في حوارات منتظمة مع الجماعات الدينية، والاستفادة من الإجماع المتداخل على الآراء حول مفاهيم ومبادئ حقوق الإنسان المركزية.

الدراسات السابقة

ئي. إم. لاسين، "الدين وحقوق الإنسان: زواج مفعم بالحيوية ومليء بالتحديات"، في إف. غوميز عيسى، وكيه. دي فيتر (محرران) "الحماية الدولية لحقوق الإنسان: الإنجازات والتحديات" (هيومانيتارين نيت، بلباو: منشورات جامعة دوستو بلباو، ٢٠٠٦)، ص ٦١٩-٦٣٨.

إس. لاجوت وئي. إم لاسين "مواجهة التحديات: إعادة تعريف النموذج الأوروبي الكلاسيكي لتدخل الدولة في الممارسات الدينية" ، في مجلة هولندا الفصلية لحقوق الإنسان ٢٤، العدد ١، ٢٠٠٦، ص ٣٣-٦٠.

ئي. إم. لاسين "المناورة في البحر المضطرب لحقوق الإنسان والدين: مقاربة الطوائف الدينية لحقوق الإنسان"، في إس. لاجوت، وبه. شارف سميث، إتش. أو. سانو (محررون) "حقوق الإنسان في حالة اضطراب: الاتجاهات والخطابات الحالية التي تتحدى حقوق الإنسان" (ليدن بوسطن: بريل للنشر الأكاديمي، ٢٠٠٧)، ص ١٨١-٢٠٠.

إس. لاجوت وئي. إم لاسين "دور الدولة في تحقيق التوازن بين الحرية الدينية وحقوق الإنسان الأخرى في سياق أوروبي متعدد الثقافات"، في إف. فرانسيوني وإم. شينين (محرران) حقوق الإنسان الثقافية (ليدن. بوسطن: مارتينوس نيهوف الناشرين، ٢٠٠٨)، ص ٢٠٧-٢٢٢.

٥- الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان في العالم العربي

أ- حقوق المرأة في مصر في الخطاب السياسي والديني والثقافي
بقلم: مزن حسن

تعد قضايا حقوق الإنسان وعالميتها من أكثر القضايا التي شغلت المجتمعات والفاعلين السياسيين منذ أوائل القرن العشرين، وفي العالم العربي. حيث جرى تكوين العديد من المجموعات المنادية بضرورة إقرار حقوق الإنسان داخل تلك المجتمعات، ومع تبلور قضايا تلك المجموعات ظهرت خطابات حول عالمية حقوق الإنسان وضرورة إقرار تلك الحقوق في جميع المجتمعات، وضرورة إقرار حقوق الإنسان كما هي منصوص عليها في المواثيق الدولية للأمم المتحدة، بينما ظهرت دعاوى أخرى حول أهمية النظر للخصوصية الثقافية عند تطبيق تلك الحقوق وتطور هذا الخطاب لينادي بأن مع الإيمان بعالمية حقوق الإنسان إلا أن الأدوات المستخدمة لتطبيق تلك الحقوق يمكن أن تختلف من مجتمع لآخر.

تعد قضايا حقوق المرأة من أكثر القضايا الشائكة والتي يظهر فيها الخطاب السابق فدائما ما يتم التعلل بعدم الحديث عن تمكين النساء بالخصوصية الثقافية وان تلك الحقوق التي يتم المناداة بها عالميا هي قضايا "غربية" لا تتلائم مع المجتمعات " الشرقية" والأديان خاصة "الشريعة الإسلامية". وأن حقوق المرأة كما هي منصوص عليها في الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وغيرها من الاتفاقيات والوثائق الدولية هي صنيع غربي لا يتوافق مع قيم النساء في مجتمعات لها عاداتها وتقاليدها المختلفة عن "الغرب".

تعد قضايا حقوق المرأة في مصر من أعقد القضايا التي تتم مناقشتها على المستوى السياسي أو الديني أو الثقافي، فتظل قضايا حقوق المرأة قضايا شائكة وطرحها يجلب العديد من الاختلافات والآراء. يرى الكثيرون أن حركة حقوق المرأة في مصر هي الرائدة في المنطقة وأنها كانت بداية لظهور العديد من الحركات واستمراريتها حتى الآن، وتناولت الحركة النسوية والنسائية المصرية العديد من القضايا خلال مراحلها المختلفة واستخدمت آليات مختلفة في ذلك ومن ثم تبنت الدولة المصرية بعض من تلك القضايا.

في هذا السياق تحاول الورقة تناول إشكاليات الخطاب السياسي والديني والثقافي لقضايا حقوق المرأة في مصر وتأثيرها على تطور قضايا المرأة وتنوعها في مصر

الخطاب السياسي: تبنت الدولة المصرية منذ عام ١٩٥٢ خطابا فيه دعم ظاهري لحقوق النساء على مستوى مشاركتهن السياسية عندما أعطت الحكومة المصرية حق النساء في الترشيح والانتخاب لمجلس الأمة في دستور عام ١٩٥٦، وكان ذلك سابقا للعديد من الدول في العالم، وفي عام ١٩٧٩ تم إصدار قانون رقم ٢١ لسنة ١٩٧٩ والذي أدخل نظام الحصص النسبية (الكوتا) والذي زاد من عدد النساء في البرلمان المصري، ثم عودة نظام "كوتا" النساء في انتخابات مجلس الشعب القادم لعام ٢٠١٠، كما قامت الدولة المصرية بتعيين سيدة كقاضية في المحكمة الدستورية العليا في عام ٢٠٠٢، وتعديل قانون الجنسية المصري ليعطي النساء المصريات المتزوجات من أجنبي (غير فلسطيني) حق إعطاء الجنسية المصرية لأبنائهم وبناتهن عام ٢٠٠٥ وتم تعديل العديد من قوانين الأحوال الشخصية لتعطى النساء حقوقا أكثر مثل القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠ والذي كانت أبرز مواده إقرار حق الخلع للنساء –وهو حق المرأة في التوجه للقضاء وتطليق نفسها من زوجها، مقابل استعادة الزوج ما دفعه من مهر- وهي سلسلة من تطورات قامت بها الحكومة المصرية منذ ١٩٧٩ لإعطاء النساء حقوقا أكثر وأطلق على هذا القانون- قانون جيهان(وهي زوجة الرئيس السابق أنور السادات)- وعلى الرغم من إقرار عدم دستورية هذا القانون لأسباب فنية، إلا أن الحكومة المصرية ظلت تتبنى خطابا حول إعطاء حقوق للنساء فحدث تعديل ١٩٨٥ لقانون الأحوال الشخصية وفى عام ٢٠٠٨ تم إقرار قانون الطفل المصري والذي احتوى على بعض المواد الخاصة برفع سن الزواج وتجريم جزئي لعملية الختان وتجريم الاتجار بالبشر.

قامت أيضا الحكومة المصرية بالتوقيع على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في عام ١٩٨٠ وصدقت عليها في عام ١٩٨١ وتحفظت على عدة مواد ٢،٩ فقرة ٢، ١٦، ٢٩ فقرة ٢ ورفعت تحفظها عن المادة ٩ بعد تعديلها لقانون الجنسية ٢٠٠٥ واستندت التحفظات في عمومها على ان الحكومة المصرية تقبل الاتفاقية ما لم تتعارض مع " الشريعة الإسلامية". والتزمت الحكومة المصرية منذ تصديقها على الاتفاقية بتقديم تقاريرها الدورية للجنة المعنية بالأمم المتحدة ويتولى المجلس القومي للمرأة تلك المهمة.

وأنشأت الحكومة المصرية المجلس القومي للمرأة في عام ٢٠٠٠ – وهو مجلس متخصص ينشأ بقرار رئيس الجمهورية لدعم قضايا المرأة- وتبنى المجلس العديد من القضايا السالفة الذكر وغيرها فيما يتعلق بحقوق المرأة وتم تقديمه على أنه المدافع عن حقوق النساء المصريات وكانت ترأسه زوجة رئيس الجمهورية.

ويقدم المجلس القومي للمرأة خطابا حول تبني مصر لقضايا حقوق المرأة بما يتفق مع الدستور والقانون مع رفض التدخل الخارجي في شؤون النساء في مصر[٦٧].

مأزق الحركة النسائية المصرية:

وفي هذا الإطار تظهر إشكالية الحركة النسائية والنسوية المصرية في تبني قضايا النساء فتقع النسويات والمدافعات عن حقوق المرأة المستقلات في مأزق الاضطرار لدعم خطاب الدولة، والذي يتعامل مع حقوق المرأة من منظور فيه الكثير من المحافظة فيما يتم إقراره من حقوق لا يتناول قضايا شائكة تطالب بها المدافعات عن حقوق المرأة مثل قضايا العنف ضد المرأة، والاغتصاب الزوجي والإجهاض وغيرها. ويعتمد هذا الخطاب في مجمله على فصل تام لحقوق النساء عن باقي قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في مصر ولا ينظر نظرة عميقة لقضايا التمكين للنساء[٦٨] .

وقعت الحركة النسوية المصرية فى مأزق يتصل باستراتيجية من يدعمها ومع من تتحالف وكيف تحقق تمكينا للنساء في مصر؟ ظلت تلك الإشكاليات تشغل بال النسويات في استرتيجياتهن نحو تحقيق قضاياهن، ويحكمهن خوف دائم من النسيان لقضاياهن أو حقوقهن في خضم المعارك الكبرى. زاد من هذا الخوف ضعف المشاركة السياسية للنساء والنسويات في العديد من الأحزاب والحركات، وانسحاب العديد من النساء اللاتى كن يعملن في المجال السياسي منه، وذلك لرغبة العديد منهن في التركيز على قضايا النساء ورفض الإطار السياسي العام لذلك. ومع هذا التهميش لقضايا النساء، اعتمدت العديد من التيارات النسائية والنسوية آليات أخرى وهي الانعزال بقضايا النساء عن المجال السياسي، وطرح قضايا النساء من منظور تنموي، أو طبقا لآليات عمل المجتمع المدني، وتبني آليات التمكين العددي للنساء. ورأت الدولة المصرية في هذه الاستراتيجة مصلحة لها فدعمت العديد من المبادرات لدعم حقوق النساء من هذا المنظور وليس غيره وساعدت الحركة النسائية في ذلك، مما أظهر للرأي العام المحلي والدولي أن قضايا النساء هي شأن دولة وليس شأنا مجتمعيا.

تبني تلك الآلية في العمل أثرت سلبا على كل من قضايا تمكين النساء، واستقلالية الحركة النسوية، ودور الدولة المصرية في دعم النساء. ففيما يتعلق بقضايا تمكين النساء أصبح ما تتبناه الدولة المصرية هو الوحيد الذي يطرح على الساحة، وأصبح النسويات يقمن بحملات ضغط ومناقشات مع الدولة المصرية والمجلس القومي للمرأة أولا حول ما يتم طرحه من قضايا وليس مجتمعيا. تلك الآليات ربطت بشدة بين النسويات وآليات حكومية مثل المجلس القومي للمرأة، مما أظهر للرأي العام والمواطنين أنه لا فرق بين الطرفين، وأدى ذلك عمليا إلى انسحاب الحركة

---

٦٧ تصريح لأمين عام المجلس القومي للمرأة د. فرخندة حسن، "الجمهورية"، فبراير 2010، http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID=30528

٦٨ من أبرز الأمثلة على ذلك، تلاعب الحكومة المصرية بحق النساء في المشاركة السياسية، فقد تبنت قبل الانتخابات البرلمانية في نوفمبر 2010، تعديلا منح للنساء عددا من مقاعد البرلمان. فبدى الأمر ظاهريا –خاصة أمام الغرب- وكأن الحكومة تدعم حقوق الإنسان، بينما في حقيقة الأمر كانت بذلك تضمن عدد أكبر من مقاعد البرلمان للحزب الحاكم. فقد أسفرت عن فوزه بـ 57 مقعد مقابل 4 للمعارضة والمستقلين، من المفيد الرجوع إلى: محمد زارع: تجربة الكوتا في الانتخابات المصرية، رابطة المرأة العربية، ديسمبر ٢٠١٠.

النسوية من المجال السياسي وقضاياه، كما ساعد ذلك الحكومة المصرية على تحسين صورتها وإظهار أنها هي من تتبنى قضايا النساء وتستطيع تمكينهن. وأثر ذلك على استراتيجيات وآليات الحركة النسوية التى زادت من انعزالها عن القضايا العامة والسياسية وزادت من علاقتها بالنظام الحاكم وتبنيها لقضايا بعينها دون الأخرى.

ظهر الاختلاف بين الخطابين في إحدى القضايا الشائكة والتي تبنتها العديد من المدافعات عن حقوق المرأة والنسويات خلال الخمس سنوات السابقة، وهي قضية العنف ضد المرأة فقد تبنى مركز النديم لعلاج ضحايا العنف ومؤسسة المرأة الجديدة مبادرة إقرار قانون يجرم العنف ضد المرأة في مصر، وبدأ العمل مع مشروع القانون بورقة إعلان مبادئ تحدد أن "العنف ضد النساء مازال يمثل ظاهرة في مجتمعنا، وأنه رغم جهود منظمات العمل المدني في العقدين الأخيرين، مازالت الأصوات تعتبر أن العنف داخل الأسرة شأنا خاصا لا ينبغي الإعلان عنه، وترفض الورقة المبدئية هذا الموروث الذي يؤيد ممارسة العنف ضد النساء في نطاق الأسرة وتطالب باعتباره جريمة مثل كل جرائم الاعتداء علي النفس التي تنص عليها القوانين والدساتير، الأمر الذي يستلزم استصدار مشروع قانون يجرم هذا العنف ويعاقب مرتكبيه. مع التشديد على أن القانون رغم ما يمثله من ردع لا يغني عن الجهود الساعية لرفع الوعي ومناهضة كافة أشكال العنف ضد النساء.

ووقع علي تلك الوثيقة ٩٦ منظمة وجمعية أهلية. وتم العمل لمدة سنوات على مشروع القانون والذي جمع بين الفلسفة الإصلاحية والفلسفة العقابية. وتبدأ الفلسفة الإصلاحية هذه فيما يسبق عقد الزواج، حيث يطالب مشروع القانون- في مسودته الحالية- بخضوع المقدمين علي الزواج لدورة تأهيلية عن العلاقات الأسرية السوية، وأثر العنف داخل الأسرة علي النساء والأطفال، وطرق التواصل وإدارة الحوار بين طرفي العلاقة الزوجية التي يجب أن تبنى علي الاحترام المتبادل واحترام الرأي الآخر.

ثم تأتى لنص وثيقة الزواج حيث توصي بأن تنص الوثيقة علي عدد من الحقوق الأساسية وتترك مجال الاختيار لشروط أخري يتفق عليها الطرفان. ومن هذه الشروط " النصية" حق التطليق وحق التعليم والحق في العمل. بالنص علي تلك الحقوق الإنسانية في عقد الزواج يتحقق شرطين هامين.. أولهما وعي المرأة بحقوقها ورفع الحرج عنها وعن ذويها خاصة فيما يخص حق العصمة. كما يتلقى الزوج أيضا نفس الوعي بأن هناك حقوق للزوجة لا يمكن تجاوزها وأن من حقها تطليق نفسها وهذا في حد ذاته يمثل شقا رادعا للممارسين للعنف[٦٩].

وتعتبر تلك المبادرة هي مبادرة لمجموعة من المدافعات عن حقوق المرأة أقرت فيها العديد من المفاهيم والقيم حول تجريم أشكال العنف الذي تتم ممارسته على النساء في مصر متضمنا تجريما للاغتصاب الزوجي، مع العلم بأن القانون الحالي في مصر لا يجرم العنف ضد المرأة.
لم يتبن المجلس القومي للمرأة هذا المشروع على الرغم من أنشطته في مجال العنف ضد المرأة، بل قام المجلس القومي للمرأة بالتعاون مع إحدى الجهات المانحة الدولية بتبني مشروع لمناهضة العنف ضد المرأة يتجاهل لقضايا الاغتصاب الزوجي، أو العنف الممارس ضد النساء

الغير متزوجات أو العاملات بالجنس، أو اغتصاب المحارم، ومركزا على العنف الجسدى الممارس من الزوج ضد الزوجة؛ الأمر الذي يكرس النظرة التقليدية لقضايا النساء والعنف الممارس ضدهن، وكأن إطار الزواج هو الإطار الوحيد الذى يمكن أن نتحدث عنه ونطرح من خلاله قضايا العنف الجسدي فقط.

تبنى هذا المشروع أيضا نظاما إصلاحيا لدور استضافة المرأة – وهى دور أنشئت فى عدد من المحافظات المصرية بقرار من وزارة التضامن الاجتماعي لاستقبال النساء المعنفات وتم إسنادها لعدد من الجمعيات الأهلية لإدارتها- وفي إطار تطوير تلك الدور لم يتعرض المشروع للقضايا المتعلقة بقانون الجمعيات الأهلية الذى تعانى منه غالبية المنظمات الغير حكومية والذي يؤثر على عمل تلك الدور ولائحاتها التنفيذية.

٦٩ مصر: مشروع قانون تجريم العنف ضد النساء داخل الأسرة والتناول الاعلامي، مركز الأخبار أمان، http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=16910

لم يتبن المجلس مشروع المؤسسات النسائية المستقلة، وذلك لاحتواء هذا المشروع على بعض المواد التي لا تتناسب مع قيم المجتمع المصري والقانون وأن المجلس كان بصدد إعداد مشروع قانون يجرم العنف ضد المرأة أكثر قبولا داخل المجتمع.[٧٠]

مما سبق يتضح أن خطاب تبني حقوق المرأة من قبل الحكومة المصرية والجهات التابعة لها هو انتقائي وذلك تبعا لما يرونه مقبول مجتمعيا.

الخطاب الديني:

يصدر الخطاب الديني عن عدة أطراف، أهمها المؤسسات الدينية الرسمية. وتعتبر مؤسسة الأزهر أكبر مؤسسة دينية في مصر، والتي يتم تنظيم عملها بموجب قانون تنظيم الأزهر رقم لسنة ١٩٦١ الذي ينص على أن "الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته وتجليته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشر ورقى الحضارة وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس في الدنيا وفى الآخرة. كما يهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمي والفكري للأمة العربية، وإظهار اثر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها"..

وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القران، وتخريج علماء عاملين متفقهين في الدين". كما يهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية والإسلامية والعربية والأجنبية، ومقره القاهرة، ويتبع رئاسة الجمهورية ويعين رئيس الجمهورية وزير لشئون الأزهر". ومن بين هيئاته مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ووظيفته تنقية المواد الإسلامية المعروضة على الساحة وتنقيحها وتجريدها من "الشوائب" ووضعها في الإطار الذي يتفق مع رسالة الأزهر الشريف التي تتسم بالوسطية والاعتدال والتوثيق. يرأس المجمع فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر ويضم ٥٠ عضوا من علماء مصر والعالم الإسلامي[٧١]. ويقوم مجمع البحوث الإسلامية بعقد مؤتمرات غير دورية ويبرز الدور المهم للمجمع في إبداء الآراء الشرعية تجاه الأمور التي تعتري الأمة، وكذلك التي يرغب عموم المسلمين في معرفة رأى الشرع إزاءها[٧٢] . وهناك أيضا دار الإفتاء المصرية ودورها إفتاء القاعدة الجماهيرية من المسلمين، وتقديم المشورة إلى مؤسسات القضاء في مصر[٧٣].

وهناك خطاب ديني أخر يأتي من الدعاة ويتم إطلاق عليه لفظ خطاب ديني، وقد انتشرت في العشر سنوات الأخيرة وجود العديد من الدعاة والداعيات الإسلاميات يقدمون فتاوى وآراء تتعلق بقضايا "إسلامية" مستخدمين طرق مختلفة مثل القنوات الفضائية، المنتديات الاجتماعية على شبكة الانترنت، النوادي الرياضية وبعض المساجد. ويعرف البعض هؤلاء الدعاة بأنهم من تلقَّوا تعليمهم خارج المؤسسة الدينية الرسمية الأزهر، وفي نفس الوقت تلقَّوا تعليمًا توافرَ فيه قدرٌ من الرسمية بحصولهم على إجازاتِ وشهاداتِ معاهد إعداد الدعاة التابعة للأوقاف، وبعضهم سجَّل للدراسة في بعض الأكاديميات المعتمدة من الأزهر[٧٤]،

أما خطاب النسويات الإسلاميات فهو أيضا نوع من الخطاب الديني، ويطرح قضايا النساء من وجهة نظر إسلامية، وغالبا ما يتبنى تفسيرات أكثر تسامحا مع النساء وإقرارا بحقوقهن. وتعرف مارجوبدران "النسوية الإسلامية"

---

٧٠ لقاء مع د. ماجدة عدلي- مدير مركز النديم لعلاج ضحايا العنف

٧١ قانون تنظيم الأزهر الشريف،
http://ar.jurispedia.org/index.php/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86_%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81_%28eg%29

٧٢ http://www.olamaashareah.net/nawah.php?tid=1082

٧٣ موقع دار الإفتاء المصرية، http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar&LangID=1

٧٤ وائل لطفى ، ظاهرة الدعاة الجدد.. تحليل اجتماعي، الدعوة، الثروة الشهرة، دار العين للنشر، ٢٠١٠

على أنها "خطاب يهتم بالمرأة والجنسانية، يتأسس على نصوص دينية، أهمها الآيات القرآنية. ولكنها تتعلق أيضا بسلوكيات يومية وشعائر دينية حددها القرآن، وتدخل ضمنيا في نطاق هذا الجدل"[٧٥].

هناك أيضا الداعيات الإسلاميات، وهن نساء يتركز اهتمامهن على مخاطبة النساء ودعوتهن ليكن نساء صالحات داخل مجتمعاتهن.

يجب التفريق بين تلك الداعيات والنسويات الإسلاميات والناشطات الإسلاميات السياسيات مثل نساء الإخوان المسلمين، ففي الغالب يظهر خلط بين الثلاث مجموعات نتيجة لكونهن جميعا نساء يتحدثن عن قضايا المرأة ويستندن إلى الشريعة الإسلامية، إلا أن كل منهن لها خطاب مختلف،
ويعترضن على خطاب الأخريات، فنجد "الداعيات الإسلاميات" يلقين دروسا دينية وينخرطن في أنشطة اجتماعية وتثقيفية وتعليمية للنساء في المساجد التي تقع في مناطق سكنهن، ونجد خطابهن يرتكز على الدعوة إلى إحياء الإسلام في مصر. ورغم اختلاف خلفياتهن الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلا أن ما يجمع هؤلاء النساء هو حماس ديني يهدف إلى تحقيق قدر أكبر من التدين وتحسين الذات، والتركيز على الصورة المثالية للمرأة المسلمة المطيعة والزوجة الصالحة، ويعارضن الدعاوى "الغربية" لتمكين النساء وتشبه النساء المسلمات بالنساء في الغرب، ويعتقدن أن تمكين المرأة يتناقض مع الإسلام، وأن قوامة الرجل هي مسألة أساسية[٧٦].

ويختلف خطاب تلك النساء عن خطاب النسويات الإسلاميات، والذي يعتمد المساواة بين الرجال والنساء واعتماد تفسيرات معينة للشريعة الإسلامية لتلك القيم. ويظهر ذلك في عمل العديد من النسويات الإسلاميات في العالم والتي تهدف إلى تحقيق العدل والمساواة داخل الأسرة المسلمة، والذي يعتبر ضروريا لأن العديد من قوانين الأحوال الشخصية والتي يدعي أنها تستلهم الإسلام لا تتسم بالعدل ولا تلائم حياة الأسر المسلمة والمسلمين وخبراتهم أو تستجيب لها، وتنادي بان التغيير ممكن من خلال تبني إطار للعدل والمساواة يتسق مع مقاصد الدين الإسلامي ومبادئ حقوق الإنسان والحقوق الأساسية والضمانات الدستورية والواقع الذي يعيشه كل من الرجال والنساء في وقتنا الحالي[٧٧].

ويختلف الخطاب السابق عن خطاب الناشطات الإسلاميات داخل الحركات السياسية الإسلامية، واللاتي يقدمن خطابا سياسيا لقضايا النساء يتسق وأولويات حركاتهن السياسية، مثل اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل والتي تضم نساء جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وتعمل على إبراز المكانة السامية للمرأة المسلمة في الشريعة الإسلامية، وإرشاد المجتمعات الإسلامية إلى الرجوع "للمعين الإسلامي الصافي" الذي أنصف المرأة وأعطاها حقوقها منذ بزوغ الرسالة الإسلامية السمحاء، وإبراز دور المرأة المسلمة على الساحة العالمية، وإبراز الرؤية الإسلامية لقضايا الأسرة والمرأة والطفل، والتنسيق بين المنظمات والهيئات الإسلامية المهتمة بقضايا الأسرة والمرأة والطفل. وتعمل اللجنة على معارضة نمط الأمم المتحدة في تناول قضايا النساء، باعتبار أنها تهدف للترويج إلى نمط حضاري واحد وهو النمط "الغربي" وتحاول فرضه على جميع المجتمعات[٧٨].

جدير بالملاحظة في هذا السياق، أنه رغم أن هذه الخطابات الدينية تتناول قضايا حقوق المرأة وتتعامل معها من منطلق إسلامي، إلا أن هذا التوجه يختلف من اتجاه لأخر تبعا لخلفية كل خطاب وما يود الوصول إليه من خطاباته. ويلاحظ تبني الأزهر لقضايا النساء من منظور ما تتبناه الحكومة المصرية، على اعتبار أن الأزهر مؤسسة حكومية يعين رئيس الجمهورية شيخها. فعلى سبيل المثال قضية "ختان الإناث" والتى كانت من أقدم

٧٥ MARGOT BADRAN, ISLAMIC FEMINISM: WHAT›S IN A NAME? ISLAMIC FEMINISM IS ON THE WHOLE MORE RADICAL THAN MUSLIMS› SECULAR FEMINISMS, ARGUES 10 in AL AHRAM WEEKLY ONLINE, 17-23 JANUARY 2002, Issue no.569Available at: http://weekly.(ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm (last visited July 18

٧٦ Sherine Hafez, The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt, (2003)

٧٧ إطار عمل حركة مساواة، .http://www.musawah.org/docs/framework/Musawah-Framework-AR pdf

٧٨ الموقع الالكتروني للجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل،http://iicwc.org

مطالب الحركة النسوية المستقلة في مصر منذ الخمسينات، إلا أنها لم تكن مطروحة على أجندة الدولة المصرية. وقد أصدر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق مفتى مصر آنذاك في عام ١٩٨١م فتوى[٧٩] تضفي مشروعية دينية على ختان الإناث[٨٠] ، ولكن ذلك التوجه اختلف عندما تبنت الدولة ومجلسها القومي للأمومة والطفولة مشروع قانون الطفل المصري وإقرار تجريم جزئي للختان، ولذلك صدرت فتوى أخرى من الأزهر الشريف تعتبر أن الختان ليس من الشريعة الإسلامية، وقامت وزارة الأوقاف فى ذلك الوقت بتوزيع كتيبات عن أضرار الختان وأنه ليس من الشريعة الإسلامية.

ويختلف ذلك عن خطاب "الدعاة والداعيات" والذي يتبنى قضايا مجتمعية تتسم في غالبيتها بنظرة محافظة للنساء، وتحصر دورها في الأدوار التقليدية لها، مثل دورها كزوجة وأم. ويختلف ذلك أيضا عما تنادى به النسويات الإسلاميات، واللاتي يعتمدن في خطابهن تفسيرات للشريعة الإسلامية تتوافق مع مبادئ حقوق الإنسان، ويعتمدن اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة كأحد مرجعياتهن وفي هذا اختلاف عما تقوم به اللجنة العالمية الإسلامية للمرأة والطفل، والتي تقوم بإعداد تقارير ظل ورؤى نقدية لخطاب الأمم المتحدة. ومع اختلاف مصدر الخطاب الديني وتوجهاته، نجد أن ما ينتجه نحو قضايا المرأة يختلف عن الأخر. وغالبا ما يتعامل الباحثون والمهتمون بقضايا حقوق المرأة في مصر مع الخطابات الدينية الإسلامية في مصر باعتبارها خطابا واحدا، ولا يتم التفريق بين تلك الخطابات ومنطلقاتها ودورها وتأثيرها. ويتم التعلل بها على أنها المحرك الرئيسي لعدم إقرار حقوق أكثر للنساء، أو تمكينهن، أو لعدم إقرار قوانين تدعم النساء. الأمر الذي يؤدي إلى إهمال وتأثير الخطابات المتعددة على الرأي العام أو على صانعي القرار.

فعلى مستوى إقرار القوانين داخل مصر، نص الدستور المصري في المادة ٢ منه على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، واستقرت المحكمة الدستورية العليا في العديد من أحكامها حول الآراء الاجتهادية على أن "الآراء الاجتهادية ليس لها في ذاتها قوة ملزمة متعدية لغير القائلين بها, ولا يجوز بالتالي اعتبارها شرعاً ثابتاً منفرداً لا يجوز أن ينقض، وإلا كان ذلك نهياً عن التأمل والتبصر في دين الله تعالى، وإنكاراً لحقيقة أن الخطأ محتمل في كل اجتهاد. بل إن من الصحابة من تردد في الفتي تهيباً. ومن ثم صح القول بأن اجتهاد أحد

من الفقهاء ليس أحق بالإتباع من اجتهاد غيره. وربما كان أضعف الآراء سنداً أكثرها ملائمة للأوضاع المتغيرة ولو كان مخالفاً لأقوال استقر عليها العمل زمناً. ولئن جاز القول بأن الاجتهاد في الأحكام الظنية وربطها بمصالح الناس عن طريق الأدلة الشرعية/النقلية منها والعقلية حق لأهل الاجتهاد، فأولى أن يكون هذا الحق ثابتاً لولى الأمر يستعين عليه في كل مسألة بخصوصها -بما يناسبها- بأهل النظر في الشئون العامة، إخماداً للثائرة وبما يرفع التنازع والتناحر ويبطل الخصومة، على أن يكون مفهوماً أن اجتهادات السابقين لا يجوز أن تكون مصدرا نهائياً أو مرجعاً وحيداً لاستمداد الأحكام العملية منها."[٨١] بقراءة أحكام المؤسسات القضائية يظهر أنها تميل إلى الاجتهادات الأكثر تقليدية ومحافظة، وأن خطاب مثل خطاب النسويات الإسلاميات ليس له وجود في تفسيرات المحاكم واجتهادها في قضايا الأحوال الشخصية، أو القضايا التي تخص النساء وحقوقهن.

وعلى الرغم من إقرار عديد من الدراسات الأكاديمية بدور الدعاة والداعيات في تكوين الرأي العام المحيط والمعادي في الغالب لحقوق المرأة وتمكينها إلا أن بعض الظواهر تثبت أن هذا الخطاب ينحصر في بعض الطبقات الاجتماعية، كالطبقة الوسطى، وغير ذي تأثير عند توفر الإرادة السياسية لتعديل قانون ذي صلة. وقد اتضح هذا جليا في إقرار قانون الطفل المصري، فعندما تبنى المجلس القومي للأمومة والطفولة وبعض الجمعيات الأهلية

٧٩ تنص على «١- اتفق الفقهاء على أن الختان في حق الرجال والخفاض في حق الإناث مشروع، ثم اختلفوا في كونه سنة أو واجباً. ٢- الختان للرجال والنساء من صفات الفطرة التي دعا إليها الإسلام وحث على الالتزام بها «.

٨٠ فتوى رقم ٧٠٩، الموضوع (١٢٠٢) ختان الإناث، بتاريخ ٢٩-١٠-١٩٨١ ، دار الإفتاء المصرية، http://bit.ly/lgXXan

٨١ حكم المحكمة الدستورية العليا في الطعن رقم ٥ سنة قضائية ٨ - تاريخ الجلسة ٠٦ / ٠١ / ١٩٩٦.

مبادرة إقرار قانون يحمى الطفل المصري ويقر حقوقه، وكان من بين مواد القانون المقترحة تجريم ختان الإناث ورفع سن الزواج لكل من الجنسين، وهما قضيتين لقيتا رفضا مجتمعيا قويا وخطابات معادية له، قامت اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع القانون بعقد لقاءات مع علماء الأزهر ومناقشتهم والحصول على فتوى بان تجريم الختان ورفع سن الزواج لكلا الجنسين لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية. من ثم تلى ذلك إدماج رجال الدين في الحملة الخاصة بإقرار القانون، وعقد لقاءات جماهيرية ومع أعضاء مجلسي الشعب والشورى لمناقشة مشروع القانون بوجود رجال دين ينتمون لمؤسسة الأزهر، ولم يتم الالتفات لغيرهم من الدعاة والداعيات وخطابهم في هذا الأمر، ولم يتم الاستناد أيضا لأي من خطابات النسويات الإسلاميات. [٨٢]

ولا يقتصر الخطاب الديني على الإسلامي فقط، فالخطاب الديني "المسيحي" وهو قليل قد بدأ يطرح نفسه في السنوات الأخيرة مع ظهور العديد من الدعاوى تتعلق بحق النساء المسيحيات في الطلاق. ففي عام ١٩٧١ وبقرار من البابا شنودة بطريرك الكنيسة الأرثوذوكسية في مصر، أصبحت علة الزنا هي العلة الوحيدة التي بها يجوز الطلاق.

وقد تبنت بعض مؤسسات حقوق المرأة قضايا المرأة المسيحية وأحقيتها في الطلاق، وانطلقت منها إلى ضرورة تعديل القانون المنظم لذلك، وإقرار قانون جديد موحد للأحوال الشخصية لكل من المسلمين والمسيحيين. فقد قامت مؤسسة قضايا المرأة المصرية بالعمل على مشروع قانون موحد للأحوال الشخصية للمسلمين والمسيحيين، مستخدمة آليات قانونية، وأراء رجال دين مسيحيين غير محافظين، ومستندة على تفسيرات تدعم حقوقا أكثر للنساء المسيحيات في مواجهة الآراء المحافظة والمتزمتة والتي تحول دون حل جذري لمعاناة نساء مسيحيات يطلبن الطلاق أوترفض الكنيسة التصريح لهن بالزواج الثاني بعد حصولهن على حكم محكمة بالتطليق.[٨٣]

الخطاب الثقافي:

يتم الاستناد إلى عدم حصول المرأة على حقوق مساوية للحقوق التي يتمتع بها الرجال في مصر، باعتبارها نتيجة هيمنة خطاب ديني متعنت ومتشدد، لا يقبل إلا بظاهر النص ولا يبالي بالتفسيرات المختلفة للنصوص، استلهامًا وتطبيقًا عمليًا، على المستويين المجتمعي والقانوني؛ إلا أن اللقاءات المعمّقة مع النساء وغيرهن من الفاعلين تظهر عكس هذا الطرح.

فنحن نجد في مصر حزمة من القوانين التي تقر حقوقا أكثر للنساء، مقارنة بكثير من دول الشرق الأوسط، كما تنشط بها حركة للمدافعات عن حقوق المرأة، تعمل على تنفيذ تلك القوانين وتعديل غيرها واقتراح البعض الآخر، وكذلك تهتم بنشر التوعية بين النساء والأطراف الفاعلة والمؤثرة على تطبيق تلك الحقوق، وقد اعتمدت الحركة آليات جديدة خلال السنوات الأخيرة، من بينها إدماج رجال الدين في أنشطتهن. إلا أن ضرورة قراءة السياق الثقافي أصبحت ملحة؛ وذلك لأن الدراسات الاجتماعية أظهرت أن الخطابات الدينية في كثير من الأحوال تتأثر بالخطاب الثقافي السائد بالمجتمع، بل ويتضح أحيانًا أن بعض التفسيرات الدينية التي يتم طرحها تكون خاضعة للموروث المجتمعي لمن يعمل على تفسير النصوص الدينية.

كما يظهر من خلال قراءة للخطابات المصاحبة لإقرار حقوق للنساء، غلبة احترام العادات والتقاليد المجتمعية والموروث الثقافي على الخطابات الدينية. وفي بعض الأحوال يتغاضى الأشخاص عن انتهاج سلوك يرونه متفقًا مع قيم الإسلام؛ بسبب عدم ملائمته لقيم المجتمع وتقاليده. ويمكن استقراء ذلك من عدد من اللقاءات بالنساء أو الرجال في إطار الحديث عن حقوق المرأة. وفيما يلي بعض الملاحظات تتعلق بأثر الخطاب الثقافي على وضعية حقوق المرأة في مصر:

٨٢ لقاء مع الناشط الحقوقي هانى هلال، المدير التنفيذي لمركز حقوق الطفل واحد أعضاء لجنة إقرار مشروع قانون الطفل المصري

٨٣ لقاء مع عزة سليمان، مدير مركز قضايا المرأة المصرية،٢٠٠٥

- على الرغم من أن عقد الزواج في مصر هو عقد مشروط يمنح الزوجة الحق في إدراج العديد من حقوقها؛ إلا أن وعي النساء بطبيعة هذا العقد محدود، كما أنهن لا يستطعن المطالبة بتفعيل واستخدام هذا الحق على الرغم من وجوده في القانون ولا يحرص المأذون على إبلاغ النساء بهذا الحق؛ خوفا من عدم القبول المجتمعي لهن إذا استخدمنه. مثال: ماجدة أحمد، ٣٥ عاماً، القاهرة، في ١٣ يونيو ٢٠٠٤

"لم يسأل المأذون إذا كنت أريد أن أدرج شروطاً [في عقد الزواج]. لم أكن جالسة هناك. بل كان أبي هناك"[٨٤] وفي لقاء مع مأذون قال "عدد الذين يضعون شروطاً بالغ القلة، وربما لم يزد العدد عن عقد واحد بين كل مائة إذ ينشأ الخوف من التوتر ومن تدمير الزواج. وإذا أخبرتهم عن الشروط فإنني أفتح باباً للتوتر""[٨٥]

- وفي قضايا العنف ضد المرأة تظهر بعض النتائج قبول النساء لما يمارس عليهن من عنف؛ حيث يعتبرن أن ما يمارس على الرجال من ضغوط مجتمعية، تجعل النساء يقبلن العنف الذي يمارسه الرجال ضدهن، كوسيلة تعويضية، وذلك بإظهار رجولتهم أمام النساء. وتغيب التفسيرات الدينية في تفسير قبول تلك الممارسات، في حين يظهر بجلاء أثر الخطاب الثقافي والمجتمعي السائد.

ويخضع لهذا الضغط الثقافي كافة القوى الفاعلة في مجال الدفاع عن حقوق النساء؛ فنجد أن المجلس القومي للمرأة، في مناقشاته التي يديرها حول قضايا النساء، يؤكد على أن الثقافة السلبية السائدة تجاه النساء تعوقهن في العديد من الأمور، مثل تركيز عضوات المجلس حول ضرر العادات البالية والتقاليد والثقافة السائدة التي تعوق مشاركة النساء.[٨٦] إلا أن المجلس القومي للمرأة يركز دائما على أن على المجتمع المطالبة بحقوق النساء في إطار المنظومة الثقافية للمجتمع؛ مثل ما تضمنه تصريح د. فرخندة حسن- أمين عام المجلس القومي للمرأة – بأن على "الجمعيات الأهلية المطالبة بالحقوق فى إطار هذه الموروثات حتى لا يصطدم بها المجتمع".[٨٧]

وأخيرًا؛ فإن هذه الورقة قد هدفت إلى مناقشة قضايا حقوق المرأة في مصر في علاقتها مع الخطاب "السياسي" والخطاب "الديني" المتعدد، وإلى أي مدى تؤثر الخطابات الدينية المختلفة على وضع النساء في مصر، وكيف يؤثر كل من تلك الخطابات على تبني وتعزيز حقوق النساء في مصر. كما تناولت تأثير الخطاب الثقافي على تناول قضايا المرأة في مصر.

٨٤ بمعزل عن العدالة: حرمان المرأة من المساواة في حق الطلاق في مصر(تقرير)، هيومن رايتس ووتش، ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٤. http://www.hrw/org/ar/node/11889/noitces/4

٨٥ المرجع السابق.

٨٦ تصريح لفرخندة حسن، أكتوبر ٢٠١٠، جريدة الشرق الأوسط.

٨٧ تصريح لفرخندة حسن، أمين عام المجلس القومي للمرأة، مايو ٢٠١٠، جريدة اليوم السابع.

ب. حكاية التوتاليتارية (الشمولية) الجارفة: أزمة حرية المعتقد وحقوق الأقليات في المجتمع المصري.

بقلم: عادل جندي

القضية:

١. مقدمة – «الرفض» الرسمي

يبدو الحديث عن «حرية المعتقد» و «حقوق الأقليات» في وقت تتزايد فيه الهجمات القاتلة والتهديدات بالقتل التي تستهدف غير المسلمين وكأنه مفارقة تاريخية ترفة. ولكن، ينبغي على المرء أن يقاوم اليأس ويحاول المحافظة على بعض الهدوء ويرى ما إذا كان هناك تفسيراً منطقياً لهذا الواقع المجنون!

تصر القيادة السياسية المصرية بعناد، بدءا من الرئيس، أن الأشخاص غير المسلمين في مصر يتمتعون بحقوقهم كاملة[٨٨] بما في ذلك، بطبيعة الحال، حرية المعتقد. وإذا ما برزت مشاكل طفيفة هنا أو هناك، سارع صغار الموظفين، وكالعادة، ليدلوا بدلوهم ويقولوا أن الأمور جيدة وأن الوضع تحت السيطرة.[٨٩] أما بالنسبة لحرية المعتقد للمسلمين (إذا كان هذا يعني حرية تغيير المعتقد)، فإن هذا موضوع آخر.

وظل الرئيس المصري حسني مبارك صامتاً بشكل ملفت للنظر بعد هجوم ليلة عيد الميلاد (٦ يناير ٢٠١٠) الذي استهدف نجع حمادي وذهب ضحيته ستة أقباط مسيحيين وأحد المارة المسلمين؛ وأقر بالهجوم في نهاية الأمر بعد مرور ١٨ يوما. وحذر الرئيس المصري من أنه سوف يكون حازما مع كل من يعرض "الوحدة الوطنية" للخطر من أي "من الجانبين" على حد سواء. وألقى باللوم على الرواية الدينية للأزهر والكنيسة القبطية على حد سواء. كما دعا المثقفين والكتاب للعمل واتخاذ الإجراءات - ولكنه لم يقل كلمة واحدة حول مسؤولياته الخاصة وتلك لبقية القيادة السياسية[٩٠].

وعندما يتعلق الأمر بموضوع حقوق الأقليات في مصر، فإنه لا يعتبر قضية على الإطلاق - لأنه وببساطة "لا يوجد أقليات" في البلاد. ومهما حاول المرء، فلن تقبل الطبقة السياسية ووسائل الإعلام أبدا أن ينظر إلى الأقباط على أنهم أقلية. إنهم "جزء من النسيج الوطني" فحسب، كما لو كان هناك تناقض بين المفهومين![٩١]

لقد وصل الوضع إلى مستوى خيالي من السخف عندما انتقد مندوب مصر في مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان الولايات المتحدة خلال جلسة المراجعة القطرية في ٥ تشرين الثاني ٢٠١٠، معربا عن «مخاوف مصر بشأن بعض سياسات وممارسات حقوق الإنسان في الولايات المتحدة». وقدم المندوب تسع توصيات، بما في ذلك توصية

---

٨٨ أعلن الرئيس السابق حسني مبارك، كما هو متوقع، أن «مصر لم تعرف أبداً أي تمييز على أساس اللون أو العقيدة أو الدين أو العرق.»
http://www.ahram.org.eg/58/2010/01/26/12/4945/219.aspx

٨٩ إرجع على سبيل المثال، إلى تقرير المراجعة القطري لمصر الذي قدم إلى مجلس حقوق الإنسان في الأمم المتحدة في ١٨ فبراير ٢٠١٠:
http://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/Session7/EG/A_HRC_WG6_7_EGY_1_E.pdf

٩٠ .....

٩١ لا تتعلق الفكرة بالاعتراف بأي «حقوق أقليات». ومع ذلك، تنهار الخدعة كلما أثار شخص ما التمييز الصارخ ضد هؤلاء المواطنين الذي تصادف أن يكونوا أقباط؛ هناك بعض الإحصاءات (غير المعقولة) المتاحة في محاولة لإثبات أنهم، بعد كل شيء، »أقلية« صغيرة تتراوح ما بين ٤,٥ و ٦٪ من عدد السكان الإجمالي، وبالتالي، ينبغي عليها أن تحترم "حكم الأغلبية" وتكون شاكرة للحقوق التي منحت لها. في الواقع، يقال أنهم يحصلون على أكثر مما ينبغي. أنظر المقالة بقلم طارق البشري، قاض سابق في مجلس الدولة.

حول «إلغاء جميع القوانين المتصلة بالتمييز ضد الأفارقة الأمريكيين والمسلمين العرب والمهاجرين على أساس عرقي أو ديني.»[٩٢]

وبغض النظر عن مثل هذه المواقف الرسمية الرافضة، فهناك أدلة كثيرة تشير إلى عدم وجود «الإرادة السياسية» الحاكمة والتي تتجلى إذا ما قمنا بسرد عدد القضايا التي يمكن أن تحل بمجرد صدور مرسوم أو قرار رئاسي. وتتراوح هذه من تعيين الأقباط في وظائف معينة، أو في مؤسسات خاصة، إلى تغيير السقف العلوي المحدد (عادة أقل مما نطلق عليه «عتبة الشوائب» البالغة ٢٪) لدخول الأقباط في الأكاديميات العسكرية وأكاديميات الشرطة والقضاء والسلك الدبلوماسي ووسائل الإعلام المملوكة للدولة.[٩٣] ومن الموافقة على إصدار قانون حول بناء دور العبادة، إلى إلغاء ذكر الديانة من بطاقات الهوية الشخصية ونماذج الطلبات. ومن معاقبة التمييز حتى إصلاح النظام الانتخابي من أجل ضمان تمثيل منصف للأقليات. وفي الواقع، في جميع هذه الحالات وغيرها، فمن شأن التدخل الرئاسي -في بعض الأحيان قد يكون وببساطة عن طريق إعطاء مثال جيد- أن يساعد في المضي قدما بقضية حقوق المواطنة. ولكن، لا يحدث إلا القليل، إن لم نقل لا شيء، على الرغم من المطالب العديدة. لماذا هذا الافتقار إلى الإرادة؟ هل يرجع ذلك إلى الانحياز الشخصي؟ أم هل هي الحسابات السياسية؟ وعلاوة على ذلك، فهل تكفي الإرادة وحدها؟ ماذا عن القوة؟ وماذا عن من يملكها؟

أما بالنسبة للسبب الثاني المحتمل لأزمة الحقوق، أي ما إذا كان مرجع المشكلة هو الدين: قد يدعو هذا إلى جواب سريع بـ»نعم» – ففي المحصلة، يُظهر مؤشر الحرية الدينية الذي تصدره فريدم هاوس (بيت الحرية)[٩٤] أن الدول الإسلامية (بما فيها مصر) تمثل ثلثي مجموع الدول الـ٤٧ المصنفة تحت فئة دول «غير حرة». أما الباقون، فهم في الغالب مصنفون تحت فئة دول «حرة جزئياً».[٩٥]

ولكن إذا كان الدين هو الملام، فما هي المشكلة بالضبط؟ سوف يقول البعض «ان الإسلام دين لا يشبه الأديان الأخرى»، ولكن كيف يمكن أن يكون هذا؟ هل نتحدث عن تقوى شعبية (يشترك فيها معظم المصريين)؟ أم هي محافظة اجتماعية دينية؟ أم التأكد من العدالة والتعويض (الوافرَين) في الآخرة؟ أم البحث عن ملجأ في عالم سريع التغير؟

من ناحية أخرى، فإن مناقشة المبادئ الدينية في حد ذاتها أمر صعب ومعقد، حيث من السهل بمكان، وكما هي العادة، التورط في موضوع نقاش توضع قواعده من قبل رجال الدين، وحيث تسود المشاعر والمواقف الدفاعية. وعليه، فإن هذا بالتأكيد خارج نطاق هذه الورقة.

***

إن أزمة الحقوق قضية كبيرة ومتزايدة، ولكن لا يمكن فهمها ببساطة من وجهة نظر أي أو كل مما سبق ذكره، أو حتى بعض العوامل الاجتماعية والاقتصادية، حيث أنها جميعاً أبعاد –أو بالأحرى جوانب- لمشكلة أكبر. في الواقع، إن مسألة حقوق الأقليات في حد ذاتها ليست سوى جزء من المأزق الكبير الذي يجتاح مصر.

يرى هذا الكاتب أن المشكلة الأساسية التي نواجهها هي حدوث ظاهرة تعبئة جماهيرية واسعة في مصر. ومن أجل تحليلها، سيتعين علينا أولاً أن نفهم مثل هذه الحركات وعلاقتها مع الحركات التوتاليتارية الحديثة في العالم.

---

٩٢ .....

٩٣ http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=108819

٩٤ كانت هناك دولتان فقط (اندونيسيا ومالي) من ضمن مجموعة الـ ٨٩ دولة «حرة».

٩٥ يبدو أن المقيّمين كانوا متساهلين ربما لتجنب الاتهامات بالانحياز ضد الإسلام: صنفت باكستان على أنها «حرة جزئياً» واندونيسيا على أنها «حرة». أنظر: http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=546&year=2010

٢. الحركات التوتاليتارية/الشمولية

يستخدم الكثير من الناس مصطلح « توتاليتارية» بمعنى الديكتاتورية والطغيان والقمع. ولكن، يجب على المرء أن يعي أنه إذا كان كل نظام توتاليتاري سلطوي، فإن العكس ليس صحيحا: فليس كل نظام سلطوي توتاليتاري.

إن الأمر يتعدى مجرد مسألة سفسطة لغوية أو فكرية. وبهدف دراسة هذه المسألة، سوف نعتمد على كتاب أصول التوتاليتارية [٩٦] للمنظرة السياسية حنة أرندت، والذي يعتبر مرجعا رئيسياً في هذا الموضوع.

بداية، تلاحظ أرندت أن العالم قد سقط فريسة لثلاثة أنواع من الحكم التوتاريتاري في القرن العشرين: الشيوعية، وهي توتاليتارية قائمة على قاعدة حكم الطبقة العاملة؛ الفاشية (أو «عموم الحركات» بشكل عام)، والتي تستسيغ سيادة الأمة، والنازية، التي تقوم أيديولوجيتها على تفوّق العرق. الأمر الملفت للنظر أن جميع هذه النماذج الثلاثة قد تم جلبها أو دعمها من قبل الجماهير - على الرغم من أنها، وفي كل حالة على حدة، دفعت ثمنا باهظا في وقت لاحق.

وفيما يلي نبذة موجزة لأهم النتائج التي توصلت إليها أرندت:

١. التوتاريتارية هي ظاهرة تعبئة جماهيرية لا تتعلق بالبنى الطبقية أو التركيبية الاجتماعية. ولا تنشأ بسبب التلاعب فقط. وعادة ما تكون نتيجة لبعض الاضطرابات الاجتماعية والسياسية الخطيرة.
٢. قد تتخلى الجماهير عن مصالح حيوية حالية من أجل أفكار استبدادية؛ ويمكنها اللجوء وبسهولة إلى الكراهية أو الموت أو الانتحار من أجل تحقيق النصر النهائي.
٣. في نهاية المطاف، فإن أكثر ما يجذب الجماهير هو الشعور بالسلطة والقوة والتمتع بالعنف. ويكمن في قلب الحركة العدمية، والفوضى، والدمار.
٤. تستخدم الأحزاب الشمولية التوتاليتارية الدعاية والترهيب. ويؤكدون وجود قوانين وأساسيات لا يستطيع أحد تغييرها ويجب أن يتم نشرها وتنفيذها.
٥. ينتشر التلاعب في "الحقيقة" و"المصداقية". وفي النهاية، تلجأ إلى الخرافات، والحكايات، والتخيلات في هوس جماعي يغذى ذاتياً.
٦. يتم رفض "أولئك الذين لا ينتمون لنا" ويعتبرون غرباء.
٧. يصبح الملك العام المشترك محدوداً، ثم يختفي. تقمع المعارضة. تعدل القوانين حسب الحاجة. ويتم التعامل مع الخيانة المشتبه بها بقسوة.
٨. ينتشر الإرهاب، ويتم القضاء على الحريات الأساسية. يتم التدخل في الحريات الشخصية، وحتى أدق التفاصيل، وفي نهاية المطاف، يتم قمعها.
٩. بلاغة كاذبة وألفاظ شكلية بلا مضمون لا يجرؤ أحد على الخروج منها. في النهاية، يتوحد الموت مع الحياة.

كما سيتبين لنا، فإنه ليس من الصعب توضيح كيف يمكن لمعايير الحركات التوتاليتارية الشمولية هذه أن تناسب تماما الوضع في مصر – وأبعد منها. سوف نشير إلى هذه الظاهرة بالحركة الإسلامية أو الإسلامية الفاشية حيث لا تعكس المصطلحات الأخرى المتداولة المقصود، مثل ('التطرف الإسلامي"، "الأصولية الإسلامية"، "الإسلام السياسي"، أو "الإسلام الراديكالي" وغيرها).

إن إدراك هذه الصورة يجعل من السهل فهم، على سبيل المثال، أن الجهاديين العنيفين ليسوا "بعض المتطرفين المضللين"؛ فهم لا يتعدون كونهم الجناح العسكري لحركة توتاليتارية شمولية واسعة من الحشود الشعبية.

٩٦ هـ أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥). أصول الاستبدادية (١٩٥١) (هاركور بوكس ١٩٨٥ ص ٥٢٧.

إن الخطر المهلك لهذا النوع من التوتاليتارية ينبع من عدة عوامل، أهمها:

أولا: إن كانت التوتاليتارية قد انتشرت بين الشعوب الأوروبية التي وصلت الى درجة لا يمكن إنكارها من التقدم؛ فكيف ستكون الأمور عليها في حالة الشعوب النامية؟

ثانيا: إن كانت التوتاليتارية الأوروبية سائدة على الرغم من كونها ضد الدين، أو على الأقل معارضة للقيم الأساسية للحضارة الغربية؛ فكيف ستكون الأمور عليها في حالة وجود حركة توتاليتارية تختبئ تحت غطاء الدين، وتجد في تراثها ثروة هائلة من مادة لتتغذى عليها، حتى لو من خلال التفسير الخاطئ والتحريف؟

ثالثا: إذا كان لدى التوتاليتارية الأوروبية غوبلز هنا أو برافدا هناك، فكيف ستؤول إليه الأمور في حالة وجود توتاليتارية يخدمها نظام تعليمي متخلف قائم على أساس الاستظهار والصم من غير فهم، ومحشو بمواد تحرض على الكراهية، وشبكة ضخمة من أجهزة الإعلام الانتهازية المتلاعبة (وغالبيتها تمول من طرف الحكومة!)؟

وخلاصة القول: إن الحركة الجماهيرية التوتاليتارية هذه أكثر خطورة من أي حركة أخرى في التاريخ الحديث. لقد آن الأوان للاستيقاظ والوقوف على الحقائق!

ولكن، كيف حدث هذا في مصر؟

٣. نظرة تاريخية شمولية

١,٣ ولادة الإخوان

في آذار من عام ١٩٢٤، ألغت الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا، بناء على طلب من مصطفى كمال (أتاتورك)، الخلافة العثمانية، واضعة بذلك حدا لنظام حكم ثيوقراطي استمر ما يقرب من ١٣ قرنا.

في آذار من عام ١٩٢٨، بعد ذلك بأربع سنوات، اجتمع معلم مدرسة ابتدائية يافع، حسن البنا، وستة أشخاص آخرين من الطبقات الدنيا من المجتمع المصري (نجار، حلاق، عامل مصبغة، سائق، بستاني، وآخر يعمل في إصلاح الدراجات) في الإسماعيلية، على امتداد قناة السويس، لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين، التي تهدف إلى «محاولة المساعدة في إعادة مجد الإسلام والدفاع عن مصلحة المسلمين».[٩٧]

لم يكن الإسم الذي أطلق على جماعتهم اسماً جديداً بالضبط، حيث سبق وأن اعتمد لبضعة عقود في الجزيرة العربية من قبل الوهابيين. ولقد نُظم أتباع الأصولي العالم محمد بن عبد الوهاب (توفي عام ١٧٩٣) في جماعات مسلحة قامت بإرهاب القبائل لإرغامها على الخضوع إلى حليفهم، عبد العزيز بن سعود، من أجل تأسيس «دولة واحدة، طائفة واحدة».

ولقد تأثر مصير المنطقة برمتها (وبالتأكيد العالم!) بهاتين الحركتين (الإخوان).

ساعد «الإخوان» الوهابيون ابن سعود على إنشاء مملكة الحجاز ونجد في مايو عام ١٩٢٧، والتي أصبحت في عام ١٩٣٢ المملكة العربية السعودية. ولقد ضمن اتفاق تقاسم السلطة سيطرة الوهابيين على الدعوة (الفكر والتعليم والتبشير). وفي وقت لاحق، ساعد النفط الذي اكتشف في عام ١٩٣٨، الوهابيين في تمويل نشر أكثر أيديولوجية إسلامية أصولية وصرامة في التاريخ الحديث في جميع أنحاء العالم.
ومن ناحية أخرى، ساعد «الإخوان» المصريون في نهاية المطاف في تحويل الأصولية الدينية إلى حركة

٩٧ السيد يوسف. الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر (باللغة العربية). ١٩٩٩. ص. ١١٩.

جماهيرية شمولية توتاليتارية واسعة بالمعنى الصحيح للكلمة كما وصفتها أرندت. في أوائل عام ١٩٤٥، وصفت جماعة الإخوان المسلمين على أنها حركة توتاليتارية شمولية فاشية.[٩٨]

نما في مصر نظام حاكم ليبرالي، يكاد يكون علماني، وخاصة بعد دستورها الرسمي الأول في عام ١٩٢٣، والذي كان وثيقة ليبرالية مستنيرة. وكانت اللحظة الهامة عندما أصر مصطفى النحاس، رئيس الوزراء الوفدي، على أن يكون حفل تتويج الملك فاروق في عام ١٩٣٧ حفلا علمانيا يعقد في البرلمان (وليس في الجامع الأزهر)، واعتبر أن مجرد ذكر الله في برنامج سياسي هو نوع من الدجل والشعوذة. ولكن، بحلول منتصف القرن العشرين، أتاح ضعف النظام الليبرالي[٩٩] إلى جانب وجود انجذاب وافتتان متزايد بالفاشية الأوروبية للإخوان المسلمين تأسيس حركة شعبية توتاليتارية لا يستهان بها.

٢,٣ ناصر

في عام ١٩٥٢، حدث الانقلاب العسكري (وسمي فيما بعد الثورة)؛ وكان معظم قادته من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين أو من المتعاطفين مع أفكارها الفاشية (وغيرها). وبعد تضارب سريع في المصالح في عام ١٩٥٤، اضطرت حركة الإخوان المسلمين التوتاليتارية الشمولية بالعمل السري تحت الارض، خاصة وأن النظام قد تحول في عهد جمال عبد الناصر، الى نظام أتوقراطي (حكم الفرد المطلق). ولقد ساعدت كاريزما عبد الناصر وشخصيته الفذة التي يتمتع بها وأفكار العروبة والقومية التي تبناها، علاوة على برنامج التنمية الحقيقي (على الرغم من وجود عيوب فيه تتعلق بالممارسات الشبه اشتراكية والبيروقراطية)، في حصوله على تأييد شعبي واسع. ولكن، لم تدم هذه التجربة طويلا وسرعان ما انتهت: فعلياً مع هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ في مواجهة إسرائيل، وبشكل نهائي مع وفاة عبد الناصر في عام ١٩٧٠.

٣,٣ السادات ومبارك

عند توليه السلطة بعد ذلك، قام أنور السادات بإحياء حركة المقاومة الإسلامية التوتاليتارية الشمولية بشكل جاد، وتبنى أفكارها بمثابة أيديولوجية لدولته. وتحرك في اتجاهين متكاملين:

١. "أسلمة" الدولة والمجتمع. فأصدر في أيلول من عام ١٩٧١ دستوراً جديداً حيث، ولأول مرة، برزت مبادئ الشريعة الإسلامية "مصدرا رئيسيا" للتشريع. ونادراً ما أولى أي شخص اهتماما في أن هذا قد حدث قبل ثماني سنوات من ثورة الخميني. وعلاوة على ذلك، كان أيضا نقطة تحول دستوري في المنطقة، ليتبعها في وقت لاحق معظم الدول العربية. في حزيران ١٩٨٠، أدخل السادات تعديلا آخرا على الدستور يجعل مبادئ الشريعة "المصدر الرئيسي" للتشريع.[١٠٠] بدأ السادات جميع خطاباته العامة «باسم الله»، وأعلن نفسه وبكل فخر «رئيسا مسلما لدولة مسلمة».

٢. استهداف الأقلية القبطية. طوال السبعينيات، شُجعت الجماعات الإسلامية (الجماعة الإسلامية ومن نتج عنها) والتي تم إنشاؤها في الأصل من قبل أحد المساعدين المقربين للسادات،[١٠١] على إرهاب الأقباط وخاصة في أسيوط وبقية صعيد مصر والإسكندرية، حيث يتواجدون بشكل أكبر. (كما تم استهداف العلمانيين واليساريين المسلمين). في عام ١٩٧٧، أراد السادات أن يسن قانونا حول الردة، وكان غاضبا من ردود الفعل السلبية

٩٨ بقلم جون كيمش، مراسل لوكالة رويترز في ذلك الوقت، اقتبست من السيد يوسف، ص ٢٤٦.

٩٩ في تطور مماثل لذلك الذي واجهته الليبيرالية الأوروبية في القرن ١٩.

١٠٠ على سبيل المقارنة، تنص المادة (١) من الدستور الفرنسي: «تكون فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اشتراكية. ستكفل المساواة لجميع المواطنين أمام القانون. بدون تمييز قائم على الأصل، العرق، أو الدين. سوف تحترم جميع الأديان والمعتقدات.» لاحظ أيضا أن مصر هي الدولة الوحيدة في العالم المتعددة الأديان والتي ينص دستورها على أن القانون الديني «الشريعة» هو المصدر الرئيسي للتشريع.

١٠١ متبنين أيديولوجيات الإخوان المسلمسن، تم تأسيسهم في عام ١٩٧٢ من قبل محمد عثمان اسماعيل، مستشار للسادات، وكان في ذلك الوقت محافظ أسيوط (١٩٧٣-١٩٨٢).

للأقباط، الذين تخوفوا من أن يكون هذا وسيلة تمويه لتغيير الديانة القسري. في حزيران ١٩٨٠، وقعت مجزرة كبيرة استهدفت الأقباط.[١٠٢] واتهم السادات بطريقة غير معقولة تبعث على السخرية الكنيسة القبطية بأنها «تثير الفتنة الطائفية»، وتخطط لإقامة «دولة قبطية» في أجزاء من صعيد مصر. فخلع السادات البابا القبطي، ووضعه قيد الإقامة الجبرية في أحد الأديرة في الصحراء – وهذه خطوة لم يسبق لها مثيل منذ عدة قرون.

تولى حسني مبارك السلطة في أكتوبر ١٩٨١، بعد اغتيال السادات على أيدي مسلحين متطرفين من الحركات التوتاليتارية الشمولية التي كان قد تبناها وشجعها. وفي حين لم يدل مبارك بمثل هذه التصريحات الفجة النمطية بالسادات، إلا أنه نفذ نفس سياسات السادات بوتيرة مستمرة ومتسارعة أكثر من أي وقت مضى. وتقدمت عملية الأسلمة في كامل قوتها وبلا هوادة. وقد لعب أثر الإخوان الوهابيين دورا بالغ الأهمية، خاصة وأنهم استخدموا قوتهم المالية في تطوير أيديولوجيتهم واختراق المؤسسة الدينية. أما بالنسبة للأقباط، فعلى الرغم من التماساتهم، أبقى مبارك البابا تحت الإقامة الجبرية لمدة ٤٠ شهرا (حتى شهر كانون الثاني ١٩٨٥). اجتمع بعد ذلك مع البابا بشكل رسمي مرة واحدة فقط[١٠٣] وراعى دائماً أن يكون الأقباط قريبين في متناول اليد فوكل ملفهم لجهاز أمن الدولة سيئ الصيت.

٤. التوتاليتارية الجارفة

استمرت الحلقة المظلمة لتوسع الحركة الجماهيرية الإسلامية التوتاليتارية المهيمنة أكثر من أي وقت مضى، وبكل قوة، على مدى أربعة عقود. في الأجزاء التالية، سوف نستعرض مجموعة مختارة صغيرة من الأمثلة التي تسلط الضوء على خصائصها المختلفة، وفقا لمعايير أرندت، حيث يمكننا، وفي كثير من الأحيان، تحديد الإجراءات التي أتخذت في انسجام تام، بينما عملت الحشود الشعبية والقيادة السياسية، أو السلطات على مختلف المستويات، بتناغم وتضامن.

١,٤ ظاهرة الحشود الشعبية

١,١,٤ حتى التحيات اليومية الأساسية المألوفة باستخدام تعبيرات معروفة طويلا لدى المصريين استبدلت، في كثير من الأحيان، بأخرى إسلامية. المقصود من هذا اعتماد رموز معينة في جميع جوانب الحياة، والتي تؤدي، علاوة على ذلك، إلى التمييز بين «الأتباع» و »الغرباء".

٢,١,٤ في مكاتب الإدارات الحكومية، من الشائع جداً أن يقضي الموظفون جزءا كبيرا من يوم العمل في تنفيذ طقوس دينية تتمثل في الوضوء والصلاة. وفي كثير من الأحيان، يؤم مدراء المكاتب وكبار المدراء صلاة للموظفين. وفي الواقع، من النادر أن تجد مكتبا لم يتم تزيينه بالتحف الدينية، مثل آيات قرآنية مؤطرة أو صور للكعبة.

٣,١,٤ يشير المسح [١٠٤] الذي أجري من قبل مشروع بيو للمواقف العالمية (Pew Global Attitudes Project) في عام ٢٠١٠ إلى أن ٨٥٪ من المصريين المسلمين يعتبرون التأثير الإسلامي على الحياة السياسية أمراً إيجابيا جيدا للدولة. وفيما يتعلق بتطبيق قوانين العقوبات القاسية للشريعة الإسلامية، فلقد

١٠٢ الزاوية الحمراء، حيث طوقت قوى الأمن المنطقة لثلاثة أيام قامت خلالها الجماعات الإسلامية والسكان بالهجوم على الأقباط ونهبهم وقتل حوالي ٨١ قبطي وعلى مرأى رجال الشرطة.

١٠٣ استقبل مبارك البابا مرة واحدة فقط ولأول مرة بتاريخ ٨ تموز ٢٠٠١، في القصر الرئاسي في الاسكندرية.

١٠٤ مسح شمل ١٠٠٠ شخص بالغ في مصر، كجزء من تقرير نشر في ٢ كانون الأول ٢٠١٠:

http://pewglobal.org/2010/12/02/muslims-around-the-world-divided-on-hamas-and-hezbollah/#prc-jump

أيد ٨٢٪ من العينة عقوبة الرجم بالحجارة لمن يرتكب الزنا؛ وأيد ٨٤٪ من العينة تطبيق عقوبة الإعدام لأولئك الذين يتركون الإسلام، في حين أيد ٧٧٪ من العينة عقوبة الجلد وقطع الأيدي لبعض الجرائم مثل السرقة. وكذلك، أيدت الأغلبية (٥٤٪) جعل الفصل بين الجنسين في مكان العمل في بلدهم قانونياً. وأخيرا، كان لدى حوالي ٢٠٪ من العينة وجهات نظر إيجابية ذات صلة بتنظيم القاعدة وأسامة بن لادن، في حين أيد ٤٩٪ من العينة حركة حماس.

٤,١,٤ تضافر الجهود الشعبية لاستبعاد "الغرباء" (غير المنتمين):

حُرم الأقباط وبشكل منهجي من الوصول إلى مناصب عامة معينة مثل المناصب العليا في الجامعات. هناك ١٧ جامعة عامة، تحتوي على ٢٧٤ كلية، تمتلكها وتمولها الدولة. ومن أصل ما مجموعه ٧٤٣ شخص يشغلون مناصب عليا مثل رئيس الجامعة، نائب رئيس الجامعة، عميد، أو نائب العميد في وقت كتابة هذا التقرير، كان هناك عميد واحد ونائب عميد واحد فقط من الأقباط. [١٠٥]

وعلى المستوى التالي من القيادة، وجدنا ما بين١٣ إلى ١٦ قبطيا [١٠٦] من بين ١١٨٣ رئيس قسم شملهم المسح. وفي صعيد مصر، حيث تتركز الجالية القبطية وتصل إلى أكثر من ربع السكان في بعض المحافظات، هناك قبطي واحد من بين ٤٢١ رئيس قسم في خمس جامعات.[١٠٧] وأظهرت دراسة لجامعة أسيوط[١٠٨] أنه وفي حين يمثل الأقباط ما بين ٢٠ إلى ٢٩٪ من الطلاب في الكليات المختلفة، إلا أنهم يمثلون أقل من ٦٪ من الأساتذة. وتنخفض نسبتهم إلى ١,٧٪ في المستوى التالي من الموظفين (الأساتذة المشاركين، والمحاضرين، وغيرهم)، مما يشير إلى اتجاه متراجع بشكل سريع في المستقبل.

وعلاوة على ذلك، تم إرسال طالب قبطي واحد فقط من أصل ٤٢٥ طالب دراسات عليا إلى الخارج في خريف عام ٢٠٠٧ لنيل شهادة الدكتوراة؛ [١٠٩] وهذه حالة نموذجية متكررة.

إذا كان من الممكن إلقاء اللوم على الإرادة السياسية الحاكمة لعدم تعيين الأقباط في المناصب القيادية، فلا يمكن لهذا العامل وحده أن يفسر الندرة المنتظمة للأقباط في المكانات والرتب الأكاديمية المختلفة. فعلى الرغم من أن الأقباط يشددون على أهمية التعليم، إلا أنهم غير ممثلين في مناصب التدريس في الجامعات. وفي الواقع، يتم تخفيض علامات الطلاب الأقباط بشكل منتظم من أجل عدم تأهيلهم لوظائف التدريس. ولا تحظى شكاواهم على أي اهتمام، وعادة ما يكون من الصعب مناقشة كل حالة.[١١٠] وكذلك يقف استبعاد الأقباط في طريق حصولهم على مناصب وزارية وحكومية رفيعة المستوى. ومن المذهل أن حرمان الأقباط من الفرص العادلة هو بمثابة ممارسة روتينية من قبل أولئك الذين يعتبرون جزءا من النخبة في البلاد - وهذا دليل قاطع على مدى توتاليتارية وشمولية النظام.

---

١٠٥ في كلية علم الآثار الصغيرة في جامعة الفيوم وكلية التعليم في جامعة السويس، فرع شمال سيناء، على التوالي.

١٠٦ اعتمد المسح على تحديد الديانة استنادا إلى الأسماء الكاملة للأشخاص. في معظم الوقت ، كان واضحا ومباشرا حيث تختلف الأسماء الإسلامية عن المسيحية اختلافا واضحا. ولكن، في بعض الحالات، كان الأمر غامضاً حيث لم يكن الإسم الكامل متوفراً، أو من الممكن استخدام الإسم من قبل المسلمين أو المسيحين على حد سواء.

١٠٧ لا تشمل هذه الأرقام على جامعة الأزهر، والتي يوجد لديها أكثر من ٤٠٠٠٠٠ تلميذ في كلياتها العامة الـ ٥٦ (باستثناء كليات علم اللاهوت الإسلامي)، حيث لا يسمح التحاق غير المسلمين فيها.

١٠٨ عادل جندي، جريدة وطني. http://www.wataninet.com/ArticleDetails.aspx?A=21203

١٠٩ سامح فوزي. وطني. ٢٦ يوليو ٢٠٠٧. في العادة، يعود هؤلاء الطلاب بعد انتهاء دراستهم ليعلموا في الجامعات.

١١٠ اقتبس رفعت السعيد، رئيس حزب التجمع المعارض، دراسة المؤلف وأطلق على النتائج أنها نتائج «تثقب النظر»، أنظر أيضا الرابط:http://www.ahram.org.eg/111/2010/03/20/4/12169.aspx

٢,٤ الأفكار الاستبدادية المطلقة

١,٢,٤ تراجعت الوطنية المصرية، وحل محلها شعور جارف من الوحدة الإسلامية. على سبيل المثال، في مقابلة مع المرشد الأعلى في ذلك الوقت لجماعة الإخوان المسلمين، صرح دون وجود أي غموض: «طز في مصر»، «إن جنسيتنا هي الإسلام»، وأن «حكم الدولة العثمانية وسيطرتها على مصر لا يعتبر احتلال، لأنها كانت خلافة إسلامية».[١١١] و لإظهار حماسته للوحدة الإسلامية، قال، «نحن لا نمانع في وجود رئيس ماليزي لمصر (طالما أنه مسلم)».

٢,٢,٤ كتب فتحي سرور مؤخراً، وهو الناطق بإسم مجلس الشعب (منذ عام ١٩٩٠)، ما يلي:[١١٢]

لقد وضح الدستور المكانة المرموقة للغة العربية عندما قرر في المادة ٢ منه على أن الإسلام هو دين الدولة. هذا يسلط الضوء على العلاقة بين لغة الدولة والدين الرسمي لها، حيث أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم. كما ينص الدستور على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وحيث أن هذه المبادئ قائمة على ما تم تسجيله في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فقد أكدت اللغة العربية مكانتها الدستورية من خلال كونها اللغة التي كتب بها المصدر الرئيسي للتشريع.

وقال:

ووفقا لذلك ..... تحتل اللغة العربية، كونها اللغة الرسمية، مكانا في فئة مختلفة من القواعد الدستورية، والتي تسمى القواعد فوق الدستورية. وهذه هي القواعد التي تحكم فلسفة وجوهر الدستور؛ بمعنى أنها القواعد التي تحد من أي تعديل دستوري في المستقبل.

٣,٢,٤ رفضت الدكتورة سعاد صالح، رئيسة لجنة الشؤون الدينية لحزب الوفد (الليبيرالي)، خلال حوار تلفزيوني، إمكانية أن يشغل شخص قبطي (وحتى نظريا) منصب رئيس الجمهورية. وقالت مبررة ذلك "ان المسيحيين لا يعترفون برسالة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وكان لا يجوز إعطاء ولاية لشخص غير مسلم في بلد مسلم بالدرجة الأولى". كما أوضحت في وقت لاحق: "لا يستطيع أحد أن يجبرني على انتهاك ديني من أجل تلبية المطالب البشرية [١١٣]».

٣,٤ الشعور بالسلطة والتمتع بالعنف

١,٣,٤ في ١٧ تموز ٢٠٠٩، بعد صلاة الجمعة، هاجم ما يقرب من ٢٠٠٠ مسلم من قرية الفاقعي (محافظة بني سويف) مبنى تابع لجمعية المحبة المسيحية وعدة منازل يقطنها أقباط بعد انتشار شائعات بأنها تعتزم تحويل المبنى إلى كنيسة. وردد المهاجمون شعارات معادية للمسيحية، وتظاهروا ضد وجود كنيسة في القرية. كما بدأوا برشق الحجارة واقتحام وتخريب بعض المنازل. لم تلق قوات الأمن القبض على أي من المتورطين. كما لم يتم تقديم تقرير للشرطة أو أي شكوى. و أغلقت قوات الأمن مبنى الجمعية.

٢,٣,٤ في ٢٨ تموز ٢٠٠٩، أصدرت أمن الدولة قرارا بوقف رجل قبطي عن العمل في بناء مستودع أخشاب في قرية الريدة (محافظة المنيا)، لأنها اعتقدت أنه ينوي تحويله إلى كنيسة. جاء هذا القرار بعد مرور أربعة أيام من الهجمات على المسيحيين في قرية قريبة من قبل المسلمين المعارضين لإقامة كنيسة في هذه القرية. وقامت أمن الدولة بهدم أجزاء من المستودع الذي كان قد تم بناءه.

---

١١١ روز اليوسف، جريدة مملوكة من قبل الحكومة. ١٧ نيسان ٢٠٠٦.

١١٢ سرور هو أحد أقوى المعارضين «لوجه إسلامي» بشكل قاطع لمصر.

١١٣ أون- تي. في، ٢١ حزيران.
%22&cd=24&hl=en&ct=clnkسعاد+صالحB%22%2Bالأقباط+%22WShowSubject.aspx%3FSID%3D34851

٣,٣,٤ في ٢٠ تشرين الأول ٢٠٠٩، قتل فاروق هنري، وهو رجل قبطي يبلغ من العمر ٦١ عاما في ديروط (محافظة أسيوط) بسبب اتهام ابنه بإقامة علاقة مع فتاة مسلمة. وألقي القبض على القتلة الأربعة، ولكن بعد أن أمرت النيابة حبسهم على ذمة التحقيق لمدة أسبوعين، قام ما يقرب من ٢٠٠٠ مسلم بأعمال شغب من خلال تكسير ونهب وحرق العشرات من المحال التجارية والصيدليات وغيرها من الممتلكات القبطية، فضلا عن كنيستين (الأرثوذكسية والإنجيلية) وعيادة تتبع لجمعية خيرية تديرها الكنيسة الكاثوليكية. تدخلت قوات الأمن بعد عدة ساعات من بدء الهجمات. وتمت محاكمة أربعة أشخاص من قبل محكمة جنائية بتهمة القتل، ولكن، تم إطلاق سراحهم في يوم ٢٢ شباط ٢٠١٠ لعدم كفاية الأدلة[١١٤].

٤,٣,٤ في نجع حمادي (وهي بلدة تقع على بعد ٨٠ كيلومترا إلى الشمال من مدينة الأقصر)، تم إطلاق النار على مجموعة من الاقباط وهم يغادرون الكنيسة بعد انتهائهم من قداس عيد الميلاد في منتصف الليل (الذي احتفل به في ٧ كانون الثاني، ٢٠١٠). قتل سبعة أشخاص بينهم شخص مسلم تصادف وجوده في منطقة مجاورة، بالإضافة إلى إصابة العديد من الأقباط. خلال الأيام الثلاثة التالية، تعرض الأقباط والممتلكات القبطية في نجع حمادي وقريتين مجاورتين إلى هجوم. قام حوالي ٣٠٠٠ شخص من المسلمين بكسر ونهب وإضرام النار في متاجر يملكها أقباط. تم تحديد ومحاكمة ثلاثة أشخاص متهمون بحادثة إطلاق النار. [١١٥]

٥,٣,٤ في ٢٤ أيلول، تحولت حشود من ما يقرب من ١٠٠٠٠ من الإسلاميين إلى مظاهرات جامحة بعد صلاة الجمعة في الإسكندرية. ولقد تم استهداف الكنيسة القبطية والبابا والأقباط بشكل عام، وكانت واحدة من سلسلة من ثورات العنف في عام ٢٠١٠ (الثالثة عشر، وآخرها كان في ٥ تشرين الثاني) والتي حدثت أيضا في القاهرة ومدن أخرى. رددت هتافات وعبارات كراهية عديدة، يعاقب عليها القانون عادة، ولكن السلطات لم تتخذ أي إجراءات. وشملت المطالب تسليم زوجة أحد الكهنة الذين أصروا على أنها قد اعتنقت الإسلام. وعلى الرغم من التأكيدات الشديدة لهم على أن هذه الشائعات لا أساس لها من الصحة -بما في ذلك وجود شريط تسجيل مصور (فيديو) مصدق للمرأة– أعلن قادة الحشود أنهم سيواصلون المظاهرات واستخدام «وسائل جريئة أخرى» حتى تدخل المرأة بيت الإسلام.

في ١ تشرين الثاني، ردد أحد أتباع تنظيم القاعدة في العراق، بعد مذبحة في كنيسة كاثوليكية في بغداد في ذلك اليوم وراح ضحيتها ٥٦ شخصا وأصيب العشرات، نفس المطالب، كلمة بكلمة، في إنذار نهائي أعطي للكنيسة القبطية.

٤,٤ الدعاية والترهيب

١,٤,٤ حلت التسجيلات الدينية محل الموسيقى الشائعة في العديد من وسائل النقل والمحال التجارية. وأصبح من المألوف أن نرى قاطرات المترو (قطار الأنفاق) وقد تحولت إلى منتديات للوعظ (التبشير) من قبل المتعصبين شديدي الانفعال. وعلاوة على ذلك، يحصل أصحاب المباني السكنية الذين حولوا جزءا من قبو مبناهم إلى قاعة للصلاة (مصلى) (مزودة بمكبرات الصوت) على إعفاءات خاصة على ضريبة الأملاك المحلية.

٢,٤,٤ قد تكون هناك أماكن معدودة في العالم يمكن العثور في محلاتها لبيع الكتب على منشورات بهذا الحجم لكتب مثل كفاحي لهتلر، كما في القاهرة. لقد أصبح معرض القاهرة للكتاب السنوي حدثا يحظى بشعبية كبيرة حيث تتجاوز نسبة الكتب الدينية فيه ٩٠٪ من الكتب المعروضة، كما أن العديد منها من النوع السلفي الفاسد والمعادي للتقدم، والتي تباع بثمن بخس لا يتعدى جزءا صغيرا من تكاليف الطباعة -

١١٤ هذه الفقرة والفقرتان السابقتان مأخوذة من معلومات وردت في تقرير المبادرة المصرية للحقوق الشخصية EIPR. http://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/FRBQ_Oct_Dec_09AR_online.pdf.

١١٥ في وقت كتابة هذه المقالة، كانت لا تزال المحاكمة مستمرة؛ وتم تحديد الموعد التالي للمحاكمة بتاريخ ١٨ كانون الأول ٢٠١٠.

المدعومة من قبل مجموعة من الوهابيين والإخوان المسلمين المصريين، تحت أعين السلطات الخيّرة.

٣,٤,٤ تحولت النقابات والمنظمات المهنية ونقابات المحامين إلى منتديات لنشر أيديولوجية إسلامية بدلا من تلبية احتياجات الأعضاء. في وقت كتابة هذا التقرير، خلت المجالس المنتخبة من أي تمثيل للأقباط، ولم يكن الأمر هكذا حتى قبل ثلاثة عقود. [١١٦]

٤,٤,٤ وكذلك، يقرأ «دعاء السفر» الإسلامي عند كل إقلاع وهبوط لطائرات شركة الخطوط الجوية الوطنية، شركة مصر للطيران، والتي حظرت منذ سنوات تقديم المشروبات الكحولية على جميع خطوط الرحلات الجوية لها، والذي كان مخصصا في الأصل لرحلات الصحراء على ظهور الجمال. ومما يثير الدهشة، أن هذه الإجراءات فرضت في البداية من قبل بعض الطيارين، ثم عممت واتسع نطاقها من قبل الإدارة.

٥,٤,٤ التلقين الإسلامي باستخدام نصوص اللغة العربية:

منذ أوائل الثمانينات، حدثت أسلمة تدريجية للمناهج التعليمية وخاصة في مناهج اللغة العربية.[١١٧] هناك العديد من المواضيع الدينية في كتب تدريس اللغة العربية. أحدها هو التركيز على الاعتقاد بأن الإسلام هو المصدر الوحيد للفضيلة. موضوع آخر هو الإصرار على أن الإسلام -بدلا من المواطنة المشتركة أو القيم الإنسانية- هو الأساس الذي تقوم عليه جميع العلاقات الاجتماعية. ويرافق هذا إصرار على أن الدور الرئيس للدولة المصرية هو حماية ونشر الإسلام وضمان وحدة الأمة الإسلامية - بدلا من الأمة المصرية. والموضوع الثالث هو إجبار جميع الطلاب، بغض النظر عن الديانة، بالتمسك «بطاعة الله ورسوله (محمد)». كما تفرض النصوص أيضا على الطلاب المسيحيين المعتقدات والمذاهب الإسلامية، مثل إقرار الإيمان بالقضاء والقدر أو فكرة الإسلام المتصلة بالاستشهاد. وتعرض المناهج الدراسية سردا تاريخيا نظيفاً لوصف الغزوات الإسلامية الماضية على أنها نبيلة. وتروج الدروس فكرة أن المناصب القيادية يجب أن تشغل من قبل المؤمنين فقط؛ وأنه يمكن عصيان أي حاكم عصى الله ورسوله؛ وأنه ينبغي على المؤمنين أن يتخذوا موقفا حازماً من أولئك الذين لا يطيعون أوامر الله ورسوله. ولم يأت المنهج على ذكر الدستور أو سيادة القانون المدني إلا فيما ندر. وغني عن القول أن المعلمين يلعبون دورا كبيرا في التأكيد على هذه المواضيع. وبوجود غسل الدماغ العميق هذا، فلا عجب في أن يكون الطلاب المسلمون عرضة للانضمام إلى صفوف الإسلاميين التوتاليتاريين الشموليين.

٦,٤,٤ في مطلع القرن العشرين، كان في مصر ٥ مدارس دينية (قرآنية) يرتادها ما يقرب من ٣٠٠٠ طالب، ينضم بعضهم في نهاية المطاف إلى الجامع الأزهر/ الجامعة ليصبحوا أئمة. اليوم، بلغ عدد هذه المعاهد ٧٠٠٠ معهدا يرتادها ما لا يقل عن ١,٥ مليون طالب.[١١٨] حصل هذا التوسع الهائل على مدى العقود القليلة الماضية. ويمكن للخريجين دخول جامعة الأزهر، والعديد من مؤسسات التعليم العالي الأخرى. الأمر الأكثر مدعاة للقلق هو السماح لهم مؤخراً بالالتحاق بأكاديميات الشرطة والجيش.[١١٩]

ويلتحق حوالي ٥٠٠٠٠٠ طالب في ٧٠ كلية في جامعة الأزهر.[١٢٠] إن الالتحاق بها مفتوح فقط «للمؤمنين»، وحتى في كليات الأزهر التي تقدم دراسات علمانية في الهندسة أو الطب أو التجارة (وإن كانت مصحوبة بطبيعة الحال بمساق ديني). وبالمناسبة، فإن الجامعة (المدعومة بواسطة الأموال العامة)

---

١١٦ يقال أن نسبة الأقباط في بعض النقابات المهنية مثل الأطباء والصيادلة تبلغ ٢٥٪.

١١٧ عادل جندي. «طلبنة التعليم في مصر». مجلة ميريا. http://www.gloria-center.org/meria/2009/06/guindy.html

١١٨ تستند المعلومات على مجموعة من المقالات بقلم المفتي الأكبر شيخ علي جمعة في جريدة الأهرام. تموز وآب ٢٠٠٥.

١١٩ بدءا من فصل الخريف لعام 2004و 2008، على التوالي. من الصعب أن يقلل من شأن تأثير وجود ضباط لا يعرفون عن الأقباط إلا أنهم أهل الذمة؛ الرعايا غير المسلمين لدولة تحكم وفقا لأحكام الشريعة (وفقا للمناهج التي درسوها).

١٢٠ نفس المصدر المذكور في الملاحظة ١١٨ حول المفتي.

تقدم التعليم المجاني لطلاب مسلمين من أكثر من ٦٠ دولة والذين يمثلون ما يصل إلى حوالي ١٠٪ من مجموع الطلاب المسجلين في الأزهر.

٥,٤ حقائق ملحة لا يمكن لأحد أن يغيرها

١,٥,٤ كتب مفتي الأزهر الراحل، أعلى سلطة دينية في البلاد: «لن يكون إيمان المسلم كاملا إلا إذا كان يؤمن تماما أن كل ما تحتويه الشريعة الإسلامية، كأحكام وقواعد وسلوكيات وأوامر ومحرمات هو الحقيقة التي يجب اتباعها وتنفيذها والعيش في ضوئها».[١٢١]

تحتوي الشريعة على عدة نصوص مرفوضة وفقا لمعايير حقوق الإنسان الحالية (مثل العقوبات القاسية من خلال الرجم، بتر الأعضاء، والجلد؛ أو حظر، من خلال أحكام الردة، حرية المعتقد). ولذلك، كان بمثابة الصدمة سماع المفتي، محمد سيد طنطاوي، والمعروف بمواقفه المعتدلة، يدلي ببيانات جارفة وشاملة من هذا القبيل.[١٢٢] انها تعني ببساطة أنه ينبغي إعادة هذه الأشكال من العقوبات مرة أخرى لقانون العقوبات، بعد أن مضى على إزالتها أكثر من قرن.

٢,٥,٤ كتب سعيد محمد حبيلة، تحت عنوان «قانون الله»: «بدأت ظاهرة جديدة في الانتشار مؤخراً تناقض الشريعة الإسلامية، والتي يتم من خلالها قيام الأب الذي لا يوجد لديه أبناء ورثة ذكور ببيع أو التبرع بثروته قبل وفاته لابنته أو بناته، ذلك بهدف حرمان الأعمام من الميراث. غير أن الشريعة الإسلامية تعطي الإبنة (البنات) نصف الميراث؛ أما باقي الميراث، فيجب أن يرثه العم (الأعمام) أو إبن العم (أبناء الأعمام) في حال عدم وجود عم. إن الله سبحانه وتعالى يعلم أن المرأة ضعيفة بغض النظر عن ما تدعيه. هذا هو السبب وراء حاجة المرأة في أن يكون لها وارث ذكر لحمايتها من أولئك الذين قد يسيئون إليها أو يعتدون عليها أو يفرضون أنفسهم عليها بسبب الجشع. وذلك لأن للرجل هيبة وقوة، عقلياً وجسمانيا. والله أعلم بخلقه».[١٢٣]

٣,٥,٤ غالباً ما يتجاهل القضاة القوانين المدنية القائمة، ويحكمون وفقا للشريعة، في اشارة مباشرة إلى المادة ٢ من الدستور. على سبيل المثال:
في ٣٠ حزيران ٢٠٠٩، رفضت المحكمة الإدارية دعوى رقم (٥٨/٤٤٧٥) رفعها جرجس ملاك واصف، وهو قبطي، يعترض فيها على تغيير ديانته إلى الإسلام بعد أن كان والده المسيحي قد أسلم عندما كان في السابعة من عمره. وجادل المدعي أنه وبعد أن بلغ سن الرشد القانوني، فله الحق في اختيار دينه. أوضحت المحكمة رفضها مشيرة إلى أن "المبادئ والحكم في الإسلام..... تحدد حق غير المسلم في اعتناق الدين المنزل الذي يختار، ونفس هذه الأحكام تحرم على الشخص الذي دخل الإسلام مغادرته".

نقلا عن »النظام العام«، أضافت المحكمة أن "اعتناق دين جديد كان مسموحا فقط إذا اتبع "ترتيباً معينا أجازه الله سبحانه وتعالى: فاليهودي مدعو لاعتناق المسيحية، والمسيحي إلى اعتناق الإسلام، خاتم جميع الأديان. في جميع هذه الحالات، فإن العكس غير صحيح، كما يتضح من مشيئة الله في ترتيب الأديان المنزلة، ووفقا للنظام العام والآداب".[١٢٤] مع ملاحظة أن المحكمة، ومن بين أمور أخرى، قد تجاهلت النقطة الرئيسية للمدعي بأنه لم يختر شخصيا تغيير دينه .....

---

١٢١ جريدة الأهرام (مملوكة من قبل الحكومة). ١٥ أيار ٢٠٠٦؛ مقالة كتبها الشيخ سيد طنطاوي، إمام الأزهر.

١٢٢ يدافع علماء دين إسلاميون بارزون آخرون عن التطبيق الكامل لحدود الشريعة على أنها أوامر من عند الله وغير قابلة للتفاوض. أنظر:
http://www.ahram.org.eg/209/2010/06/26/4/26607/219.aspx
http://www.ahram.org.eg/311/2010/10/06/15/42279/219.aspx

١٢٣ وردت في تقرير المبادرة المصرية للحقوق الشخصية. http://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/FRBQ_Oct_Dec_09AR_online.pdf

٤,٥,٤ ألغت المحكمة التأديبية لمجلس الدولة اتخاذ إجراءات تأديبية بحق ممرضة رفضت الامتثال لأمر عمل لأن زوجها رفض هذه المهمة. ونص الحكم على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وبالتالي ليس من المعقول أن تعتبر الممرضة مذنبة حيث كانت واقعة بين واجبين: تنفيذ أمر العمل كما كان مقررا، أو الانصياع لزوجها وإطاعته، والواجب الأخير يتعبر إلزامياً.[١٢٥]

٦,٤ التلاعب والهوس الجماعي ذاتي التغذية

١,٦,٤ خلال مقابلة صحفية جرت مؤخرا مع سرور، قال: «إن هؤلاء الذين يطالبون بتعديل المادة ٢ إنما يزرعون بذور الاضطراب الاجتماعي». وأضاف «الفتنة نائمة؛ لعن الله من أيقظها».[١٢٦]

٢,٦,٤ في الاحتفالات السنوية لدراسات القرآن الكريم (تلاوة وحفظ)، يأخذ الرئيس على عاتقه تسليم الجوائز شخصيا للطلاب والعلماء، ليس فقط من مصر وإنما من جميع أنحاء العالم أيضا.[١٢٧] ولقد تم إستحداث جائزة دراسات إسلامية دولية تحمل اسم مبارك في عام ٢٠٠٤،[١٢٨] وبالإضافة إلى ذلك، هناك جائزة سنوية للمحافظة التي «تتفوق في الجهود الرامية إلى توسيع مراكز تعليم القرآن في كل قرية وكفر». ويجري هذا في الوقت الذي لم تبذل خلاله جهود تنافسية في مختلف أنحاء الدولة للتصدي لقضايا هامة مثل الأمية والبيئة وحوادث الطرق والنظافة والبطالة.

٣,٦,٤ يظهر استعراض لتعليقات القراء المنشورة على مواقع الصحف المصرية الوطنية (المملوكة للدولة) على الإنترنت، وهو أمر مثير للرعب، كم من الناس «يفكرون». أمثلة من موقع الأهرام:

١,٣,٦,٤ تعليقا على خبر بشأن إحباط عملية «الطابعات المتفجرة» التي تم شحنها من اليمن إلى الولايات المتحدة، فلقد سخر معظم القراء من الخبر أو ألقى بعضهم باللوم على جهة أخرى غير القاعدة. كتب القارئ فتحي خلف، ويحمل شهادة الدكتوراه، (باللغة الإنجليزية): «لسوء الحظ، هناك الكثير من المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية الذين يعملون لصالح المخابرات لبعض البلدان. يقوم هؤلاء الناس بتحريض بعض المسلمين الآخرين للقيام بأعمال إرهابية، ثم يبلغون عنهم قبل وقوع الحادث للحصول على مزيد من المكانة والمفخرة والمزيد من المال. وينبغي على المسلمين في جميع أنحاء العالم أن يكونوا حذرين وأن يعرفوا هذه الحقائق». [١٢٩]

٢,٣,٦,٤ تعليقا على مقال كتبه عبد المعطي حجازي، تحت عنوان «هذا هو التنوير»[١٣٠]، كتب القارئ يحيى حجازي، غاضباً، (باللغة العربية): «لقد تم فتح (القسطنطينية) من قبل العثماني الشجاع العظيم، محمد الفاتح، يوم الثلاثاء ٢٠ جمادى الأول لعام ٨٥٧ هجري. ويبقى غزو روما وعودة الخلافة - فهذا هو الخبر السار الذي تنبأ به نبينا، صلى الله عليه وسلم».

٣,٣,٦,٤ تعليقا على خبر ينقل عن باراك أوباما خلال زيارته إلى الهند (٧ تشرين الثاني ٢٠١٠)، أن «الإسلام دين عظيم»، كتب القارئ زكي التابعي[١٣١]: «قال أوباما أن الإسلام دين عظيم وما إلى ذلك. وهذه كلها حقائق وليس مجرد كلمات. ولكن يجب أن يعرف أوباما أنه بالنسبة إلى الله، فالدين هو (فقط) الإسلام، وأن من يتبع دين آخر، فلن يقبل منه....»

---

١٢٥ http://www.ahram.org.eg/190/2010/06/07/9/23780/219.aspx

١٢٦ سرور في صالون الأهرام، ٢٤ آب ٢٠١٠.
http://www.ahram.org.eg/268/2010/08/24/12/35443/219.aspx

١٢٧ آخر مناسبة كهذه: http://www.ahram.org.eg/285/2010/09/10/10/38215/219.aspx

١٢٨ تقدر قيمتها بـ ٢٠٠٠٠٠ جنيه مصري (حوالي ٣٦٠٠٠ دولار أمريكي)، وهذا مبلغ كبير بالنسبة للمعايير المحلية.

١٢٩ http://www.ahram.org.eg/336/2010/10/31/26/46074.aspx

١٣٠ http://www.ahram.org.eg/325/2010/10/20/10/44389/219.aspx

١٣١ http://www.ahram.org.eg/344/2010/11/08/26/47462.aspx

٤,٣,٦,٤ تعليقا على مقال آخر بقلم حجازي بعنوان «افتتاحية لوموند»[١٣٢] يناقش فيه قضية مسيحيي الشرق الأوسط في أعقاب مجزرة الكنيسة في بغداد يوم ٣١ تشرين الأول ٢٠١٠، كتب القارئ الراضي بالله محمد (باللغة العربية): «يذبح المسلمون، ولكن لا أحد يتحرك. ولكن يا ويلاه! يا ويلاه! إذا تم لمس شخص غير مسلم. وأتساءل لماذا لا يتحمس الكتاب للكتابة عن ما ارتكبه مجرمو الحرب الغربيون، مثل بوش الأب وبوش الإبن، ضد المسلمين، سواء العرب أو غير العرب. لا نرى منهم شيئاً سوى المديح (لهؤلاء المجرمين)... ثم، هذه الصحيفة الفرنسية لوموند: يتعرض المسلمون للإبادة يوميا ولسنوات طويلة، صباحا ومساء، في مجازر وإبادات جماعية. لم نقرأ أو نسمع أبدا أي اعتراض على ما يحدث لهم. أليس هذا قمة التمييز والعنصرية؟«.

٥,٣,٦,٤ وتعليقا على خبر عن هلاك ما لا يقل عن ٣٤٠ شخص في كمبوديا بعد حادث تدافع خلال المهرجان السنوي للمياه، كتب القارئ محمود الشيتي، "الشرك: هذه هي نهاية كل من يشرك بالله. أسأل الله تدمير الشرك والمشركين والكفر والكافرين." وكتب باسم، قارئ آخر: "الحمد لله على نعمة الإسلام. يموت المسلمون أحيانا بسبب التدافع أثناء رمي الحجارة (خلال الحج)، ولكن هذه أحد طقوس الله، ومن مات في سبيل الله فهو شهيد. ولكن أولئك الذين ماتوا من أجل المهرجان، فهل سيؤدي المهرجان بهم إلى الجنة؟ وهل سيقيهم من عذاب النار؟"[١٣٣].

٧,٤ «أولئك الذين لا ينتمون لنا» مرفوضون كغرباء

١,٧,٤ وقع الأقباط ضحية لمئات من الهجمات العنيفة منذ عام ١٩٧٢، وبمعدل متسارع منذ عام ١٩٨٠، وتحول ملحوظ نحو «عنف العصابات والحشود» (وليس من قبل الجماعات المسلحة) منذ التسعينيات.[١٣٤] ونادرا جدا ما اعتقل الجناة أو تمت محاكمتهم، كما لم يتم معاقبتهم أبدا تقريبا. ولكن العنف هو مجرد غيض من فيض، حيث أجبر الأقباط على وضع أهل الذمة بحكم الأمر الواقع. ومن منطلق الضرورة الوجودية، يقولب الإسلاميون التوتاليتاريون الشموليون الأقباط في صورة نمطية ويكرهونهم لما هم عليه.

٢,٧,٤ نشر الموقع الرسمي للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وهي هيئة تتبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مقالا[١٣٥] بعنوان «الإسلام في مواجهة أهل الكتاب:[١٣٦] الماضي والحاضر». ويتناول المؤلف السؤال حول «كيف يمكننا أن نكون على يقين من أن الإسلام هو الحقيقة الوحيدة المعصومة؟» ويختم بشكل قاطع:

يجب علينا التوقف عن الانغماس في التبرير والاعتذار وأن نقدم الرسالة الإسلامية الى العالم بأمانة وبشكل مباشر. وقبل أن نتمكن من النجاح في التبليغ (التبشير) على نطاق واسع، ينبغي أولا أن نعمل على تحويل المسلمين «بالإسم» إلى مؤمنين حقيقيين. يتحتم علينا إقامة دولة إسلامية كاملة قوية حتى يشهد العالم تعاليم ديننا مترجمة إلى أفعال. وأخيرا، يجب علينا أن نسحق المؤامرات الصهيونية والماسونية الحرة والاستشراق والبعثات الأجنبية سواء بالقلم أو بحد السيف. لا يمكننا تحقيق السلام والمصالحة مع أهل الكتاب إلا بعد أن نتمكن من أن نخنعهم ونهزمهم وأن يكون لنا اليد الطولى.

٣,٧,٤ أوضح المفكر البارز العفيف الأخضر[١٣٧] في إطار موضوع «عقد الذمة» أن الطلاب في المدارس القرآنية

---

١٣٢ http://www.ahram.org.eg/347/2010/11/10/10/47733/219.aspx

١٣٣ http://www.ahram.org.eg/360/2010/11/23/26/49891.aspx

١٣٤ بما في ذلك ٥١ هجوم خلال فترة السنتين التي تنتهي في شهر كانون الثاني ٢٠١٠، وكما تم توثيقه من قبل المبادرة المصرية للحقوق الشخصية EIPR: "سنتان من العنف الطائفي: دراسة تحليلية للفترة من يناير 2008-يناير 2010". http://eipr.org/en/report/2010/04/11/776

١٣٥ مقالة بقلم مريم جميلة على الرابط:http://www.islamic-council.com/non-muslims_u/Chapter3.asp

١٣٦ «أهل الكتاب»: اليهود والمسيحيون.

١٣٧ إرجع إلى المقال المنشور على الرابط: http://www.metransparent.com/texts/alafif_hadatha.htm

التابعة للأزهر يتعلمون أن «المقصود بعقد الذمة هو قبول أن يبقى بعض المشركين (الكفار) على كفرهم شريطة أن يدفعوا الجزية في إذلال مطلق، وفقا لأوامر الله عز وجل في القرآن الكريم». ويذكر الأخضر أيضا في «عقد الذمة» مزيدا من الأمثلة الدينية الصارخة التي تأمر «بأن لا يدفن أهل الذمة في مقابرنا؛ وأنه لا ينبغي لهم أن يديروا الاجتماعات وأن يكون لهم منصب قيادي؛ كما لا يجب أن نقف لهم لتحيتهم، وأن لا نكون أول من يستقبلهم أو يهنئهم أو يزورهم عندما يمرضون؛ ولا يجب السماح لهم بقرع أجراس كنائسهم؛ ويجب عليهم العبور من خلال أضيق الأزقة». ولا عجب، كما يستنتج الأخضر، في أن يطالب مصطفى مشهور، وهو زعيم سابق لحركة الإخوان المسلمين، بعدم السماح للأقباط بالانضمام للجيش.

٤,٧,٤ أطلقت شخصيات إسلامية رائدة مؤخراً مساجلات تلفزيونية ضارية[١٣٨] ضد الأقباط، متهمة إياهم «بتخزين الأسلحة والذخائر (المستوردة من إسرائيل) في كنائسهم وأديرتهم» وأنهم «يستعدون لشن حرب ضد المسلمين». كما تم اتهام الأقباط «بالتحريض على الفتنة الطائفية والسعي ليكون لهم دولة منفصلة في مصر». كان من الممكن أن تتدخل السلطات المصرية وتدحض هذه الاتهامات السخيفة بسهولة كما تفعل في العادة؛ ولكنها اختارت التزام الصمت. هذا الصمت ينطوي على موافقة ضمنية، أعطت دفعة لانطلاق المظاهرات المناهضة للأقباط (انظر ٣,٤ أعلاه). إن تلفيق واختراع الاتهامات ضد من يُطلق عليهم «الغرباء» المكروهون، هو حيلة وخدعة نموذجية للتوتاليتاريين يبررون بها العنف.

٥,٧,٤ في بلد يُسخر فيه من الكتاب المقدس بشكل منهجي على أنه «مزور»[١٣٩]، اتهمت ملاحظة عابرة على آية قرآنية تتعلق بصلب المسيح أدلى بها رجل دين قبطي في اجتماع داخلي حول العقيدة، على أنها تجديف. وكان لا بد من تقديم اعتذار علني من أجل تهدئة المشاعر. ونددت[١٤٠] المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وهو هيئة حكومية رسمية برئاسة الإمام الأكبر شيخ الأزهر، بشدة هذا التصريح. وانتهز الفرصة للإشارة إلى أن «مصر دولة إسلامية وفقا لدستورها؛ وأن حقوق المواطنة لغير المسلمين مشروطة بالتزامهم بالهوية الإسلامية للدولة». ويعرض مثل هذا التهديد المقنع وغير المباشر الأقباط ليصبحوا هدفاً للعقوبات الدينية ويواجهوا مزيدا من الاضطهاد والعنف.

٦,٧,٤ اقتحمت عشرون شاحنة محملة بقوات الأمن (يوم ٢٤ تشرين الثاني ٢٠١٠) مبنى تحت الانشاء يعود للكنيسة القبطية العمرانية في الجيزة، من أجل وقف أعمال البناء. اتهمت السلطات الكنيسة بأنها تسعى إلى «تحويل مبنى الخدمات إلى مكان للصلاة». واستخدم الغاز المسيل للدموع والرصاص المطاطي، مما أدى إلى مقتل ثلاثة من الأقباط وإصابة العشرات. (وكذلك، أصيب بجروح نحو ١٣ شخصا من قوات الأمن عندما رد الأقباط على الهجوم عن طريق رمي الحجارة). اعتقلت قوات الأمن، وبشكل عشوائي، ما يقرب من ١٥٨ قبطي متهمين بالقيام بأعمال الشغب. وبحلول ٢٠ كانون الأول، ٢٠١٠، لا زال هناك ٤٢ منهم في السجن.[١٤١]

٨,٤ اضطهاد الحريات الشخصية، وتقليص المساحة العامة

١,٨,٤ انتشر على نطاق واسع ليس الحجاب فحسب، بل أيضا النقاب، وأصبح جزءا من قوانين الزي الوطني

---

١٣٨ محمد سليم العوا، أمين عام سابق لاتحادعلماء المسلمين الدولي، الجزيرة:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/BE050DC8-80E1-4B69-A181-BE653246D110

١٣٩ إرجع إلى، على سبيل المثال،»التقرير العلمي حول تزوير التوراة والإنجيل، بقلم محمد عمارة، عضو في المجلس الحكومي الإسلامي الأعلى، نشر كملحق لمجلة الأزهر الرسمية، عدد تشرين الثاني، ٢٠٠٩. وتم في وقت لاحق «سحبه» بسبب محتواها الذي يحرض بشكل صريح على العنف ضد الأقباط. لا يزال الكتاب متوفراً على شبكة الإنترنت. إرجع أيضا إلى المقابلة التي عرضت على شاشة التلفزيون الحكومي (النيل للأخبار) يوم ٢٠ تشرين الثاني من عام ٢٠٠٨، مع الشيخ أحمد الطيب (وكان وقتها رئيسا لجامعة الأزهر وبعد ذلك الإمام الأكبر لجامع الأزهر) الذي قال، « لقد غير المسيحيين كتابهم.»

١٤٠ صدرت في ٢٥ أيلول: http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=282488

١٤١ 45504=DIS?xpsa.tcejbuSwohSW/moc.laertpoc.www//:ptth

للمرأة المصرية. ويرتدي النقاب ما يقرب من ١٧٪ من النساء.[١٤٢] ويتم الدفاع عادة عن هذا الاتجاه، بطريقة أرويلية، بإسم الحرية الشخصية. ولو كانت هدى شعراوي وقاسم أمين، الأبطال الحالمين لحركة تحرير المرأة في أوائل القرن العشرين، لا يزالان على قيد الحياة، لوجدوا المشاهد الحالية في شوارع القاهرة مدمرة تماما. وعلاوة على ذلك، فمن المدهش أن المرأة تبدو، في الحركات الجماهيرية التوتاليتارية النموذجية، وكأنها تتصرف، في كثير من الأحيان، طوعا. وغالباً ما تجد المرأة نفسها محاصرة بين ارتداء الحجاب أو التعرض لمواجهة الشتائم والإهانات.

٢,٨,٤ حكمت المحكمة الإدارية في ١٣ حزيران ٢٠٠٩، في قضية المدعي ماهر الجوهري ورفضت أهليته في تغيير ديانته إلى المسيحية في وثائقه الرسمية. وقالت المحكمة أن الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية[١٤٣] ليست ملزمة لأن »قرار رئيس جمهورية مصر العربية رقم ٥٣٦ لسنة ١٩٨١، بالموافقة على الاتفاقية ..... أكد أن الموافقة ستكون خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك تجنبا لتعارضها معها".[١٤٤]

٣,٨,٤ في قضية الوالد المسيحي الذي تحول إلى الإسلام، اضطر أولاده القصر إلى أن يحذو حذوه: فتم تجاهل حقوق الأم في الحضانة القانونية، حيث، وفقا للأحكام الطبيعية للمحاكم،[١٤٥] فمن المفترض أن يتبع الأطفال «أنبل» الديانتين. وعلاوة على ذلك، إذا تحول أحد الزوجين في زواج مسيحي إلى طائفة أخرى (مثلا من الأرثوذكسية إلى الإنجيلية)، تطبق نصوص الشريعة الإسلامية في حالة وجود نزاع بين الزوجين.

٤,٨,٤ . في حين أن المشرو
بات الكحولية لا تزال غير محظورة في البلاد، فقد حاولت السلطات المحلية في المحافظات، وعلى مدى السنوات القليلة الماضية، حصر بيعها تدريجيا على المناطق السياحية. خلال شهر رمضان، يمكن تقديم الكحول في المواقع السياحية خارج ساعات الصيام (أي ما بين الغروب والفجر)، ويقتصر ذلك فقط على الأجانب. ومما يثير السخرية، أنه لا يسمح بتقديم البيرة للمصري غير المسلم، في حين تقدم للمسلم الأجنبي.

٩,٤ بلاغة كاذبة وألفاظ شكلية بلا مضمون

١,٩,٤ أكدت فرخندة حسن، الأمين العام للمجلس القومي للمرأة، أن «اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لا تتعارض بأي شكل من الأشكال مع الدستور المصري، ولا مع أحكام الشريعة السمحة». وأضافت أن لدى مصر تحفظات على المادة ١٦، فيما يتعلق بحقوق المرأة في الزواج، «لأنها تحرم (المرأة) من الحقوق الممنوحة لها من قبل الشريعة».[١٤٦] في الواقع، لا تجرؤ حسن على الاعتراف بأن أحد ركائز الشريعة الإسلامية هو عدم وجود مساواة بين الرجل والمرأة (الركيزة الأخرى التي لا تقل أهمية هي عدم وجود مساواة بين المؤمن وغير المؤمن)[١٤٧].

---

١٤٢ xpsa.912/61413/01/82/70/0102/142/ge.gro.marha.www//:ptth

١٤٣ المعتمدة من قبل الأمانة العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦، وتم التوقيع عليها من قبل مصر بتاريخ ١٩٦٧/٤/٨.

١٤٤ المعلق محمد السعدني كتب قائلا، «قد تعارض مجموعة القيم التي تشكل الثقافة المحلية اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية، حتى وإن تم التوقيع عليها من قبل الدولة».

١٤٥ في ١٨ أيار ٢٠٠٦، أمرت محكمة الاستئناف في الإسكندرية (القضية ٤٣/٦٧٩) أما قبطية بالتخلي عن طفليها التوأم (١٢ عاما) إلى والدهما الذي كان قد اعتنق الإسلام، لأن «هناك خطر فساد عقيدتهما (الإسلامية) إن تُركا مع والدتهما المسيحية.» في ٣٠ آذار ٢٠١٠، رفضت محكمة الاسكندرية الإدارية دعوى رفعت بالنيابة عن الطفلين يطلبون فيها الاعتراف بهويتهما كمسيحيين. ونتيجة لذلك، وعندما بلغا ١٦ عاما في حزيران ٢٠١٠، كان لهما الحق في الحصول على بطاقات هوية تحددهما كمسلمين فقط.

١٤٦ http://www.ahram.org.eg/49/2010/01/17/27/3770/219.aspx

١٤٧ ومن أجل توضيح طريقة تفكير السلطة القضائية فيما يتصل بالمرأة، صوت مجلس الدولة بتاريخ ١٥ شباط ٢٠١٠، بـ٣٣٤ صوت ضد تعيين المرأة في مناصب في السلطة القضائية مقابل ٤٢ مع ذلك: http://www.ahram.org.eg/79/2010/02/16/25/7708.aspx.

٢,٩,٤ كتب سرور:[١٤٨] «إذا كان للشريعة طابع ديني لا شك فيه، كونها جوهر الدين الإسلامي، فهي مستقلة عن الطابع العقائدي للدين في كونها نظاما تشريعيا. وبالتالي، فإنه يمكن تصور تطبيق الشريعة الإسلامية في مجتمع غير مسلم، أو على غير المسلمين الذين يعيشون في مجتمع مسلم، وعلى الأجانب الذين يعيشون على أرضها. هذا يرجع إلى الطبيعة الحضارية للشريعة، وأساسها المنطقي وقيمها الاجتماعية، كل ذلك دون المساس بمبدأ حرية المعتقد». ومن المفارقات أن سرور انتقل من فرضية واضحة (الطبيعة الدينية للشريعة التي لا شك فيها) للتوصل الى استنتاج معاكس فيما يتعلق بتطبيقها. عرضت أسبابه كحقائق واضحة، في حين أنها مجرد آراء متحيزة، والتي، علاوة على ذلك، يمكن نقضها بسهولة.

٣,٩,٤ وكتب سرور أيضا:[١٤٩] «الشريعة أعلى مرتبة من القانون الروماني في أنها قامت على أساس المساواة بين الأفراد أمام القانون [...] ونذكر من بين الآيات القرآنية التي تنص على مبدأ المساواة، قوله تعالى: إن أكرمكم عند الله اتقاكم (٤٩-١٣)». ومع ذلك، فإن المساواة المشار إليها في الآية قائمة على أساس الدين.

٤,٩,٤ عندما صدر تقرير الولايات المتحدة حول «الحرية الدينية الدولية لعام ٢٠١٠» [١٥٠] (١٧ تشرين الثاني)، محتويا على بعض الحقائق الموثوقة جدا عن الوضع في مصر، كتب رئيس تحرير الأهرام (معربا عن رأي «رئاسة الجمهورية»، كما هو معروف عادة) مقالا بعنوان «الشيطان يعطي دروسا» محملا بهجمات لاذعة ضد الولايات المتحدة.[١٥١] كما أصدر الأزهر أيضا بيانا قويا رافضا «المنطق الذي استند إليه التقرير، لأنه يمثل وجهة نظر واحدة لا تأخذ في الاعتبار الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإسلامية». كما اتهم التقرير «بأنه يحاول فرض القيم الغربية بصفتها عالمية».[١٥٢] وفي ما يبدو أنه تنازل من قبل الدولة عن مسؤولياتها، أصدر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، برئاسة فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر، نقضا للتقرير الأمريكي.[١٥٣]

٥. ما هو المخرج؟

تغطي الحركة الجماهيرية الإسلامية التوتاليتارية طيفا واسعا من الناس من جميع الطبقات الاجتماعية والشرائح المجتمعية، بما في ذلك المثقفين والأميين وأساتذة الجامعات والقضاة والمزارعين والمسؤولين الحكوميين والمعلمين والدعاة وضباط الشرطة والأطباء والموظفين الإداريين ووسائل الإعلام وعامة الناس والقيادات السياسية، وما إلى ذلك. وتعتبر القضايا الاجتماعية والاقتصادية، مثل الفقر والأمية والبطالة، والتي غالبا ما يلقى باللوم عليها من قبل «الخبراء» على أنها جذور الحركة الإسلامية، ليست ذات صلة في الواقع.

وقد نجحت هذه الحركة التوتاليتارية في عكس غالبية ما تم إحرازه من تقدم في مصر منذ أسس محمد علي الدولة الحديثة (١٨٠٥ فصاعدا). إن المرأة اليوم، بالتأكيد، أكثر رجعية مقارنة مع المرأة منذ قرن مضى. لقد اختفى شعار «ثورة» ١٩١٩، «ان الدين لله والوطن للجميع (المواطنين)». وألغيت الأفكار العلمانية التي انتشرت بسرعة قبل قرن من الزمان – تاركة موقعها لتحتله دولة شبه دينية بحكم الأمر الواقع.
كتب جابر عصفور: «السؤال الذي نطرحه على الدولة التي نعيش فيها، ونلتزم بها، وندافع عنها كمدنيين هو: كيف يمكنك حماية هويتك المدنية، يا دولة! وحمايتنا، نحن المثقفون الذين ما زلنا نؤمن في الدولة المدنية ونحميها ونؤيدها مهما كان الثمن؟ كيف؟ كيف؟ كيف؟»[١٥٤] على الرغم من ذلك، تغفل هذه الصرخة العاطفية والمتباينة أن مصر لم تعد دولة مدنية!

---

١٤٨ http://www.ahram.org.eg/Archive/2009/5/21/OPIN1.HTM
١٤٩ الأهالي، ٨ تموز ٢٠٠٩.
١٥٠ http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2010/148817.htm#
١٥١ لاحظ أن الولايات المتحدة منحت مصر حوالي ٩٠ بليون دولار مساعدة مباشرة على مدى العقود الثلاث الماضية.
http://www.ahram.org.eg/359/2010/11/22/10/49579.aspx
١٥٢ كلمات مشفرة تعني أن حرية المعتقد والمساواة تختلف في الدول الإسلامية عنها في بقية دول العالم.
١٥٣ http://www.ahram.org.eg/361/2010/11/24/25/50071.aspx
١٥٤ عصفور هو واحد من المفكرين العلمانيين القلة في مصر.

١,١. تحرير مصر

الخطوة الأولى في محاربة هذه التوتاليتارية هي بإدراك طبيعة الصراع والتعلم من تجارب الماضي. وعندما يتم التحدث عنها بعبارات غامضة، من منطلق صحيح سياسيا أو من منطلق الخوف من «وصم» بعض الناس، تغيب جذورها والتدابير العلاجية والحلول الممكنة.

يعلمنا التاريخ بوضوح أن الحركات التوتاليتارية الشمولية لا تختفي من تلقاء نفسها؛ بل يجب كشفها ومحاربتها وهزيمتها والانتصار عليها. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها تحرير مصر. ولا يستعمل مصطلح «تحرير» بشكل مبالغ فيه، فالمسألة بحاجة إلى ذلك- ولا شيء أقل منه.

كما أن حل قضية حقوق الأقليات هو الوجه الآخر لعملة واحدة: فإن التقدم على أي جانب يساعد بالضرورة الجانب الآخر.
لن تهزم الحركة الإسلامية التوتاليتارية إلا إذا هزمت رواياتها. وأهمها أن الإسلام –وعلى وجه التحديد الشريعة الإسلامية- يجب أن تهيمن

على مصر [١٥٥] والعالم، استنادا إلى القناعات الأيديولوجية المطلقة والحازمة والتي تؤمن بالتفوق والسيادة بأن هذا واجب إلهي. ورواية أخرى مكملة، بأن الإسلام ضحية[١٥٦] لمؤامرات ومظالم، ويخوض صراعا ثقافيا لا مفر منه مع الغرب.

إن هدف هذه الحركة التوتاليتارية فرض هندسة اجتماعية جوهرية وفقا لمخطط تم وضعه منذ قرون عديدة من المفترض أنه يصلح لكل زمان ومكان - وإن كان، هيكليا وجوهريا، ضد حقوق الإنسان.[١٥٧] وقد تتأرجح وسائلها بين الجهاد العنيف والجهاد «اللين» (الخفي)، ولكن الهدف لا يتغير أبداً.

وللخروج من هذا، يتمثل الحل في تحديث وعلمنة مصر، وليس أسلمة الحداثة والعلمانية من خلال مغالطات كاذبة غير مثمرة.[١٥٨] ويتطلب هذا ثورة ثقافية هائلة لأن التمييز بوضوح بين الحيز العام الذي يشترك فيه جميع المواطنين والحيز الذي يمكن للإفراد أن يكونوا مختلفين فيه في مجتمع علماني، هو أمر جوهري. وهناك أيضا قبول مشترك بأن بعض الأشياء يؤمن بها جميع المواطنين ويقومون بها معا: كالتمسك ببعض القيم المعينة مثل الحرية والمساواة والديمقراطية والحكم العادل للقانون واحترام المؤسسات الوطنية.

يساعد الدستور الحالي على تثبيت النصوص الدينية كحاضنة لسرد أيديولوجية الإسلاميين. وينبغي أن يكون تخليص الدستور من كل المرجعيات الدينية الهدف الأول على طريق التحرير.

وتقع المسؤولية الرئيسية لتحرير مصر على عاتق جبهة تحرير يجب أن يتم تشكيلها. ولا غنى عن المساعدة الدولية: وهذا أمر في غاية الأهمية على وجه التحديد لأنه إذا أمكن التغلب على الحركة الإسلامية في مصر، فمن شأنه أن يساعد على زوالها في بقية أنحاء العالم.

---

١٥٥ صرح الناطق بإسم حركة الإخوان المسلمين، محمد مرسي، لمجلة تايم (٢٢-٢٩ تشرين الثاني ٢٠١٠) أن هدف الإسلاميين الرئيسي هو: «إيجاد دولة إسلامية في مصر.» .http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2032260,00.html

١٥٦ توني بلير، WSJ_Opinion_LEFTTopOpinion=

١٥٧ تستند فلسفة الشريعة على التمسك «بحقوق» وتعليمات الله (وليس الإنسان).

١٥٨ مثال تام على ذلك هو «إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام» بتاريخ ٥ آب ١٩٩٠، ردا على إعلان الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان. http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm

التحديات الرئيسية:

١. كيف يمكن لزخم التغيير أن يتحقق إذا كان مجيء «أتاتورك» مصر المأمول لقيادة الثورة (نظرا لغياب الإرادة السياسية الملحوظ) ليس وشيكا؟
٢. كيفية محاربة الأيديولوجية وراء تلك الحركة التوتاليتارية وتجنب الدخول في حرب دينية؟ هذا الأمر صعب جدا، لأن الإسلاميين يعرفون جيدا أنه بمجرد أن يتم فصلهم عن عباءة الإسلام، سينتهي أمرهم.
٣. كيف يمكن هزيمة التوتاليتاريين الإسلاميين من خلال الوسائل السلمية (معركة الأفكار) آخذين بعين الاعتبار أن مثل هذه الحركات نادرا ما تتقبل الهزيمة بطريقة مؤدبة ونبيلة دون اللجوء إلى العنف الحاقد؟
٤. كيف يمكن تجنب اللجوء إلى ممارسات غير ليبرالية عندما يقاتل المرء أعداء الحرية؟ فعلى سبيل المثال، هل يمكن الدعوة إلى حظر نشر الفكر التوتاليتاري من خلال المنافذ العامة؟ (ملاحظة: في بعض أجزاء من أوروبا، لا يستطيع المرء أن يبيع كتاب كفاحي، كما لا يمكن دعوة أحد النازيين الجدد للظهور والحديث في برنامج دردشة تلفزيوني).
٥. كيف يمكن تعزيز حدوث انتخابات حرة قبل إقامة نظام علماني؛ حيث ستؤدي النتيجة إلى هيمنة الحركة التوتاليتارية فقط؟ (ومن جهة أخرى، وبنظرة فلسفية، ألا ينبغي أن يحصل أغلبية الشعب على ما يريد – وأن يدفع ثمن اختياره؟)
٦. كيفية إقناع هيئات حقوق الإنسان بالتوقف عن معاملة التوتاليتاريين بمثابة ضحايا، والتعامل معهم على ما هم عليه في الواقع؟
٧. كيفية اقناع المفكرين والسياسيين الغربيين للمشاركة في مكافحة هذه التوتاليتارية (على الصعيد العالمي) بعقلانية، وعدم ترك الساحة لليمين الإسلامي المتطرف، ولا لليساريين المتطرفين المناصرين للحركة الإسلامية (كجزء من جدول أعمالهم الخاص)؟

يبدو الوضع في مصر قاتما لدرجة أن مجرد إنشاء جبهة تحرير تبدو مهمة شاقة. وفي الواقع، تشبه مصر فرنسا بعد انهيارها في عهد النازيين، قبل إعلان ديغول الشهير في ١٨ حزيران ١٩٤٠. وعلاوة على ذلك، يقول البعض أنه لا يمكن عمل أي شيء، على كل الأحوال، وأن الأمور سوف تصبح قاتمة قبل أن يتحسن الوضع. وبعبارة أخرى، يتحتم على مصر أن تصمد وتتحمل سيناريو إيران: سيناريو الرعب المخيف، الذي يرافقه عقود من العذاب وسفك الدماء والدمار.

من ناحية أخرى، يدرك قلة من المفكرين والسياسيين الخطر والجرأة الكامنين في التعبير عن الرأي: صرخة التعساء، شمعة في الظلام، أو إشارة لولادة جديدة؟

الزمن كفيل بمعرفة ما سيحدث!

ج. تحالف الاستبدادين السياسي والديني
بقلم: حلمي سالم

يشترك طغيان الاستبداد السياسي والطغيان باسم الدين (أو التطرف الديني) في مبادئ نظرية منفردة: فكلاهما يتطلب تنازلاً، وإذعاناً، وإجماعاً، وعقلاً جمعياً، أو عقل القطيع، كما يرفض كلاهما الحوار والمناظرة، ويدعي كل منهما ملكية الحقيقة المطلقة الوحيدة.

لهذا السبب، شهد التاريخ، ولا يزال يشهد، تحالفاً مستمراً بين كلا الطغيانين، فهما يدعمان ويساندان بعضهما البعض، ويبرر كل منهما الآخر، ويتبادلان الخدمات والمنافع لكي يستحوذا على سلطة على المواطنين والشعب. شهد التاريخ القديم والحديث، في أحيان كثيرة، التكامل بين الاثنين في صورة واحدة. حدث ذلك في اليونان القديمة وفي مصر الفرعونية حيث كان الإله هو الحاكم أيضاً، أو الملك الذي يمتلك كلا السلطتين: السماوية والدنيوية، وحدث الأمر ذاته في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى عندما حصلت الكنيسة على كلا السلطتين الدينية والعلمانية، وفي فترات معينة في الدولة الإسلامية عندما ادعى الخلفاء أنهم كانوا «ظل الله في الأرض». بالمثل، النفوذ السياسي في بعض الأقطار الإسلامية المعاصرة، مثل المملكة العربية السعودية وأفغانستان وإيران والسودان، يعادل السلطة الدينية. وقد لخص عبد الرحمن الكواكبي هذا التحالف في كتابه طبيعة الاستبداد بقوله: «يصبح الملك أقوى بالدين، ويمكث الدين مع الملك".[١٥٩]

في هذا التحالف، يصبح غرس النهج السلفي الديني سلاحاً للسلطة السياسية المستبدة. وهي إذ تروج مبدأ سلفياً دينياً، فهي تقول، «لا يمكن تثبيت الإسلام إلا على امتياز»، والسلطة السياسة هي المستفيدة من هذا الامتياز. في هذا التحالف، فإن الإجماع الذي يتطلبه المذهب السلفي الديني يفيد السلطة السياسية المستبدة التي تبلغ الناس أن الانحراف عن الإجماع هو انحراف عن الدين. إن الاستبداد السياسي من جهة، والتسلسل الهرمي الاجتماعي الصارم من جهة أخرى، وكذلك متطلبات الهيكل الأبوي -التي بقيت موروثة- هي عوامل مكافئة للتأويل الديني في تنمية تقاليد الميثاق وإقامتها على مستويات مختلفة في جميع مجالات الثقافة العربية.

في هذا السياق، تتبنى السلطة السياسية المفاهيم التي نشرتها العقلية الدينية التي تقدس التسلسل الهرمي الطبقي والاجتماعي والثقافي. فيما مضى، كان الخليفة البرباهاري يعبر عن هذا المفهوم بقوله: «عندما تبلغ مجموعة من عامة الناس أساليب الملوك العظام، تبطل الإنجازات، وتغوص الكبرياء إلى الحضيض، وتصبح الرؤوس ذيولاً؛ وما قاله الرجل الموهوب يكون صائباً: سوف يستمر الناس في وضع حسن طالما أنهم مختلفون، وسيفنون إذا أصبحوا متساوين».[١٦٠]

هذا التسلسل الهرمي الطبقي الذي يعارض مبدأ المساواة هو سبب ونتيجة للمجتمع الأبوي، وهذا بالمعنى الوارد في التسلسل الهرمي الطبقي الأبوي ذي البنية الفوقية، وهو صفة رئيسية للمجتمع العربي. يقول هشام شرابي: «إن الثقافة الأبوية مشابهة للمجتمع الأبوي حيث تدور حول محور واحد وأصل واحد؛ إنه الأب الذي يمسك بكل الخيوط، ويتحكم بكل شيء، ويرجع إليه الجمع لكونه المرجع الواحد فقط: ففي الدين هو الإمام، وفي السياسة هو القائد»[١٦١]، أو «رب العائلة» كما سمى أنور السادات نفسه. إن التصرف –في الفكر أو الثقافة- خارج إطار هذا المرجع الأوحد، هو عمل عصيان ديني وسياسي».

في هذا التحالف، تؤدي السلطات السياسية دورها في معاقبة أي انحراف عن الإجماع الديني، فالخليفة المأمون اضطهد ابن حنبل والذين أيدوا خلود القرآن، والخليفة المتوكل اضطهد المعتزلة، والسلطان صلاح الدين اضطهد الشيعة والصوفيين، وقتل الصوفي المشهور شهاب الدين السهروردي.

---

١٥٩ عبد الرحمن الكواكبي، طبيعة الاستبداد (الهيئة العامة للكتب، القاهرة ١٩٩٣).
١٦٠ جابر عصفور، نقد ثقافة التخلف (مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتب، القاهرة ٢٠١٠)
١٦١ المرجع السابق

التحالف القديم

في كتابه نقد ثقافة التخلف،[١٦٢] يقدم جابر عصفور قائمة بحوادث اضطهاد قام بها حكام مسلمون لصالح الحركات السلفية الإسلامية (الأصولية الإسلامية) وسلطاتها السياسية: في عهد المنصور، (القرن الهجري الثاني)، سجن أبو حنيفة النعمان وقتل ابن المقفع، وقتل سديف الشاعر؛ وفي عهد الخليفة المهدي (القرن الهجري الثاني)، قتل الشاعر بشار بن برد، واعتقل أبو العتاهية الشاعر؛ وفي عهد الخليفة الرشيد (القرن الهجري الثاني)، قتل صالح عبد القدوس الشاعر، واعتقل المعتزلي الكبير بشر بن المعتمد الهلالي؛ وفي عهد المأمون (القرن الهجري الثالث)، اعتقل الشاعر على بن جبلة، وسجن الفقيه أحمد بن حنبل؛ وإبان خلافة المعتصم (القرن الهجري الثالث)، قتل الشاعر دعبل الخزاعي؛ وفي عهد الواثق (القرن الهجري الثالث)، سجن ذو النون المصري، وعذب أحمد بن حائط المعتزلي؛ وفي حكم المتوكل (القرن الهجري الثالث)، سجن علي بن جهم ومحمد بن صالح العلوي، واضطهدت المعتزلة؛ وعندما كان المقتدر في السلطة (القرن الهجري الرابع)، أعدم الصوفي المشهور منصور بن الحلاج، ومُثِّلَ بجثته. لقد كان مقتل الحلاج مثالاً مبكراً لالتقاء السلطة السياسية والدينية لتحقيق مصلحة واحدة: ففي جانب الدين،

كانت فلسفته الصوفية شكلاً لميزة اكتسبها علماء نصبوا أنفسهم وكلاء بين الإنسان والله، بينما كان تعاطفه مع المتمردين الاجتماعيين الثوريين،

كالقرامطة، تهديداً للنظام السياسي. وإلى المدى الذي وصل إليه شعره، كان انحرافاً من نمط الشعر العربي المعاصر حيث صور الله بشكل أنثى دنيوية، تحرك المشاعر أو تُتَصَور، وكان هذا مرفوضاً لدى المؤمنين التقليديين واعتبر زندقة.

مثال من شعره:

يا نسيم الروح قولي للرشـا ... لم يزدني الوِرْد إلا عطشـا
لي حبيبٌ حبّه وسط الحشـا ... إن يشا يمشي على خدّي مشا
روحه روحي وروحي روحه ... إن يشا شئتُ وإن شئتُ يشـا[١٦٣]

حدث كل هذا خلال القرون الهجرية الأربعة التي يسميها الإسلاميون "العصور الإسلامية المزدهرة". هذه الخدمة الاستبدادية السياسية التي تم توفيرها لمصلحة الحفاظ على كلٍ من الفكر الديني السلفي والدولة الاستبدادية، استمرت في معظم العهود التالية.

إن الأحداث الأكثر أهمية التي ظهر فيها بوضوح تحالف المصلحة المتبادلة بين النفوذ السياسي والسلطة الدينية قبل العصر الحديث، حصلت في عصور ابن رشد والسهروردي.

الحادثة الأولى: ابن رشد (أفاروس؛ ١١٢٦ – ١١٩٨) والخليفة المنصور في القرن الهجري الثامن. أقلق فكر ابن رشد السلفيين بسبب نهجه العقلاني الذي وفق بين "الحكمة والشريعة (القانون الإسلامي)"، وقدم أهمية العقل على أهمية التقليد، واحترم الثقافات الإغريقية والغربية.
في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أكد ابن رشد حقيقة أن الشريعة ليست متعارضة مع الحكمة (الدين والفلسفة)، وأن كلاهما صواب، "والصواب لا يناقض الصواب"، ولو كان كلا الصوابين على خلاف، لتوجب علينا الاستمرار في تأويل النص –أي الشريعة– إلى أن تصبح متسقة وفي توافق مع الحكمة والعقل. إن هذا يتم من خلال "تحرير معنى الكلمة من معناها الحرفي الظاهر إلى معناها المجازي (الاستعاري)".

١٦٢ المرجع السابق
١٦٣ المجموعة الشعرية للحلاج، بحث لعبده وازن (دار الجديد، بيروت ١٩٩٨).

علاوة على ذلك، كان ابن رشد ضد غطرسة العرب والاكتفاء الذاتي الإسلامي، وكذلك ما ينتج عنهما من الانغلاق والغرور الذاتي، وكان يقول، "الأفضل يبطل بأمر أفضل من الأفضل؛ يجب أن نقبل هذا "الأفضل" بغض النظر عن أصله ومنبعه".[١٦٤]

كانت أفكاراً عقلانية ومستنيرة شكلت تهديداً لمصالح السلفيين الذين أرادوا السيطرة على المسلمين بقوة الشريعة الحرفية. علاوة على ذلك، أرادوا أن يستمروا وسطاء بين الله والناس. لقد غرس السلفيون التمييز العنصري، وكانوا قانعين بالثقافة العربية وحدها، ويعتقدون بأن اللسان العربي هو، بلا نقيصة، لغة الجنة، وأن شعر أرسطو كان "فقاعات بلا جدوى".[١٦٥]

إضافة إلى ذلك، كانت أفكار ابن رشد تهديداً للسلطة السياسية التي كانت ضد الفكر والعقلانية، وتفضل أن يبقى الناس يدورون حول حكمها الاستبدادي. بفعل ذلك، روجت السلطة كلمات الإمام الأوزاعي: "توقف حيث توقف الناس، قل ما قالوا، وتجنب فعل ما امتنعوا عن فعله".[١٦٦]
لذلك، تضافرت المصالح الدينية والسياسية معاً ضد ابن رشد، فحرقت كتبه، ونفي. وقد أصدر الخليفة تعميماً يحذر به الشعب من الفلسفة، وذلك اتباعاً لرأي (فتوى) ابن الصلاح الشهروزري في القرن السابع، حيث يقول: " الفلسفة هي أساس الحماقة والانحطاط، وسبب الارتباك والانحراف، ومحفزة على الشذوذ والتجديف".[١٦٧]

بقيت كراهية الآخر المبدأ الدافع للنخبة السياسية الحاكمة والنخبة الدينية المستبدة معظم العصور العربية إلى وقتنا الحاضر، سواءً كان هذا الآخر حركة سياسية معارضة للنظام السياسي الذي يحتكر الحكم في تلك الدولة، أو اجتهاداً دينياً لا يتفق مع السلفية التي أغلقت تماماً باب الاجتهاد (التفكير المستقل)، أو إبداعاً يطلق الخيال من أقفاص حديدية مثبتة. إن حرية الخيال تعرض للخطر السلطة السياسية الحاكمة والسلطة الدينية المسيطرة على حد سواء، وكلاهما تهدف إلى حجر خيال المواطنين والشعب.

علاوة على ذلك، بقيت كراهية الفلسفة المبدأ الدافع للنخبة السياسية الحاكمة، والنخبة الدينية المستبدة، بقيت في معظم العصور العربية إلى عصرنا وشاملاً له، من زمن أبي حامد الغزالي الذي حض الناس على ازدراء الفلسفة، وذلك في كتابه تهافت الفلاسفة في القرن الحادي عشر. وقد بدأ ذلك عندما أصدر الخليفة المنصور تعميمه ضد الفلسفة، وعندما ضاعفت مناهضة التفكير (الاجتهاد) انتشار الحكم (الذين لجأوا إلى المنطق هم أولئك الذين أصبحوا زنادقة) إلى وقتنا الحاضر، حيث منع العديد من الدول الإسلامية تدريس الفلسفة في المدارس، والكليات، والجامعات. إن الفلسفة هي المدخل إلى التفكر، والتفكر هو المدخل إلى الثورة: السياسية، والدينية، والجمالية.

المحطة الثانية: صلاح الدين الأيوبي (في القرن الهجري السادس). حرر هذا القائد الوطني الأرض العربية من الصليبيين الغزاة، ومع ذلك،

فقد كان حاكماً سنياً اجتث شأفة الشيعة من مصر، لأن المذهب الشيعي، في نظر السنة، كان خاطئاً على الرغم من أنه –في نهاية الأمر- فكر إسلامي. وقد طارد أيضاً المفكرين المسلمين الصوفيين لأن الفكر الصوفي يعارض الفكر السني. لقد تصاعد اضطهاد الصوفية إلى حد إعدام الفيلسوف الصوفي الإسلامي الكبير، سيد التنوير، شهاب الدين السهروردي لأن المعرفة الروحية الحدسية التي اتبعها المتنور كانت تهديداً

لتكرار المعرفة السابقة التي انتهجها الحكام السياسيون والدينيون على حد سواء.

١٦٤ الوليد بن رشد، «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، مجلة الأدب والنقد، ١٩٩٢، القاهرة.
١٦٥ ابن الأثير، المثل السائر (مثال عام). القرن ١٣.
١٦٦ عصفور، نقد ثقافة التخلف، مرجع سابق
١٦٧ المرجع السابق

القدر الذي سبب لنا التعاسة

كانت تلك الخلفية التاريخية للتحالف بين السلطة السياسية والنفوذ الديني خلال القرون الماضية التي سبقت العصر الحديث. في بدايات العصر الحديث وتطوره، بدأت ملامح الدول المدنية في الظهور، وهكذا، اختفى التحالف العلني تدريجياً، خاصة بعد أن شكلت ثورة مصر عام ١٩١٩ المبدأ المدني العظيم بأن الدين لله والوطن للجميع. بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية عام ١٩٢٤، فشلت محاولة الملك فؤاد لإستعادة الخلافة الإسلامية (الخلافة). لقد تم تعطيلها بكتاب على عبد الرازق الإسلام والحكم (١٩٢٥) الذي يؤكد فيه أن أولئك الذين جعلوا الخلافة ركن الإسلام، بنوا حكمهم على فهم مغلوط للإسلام، فالخلافة ليست حجر الزاوية في الإسلام وليست قاعدته. إن الحديث عن الخلافة هو «خطة سياسية بحتة ولا علاقة لها البتة مع الدين؛ يجب أن نلجأ إلى تقدير العقل، وخبرات الأمم، وقواعد السياسة".[١٦٨]

بهذه الدولة الحديثة، يجب أن تحل السلطة المدنية محل السلطة الدينية التي سادت في العصور السابقة. على الرغم من ذلك، هذا لم يحدث؛ فقد استمرت السلطة الدينية في المشاركة في إدارة شؤون المواطن، جنباً إلى جنب مع السلطة المدنية. من هذه المرحلة، استمر المجتمع منقسماً بين السلطتين.

لقد استمرت السلطة الدينية لأن السلطة السياسية احتاجت الدين كسلاح لتضمن طاعة الشعب. ما هو أكثر من ذلك، هو أن الحركة الوطنية التي كانت تقاوم المحتل، بقيت بحاجة إلى للدين كسلاح لتحفيز المشاعر الوطنية للنضال (الجهاد)، واحتاجت النخبة الفكرية المستنيرة الدين كسلاح في تعميم المعاصرة والتحديث على أسس دينية وثقافية لكي تكون مقبولة لدى المؤمنين.

من ثم، استمر البعد الديني يشكل عنصراً أساسياً، أو شرطاً أساسياً في مكونات أي نهضة وتقدم وطني، أو سياسي، أو فكري، أو أدبي، وهذا كما في وجهات نظر الطهطاوي، والأفغاني، والكواكبي، وقاسم أمين، ومحمد عبده، ومحمود سامي البارودي، وأحمد شوقي.

إن محاولات التنوير التي لم يكن الدين مكوناً أساسياً فيها، مثل آيديولوجية شبلي شميل وفرح أنطون، وهما مفكران علمانيان مشهوران، لم تنجح في أن تصبح جوهر تنوير بارز، وبقيت رسالة ثانوية؛ علاوة على ذلك، فقد نقدها وهاجمها أتباع التنوير الآخرون ممن ارتبط فكرهم المستنير بالجانب العقلاني المشرق من الدين. (مثال على ذلك، الحوار بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون، الموثق في كتاب عبده الإسلام، دين العلم والحضارة.)

يمكن تقسيم الحقبة المعاصرة، منذ بداية القرن العشرين إلى باكورة القرن الواحد والعشرين، إلى ثلاث فترات، وذلك فيما يتعلق بالتحالف بين النفوذ السياسي والسلطة الدينية، أو بما يختص بازدواجية السلطات المدنية والدينية:

الفترة الأولى من ثورة عام ١٩١٩ إلى ثورة عام ١٩٥٢. ساعدت طبيعة هذه الفترة على الحفاظ على التحالف بين الاضطهاد السياسي والإكراه باسم الدين عنيفاً، وضمنياً، وغير مصرح به علانية، وهذا يعزى إلى أمرين: أولهما إلحاح القضية الوطنية التي غمرت جميع القوى السياسية والفكرية في المقاومة ضد الاحتلال البريطاني تحت شعار تغنى به الشعب: «الطرد التام أو الموت الزؤام». الأمر الثاني هو السمة الليبرالية التي اتسمت بها الحياة السياسية التي تجسدت في نظام التعددية الحزبية، ودستور عام ١٩٢٣، والبرلمان القوي.

هذه هي الفترة التي كتب عنها إبراهيم ناجي قائلاً:

قدرٌ أراد شقاءنا	لا أنت شئت ولا أنا
عزَّ التلاقي والحظوظُ	السودُ حالت بيننا
قد كدت أكفر بالهوى	لو لم أكن بكِ مؤمنا!!![١٦٩]

١٦٨ علي عبد الرازق، الإسلام والحكم، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٨، القاهرة.

١٦٩ وراء الغمام، إبراهيم ناجي، دار المعارف، القاهرة.

قال ذلك دون أن يخبره شيخ سلفي "كيف تؤمن بحبيبك وليس بالله؟" ثم يخطر النيابة طالباً المصادرة، والقمع، والعقاب.

هذه هي الفترة التي كتب فيها إسماعيل أدهم دراسته الجريئة بعنوان، "لماذا أنا ملحد؟" (١٩٧٣)، وقد شرح في بحثه الأسباب العلمية والفلسفية التي جعلته غير مؤمنٍ بالديانات السماوية دون أن يعاقب على الردة، أو تطلق عليه النار من بائع سمك متجول على دراجة نارية.[١٧٠] بدلًا من

ذلك، رد محمد فريد وجدي، المفكر الإسلامي ومحرر مجلة «الأزهر» بدراسة فكرية معارضة بعنوان «لماذا أنا مؤمن؟» في هذه الدراسة، بين الأسباب العلمية والفلسفية التي جعلته يؤمن بالإسلام الحقيقي. وقد استمر الحوار بين الرجلين بسلاسة، واحترام، وتقدير، وتقبل الطرف الآخر.

خلال هذه الفترة، قال الشاعر اللبناني إيليا أبو ماضي:
جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت
ولقد أبصرت أمامي طريقاً فمشيت[١٧١]

لم يتهمه أحد بالردة؛ ولم يتهمه أحد من السلفيين بأن لديه شكوك في أصول الدين التي تعلمنا أننا هنا بمشيئة الله، وأننا ذاهبون إلى الرؤيا النبوئية حيث يفوز الطيب بالجنة، ويصير الخبيث إلى جهنم. اتهم هذا الشعر بالتهم السالفة الذكر بعد عقود، وذلك في ثمانينيات القرن الماضي عندما غنى عبد الحليم حافظ هذه القصيدة الغنائية. خلال ذلك الوقت، كانت السلطة الدينية قد انتشرت، وسادت، وحكمت!

على أية حال، هذه الفترة التي اتصفت بانخراط القوى السياسية في الاستقلال الوطني، وتقهقر مشاكل المحتلين، وتحرر سياسي وفكري، احتوت حادثين رئيسيين، وكان التطرف الديني هو اللاعب الرئيسي. لقد عكس هذا صورة جلية للتحالف بين النفوذ السياسي والسلطة الدينية:

الحادث الأول هو مصادرة كتاب عبد الرازق الإسلام والحكم بعد أن استشاطت المجموعات السلفية غضباً بالكتاب وهاجمته، فطرد عبد الرازق من عمله كقاض، كما طرد من جماعة علماء الأزهر. كان تدخل الملك فاروق في الحادث جلياً لأن كتاب عبد الرازق قلب أحلام فؤاد باستعادة الخلافة الإسلامية، وبأن يصبح خليفة المسلمين. لقد حصل هذا الحادث عام ١٩٢٦ بعد سنتين من سقوط الخلافة العثمانية في الباب العالي، وبعد ثلاث سنوات من صدور دستور عام ١٩٢٣ الذي لم يشترط أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لكنه صرح بأن «الإسلام هو دين الدولة»، وهذا نص تم تبريره من مؤيديه من اللجنة المسؤولة عن صياغة الدستور - ضمت حركات متعددة تشمل مسلمين ومسيحيين – بأنه مجرد إطراء من المشرعين لدين الأغلبية، وهو مجرد محاولة لإرضاء مشاعر الأغلبية، ولا يشير بأي حال إلى الطابع الديني للدولة. مع ذلك، فقد أعلن أقطاب عدة من المثقفين الديموقراطيين يقودها طه حسين، أعلنوا عن مخاوفهم من أن هذا النص سيفرض على الدولة واجبات دينية، وأنه سيؤدي إلى رفض الواجبات الوطنية إذا تعارضت مع الالتزامات الدينية. وقد صرح حسين في مقال مشهور بأن هذا النص «فرق المصريين وأقام سلطة سياسية دينية منظمة كتنظيم يؤيد التخلف ويجر مصر إلى الأسفل». تم نشر هذه المقالة بعد عامين من نشوء أول حزب شيوعي مصري، وقبل عامين من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين.[١٧٢]

هذا التاريخ المتناقض يلمح ضمنياً إلى امتزاج الطابع المدني بالطابع الديني؛ بمعنى أن التمايز بين كلا الجانبين لم يحسم تماماً لصالح الجانب المدني في أي فترة من تاريخ مصر الحديث.

١٧٠ مغتالي فرج فوده، أعضاء في جماعة الجهاد الإسلامي، كانوا على دراجة نارية عندما أطلقوا عليه النار عام ١٩٩٢ أمام مكتبه في مصر الجديدة. كانوا باعة سمك متجولين.
١٧١ إيليا أبو ماضي، الخمائل، ١٩٤٣، القاهرة.
١٧٢ «خطورة نص»، رواق عربي، إصدار رقم ٢٢، ٢٠٠١، القاهرة.

الحادث الثاني هو مصادرة كتاب حسين «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٧)، حيث قدم السلفيون بلاغاً إلى المدعي العام يتهمون فيه الكتاب ومؤلفه بالتحول بعيداً عن أصول الدين، إلا أن نائب المدعي العام محمد نور رفض القضية قائلاً أن الكتاب كان مجرد بحث علمي لم يقصد به الإساءة، سواءً كان صواباً أو خطأً. مع ذلك، فقد صودر الكتاب، وأعيدت طباعته بدون الأجزاء التي أطلقت شرارة الغضب العارم بين السلفيين. إن وجه الغرابة في التناقض بين السلطتين الدينية والمدنية في القضية المقامة ضد كتاب «في الشعر الجاهلي»، تقبع في أن سعد زغلول، رئيس حزب الوفد وحزب الأمة، عارض الكتاب على أساس أن الفرد يجب أن يدفع عجلة حرية البلاد قبل النهوض بحرية الفكر، بينما الوزيران عدلي يكن، وعبد الخالق ثروت، الرأسماليان، دعما حرية الفكر والمفكرين.

في كلا الحادثين (عبد الرازق وحسين)، كان موقف البرلمان ضد حرية الفكر، على الرغم من حقيقة أن عباس العقاد وقف تحت قبة البرلمان مهدداً بأن الشعب سيكون قادراً على تحطيم أعلى سلطة في البلاد، ملمحاً بذلك إلى الملك، وقد سجن العقاد تسعة أشهر بسبب ما قال. كان ذلك نفس البرلمان الذي أصر فيه مصطفى النحاس على أن يقسم الملك فؤاد فيه يمين العرش بدلاً من الأزهر، وبفعل ذلك، أكد طابع الدولة المدنية في مصر.

في كلا الحادثين اللذين عارضا حرية الفكر، جسد البرلمان التناقض في بنية النظام السياسي بين السلطتين المدنية والدينية، فأسس سابقات للبرلمانات المصرية المتعاقبة للتخلي عن أدوارها في تثبيت استقرار الديموقراطية وحرية الفكر والمثقفين. وقد تفاقم هذا التخلي في سبعينيات، وثمانينيات، وتسعينيات القرن العشرين، ومنتصف العقد الأول من القرن الواحد والعشرين.

أما الفترة الثانية فهي الممتدة من ثورة عام ١٩٥٢ إلى بداية سبعينيات القرن العشرين، وحددت نقطة النهاية بموت الرئيس جمال عبد الناصر ورئاسة السادات. خلال هذه الفترة، أحدثت ثورة تموز إنجازات وطنية واجتماعية، وقادت مشروعاً وطنياً لتحديث وتطوير البنى الاجتماعية والتعليمية والصناعية، فضلاً عن التعبئة الوطنية في الحروب ضد العدوان الثلاثي ثم ضد إسرائيل. لقد خفف هذا المشروع الناصري الوطني الحديث (بغض النظر عن تحفظاتنا على أخطائه الكبيرة)، خفف وطأة تأثير التطرف الديني.

على الرغم من هذه التحسينات المدنية الناصرية، فقد حول النظام الناصري الأزهر من مسجد إلى جامعة، وهكذا، تأكد فصل التعليم إلى تعليم

أزهري وتعليم مدني، وانقسمت الرؤية الذهنية، والمعرفة، والثقافة. علاوة على ذلك، عين النظام «شيخ الأزهر» بدلاً من ترشيحه، جاعلاً بذلك الأزهر جزءاً من الفرع التنفيذي، وجزءاً من النظام السياسي. وقد كان هذان التدبيران علامتين رئيسيتين للتحالف بين النفوذ السياسي والسلطة الدينية.

إضافة إلى ذلك، لم تمنع التحسينات المدنية الناصرية الأزهر من مصادرة رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ عام ١٩٥٩ –التي فازت بجائزة نوبل– من قبل لجنة من العلماء هم: الشيخ محمد الغزالي، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ أحمد حسن الباقوري، وقد أذعن ناصر لطلب اللجنة، وأمر بإيقاف نشر الرواية، ومنع طباعتها في مصر على الرغم من أن هيئة رسمية، هي صحيفة الأهرام التابعة للمنظمة السياسية الحاكمة، كانت هي التي بدأت نشر الرواية.

في هذا السياق، يشير عصفور في «نقد ثقافة التخلف» إلى العلاقة الأساسية العميقة بين الانقلابات العسكرية والرؤية الدينية السلفية. هناك تشابهات عدة بين النزعة العسكرية والنزعة الدينية الرجعية؛ هذه التشابهات هي التسلسل الهرمي العمودي الهابط من أعلى إلى أسفل؛ ومبدأ التوافق الجمعي الذي يقود إلى اجتثاث الدخلاء ووصمهم بالخيانة على المستوى المدني، وبالانحراف الذي يقود إلى جهنم دينياً؛ ومبدأ اليقين الذي يستلزم الرضوخ للآراء المنحدرة من القمة إلى القاع؛ واحتكار الحقيقة المطلقة؛ والقمع الذي يقصي المعارض بالعنف.

الفترة الثالثة هي الفترة بين عام ١٩٧٠ إلى عام ٢٠١٠، وتشمل حكم السادات (١٩٧٠ – ١٩٨١) وحكم حسني مبارك (١٩٨١ – ٢٠١٠)، وخلالها تحول النظام الاجتماعي والسياسي إلى رأسمالية شرسة مشوهة، وإلى ليبرالية شرسة مشوهة. خلال هذه الفترة، حدثت المصالحة مع إسرائيل، وكان هناك افتقار لمشروع توحيد/ كبح وطني أو اجتماعي (ذلك الذي يوحد القوى والإرادات والأحلام، ويكبح استسلام المواطنين للحلول الدينية الأخروية، ووقوعهم فريسة للمجموعات الدينية). في هذه الفترة، نص دستور عام ١٩٧١ على أن «الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع»؛ أما دستور عام ١٩٨٠ فقد تم تعديله ليصبح «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، وذلك كخطوة لإنهاء صفقة تمرير مادة تنص على أن فترة رئاسة الجمهورية قابلة للتجديد مدى الحياة. علاوة على ذلك، فهي الفترة التي أعلن فيها السادات أنه «رئيس مسلم لدولة مسلمة"، وأن مصر هي «دولة العلم والإيمان». انتشرت هذه المعالم وتكاثرت من حكم السادات حتى مبارك.

في السنوات الأولى لحكم السادات في باكورة سبعينيات القرن العشرين، وفي مسعى لترجمة شعاره «رئيس مسلم لدولة مسلمة»، سمح للجماعات الإسلامية في الجامعات، والإعلام، والصحافة، والمجتمع أن تقف في وجه الجناح اليساري، والحركات الناصرية والوطنية التي عارضت سياساته الوطنية، والاجتماعية، والاقتصادية (المعاكسة للسياسات السابقة لناصر). سعى السادات إلى المساعدة من بعض «ركائز» نظامه، مثل محمد عثمان، وإسماعيل وسيد مرعي بالاتفاق مع قائد الإخوان المسلمين آنذاك، عمر التلمساني، وذلك لتدريب وتسليح تلك الجماعات، وتزويدهم بكل أشكال الدعم. وقد استمر هذا حتى أخذت الجماعة زمام السيطرة على الجامعات، ومنعت الأنشطة الثقافية، وحظرت المسرح، والغناء، والفنون. ثم واصلت إزعاج المجتمع كله إلى أن «انقلب السحر على الساحر»؛ وذلك عندما أطلقت هذه المجموعات المسلحة طلقاتها على صدر «الرئيس المؤمن». لقد قتل على يد شياطين أطلقهم من عنق الزجاجة أحراراً.

مجالات ذات أرضية مشتركة

يمكننا، بالتركيز على العقود الأربعة المنصرمة، أن نرصد بعض –وليس كل– المجالات التي تعكس دعم السلطة السياسية للفكر الديني السلفي –والفكر ذاته– كما تعكس التحالف الضمني والصريح بين السلطة السياسية والهيمنة السلفية باسم الدين ضد حرية الفكر والإبداع. سوف نقسم هذه المجالات إلى مجالات دستورية، وتشريعية، وقانونية، وإدارية مؤسساتية، وأخيراً، برلمانية.

إن أهم مجالات التحالف، أو الدعم المتبادل، هي الدستورية، والتشريعية، والقانونية. من جهة، يشترط النص في المادة الثانية من الدستور المصري أن «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، وتمنح المجموعات الدينية دعماً دستورياً مقابل الدعم الديني الذي توفره الحركات الدينية للسلطة السياسية. بناءً على ذلك، فإن أي تشديد تفرضه الجماعات الدينية السلفية على الفكر والإبداع أصبح بتطبيق الدستور وبتنفيذ المادة ٢. وعلى الرغم من أن الدستور يضمن في المادة ٤٧ «حرية التعبير والرأي والمعتقد»، فإن المادة ٢ هي مادة «مسيطرة» حيث أنها جاءت في مقدمة الدستور، وهي مشمولة في تعريف وتحديد شكل الملامح الرئيسية للدولة ونظامها السياسي. من جهة أخرى، فالمادة ٤٧ مادة غير مسيطرة، وتأتي متأخرة في ترتيب الأولويات. أعتقد أن المادة الثانية من الدستور مسؤولة عن دعم الدستور للمجموعات الدينية المتطرفة، وأن المناخ الديني الناتج مسؤول عن نشر «فتوى التكفير» ضد المفكرين والناس المبدعين، وينعكس هذا في الحقائق عن اغتيالات المفكر فرج فوده (١٩٩٢)، ومحاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ (١٩٩٤)، والحكم بالردة على المفكر نصر حامد أبو زيد، وما ترتب على ذلك من فسخ زواجه (١٩٩٥).

كشفت الحوادث الثلاث تحالفاً من نوع مختلف هو التحالف بين الفكر الديني المعتدل، والفكر الديني الراديكالي المتطرف، أو، لنكون أكثر دقة، كشفت الحوادث أن المسافة بين ما يسمى الفكر الديني المعتدل وما يسمى الفكر الديني المتطرف، قد اختفت.

في حادثة فوده الذي اغتيل من قبل جماعة الجهاد الإسلامي بعد إصدار فتوى التكفير، شهد الشيخ محمد الغزالي الذي يعتبر أحد أعمدة الفكر الديني المعتدل، شهد في تحقيق النيابة العامة أن فودة كان مرتداً يستحق القتل، واعترض –فقط- على قيام المواطنين بتنفيذ العقوبة بأيديهم لأن هذا مسؤولية الحكام، أي الدولة. وقد كان الشيخ الغزالي واحداً ممن كتبوا تقرير الأزهر الذي أدان رواية محفوظ أولاد حارتنا. أما في قضية

أبو زيد، فقد كان فهمي هويدي -المعتبر ركنا من أركان الإسلام العقلاني المعتدل– كان واحداً من أوائل من هاجم فكره، وكتب في الأهرام أن أبو زيد أنكر أصول الدين، وشكك في أساسيات العقيدة.

كانت المادة الثانية من الدستور هي المستند الرئيسي الذي بنى عليه شيوخ التطرف قضاياهم ضد الفكر والإبداع. ووفقاً لذلك، كسبوا معظم القضايا نتيجة لقوة الوثيقة الدستورية. من جهة أخرى، فمواد الدستور التي تضمن حرية الرأي، والتعبير، والمعتقد اشترطت لها –على الدوام- شروطاً معينة لتكون فعالة. الأمثلة على هذه الشروط: «في حدود الآداب العامة»، «لا تتعارض مع ثوابت الأمة»، « دون أن تؤثر على معنويات الأمة»، «لا تبطل القضايا المقدسة»، و «شروطاً» أخرى تؤدي في النهاية إلى تفريغ محتويات المواد المتعلقة بضمان الحريات – تقييد هذه المواد، وحتى إبطالها، كما لو أنها لم توجد مطلقاً.

ثالثاً، صادقت السلطات المصرية على العديد من الاتفاقيات الدولية التي تضمن حقوق الإنسان، والتي ذكرت، ضمن هذه الحقوق، حق المواطنين في حرية الفكر، والتعبير، والمعتقد، والإيمان. غير أن السلطات تعامل هذه الاتفاقيات بنفس الطريقة كما تفعل مع القوانين التي تفسر المواد المتعلقة بحرية الفكر والمعتقد في دستورها، بمعنى أنها تربط التوقيع بشرط أو متطلب، مثل «دون المساس بالخصوصية الثقافية والثوابت الوطنية». لذلك، يصبح هذا المتطلب ذريعة للدولة لتتهرب من التزاماتها بما يتعلق بحرية الرأي، والتعبير، والمعتقد التي وقعت عليها في الإتفاقيات الدولية.

رابعاً، إن الحفاظ على السلطة السياسية القائم على «قانون المساءلة»، هو إبقاء سيف مسلط على رقاب الناس المفكرين والمبدعين، فقانون المساءلة بمفهوم الشريعة يعني أنه «يتوجب على المسلم أن يتطوع للتدخل في حياة الآخرين إذا ما ارتكبوا جريمة ضد الله أو ضد حقوق البشر». غير أن طبيعة وحدود التدخل هي مسألة خلافية: فهل النصيحة والإرشاد هما طبيعة التدخل، أم هل هي العقوبة، والإكراه، والعنف؟[١٧٣]
يقول أحمد صبحي منصور في مساءلته: دراسة الأصول التاريخية (١٩٩٥) أن السياسة ونظم الحكم انحرفت أثناء مسار تنفيذ قانون المساءلة من النصيحة والإرشاد إلى القمع، والإكراه، والاضطهاد المعنوي والمادي. في نهاية المطاف، أصبح قانون المساءلة وسيلة لاصطياد المثقفين وبسطاء الناس الذين يعتبرون خارجين على بيت الطاعة السياسية والدينية.

خلال وقائع دعوى أبي زيد، والمناشدة المرافقة من المثقفين والمفكرين ومنظمات حقوق الإنسان لإلغاء هذا القانون في منتصف تسعينيات القرن الماضي، كانت الأزمة التي واجهت السلطة السياسية المصرية دافعاً لإجبار الدولة على تعديل القانون بشكل طفيف. وقد خول القانون النيابة فقط أن تقيم خطورة البلاغ (ومن ثم تحيله إلى السلطة القضائية أو تحفظ القضية لعدم الخطورة). غير أن ذلك التعديل لم يتحقق ولم يكن المنقذ، بل على العكس من ذلك، فقد ضاعف القبضة؛ قبضة التطرف الديني وقبضة السلطة السياسية. لذلك، أبقت الدولة في يدها سيفاً مسلطاً: ففي بعض الأحيان، كانت تتلاعب بالقانون لمصالحها؛ وفي أحيان أخرى، كانت تسمح للجماعات الدينية أن تقوم بذلك. وفي الغالب، وجدت النيابة أن البلاغات المقدمة من الجماعات الدينية السلفية ضد الفكر والإبداع خطيرة؛ لذلك، وجهة النظر الدينية في اتفاق مع وجهة النظر السياسية.

تمسكت السلطة السياسية، من خلال النيابة، بخيار إحالة بلاغ المساءلة إلى السلطة القضائية أو عدم إحالته استناداً إلى «خطورة» القضية، وذلك لأربعة أسباب: الأول لكي تحفظ البلاغات المعارضة سياسياً للنظام أو الهيئات

١٧٣ أحمد صبحي منصور، المساءلة: دراسة عن الأصول التاريخية، المحروسة، ١٩٩٥، القاهرة.

الإدارية؛ السبب الثاني لكي تبقي هذا السيف في يدها مسلطاً على المثقفين والمعارضين. إنه يبقى لإنهاء صفقة لإسكات المثقف، أو من أجل مراءاة ونفاق المثقف، أو لكسب ولائه، ويمكن تحريكه إذا لزم تحت ذريعة أسباب دينية إذا تخطى المثقف الحدود سياسياً؛ السبب الثالث هو تحريك بلاغات المساءلة الدينية ضد المثقفين والناس المبدعين لزجهم في دائرة مفرغة من التحقيقات والقرارات القضائية، ولإشغالهم في الدفاع عن أنفسهم من الاتهامات بالكفر، أو للتهرب من السجن أو الاغتيال. بهذه الطريقة، يبقون في دائرة من الخوف والضغط يستنزفون وقتهم، وجهدهم، وطاقتهم، وكتاباتهم، صارفين انتباههم من المعارضة السياسية إلى النظام الحاكم. إن هذا هو الذي دفع الشاعر عبد الرحمن الخميسي (١٩٢٠ – ١٩٨٧) للقول: أمضيت عمري أدافع عن قيثارتي، وليس في عزف ألحاني»؛ السبب الرابع هو أن إبقاء حبل المساءلة في يد النيابة، إرخائه أو شده عندما تشاء بما يتيح لها أن تبدو ديموقراطية ومدافعة عن حرية الرأي والإبداع. وسواءً أبقت بلاغاً مقدماً من الحركات المتطرفة ضد مفكر أو شخص مبدع، أو حولته إلى السلطة القضائية ثم أوقفته خلال المحاكمة، أو حتى إن تركته يمر إلى حين صدور حكم، فهي ستبدو واقفة في مقدمة الدفاع عن حرية الرأي والإبداع.

تظهر فداحة قانون المساءلة مجرد أن نعلم المفارقة المأساوية المتعمدة التالية: ألغى الراحل السادات الرقابة الرسمية على الكتب في باكورة سبعينيات القرن الماضي في بداية حكمه، فبدأ الكتاب يرسلون كتبهم مباشرة إلى المطبعة. رسمياً، كانت الرقابة ملغاة، لكن قانون المساءلة جعل من كل مواطن رقيباً. بإمكان أي مواطن أن يقدم إشعاراً إلى النيابة، أو أن يرفع قضية إذا ما شاهد لقطة من فيلم، أو مشهداً في مسرحية، أو سطراً من قصيدة، أو فقرة في رواية يعتقد أنها تسيء إلى الدين، وتبعاً لذلك، فهي تسيء إليه/إليها بصورة شخصية. ليس هناك مصلحة مباشرة، ومع ذلك، هذا القانون الشامل يعطي المدعي الحق على أساس أنه طالما أثر الضرر على مصالح الناس فهو قد أثر على مصلحته أو مصلحتها. كان هذا هو الحكم الصادر من المحكمة الإدارية عام ٢٠٠٨ ليوقف إصدار المجلة الإبداعية التي نشرت قصيدة شعرية «شرفة ليلى مراد» التي كتبتها بنفسي. وقد اتهم بلاغ الشيوخ القصيدة الشعرية بأنها مسيئة للذات الإلهية؛ ودعم مجمع البحوث الإسلامية ذلك.

خامساً، انتشرت المادة الثانية من الدستور والمناخ الديني العام من قبل الجماعات الإسلامية، وكذلك من قبل بعض الهيئات السياسية، والاجتماعية، والتعليمية، والمعلوماتية في النظام الحاكم، إضافة إلى انقسام السلطة القانونية بين الجانبين المدنى والديني، كما أن المناهج التعليمية التي تخرج المحامين، والنواب العامين، وقضاة السلطة القضائية، وصفت السلطة القضائية بأنها نشأت من نفس الأرضية السلفية مثل شيوخ السلفية الدينية والمحامين الذين رفعوا قضايا مساءلة قانونية. لذلك كانت السلطة القضائية مخترقة بمذهب الحركات الدينية وعلمائهم.

وأصبحت السلطة القضائية في حالات كثيرة سلاحاً في أيدي التطرف الديني؛ مستخدمةً لقمع حرية الفكر والإبداع. لقد وصل اختراق الحركات الدينية إلى السلطة القضائية، وهي المبنية حول ازدواجية السلطات المدنية والدينية في إصدار قرارات المحاكم، وقد أصدرت حكمين متناقضين في قضية واحدة، وهي تحديداً مصادرة التراث العربي العظيم ألف ليلة وليلة.

صدر الحكم الأول عام ١٩٨٦ قاضياً بمصادرة نسخ من العمل التاريخي الخالد لأنه «يحتوي على كلمات، وعبارات، وصور منقوشة غير أخلاقية». أما الحكم الثاني فقد صدر عام ١٩٨٦، موافقاً على هذا العمل الأدبي «لانعدام القصد الجنائي، ولأنه كان إلهاماً للعديد من الأعمال الفنية العظيمة. فمن هذا الكتاب، استلهم صفوة الأدباء من جميع أنحاء العالم، إضافة إلى العالم العربي، روائعهم؛ لذلك، فإن هذا ينفي شبهة أنه كان معداً لإثارة تخيلات مقيتة أو علامات مثيرة للشهوة لدى قرائه؛ عدا من هم مرضى، وطائشين، وتافهين»[١٧٤].

حيث أن الدساتير، والتشريعات، والقوانين وضعت من الطبقة الحاكمة والطبقات الأكثر قوة، وكذلك من السلطات الحاكمة، فمن الطبيعي أن الأوجه الخمسة التشريعية المذكورة آنفاً للبنية التشريعية هي الدروع التي تصد بها السلطة السياسية حرية الرأي، والفكر، والإبداع. إنها المخلب الذي تمنحه لحركات التطرف الديني لتنهش حرية

١٧٤ ألف ليلة وليلة، مفوضية قصور الثقافة، ٢٠١٠، القاهرة.

الرأي، والفكر، والإبداع؛ إنها الترسانة التي تحمي التحالف القوي بينهما (الاستبداد السياسي والطغيان الديني) مقابل تبادل المصالح، وهي احتلال خيال الناس وكبتهم.

فيما يتعلق بالمجال الإداري والمؤسساتي الثاني الذي يظهر هذا فيه أيضاً، وهو التحالف بين الدولة الاستبدادية، والتيار الديني السلفي الذي نعني به هيئات الأزهر الشريف، ومجمع البحوث الإسلامية، ودار الإفتاء، ومجلس الدولة.

يعتبر الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية أنفسهم على المذهب السني وهيئات إسلامية معتدلة. غير أن الأزهر استمر في الانحراف عن الاعتدال المذكور إلى حد أن أصبح داعماً قوياً للتيارات الدينية المتطرفة، والجماعات الإسلامية المتطرفة، رغم أن لديه خطاباً أكثر ليونة. تختلف الكلمة المنطوقة، لكن المنطق هو ذاته من حيث حظر الفكر والإبداع وإقصاء الآخر، وذلك انطلاقاً من نفس الإدراك السلفي القديم الذي اعتمد عليه المتعصبون في جميع مراحل التاريخ الإسلامي: كل مُحدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالة في النار.

في عشرينيات القرن الماضي، أدرك الشاعر أحمد زكي أبو شادي، مؤسس جماعة أبوللو الشعرية، أدرك ما يوجد في الأزهر من حيث الركود والتحجر، وذلك عندما قال: «يتصف الأزهر حالياً بأنه وكر ارتكاس، ومصلحين، والشكاوى حوله منتشرة، وشيوخه النبلاء مستعدون لسماع أي دسيسة، والمعارضة الفكرية بجميع الوسائل التي يشجبها الإسلام. إنها حالة فساد لا تطاق، وتوشك أن تخنق حرية الرأي في مصر».[١٧٥]
من جهة أخرى، هذه المؤسسة المعتدلة واصلت الانحراف عن اعتدالها مقابل السلطة السياسية إلى أن أصبحت لسان حال السلطة، تبرر قرارات النظام السياسي، وتضفي الشرعية على قرارات «السلطان» (الحاكم). إن البدعة التي مصيرها نار جهنم لم تنحصر في الأدب والإبداع الفني فقط، بل أصبحت (بالنسبة للأزهر) منطبقة على المعارضة السياسية: بمعنى أن كل تجاوز ضد النظام السياسي بدعة، وكل شكل من أشكال العصيان بدعه، وكل هذه البدع تقود إلى نار جهنم.

قانون تنظيم الأزهر للعام ١٩٦١ أعطى للأزهر حق الإشراف على المواد الدينية المطبوعة والنسخ المطبوعة للقرآن الكريم، وأعطاه الحق لينقح الكتب الدينية من المواد المدسوسة ومن الإسرائيليات (وهي مجموعة الحديث الناشئة من التقاليد اليهودية – النصرانية بدلاً من المصادر المقبولة جيداً التي تستشهد بالرسول)، لكن الأزهر استمر في التوسع تحت بصر وسمع الدولة، وبتشجيعه على تفعيل هذه الحقوق إلى مرحلة يحظر فيها الكتب الثقافية، والروايات، وكتب الشعر، والأفلام، والمسرحيات. بالطبع، كل ما يوصي به الأزهر يوضع في الحال موضع التنفيذ. لقد حدث هذا مع كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم الذي كتبه محمد أحمد خلف الله في أواخر أربعينيات القرن الماضي؛ ورواية أولاد حارتنا التي كتبها محفوظ في أواخر خمسينيات القرن الماضي؛ ومسرحية الحسين، ثائراً وشهيداً التي كتبها عبد الرحمن الشرقاوي في أواخر سبعينيات القرن الماضي؛ وكتاب مقدمة في فقه اللغة الذي كتبه لويس عوض في ثمانينيات القرن الماضي؛ وفيلم المهاجر ليوسف شاهين؛ ورواية مسافة في عقل الرجل لعلاء حامد في تسعينيات القرن الماضي؛ وكذلك في العقد الأول من الألفية الثالثة مع نوال السعداوي، وسيد القمني، وحسن حنفي، وأحمد الشهاوي، ومحمود عبد السلام العمري، وآخرين.

أصبح معرض الكتاب السنوي في القاهرة هدفاً لحملات التفتيش الأزهرية، تمنع ما تشاء، ولا تعمم أو توزع جميع الكتب أو بعضاً منها، إلا بأمر مباشر من رئيس الجمهورية، أي أن القانون لم يحم تلك المطبوعات من المصادرة من قبل الأزهر، أو من إعادتها إلى التوزيع إذا ما صادرها الأزهر! وقد ازدادت حملات التفتيش الشرسة من الأزهر بعد أن منحه مجلس الدولة حق الإشراف القضائي على الأعمال الأدبية والفنية عام ١٩٩٣. كان من أصدر هذا القرار هو المستشار طارق البشري الذي يعتبره البعض أحد رموز التيار الإسلامي المعتدل!

١٧٥ من نقد ثقافة التخلف، جابر عصفور، مرجع سابق

إن حادثة منع رواية وليمة لأعشاب البحر للروائي السوري حيدر حيدر عام ٢٠٠٠، هي مثل محدد للتحالف بين السلطة السياسية، والسلطة الدينية، والسلطة الأدبية، والسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية في مواجهة حرية الفكر، والإبداع، والإنتاج الأدبي. ومن المعلوم أن الشخص الذي قاد هذه الحملة الشرسة ضد الرواية، ومؤلفها، وناشرها (هيئة قصور الثقافة)، هو أحمد عمر هاشم الذي كان في تلك الآونة رئيس اللجنة الدينية للحزب الوطني الحاكم (السلطة السياسية)، ورئيس اللجنة الدينية في البرلمان (السلطة التشريعية)، وعضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر (السلطة الدينية)، وعميد جامعة الأزهر (السلطة الدينية والتنفيذية مجتمعة). من خلال كل تلك المناصب، كان هاشم قادراً على إشعال

مظاهرات طلاب الأزهر إلى مرحلة كان يمكن أن يحدث فيها اضطراب ديني مدمر، خاصة بعد مظاهرات طلبة الأزهر في شوارع مدينة نصر المحيطة بالجامعة، وتوزيعها بياناً نارياً يعلن: «نحن طلاب جامعة الأزهر، نوجه نداءً إلى كل مسلم ومسلمة، لينضموا إلينا في الدعوة إلى قتل الكاتب السوري الفظيع الذي نشر كتاباً بعنوان وليمة لأعشاب البحر، يفتري فيه على الله، ويقول: (أن الله القدير له قرون، وينزل من السماء ليقابل حبيبته). لذلك، طالبوا معنا لإطلاق سراح زملائنا الطلبة، وعدم تعريضهم لأي أذى، وإقالة وزير الثقافة فاروق حسني».

أود هنا أن أشير إلى أن الأجهزة الأمنية تعاملت بشكل تعسفي مع تلك المظاهرات، ومع كل العنف الذي نفذه المتطرفون، وأنها احتجزت المتظاهرين وعذبتهم ثم أطلقت سراحهم بعد أن هدأت العاصفة. وبدلاً من إعادة نشر الرواية –في ضوء تقرير كبار النقاد الأدبيين الذي برأ الرواية من الإتهامات غير العادلة– فقد صادروها واحتجزوا المتطرفين. هذا يشكل رسالة: تأكيد منطق الفكر من خلال إدانة الرواية، في حين معاقبة الرأي الذي يدينها في حال أنه عرض الأمن العام للخطر فقط. إن جوهر الرسالة هو تبني الموقف النظري والفكري الذي يدين الفنون، والفكر، والأدب!

أما بالنسبة لدار الإفتاء، فعلى الرغم من أنها غالباً ما تصدر فتاوى في أمور تتعلق بالفن والأدب، إلا أن ما يصدر عنها في الفتاوى المتعصبة، والتمييزية، والمتطرفة، (مثل الفتاوى الخاصة بالمسيحيين، والشيعة، والبهائيين)، أو فتاواها المتعلقة بالملهاة السوداء (مثل فتوى شيخ دار الإفتاء المتعلقة بشرب بول النبي الكريم) – فقد كانت تلك الفتاوى المتطرفة والسخيفة تنشر مناخاً ضيقاً وحرفية عمياء، وعدوانية تجاه الآخر وإقصائه، إنه المناخ الذي يجثم بثقل على الرأي في الفنون والأدب.

مع ذلك، لم تترك دار الإفتاء مساحة (كافية) للفنون، حيث أنها أصدرت فتاوى خطيرة، تترأسها الفتوى التي وصفها عصفور في نقد ثقافة التخلف بـ»الفتوى الصادمة»، وهي التي أصدرها مفتي مصر على جمعة عام ٢٠٠٦ التي تحظر التماثيل استناداً إلى قول الرسول الكريم «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون». هذه الفتاوى لها سابقة مشابهة عندما أصدر مفتي مصر، الشيخ جاد الحق علي جاد الحق فتوى عام ١٩٨٩، اعتبر فيها وضع تماثيل في المساجد أو حولها غير شرعي، أو عرض جثث أشخاص موتى، ومومياوات، غير شرعي. كانت هذه هي الفتاوى التي تم الاستماع إليها بإيجابية من بعض السلطات الرسمية (التعليمية والإدارية): حظرت إدارات كليات الفنون الجميلة وضع التماثيل في ساحات كلياتهم، ومنعت تصوير العراة، وحظرت رسم البشر؛ علاوة على ذلك، حطم محافظ مدينة زايد في القاهرة عام ٢٠٠٤ تمثالين تجريديين مبنيان في مدخل المدينة!

أصبحت المسافة الشاسعة بين هذه الفتاوى الأساسية وفتاوى الشيخ محمد عبده ملموسة، آخذين بالاعتبار أنه أصدر فتاوى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يبيح فيها التماثيل، والرسوم، والفنون الجميلة، وهي التي رأى فيها سجلاً لهيئات الإنسان وحالاته،[١٧٦] معتبرا، كما قال الشاعر الإغريقي القديم: «النحت شكل للشعر الصامت، والشعر شكل لصناعة صورة ناطقة». كانت هذه الفتوى المستنيرة التي كانت الأساس المستنير الذي قاد الشعب المصري، بعد ثورة عام ١٩١٩ لأن يدفع جزءاً من أمواله لبناء تمثال سعد زغلول وتمثال نهضة مصر بيد نحات الثورة الديموقراطية الوطنية المصرية، محمود مختار.

١٧٦ أحمد يوسف أحمد، الفنون الجميلة الماضي والحاضر، القاهرة، ١٩٢٢

لقد وضح حدثان استجابة المؤسسة التعليمية إلى آراء التطرف الديني: الأول هو حذف قصيدة نزار قباني «خلف الجدار» من منهج الصف التاسع عام ١٩٩٠ لأن المتطرفين فهموه بأنه يمس الإحساس بالحياء. كان فتحي سرور وزير التعليم آنذاك، وهو الذي أصبح لاحقاً المتحدث باسم البرلمان. أما الحدث الثاني فقد كان حذف أجزاء من السيرة الذاتية (الأيام) لعميد الأدب العربي طه حسين عام ٢٠٠٨ من المدارس الثانوية، وهي التي رآها الأزهريون انتقاصاً من أساليبه الرجعية في التعليم.

ينطبق نفس التوصيف على جامعة الأزهر حيث الدراسة الأكاديمية فيها مغموسة في بيئة تقليدية تعزز نشر المعرفة النصية وتطويق العقل، لا سيما في الدراسات الاجتماعية والعلوم الإنسانية. وهذا ينطبق أيضاً على دار العلوم في الجامعة المدنية (غير الأزهرية) وهي كلية تعتبر ملحقاً لجامعة الأزهر داخل الحرم الجامعي، بمعنى أن الأسلوب التعليمي المحافظ المكرر متجذر في السرد مقابل الفهم (بمعني النص الديني وليس العقل)، وفي الفهم التقليدي للأدب، وهذا مما يعني إنتاج مدرسين للغة العربية يميلون للحظر والمصادرة بدلاً من الحرية والمتعة. وهذا ينطبق أيضاً على وزارة الأوقاف التي تخرج كل سنة للميادين الثقافية، والاجتماعية، والدينية آلاف الوعاظ والقائمين على المساجد الذين يتشربون وينتجون ثقافة رجعية متحجرة، ويدعمون القمع والحظر.

ولأن شيخ الأزهر معيّن من السلطة السياسية –وليس بالانتخاب كما كان الحال قبل ثورة ١٩٥٢– ومفتي مصر الأكبر معيّن أيضاً من السلطة السياسية، وكذلك وزير الأوقاف، ورئيس جامعة الأزهر، وعمداء الكليات، والأزهر -وذراعه الطويله المسماة مجمع البحوث الإسلامية– ودار الإفتاء، هي جزء لا يتجزأ من النظام السياسي والسلطة التنفيذية غير المستقلة، لا دينياً ولا سياسياً، وهكذا، وبحكم مواقعها الأساسية التقليدية، فهي تخدم ليس تيارات التطرف الديني فحسب، بل السلطة السياسية أيضاً. إنها المثال الصارخ على التحالف بين الاستبداد السياسي والاستبداد باسم الدين!

نحن نتعامل الآن مع الميدان الثالث الذي فيه تحالف بين الاستبداد السياسي والاستبداد باسم الدين، ألا وهو ميدان البرلمان. من بين المفارقات المتعددة للنظام السياسي المصري هو أن يصبح البرلمان نقطة محورية للقمع والحظر، والمصادرة، ومناهضة النهج ضد المقدمة الفرضية لإيجاده، وهي الحفاظ على الديموقراطية، والأساس الفلسفي لإقامته، وهو الحفاظ على التعددية والتنوع، ومعارضة السبب الرئيسي لوجوده،

وهو الدفاع عن النقد والمساءلة.

خلال العقود الأربعة الماضية، حدثت معظم حملات الإقصاء والمصادرة التي ارتكبت ضد الفكر، والأدب والفنون، بناءً على توصية البرلمان. (على سبيل المثال، الفتوحات المكية للمسلم الباطني محي الدين ابن عربي؛ منع مسرحية الحسين ثائراً وشهيداً لعبد الرحمن الشرقاوي، وكذلك التهم المقامة بشأن طباعة لوحة كلنت جوستاف آدم وحواء في مجلة الإبداع؛ ومنع وليمة لأعشاب البحر لحيدر، والروايات الثلاث – قبل

وبعد، وحياة مؤجلة، وأطفال خطأ رومانسي لتوفيق عبد الرحمن، ومحمود حامد، وياسر شعبان على التوالي؛ منع فيلم ورواية شيفرة دافنشي، ومحاكمة وزير الثقافة فاروق حسني بسبب رأيه السلبي في الحجاب).

إن تفسير تمرد البرلمان على دوره الأساسي من حماية الحرية إلى قيادة القمع، يعزى إلى حقيقة أنه في واقع الأمر جزء من السلطة التنفيذية، وليس سلطه تشريعية مستقلة. على الرغم من أن السمة النظرية هي الإشراف على السلطة التنفيذية والرقابة عليها، وأنه مشرع التشريع الذي يلتزم به النظام السياسي، إلا أن التزوير المستمر للانتخابات يجعل أعضاء الحزب الحاكم أغلبية البرلمان.

هذا الوضع الشاذ من دمج السلطات يجعل البرلمان سلاحاً في أيدي السلطة التنفيذية بدلاً من كونه مستقلاً عنها، وهكذا يتغير دوره من مدافع عن الشعب ومشرفاً على الحكومة إلى الرقابة على الشعب والدفاع عن الحكومة. وكما

أصبحت أدوار الأزهر ودار الإفتاء تضفي الشرعية على إجراءات السلطة السياسية، أصبح دور البرلمان تكييف القوانين التي تسهل تحقيق أهداف النظام الحاكم في التغلب على خصومه.

الحقيقة أن وضع البرلمان المقلوب رأساً على عقب ليس حكراً على مصر، وليس جديداً. وهكذا، شهدت بعض البرلمانات العربية هذا التحول وأصبحت أداة قمع للحرية الإبداعية، والاجتماعية، والسياسية. ووفقاً لذلك، قاد البرلمان الكويتي عام ١٩٩٠ حملة ضد الكاتبة الكويتية ليلى العثمان بسبب ما وصف أنه تجاوزات أخلاقية، وجنسية، ودينية في قصصها. في نهاية المطاف، صودرت كتبها وحكم عليها بالسجن سنة واحدة أو بغرامة. فوق ذلك، قاد البرلمان الكويتي في نفس الفترة حملة ضد قيادة النساء للسيارات، وضد أن تكون النساء مرشحات للمقاعد البرلمانية. وقاد برلمان البحرين عام ٢٠٠٥ حملة ضد الفعالية الموسيقية الشعرية التي تحمل عنوان «مجنون ليلى» التي كتبها الشاعر البحريني قاسم الحداد، وألف موسيقاها الموسيقي اللبناني مارسيل خليفة، آمراً أن لا يتم العرض على أساس أنه ضد الحشمة والأخلاق الحميدة. كما قاد البرلمان الأردني في العقد الماضي حملتين كبيرتين ضد الشاعر موسى حوامدة والكاتبة سهير التل؛ الأول على أساس الافتراء على الله القدير، والثاني ذم وقدح الملك. وقد قدمت قرارات المحكمة بالحكم عليهما بالسجن وحظر كتبهما. لاحظ الارتباط بين الذات الإلهية والملك، أو بين عرش السماء والعرش الدنيوي، أو بين السلطتين المطلقتين.

يتألف البرلمان من أفراد من النظام السياسي والتيارات الدينية الذين يحرزون مركزاً يشرعون من خلاله للدولة بأسرها، ويحافظون، في تضامن، على العرش والذات الإلهية. من جهة أخرى، فالوضع المقلوب رأساً على عقب للبرلمان المقلوب المصري ليس جديداً أو عرضياً، لكنه قديم وراسخ. لقد صادر البرلمان المصري قبل ثورة ١٩٥٢ –هذه هي المرحلة الليبرالية- صادر كتاباً عن الشعر الجاهلي لطه حسين. وقد ذكرنا سابقاً أن الأمر المذهل في هذا الحدث هو أن سعد زغلول هو الذي قاد الحدث، وهو المتحدث باسم البرلمان آنذاك، وقائد حزب الوفد الليبرالي والأمة بأسرها، وذلك في مشهد يجسد التقاءً بين السلطة السياسية والتيارات الأصولية المتدينة. يمكن لهذا أن يعزى إلى القائد عندما يعطي أولوية أعظم لحرية الوطن في مواجهة الاحتلال فوق حرية الفكر، ويمكن أن يعزى إلى أنه تذلل من السلطة السياسية للتيارات الدينية، وذلك من أجل الظهور كمدافع عن الدين ومشاعر المسلمين، وربما كان يعزى إلى خوف من الاتهام بالتلاعب بالدين في وقت يحتاج فيه القائد أن يجسر هذه الثغرة، ويزيل العناصر المشبوهة، وينفي العناصر التي تؤدي إلى الفساد.

الحقيقة أن مبدأ إعطاء أولية لحرية الوطن فوق حرية المواطن وحرية الفكر لا تقبل الجدل لدى معظم الحكام المصريين في التاريخ القديم والحديث، وهذا مما أدى دائما، ولا يزال يؤدي إلى الاستبداد، وفقدان الوطن، والمواطن، وحرية الفكر فجأة. وقد كان البرلمان المصري آنذاك أداة لقمع حرية الرأي والتعبير في المراحل الثلاث كلها، لكن أسلوب قمع كهذا كان محدوداً في مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ بسبب الليبرالية السياسية، وقضية الوحدة الوطنية، وكان محدوداً في الحقبة الناصرية لأن البرلمان لم يكن له أي دور في المسرح السياسي. مع ذلك، فقد ازدادت وسادت في حقبة ما بعد الناصرية من عام ١٩٧٠ إلى الوقت الحاضر –بسبب غياب ليبرالية حقيقية ووجود ليبرالية رسمية مسرحية، ووجود «ديموقراطية أبقيت معلقة» –باستخدام تعبير محمد السيد سعيد– تزدهر فيها التيارات الدينية السلفية.

تأثير الصحوة دينية

من الواضح أن الدعم المتبادل بين السلطتين السياسية والدينية، وعلى وجه الدقة، مسؤولية النظام السياسي في ترسيخ الفكر الديني السلفي، يعيق الحرية الفكرية والابتكارات، ونحن نقصد مسألة تجديد الخطاب الديني.

بعد كل حدث متطرف مدو، وبعد كل حادث إرهابي دموي، هناك نداء بالحاجة إلى تجديد الخطاب الديني من كل الأوساط: النخبة الفكرية الثقافية، والهيئات الدينية الرسمية (مصنفة كمعتدلة)، ورجال الدين المستقلين، والسلطة السياسية ذاتها.

وسط هذه الحالة، يتجاهل أفراد كثيرون حقيقة أن المشكلة لا تكمن في تجديد الخطاب الديني، بل في وضع التجديدات الدينية التي جربت عبر

العصور الإسلامية المتعاقبة موضع التنفيذ، وتثبيتها في الإستشراف الذهني للمجتمع. واقع الأمر، أن العقبة الأساسية في طريق تجديد الخطاب الديني ليست فقط في المتطرفين الذين يعارضون التجديد، بل في السلطات السياسية الحاكمة التي تأثرت مصالحها إلى حد كبير بتجديد الخطاب الديني، أكثر من التيارات السلفية الجامدة.

لقد تم تجديد الخطاب الديني مرات عديدة عبر التاريخ الإسلامي إلى الوقت الحاضر، وسأختار من هذه الحالات المتعددة بضعة حالات ممثلة، وهي ليست، بأي حال من الأحوال، نظرة شاملة:

لقد تغير الخطاب الديني مع الرسول الكريم، وذلك عندما سأل صحابياً اتهم رجلاً بالكفر: «هل شققت قلبه؟» مكرساً بذلك مبدأ عدم الخوض في نوايا الناس. أيضاً عندما قال، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، واضعاً بذلك مبدأ تغيير المفاهيم تبعاً لظروف العصر والمكان.
كان هناك أيضاً تجديد ديني مع الخليفة عمر بن الخطاب عندما أوقف، في عام الجفاف والجوع، إحدى العقوبات المنصوص عليها في الشريعة للسرقة، وهي بتر اليد، واضعاً بهذه الطريقة مبدأ أن الظروف تأخذ أسبقية على العقوبة، وهذا يعني أن الحدود شرعت لعلة، فإذا كانت العلة غائبة وجب إلغاء العقوبة.

كان هناك تجديد ديني مع علي بن أبي طالب عندما قال لأصحابه «يمكن أن يفسر القرآن بطرق مختلفة»، واضعاً بذلك مبدأ أن تفسير النص المقدس معرض لعقلية، وتكيف، واهتمام المفسر، ومبتكراً بذلك مبدأ التفسير المتعدد للنص.

كانت هناك صحوة دينية مع الفلاسفة الباطنيين (الصوفية) الذي وضعوا –من خلال فلسفتهم ومسلكهم– مبدأ التخلص من الوسطاء بين العبد وربه، ومبدأ علاقة عاطفية مع الله كمحبوب، إلى درجة أن الحلاج قال مشيراً إلى العلاقة بينه وبين الله: «ليس في الجبة إلا الله»، وقال «نحن روحان نسكن في جسد».

كان هناك تجديد ديني مع المعتزلة الذين تحدثوا عن الطابع البشري للغة العربية، وأن صفات الله مفهومة مجازاً، واضعين بذلك مبدأ أن اللغة ليست سمة إلهية غير قابلة للتغير، بل هي حالة بشرية معرضة لتطورات وأشخاص هذه الحقبة، مقترنة بضرورة قراءة مجازية للنصوص، بدلاً من قراءة حرفية.

كان هناك تجديد مع ابن رشد الذي وفق بين الفلسفة والدين، طارحاً مبدأ أنه لا يوجد تعارض بين العقل والشريعة الدينية، داعياً إلى تبني آلية التأويل في حال كان هناك تعارض ظاهر بين الحكمة والشريعة، وذلك لتأكيد التطابق بين الاثنين. ودعا أيضاً للاستفادة من ثقافة الأجنبي، مفترضاً بذلك مبدأ تقبل الآخر.

كان هناك تجديد مع الإمام مالك عندما قال: «إن كانت الكلمات الصادرة من شخص يمكن أن تعبر عن الكفر بمائة وجه، ويمكن أن تنطوي على الإيمان في وجه واحد، عندئذ يجب تأويلها بأنها إيمان وعقيدة، ومن غير الجائز تفسيرها على أنها كفر»، واضعاً بذلك مبدأ التسامح المبالغ فيه، ومبدأ تقديم الجواز ليحل محل الحظر، وجعل النية الحسنة تحل محل النية السيئة، ومبدأ البحث عن مخرج بدل البحث عن ذلك الذي يدين ويتهم.
كان هناك تجديد مع رفاعة الطهطاوي الذي ترجم القانون المدني الفرنسي والنشيد الوطني الفرنسي، مكرساً بذلك مبدأ تحديث القوانين، ودخول العصر الحديث.

كان هناك تجديد مع محمد عبده عندما قال أن القرآن لا يحتوي نصاً صريحاً عن نظام الحكم، ودعا إلى إعطاء أسبقية للعقل على الدلالة الظاهرة للنص في حال كانا متعارضين، وأصدر فتوى أن التماثيل مشروعة، مشرعاً

بذلك الدولة المدنية، وواضعاً مبادئ العقلانية والتفسير المستنير الذي لا ينحصر ضمن حدود تفسير حرفي، وذلك يحسم إيجابياً للفنون الجميلة.

كان هناك تجديد مع نصر حامد أبو زيد الذي ميز بين الدين والخطاب الديني، واضعاً بذلك مبدأ أن الدين مقدس، لكن الخطاب ليس كذلك حيث أنه نشاط بشري قابل للخطأ أو الصحة، واضعاً أيضا المبدأ بأن العصر يتطلب خطاباً دينياً جديداً منسجماً مع متغيرات اللحظة التاريخية.
كان هناك تجديد مع جمال البنا الذي نفى أن الإسلام هو «دين ودولة»، لكنه «دين وأمة»، مؤمناً بحرية التعبير، واضعاً بذلك مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وأن الله فقط هو من سيقبض الناس للحساب.

كل ما سبق من جمل قليلة ليست إلا أمثلة مشعة على تجديد الخطاب الديني الإسلامي، بدءاً بالرسول الكريم لتبلغ الذروة في الفترة المعاصرة. لكن جميع هذه التجديدات –وهناك عدة أخر لم أذكرها– لم تفعل بسبب توصية من السلطات السياسية الحاكمة عبر العصور، سواءً في الفترات التي حدث فيها التجديد، أو في المراحل اللاحقة.

سوف أركز بإيجاز على محمد عبده كحالة. لقد قال عبده بحزم شديد: «قضى الإسلام على السلطة وأزال آثارها.... لأن الإسلام من الله ورسوله لم يمنح السلطة على معتقد أي شخص، ولا السيطرة على إيمانه، والنبي صلى الله عليه وسلم كان مبلغاً ونذيراً، وليس شخصية مهيمنة، ولم يمنح أحداً من قومه سلطة الحل والعقد (ليقرر) لا على الأرض ولا في السماء».[١٧٧] وبعزم كامل عرف مبادئ الإسلام من حيث معتقدات رئيسية خمسة: إدراك عقلي لاكتساب الإيمان، باعتبار أن العقل له أولوية على الشريعة عندما يكون هناك تعارض، والامتناع عن اعتبار الآخرين

مرتدين، والتنور بقوانين الله في الخلق، وإسقاط السلطة الدينية تماماً.

كان عبده ثمرة المؤسسة الدينية السنية المعتدلة، وعلى الرغم من ذلك، فقد اشتركت السلطات السياسية المتأخرة والمعاصرة، والسلطات السلفية المتأخرة والمعاصرة في عدم تفعيل أرآئه الإصلاحية في مختلف أوجه الحياة المصرية، وذلك بالنظر إلى الحفاظ على مصالحهم المتبادلة: إخضاع المواطنين وعبادة الله.

كانت السلطات السياسية الخصم الرئيسي للتجديد الديني، ولذلك، قمعت التجارب، ونفت أو همشت أدلتها، مستخدمة لهذا الغرض أسلوبين. الأول هو مكافحتهم مباشرة بالاحتجاز، أو الحرق، أو المنع، أو القتل. والثاني هو دعم التيارات الدينية السلفية المتطرفة وتمكينها في البنية التحتية والبنية الفوقية للدولة، وهكذا يبقى الفكر الديني الإحيائي داخل الكتب للطلبة والباحثين المختصين، بينما يستمر الفكر الديني السلفي في السيطرة، خلافاً للفكر الديني الإحيائي المصاحب للعقلانية، والحرية، والحياة المدنية.

لو أن السلطة السياسية نشرت في العقود الأخيرة فكر ابن رشد، ومحمد عبده، وعبد الرازق، وأبي زيد، وجمال البنا، وآخرين، وروجت له في التعليم، والإعلام، والتلفاز، ووزارة الأوقاف، وقصور الثقافة، والجامعات، لتم إنقاذ وضعنا الحالي من الحكم الكهنوتي، والاتهامات بالردة، وحرق الكتب، والعقول، والأرواح! لكن هذا لم يحدث لأن السلطة السياسية لن تبني قبرها.

وباختصار، فمشكلة تجديد الخطاب الديني التي تشمل نظرةً أكثر تسامحاً وعقلية منفتحة تجاه الأدب والفنون هي مشكلة سياسية أكثر منها فقهية أو عقلانية.

بطبيعة الحال، لا داعي لذكر أن حجتنا بأن الخطاب الديني واجه تجديداً عدة مرات، لا تعني أننا لسنا بحاجة لتجديده بعد الآن، لأن هذه حاجة لن تتوقف اليوم أو غداً، بل ستبقى الحاجة لها في تزايد. كان القصد كله هو أن المشكلة لا تكمن في تجديدها، بل في تطبيقها في الجوانب المتعددة من الحياة الإبداعية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

١٧٧ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢، القاهرة.

خلافات بين الإخوة المختصمين

هذا التحالف الراسخ بين الاستبداد السياسي والاستبداد باسم الدين ليس دائما في خط مستقيم، على الرغم من حزمه وقوته القديمه والحديثة، ففي بعض الحالات أو الأحداث، يمكن أن يكون هناك توترات، أو عدم اتفاق، أو انقسامات، أو اختلافات، عارضة أو مؤقتة.

تلك الخلافات أو النزاعات –عندما تحدث- فإنها تفعل ذلك لسببين رئيسيين: السبب الأول هو الدفاع ضمن خطة الحزبين في التحالف تجاه الحزب الآخر. وهكذا، تخدم السلطة السياسية التيارات الدينية بالانتشار معها ومغازلتها، شريطة أن ترد التيارات الدينية الجميل للسلطة السياسية بإضعاف القوى التقدمية، واليسارية، والعلمانية، والليبرالية المعارضة للنظام، وبمفهوم دفع المواطنين إلى الاستسلام لوضعهم كأنه بمرسوم إلهي، ودفعهم أيضاً لطاعة الحكام كلازمة وجزء من طاعة الله، وإقناعهم بأن الله مقسم الأرزاق والثروة، وأن محاولة تغيير الوضع تمثل اعتراضاً على إرادة الرب.

هذه هي الاتفاقية المعلنة أو الضمنية، لكن إذا تخطت التيارات الدينية هذا الدور، وتحولت من تيارات سلفية دينية تدعو الناس إلى التسليم والإذعان، إلى مجموعات إسلامية سياسية مسلحة تتهم المجتمع، والدولة، والنظام السياسي بالردة، وتعلن أن الحاكمية لله وليس للنظام السياسي، وتخطط لقلب الأنظمة بالعنف، هنا يقع الخلاف والاختلاف.

بعد ذلك، تطالب السلطة السياسية التيارات الدينية بأمور ثلاثة: أولاً: أن تتغلب على التيارات الفكرية المعارضة، ثانياً أن تغرس في المواطنين عادة الإذعان، والثالث أن تقدم للنظام الحاكم شرعية دينية طالما بقي يفتقد الشرعية الشعبية. لصالح هذه المطالبات الثلاث، تعطي السلطة السياسية للتيارات الدينية حماية سياسية، وتوفر لها مساحات مجتمعية تمكنها من تحقيق الهيمنة على المواطنين وأن يصبحوا وسيطهم إلى الله، ووسائلهم إلى الجنة.

إن احتمال أن تنبت لهذه التيارات الدينية أسنان ضمن النظام السياسي نفسه (وهو الذي رعاهم، وهو الجزء الثاني في الاتفاقية)، فهذا يمكن أن يشكل انتهاكاً للعهد، وهنا يحدث الشق. حدث هذا بين ناصر والإخوان المسلمين، وبين السادات والجماعات الدينية، وحدث كذلك مع مبارك.
السبب الثاني هو الانقسام في طبيعة الدولة المصرية بين طابعها السياسي وطابعها الديني، وكل ذلك ينبع من هذا الأمر، بمعني التنافر بين أطاري المرجعية. من الناحية الدستورية، مصر دولة مدنية: ينص القانون على المواطنة، وهناك هيئات تشكل علامة الدولة المدنية الحديثة: برلمان، وجيش، وجامعات، وثلاثة فروع للحكومة (نظرياً)، وسلطة قضائية، وانتخابات، وغيرها من مقومات أخرى للدولة المدنية.

من جهة أخرى، هناك الهوية الدينية المنصوص عليها في المادة الثانية من الدستور، وهناك هيئات دينية مؤثرة متنوعة: الأزهر، ومجمع البحوث الإسلامية، ودار الإفتاء، وجامعة الأزهر، ووزارة الأوقاف، وجماعة الإخوان المسلمون –التي حظرت وسمح لها في آن واحد– وألوف الجمعيات الدينية السنية، وألوف المفتين في الجرائد، وزوايا الصلاة، ومحطات تلفزيونية فضائية.

هذا الانقسام يجعل مصر ذات طبيعة مزدوجة: طابع مدني (مدعوم بالدستور ومؤسسات مترسخة جيداً)، وطابع ديني (مدعوم بالدستور ومؤسسات مترسخة جيداً). هذا الوضع الغامض دفع بعض المحللين أن يقول إن مصر دولة ذات شكل مدني وجوهر ديني، وهذا منبثق من فرضية أن الدولة الدينية ليست تلك التي يتربع الشيوخ والفقهاء فيها على كرسي السلطة، بل إنها –في الجوهر– دولة يكون الدين فيها هو الإطار المرجعي لكل إجراء أو سلوك، وهي الدولة التي يطلب مواطنوها رأي الشيخ فيما يتعلق بأدق أو أعظم التفاصيل، سواء كان شيخاً في الأزهر، أو دار الإفتاء، أو صحيفة، أو زاوية (مسجد صغير في بناية سكنية)، أو تلفاز، أو مدرسة دينية، أو هاتف خليوي. هذا هو الوضع الراهن في مصر، وهو الذي دفع بعض المحللين إلى القول بأن مصر، إلى الآن، بعد قرنين مما

يسمى عصر النهضة المصرية، لم تتخذ مساراً علمانياً حديثاً بشكل حاسم، داعياً إلى إنقاذ مصر من مخالب الدولة الدينية القادمة.

على أي حال، أدى هذا الانقسام في الهوية إلى وضع أصبحت فيه بنية النظام السياسي، والاجتماعي، والثقافي ممزقة بين إطارين مرجعيين، ووفقاً لذلك، تتبع بعض ممارسات النظام من وجهة نظر علمانية، بينما تتبع أخرى من وجهة نظر دينية. وبين الرؤيتين، كانت هناك حالات عدم اتفاق بين السلطة السياسية والتيارات الدينية، بل بين قطاعات معينة من السلطة الحاكمة وقطاعات أخرى على نحو يزعزع، بصفة مؤقتة، التحالف المتين المشهور.

زودتنا السنوات العشر المنصرمة بأمثلة عديدة على الانقسام في بنية النظام السياسي، والاجتماعي والثقافي، بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وقد اخترت منها مثالين يتعلقان بالأدب والإبداع:

المثال الأول هو الفعالية عام ٢٠٠٠ المتعلقة برواية حيدر وليمة لأعشاب البحر. فيما يلي موجز لنقاط ذات صلة:

- صدرت الرواية من مؤسسة مسؤولة، هي اتحاد قصور الثقافة، برئاسة مسؤول رسمي رفيع ومفكر علماني بارز هو علي أبو شادي، وجزء من المجموعة «آفاق عربية» برئاسة مفكر علماني كبير وروائي هو إبراهيم أصلان.
- كان يرأس حملة منعها أحمد عمر هاشم، رئيس اللجنة الدينية في البرلمان، وعضو الحزب الوطني الحاكم، ورئيس جامعة الأزهر (لاحظ المراكز الرسمية).
- دافع عن الرواية المجلس الأعلى للثقافة (هيئة علمانية رسمية يرأسها المفكر العلماني الكبير جابر عصفور) من خلال تشكيل لجنة من خبراء النقد الأدبي يرأسها عبد القادر القط، وهي التي أصدرت بياناً أكدت فيه أن التجاوز الديني والجنسي في الرواية استلزمهما العمل الفني وأن الانحطاط أو الإساءة ليسا مقصودين.
- اتخذت السلطة السياسية مسارين متعارضين لمنع الفتنة: الأول كان طرد رئيس اتحاد قصور الثقافة وإبراهيم أصلان من منصبيهما، ومصادرة الرواية. أما الثاني فكان إغلاق صحيفة الشعب التي شاركت في الحملة الشرسة ضد الرواية من خلال رئيس تحريرها عادل حسين (ماركسي تحول إسلامياً) والمحرر الإداري مجدي أحمد حسين (ماركسي تحول إسلامياً). وقد أوقفت الصحيفة من خلال براثن المحاكم.

المثال الثاني هو القصيدة الشعرية 'شرفة ليلي مراد' وهي لي (٢٠٠٧)، وأعرض فيما يلي الحقائق ذات الصلة:

- نشرت القصيدة في مجلة 'إبداع' التي تصدرها هيئة الكتاب العامين (مؤسسة مدنية رسمية).
- وجه بعض الشيوخ الاتهام بأنها تقدح في الله القدير، ولذلك أوقف توزيعها في السوق من قبل اللجنة لتجنب هجمات من التيارات الدينية.
- أقام الشيوخ قضية مطالبين بإغلاق المجلة لأنها طبعت شعراً يسيء إلى الله، وقررت السلطة القضائية الإدارية إغلاق المجلة.
- استأنفت لجنة الكتاب العامين الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا التي قررت إلغاء القرار السابق.
- منح المجلس الأعلى للثقافة (جهة علمانية رسمية) الشاعر الذي كتب القصيدة جائزة الدولة للتميز الأدبي لإنتاجه الأدبي.
- قدم الشيوخ إجراءً قانونياً ضد وزارة الثقافة (مؤسسة مدنية رسمية) مطالبين بسحب الجائزة، وقضت المحكمة بسحبها، ثم استأنف وزير الثقافة قرار المحكمة.
- دعم مجمع البحوث الإسلامية (هيئة دينية حكومية) الشيوخ، كما فعلت ذلك لجنة الثقافة في مجلس الشعب (هيئة تشريعية رسمية).
- دافع وزير الثقافة (سلطة تنفيذية)، وأمين عام المجلس الأعلى للثقافة آنذاك علي أبو شادي

(هيئة مدنية ومفكر علماني)، ومنظمات غير حكومية (مؤسسات مدنية)، ومفكرين داعمين لحرية التعبير، دافع كل هؤلاء عن الشاعر، والقصيدة، والجائزة.

هذان المثالان هما نمطان بارزان يكشفان زعزعة الاستقرار في التحالف المتين بين الدولة المستبدة، والتيار الديني السلفي، وتذلل بعض الهيئات الرسمية المدنية لتلك التيارات المتدينة لتجنب ثوراتها، وانقسام النظام السياسي، والاجتماعي، والقضائي، والثقافي بين الأطر المرجعية؛ المدنية والدينية.

لم يمنع ذلك التحالف، سواءً كان صلباً أو هشاً، السلطات السياسية والأمنية من أخذ زمام المبادرة ليقمع ويصادر بمفرده، وبطريقة منفصلة عن التحالف (هذا إذا لم يكن بمباركته)، وبين الأكثر بروزاً في حالات كهذه كان منع رواية يوميات ضابط في الأرياف (١٩٩٨) للروائي وضابط الشرطة السابق حمدي البطران. لقد حولته وزارة الداخلية إلى الاستجواب وإلى مجلس تأديبي، وطرد من وظيفته لأنه "تجاوز واجبه

المهني بنشر رواية لم يحصل على إذن من وزارة الداخلية لنشرها" ولأن الرواية "تعالج أموراً وهمية لا تمت للواقع بصلة، وتتعلق بجهاز أمن الدولة".[١٧٨]

لو أن تجديد الخطاب الديني في العصور الماضية وفي الحاضر تجذر وترسخ، لجلب منافع عظيمة في جميع مناحي الحياة. ففي مجال الأدب، كنا سنجني مكاسب كبيرة متعلقة بحرية التعبير المبدع، نظراً إلى أن تلك التجديدات كانت ستغرس مجموعة من القيم التي تحافظ على حرية التعبير الأدبي وازدهار الفنون، مثل:

- الحوار بدلاً من الإقصاء، من خلال نقاش عميق ومسوغ.
- تجنب اعتبار الأدب والفن كفراً، عملاً بالمبدأ القرآني "لكم دينكم ولي دين".
- تبني تفسير مرن للنصوص وعدم الاعتماد على قراءة حرفية ظاهرية تستهدف الأدب والفن.
- احترام الاختلاف والرأي الاخر.
- تقدير الفنون الجميلة، واحترام النحت، والغناء، والموسيقى، والرقص.
- ترك تقييم الأدب والفن للمختصين، أي النقاد، والأدباء، وذلك التزاماً بالآية القرآنية "فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون"، وعدم تطبيق منظور ديني في تقييم أعمال الفن.
- التفريق بين التجاوز الجرمي والتجاوز الفكري: فالأول يجب أن يواجه بقانون العقوبات، والثاني بمناظرة فكرية.

لقد ذكرنا أن تلك التجديدات في الخطاب الديني احتاجت في الماضي، كما تحتاج في الحاضر، وجود سلطة سياسية قوية تؤمن بتلك الإبتكارات والعقلانية المصاحبة، والتنوير، بينما تتبنى من تلك التجديدات الدفاع عن مبادئ كرامة الإنسان، وأنها ستنشرها وتحافظ عليها. غير أن ذلك لم يحدث، بل إن العكس هو ما حدث بالفعل: كانت السلطات السياسية في معظم الميادين هي التي همشت، وقمعت، وشوهت تلك التجديدات بغية الحفاظ على السلطات القائمة.

كل هذا لا يعني أننا نفكر أن الحل الفعال هو أن تفرض السلطة السياسية العقلانية، والتنور، والتقدم، والفضائل المدنية من القمة بالقوة الإدارية، أو بقوة القانون، أو بالسيف. في الحقيقة أن التاريخ يبرهن على فشل فرض التنوير، والعقل، والتقدم من أعلى: فقد فشل الخليفة المأمون (القرن الهجري الثالث) في فرض فكر المعتزلة العقلاني بالإكراه، لأن الخليفة المتوكل أسقط المعتزلة ومفكريهم بسرعة فائقة، دون أن يجد ذلك التوجيه الفكري أولئك الذين سيحضرون للدفاع عنه في المجتمع. علاوة على ذلك، فشلت تجربة أتاتورك (١٩٢٤) في تحويل تركيا إلى دولة علمانية عندما كانت قد خرجت للتو من مرحلة الخلافة العثمانية.

١٧٨ عيد عبد الحليم، الحرية وأخواتها، بيت مدبولي، ٢٠٠٨، القاهرة.

إن النهج السليم هو نشر العقلانية والتنوير في شرايين المجتمع بأكمله، وفي التعليم بجميع مراحله، وفي الإعلام، والتلفاز، وفي كل الأجهزة المنتجة للوعي والمعرفة. يجب أن يكون هناك فك ارتباط بين إطار المرجعية الوطني وإطار المرجعية الديني لصالح الدولة المدنية الحديثة. هذا سيحتاج تعبئة النماذج الوطنية بمضامين مدنية حقيقية بدلاً من المضامين الدينية، وتعديل التشريعات والقوانين التي تكرس الانفصال الذي يقسم الحياة إلى اثنتين، وفصل الدين عن الدولة، وإقامة ديموقراطية حقيقية بدلاً من ديموقراطية شكلية –وهي التي يحتكر فيها الحزب الحاكم السلطة دون تداولها– والحصول على فصل حقيقي للسلطات.

باختصار، نحن نحتاج نظاماً سياسياً جديداً يطبق هذا العلاج السليم، لأن نظام مبارك كان نقيضاً فاسداً لكل عناصر المعاملة السليمة: لأنه تحالف مع الفكر الديني السلفي لتحقيق مصالحه من حيث السماح للجماعات الإسلامية المتطرفة أن تعارض المثقين والفنانين، لكي تظهر بريئة براءة الذئب من دم ابن يعقوب، وقد أدرجت في تشريعاتها ما يرعى التطرف، وما يمنع تداول السلطة، وازدواجية الأحزاب السياسية، وما يمنح الشيوخ سلاحاً قانونياً وقضائياً لقمع المثقفين والفنانين.

عندئذٍ فقط، ستلغى مصادرة الفن، وستوقف السلطات تطرفها في مصادرة حرية الرأي، لأن تطرف السلطات في مصادرة حرية الأدب "لا تحمي الفضيلة، بل تحمي الفساد، لأن الفن أثر الأحرار وليس العبيد" كما صاغها مرة طه حسين.[١٧٩]

١٧٩ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مكتبة الأسرة، ١٩٩٠، القاهرة

٦. الثقافة، والسياسة، وحقوق الإنسان في أوروبا

د. تمثيل الأقليات في وسائل الإعلام
بقلم: آندرز جريكو

تمهيد

منذ عشرين سنة تقريباً، كتبت كتاباً بعنوان أصوات عربية في الديموقراطية، ونشر في الدنمارك والنرويج. في هذا الكتاب طرح عدد من المفكرين العرب المتميزين قضية للديمقراطية وعالمية حقوق الإنسان. وأحدهم موجود هنا اليوم؛ بهي الدين حسن من معهد القاهرة لحقوق الإنسان.

اليوم، بهي وأنا لا زلنا نصنع نفس القضية. شعره لا يزال داكناً في الغالب، شعري الآن أشيب – على الأقل ما بقي منه.

إن من المحبط جداً أن القضايا اليوم هي كما كانت آنذاك: فإذا كانت حقوق الإنسان عالمية وهي ذاتها للعرب والغربيين والجميع؛ وما إذا كان ينبغي تعريف حقوق الإنسان، وهل تخدم الشعب أو من هم في السلطة؛ أو ما إذا كان الغرب يدعم حقوق الإنسان أو الحكومات التي تقمع حقوق الإنسان؛ لماذا الغرب غير متسامح مع الأقليات المسلمة؟

حكام الشرق الأوسط لا زالوا، جوهريا – كما هم. ولكي أكون منصفاً، انتقلت السلطة في بعض الدول العربية من الأب إلى الإبن، لكن النظام الاستبدادي، على أي حال، لا يزال كما هو – القمع، والرقابة، والفساد، وإخفاق الحكومات، وغالباً ما هو أسوأ. وفي أوروبا مشكلة عدم التسامح أيضاً هي ذاتها – وعلى الأرجح أنها، في الغالب، أسوأ.

في العالم العربي، الفقر في مصر، واليمن، والسودان، وموريتانيا، وغيرها – هو ذاته؛ بصرف النظر عن نشوء طبقة متوسطة جديدة في دول مثل مصر، والأردن، وسوريا.

في الغرب، اندلعت معضلة التعددية الثقافية – وكذلك مظهر سياسي للخوف من الإسلام.

في السنوات التي في الوسط، حذر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي من حوالي ثلاث حالات عجز في العالم العربي – عجز في الحرية، وعجز في المساواة، وعجز في المعرفة – حالات عجز خطرة.

بوش، جورج ووكر بوش – المختلف فيه، والمكروه، والمثير للجدل، بوش المحافظ – ألقى خطاباً عام ٢٠٠٤، مصرحاً فيه ما كان يجب على رؤساء الحكومات التقدمية أن يقولوا – سيما أن كل الناس مستحقون لحقوق الإنسان، وكل الناس تحتاج الديموقراطية.

وفي القاهرة، حاول خليفته، باراك أوباما أن يلحق بالركب – مذكراً الشعب في العالم العربي أن كل الأمم تستحق الحرية، كما أن كل الشعوب لها الحق في أن تختار الديموقراطية.

لكن بعد عشرين سنة منذ أن كتبتُ الكتاب المذكور عن الديموقراطية، لا يزال حكام العالم العربي إما استبداديين أو شموليين وليسوا ديموقراطيين؛ لم يتم اختيارهم من شعوبهم، بل من أنفسهم، أو من الجيش. لقد نُشرت مئات وربما حتى آلاف من الكتب عن حقوق الإنسان والتنمية العربية في الفترة الواقعة في الوسط – بهي الدين وأنا كتبنا بعضاً

منها – وأمضى طلاب حقوق الإنسان مؤتمراً بعد مؤتمر يبحثون الفرق بين الشمولية والاستبدادية. لكن الحكام، عموماً، تدبروا أمر مراقبة الخطاب العام عن القمع، والفساد، والتعذيب، والأعمال التجارية للحكام والمراقبين – أي استخدام السلطة والرقابة. والغرب يدعم هؤلاء الحكام ذاتهم، مهما كانت طبيعة الحكم.

على أي حال، لا تزال حقوق الإنسان تحمل معنى. في الواقع أن حقوق الإنسان لا تزال فكرة جيدة. عشرون عاماً مضت والجيل يفسده حكام قمعيون –ونحن تركنا الحكام يتخلصون من آمال الديموقراطية، والمشاركة الشعبية، وحقوق الإنسان. الانتخابات مزورة– كما حدث في تشرين ثاني ٢٠١٠ في مصر. حرية التعبير مراقبة في معظم الدول العربية بدرجات متفاوتة. والحرية السياسية لا تزال تنتمي إلى المستقبل.

في الصيف، هيلاري كلينتون وزيرة الخارجية الأمريكية «أننا توصلنا إلى الاستنتاج بأن ديكتاتوراً جيداً مفضل على ديموقراطي سيء».
وفي أوروبا، يبدو اليمين واليسار مرهقين من حقوق الإنسان. اليمين السياسي لا يجد الشرق الأوسط العربي جاهزاً للديموقراطية، بينما اليسار السياسي يتعمق في النسبية الثقافية، مجذوبا بالنظرية التمييزية بأن العرب يتمتعون بأنواع أخرى من التقاليد وبحقوق أخرى غير تلك الحرية والديموقراطية. أي نهج أكثر أبوية؟ يمكنكم الاختيار.

كلا العالمين مصابان برهاب الأجانب وقدر لا بأس به من الغطرسة الثقافية، ومهووسان بفكرة أن جميع شعوب هذا العالم تنتسب للمسيحية أو الإسلام – على الرغم من أن معظم الناس تتبع ديانات أخرى أو بلا دين على الإطلاق. إن لم يكن لأسباب أخرى، ينبغي أن يذكرنا هذا بالتركيز على العالمية بدلاً من التظاهر بأن المسيحية أو الإسلام لديهما حق بأن يمليا أوامر على العالم.

نحن نشهد تغيراً في التوازن:

نحن نشهد اليوم كيف تكيفت حقوق الإنسان مع الديانات، مثل الإسلام والمسيحية، بدلاً من الإصرار على الامتثال لحقوق الإنسان من جانب الحكام من مختلف الديانات.

ونحن ننقاد بسهولة إلى نقاشات التفاسير الدينية – كما لو كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو وثيقة المستقبل؛ لكن من فضلكم يا أصدقائي – الإعلان هنا، ونحن كأعضاء في الأمم المتحدة، فإن جميع حكوماتنا، في الواقع، تستطيع، بل ويجب أن يتم تحميلها المهمة من خلال الإعلام، وناشطي حقوق الإنسان، والباحثين مثلنا.

لدينا عمل لنقوم به. حقوق الإنسان تعتَرض، والشعوب تُراقب وتُقمع كل يوم على الدوام.

لكن الآن، بضع كلمات عن الإعلام وتمثيل الأقليات:

تضمين مع الآخر؟

في آذار ٢٠٠٣، تنافس المراسلون على فرصة لتتبع القوات الأمريكية داخل العراق. تطوع عدد قليل فقط –هذا إن حدث- ليكون جزأً من الوحدات العراقية وذلك قبل فترة طويلة من بدء القتال، وكان دور الجيشين قد تقرر في خط القتال. كان العراقيون يستعدون للانسحاب، للخسارة، للموت – بينما كان الأمريكيون فقط يستعدون للمتابعة، للفوز، للحياة.

أفضل قصة، بالتأكيد، كان يمكن أن تكون التضمين مع «الآخر». كان يمكن أن تكون هذه احتمالاً لفهم الآخر، ومشاركته مصيره، وفهم تفكيره. لكن حتى الإعلام يفضل الحياة على الموت.

غير أن نفس السؤال يمكن أن يسأل في الصحافة الأوروبية في وقت سلم: من يتم تضمينه مع الآخر؟'

هذا كله عن فهم الغير والتمثيل.

ولا يزال يصنع خبراً عندما حول الكاتب الألماني جونتر والراف نفسه إلى آخر. لقد صنع خبراً عندما نشر تجاربه كـ»ضيف على العمال» في كتابه (الأدنى من أدنى) وذلك قديماً عام ١٩٨٥. ولا يزال يصنع خبراً عندما تظاهر بأنه مهاجر صومالي أسود في الفيلم الوثائقي (أبيض وأسود) عام ٢٠٠٩، أي بعد حوالي ٢٥ سنة. كان نهجه ممتعاً لكنه مقلق أيضاً. ألا نزال نعاني من عجز فيما يتعلق بالمعلومات عن حياة 'الآخر'؟ وهل لا زلنا نحتاج واحداً من 'منطقتنا'، أي: شخص غربي أبيض من الزمن القديم، وإن كان متخفياً، ليحكي القصة؟

الآن، بعد ربع قرن، يواجه الإعلام الأوروبي نفس التحدي: هل نحن نريد فهم الآخرين – وهل سيكون لديهم فرصة ليحكوا القصة بأنفسهم؟ إنه عن حرية الوصول إلى الإعلام، والتمثيل، وصور للإدراك.

بالعودة إلى برامج ثمانينيات القرن الماضي في بلدي الدنمارك، كانت البرامج، باستثناءات قليلة، مسيطَراً عليها من قبل رجال بيض، صغاراً وكباراً، غالبيتهم متوسطي العمر. كان تمثيل النساء لا يزال نادراً، بينما كان المراسلون أو المساعدون من غير البيض لا وجود لهم.

هذا الإعلام المسيطر عليه من رجال بيض، قدم تقارير عن شعب 'أجنبي'، ودول، وديانات. نادراً ما كان لشعوب تلك الديانات، والألوان، والخلفيات صوت. لقد تحدثت وسائل الإعلام عن الأجانب، ومن ضمنهم المسلمون – الذين نادراً ما تكلموا معهم، أو شاركوا في محادثات مع الأجانب على وجه العموم، ومع المسلمين على وجه الخصوص. وحتى في مناسبات أقل، كان هناك أشخاص من خلفيات إسلامية أو غير دنماركية حاضرين في الإعلام كمراسلين، أو كمصادر خبيرة في المعلومات.

ربما أن شبكة CNN قد صنعت فرقاً، فبصفتها أول محطة أخبار دولية تقدم تقارير حية عن الأخبار الدولية من أي زاوية في العالم تقريباً، كان لها أثر هائل على التغطية الإخبارية. وبنفس القدر من الأهمية، كان أثر هيئة الإذاعة البريطانية BBC وهي تعرض لمشاهديها مظهرة مساعدين ومراسلين من كل الألوان والعقائد.

أما كلا محطتي التلفاز الوطني في الدنمارك اللتان أنشئتا وموّلتا عموماً بترخيص بأمر الدولة، فقد أتخذتا، بادئ الأمر، مواقف مختلفة تجاه المستقبل المتعدد الثقافات. وبينما أن شركة الإذاعة الدنماركية (DR) طمحت بتعمد إلى توظيف أشخاص بمظهر غير تقليدي لمشاهديها المحليين، امتنعت محطة التلفاز الجديدة TV٢ ، في البداية، عن أي تغيير في المظهر.

في بداية الأمر، لم يكن السؤال عن المضمون على المحك، بل كان السؤال الأساسي للغاية ما إذا كان وجه الإعلام سيعكس الوجوه المتغيرة للسكان.

أما اليوم، هذا خبر قديم. فكلتا محطتا التلفاز المهيمنتين لديها مراسلون، وكذلك مساعدون بأسماء ومظاهر تعكس خلفيات كانت، قبل عقدين سابقين، ستدرك بأنها 'أجنبية'. اليوم هم دنماركيون -وليس 'فقط'- مسلمون و/أو من خلفية عرقية غير المسيحية التقليدية واللون الأبيض. غير أن صناعة الإعلام أدركت بعد سنوات أنه ليس الوجه فقط، بل المضمون أيضاً يحتاج إلى التغيير. لقد واجهت الدنمارك، فضلاً عن غيرها من دول الشمال، ودول أوروبية أخرى، هجرة كبيرة أدت إلى تطور مجتمعات متعددة الثقافات. وعلى الرغم من أن الإعلام في هذه الدولة يناقش حتى اليوم التعددية الثقافية كخيار، وليس بالضرورة كحقيقة، إلا أنهم لا يدركون أن من الأفضل لهم أن يشملوا ما يسمى بـ»الدنماركيين الجدد» ضمن العاملين. لقد أخذ عدد لا بأس به من النوافذ الإعلامية في تسعينيات القرن العشرين بعين الاعتبار المراسلين من خلفيات «أجنبية» لتغطية قصص تشمل أشخاصاً أو مواطنين من خلفيات

عرقية أخرى غير «الدنماركية» التقليدية، تماماً مثل معظم الصحف وبرامج الأخبار التي يمكن أن يكون لها مراسلين متخصصين لمواضيع مثل الاقتصاد، والشؤون الاجتماعية، والجريمة. وحول مطلع القرن، بدأ عدد لا بأس به من الإعلام الحصول على تقارير عن «المهاجرين» أو «قصص عرقية» أعدها مراسلون من خلفيات عرقية مختلفة.

بعض وسائل الإعلام، مثل الصحيفة اليومية السياسة، والمعلومات، ومحطة التلفاز DR قامت بجهد كبير للتأكد من حدوث هذا التغيير في الوجه، والحصول على نافذة تحريرية داخل الأجزاء الجديدة في المجتمع الدنماركي.

ربما كانت الانعكاسات في الإعلام بنّاءة إضافة إلى كونها إيجابية – لضمان تغطية الوجه الجديد للمجتمع، وكذلك لضمان معلومات تخصصية عن هذا الجزء المهاجر في المجتمع. حتى مع ذلك، أثارت أسئلة أخرى ذات علاقة. هل يجب أن يغطي أخبار المهاجرين مراسلون مهاجرون فقط؟ وهل يجب على الناس المهاجرين أو «الجيل الثاني من المهاجرين» (كما يسمى الناس في الدنمارك، حيث يوسم الناس باستمرار بأنهم جيل «المهاجرين» الثاني أو الثالث، على الرغم من أنهم ولدوا في الدنمارك)، أن يكون لهم حرية الوصول لتغطية قصص المهاجرين فقط؟ إذا ما نفذ هذا المفهوم، فقد يكون له عواقب بعيدة المدى. تصور لو أن مسيحياً فقط يستطيع عمل تقرير عن شؤون المسيحيين، والمسلمين فقط عن الإسلام والشرق الأوسط، واليهود فقط عن اليهودية وإسرائيل، والأكراد فقط عن كردستان؟ ماذا عن «عبور الحدود»؟ ماذا عن فكرة الحياد، وعدم التحيز، والمبادئ البعيدة المدى؟ إذا تم تنفيذها، فبالكاد يتمكن الرجال من عمل تقرير عن النساء –حسناً– ربما لا ينبغي ذلك – وربما يعاد كتابة الأخلاق الأساسية للإعلام.

الأخبار الجيدة هي أن «الأسماء» في المجتمع الدنماركي المعاصر، والناس ذوي الخلفيات والديانات «الجديدة» شقوا طريقهم إلى الإعلام الدنماركي. إنهم يظهرون في كل مراكز التحرير، وكل المواضيع التحريرية، وجميع أنواع البرامج. إنه لمن الصعب اليوم أن ندعي أن كل الألوان والعقائد ليست ممثلة في الإعلام.

مما يثير قلقاً ملحاً هو أن أحدنا لا يزال بحاجة لأن يسأل ما إذا كان «الدنماركيون الجدد» والمواطنين من خلفيات عرقية أخرى غير الدنماركية التقليدية يُمثَّلون جيداً ضمن المصادر والخبراء في الإعلام؟

على الرغم من صعوبة قياس أو حساب الكمية، فمن الإنصاف أن نقول أنه قبل عقدين، كان 'الخبراء' على الغالب دنماركيين أو عُرفوا ضمن الدنماركية التقليدية. وربما أن من الإنصاف أن نقول كذلك أن الخبراء الجدد ذوي الأسماء التي تمثل خلفياتهم، نادراً حتى الآن أن يظهروا في الإعلام كمصادر وخبراء.

لقد عانى عدد لا بأس به من الطاقات (المسلمة) من عدم دعوتهم من قبل الإعلام لخبرتهم – بينما كان من الممكن مقابلتهم حول مواضيع تتعلق بديانتهم أو خلفيتهم العرقية.

وما يحدث الآن هو تغير في وجه الخبرة في الإعلام الدنماركي. ستجد أسماء ووجوه جديدة بين الخبراء في معظم الميادين المتخصصة – من شؤون اجتماعية، وصحة، وعلوم جنسية، وأمن.

إن الإعلام والمجتمعات الجديدة للأقليات لا تزال تعاني مشكلة أخرى، ألا وهي تحديد تمثيل حقيقي للأقليات.

في مجتمع مدني عالي التنظيم مثل الدنمارك، يتم تنظيم الناس حسب التعليم، والحرفة، والمنطقة السكنية، والاهتمامات السياسية، والتوجه الجنسي، وكذلك حسب الديانة. في الدنمارك، سيعرف الإعلام من يستدعي لإجراء مقابلة في أي نوع من القصص، لأن هناك دائماً منظمة تمثل هذه الصناعة أو تلك، والحرفة، والتقاليد السلوكية، والجنس، أو الخلفية الدينية.

ولأن هذه هي التقاليد، فقد جاء إلى الدنماركيين كمفاجأة أن 'المسلمين' ليسوا بالضرورة منظمين إلى نفس الحد أو بنفس التقليد، ولا يضمن وجود متحدث رئيسي أو رئيس للمجتمع. لذلك، بمن تتصل الصحيفة للحصول على انطباع 'مسلم' عن الأخبار الحالية؟ في عصر إرهاب القاعدة والخلاف الدولي حول 'الرسوم الكاركاتيرية لمحمد' الدنماركية، أدى هذا الأمر إلى مشاكل إعلامية جديرة بالملاحظة من حيث تحديد من هو في موقع ليتحدث نيابة عن الإسلام أو الدنماركيين المسلمين – وأسوأ من ذلك هو القبول بأنه ليس هناك بالضرورة صوت عام للأقلية المسلمة من السكان، بل أصوات متعددة.

لذا، من الذي يختاره الإعلام للتمثيل؟ من الواضح أنه قد يكون له عواقب سيئة فيما إذا استدعى الإعلام ممثلاً محلياً للإسلام الوهابي، أو من المجتمع العلماني من أصل تركي – وفيما إذا اختار الإعلام في المقام الأول تمثيلاً إسلامياً من بين الملالي أو من القيادة العلمانية. حوالي ١٠٪ فقط من المسلمين الدنماركيين يزورون المسجد كل عام، وتماماً أقل من ١٠٪ من المسيحيين الدنماركيين يحضرون إلى الكنيسة سنوياً – على سبيل المثال عندما يحتاج الأقارب مساعدة في جنازة. مع ذلك، 'فالمسلمون' في الإعلام الدنماركي ممثلون غالباً بزعماء دينيون.

المجلس المسلم، وهو اتحاد تحت مظلته ١٣ منظمة دنماركية لمختلف الاتجاهات الإسلامية، حاول أن يقدم قيادة، إذ أنه يمثل حوالي ٣٥,٠٠٠ مسلم دنماركي أو حوالي عشر السكان المسلمين. لكن غالبية المسلمين بقوا منظمين بطرق أخرى، أو بدون تنظيم على الإطلاق – تاركين المسلمين بلا متحدثين في الإعلام، وبدون تمثيل حقيقي أو شرعي.

لقد حاول المجلس الإسلامي تقديم النصح وصوت مسلم في أوقات قصص أخبارية تتناول المجتمع المسلم. حاول المجلس مراراً أن يظهر أن استخدام العنف السياسي أو الإرهاب باسم الإسلام ليس له حقيقة دينية وليس له شرعية في مجتمعه. لسوء الحظ، فإن قلة من نوافذ الإعلام أبدت اهتماماً في الاستفادة من البيانات الصحفية للمجلس – بينما يشير الإعلام كثيراً، وعن طيب خاطر، إلى الإرهابيين وهم يحاولون إضفاء الشرعية على أفعالهم العنيفة باسم الإسلام.

نوع آخر من التمثيل هو مصدر للنزاع أيضاً. هل يتوجب على الإعلام أن يعد تقريراً عن الخلفية الثقافية أو الدينية لأناس مصابين، أو مصادر معلومات، أو مشتبه بهم في جريمة؟

يذكر في الإعلام بشكل متكرر إذا كان المصدر أو المذنب 'مهاجراً' أو 'مسلماً' أو من عرق مختلف عن العرق الدنماركي، في حين أنه قد يكون غير ذي صلة بجزء من المعلومات، أو بتفسير قضية جريمة. في السياق السياسي، فإن حزب الشعب الدنماركي الشعبي (الذي حصل على حوالي ١٤٪ من الأصوات في استطلاعات الرأي المفتوحة) وآخرين يتفقون على أن من حق الشعب أن يعلم عن هوية الأشخاص المتورطين في الجريمة، بينما يدعي آخرون أن الانتماء العرقي أو الخلفية الدينية أقل أهمية من المكانة الاجتماعية أو المهنية. ليس في الإعلام إجماع على الصعيد الوطني حول متى وكيف يذكر الدين والعرق.

المشكلة فيما إذا كان من الممكن أن تُستخدم الثقافة أو الدين من قبل الإعلام كعامل حاسم أو كتفسير لسلوك اجتماعي عند عمل تقرير عن جريمة، حيث يمكن بطريقة أخرى أن يتم السعي إلى تفسيرات اجتماعية أو اقتصادية.

إنه أيضاً يتعلق بتمثيل الآخرين. هل يرى الإعلام ويصور مواطنين من خلفيات عرقية أخرى غير 'الدنماركية' كأفراد أو قوالب لجماعتهم الاجتماعية التي يتصورها؟

إن الفكرة الأساسية جداً عن الآخر تعكس أن الإعلام غالباً ما يحدد أو يقبل بالمنظور السياسي –الذي لا يقبل المساومة؟- للاختلافات بين مجتمعات الأغلبية والأقلية ضمن المجتمع الشامل المتعدد الثقافات.

في عام ١٩٨٥، لقي جونتر والراف احتراماً كبيراً عندما تظاهر لعامين بأنه مهاجر تركي ليقنع مواطنيه بمفهومه –وتجربته– لحياة المهاجر في ألمانيا. عندما فعل الشي ذاته عام ٢٠٠٩، متظاهراً بأنه المهاجر الصومالي كوامي أوجونو في الفيلم أبيض وأسود، تلقى كذلك كثيراً من الاهتمام وشكل ذلك خبراً هاماً. لكن هذه المرة، انتقد بشدة من أعضاء المجتمع الأسود في دولته.

نوح سو، موسيقي وكاتب، استشهد به في الإذاعة العامة رابطة شركات الإذاعة العامة لجمهورية ألمانيا الاتحادية بأنه يقول إنه «لا يستطيع أن يحصل على خبرات الأسود كرجل أبيض ملوّن، ولا يستطيع أن يضعها في السياق، حتى لو كان يظن أنه يستطيع.»

لا أحد يمكنه أن يشكك بالحاجة إلى فهم الآخر. والآن، بعد ٢٥ عاماً من كتاب جونتر والراف، سيكون من الصعب الجدل بأن مواطني الأقلية، بالرغم من ذلك، ليسوا معرضين بانتظام للتمييز أو التحيز.

يتحمل الإعلام مسؤولية أن يغطي المشكلة –وفي نفس الوقت- أن لا يكون جزءاً منها.

هـ. الأقليات الدينية في الدانمارك وأوربا
بقلم: باشي قريشي

اسمحوا لي بداية أن أتوجه بالشكر إلى المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان لهذه المبادرة الموائمة لمناقشة الحوار الثقافي في إطار حقوق الإنسان. في ضوء التطورات العالمية والأوروبية، هناك حاجة كبيرة ليس فقط للحوار، بل أيضاً للتعاون القوي الشامل لجميع المجالات. قد أظهر الزمن أن هذا أمر حيوي لرفاه وتقدم البشرية جمعاء.

ولكن، دعونا نمعن النظر في الوضع في الدنمارك فيما يتصل بالأقليات الدينية أولاً.

في ١ كانون الثاني ٢٠١٠، كان إجمالي عدد سكان الدنمارك ٥٤٧٥٧٩١ نسمة، وذلك وفقا لأحدث البيانات المتوفرة لدى وزارة الدمج والإحصاء الدنماركية. ويشمل هذا الرقم على ١٦٠ جنسية مختلفة من جميع أنحاء العالم. يوجد في الدنمارك بعض الأقليات الدينية، مثل اليهودية والهندوسية والبوذية والسيخ والبهائية. وتشكل المجتمعات المسلمة ثاني أكبر مجموعة دينية بعد المسيحية، وبعدد يبلغ ما يقرب من ٢٠٠٠٠٠ مسلم. ويمثل هذا العدد أقل من ٥٪ من مجموع السكان.

خلال الستينيات والسبعينيات، كان المصطلح الأكثر شيوعا لوصف الأشخاص غير الدنماركيين هو "العمال الضيوف"، وتغير هذا المصطلح في الثمانيات إلى "العمال الأجانب". وبعد سنوات عديدة من النقاشات في التسعينيات، علاوة على الضغط من قبل ممثلي الأقليات العرقية، تم قبول عبارة "الأقليات العرقية" وبدأ استخدامها في وسائل الإعلام ومن قبل السلطات على حد سواء. ومنذ عام ٢٠٠١، استخدمت كلمة "مسلم" بطريقة سلبية، وأعطت الانطباع بأن لدى معظم الأقليات العرقية والدينية خلفية مسلمة. أسفر هذا عن ظهور شعور عام بالخوف من الإسلام في البلاد. وفي الواقع، تواجه الأقليات القادمة من الدول الإسلامية عملا شاقا مستحيلا عندما تأتي إلى الدنمارك بسبب السياسات الرسمية.

الدنمارك هي الدولة الوحيدة في أوروبا التي تعلن وبكل فخر أنها تملك قوانين الأجانب الأكثر تقييدا في أوروبا؛ ليس هذا فحسب، بل يصرح زعماؤها السياسيون، وخصوصا قادة حزب الشعب الدنماركي، علنا بأن الإسلام ليس موضع ترحيب في هذا البلد. دعوني أقدم مثالين:

١. في ١٦ آب ٢٠٠٩، صرحت لين إسبيرسن - نائب رئيس الوزراء في الدنمارك: "إن التهديد المسلم لمجتمعنا أكبر من قضية التغير المناخي".
٢. قارن العديد من كبار السياسيين من حزب الشعب الدنماركي، عبر السنوات، الإسلام بالسرطان والنازية والفاشية، ووصفوه على أنه تهديد للغرب. وفيما يلي بعضا من عباراتهم:

    ١. الإسلام هو طاعون توتاليتاري جديد يجتاح أوروبا
    ٢. كان الإسلام، ومنذ نشأته، حركة إرهابية
    ٣. الإسلام بطبيعته شر يجب محاربته، وسيتم ذلك
    ٤. بطرق عديدة، نحن ضد المسلمين
    ٥. يُعلّم القرآن المسلمين على أنه لا بأس من قيامهم بالكذب والخداع والغش والاحتيال بقدر ما أمكنهم

ومن الجدير بالذكر هنا، أن حزب الشعب الدنماركي، وبصفته شريك في البرلمان، قد أجبر هذه الحكومة على عمل ١٨ تغيير وتعديل تقييدي في قانون الأجانب منذ عام ٢٠٠١.

وعلاوة على كونه مصاب بالرهاب من الإسلام، فإن هذا الحزب السياسي القوي يتجاهل حقوق الإنسان، ويدعو

ويطالب الحكومة علنا بخفض التزامات الدنمارك نحو الأمم المتحدة واتفاقيات حقوق الإنسان الأوروبية. وقد ذكر المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان، في أحيان كثيرة، بأن العديد من التغييرات التي أدخلتها هذه الحكومة على القوانين المتصلة بالأقليات العرقية والدينية على وشك أن تخرق هذه الاتفاقيات.

وبصفتي صحفي يرصد وسائل الإعلام، ومستشار الأقليات، وطرف في أكبر شبكة من المنظمات غير الحكومية المناهضة للعنصرية في الاتحاد الأوروبي، أمتلك الفرصة لمراقبة ما يجري اليوم من مناقشات مكثفة وسلبية في الدنمارك وأوروبا عن كثب. إن نظرة عابرة على وسائل الإعلام الرئيسية، وتغطية المدونات والمناقشات العامة، إلى جانب القوانين القاسية التي يتم دفعها من خلال برلمانات معظم دول الاتحاد الأوروبي، سوف تكشف بسهولة إلى أي مراقب محايد أن المجتمعات اليهودية والمسيحية والهندوسية والبوذية، وبالتأكيد المجتمعات العلمانية، ليست هي المقصودة بالسخرية والإهانة؛ بل إن الهدف هو الإسلام كدين والمجتمعات المسلمة بشكل واسع.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما ذكر أعلاه، آمل أن لا تمانعوا في أن أركز بشكل خاص على اتجاهات الخوف (الرهاب) من الإسلام، والكراهية المعادية للمسلمين وكيف يمكننا التعامل معها. إن الهدف من هذا العرض الذي أقدمه لا يكمن في اتهام أو النوح على التغييرات المؤسفة التي شهدناها جميعا، ولكن الهدف هو تذكير الدنمارك وأوروبا الديمقراطيتين ومواطنيها الأصليين بأنه يتحتم علينا الإبقاء على نموذج المجتمع الشامل، الذي يقدر ويحترم التنوع ويكافئ جميع الأفراد لمساهماتهم في المجتمع الذي يعيشون فيه. والأهم من كل ذلك، هناك حاجة ماسة بأن تقوم الدولة ليس باحترام وممارسة المساواة فحسب، بل أيضا بصياغة جميع سياساتها وفقا لروح ونص اتفاقيات حقوق الإنسان.

في الدنمارك، يُطلب من المسلمين، في كثير من الأحيان، تعلم عدم خلط الدين بالسياسة. إنني أؤمن بشدة في هذا الفصل المهم، لأن الدين بالنسبة لي هو مسألة خاصة ويجب أن يبقى بعيدا عن شؤون الدولة بحيث تكون الحقوق متاحة لجميع المواطنين والمقيمين في أي بلد.

ولكن الدنمارك لا تمارس ما تدعو له دائماً. مثال على ذلك، تحظى المسيحية كدين، والكنيسة المسيحية، على امتيازات ومنافع خاصة، لا تتمتع بها أي أقلية دينية أخرى.

وعلى سبيل المثال، وفقا للدستور الدنماركي، يجب أن يكون الملك مسيحيا. كما أن الكنيسة اللوثرية هي الممثل الرسمي، ويدفع ٨٥٪ من الدنماركيين ضريبة الكنيسة. وتدفع الدولة الدنماركية كذلك كلفة صيانة الكنائس و٥٠٪ من مخصصات القساوسة. ويحتوي العلم الدنماركي على صليب كبير، ويحضر أعضاء البرلمان قداسا مسيحيا في يوم افتتاح البرلمان، كما أن جميع أيام العطل الرسمية هي مناسبات مسيحية. لدينا في الدنمارك وزارة الكنيسة ووزيراً للكنائس، وكذلك توجد قوانين خاصة بالتجديف ضد إهانة المسيحية. وتتصدر المسيحية مناهج التعليم في المدارس الابتدائية، ولها موقع مهيمن جدا، في حين يرد ذكر الديانات الأخرى بشكل عابر. وعلاوة على ذلك، يوجد صليب بارز على قبعات تخرج طلاب المدارس الثانوية».

إذا كان هناك في أي وقت مضى مثال صارخ على ازدواجية المعايير الأخلاقية والنفاق وعدم المساواة في الحقوق الدينية، فهذا هو أفضل مثال.
كما تعلمون جميعا، لقد مرت الدنمارك وأوروبا بتغييرات جذرية خلال السنوات الأربعين الماضية. وكانت معظمها تغييرات إيجابية للغاية، مثل إعادة توحيد ألمانيا، وسقوط الجدار الحديدي، وإنشاء الاتحاد الأوروبي، والازدهار الاجتماعي والاقتصادي الذي لا مثيل له وشمل معظم المواطنين. وأتاح التقدم الصناعي السريع جلب العمال الأجانب من خارج حدود أوروبا للقيام بالأعمال المدفوعة الأجر، القذرة والوضيعة ومنخفضة الأجور، والتي لا يرغب الأوروبيون العاديون في القيام بها في ذلك الوقت.

عندها، لم يتساءل أي شخص عن ثقافات هؤلاء العمال، أو عن الإله الذي يصلون له، أو إن كانوا يرغبون في

الاندماج في مجتمعهم الجديد. وفي الحقيقة، لم يظهر لهم أي شخص أي اهتمام طالما كانوا يفعلون ما يطلب منهم. ولقد فسر الباحث البريطاني، سيفانادان، هذه المعضلة بشكل جميل جدا: "طلبت أوروبا اليد العاملة الرخيصة - ولكن جاءهم بشر".

يمكن أن تساعد هذه الرواية البسيطة في تفسير كامل الخطاب والمعضلة المتعلقة بالتساؤل لماذا، وبعد ما يقرب من ٥٠ عاما، لم تسفر العلاقة بين الأقليات العرقية والدينية غير الأوروبية والأغلبية الأوروبية عن مجتمع مثمر، سهل، ومشترك - للجميع.

بل، على العكس من ذلك، حيث يجري بحماس بحث قضايا الهجرة والاندماج ووجود أقليات مسلمة في كل دولة في أوروبا. وتناقش بعض الأصوات من الأحزاب السياسية القوية، والمنافذ الإعلامية الرئيسية، والسلطات الكنسية، والأكاديميين الجامعيين ومثقفي المجتمع، مواضيع معقدة بمصطلحات بسيطة، كما تتقدم أيضا بنظريات مثيرة للذعر.

وتخلق هذه الأحزاب والجماعات والأفراد الانطباع بأن أوروبا قد تم إغراقها بأشخاص جائعين ومتطرفين أتوا من خارجها ولا ينتمون إليها. وأن أولئك الذين عاشوا هنا منذ سنوات عديدة، يرفضون الاندماج مع المجتمع، ويكرهون القيم الغربية، ولا يؤمنون بالديمقراطية. ومن المثير للاهتمام، أن المجتمعات موضوع هذه النقاشات، أي الأقليات العرقية والدينية من الدول غير الأوروبية، لا تشارك في عملية المناقشة. بالطبع، لا يعود هذا لأنهم غير قادرين على المشاركة بتبادل فكري معقول، ولكن لأنه لا يتم أبدا دعوتهم للجلوس على طاولة صنع القرار.

التحيزات الثقافية

ويوجه اللوم إلى المجتمعات المسلمة بشكل جماعي في جميع أنحاء القارة لعدم اندماجها، ولإنشاء مجتمعات أخرى موازية، ولأن لديها ثقافات بدائية، وتمارس تقاليد القرون الوسطى، وتنغمس في التطرف، وتتعاطف مع الإرهاب، والأسوأ من ذلك كله، لأنها طابور خامس. ويسعى «الخبراء» في جوانب كثيرة من وسائل الإعلام، إلى تنويرنا بالمخاطر الجديدة القادمة من الشرق: الحروب المقدسة، الجماهير المتعصبة، وانتقام العصور الوسطى من الحداثة وانتقام الدين من عصر التنوير.

ويُقدم الإسلام في بعض الأحيان على أنه "تحد"، وفي أحيان أخرى على أنه تهديد. وحتى قد ينظر إليها البسطاء على أنها معركة الإسلام ضد المسيحية، أو ضد "الكفار". جميع هذه التصورات موجودة في أوروبا، وتكون في بعض الأحيان، جنبا إلى جنب، وفي أحيان أخرى بشكل منفصل.

عندما انتقد المفهوم السائد في الغرب عن الإسلام بأنه "العدو"، فأنا لا أفعل ذلك من أجل تبرير جميع جوانب السياسية والمجتمعات المسلمة، أو لإخفائها تحت غطاء الاختلاف الثقافي. أقوم بذلك احتجاجا على الدعاية التي أطلقها هؤلاء الأوروبيون الذين يحاولون أن يُشعروا أنفسهم بالرضا من خلال ربط المشاكل مع ثقافة ودين آخرين. وبدلا من النقد، لدى أوروبا الغطرسة والكيد والتخطيط. وبدلا من انتقاد الأخطاء في مجتمعاتهم، واستخدام مقياس واحد في نقدهم للمجتمعات الأخرى، يقوم العديد من الأوروبيين بمقارنة الثقافتين.

من هذا المنطلق، فإن جعل الإسلام عدوا (في مقابل وجود عدو حقيقي) يساهم في حقيقة أنه قد تم إهدار فرصة مهمة، ألا وهي نهاية الحرب الباردة. هذه هي المشكلة الرئيسة. لا يوجد لدينا تهديد الأصولية الإسلامية، والتي، على أي حال، يمكن التعامل معها فقط من خلال الوسائل السياسية والاقتصادية، والأهم من ذلك، من قبل المسلمين أنفسهم.

وهكذا، تقوم بعض الجماعات والأفراد في الغرب باختراع «الإسلام» الذي يناسبهم ويفي باحتياجاتهم السياسية والنفسية الغربية بأفضل ما يكون. وهكذا يصل المرء بالضبط إلى فصل واضح «بيننا» و»بينهم»، وبين الداخل والخارج الذي يفترض أن لا يلتقيا أبدا، وبالتالي، ينجح في تسييج وتحصين الهوية الغربية.

وقد كان لهذه الصورة التي تم بناؤها بشكل مصطنع عنا، نحن المتحضرين، وعنهم، المسلمين البدائيين، عواقب وخيمة.

لم يصبح الحقد والكراهية ضد الإسلام والمسلمين في الدنمارك وأوروبا أكثر وضوحا وقبولاً في المجتمع فحسب، بل أدى أيضاً إلى تكاثر الأحزاب والحركات السياسية الشعبية المضادة للإسلام. فانتشر السم من الدنمارك إلى هولندا، والسويد، والنمسا وبلدان أخرى كثيرة. فاجتمع تحالف الأحزاب السياسية المعادية للإسلام في فيينا في تشرين الأول عام ٢٠١٠ لوضع استراتيجية خاصة لوقف أسلمة أوروبا. لقد حدث ارتفاع في جرائم الكراهية، وخطابات الكراهية، والاعتداءات الجسدية على الأشخاص، وكتابة الشعارات والرسومات على جدران الممتلكات ودور العبادة وحتى الشركات الخاصة. ومن الأمثلة الحديثة على هذا، قتل امرأة ترتدي الحجاب في ألمانيا، وإطلاق النار على عدد كبير من الناس في السويد، وإلقاء القنابل على منازل في اليونان، ووحشية رجال الشرطة في فرنسا. وكذلك، تم قصف منزل أحد أعضاء البرلمان الأوروبي في المملكة المتحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما يمكن أن تفعله الدول لتصحيح الوضع وتحقيق التكامل المنشود للمجتمعات المسلمة؟

وفيما يلي بعض التوصيات:

١. إعداد مشاريع قوانين بما يتفق مع اتفاقيات حقوق الإنسان
٢. التنفيذ الكامل لتوجيهات الاتحاد الأوروبي المناهضة للتمييز
٣. فك الارتباط بين قضايا الهجرة وسياسات الدمج والتكامل
٤. الاعتراف بالطابع متعدد الثقافات والأديان للمجتمعات والفوائد التي يجلبها
٥. إشراك ممثلي المسلمين في صياغة السياسات المتعلقة بظروفهم المعيشية والتحسينات التي يتعين إجراؤها
٦. ضمان تمويل المنظمات غير الحكومية للمساعدة في عملية الدمج والتكامل والعمل الميداني المتصل بعدم التمييز
٧. تشكيل لجان للدمج والتكامل على مستوى البلدية، تتألف من ممثلين مسلمين ومنظمات التضامن غير الحكومية المحلية ومسؤولي البلدية
٨. دعم هيئات متخصصة لتلقي وتسجيل الشكاوى وتقديم المساعدة القانونية
٩. التأكد من توفير الخدمات العامة دون تحيز أو مواقف متعجرفة
١٠. التأكد من أن وسائل الإعلام ترقى إلى مستوى مسؤولياتها في خلق جو متناغم. يجب أن تسير حرية التعبير جنبا إلى جنب مع حماية الأقليات، وألا تصبح ديكتاتورية الأغلبية
١١. اعتبار العنصرية والتصريحات العنصرية بمثابة جرائم ضد الإنسانية والتعامل معها بشكل قانوني وأخلاقي
١٢. مراعاة الحذر والحيطة تجاه الأحزاب السياسية الشعبية اليمينية المتطرفة والدعاية العنصرية والحركات الفاشية

المسؤولية تقع أيضا على عاتق الأقليات

ومما سبق ذكره، فمن الأهمية بمكان أن ترقى الأقليات المسلمة إلى مستوى مسؤولياتها تجاه المجتمعات التي تعيش فيها. وسيكون من الظلم أن تقوم مجتمعات الأغلبية بالعمل كله، في حين تتصرف الأقليات فقط كضحايا أو مراقبين سلبيين.

لا يمكن لعملية التكامل والدمج المتبادل أن تنجح إلا إذا تصرفت الأقليات الدينية بطريقة استباقية، واتخذت موقفا بناءً تجاه تحقيق الرفاه للمجتمع ككل، ولعبت دورها المطلوب في عملية التنمية.

وطالما نصحت الأقليات -وخاصة من ذوي الخلفيات المسلمة- أن تقوم ببعض الأعمال العملية.

- تعلم اللغة واتقنها وثقف نفسك
- إقبل القانون والدستور واحترمهما
- إعمل على بناء علاقات جيدة في الحي
- اعتمد /وتمتع بثقافة الأغلبية على أفضل وجه ممكن
- قم بممارسة التقاليد الخاصة بك ودينك بسلام واظهر الاحترام للآخرين

وعلاوة على هذه الشروط الخمسة، فلكل شخص الحق في العيش وفقا لاحتياجاته ورغباته ومطامحه. ولا ينبغي على سلطات الدولة والمجتمع أن تملي أو تجبر أي شخص من الأقليات على استيعاب ثقافة البلد المضيف، والتفوق فيها، أو أن يكون نسخة سيئة من الأغلبية.

لقد علمتني تجربتي التي تتجاوز الأربعين عاما في الغرب أن الأمل سيرشدنا للطريق الصحيح مهما بدا لنا المستقبل قاتما. ولكن، لا بد من أن يأخذ الأوروبيون التقدميون هذه المهمة على محمل الجد. وكما يقول المثل: يُطلب الكثير من أولئك الذين منحوا الكثير.

أنا مؤمن ومتحمس جدا ومناصر للاندماج والتكامل المتبادل القائم على أساس الاحترام والقبول. ويجب تمجيد والاحتفال بالاختلافات في الثقافات والمعتقدات والتقاليد وطرق المعيشة، لا إدانتها. ولكنني أيضاً إنسان واقعي. فلن تنجح أوروبا في مساعيها لتكون مركزا للعالم المتحضر طالما أنها متمسكة بالآثار التي خلفها الاستعمار، وتفوقها الحضاري المزعوم، وغطرستها التقليدية تجاه الأقليات غير البيضاء وغير المسيحية.
وباختصار، يتحتم على مجموعات الأقليات العرقية، ومنظماتها، ومنظمات التضامن غير الحكومية، والأفراد الأوروبيين مواجهة هذه التحديات. لا يمكننا التظاهر بأن المشاكل سوف تزول وتختفي من تلقاء نفسها. وعلينا مضاعفة الجهود وأخذ زمام المبادرة من أيدي مروجي الكراهية المحرضين وأعداء التآلف، بغض النظر عمن هم. وهناك عبارة مكتوبة على شاهد قبر الإنساني العظيم الألماني ألبرت شفايتزر في الغابون، غرب أفريقيا، تقول "ابحث عما إذا كان هناك مكان يمكنك أن تستثمر فيه إنسانيك".

حسنا، نريد، أنا والملايين من أفراد الأقليات المسلمة، أن تقوم أوروبا بذلك. واليوم، حان دور أوروبا في أن تعاملنا كشركاء على قدم المساواة. .
فقد يكون غداً متأخرا جداً!

و. حقوق المرأة في الدانمارك- التحديات والفرص
بقلم: إنجريد ستاج

يقدم هذه الورقة باسم مجلس المرأة في الدنمارك، وسوف يتطرق لنشاط المجلس المتعلق بتحقيق المساواة بين الجنسين، وجوانب مختلفة من حقوق المرأة في الدنمارك.

أولا، سوف أقدم وصفا موجزا عن المجلس وعضويته وشركائه، سواء الشركاء المحليين أو الدوليين. ثم سأوضح وأثبت أن المساواة بين الجنسين الواردة في القانون لا تعني بالضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين في الممارسة العملية. وسيركز الجزء الرئيسي من العرض الذي سأقدمه على المشاكل والتحديات المستمرة التي تواجه المساواة بين الجنسين وحقوق المرأة، وتحديدا في المجالات الأربعة التالية:

- غياب المرأة في عملية صنع القرار، بما في ذلك المرأة في السياسة المحلية والإدارة والمناصب البحثية
- الفصل بين الجنسين في سوق العمل، والمساواة في الأجور، وإجازة الوالدين
- الإتجار بالمرأة
- العنف ضد المرأة

وسوف أختتم الورقة بتقديم وصف موجز حول الطريقة التي نتبعها في حوارنا مع الحكومة باعتباره عنصرا رئيسيا في دورنا كجهة رقابية، وكذلك سوف أذكر مثالين لحملات، تعتبر وفقا لرأينا، حملات ناجحة.

مجلس المرأة في الدنمارك

تأسس مجلس المرأة في الدنمارك في عام ١٨٩٩، لتنسيق المطالب السياسية حول حقوق المرأة وتغيير سياسة النوع الاجتماعي (الجندر) داخليا، وكذلك على الصعيد الدولي.

كانت الفكرة وراء تأسيس مجلس للمرأة إنشاء منبر مشترك لتطوير الديمقراطية الحقيقية، حيث يتم التركيز على المساواة بين الجنسين واحترام التنوع. هدفنا هو تعزيز حقوق المرأة - بما في ذلك حماية المرأة من العنف، وإلغاء عدم المساواة والإنصاف في الأجور وغيرها من أشكال التمييز في سوق العمل - وضمان تأثير المرأة في دوائر السلطة في المجتمع.

الأعضاء

نحن لسنا منظمة سياسية تنتمي أو تتبع لحزب سياسي معين. ويستند عملنا، بوضوح وبساطة، على حقوق المرأة. ويتيح لنا هذا المنبر تعاون وتضافر مجموعة واسعة من الأعضاء. اليوم، يبلغ عدد المنظمات الأعضاء في مجلس المرأة في الدنمارك ٤٥ منظمة يتجاوز عدد الأعضاء فيها المليون عضو والذين يمثلهم مجلس المرأة والجهود التي نبذلها لتحسين حقوق المرأة؛ وتشمل النقابات والاتحادات المهنية ولجان المساواة بين الجنسين من مختلف الأحزاب السياسية، وعدد من المنظمات والجمعيات الإنسانية. وكذلك، يضم مجلس المرأة مجموعات نسائية من مختلف المهن والأقليات العرقية، فضلا عن الباحثين في سياسة الجندر.

ويمثل مجلس المرأة المنظمات الأعضاء في المحافل الوطنية والدولية. كما ونحتل مناصب في عدد من المجالس العامة ومجالس الإدارات واللجان التي تقدم النصح للسياسيين الوطنيين والدوليين وغيرهم من صناع القرار.

التعاون الدولي

مجلس المرأة على اتصال مع عدد من المنظمات النسائية في جميع أنحاء العالم. ويضمن هذا التعاون قوة وفاعلية مطالبنا من أجل حقوق المرأة. ونتعاون على وجه الخصوص من خلال جماعة الضغط النسائية الأوروبية التي تضم منظمات غير حكومية من جميع الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي. وكذلك، لدينا منظمة خاصة من الشمال هي جمعية المرأة الشمالية التعاونية، وتدعى «نوكس» (NOKS).

تحت رعاية المبادرة العربية، يتعاون مجلس المرأة مع شركاء من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من أجل زيادة تمثيل المرأة في الحياة السياسية ومنع العنف ضد المرأة.

المساواة بين الجنسين في القانون مقابل المساواة الفعلية

لقد قطعت الدنمارك شوطا طويلا في نضالنا من أجل ضمان المساواة بين النساء والرجال. وإذا كان لنا أن نحكم ببساطة من خلال قانون المساواة بين الجنسين الدانماركي لعام ٢٠٠٠، فيمكننا القول أنه قد تم الحصول على المساواة بين الجنسين. تنص المادة (١) من القانون أن

«الغرض من هذا القانون هو تعزيز المساواة بين الجنسين، بما في ذلك الدمج المتساوي، والنفوذ المتساوي، وتكافؤ الفرص في جميع وظائف المجتمع، القائم على أساس المساواة بين النساء والرجال. والغرض من هذا القانون أيضا هو التصدي للتمييز المباشر وغير المباشر القائم على أساس النوع ومواجهة التحرش الجنسي».

نشعر في مجلس المرأة، أن الحكومة غالبا ما ترسم صورة وردية للغاية عندما تصف ما وصلنا إليه من أجل الحصول على تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في جميع جوانب الحياة ووظائف المجتمع. وبناء عليه، نرى ذلك بمثابة تحد دائم لنا للمساعدة في تأهيل النقاش السياسي والعام بشأن هذه المسألة. ولقد وضعنا لأنفسنا مهمة المساعدة في فتح أعين الشعب الدنماركي على التحديات التي ما زلنا نواجهها في هذا البلد.
يعمل مجلس المرأة من أجل تحقيق تكامل أفضل للمرأة من أصول عرقية أخرى غير الدنماركية؛ حيث تواجه نفس مشاكل النساء الأخريات، أضف إلى ذلك مشاكلهن الخاصة التي تتعلق بصعوبة التواصل والحواجز اللغوية، وعدم توفر معرفة كافية بحقوقهن، والمشاركة القليلة في سوق العمل، وما إلى ذلك. كما أن المرأة من أصول عرقية غير الدنماركية أكثر عرضة للخطر عندما تتعرض للعنف من قبل شريكها؛ وقد يؤدي انفصالها عن شريكها العنيف إلى أن تفقد تصريح إقامتها. ولذلك، وضع مجلس المرأة لنفسه مهمة خاصة كمراقب للمرأة من الأقليات العرقية.

التحديات الراهنة في الدنمارك

هنا، أود أن أشير إلى أربعة موضوعات رئيسية حالية نعتقد أن هناك مجالا لتحسينها.

المرأة في صنع القرار، بما في ذلك المرأة في السياسة المحلية والإدارة والمناصب البحثية

الأرقام الدنماركية لا يمكن أن تثير الإعجاب في أي مجال. ولكن الأرقام الواعدة هي تلك للبرلمان الدانماركي. فهي في المقدمة، حيث تحتل المرأة ٩ من أصل ١٩ وزير و٣٨٪ من إجمالي أعضاء البرلمان الدنماركي. أما بالنسبة للسياسة المحلية، فهي متباطئة، مع وجود مجرد ١٥ امرأة من أصل ٩٨ رئيس بلدية وما نسبته ٣٢,١٪ في المجالس البلدية ومجالس المقاطعات. ولكن الأرقام أسوأ بكثير في عالم البحوث؛ حيث يقتصر وجود المرأة على ١٤,١٪ من جميع الأساتذة فقط. هكذا الوضع، على الرغم من حقيقة أن المرأة قد شكلت الغالبية العظمى من طلاب الجامعات منذ عام ٢٠٠٠. ونجد أسوأ صورة لدى الصناعة والأعمال؛ حيث يشكل الرجال ٩٤,٦٪ من إجمالي كبار المسؤولين التنفيذيين والمدراء، و٩٠,١٥٪ من جميع الوظائف في مجالس إدارة شركات القطاع الخاص.

ربما يتساءل المرء عن سبب الاهتمام بأن يكون للمرأة دور نشط في عمليات صنع القرار. سأعطيك أربع حجج أساسية:

- العدالة والإنصاف – تشكل المرأة نصف عدد السكان
- من المرجح أن المواهب والموارد الفكرية موزعة بين الرجل والمرأة بشكل متساو، ولا نقدر أن نتحمل خسارة أي واحد منها
- يجب تمثيل تجربة المرأة – إن هذا أمر هام طالما أن الرجال يعيشون حياة مختلفة جزئيا، على أقل تقدير، عن تلك للمرأة
- تعارض مصالح محتمل بين الرجل والمرأة في قضايا معينة - على سبيل المثال، هل الرجال مهتمون جديا في مسألة المساواة في الأجور مثل اهتمام المرأة؟

في المرحلة التي سبقت الانتخابات المحلية في شهر تشرين الثاني من عام ٢٠٠٩، بادر مجلس المرأة بحملة وطنية لانتخاب المزيد من النساء لمجالس المقاطعات والأقاليم. وتم إنشاء شبكة وطنية للنساء المرشحات تحت شعار "المرأة في القمة"- لتوحيد المرأة عبر انقسامات الأحزاب السياسية ووضع مبادرات محلية لإبراز النساء المرشحات. وتم دعم رسالة الحملة من خلال بطاقات تحتوي على حقائق حول تدني نسبة تمثيل المرأة. وعقدت اجتماعات كبيرة في آرهوس وأودينس. في يوم الانتخابات، أظهرت النتائج زيادة قدرها ٥٪ للمرأة. ويشعر مجلس المرأة بالسعادة لمساهمته في الوصول إلى هذه النتيجة.

أ. الفصل بين الجنسين في سوق العمل، المساواة في الأجور وإجازة الأبوة

لدى الدنمارك أحد أكثر أسواق العمل القائمة على التفرقة بين الجنسين في الاتحاد الأوروبي. حيث تعمل المرأة في المقام الأول في القطاع العام، في حين يعمل الرجل في القطاع الخاص. ويشغل الرجال الوظائف في قمة الهرم الوظيفي في القطاعين الخاص والعام. إن الفصل بين الجنسين في سوق العمل هو أحد العوامل الأساسية وراء المشاكل المتعلقة في الفجوة بين أجور الرجال والنساء التي نجدها في الدنمارك.

ويريد مجلس المرأة أن يسلط الضوء على عدم المساواة التي خلقها كل من سوق العمل ونظام التعليم، وبالتالي حرمان المرأة من الناحيتين المالية والمهنية. ولقد زرع نظام التعليم وخيار التعليم بذور الفصل بين الجنسين في سوق العمل.

إن الأمر المهم في نظام التعليم هو التأكد من أن الأطفال والشباب يكتسبون المعرفة المتصلة بقضايا المساواة بين الجنسين، وبأن تعليم المهنيين الذين سيعملون في المؤسسات التعليمية يشتمل على معرفة قضايا المساواة بين الجنسين. وهذا يعني ضرورة إدراج قضايا المساواة بين الجنسين

في التخطيط للبرامج التعليمية، فضلا عن التوجيه والإرشاد وتقديم النصيحة والمشورة فيما يتعلق باختيار مجال التعليم، وبالطبع يجب أن تكون متأصلة في تنفيذ البرامج التعليمية.

في مسألة الفصل بين الجنسين في سوق العمل، يركز مجلس المرأة على

المساواة في الأجور والمساواة في الحقوق للرجال والنساء كوالدين، بما في ذلك المساواة في حق إجازة الأبوة

عين مجلس المرأة سبع سفراء للمساواة في الأجور. ويبادر هؤلاء، جنبا إلى جنب مع مجلس المرأة، في البدء في مناقشة عامة حول المساواة في الأجور. في الفترة التي سبقت الجولة الأخيرة من المفاوضات الجماعية لموظفي

القطاع العام وتلتها فوراً، كان هناك نجاح إلى حد ما، في إحداث نقاش عام حول حقيقة أن المرأة الدنماركية تجني في المتوسط ١٧٪ أقل من الرجال، وفقا لاستطلاعات الاتحاد الأوروبي وعدد من الدراسات الأخرى. ولكن للأسف، هدأ النقاش وضعف مرة أخرى، رغم أنه لم يتم تخفيض الفجوة في الأجور.

كما أن استفادة المرأة من الجزء الأكبر من إجازة الأبوة/الأمومة يشكل عقبة رئيسية بالنسبة للمساواة في الأجور. ويؤثر التقاسم غير العادل لإجازة الأبوة/الأمومة على الراتب طوال مجرى حياة المرء الوظيفية. ومن المهم أن نبرز هذا التأثير ونوضحه للمرأة. يتم تخفيض أجور المرأة المهنية الحاصلة على درجة عالية من التعليم في القطاع الخاص، والتي استفادت من إجازة أمومة لمدة سنة، بحوالي ٦٪ لكل طفل طوال حياتها المهنية. العامل الأكثر أهمية هو مدة الإجازة.

وتؤكد دراسات أخرى أن خُمس النساء الحاصلات على تعليم قصير أو متوسط المدة، وهن في إجازة، يفوتهن المساومة على الأجور التي يستحقونها بموجب القانون.

وبسبب الأدلة الدامغة على الأثر السلبي لإجازة الأمومة الطويلة على راتب المرأة مدى الحياة، يدعو مجلس المرأة إلى تقسيم إجازة رعاية الأطفال "الوالدية" إلى ثلاثة أجزاء متساوية: جزء لكل والد من الوالدين، وجزء ثالث يمكن تقاسمه بينهما، أو أن يأخذاه معاً، أو الاتفاق بأن يأخذه أحدهما. إن الزيادة الملحوظة في عدد الآباء الذين يستفيدون من إجازة الأبوة من شأنه أن يجعل الرجال والنساء أكثر مساواة في نظر صاحب العمل. فإذا إدرك أصحاب العمل أن الرجال سيأخذون أيضاً إجازات أبوية لفترات طويلة بعيدا عن مكان العمل، فسيصبح توظيف الشابات أكثر جاذبية. في المتوسط، يأخذ الرجال الدنماركيون حاليا ثلاثة أسابيع لإجازة الأبوة - وهذا الرقم لم يتغير على الإطلاق.

ب. الاتجار بالنساء

في عام ٢٠٠٩، حددت السلطات حوالي ٥٠ امرأة على أنهن ضحايا الاتجار بالبشر. كما ويقدر أن هناك ما لا يقل عن ٥٠٠٠ بائعة هوى في الدنمارك، نصفهن من الأجانب. ويساهم مجلس المرأة بشكل منتظم في خطط عمل الحكومة لمكافحة الإتجار بالنساء. كما ونؤيد السياسة الدنماركية المتصلة بدعم الضحايا، ومنع الإتجار بالنساء، والدعاوى القضائية ضد أولئك الذين يستفيدون من الإتجار بالنساء.

لكن الجهود ضئيلة للغاية. وينبغي بذل المزيد منها. نرى أن حقوق الإنسان قد انتهكت بالنسبة للنساء اللواتي تعرضن للإتجار. وهذا يعني أن مجتمعنا ملزم بمنحهن الدعم اللازم. وبناء عليه، نوصي بأن يكرس السياسيون مزيدا من الوقت والموارد لتحديد الضحايا المحتملين للإتجار. إن الـ٧٢ ساعة التي تكرس حالياً لهذه المسألة غير كافية إطلاقا. كما نوصي أيضا بإيجاد نظام أقل صرامة للحصول على تصاريح الإقامة، ونعتقد أن فترة الـ١٠٠ يوم التي تمنح للمرأة للتفكير يجب أن تكون غير مشروطة. وعلاوة على ذلك، نرى أن تجريم زبائن بائعات الهوى المتزامن مع توفير خدمات اجتماعية أفضل للنساء اللاتي يمارسن البغاء من شأنه أن يسهم بشكل كبير في الحد من عدد النساء اللاتي يتم الإتجار بهن لأغراض البغاء في الدنمارك.

ج. العنف ضد المرأة

في الدنمارك، يتعرض حوالي ٢٨٠٠٠ امرأة و٩٠٠٠ رجل للعنف من قبل شريكهم. ويعيش حوالي ٢١٠٠٠ طفل في أسر عنيفة، وتقع فتاة شابة من كل عشرة فتيات ضحية سلوك عنيف على يد حبيبها. هذه الأرقام مثيرة للقلق؛ وعلى الرغم من أن عدد النساء اللواتي يتعرضن للعنف من قبل شريكهن آخذ في الانحسار، فإنه لا يزال مرتفعا جدا.

لقد وضع أخيراً ملف مكافحة العنف ضد المرأة على جدول الأعمال في الدنمارك في عام ٢٠٠٢ بعد سنوات من

الدعوة والمناشدة من قبل مجلس المرأة والمنظمات غير الحكومية الأخرى، وبالأخص المنظمة الوطنية الدنماركية لملاجئ النساء المعنفات وأطفالهن.

في عام ١٩٩٧، شكل مجلس المرأة فريقا من الخبراء حول العنف الذي يمارسه الرجل ضد المرأة. وتتألف مجموعة العمل هذه، المرصد الوطني لمكافحة العنف ضد المرأة، من ممثلين عن المؤسسات والمنظمات والأفراد العاملين في هذا المجال. وهذا يعطي المرصد قاعدة معرفية فريدة من نوعها قائمة على البحوث المشتركة والخبرة العملية والبصيرة النسوية.

ويشارك أعضاء المرصد في جوانب متنوعة من ظاهرة العنف الذي يمارسه الرجل ضد المرأة، ويمثلون مختلف التوجهات النظرية والمنهجية. ولكن المسعى المشترك بينهم هو مكافحة العنف الذي يمارسه الرجل ضد المرأة.

منذ عام ٢٠٠٢، قدم المرصد مساهمات على شكل معرفة جديدة ومقترحات محددة لخطط العمل الوطنية للحكومة لمكافحة العنف ضد المرأة.
أشعر أن موضوع العنف ضد المرأة والأطفال داخل الأسرة هو أحد المجالات التي ساهم مجلس المرأة في تغيير المواقف تجاهها. وفي حين بيّن الرأي العام في عام ٢٠٠٢ أن أعمال العنف في المنزل هي شأن خاص، فإن الموقف السائد الآن هو أنها جانب من جوانب مشاكل المساواة بين الجنسين – وأنها مشكلة تتطلب اتخاذ إجراءات من جانب السلطات العامة والمجتمع. ويتحتم علينا جميعاً أن نتفاعل مع المشكلة ونعمل على حلها.

يشارك المرصد الوطني لمكافحة العنف ضد المرأة في التعاون الأوروبي بشأن العنف ضد المرأة تحت رعاية جماعة الضغط النسائية الأوروبية، كما ويعمل مع منظمات المرأة في الشرق الأوسط لإنشاء مرصد إقليمي حول العنف.

١. الحوار مع الحكومة

في هذا العرض، قدمتُ عددا من الأمثلة حول كيفية قيام مجلس المرأة في الدنمارك بتنفيذ مهامه بصفته «مراقب». ووفقا لتجربتي، لدينا فرصة أكبر للنجاح في إيصال رسالتنا عندما نجمع وننتج معارف جديدة تتعلق بالتحديات والمشاكل المحددة التي تواجهها المساواة بين الجنسين؛ وتزداد فرص النجاح عندما نؤدي ذلك بالتعاون مع المنظمات الأخرى.

إن كتابة تعليقات انتقادية في وسائل الإعلام ليس كافيا إذا كنا نريد فعلاً من الحكومة أن تتخذ التدابير اللازمة بشأن قضايا عدم المساواة بين الجنسين. ومن المؤكد أن لرسالتنا فرصة أكبر للوصول، ولدينا فرصة أكبر لتحقيق النتائج المرجوة، عندما ينظر إلينا بمثابة شريك ناقد، وفي الوقت نفسه، يقدم النقد البناء والتعاون والمعرفة ومقترحات محددة واقعية وملموسة للعمل.

وعليه، اسمحوا لي أن أختتم هذا العرض حول عمل مجلس المرأة في الدنمارك من خلال إعطاء مثالين لحملات ناجحة:

١. النضال الطويل الشاق من أجل إنشاء صندوق للأمومة في الدنمارك
٢. في وقت مبكر من التسعينيات، كانت مسألة إنشاء صندوق جماعي للأمومة على جدول أعمال مجلس المرأة، حيث رأينا أن المؤسسات صغيرة ومتوسطة الحجم التي لديها العديد من الموظفات قد دفعت الثمن فيما يتعلق بالنساء الحوامل. وسرعان ما انتشر مطلب إنشاء صندوق مركزي للأمومة على

نطاق أوسع. وحدث تقدم حقيقي عندما وحد السياسيون الشباب من الأحزاب المختلفة والمنقسمة فيما بينها قواهم وجهودهم في العمل من أجل إنشاء صندوق مركزي للأمومة. ولم يتم إيجاد حل لمشكلة تمويل إجازة «الوالدية» حتى الآن، ولكننا قطعنا شوطا طويلا، كما ويتوجب على جميع الشركات المساهمة في صندوق الأمومة.

٣. حملة لإنشاء مؤسسة فعالة للمساواة بين الجنسين في الدنمارك

٤. قام مجلس المرأة في الدنمارك والجمعية الدنماركية لحملة الماجستير والدكتوراه بتوحيد جهودهما في تنفيذ حملة لإنشاء مؤسسة مستقلة للمساواة بين الجنسين. فقمنا بتنظيم جلسات استماع عامة، حضرها السياسيون للاستماع إلى الخبراء وممثلي المنظمات غير الحكومية. كما أرسلنا رسائل لا تعد ولا تحصى للوزراء المختلفين أشرنا فيها إلى أن الدنمارك لا ترقى إلى مستوى المعايير المتوقعة من دولة عضو في الاتحاد الأوروبي. وكانت هذه الجهود مثمرة. واعتبارا من شباط ٢٠١١، سيكلَّف المعهد الدنماركي لحقوق الإنسان بهذه المهمة.