مجلة الثقافة وحقوق الإنسان

رواق عربي

هل يستمع أحد؟!

محمد السيد سعيد

المجتمع المدني: المفهوم والواقع

العياشي عنصر

الإبداع في زمن متغير

قايد دياب

يا طه.. يوجد هنا عميان

حلمي سالم

خطورة نص أم أزمة خطاب؟

علي مبروك

رواق عربي

كتاب غير دوري يصدره
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العدد (٢٢) ٢٠٠١

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

هيئة التحرير
السيد سعيد
آمال عبد الهادي
عبد الله النعيم
بهي الدين حسن
هيثم مناع

المراسلات
باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب

رواق عربي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) - ٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
E-mail: cihrs@soficom.com.eg
صف الاكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: مركز القاهرة: **أيمن حسين**
صورة الغلاف: الطفل الفلسطيني يعيد رسم الخريطة بحجر كريم!!
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

كلمات مفتاحية
المأزق السياسي- الجزائر- مفاهيم- الدولة- القطاع الخاص- العائلة- الاتزام- المثقف- النص- الخطاب- تفكيك- السودان- العنصرية- قراءة- شعر- وثيقة.

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي "**رواق عربي**" أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٦٠٦٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢)
E. mail:
cihrs@soficom.com.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثماني (تونس)
أسمى خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبد الهادي (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

منسق البرامج
يسري مصطفى

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

المحتويات

❖ الافتتاحية:

هل يستمع أحد ؟!

رئيس التحرير ٦

❖ بورتريه

يا طه: يوجد هنا عميان!:

طه حسين عندي، ليس مجرد مفكر بارز، أو كاتب مؤسس، بل هو "ظاهرة اجتماعية وثقافية وأخلاقية" فهو الرجل الذي حوّل "العماء" من "معوّق" إلى "حافز" وهو الرجل الذي نادى بأن حق الإنسان في التعليم كحقه في الماء والهواء قبل سنوات من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٩٤٨ .

حلمي سالم ٢١

❖ دراسات

المأزق السياسي وإشكالية التعثر الديمقراطي في سوريا:

تطمح هذه الدراسة إلى قراءة التاريخ السياسي السوري في ضوء مستوى الأحداث ومستوى الظروف والتقلبات معاً لنرى سيناريوهات؛ أو مآلات المستقبل المنظور على ضوء المحددات المنهجية والتاريخية، يبدأ الكاتب دراسته من لحظة حصول سوريا على الاستقلال السياسي في ١٧ أبريل ١٩٤٦ ويتوصل عبر التحليل إلى ثلاثة سيناريوهات حول المستقبل المنظور!

رضوان زيادة ٢٧

المجتمع المدني.. المفهوم والواقع (الجزائر نموذجاً):

يعتبر "مفهوم المجتمع المدني" أحد التعابير الأكثر انتشاراً في نهاية هذا القرن، وبداية الألفية الجديدة، وفي هذه الدراسة يتتبع الباحث، في القسم الأول منها، تطور هذا المفهوم منذ نشأته في منتصف القرن السابع عشر عند توماس هوبز وحتى آنطونيو جرامشي في الأدبيات الحديثة. أما القسم الثاني فيخصصه الباحث لعرض ومعالجة النموذج الجزائري مركزاً على طبيعة التناقضات التي تميز العلاقات بين السلطة السياسية ومؤسساتها كونها المجسدة للدولة من جهة وتنظيمات المجتمع المدني الناشئ ممثلة في الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية من جهة أخرى

العياشي عنصر ٤٣

العمل الطوعي في السودان:

تعريف العمل الطوعي يمكن أن يقوم على منهجين، أحدهما طبيعة العمل الطوعي وأهدافه، والآخر هو مفهوم المنظمات الطوعية في علاقتها بالكيانات المجتمعية المختلفة الأخرى وهي الدولة والقطاع الخاص والعائلة. ويتطرق الباحث إلى تطور مفهوم العمل الطوعي وأنواع الجمعيات الطوعية وأهدافها والعلاقة بين الجمعيات والدولة وكذلك العلاقة بين الجمعيات والمنظمات الأجنبية وخاصة فيما يتعلق "بالتشبيك" الذي يقصد به التنسيق ويرى الباحث أن التشبيك يساعد الجمعيات الوطنية في أن تلعب دوراً فاعلاً في الشبكات الأقليمية والدولية في ظل العولمة أو ما يسميه "عولمة قوى الخير" في مواجهة العولمة من القمة التي تهيمن فيها الدول الغنية والمؤسسات الدولية.

عبد الرحيم بلال ٧١

❖ قضايا

حرية الابداع في زمن متغيّر

تعتبر قضية الالتزام من أكثر القضايا إشكالية في مجال الدراسات الجمالية والنقدية، وهي محاولة للإجابة عن ذلك السؤال الذي يعد من أكثر الأسئلة صعوبة: هل الفن غاية في ذاته أم أنه مجرد وسيلة لغاية أخرى؟

ومن الملفت للنظر هذه العبارة للرئيس روزفلت عند افتتاحه للمبنى الجديد لمتحف الفن الحديث "إنه لا يمكن للفن أن ينمو إلا متى كان الناس أحراراً كي يعبروا عن ذواتهم، وأن شرط وجود الديمقراطية هو ذاته شرط وجود الفن"

إنه بحث عميق عن الالتزام في الفن ولكن بأي معنى؟!

قايد دياب ٩٣

❖ إبداع

■ **قصائد الحجر الكريم** ١٠٧

- مولود السماء — **أحمد دحبور**
- البشارة — **محمود نسيم**
- الشهيدة — **محمد كشيك**
- الغيّ — **علاء عبد الهادي**
- رباعية الحجر الكريم — **حلمي سالم**

■ **المثقف والأنثى بين الادعاء والتماهي** — **أيمن عبد الرسول** ١٢٨

❖ قراءة في وثيقة

"خطورة نص" هو المقال الذي كتبه د. طه حسين في العشرينات وحذر فيه من النص في الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة إذ رأي أن هذا النص أنشأ في مصر "قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تزيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفا إلى الوراء"

هذا ما نشره طه حسين في مجلة "الحديث"، وفي قراءة لهذا النص يصل د. على مبروك إلى أن "المأزق لا يقوم في النص بل في ثقافة تحيل كل شئ إلى (نص) تفكر به، فإن المتوقع من المثقف، والحال كذلك، أن يمارس تفكيكا لتلك الآليه في التفكير ولا يكون أبداً تكريساً لها بالالحاح على طلب (نص) واستبْعاد آخر فإن ذلك يتفق ودور السياسي وليس المثقف أو المفكر"

■ **خطورة نص** — **طه حسين** ١٤٠

■ **خطورة نص أم أزمة خطاب؟** — **علي مبروك** ١٤٧

❖ وثائق

● **عن العنصرية الإسرائيلية لا العنصريّة في إسرائيل**

هل يستمع أحد؟

هل يستمع أحد لدعوة حقوق الإنسان في العالم العربي؟ نعم. ولكن بطريقة خاصة جدا، وهي طريقة تعكس جزئيا مدى تطور الحركة الحقوقية في العالم العربي وديناميتها في مواجهة خصومها الأفضل تنظيما. ولكنها تعكس أيضا وبدرجة أكبر مدى تطور الرأي العام والدينامية الخاصة بالحركة الاجتماعية في مختلف الأقطار العربية.

إن مهمتنا هنا هي استكشاف بعض عناصر الإجابة على ذلك السؤال ولكننا سنترك البحث في القضية لمعالجة علمية وميدانية أوسع في المستقبل. إذ يجب أن ندرك أنه مهما كان إلمامنا بأحوال المجتمع، ومهما كان تلامسنا مع الرأي العام قويا، فإننا لا نستطيع الإحاطة بجميع عناصر الإجابة، بل وربما لا يستطيع الرأي العام أن يصوغ إجاباته في عبارات واضحة، وقد لا يستطيع حتى أفضل الباحثين النظريين وذوو التجربة الطويلة بالعمل الميداني سوى لمس بعض العناصر السطحية التي عادة ما تطفو في الوعي لاستجابة الرأي العام لدعوة حقوق الإنسان. ومن ثم، فقد نضطر لترك الجانب الأهم والأعمق من الإجابة على السؤال للحياة نفسها: أي لتطور الحركة المجتمعية.

من يسمع وكيف؟

ماذا تعرف عن الحركة الحقوقية في بلادك؟. ما ذا لو وجهت سؤالا من هذا النوع لجمهور يتجمع ويتفرق في محطة كبرى للقطارات في العاصمة أو إحدى المدن الكبرى في مصر أو المغرب أو تونس أو سوريا أو السودان؟ من السهل التنبؤ بأن الإجابات ستنتشر في رقعة واسعة من التباينات بين بلد وآخر من البلاد العربية المسماة. والأرجح أن المعرفة بوجود منظمات وطنية لحقوق الإنسان ستكون عالية في المغرب وتونس، ومنخفضة كثيرا في سوريا حيث ظلت الحركة الحقوقية تتسربل بالسرية حتى شهور قليلة مضت. وربما ستكون أقل قليلا أو أكثر قليلا في السودان عنها في سوريا، بسبب وجود الحركة الحقوقية السودانية في المنفى لفترة طويلة، من ناحية، ومستوى التسييس المرتفع في هذا البلد عنه في أكثرية الأقطار

العربية من ناحية أخرى. أما مصر فستحتل موقعا وسيطا في مقياس المعرفة بوجود حركة حقوقية على المستوى الوطني.

من المؤكد أن هذا التباين يتفق مع مستوى دينامية الحركة الحقوقية والحياة السياسية والمدنية ومستوى الرأي العام عموما. إن معرفتنا بقوة الحركات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والحزبية تساعد في تحسس مدى وعي الرأي العام بالحركة الحقوقية؛ ولكن هذا التحسس سيظل تقريبيا إلى حد بعيد، إلى حين التعرف على أبعاده بقدر معقول من الدقة من خلال استطلاعات الرأي العام.

وطالما إننا لا نملك مثل هذه الاستطلاعات، فإن بوسعنا التخمين بما يلي.

إن الجمهور العربي يعرف بنسبة قابلة للمقارنة مع بلاد أخرى في شتى أنحاء العالم بوجود حركة أو منظمات وطنية لحقوق الإنسان. وقد لا تقل هذه النسبة عن ١٠ ٪ من مجموع السكان البالغين، وخاصة بين الرجال، وفي المحيط الحضري بصورة أكبر مما هو في الريف وبين النساء. وقد تصل هذه النسبة إلى الثلث في عدد من البلاد العربية، أو الخمس في بلاد أخرى؟

من أين تأتي لهذا الجمهور الواسع إذا صدق تخميننا- أن يتعرف على وجود حركة و طنية لحقوق الإنسان.

تخاطب الحركات الوطنية لحقوق الإنسان جمهورها في العالم العربي بطرق شتى. وأيسر هذه الطرق وأضيقها في نفس الوقت هى المطبوعات. فالغالبية العظمى من الحركات العربية تصدر مطبوعات عديدة، وعلى رأسها التقارير الدورية، والبيانات التي تحمل تقديرا للمواقف الحقوقية المتواترة.

والغالبية العظمى منها تصدر كتبا مبسطة للتعريف بميدان الحقوق الإنسانية بوجه عام، وبعضها مخصص لإشاعة المعرفة بحقوق بعينها، مثل حقوق المعتقلين، والمحبوسين، وحقوق الأطفال، والنساء، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وثمة بعض المنظمات والمؤسسات يصدر مجلات دورية على درجة أو أخرى من التخصص.

ومعظم مطبوعات المنظمات العربية لحقوق الإنسان ذات نوعية جيدة من الناحية الشكلية والمضمونية معا، ويمكن مقارنتها بأفضل المطبوعات التي قد

تصدر عن مؤسسات فكرية متخصصة. وبوسعنا أن نقدر المستوى العالي للنشرات التي تصدرها المنظمات الحقوقية، والتي تمتاز من الناحية الإعلامية المهنية عن غيرها من المنظمات الدعوية وهيئات المجتمع المدني بوجه عام.

ومن الصعب للغاية معرفة مدى تأثير هذه المطبوعات المتنوعة. ولكن لدى انطباع قوي بأنها نادرا ما تصل إلى جمهور متعطش للمعرفة بما تتضمنه. والأرجح أن الجمهور حتى المثقف- لا يتعامل مع أكثرها بجدية. ونادرا ما تحظى أية منظمة حقوقية مثلها في ذلك مثل مؤسسات المجتمع المدني، بل والمؤسسات الحكومية- باستجابة تذكر من جانب الجمهور الذي تصله هذه المطبوعات. بل ومن المشكوك فيه أنها تقرأ بعناية من جانب الفئة الضيقة من المثقفين والمبدعين، ناهيك عن الجمهور العام. ولا شك أن أفرادا عديدين يقبلون على قراءة تلك المطبوعات، لدوافع مختلفة، ومنهم الدارسون وبعض المحامين أو المشتغلين بالقانون. كما أن بعض الأفراد من الجمهور العادي قد يقبل فجأة على قراءة كتيب تعليمي بشئ من الاهتمام أو النهم عندما يقع في مشكلة تفيده في حلها هذه الكتيبات، ولكن يبدو لي أن المردود الحقيقي لمطبوعات المنظمات الحقوقية ضئيل جدا بالمقارنة بالجهود والموارد المادية التي تخصص لها.

يبدو لي أن المردود الحقيقي لمطبوعات المنظمات الحقوقية ضئيل جدا بالمقارنة بالجهود والموارد المادية التي تخصص لها.

ولا يمكن في الوقت نفسه لوم المنظمات الحقوقية على مسئوليتها عن هذه النتيجة المؤسفة. وسوف نبين لاحقا طبيعة المفارقة التي تخضع لها مثل هذه المطبوعات. ولكن ما يهمنا الآن هو الإشارة إلى عدم عدالة أي تفسير لهذا الجانب من الاستجابة العامة لخطاب المنظمات الحقوقية يقوم على جودة المطبوعات أو نقص مهنيتها. فهى والحق يقال متميز ة في أغلبها بالمقارنة بالمعايير الفنية والمهنية الحاكمة لهذا الشأن في العالم كله، و في العالم الثالث بصفة أخص.

كيف يستطيع الجمهور العام أو حتى القسم الأكبر من المثقفين إدراك المعرفة بوجود منظمات وطنية لحقوق الإنسان؟ إن عددا كبيرا من الناس قد وصلته هذه المعرفة عن طريق الدعاية المضادة للحكومة أو للصحف ووسائل الإعلام المملوكة أو المدارة عن طريق أحزاب أو مؤسسات حكومية أو معادية لسبب أو آخر لحركة حقوق الإنسان. وتفسر هذه الحقيقة ارتباك وتشوش الوعي بالحركات الحقوقية

على المستوى الوطني.

فلو عدنا إلى جمهور محطات القطار، وتأملنا في ردودهم عن السؤال الذي بدأنا به لأدركنا قسوة هذه الحقيقة. إن عددا كبيرا قد يعرف بوجود حركة لحقوق الإنسان على المستوى الوطني، ولكن الغالبية الساحقة من هؤلاء في أكثر الدول العربية المسماة قد لا تستطيع تسمية منظمة بعينها تسمية دقيقة. ومن المؤسف أن أكثرية الصحف والمجلات المتخصصة تخطئ في تسمية منظمة بعينها سواء كانت هذه الصحف تهاجم أو تدافع عن المناضلين الحقوقيين. وقد يلجأ أفراد ما من الجمهور لتأكيد معرفته بمنظمات حقوق الإنسان بتسمية واحد أو أكثر من القيادات الحقوقية، وخاصة لو كانت تلك الأسماء مشهورة أصلا أو مرتبطة بحدث ما نال شهرة وطنية.

وقد يتمكن أغلب من تعرفوا على مثل تلك المنظمات من التعبير عن وعيه بدور أو وظيفة الحركة الحقوقية على المستوى الوطني. غير أن هذا الوعي غالبا ما تعتوره أوجه كثيرة للارتباك والتشوش. وبوسعي التخمين بأن أكثرهم يذكر أدوار ا إيجابية على المستوى التجريدي وأنهم في نفس الوقت سيردفون هذه الأدوار بتعبيرات شتى تعكس شكوكا أو مخاوف أو قلقا ما، أو حتى إدانة مباشرة للحركة الحقوقية الوطنية بما يتفق مع الدعاية الحكومية الكثيفة ضدها.

ولكننا لا نعدم بين جمهور محطات القطار من ينبري للدفاع عن الحركة الحقوقية الوطنية بإيمان وإخلاص كاملين، ومن يقدر لهذه الحركة أدوارها الإيجابية، بالرغم من وعيه بالدعاية الحكومية المضادة. هؤلاء الأشخاص نادرون أو قليلون بالفعل، ولكن مجموعهم على المستوى الوطني ليس قليلا بحال.

إن التفسير المباشر لتلك الخريطة المفترضة لتوجهات الجمهور الواسع سهل للغاية، ويمكننا تقديمه في السياق الأساسي الذي يتمكن به هذا الجمهور من الإلمام بحقائق عامة عن الحركة الحقوقية، أو بالأحرى السياق الذي "يستمع" فيه ولو بصورة غير مباشرة للدعوة الحقوقية.

تحقق الحركة الحقوقية ذيوعها الحقيقي على المستوى الوطني أساسا في سياق المواقف التي تصدر عنها نحو أحداث متأزمة تستقطب اهتمام الرأي العام

بأسره. وحيث إن الواقع السياسي والاجتماعي العربي مولد باستمرار للأزمات "الوطنية" الكبرى، فإن مواقف المنظمات الحقوقية تنال ذيوعا وطنيا، حتى ولو عن طريق النقد الجارح و الهجوم الظالم الذي تشنه الهيئات الحكومية والقريبة الصلة بالحكومة على تلك المواقف.

قد تتباين الأزمات التي تذاع في سياقها مواقف الحركة الحقوقية على المستوى الوطني تباينا كبيرا. ولا يبدو أن هناك قانونا عاما يربط بين مستوى الذيوع الهجومي أو الدفاعي لمواقف الهيئات والمؤسسات الحقوقية، وجسامة تلك الأزمات إذا قدرناها بصورة تجريدية. فقد يكفي إضراب مناضل سياسي عن الطعام في لحظة بعينها لتفجير أزمة سياسية كبرى على المستوى الوطني. وقد تحير تلك الظاهرة عقول المراقبين الذين شاهدوا أحداثا أكثر جسامة بكثير قد تشمل اعتقال عشرات أو مئات من النشطاء السياسيين والشخصيات الفكرية الهامة دون أن يصل الأمر إلى هز الرأي العام أو التسبب في وقوع أزمة عامة.

تتباين الأزمات التي تذاع في سياقها مواقف الحركة الحقوقية على المستوى الوطني ولا يبدو أن هناك قانونا عاما يربط بين مستوى الذيوع وجسامة تلك الأزمات!

إن أكثر الأزمات السياسية الاعتيادية بالمعنى الحرفي لم تعد تستحوز على اهتمام مركز من جانب الرأي العام. إن بعض تلك الأزمات فقط هو الذي يبهر الرأي العام ويشحنه بالطاقة ويدفعه لمواقف استقطابية أو لأمزجة وتحليلات متعارضة. فالإرهاب والعنف الحكومي المضاد والحروب الأهلية وأعمال التمرد والفتن والمظاهرات الجماهيرية العارمة من الطبيعي أن تحدث هذا الأثر. وعادة ما يستقطب موقف منظمات حقوق الإنسان من مثل تلك الأحداث اهتماما عاما. ومع ذلك، فإن وعي الرأي العام بدور تلك المنظمات غالبا ما يتراجع ثم يتركز في جانب أو آخر من تلك الأحداث، وقد يبهت بسبب التشويش الناجم عن جسامة آثارها السياسية والاجتماعية والسكانية. ففي تلك الحالات، تكتسب الأيديولوجيا والقوى السياسية المؤثرة قدرا أكبر بكثير من الاهتمام العام. فطبيعة تلك الأحداث الكبرى تفرض توقعات خاصة بالنتائج التي حددها أو شارك في تحديدها الثقل المادي لمختلف الفاعلين في المعترك السياسي. بل إن الجمهور العام نفسه يخضع لظاهرة تسييس سريعة تقل معها أهمية العقل والنداءات الأخلاقية والمعايير الإنسانية التي تحتكم لها حركات حقوق الإنسان.

ولكن هناك أزمات أخرى لا تحسم مصير النظام السياسي أو المجتمع ككل تنال نصيبا كبيرا من الاهتمام العام، وخاصة تلك التي تشتمل على الهوية كبعد هام. فتشريع يصدر بشأن الزواج المدني في بيئة معبأة بالطائفية قد يدفع لنشوء أزمة سياسية مثلما حدث في لبنان مثلا منذ نحو عامين. ولا شك أن المظاهرات الممتدة للأمازيغ في الجزائر خلال شهور الربيع وبداية صيف هذا العام أيقظت اهتماما سياسيا بين الجمهور العام لا يضارعه سوى المتابعة شبه اليومية للقضايا ذات الصلة بالعنف الإرهابي والمصالحة الوطنية في الجزائر. ولا شك أن الأمر أقل حدة بكثير في المغرب، إلا أن كل منزل في البلاد بطولها وعرضها يشارك في المناقشات الخاصة بالحقوق اللغوية للأمازيغ هناك. أما في حالة مصر، فإن أحداثا مثل العنف الطائفي في قرية صغيرة مثل الكشح قد دفعت لنشوب أزمة سياسية عامة على المستوى القومي خلال عام ١٩٩٨ .وفي سياق هذا الحادث جذبت الحركة المصرية لحقوق الإنسان إلى بؤرة الضوء. وقد لا يكون السبب الحقيقي وراء ذلك بيان المنظمة المصرية أو غيرها من المنابر الحقوقية، بقدر ما كانت حدة موقف الحكومة ووسائل الإعلام التي تعبر عنها ضد هذا البيان او غيره. وبتعبير آخر، فإن الكثيرين ممن لم يكن من الممكن ان يسمعوا عن الحركة المصرية لحقوق الإنسان قد عرفوا عنها أو دفعوا لبناء انطباعات عنها بسبب الهجوم الحكومي المكثف وواسع النطاق ضد موقفها من تلك الأزمة.

ويؤدي تكرار تلك الأزمات إلى غرس اعتقاد غامض بأن شيئا اسمه منظمات حقوق إنسان قد صار فاعلا مهما في المعترك الوطني العام. وقد اتسع وتعمق هذا الاعتقاد بصورة عجيبة لدى قطاع واسع للغاية من الجمهور "بسبب تواتر مثل هذا النوع من الأزمات.

وبوجه عام، تفضي طبيعة تلك الأزمات وما يتصل بها من حروب وصراعات إعلامية إلى ارتباكات مؤكدة في تصور الجمهور العام للحركات الوطنية لحقوق الإنسان. فالقليل من تلك الأزمات لا يشتمل على أشكال حادة من الاستقطاب أو المواقف المتعارضة داخل الجمهور العام أو الرأي العام الوطني. وبوجه عام، فإن وقوف منظمات حقوق الإنسان ومساندتها لحقوق الأقليات غالبا ما يؤدي إلى نتائج

إن الكثيرين ممن لم يكن من الممكن أن يسمعوا عن الحركة المصرية لحقوق الإنسان قد عرفوا عنها أو دفعوا لبناء انطباعات عنها بسبب الهجوم الحكومي المكثف ضد موقفها من تلك الأزمات.

سلبية على تشكل صورتها أو الانطباعات العامة عنها لدى الأغلبيات. وفي بعض الأحيان، قد يقود حرص المنظمات الحقوقية على معالجة هذا النوع من الأزمات بتوازن وحكمة إلى صياغة مترددة للمواقف المعلنة، وهو ما يفضي إلى مزيج من عدم الفهم لدى الجمهور العريض، ويجعله مؤهلا لتلقي انطباعات سلبية أو دعاية مضادة، بقدر من التصديق.

وفي المقابل، هناك أزمات كثيرة أخرى تلاقت فيها مواقف الحركات الحقوقية العربية على المستوى الوطني مع الميول الجوهرية للجمهور العام، وقدر هذا الجمهور الوقفات الشجاعة للحركة الحقوقية. فكل ما يتعلق بأزمات المقرطة والإصلاح السياسي والدستوري، شهد مواقف قيادية للحركة الحقوقية. فساهمت هذه الحركة في توسيع هامش الحريات بقدر ما كان ذلك ممكنا في عدد من الأقطار العربية. وأظهرت هذه الحركة مستوى نادرا من الإخلاص لدعوتها والانسجام في مواقفها بغض النظر عن تباين وتأرجح القبول بهذه المواقف في الساحة السياسية، أو حتى في ساحة الرأي العام بالمعنى الواسع للكلمة.

إن دفاع الحركة الحقوقية عن الحقوق الإنسانية حتى لمن يمارسون الإرهاب، أو يتبنون استراتيجية العنف المنظم قد أجبرهم على احترامها.

وقد حظيت هذه المواقف في مجموعها بتقدير الرأي العام المستنير، بل وكسبت للحركة الحقوقية احترام حتى بعض خصومها. وعلى سبيل المثال، فإن دفاع الحركة الحقوقية عن الحقوق الإنسانية حتى لمن يمارسون الإرهاب أو يتبنون استراتيجية العنف المنظم قد أجبرهم على احترامها، بالرغم من أن الحركة الحقوقية خاصة في مصر كانت صريحة وواضحة في إدانتها للإرهاب وتحميله مسئولية انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان.

لقد جرت مناظرات مهمة مع بعض ممثلي التيار المتطرف من الحركة الإسلامية في مصر في نهاية الثمانينات. وأوضحت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أن دفاعها المستميت عن حق المحبوسين من ممثلي هذا التيار وكوادره في معاملة قانونية تتفق مع المعايير الدولية،وعن مبدأ سيادة القانون واستقلال القضاء واحترام أحكامه لا ينطوي على أدنى درجة من الاتفاق مع سلوك أو أداء المنظمات الجهادية. واستهدفت هذه المناظرات حث قيادات هذه المنظمات على إعلان التخلي التام عن العنف بكافة مظاهره، واحترام الحق في الحياة وكافة الحقوق الأخرى

للمواطنين.

كما خاضت المنظمات الحقوقية المصرية وعلى رأسها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان مناظرات وحوارات علنية مع قيادات وكوادر الإخوان المسلمين: أو التيار الاعتدالي للحركة الإسلامية، استهدف دفع التقدم بمواقفهم نحو حقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة، والقبول بالمنظومة الديمقراطية.

كما خاضت الحركة الحقوقية حوارات مع تيارات سياسية ومدارس فكرية عديدة أخرى. وربما يعود بعض الفضل لهذه الحوارات جنبا إلى جنب مع مواقف الحركة الحقوقية تجاه القضايا العامة لميل مختلف الأحزاب إلى إبداء الاحترام ولو الشكلي، لمنظومة حقوق الإنسان وتضمنيها في برامجها السياسية وأنشطتها الإعلامية.

الدعاية الحكومية الكثيفة تمكنت من القاء ظل من الشكوك حول نزاهة الحركة الحقوقية بالتركيز على اعتمادها على التمويل الأجنبي.

والواقع أنه ليس من الجائز أن نبالغ في تقدير مدى ما تتمتع به الحركة الحقوقية من احترام في الساحة السياسية في عدد من الأقطار العربية. ولكننا لا نتجاوز الحقيقة كثيرا إذا أكدنا أن أداء الحركة الحقوقية في بلاد عربية مثل مصر وتونس وبدرجة أقل سوريا جعلها مركز النشاطية العامة في المجتمع، بل وأحيانا الصوت النقدي الطليعي أو حتى الوحيد لفترة من الزمن. إن السبب الرئيسي وراء هذه الظاهرة البارزة خاصة في الفترة (٩٠-١٩٩٥) هو تمكن النظام السياسي من ترويض مختلف الأحزاب والقوى السياسية.

لقد تراجع هذا الوضع كثيرا خلال النصف الثاني من التسعينيات بصورة ملموسة في مصر. ولكنه انتعش في هذه الفترة ذاتها في تونس وسوريا. إن تراجع المركز أو المكانة النسبية للحركة الحقوقية في مصر خلال السنوات الأخيرة يعكس تأثير مزيج من العوامل السلبية والإيجابية. فعلى الجانب الإيجابي، بدأت الصحافة تلعب دورا أنشط في بلورة المزاج أو الرأي- العام. وهو الأمر الذي فرض تراجعا نسبيا لصوت الحركة الحقوقية. أما على الجانب السلبي، فإن الدعاية الحكومية الكثيفة تمكنت من إلقاء ظل من الشكوك حول نزاهة الحركة الحقوقية، وذلك بالتركيز على اعتمادها على التمويل الأجنبي.

والواقع إن احتلال الحركة الحقوقية لموقع بؤرة الحياة العامة لم يكن ظاهرة

صحية. إذ ولد هذا الموقع ضغوطا استثنائية لتكليف الحركة الحقوقية بالواجبات والمهام التي يفترض أن تقوم بها مختلف القوى المدنية والسياسية. ولم يكن من الممكن للحركة الحقوقية أن تضطلع بمهمة النضال من أجل إصلاح الحياة المدنية السياسية في غيبة القوى الحية الأخرى في المجتمع. بل أسهم هذا الغياب في تمكين السلطة التنفيذية من الانفراد بالحركة ومحاولة القضاء عليها أو دفعها للانتحار.

ومن المؤسف مع ذلك أن التراجع الملحوظ للحركة الحقوقية في مصر لم يرتبط بتقدم القوى الحية في المجتمع للقيام بأدوارها، ومن ثم بدا هذا التراجع وكأنه أحد مظاهر الانحسار الشامل للحياة المدنية والسياسية.

لقد ساهمت هذه العوامل جميعا في تشكيل صورة الحركة الحقوقية سلبا وإيجابا لدى الجمهور العريض. أما بالنسبة للرأي العام المستنير، فإن صورة الحركة الحقوقية تبدو أكثر تركيزا سلبا وإيجابا في الوقت نفسه.

فما نسميه الرأي العام المستنير، هو القطاع الأكثر تأثرا بالأيديولوجيات والحركات السياسية والاجتماعية بمطالبها وآفاقها المتعارضة. ومن الطبيعي أن تتشكل صورة الحركة الحقوقية على ضوء ما تطرحه مختلف أقسام الرأي العام من أفكار وما تتبناه من مذاهب. وبوجه عام، صارت لغة حقوق الإنسان بذاتها مقبولة ولو شكليا من أكثرية القوى السياسية، ولكن الموقف المحدد من المنظمات الحقوقية ومواقفها يتباين في الواقع تباينا كبيرا، وينتشر على مقياس الرفض والقبول تبعا للأطر المذهبية.

دعنا من ذلك، نشير للجانب الأهم من عملية تعرف الرأي العام على الحركة الحقوقية. لقد تأملت طويلا الاتهام الشائع لهذه الحركة بالنزعة النخبوية. ويتردد هذا الاتهام في مختلف المنابر، إلى درجة اضطرتني أحيانا لتصديقها. غير أن الواقع يقول بعكس ذلك تماما.

إن عديدا من الخطابات التي تحمل شكاوى فردية لازالت تصلني بعد أعوام طويلة من تركي موقعي في قيادة المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وتعكس هذه الحقيقة جزئيا ميل العديدين للتعرف على نشاط مؤسسي ما من خلال أشخاص

من المؤسف أن التراجع الملحوظ للحركة الحقوقية في مصر لم يرتبط بتقدم القوى الحية في المجتمع للقيام بأدوارها.

يحظون ببعض الشهرة. ولكن السبب الأهم هو أن أعدادا مذهلة من المواطنين قد صاروا يدركون بقدر ملحوظ من الوضوح أن هناك منظمة أو منظمات مصرية تدافع عن حقوق الإنسان وتسعى للقيام بواجبها في الحماية من خلال تحقيق الشكاوى الفردية والجماعية ومخاطبة المسئولين والرأي العام المحلي والدولي بشأنها. لقد قدمت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان هذه الخدمة الجوهرية منذ تأسيسها عام ١٩٨٥، وبوسعي التأكيد على أن المنظمة قد حققت وقامت بمهمة الدفاع والحماية لمصلحة آلاف عديدة من المواطنين الذين تقدموا بشكاوى فردية وجماعية حول ما وقع عليهم من إجحاف أو انتهاك. ومنذ بداية عقد التسعينيات لم تعد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان وحدها في هذا الميدان. إذ نشأت منظمات أكثر تخصصا في أوجه محدودة للدفاع والحماية الحقوقية ففي مجال المساعدة القانونية نشأ مركز المساعدة، ثم مركز هشام مبارك للمساعدة القانونية، ويقوم مركز مساعدة السجناء بمهمته على اكمل وجه في حدود الإمكانيات والظروف السائدة. ويقوم مركز علاج وتأهيل ضحايا التعذيب بمهمة لا غنى عنها. وثمة عدد آخر من المراكز والمنظمات الحقوقية الممتازة التي تتلقى الشكاوى أو تقوم بالدفاع الجماعي عن أعداد غفيرة من الناس. فمركز الأرض لعب دورا بارزا وخاصة أثناء فرض القانون ٩٦ لعام ١٩٩٢ والذي أحدث انقلابا في العلاقات الايجارية، وأدى إلى طرد مئات الآلاف من المستأجرين أو تغيير طبيعة العلاقة الايجارية التي تربطهم مع الملاك.

وبإيجاز، نستطيع دون أدنى مبالغة التأكيد على أن الحركة المصرية لحقوق الإنسان قامت خلال عقد التسعينيات من القرن الماضي، وحتى الآن بالدفاع عن حقوق مئات الآلاف من المواطنين. ومن الصعب تقدير عدد هؤلاء الذين تعرفوا عن قرب على هذا الأداء، أو الذين تلامست معهم المنظمات الحقوقية الممكنة التي تقوم بأدوار دفاعية أو حمائية، ولكن المنطق والمؤشرات المتاحة تؤكد أن عشرات الآلاف على أقل تقدير قد أطلعوا بصورة مباشرة إما من خلال التقدم بشكاوى أو المشاركة في أنشطة، أو الملاحظة القريبة لنشاط تلك المنظمات. وثمة جانب آخر يؤكد هذا الاستنتاج. ذلك أن جانبا بارزا من انتهاكات حقوق الإنسان في مصر قد تمثل في

العقاب الجماعي. وخلال الفترة ٨٥- ١٩٩٥ انتشرت صور العقاب الجماعي بصورة ملحوظة للغاية في جميع أنحاء البلاد وفي الريف والحضر على السواء. ومن المؤكد أن دور المنظمات المصرية في التعاطي مع هذا الانتهاك الجسيم للقانون وللحقوق الأساسية قد سمح لمئات الآلاف بالتعرف ولو بصورة إجمالية وانطباعية على ما تقوم بها الحركة من أدوار.

وبوسعنا أن نضيف لذلك مختلف الأنشطة التعليمية والتدريبية والفكرية التي تقوم بها أكثرية المنظمات الحقوقية على المستوى الوطني، أو على المستوى القومي العام. ويصعب حصر أعداد هؤلاء الذين تلقوا مثل هذه الخدمة، ولكن المؤكد أنهم يعدون بالآلاف. ويجب أن نلفت النظر إلى النوعية العالية التي تستهدفها أنشطة التعليم والتدريب في مختلف الأقطار العربية، إذ يتشكلون من طلاب الجامعات والنشطاء والمثقفين والأشخاص المدفوعين داخليا للقيام بأدوار عامة.

قد يختلف المراقبون أو المشاركون في الحياة العامة حول تقويم الحركات الحقوقية في مختلف الأقطار العربية. ومن حق أي من كان أن يكون انطباعا أو رأيا سلبيا في هذه الحركات، غير أنه ليس من الصواب مطلقا دمغ هذه الحركة النخبوية، على ضوء ما سبق ذكره من اعتبارات. فالحركة الحقوقية مغموسة ومزروعة في الحياة الاجتماعية لبلادنا العربية. ولم يكن ذلك اختيارا بأي معنى، بل كان استجابة تلقائية وحتمية لطبيعة الحياة العامة وما يقع من انتهاكات فردية وجماعية ضد المواطنين.

انصرف اهتمامنا حتى الآن على تتبع الطرق التي يحتمل أن يتعرف بها الناس في عدد من الأقطار العربية على الحركة الحقوقية في بلادهم. وقد آن الأوان لأن نتعرف على مضمون ما قد يكونوا قد كونوه من صور عن هذه الحركات. إن ما نعنيه بالسؤال الذي صدرنا به هذا التقديم: أي السؤال: هل يستمع أحد هو المعنى المجازي. ويبحث هذا السؤال في قضية المدى الذي توصل به الناس إلى "الاقتناع" بالرسالة الحقوقية: أي بمدى ما رسخ في ضمائرهم وعقولهم بأن لهم حقوقا إنسانية على نحو قريب مما يقدمه القانون الدولي من تعريف لهذه الحقوق.

وثمة جانب متصل بالمسألة، وإن كان مستقلا نسبيا عنها وهو صورتهم عن

"الدعاة" أو "المدافعين" أو "النشطاء" الحقوقيين على المستويين الوطني والقومي.

لقد أدمن المثقفون المحبطون في المحيط العربي، وكذلك وسائل الإعلام حسنة النية ممارسة عادات ذهنية معينة عند تفسير استمرار فشل المشروع الديمقراطي والتعثر الملحوظ للمشروع الحقوقي في بلادنا العربية. ومن هذه العادات إلقاء المسئولية على العوامل الثقافية. والمفترض من هذا المنظور ان نبحث في الأسباب والجذور الثقافية التي جعلت أو تجعل البيئة العربية أقل حماسا من غيرها لاستقبال الدعوة الحقوقية والفكرة الديمقراطية.

وحيث إن تلك الممارسة قد صارت شائعة إلى درجة لا تصدق، فإن المرء لا يستطيع حماية نفسه من غزو هذا الاعتقاد. وتعبر هذه الحقيقة عن وجه مؤلم لتشكل الأمزجة والآراء حتى لدى القطاع المدرب من الباحثين والناشطين في مجالات مختلفة. ويخيل لي أحيانا أن ما يستحق البحث هو الميكانيزم الذي نصبح به جميعا أحيانا ضحايا الروايات والاعتقادات واسعة الانتشار، من هذا النوع، والذي يقرب من الأساطير.

فالتفسير الثقافي غالبا ما يكون جزافيا وربما حتى محببا إلى النفس أو على الأقل أثيرا لدى هؤلاء الذين يبحثون بقدر من التعجل عن تفسير مريح لأسباب فشلهم هم. "إن الناس لا يستمعون" هو تفسير من هذا النوع الذي يعتقنا من شعورنا المؤلم بالفشل.

ذلك أن المسألة في الواقع الميداني تبدو أكثر تعقيدا بكثير. فالمفترض أن التفسيرات الثقافية تفتش عما يدور في أذهان ومخيلات الناس من صور ورموز ومعتقدات وآراء، وما يدور في نفوسهم ووجدانهم من ميول وأحلام. ولو توقفنا عند هذا المعنى لوجدنا أن تفسير تعثر المشروع الديمقراطي بالقول بأن الناس في بلادنا العربية لا يملكون وعيا ديمقراطيا أو أنهم ليسوا مجهزين عقليا ووجدانيا للترحيب بالفكرة الديمقراطية والحقوقية، أن هذا التفسير يبدو خاطئا تماما. فما هو متاح من استطلاعات للرأي العام يؤكد عكس ذلك على طول الخط. وعلى سبيل المثال، وفقا لهذه الاستطلاعات تبدو المشكلة مختلفة إلى حد بعيد. فالجمهور العام لديه مزاج ديمقراطي لا يمكن إنكاره. ولكنه غير مستعد للكفاح

علينا أن نبحث في الأسباب. والجذور الثقافية التي جعلت أو تجعل البيئة العربية أقل حماسا من غيرها لاستقبال الدعوة الحقوقية والفكرة الديمقراطية.

المنظم لتغيير الأمر الواقع، من خلال الانضمام أو حتى التصويت لأحزاب ديمقراطية أو العمل من خلال مؤسسات مدنية. وقد يكون لهذا العزوف عن العمل النضالي والمنظم أسباب وجذور ثقافية. ولكن فهمنا سيظل ناقصا إذا توقفنا عند عوامل ثقافية موروثة من الماضي البعيد. والأفضل هو القيام بتحليل متعمق لطبيعة الصفقة السياسية المستترة والتي تحكم موقف وموضع مختلف أقسام المجتمع في المعترك السياسي والمدني. ويتطلب الأمر كذلك اقتحام طبقات الوعي المترسبة فوق بعضها البعض بفضل تجارب طويلة. وعلى سبيل المثال، فإن لدى الناس إدراكاً نافذاً بتوازن القوى الحقيقي، أي بمدى ما يتمتعون به من قوة -أو بالأحرى من ضعف نسبي أصيل- في مواجهة النظام البوليسي البيروقراطي الذي يواجهونه في الحياة اليومية. ولا يمكن فهم هذا الوعي بدوره إلا بتحليل دقيق لأوضاع وديناميه الاقتصاد السياسي في بلد معين. ففي حالة مصر مثلا، يعيش أقل قليلا من أربعة ملايين مواطن في كنف الحكومة بصورة تامة، والغالبية الساحقة من هؤلاء لا يملكون مهارات حقيقية يمكنهم مبادلتها في سوق مفتوح. ويدرك الناس ولو على نحو غامض أن مصيرهم قد يكون أكثر بؤسا فيما لو تغيرت الصفقة السياسية وتوقفت الدولة عن دعم وظائفهم في الحكومة المركزية والمحليات. وتقود تلك التبعية إلى ميل محافظ في كل ما يتعلق بقضية الاستقرار السياسي. وبكل بساطة يستنتج "أكثر الناس أن حكومة استبدادية مستقرة أفضل لهم من حكومة ديمقراطية تفتقر لعوامل الاستقرار، ومن البديهي أن هذا التقرير قد يكون صحيحاً في المدى القصير وإن كان مدمراً في المدى الطويل.

الجمهور العام لديه مزاج ديمقراطي لكنه غير مستعد للكفاح المنظم لتغيير الأمر الواقع من خلال مؤسسات مدنية.

ثمة صرع ملحوظ إذن بين أماني الناس، وتقديرهم الخاص لقدراتهم الحقيقية على النضال من أجل هذه الأماني، في بلد مثل مصر. ويبدو لهم هذا القبول الطوعي بالهامشية ليس كأمر مسلم به، وإنما نتيجة لتراكم تاريخي ولوعي جزافي بشروط تحققهم في الميدان السياسي. ويؤدي هذا التسليم بالتهميش إلى إدراك الميدان السياسي باعتباره الميدان الذي يتفاعل فيه أقوياء. وغالبا ما ينظر لمناضلي حقوق الإنسان من المنظور نفسه. فطالما أنهم راغبون في نقد الحكومة، ومستعدون للمخاطرة بالوقوع فريسة لانتقامها، فهم بالتعريف أقوياء لسبب أو آخر "ولأن هذه

الأسباب لا تبدو واضحة بذاتها فقد يعجب الناس بشجاعة هؤلاء المناضلين، غير أنهم ليسوا مستعدين للتسليم بإخلاصهم، أو نزاهتهم التامة.

والواقع أن الهامشية ذاتها هى شرط مولد لنظرة متشككة وتهكمية ومستلبة تجاه الفاعلين في ميدان السياسة. ويخضع المناضلون الحقوقيون مثلهم مثل غيرهم لتلك النظرة. فهم على أي حال متحررون من الوقائع الفظة والشروط اليومية الضاغطة على حياة الناس سواءً في الريف أو في الأحياء الفقيرة في المدن.

ولن يكون الناس أبدا على استعداد لتلقي رسالة حقوق الإنسان أو أية دعوة أخرى بإخلاص وحسن نية حقيقي طالما أنهم لا يتفاعلون معها ولا يتخذونها هدفا لنضالهم المنظم. فالشرط الحقيقي لتعلم واستيعاب مثل هذه القيم هو تصديق إمكانية تحقيقها في الواقع من خلال نضال منظم.

الشرط الحقيقي لتعلم واستيعاب رسالة حقوق الإنسان هو تصديق امكانية تحقيقها في الواقع من خلال نضال منظم.

ولهذا السبب تتباين استجابة الجمهور العام للدعوة الحقوقية تبعا لميراث العمل النضالي المنظم بينهم. وقد تقع هزيمة طارئة حتى لو كانت مؤكدة لهذا التراث النضالي، مثلما حدث في تونس. وقد يحدث العكس، حيث يتحقق انتصار جزئي على الأقل للنضال الحقوقي بفضل التراث النضالي المنظم مثلما حدث في المغرب. أما في البلاد التي لم تشهد تراثا نضاليا مدنيا أو سياسيا مثل أغلب دول الخليج، فإن قيم ومبادئ حقوق الإنسان نادرا ما تلفت النظر بالمقارنة بالأيديولوجيات الدينية مثلا.

غير أن التراث النضالي المنظم لا يشكل سندا دائما او مضمونا بذاته. فإضافة إلى قوة البيروقراطية العسكرية والبوليسية الحاكمة في عدد من الأقطار العربية، فإن الأوضاع المادية الفعلية قد تفضي إلى إثارة الشكوك حول قيمة النضال المنظم ذاته. فعندما تعجز النخب والطبقات الحاكمة طويلا عن إنجاز انقلاب صناعي أو حداثي، وتسود البطالة وتفتقر قوة العمل للمهارات الحقيقية في سوق مفتوح، وعندما تبدأ الأزمات الاقتصادية والمالية في فرض أكثر الاختيارات صعوبة، قد تفشل حتى حكومة مستنيرة أو اشتراكية في حل الأزمة بدون تضحيات جسيمة. عندئذ يبدأ التراث النضالي الطويل في التصدع. ويسود الاختلاط والتشوش، وقد يضرب اليأس بقوة في قلوب الناس مؤديا بهم إلى إحياء نظرة متشككة في قيمة

النضال السياسي والحقوقي. والواقع أن جانبا من هذه العمليات قد ظهر فعلا في حالة المغرب في ظل حكومة التناوب.

وفي مختلف الأقطار العربية، وخاصة تلك التي شهدت تجارب راديكالية سياسيا واجتماعيا، يؤدي عمق الأزمة الاقتصادية إلى حالة من التخبط الممتد. وتحتاج تلك الحالة إلى بحوث مستفيضة ومتعمقة.

أما ما يهمنا هنا فهو نتائجها بالنسبة للنضال الحقوقي. إذ غالبا ما تولد تلك الحالة نوعا من فقدان الثقة بالذات القومية، وهبوطا شديدا في المعنويات ونزعا مطردا للثقة في كل القوى والأيديولوجيات السياسية، والمثل العليا المدنية والأخلاقية. وغالبا ما يترافق تيار التحلل مع النزوع للتطرف مما يضاعف الضغوط على معنويات المجتمع، وقد يفتك بنسيجه الأخلاقي. ولا شك أن حركة حقوق الإنسان ستتأثر سلبا بهذه الظروف كلها.

رئيس التحرير

يا طه: يوجد هنا عميان

حلمي سالم*

(١)

كنت، دائما، وما زلت، أتهيب الكتابة عن طه حسين، على الرغم من كثرة ما كتبت، وعلى الرغم من شدة إعجابي (بل افتتاني) بالرجل، حتى أنني أصيح ، مرات، بيني وبين نفسي: من يخاف طه حسين؟

وحينما أتأمل ذلك التهيب الذ ي اعتراني، وما زال يعتريني، أجد أنه ربما يرجع إلى ثلاثة أسباب:

الأول: هو أن "النموذج الفذ" الذي قدمه طه حسين لقوة الإرادة واستقامة الهدف ووضوح "البصيرة"، قد شكل بالنسبة لي حالة تكاد أن تكون -من شدة إنسانيتها - غير إنسانية.

والثاني: هو خشيتي من أن تتلوث كتابتي عن طه حسين بما أضمره داخلي تجاهه من مشاعر ذاتية، هي مزيج مركب من الافتتان والغيرة والفشل في تقليد نموذجه الفذ في الإرادة واستقامة الهدف ووضوح البصيرة.

والثالث: هو الظن الذي استبد بي طوال الوقت: أن الكتابة عن ظاهرة "استثنائية" كطه حسين، لابد أن تكون كتا بة على نفس المستوى من "الاستثناء".

لكنني، الآن، ولأول مرة، سأكسر ذلك التهيب، وأتجاوز الأسباب الثلاثة السابقة، وأهتف في نفسي: لماذا أخاف من طه حسين؟. وسأدعم المحاولة ببعض التطمينات المضادة، كأن أقول: طه حسين فرد عادي من أفراد الشعب المصري والعربي. وليس ضرور يا أن تكون الكتابة عنه معجزة تعادل معجزته، وإلا فإن أحدا لن يكتب عن "العلامات البارزة" في تاريخنا القديم والحديث. ثم إن طه حسين

---

* حلمي سالم، شاعر مصري ومدير تحرير مجلة أدب ونقد

لابد أن يكون قد حرم نفسه من ألوان حقيقية من مباهج الحياة والعيش، لكي يتسنى له أن ينجز "نموذجه الفذ"، بينما أنا وأمثالي لم نحرم أ نفسنا من هذه الألوان، لأن "عيش الحياة" ليس أقل أهمية من "تأمل الحياة". أما آخر "التطمينات " فهو أن نقطة الضعف الوحيدة في نموذج طه حسين هي الشعر (إذ كان الشعر الذي كتبه ضعيفا ركيكا)، حيث يمكن لنا أن نزهو عليه، كنوع من التعويض، حتى لو كنا نعلم أن "الشعر" لم يكن خطا أساسيا من خطوط مشروعه!

(٢)

هذا رجل ولد في ظروف بالغة القسوة والضنك والإجحاف. الميلاد في قرية بعيدة من قرى الصعيد "الجواني" في أواخر القرن التاسع عشر. لا كهرباء ولا مدارس ولا راديو ولا تليفزيون ولا جامعات ولا إنترنت ولا فيديو ولا مسجل ولا غسالة ولا ثلاجة ولا ريموت كونترول. لم يكن هناك سوى "الكُتَّاب" والجامع فقط. أسرة فقيرة وأولاد كثيرون وأب يكاد يكون معدما. ثم فقد البصر في سن الخامسة تقريبا. ومع ذلك كله، يتحدى الفتى كل هذه الظروف القاهرة، التي تحالف فيها المثلث المرعب (الفقر والجهل والمرض) تحالفا ساحقا ماحقا، لا ليصبح "عميد الأدب العربي" فحسب، بل ليصبح -فوق ذلك وبعد ذلك- أستاذا جامعيا مرموقا، وصاحب أول دكتوراه مصرية من جامعة مصرية، وعميدا لكلية الآداب، ومديرا لجامعة القاهرة، ومؤسس قسم الدراسات اللاتينية بكلية الآداب، ومفكرا سامقا في الفكر العربي الحديث، وروائيا، وناقدا صاحب مدرسة جديدة في النقد نقلته من الدر د شة الذاتية إلى الدراسة الموضوعية، ووزيرا للمعارف، وصاحب الصيحة الأشهر في تاريخ التعليم الحديث "التعليم حق طبيعي كالماء والهواء" .

وفي المقابل، نجد أننا -أنا وأمثالي من أبناء جيلي- قد صادفتنا ظروف أ رحب وأكثر مواتاة: ولدنا بعد ميلاد طه حسين بأكثر من نصف قرن، في منتصف القرن العشرين، في ظل دو لة مستقلة متحررة، صارت فيها دعو ة "التعليم كالماء والهواء" حقيقة واقعية ننعم بها. ولدت في قرية من قرى "وجه بحري"، الذي يعد بالنسبة لوجه قبلي كما تعد أوربا بالنسبة للعالم الثالث، بقرية فيها مدرسة ابتدائية ثم إعدادية. راديو وصحف وتليفزيون، ثم جامعات وفيديو وانترنت. أسرة مستورة، لا ميسورة ولا مكسورة. مصانع وتحديث ووسائل انتقال حديثة وتليفونات . إبصار سليم وأطراف سليمة وآذان سليمة ولسان سليم. وقبل كل ذلك عائلة حانية راعية متفهمة، على عكس ما صادف طه حسين، الذي حكى في "الأيام" بصدق:

"كان سابع ثلاثة عشر من أبناء أبيه، وخامس أحد عشر من أشقته. وكان يشعر بأن له بين هذا العدد الضخم من الشباب والأطفال مكانا خاصا يمتاز به بين اخوته وأخواته. أكان هذا المكان يرضيه؟ أكان يؤذيه؟ الحق أنه لا يتبين ذلك إلا في غموض وإبهام. والحق أنه لا يستطيع الآن أن يحكم في ذلك حكما صادقا. كان يحس من أمه رحمة ورأفة، وكان يجد من أبيه لينا ورفقا، وكان يشعر من إخواته بشيء من الاحتياط في تحدثهم إليه ومعاملتهم له. ولكنه كان يجد إلى جانب هذه الرحمة والرأفة من جانب أمه شيئا من الإهمال أحيانا، ومن الغلظة أحيانا أخرى. وكان يجد إلى جانب هذا اللين والرفق من أبيه شيئا من الإهمال أيضا، والازورار من وقت إلى وقت. وكان احتياط إخواته وأخوته يؤذيه، لأنه كان يجد فيه شيئا من الإشفاق مشوبا بشيء من الازدراء".

أقول إنه على الرغم من الفروق الجوهرية -وعلى رأسها الأوضاع الاجتماعية والعائلية- بين ظروف طه حسين وظروفي (ومعظم أبناء جيلى) إلا أنني لم أحقق واحدا في الألف مما حققه طه حسين. وحينما أصل إلى هذه النقطة، فإنني أشعر ومعظم جيلي أننا لا نستحق اللقمة التي نأكلها، لأننا لم نبذل الجهد اللازم ولم نعقد العزم اللازم، على رغم أن ظروفنا كانت مواتية، على عكس ظروف طه حسين.

تتدفق، بيني وبين نفسي، الأسئلة، حينما تجول في خاطري مثل تلك الخواطر السابقة :

هل أنا أشبه "قاسم السماوي" الذي يحقد على نجاح الآخرين؟

هل إد انة النفس تلك الإدانة القاسية، بمقارنة الذات بطه حسين، وسيلة من وسائل تحفيز النفس على الإنجاز والتقدم والسبق؟

هل تصح المقارنة من الأصل؟ بينما الظروف غير الظروف والمجتمع غير المجتمع، والناس غير الناس؟.

هل تفوق طه حسين كان تطبيقا لفكرة "التحدي والاستجابة" عند تو ينبي ؟ أم كان تعويضا؟ أم كان تمردا على الظروف المحيطة؟ أم كان إدراكا للمسئولية الثقيلة في كسر ذلك المثلث المرعب الذي فتك بناسه وكاد يفتك به؟ أم كان نوعا من الإلهام الذي يجعل المرء "ينذر" نفسه لمهمة "قهر الظلام": ظلام نفسه وظلام الآخرين؟ أم كان ذلك التفوق الفائق مزيجا مركبا من ذلك كله؟

(٣)

ألا تثير أسئلةً حقيقيةً تلك العلاقة العميقة المركبة التي ربطت بين طه حسين وبين أبى العلاء

المعري؟ فأبو العلاء المعري هو الكاتب الوحيد الذي نجد عنه أربعة كتب من بين كتب طه حسين: الأول هو "تجديد ذكرى أبى العلا ء"، وا لثاني هو "مع أبى العلاء في سجنه"، والثالث هو "صوت أبى العلاء"، والرابع هو "شرح لزوم مالا يلزم".

وعندي أن ثمة أكثر من رابطة يمكن أن تربط بين المعري وطه حسين.

فمن ناحية: يجمع بينهما أن كليهما حول "انعدام البصر" إلى "نفاذ بصيرة"، وما يتضمنه ذلك من الا ستغناء عن "الرؤية" بـ"الرؤيا"، مع ما يعنيه ذلك الاستغناء من تأكيد المعنى البسيط الذي يقول إن "النظر" الحق ليس هو "الشوف" بل هو "الإدراك" القويم.

ومن ناحية ثانية: فلا ريب أن نزعة الشك عند أبى العلاء قد استلفتت نظر (أقصد بصيرة) طه حسين، وهو المثقف الذي نقل إلى الثقافة العربية نظرية الشك الديكارتية، حتى أنه أقام عليها كتابه القنبلة "في الشعر الجاهلي"، ودفع ثمن هذا الشك غاليا، مثلما د فع ثمنه صنوه السابق أبو العلاء. وفي هذا السياق لابد أن ندرك أن الدورة الكاملة من الشك إلى اليقين كانت واحدة من الوشائج الواصلة بين الرجلين. وفي هذا السياق أيضا يمكن أن نفهم تصريح طه حسين: "أنا قلق دائما، مقلق دائما، ساخط دائما، مثير للسخط من حولي".

ومن ناحية ثالثة، فإن مالاقاه أبو العلاء المعري من عنت واضطهاد من أهل عصره، الذين رموه بالكفر والإلحاد والزندقة، كان قرينا لما لاقاه طه حسين من عنت واضطهاد من أهل عصره، مرة بسبب روايته "المعذبون في الأرض"، ومرة بسبب رأيه في ضرورة إبعاد الطابع الديني عن "الدستور"، ومرة بسبب كتابه "في الشعر الجاهلي".

(٤)

كتاب "في الشعر الجاهلي" لم يكن مجرد كتاب هام، بل كان "مفترق طرق". فقد كان صدوره فاصلا بين الدراسات الأدبية والفكرية التي تنهض على النقل والتلقين والتجميد، و الدراسات الأدبية والفكرية التي تنهض على العقل والبحث والتجديد. كما كان صدوره فاصلا بين أصحاب "التكفير"، و أصحاب التفكير.

احتوى الكتاب -ضمن ما احتوى- على فكرتين أساسيتين: الأولى هي أن كثيرا من "الشعر الجاهلي" منتحل، من قبل بعض أهل العصر الإسلامي. وغرض الانتحال هو تبيان الفارق "النوعي" بين العصرين. والثانية هي أن "القصص" التاريخية في القرآن الكريم ليس الغرض منها "تأريخ الأحداث"

بصورة واقعية، بل غرضها هو العبرة والموعظة والحكمة.

لماذا غضب الأزهريون -زملاء طه حسين السابقون- من هاتين الفكرتين؟ ألم يكن طه حسين على حق حينما هجر الدراسة الأزهرية لما تحفل به من ضيق وتضييق على النور والمنورين؟ هل كانوا ينتقمون من "انخلاعه" عنهم؟ أم كانوا مخلصين "لعماء البصيرة" الذي هرب منه "أعمى البصر"؟.

والشاهد أن معركة طه حسين في كتاب "في الشعر الجاهلي" قد اكتنزت عددا من المفارقات:

وقوف بعض كبار "الليبراليين" من دعاة الحرية والاجتهاد (مثل سعد زغلول) ضد الكتاب وكاتبه. وهو ما يدل على أن "الكيل بمكيالين" داء مصري عربي قديم، لا يصيب الرجعيين وحدهم، بل يصيب المستنيرين كذلك.

وقوف بعض وكلاء النائب العام موقفا مستنيرا ينتصر للبحث العلمي سواء أصاب أو أخطأ. (وسيظل قرار محمد نور في هذا الصدد وثيقة تاريخية تدمغ المتزمتين والمستنيرين وأهل النيابة المعاصرين).

صدمة طه حسين من المناخ الفكري بمصر (وهو القادم من المناخ الفرنسي الموار بالحرية والصراع والتيارات المختلفة) التي جعلته يوافق على حذف الفصل "المثير" من الكتاب، وعلى إعادة طباعته بدون ذلك الفصل باسم جديد هو "في الأدب الجاهلي". ولعل تلك الصدمة هي التي دفعته إلى الاتجاه نحو "الإسلاميات" في أواخر سنواته كنوع من "رد الفعل" أو تبرئة الوجه (على الرغم من عمق هذه الإسلاميات وجمالها). وهو التوجه الذي جعل بعض المحللين الثقافيين يفسرونه بأن "راديكالية" مفكري البرجوازية الصغيرة لم تكن راديكالية جذرية، إذ سرعان ما تنكص عن إكمال شوط التغيير إلى منتهاه.

عودة طه حسين إلى الجامعة بعد فصله، محمولا على أعناق الطلاب الذين طالبوا بعودته حتى فرضوها. وهي واقعة نادرة لم تتكرر بعد ذلك، بل العكس هو الذي وقع: حيث ترك الطلاب المعاصرون أساتذتهم (مثل نصر حامد أبو زيد وصبحي منصور ونوال السعداوي) يفصلون أو ينفون أو يفرقون عن زوجاتهم أو يعلنون التوبة!

منذ سنوات قليلة جازفنا في مجلة "أدب ونقد" بنشر الفصل المحذوف من كتاب "في الشعر الجاهلي"، وكنت أثناء تلك المجازفة أتساءل بيني وبين نفسي: أي قوة ذهنية جعلت الرجل يضع هذا الكتاب، وأي قوة روحية جعلته يقاوم العواصف التي سببها في العشرينات من القرن العشرين؟

بكتابه "في الشعر الجاهلي" فتح طه حسين للعديد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه باب الاجتهاد

الفكري والاجتراء العقلي، مؤسسا بذلك ثقافة السؤال في مواجهة ثقافة الجواب. اقتدى اللاحقون عليه به واستندوا إليه، فانقلبت بذلك الجملة الشهيرة عن الكفيف الذي هو "مستطيع بغيره"، إذ لم يعد الرجل هو "المستطيع بغيره" بل صار الأغيار هم "المستطيعون به"!.

(٥)

طه حسين، عندي، ليس مجرد مفكر بارز، أو كاتب مؤسس، بل هو "ظاهرة اجتماعية وثقافية وأخلاقية" من أبرز الظواهر العربية في عصورنا الحديثة، فهو الرجل الذي حول "العماء" من "معوق" إلى "حافز". وهو الرجل الذي نادى بأن حق الإنسان في التعليم كحقه في الماء والهواء قبل سنوات من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨. وهو العقل النقدي الذي صودرت بعض كتبه قبل ثورة ١٩٥٢ وصودر هو شخصيا بعد الثورة بفصله من جريدة "الجمهورية" عام ١٩٦١. وهو الرجل الذي تجلى حبه للغة العربية في موقفين معروفين: الأول هو مناداته بأننا نملك لغتنا، وعلينا أن نجددها ونطورها كما فعل الأقدمون. والثاني حين كانت ملاحظته الوحيدة على أغنية ليلى مراد ونجيب الريحاني "أبجد هوز" هي أن الأغنية تقول "شكل الأستاذ بقى منسجم" بينما الصحيح هو "بقى منسجما"!. وهو الرجل الذي كتب أجمل وأصدق سيرة ذاتية -حتى الآن- في الأدب العربي. وهو الرجل الذي حرض عبد الوهاب على الغناء يوم مات والد عبد الوهاب، لأن "الغناء ليس فرحا فقط، بل هو كذلك حزن وألم". وهو الرجل الذي أربك مشاعري نحوه دائما، فلم أدر هل أنا حاقد عليه لمعجزته التي لم يقدر عليها أمثالي أم هل أنا محب له مفتون به؟ أم أن كليهما (الحقد والافتتان) وجهان لعملة واحدة: هي الاعتزاز بأنني واحد من أبناء الوطن الذي أنجب طه حسين، وأنني واحد ممن بكوا حينما اخترقت طعنة الخال قلب هنادي، بينما الكروان يقول: الملك لك لك؟

يا طه حسين، أنت المبصر، بينما "يوجد هنا عميان". لكننا لن نخاف طه حسين، لأننا اقترضنا منه بعض آليات "الاستبصار"، لا بالعين، وإنما "بإنسان" العين!

المأزق السياسي وإشكالية التعثر الديمقراطي في سوريا

رضوان زيادة*

يمثل المدخل التاريخي إغراء متعدد الجوانب بالنسبة للكثير من الباحثين الراغبين بقراءة المستقبل السياسي لبلد كسوريا، أحد هذه الجوانب يكمن في أن سورية لم تكن أبدا معزولة عن جغرافيتها وتاريخها أو محيطها الجيوبوليتيكي، ووضعها الجغرافي غالبا ما كان يتحدد بسياقها التاريخي، يضاف إلى ذلك أن تاريخ سوريا السياسي كان ثريا بالصراعات على مختلف وجوهها، مما يفسح إمكانية للمستقبل في تكرار نماذج الصراعات السابقة ليس بصورة مستنسخة، وإنما بآلية هي أقرب للتشابه والتماثل.

كان فرنان بروديل قد ميز بين طبقات تاريخية ثلاث، تلازمها أزمنة أو وتائر زمنية ثلاث يمكن تحديدها كالتالي:

المستوى الأول هو مستوى الأحداث أو ما يجري على السطح، وزمنه هو الزمن الفردي السريع الوتيرة، إنه المستوى الخاص بالتاريخ التقليدي الذي ينتقل المؤرخ بين أحداثه على نحو ما ينتقل الصحافي من حدث إلى آخر، فيظهر التاريخ إذ ذاك صاخبا بالتغير والألوان، من دون أن تظهر معانيه إلا إذا تبعه تناول المستويات الأخرى العميقة التي يجري الحدث في إطارها.

أما المستوى الثاني، فهو مستوى الظروف والتقلبات التي تطال حياة المجتمعات من دون أن يصل فعلها بصورة دائمة إلى بني هذه المجتمعات العميقة.

ووحدات القياس الزمني في هذا المستوى لا تتجاوز بضع عشرات من السنين وذلك للكشف عن مراحل أو حقبات قصيرة[1]، أما المستوى الثالث، فهو يتناول الطبقة التحتية من التاريخ، أي الوقائع

---

* نرضوان زيادة: كاتب وباحث سوري

التي تستمر حقبا طويلة الأمد، وفي هذا المستوى يوسع التاريخ حقله وقياسه حتى أقصى الحدود، فيظهر حركات وتراكمات استمرت قرونا، وتبرز الأسس الصلبة التي يبنى عليها التاريخ في جملته، وهذا التاريخ هو ما يسميه بروديل بـ "تاريخ الحقبات الطويلة الأمد" أو "تاريخ البنى"(٢).

ما أطمح إليه هو قراءة التاريخ السياسي السوري في ضوء مستوى الأحداث ومستوى الظروف والتقلبات معا لنرى سيناريوهات أو مآلات المستقبل المنظور على ضوء هذه المحددات المنهجية والتاريخية. فإذا انطلقنا من لحظة حصول سوريا على استقلالها السياسي في ١٧ أبريل (نيسان) ١٩٤٦ ورغبنا أن نقرأ التشكيلات السياسية التي أفرزتها التجربة السورية في تلك الفترة لوجب علينا لزاما العودة بجذور هذه التشكلات إلى فترة الانتداب الفرنسي، كفترة شهدت تأجج المخاض السياسي في سوريا والذي كان قد بدأ مع حكومة فيصل الأولى في دمشق بين عامي ١٩١٩و١٩٢٠، فالكتلة الوطنية التي احتوت مجموعة من الوطنيين القدامى الذين خاضوا معركة النضال ضد الانتداب الفرنسي كانت قد عقدت مؤتمرها الوطني العام في عام ١٩٢٧ بناء على نداء هاشم الأتاسي بعقد مؤتمر وطني عام لإيجاد مخرج للقضية السورية بعد إعلان المفوض السامي (بونسو) بأن فرنسا تريد السماح بقانون دستوري وتفويض أمور الدولة إلى مسؤولين حكوميين محليين(٣)، ولبى السوريون النداء، وعقد المؤتمر في ٢٧ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٧ وصدر عن المؤتمر بيان باسم الكتلة الوطنية يحتج فيه على سياسة الانتداب بتقييد الحريات وتجزئة سورية وتغذية الطائفية فيها وإهمالها للمصالح الاقتصادية للبلاد، لقد كان هذا البيان بمثابة الإعلان عن ولادة الكتلة الوطنية(٤)، التي بقيت بدون مبادئ واضحة أو قانون يلزم أعضاءها به أو حتى يبرز عدد هؤلاء الأعضاء ويظهرهم، وفي ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣٢ أقرت الكتلة الوطنية قانونها الأساسي الذي سيعلن عمليا بداية الحزب السياسي السوري ذي المطالب المحددة والواضحة ويكشف عن الوعي السياسي الذي رافق تلك الفترة التي ستترك آثارا واضحة ليس على تاريخ الكتلة الوطنية فحسب، وإنما على بقية الأحزاب السياسية الأخرى، فيطالب القانون الأساسي في مادته الأولى بتحرير الأراضي السورية المنفصلة عن الدولة العثمانية من كل سلطة أجنبية وإيصالها إلى الاستقلال التام والسيادة الكاملة، وجمع أراضيها المجزأة في دولة ذات حكومة واحدة، على أن يبقى للبنان الحق في تقرير مصيره ضمن حدوده القديمة، ثم العمل على تأليف المساعي لتأمين الاتحاد بين هذه الأقطار ولكن على شرط ألا يحول هذا السعي دون الأهداف الواجب بلوغها في كل قطر، وتبدو هنا الرغبة القومية في تحقيق الوحدة العربية بارزة وجلية المعالم لكنها، لا تلبث أن تغمض وتخفت عندما تقرر لكل قطر على حدة حقه في تقرير أهدافه التي يرغب في تحقيقها، وهو نفس التناقض الذي سيحويه ميثاق جامعة الدول العربية لدى تأسيسها عندما يعترف مسبقا بالكيانات القطرية، رغم أن الفكر القومي كان منذ لحظة ولادته لا يعترف

بالكيان القطري بل ولم يتعامل معه أبدا في أدبياته، معتبرا باستمرار أن هذا الكيان هو حالة طارئة في طريق الزوال، فليس هناك من داع للبحث في تحقيقاته وإمكانياته، وهذا ما أسقط الفكر القومي في فخ طلب الحلم ومنعه من النظر إلى الواقع الراهن الذي بدون النظر إليه يبقى الفكر هائما في سماء لا حدود لها.

فلحظة التعثر القومي ابتدأت إذا من لحظة ابتداء نشأة الحزب السياس ي على ما رأينا في القانون الأساسي للكتلة الوطنية، وإذا استمرينا في قراءة هذا القانون مستطلعين مادته الثالثة التي تنص على أنه من الواجب المحتم جمع قوى الأمة وتوجيه جهودها لتحقيق الآمال الوطنية، ولذلك تعتبر الكتلة الوطنية أن تأليف الأحزاب السياسية مخالف لوحدة الجهود، وتعود المادة الأخيرة لتقطع الشك باليقين حين تنص على أنه لا يجوز مس أو تعديل مبادئ الكتلة الوطنية باعتبارها جوهرية في حياة الأمة وكيان الكتلة الوطنية.

تظهر إذا صورة الاحتكار السياسي ومنع التعددية على صيغة حفظ وحدة الأمة مستعيدة بذلك الأدبيات السلطانية القديمة في الاختيار بين السلطان الجائر أو الفتنة الغشوم وتبقى الخيارات الأخرى مستبعدة تماما، لذلك يمكن اعتبار القانون الأساسي للكتلة الوطنية بمثابة الجنين في يومه الأول والذي سيولد بعد فترة نصف قرن تقريبا على أنه الحزب القائد للدولة والمجتمع.

من الخطأ التاريخي أن نحكم على واضعي القانون الأساسي للكتلة الوطنية بأنهم أغفلوا مسألة الديمقراطية، لأن الديمقراطية نفسها لم تكن مطروحة بعد كآلية لتنظيم التوازن السياسي بين الأطراف المختلفة، إلا أننا نستطيع أن نقرأ في القانون الأساسي بذور ترسيخ الفكر الأحادي ورفض ا لآخر المختلف، مما يعني استفراد الذات بضع القرار، وكل هذه الأمور تعني في النهاية تغييب الديمقراطية كمبدأ أساسي في صنع القرارات التي تفترض التعدد والتشاور للوصول إلى الرأي الأقرب إلى الصواب.

بعد الكتلة الوطنية ستتكاثر الأحزاب السياسية بدءا من حزب الإصلاح وحزب الاتحاد الوطني وحزب الأمة الملكي والحزب الحر الدستوري وحزب الشعب الذي كان بقيادة أعيان حلب وعلى رأسهم رشدي الكيخيا وناظم القدسي ومصطفى برمدا، لقد كان حزب الشعب يميل إلى توثيق العرى مع العراق من أجل إعادة حلب إلى مركزها الاقتصادي التقليدي، وهذا ما أدخلها في تنافس مستمر مع الكتلة الوطنية التي تزعمها أعيان دمشق وعلى رأسهم جميل مردم بك وفارس الخوري ولطفي الحفار. لقد انحصر الصراع بين هذين الحزبين الرئيسين في الإمساك بزمام السلطة والتشبث بها لتوسيع مصالحهم، وأما سلوكهم فما كان ليعدو سوى محاولة فض النزاع بتوافق الآراء وبالمساومة في حال مواجهتهم أية معارضة جادة في البرلمان أو في الشارع، لكن هذه الفترة نفسها قد شهدت ولادة

لأحزاب سياسية أخرى تبنت الخط العقائدي والأيديولوجي بدءاً من الحزب القومي السوري الاجتماعي الذي تأسس في بيروت عام ١٩٣٢ على يد أنطون سعادة والذي ر غب في فصل الأمة السورية عن الأمة العربية واعتبر أن القوة هي العامل الحاسم لتوكيد الحق الوطني، وهذا ما جعله يعتمد العنف والكفاح المسلح ضرورة من أجل التغيير(٥)، لذلك فالديمقراطية تمثل بالنسبة إليه ليس المجال اللا مفكر فيه وإنما المجال المستحيل التفكير فيه طالما أن الكفاح المسلح يصبح ضرورة، فالديمقراطية عندها تصبح امتناعا عن تحقيق المراد، وفي نفس العام تقريبا سيولد الحزب الشيوعي بقيادة خالد بكداش الذي انفصل عام ١٩٤٤ عن الحزب الشيوعي اللبناني ليشكل حزبا سوريا مستقلا وليحافظ على علاقات وثيقة مع الحزب الشيوعي الفرنسي ويتبع فكريا للأممية مما جعله يتجاوز التناقضات الداخلية ليقرأها في سياقها الأممي وهذا ما حجب عنه قراءة التغيرات السياسية السورية وفق المنظور الداخلي المحض وسيتأسس فكره عمليا على السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية كهدف وشرط أساسي واعتبار الديمقراطية السياسية هي الوسيلة التي تستعملها الطبقة البورجوازية لفرض سيطرتها على الطبقات الكادحة، ولذلك فهو يقف ضدها صراحة، بل ويعتبر التدخل العسكري إنما يجسد مصالح الوطن والجماهير، إذ يذكر خالد بكداش في كراس له عن (سورية على الطريق الجديد)(٦) في عام ١٩٦٥ "بأن هؤلاء ا لضباط لا يريدون جزاء ولا شكورا ولا يطمحون إلى امتيازات خاصة لقاء دفاعهم عن مصالح الوطن ومصالح جماهير الشعب" أما حزب الإخوان المسلمون الذي حظي رسميا بالتعامل معه على قدم المساواة مع الأحزاب الأخرى في أيلول (سبتمبر) ١٩٤٦ فإن مطالبه بتطبيق الشريعة الإسلامية و العمل من أجل تحقيق الدولة الإسلامية جعلته لا يكترث بالديمقراطية كوسيلة أساسية في طريق التداول السلمي للسلطة، بل إنه كان عمليا يؤسس لاحتكار من نوع جديد يقوم على سلطة الدين، أما حزب البعث القائم بقيادة ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، فقد رفع ثالوثا أيديولوجيا تجلى في الوحدة والحرية والاشتراكية وهدف إلى بعث الأمة العربية الواحدة عن طريق تحقيق الوحدة بين الأقطار العربية ثم العمل على تحرير العالم العربي من الهيمنة الإمبريالية، وسيرتبط حزب البعث فيما بعد بالحزب العربي الاشتراكي الذي كان أكرم الحوراني يقوم على قيادته جماهيريا(٧)، وسيتأسس بعدها حزب البعث العربي الاشتراكي الذي لن يختلف في بنيته اليسارية عن باقي الأحزاب الاشتراكية في تغييب مطلب الديمقراطية الاجتماعية وتغيب الديمقراطية السياسية، يمكن القول إذا أن الديمقراطية هي الغائب المشترك الأكبر بين جميع الأحزاب السياسية السورية سواء أكانت فئوية أو أيديولوجية، إذ إن سؤال الديمقراطية كان بالنسبة لها سؤالا ليس مطروحا، لذلك فمن الطبيعي أن تكون الإجابة عليه غير موجودة أو متضمنة في أدبيات جميع الأحزاب ونصوصها.

من دولة الاستقلال إلى الدولة المجاز

حصلت سوريا على استقلالها في ١٧ نيسان (أبريل) ١٩٤٦ وكانت هذه الفترة زاخرة بالنضال السياسي من قبل الأحزاب كافة، فقد تمكن شكري القوتلي زعيم الحزب الوطني آنذاك من الوصول إلى السلطة بعد الانتخابات البرلمانية عام ١٩٤٧ على الرغم من أن حزبه لم يكسب إلا ٢٤ مقعدا من مقاعد المجلس الذي كان عدده ١٣٥ مقعدا، لكن تعاون معظم المستقلين الواحد والخمسين مكن جميل مردم بك من تشكيل الحكومة وتمكن القوتلي من إقناع البرلمان بتعديل الدستور لإتاحة الفرصة أمامه للترشح من جديد لدورة رئاسية مدتها خمس سنوات[٨]، وقد تم له ذلك في ١٨ نيسان (أبريل) ١٩٤٨ وليدشن عهد التعديلات الدستورية بما يتناسب مع الرغبات الرئاسية.

كان لمجيء حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ إنعكاسات داخلية حادة أسفرت عن استقالة وزير الدفاع أحمد الشرباتي، إذ أظهرت الحرب ضيعف الجيش السوري الناشئ حديثا، وأعقب ذلك خروج المظاهرات في الذكرى السنوية لقرار تقسيم فلسطين الذي أقرته الأمم المتحدة في ٢٩ تشرين الثاني(نوفمبر)، وثارت القلاقل مما أدى في النهاية إلى استقالة حكومة مردم بك في ٢ كانون أول(ديسمبر) ١٩٤٨، وجاء على إثره خالد العظم الذي استمد لمعالجة عدد من الأمور من أهمها السياسة المالية النقدية لسوريا وعلاقة ذلك مع فرنسا، وتوقيع اتفاقية خط أنابيب النفط (التابلاين)، إلا أن الانحراف الأساسي لحكومة العظم كان في إعلانها في ٢٠ آذار (مارس) ١٩٤٩ أنها ستشارك في مباحثات لعقد الهدنة مع إسرائيل وذلك بعد أن دخلت في المفاوضات كل من مصر ولبنان والأردن[٩]، وإذا كانت هذه هي الأحداث السياسية الأبرز التي حدثت في المشهد السياسي السوري عقب الحصول على الاستقلال، فإنها تعكس أمورا يجب أن نضعها في الحسبان لاسيما أنها ستقرر وبشكل حاسم قراءة المستقبل السياسي السوري في المرحلة القادمة.

إن دولة الاستقلال الناشئة لم تحصل على استقلالها الكامل بما تعنيه الكلمة من حصول استقلال اقتصادي ومالي، إذ بقى اقتصادها تابعا على ما جرى في تقرير السياسة السورية النقدية، وهذا ما سيثير الشارع السوري، الأمر الآخر الذي يجب الإشارة إليه هو أن القضية الفلسطينية ستدخل بشكل لاعب سياسي حاسم في تقرير السياسات السورية الداخلية منذ حصول سورية على استقلالها وحتى الآن، فسوريا ذات الإرث القومي العريق لم تكن أبدا لتتعامل مع القضية الفلسطينية كقضية للفلسطينيين وحدهم الحق في تقرير شأنها ومصيرها، إنها ستبقى قضية الشعب السوري الذي عرف دائما لا أقول بتطرفه بالنسبة لتعامله مع القضية الفلسطينية، وإنما برفضه لأي حلول أو اتفاقيات تضفي شرعية على من تعتبره عدوا تاريخيا.

ويكفي أن نذكر أن الانقلابات العسكرية التي ستأتي فيما بعد ستستمد شرعيتها الأولى من تبنيها

للقضية الفلسطينية، مما حول القضية الفلسطينية نفسها إلى قضية للمتاجرة وغاب أصحاب المبدأ في تعاملهم معها لحساب ظهور أصحاب المصالح المستفيدين منها.

وتؤسس وحدة كنا سنفتخر ونعتز بها لو أنها قامت على أساس المشاركة والتعددية إلا أنها حملت بذور فشلها من يوم تأسيسها عندما وضعت الوحدة الاندماجية كهدف رئيسي ولجته بأقصى سرعة دون القيام بإجراءات تمهد لذلك وتحققه، فكانت النهاية حدوث الانفصال في عام ١٩٦١ لتجربة وحدوية ناشئة لم تعمر طويلا لكنها ستترك أثرا كبيرا في نفوس أبنائها من البلدين.

فتراجع الحريات وإلغاء الحزبية وسيطرة الهاجس الأمني وصعود الزعيم الواحد كمخلص للبلاد والعباد لن يساهم في بناء الدولة الوطنية وستبقى الدولة مجازا.

من دولة الثورة إلى دولة الثروة

بعد فشل تجربة الوحدة ستعصف بسوريا رياح الانفصال العاتية، والانفصال هنا كان أشبه بالثقافة العامة، فالجميع أصبح يؤسس للانفصال والحزبية وغابت لغة الوفاق الوطني والتشارك على أساس الاختلاف، مما جعل الدولة المجاز تستمر في إحداثياتها إلى أن أتت دولة الثورة لتبني نوعا جديدا من الدولة في سوريا، لكنه ليس جديدا في دول العالم الثالث، إذ بدأت دولة الثورة تتكاثر يمينا وشمالا أينما وجدت الدولة المجاز سواء في أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا وستقوم دولة الثورة هذه على مجموعة من السمات الرئيسية:

١- المماهاة بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية بحيث تصبح جميعها في قبضة الدولة وسلطتها وتزول عندها الحدود اللازمة لممارسة كل سلطة لدورها بما يضمن حسن أداء سيرها.

٢- تحقيق التراتب الهرمي والمركزي في بناء أجهزة الد ولة بحيث تتركز السلطات في النهاية في قمة الهرم الذي يمثله قائد الثورة، وكما شبه ذلك إدجار موران، فالدولة تسيطر على المجتمع، والحزب يقود الدولة واللجنة المركزية توجه الحزب وقائد الثورة يتحكم باللجنة المركزية.

٣- الدمج بين مؤسسات الدولة وأبنيتها وميزانيتها وبين التنظيم السياسي الحزبي بحيث تكون سياسة الولاء هي الطريق الأسهل للترقي والترفع وتلغي سياسة الكفاءة مما يؤدي في النهاية إلى تركز أجهزة الدولة بيد متنفذي التنظيم الحزبي، وتختلط الموازنة بين الطرفين ما دام الحزب نفسه قد أصبح الدولة، فما الداعي للتمييز بين ميزانية الطرفين.

لقد تحققت دولة الثورة في سوريا بعد حصول ما يطلق عليه ثورة الثامن من آذار في عام ١٩٦٣، وبذات السمات السابقة تتحقق تدريجيا حتى ابتلعت الثورة الدولة التي غابت لحساب الجهاز الذي لم

يعد يتبع عمليا لها وإنما لمتنفذيها، وهنا يبدو تقسيم عبد الله العروي مهما في نظرته في الدولة العربية الحديثة، إذ يرى ضرورة التمييز بين الدولة والجهاز، فقد يكون الجهاز قويا ومتطورا، ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلفة، فالدولة العربية المعاصرة تمتلك جهازا قويا متطورا، بل هو القطاع الأكثر تطورا في الغالب، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها، موضوع شك وتساؤل.

ستعيش دولة الثورة صراعات قادة الثورة أنفسهم وستفرز حركة ٢٣ شباط (فبراير) ١٩٦٦[١٢] نتيجة صراعات تنافسية بين أطراف الثورة وهذا سيؤدي إلى تغليب التناقضات الداخلية التي تعيشها الثورة على حساب القضايا الوطنية العامة وعلى حساب مشاركة أطراف المجتمع المدني بكل فئاته في تسيير شؤون السياسة العامة للبلاد، وهذا ما يستدعي حركة ترغب بالقيام بالتصحيح لإعادة الأمور إلى نصابها، فقد كان الخلاف الرئيسي الذي قامت من أجله الحركة التصحيحية في عام ١٩٧٠ يدور حول التوجهات العامة للسلطة وإستراتيجيتها السياسية وبرنامجها الاقتصادي[١٣] الأمر الذي أدى في النهاية إلى تغلب التيار الانفتاحي على التيار الأيديولوجي الذي كان راغبا في تسيير الشؤون السياسية والاقتصادية وفق برنامج بعثي عقائدي متين، وهذا ماعمق الأزمة الداخلية لحزب البعث وأصبحت الخلافات الداخلية تتصاعد وتتواتر وتظهر على السطح مع ظهور مستجدات جديدة على الساحة الداخلية والإقليمية.

بدا حزب البعث بعد الحركة التصحيحية راغبا في الدخول في علاقة جديدة مع المجتمع والقوى السياسية، وكان مدخل ذلك تشكيل حكومة ائتلافية تحت مظلة الجبهة الوطنية التقدمية ضمت ممثلين عن خمسة أحزاب بمعدل وزيرين لكل حزب من أحزاب الجبهة ما عدا حزب البعث الذي ضمن لنفسه الأكثرية.

يمكن اعتبار نموذج الجبهة بأنه أشبه بنموذج الكتلة الوطنية التي تضم الأحزاب من مختلف التلوينات الأيديولوجية للانخراط في عملية النهوض والبناء الوطني، وتشكلت لجنة ميثاق الجبهة في ٢٢ (مايو) ١٩٧١، وقد نص الميثاق على اعتبار الجبهة قيادة سياسية عليا تقر مسائل السلم والحرب، والخطط الخمسية، وترسخ أسس النظام الديمقراطي الشعبي وتقود التوجيه السياسي العام، ونص على قيادة ا لبعث لها من خلال تمثيله للأكثرية فيها (النصف +الواحد) واحتكار العمل السياسي في قطاعي الطلاب والجيش، وأن يكون "منهاج الحزب ومقررات مؤتمراته موجها أساسيا لها في رسم سياستها العامة وتنفيذ خططها"[١٤].

يظهر أن ميثاق الجبهة الوطنية يستنسخ القانون الأساسي للكتلة الوطنية مع إضفاء بعض التعابير الأيديولوجية وإظهار نوع من التعددية الشكلية، غير أن ما يجب التوقف عنده أن معارضة هذا الميثاق

من قبل الأحزاب الراديكالية التي رفضته لم يكن من زاوية الديمقراطية وإنما من مواقع أيديولوجية يسارية أو من مواقع التحفظ على مزايا البعث القيادية فيها كما لاحظ ذلك أحد الباحثين، فالديمقراطية كانت غائبة تماما عن مستوى الوعي السياسي الموجود في تلك الفترة، ولذلك فحزب البعث لم يرث تراثا ديمقراطيا حتى يتنكب عنه، وإنما أنتج نموذج الحزب الموجود في السلطة ولو وجد غيره لأنتج الإرث الاحتكاري نفسه، لقد كانت الأحزاب اليسارية والقومية والتي هي بالواقع أحزاب النخب تؤمن بديمقراطية خالية من المتاعب، إذ هي ترغب من الديمقراطية أن تبقيها حيث هي، أما الأحزاب الدينية ذات الشعبية الجماهيرية فإنها تؤمن بديمقراطية لمرة واحدة، إذ هي تطلب الديمقراطية كي توصلها إلى السلطة، وبعد ذلك هي في حل عن أن تفسح المجال للتداول السلمي للسلطة عن طريق الديمقراطية التي أتت بها، لذلك كان من الطبيعي أن تتحول الجبهة إلى أشبه بشاهد الزور على التعددية، ولتعيد أحزاب الجبهة نفسها البعث مكرورا في صيغتها وتكون الجبهة في حقيقتها طاولة اكتساب المغانم وتوزيع المناصب، مما انتهى إلى أن تتحول أحزاب الجبهة إلى أحزاب عائلية وراثية تتعيش من السياسة على حد تعبير ماكس فيبر وتعمق الأزمة السياسية الداخلية عندما تعجز عن القيام بمهامها الحزبية وتصبح هي نفسها عبئا على المجتمع بدءاً من حفظ أسمائها الصعبة ا لمكرورة[١٥] وانتهاء إلى احتكارها لصيغ سياسية يرغب المجتمع في تجاوزها، إذ هي ترمز دوما بالنسبة إليه إلى صيغة متقاعدي السياسة وإلى دور لاعبي شاهد الزور.

وهكذا يتحول الحزب الذي هو في تعريفه الأبسط الأداة الطليعية في قيادة المجتمع وتحضيره إلى الفعل والنشاط السياسيين إلى عبء على المجتمع لا يدري كيف يتخلص منه كي يستطيع أن ينشط بصيغ سياسة أخرى لاسيما أن السياسة ما زالت إلى الآن محصورة بملعب الجبهة الوطنية التقدمية.

وإذا كانت صيغة الجبهة الوطنية مثلث الإطار السياسي الذي حددته رغبة حزب البعث، فإن دستور البلاد سيعكس الرغبة البعثية نفسها في الإطار القانوني والدستوري، إذ سينص في مادته الثامنة على أن حزب البعث هو الحزب القائد للدولة والمجتمع، وستحوي مادته السابعة على القسم الدستوري الذي يشترط على مقسمه أن يعمل ويناضل لتحقيق أهدافه الأمة العربية في الوحدة والحرية والاشتراكية، التي هي أهداف الحزب نفسه[١٦]، وهكذا يتماهى الإطار السياسي والقانوني والدستوري في صيغة البعث، وسيشترط الدستور أيضا أن اقتصاد الدولة هو اقتصاد اشتراكي مخطط يهدف إلى القضاء على أشكال الاستغلال، وهو فضلا عن صيغته السياسية والاقتصادية الأيديولوجية، فإنه يعطي صلاحيات وسلطات مطلقة للسلطة التنفيذية مما يضيق هامش الحريات والحقوق الفردية والعامة حتى يعدمها أحيانا[١٧].

فهو ينص على حرية التعبير، لكنه يعود ويقيدها بما يضمن سلامة البناء الوطني والقومي ويدعم

النظام الاشتراكي وهو يسمح للمنظمات الجماهيرية بالمشاركة في مختلف القطاعات والمجالس المحددة بالقوانين، ولكن بما يحقق بناء المجتمع العربي الاشتراكي الموحد وحماية نظامه، فما يمنحه الدستور باليد اليمنى تعود اليد اليسرى لتصادره عن طريق ربطه بأهداف البعث وغاياته.

ويبقى هذا الدستور على علاته معلقا مع وجود قانون الطوارئ والأحكام العرفية المفروضة منذ عام ١٩٦٣، أي منذ وصول حزب البعث إلى السلطة، علما أنه فرض خلال فترات متقطعة من التاريخ السوري.

أما في إطار العمل المجتمعي الشعبي، وذلك فيما يتعلق بالجمعيات والمنظمات الأهلية وغير الحكومية، أو ما أصبح يعرف بحراك المجتمع المدني، فإن صيغ النقابات ذات التأطر المهني أو صيغ الجمعيات غير الحكومية أصبحت كلتاهما تحت هيمنة الحزب الحاكم، فجرى تحويل النقابات والمنظمات الطلابية والشبابية والجامعية إلى منظمات رديفة لحزب البعث، وهي بذلك تفتقد هذه النقابات حراكها الداخلي القائم على إثبات وجودها وحضورها في وجه من يمنعها من تحقيق مطالبها وتتحول إلى مؤسسة موظفين يتعيشون منها، أما النشاط المدني البعيد عن هذه النقابات والمنظمات الراغب في مأسسة نفسه ضمن مجموعة عمل تنشط في مجال معين كالبيئة والفنون والآداب بأنواعها، وغير ذلك كثير، فإنه يصبح غير ممكن إن لم يدخل في خانة المستحيل نفسه، خوفا من أن يتعرض المواطن للمساءلة الأمنية المستمرة إذ يشعر أنه في غنى عن هذا النشاط كله إن كان سيفضي به إلى مثل هذه النهاية.

ومن الطبيعي بعد ذلك أن يضعف الشعور الجمعي بضرورة العمل الجماعي والمؤسساتي وأن يفقد الغاية والهدف ويشعر باللاجدوى من العمل الحزبي والسياسي ليرتد به هذا الشعور في النهاية إلى الاحتماء بروابط ما قبل مدنية لأن الإنسان بفطرته وطبعه كائن اجتماعي وستنتهي به هذه الروابط إلى نوع من التفكير الخلاصي الذي لا يقيم وزنا للهم العام أو يكترث به، وستصبح هذه الحالة فيما بعد القانون الأساسي الذي يسير عليه المواطن ويتبع خطاه وفقه، لذلك فعملية الإصلاح في انطلاقها، عليها أن تلحظ هذا البعد وتنطلق منه، أن ترد للمواطن ثقته بنفسه، شعوره بضرورة الانخراط في عمل جمعياتي لأن الحراك الفردي لا يفضي لنتائج كالتي يجنيها العمل الجمعي، على الإصلاح أن ينطلق بداية في القيام بإجراءات تطمينية يكون لها الأثر على غالبية فئات وشرائح المجتمع ليشعر بالصدق مما يجرى حوله، وبالتالي يخرج من موقع العزلة والانكفاء الذي فرض عليه إلى رحاب المجتمع بآفاقه الممتدة التي تشعره بالثقة التامة والدائمة أنه فرد من هذا المجتمع تضمن له حقوقه كما يتوجب عليه القيام بواجباته.

وإذا كان المواطن قد انتهى إلى حالة من الشعور بالعبث من جدوى الحياة، فمن الطبيعي أن لا

يكترث بأن ينقل ما يرغبه ويشعر به إلى غيره، فالانطواء حالة نفسية ترتد إلى الداخل وتتأسس فيه، ولذلك سيغيب دوره عن السلطة الرابعة، السلطة صاحبة الجلالة، الصحافة، فيشعر باستمرار أنها لا الصحافة الذي هو أس عملها وأساسه تتحول إلى منابر لأصحابها وإلى أبواق لمرؤوسيها لا يهمهم مدى اتساع شريحة قراء الصحيفة، بقدر ما يهمهم أن يرضوا من هم فوقهم، وبذلك يغيب عامل المنافسة والسبق عن العمل الصحفي الذي هو جوهر النشاط وأساسه.

لقد تحولت بذلك جميع مجالات الحياة ومرافقها إلى مؤسسات رسمية تشكو من الترهل والتضخم وتقوم على سياسة الولاء التي هي أحد المقومات الرئيسية التي تقوم عليها دولة الثورة، والولاء هنا ليس محددا بزمن محدد أو ينقضي بوقت في أجل معلوم، إذ ما دام مستمرا يبقى المنصب قائما، ويغيب بحكم طول أمد الولاء عامل المنافسة الضروري لتجديد الحياة وضخها بالحيوية باستمرار، لينتج عن ذلك طبقة من الموظفين الكبار طويلي الأمد والولاء ينسجون حولهم شبكة من البيروقراطية التي تعزز ريعها باستمرار وهنا يكمن بالضبط مبدأ الفساد الذي سيتعمم إلى نموذج قائم بذاته له أصوله ومقوماته ورجالاته، ولذلك تهتدي دولة الثورة رويدا رويدا إلى نموذج من الاقتصاد لا يقوم على الاقتصاد الاشتراكي بحسب ما تضج الأيديولوجيا بذلك دوما وإن كان يبدأ منه ولا يدخل في نموذج اقتصاد السوق أو الاقتصاد الحر، وإن كان يستفيد من ميزاته، وإنما تؤسس هذه الدولة لنموذج جديد من الاقتصاد مختلف عن ذلك كليا، إنه نموذج اقتصاد الفساد، وككل اقتصاد ستكون له آلياته ووسائله وسيقوم عليه رجال يدافعون عنه ويؤمنون باستمراريته، وسيسبقه أو يلحقه، لا فرق في النهاية، فساد اجتماعي، لتتأسس بذلك نظرية ماكس فيبر الشهيرة في علاقة الأخلاق البروتستانتية بالرأسمالية، ولكن وفق علاقة معكوسة، إذ اقتصاد الفساد انتهى إلى نموذج جديد من خلخلة العلاقات الاجتماعية وتفككها.

كل ذلك يفرض علينا التفكير في نموذج جديد للسياسات العامة التي يقوم عليها النظام ولأسس الاقتصاد التي يقوم عليها، إذ إن نظرية التفعيل التي يكثر الحديث حولها الآن لا تبدو قادرة على تفعيل ما بدأ وانتهى، وإنما نحن بحاجة إلى إعادة بناء السياسات العامة وفق أسس جديدة مختلفة كليا، ذلك أن التفعيل يعني العمل في ضوء الواقع المحدد المرسوم ويكفي ضخ الدماء فيه حتى يتمكن من الحياة من جديد، ولكن من يضمن لنا أن الدماء ما زالت موجودة.

سيناريوهات التحول الديمقراطي

لابد أن نسجل بداية أن الخطوة الأولى من الانفتاح قد تحققت وهي إفساح المجال لحرية الرأي والتعبير، وأن الرئيس بشار الأسد راغب في تدشين زمن جديد تدخله سوريا، ويكفي أن ننظر إلى

الشهور الستة الأولى لنرى الحراك السياسي والاجتماعي وبداية إطلاق عملية الإصلاح الاقتصادي فندرك أن رغبة الإصلاح قد اتفق الجميع على ضرورة بدئها في هذه اللحظة.

يميز الباحثون بين التحول الديمقراطي وبين التحول نحو الديمقراطية، وإن كانت الصلة وثيقة بين المفهومين، لذلك انحاز مفهوم التحول نحو الديمقراطية لأسباب عدة تتعلق بأنه يحدد الوجهة التي يتجه إليها التحول، في حين أن التحول الديمقراطي يتضمن أسلوب التحول لكنه لا يحوي مآله الذي قد يكون مغايرا، يضاف إلى ذلك عملية التحول نحو الديمقراطية هي عملية مرحلية انتقالية لبلوغ الغاية منها، إذ إنها تصب في النهاية في صبغ المجتمع بالصبغة الديمقراطية، كما أن التحول نحو الديمقراطية هو بالأساس تحول سياسي لأن غايته سياسية بالدرجة الأولى، أما التحول الديمقراطي فقد يتم عن طريق إجراءات اقتصادية أو اجتماعية، ويبقى في النهاية أنه يحقق فعاليات المشاركة للجميع القوى الراغبة في التحول والمجتمع القائم والنظام المتجه نحو الديمقراطية(١٨).

مهما يكن، فالمهم أن لا نتحول عن الديمقراطية سواء اتخذنا وجهة التحول نحو الديمقراطية أو سبيل التحول الديمقراطي، إلا أنه لدى التدقيق في الأحداث السياسية يبدو لدينا أن التحول نحو الديمقراطية هو الخط الذي يتبعه النظام القائم في سوريا الآن، عن طريق القيام بإجراءات وإصلاحات سياسية وهذه الإجراءات محكومة بأعلى درجة من الدقة كي لا تفضي إلى مآلات غير ديمقراطية، فكيف نستطيع إذا قراءة وجهات التحول نحو الديمقراطية، يمكن افتراض ثلاثة سيناريوات محتملة.

السيناريو الأول: الانكفاء عن الخطوات التي تمت، بحيث يتم حجز ومنع نوافذ حريات الرأي والتعبير التي تجلت حاليا في المنتديات الثقافية، وإن كانت هذه المنتديات لم تنقل بعد من سياسة غض النظر المعمول بها حاليا إلى سياسة القوننة الشرعية والمؤسسة القانونية، والتضييق على الحريات الشخصية عن طريق بث الخوف من الملاحقة الأمنية لكل من يبدي رأيا مخالفا أو معارضا، وقمع الحراك الجنيني لمطالبي المجتمع المدني وحقوق الإنسان، هذا السيناريو يبدو مستبعدا رغم أنه يبقى محتملا طالما أن القوى المفصلية في النظام ما زالت لم تحسم خيارها بعد باتجاه الإصلاح وتشعر بالخوف إزاء مكتسباتها وتجاوزاتها وإن كانت ساعة التغيير تبدو قد دقت وحانت، وبدأت جميع القوى والأطراف تشعر بضرورة الانطلاق معها ومواكبتها.

السيناريو الثاني: الانتقال نحو نموذج الانفتاح بدون الدمقرطة (Liberalization Without democratization) وهذا ما أطلق عليه صموئيل هنتنجتون بأنه يمثل الموجة الثالثة للديمقراطية ولا يقوم هذا الانتقال على البدء بالإصلاح الاقتصادي دون الإصلاح السياسي كما يجري ترديد ذلك في النموذج الصيني، وإنما البدء بالإصلاح السياسي وفق مجموعة من السمات:

١- القيام بإجراءات إصلاحية سياسية من أعلى، محكومة بدرجة عالية للغاية من السيطرة، وهي لا تظهر كاستجابة لضغوط من المجتمع السياسي المحلي أو كمواكبة لمجاراة استحقاقات المتغيرات العالمية وإنما هي جزء من الهندسة السياسية التي يقوم بها النظام.

٢- أن جميع الإجراءات السياسية القادمة وفق هذا النموذج كقانون الأحزاب المتوقع وقانون المطبوعات الجديد تهدف باستمرار إلى استيعاب الجهود الشعبية واحتوائها، وهذا ما يدخلها باستمرار في خانة الضبط والتحكم.

٣- سيبقى مضمون الإصلاحات السياسية فوقيا، سواء بإدخال قوانين أو تعديلات تشريعية جديدة، فهي رغم أهميتها لن تترك أثرا على النظام العام للدولة القائم وفق النموذج الهرمي أو على الفئات والشرائح الكبيرة من المجتمع ذلك أن الأحزاب الجديدة التي ستنشأ أو الصحف الخاصة إن أتت لن تتمكن من إحداث الآثار الاجتماعية التغييرية المطلوبة، وهذا جزء من وظيفة نموذج الانفتاح، إذ يحرص على تقطيع كل الأسلاك والقنوات الحديثة الموصلة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبالتالي يظهر المجتمع السياسي وكأنه معلق في الهواء وعاجز عن مد جذوره في تربة المجتمع، وبالتالي يفقد وظيفته التعبوية والاتصالية بسبب القيود الصارمة المفروضة على الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات ذات الغرض العام[١٩]، وهذا ما يعطي الفرصة للانفتاح الاقتصادي الذي ستكون له آثاره المجتمعية الواضحة، ويمنع تشكل جذور مجتمعية للإصلاحات السياسية.

يبدو أن هذا السيناريو هو الأكثر قبولا للنظام السياسي القائم في سوريا حاليا، ذلك أنه يضمن له مراجعة حساباته ويحفظ له امتيازاته، ورغم أن هذا السيناريو لا يجد قبولا لدى المعارضين الراديكاليين ، إلا أنه خطوة مهمة وضرورية لابد من المرور بها، ذلك أن الانتقال الفجائي نحو الديمقراطية ق د يفرز استطالات ومآلات ترك آثار ومضاعفات سلبية تنعكس على التوجه الديمقراطي بشكل عام.

السيناريو الثالث: التحول نحو نموذج تجربة ديمقراطية تعددية حقيقية تتجلى في الانتقال من النموذج الهرمي للسلطة القائم على الخط الشاقولي التصاعدي إلى السماح بالتداول السلمي على السلطة التي تشكل جوهر الديمقراطية والقائم على الخط الأفقي ومشاركة المجتمع بكل فئاته في الانتخابات الديمقراطية التي تفضي إلى الخيارات الشعبية ، وما يتبع ذلك من التنازل عن السيطرة على الإعلام والهيمنة على النقابات ، إلى غير ذلك مما يشكل صورا متعددة لإفساح المجال للمواطن كي يبدي رأيه ويملك صو ته الذي هو قوة التغيير الأولى والأخيرة.

ومع يقيني أن الديمقراطية يجب أن ينظر إليها كما عبر أوبر فيدرين وزير الخارجية الفرنسي في إحدى مقالاته باعتبارها الناتج النهائي لعمليات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية مديدة وليس

كنتيجة لتحول فوري، إذ أن الديمقراطية ليست قهوة سريعة التحضير، إلا أن التوجه نحو التحول الديمقراطي يشكل بداية تأسيس الوعي الديمقراطي الذي هو الضامن الوحيد لأن تسير العملية الديمقراطية وفق خطها السليم.

وإذا كان هذا السيناريو مستبعدا أو غير محتمل في المستقبل المنظور، فلا يجب استباق الأمور بسرعة قبل أوانها ولا يجب إبطا ؤ ها بحيث يفقد الإصلاح والتغيير رصيدهما في المجتمع و يظهران كعمليات التجميل الطارئة على النظام السياسي، وإذا كان السيناريو الثاني وهو الانفتاح بدون الدمقرطة هو الأكثر احتمالا، ويبدو أن صيرورة وآلية النظام السياسي سائرة فيه، فإن مآلات هذا السيناريو قد تفضي في النهاية إلى نموذج الديمقراطية الحقيقية كما تجلى في السيناريو الثالث.

وهذا يستلزم تعاضد الجهود والقوى حتى لا تسقط في التشرذم والتشتت أو التفتت وتنتهي في النهاية إلى المحصلة الصفرية، فتعاضدها يكونِ باتفاقها على مجموعة الضوابط الضرورية كضمان لسير الآلية وأول هذه الضوابط يتعلق بعلانية العمل السياسي وعدم سريته وضبطه وعدم فوضويته والتأكيد على النشاط السلمي خوفا من الدخول في متاهات العنف التي لا نهاية لها.

الهوامش

١- فرنان بردوديل، المتوسط والعالم المتوسطي، تعريب مروان أبي سمرا (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣) ص ١٣

٢- المرجع نفسه، ص ١٥

٣- باتريك سيل، الصراع على سوريا دراسة للسياسة العربية بعد الحرب ١٩٤٥-١٩٥٨، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة (دمشق: دار طلاس، ط٧، ١٩٩٦) وأيضا: نزار الكيالي دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر ١٩٢٠-١٩٥٠ (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٧).

٤- بو علي ياسين، عصبة العمل القومي ١٩٣٣-١٩٥٤، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات القومية العربية، تنسيق فيصل دراج ومحمد جمال باروت (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ٢٠٠٠) ج١، ص٥٦.

٥-أندور رائميل، الحرب الخفية في الشرق الأوسط (الصراع السري على سورية ١٩٤٩-١٩٦١) ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: «د، ن»، ١٩٩٧) ص١٧

٦-خالد بكداش، سورية على الطريق الجديد (دمشق: «د، ن»، ١٩٦٥).

٧- انظر: بو علي ياسين، حزب البعث العربي الاشتراكي، النشأة والتطور الأيديولوجي، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات القومية العربية «م، س»، ص ٢١١

٨- باتريك سيل، الصراع على سورية،«م، س»، ص٥٢.

٩- المرجع نفسه، ص ٥٦

١٠- أندرو رائميل، الحرب الخفية في الشرق الأوسط «منس» ص ٣١

١١- انظر: غسان سلامة، المجتمع والدولة في الشرق العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧) ص ١١٦

١٢- عز الدين ديا ب، التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي في الوطن العربي حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجا (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣). ص ٤٢٠

١٣- محمد جمال باروت، حزب البعث في سوريا منذ عام ١٩٧٠، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات القومية العربية «م، س»، ص٤٢٧، وأيضا: باتريك سيل، الأسد والصراع على الشرق الأوسط (لندن: دار الساقي، ١٩٨٨).

١٤- المرجع نفسه، ص ٤٣٢

١٥- من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يستطيع المواطن السوري العادي أن يعدد أسماء أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية للتشابه الكبير في أسمائها وشعاراتها.

١٦- دستور الجمهورية العربية السورية الصادر بالمرسوم رقم ٢٠٨ تاريخ ١٣/٣/ ١٩٧٣

١٧- انظر: جمال الهيثم، أزمة حقوق الإنسان في الدستور السوري رواق عربي العدد ١٧، يناير ٢٠٠٠، ص ٩٥

١٨- مصطفى منجود، قضايا نظرية في مفهوم التحول نحو الديمقراطية، ضمن كتاب (التحول الديمقراطي في العالم العربي خلال التسعينات (عمان: منشورات جامعة آل البيت، ٢٠٠٠) ص ١٧

١٩- محمد السيد سعيد، إشكاليات تعثر الديمقراطية في الوطن العربي، ضمن كتاب (إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي (فلسطين: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧) ص ٤٥.

المجتمع المدني... المفهوم والواقع*

الجزائر نموذجاً

أ.د. العياشي عنصر**

القسم الأول: المفهوم وإطاره التاريخي.

يعتبر مفهوم المجتمع المدني أحد التعابير الأكثر انتشارا في نهاية هذا القرن وبداية الألفية الجديدة، والواقع أن انتشاره مرتبط بتحولات عميقة شهدها العالم في هذه الفترة. كما ارتبط هذا التوسع في استعماله وشيوعه بمفاهيم أخرى أكاد أجزم أنها لصيقة به لما بينها من ارتباطات عضوية قوية سواء من حيث أطرها المرجعية الفكرية، أو من حيث علاقات التداخل التي تربط بينها في الممارسة الفعلية. تلك المفاهيم هي الدولة الحديثة، (دولة الحق والقانون)، الديمقراطية وحقوق الإنسان.

هذه المفاهيم في مجموعها تشير إلى حركية اجتماعية قوية وسيرورة تحولات عميقة عرفها العالم منذ منتصف القرن التاسع عشر في البلاد الأوربية التي دخلت عهد الثورة الصناعية والتحول الرأسمالي قبل ذلك بقرن من الزمن أي في منتصف القرن الثامن عشر. كما شهدت نهاية هذا القرن انهيار القطبية الثنائية المتشكلة بعد الحرب العالمية الثانية على المستوى العالمي، وزوال دولة الرعاية في معظم البلدان الأوربية المتقدمة، وفشل أنموذج الدولة الوطنية في البلاد المتخلفة ومنها البلاد العربية في تحقيق حلم التنمية الوطنية ب محوريها؛ الإصلاح الاقتصادي والتقدم الاجتماعي.

من هذا المنطلق، لا نبالغ إن اعتبرنا مفهوم المجتمع المدني، إضافة إلى المفاهيم الأخرى التي

---

* ورقة مقدمة لندوة "المشروع القومي والمجتمع المدني" تنظيم قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، سورية، ٧-١٢ مايو/أيار ٢٠٠٠.

** العياشي عنصر، أستاذ علم الاجتماع بجامعة عنابة، ورئيس وحدة البحث في الأنثروبولوجيا العمل والمؤسسة بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران. الجزائر

أشرنا إليها سابقا، أحد المعالم الرئيسية التي تعطي للمرحلة القادمة هويتها وخصوصيتها. ومن ثم يمكننا فهم الاهتمام المتزايد بهذه الظاهرة في الدراسات والأبحاث التي يقوم بها المختصون في العلوم الاجتماعية سواء في البلاد المتقدمة أو حتى في البلاد العربية. وبالنظر إلى الأهمية الاستثنائية لمفهوم المجتمع المدني من حقنا أن نتساءل عن مسارات التطور التي يعبر عنها، والدلالات المختلفة الت ي أعطيت له، والشروط التاريخية التي تحيط بتكوينه وتطوره، وعلاقته بالمفاهيم الأخرى مثل المجتمع الأهلي، والديمقراطية والدولة، ونتساءل بخاصة عن مدى تجسيد هذا المفهوم لواقع المجتمعات العربية عموما، والواقع الراهن للمجتمع الجزائري خصوصا. ذلك ما سوف يتضمنه القسم ا لأول من هذه الورقة.

أما القسم الثاني فيخصص لعرض ومعالجة النموذج الجزائري من خلال تحليل تجربة التعددية السياسية، وميلاد الحركة الجمعوية باعتبارهما أكثر العوامل المعبرة عن قيام المجتمع المدني في الجزائر مركزين على طبيعة التناقضات التي تميز العلاقات بين السلطة السياسية وأجهزتها ومؤسساتها كونها المجسدة للدولة من جهة، وتنظيمات المجتمع المدني الناشئ ممثلة في الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية.

١- حول مفهوم المجتمع المدني

عرف مفهوم المجتمع المدني كغيره من المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية تغيرا وتطو را في معناه ودلالاته منذ ظهوره، ويمكننا التعرف على ذلك من خلال الاستعراض السريع للمعاني التي أعطيت له في الفترات التاريخية المتتالية منذ ظهوره في منتصف القرن السابع عشر حيث حدده توماس هوبز الفيلسوف الإنكليزي بشكل لا يميز فيه بينه وبين الدولة على النحو التالي: " المجتمع المنظم سياسيا عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد "[1]. أما مواطنه الفيلسوف جون لوك الذي جاء بعده فقد سجل تحديده للمجتمع المدني نزوعا واضحا لتمييزه عن الدولة دون أن يلغي تماما الروابط التي تجمع بينهما عندما أشار إلى أن "قيام المجتمع المنظم سياسيا ضمن إطار الدولة مهمته تنظيم عملية سن القانون الطبيعي الموجود دون الدولة وفوقها".

وفي القرن الثامن عشر اكتسبت فكرة المجتمع المدني معنى مغايرا كونها تشير إلى موقعها الوسيط بين مؤسسات السلطة وبقية المجتمع، عندما اعتبره جان جاك روسو "هو مجتمع صاحب السيادة، باستطاعته صياغة إرادة عامة يتماهى فيها الحكام والمحكومون". كما نجد نفس الاتجاه عند

مونتسكيو الذي ربط المجتمع المدني "بالبنى الارستقراطية الوسيطة المعترف بها من قبل السلطة القائمة بين الحاكمين والمحكومين". وكذلك لدى الفيلسوف الألماني هيجل الذي أكد الموقع الوسيط للمجتمع المدني "بين العائلة والدولة بحيث يفصل بينهما" دون أن يغفل حقيقة التداخل الموجود بين المجتمع المدني والمؤسستين المذكورتين بحيث يخترق الواحد منهما الآخر. ونجد عند توكفيل اقترابا من المعنى الحديث المتداول اليوم، إذ يركز على أهمية "المنظمات المدنية النشطة ودورها في إطار الدولة بالمعنى الضيق للكلمة ". وفي الأدبيات الحديثة بخاصة ذات التوجه الراديكالي ارتبط مفهوم المجتمع المدني باسم أنطونيو جرامشي المفكر الشيوعي الإيطالي الذي حاول تجاوز التحديد الماركسي كونه يعتبر المجتمع المدني مجتمعا برجوازيا بالأساس، وقد اعتبره جرامشي مجال تحقيق الهيمنة في ظل سيادة الرأسمالية ، بمعنى فرض النفوذ الثقافي والأيديولوجي للبرجوازية، بينما تكون الدولة مجال تحقيق السيطرة.

٢- الشروط التاريخية لتكوين المجتمع المدني

مر المجتمع المدني بمراحل عديدة في سيرورة تطوره حتى وصل إلى التركيبة المميزة له في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة في الوقت الراهن. وتنبغي الإشارة إلى أن كل مرحلة تميزت بتوفر حد أدنى من الشروط الضرورية لقيام المجتمع المدني بتركيبته الخاصة. وبهذا الصدد هناك من يحدد مجموعة من الشروط التاريخية التي تشكل من خلال تمفصلها مناخا ملائما، بل ضروريا لبروز ما يسمى بالمجتمع المدني في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. ولا بد من حضور شرطين على الأقل للدلالة على وجود ظاهرة المجتمع المدني التي ينبغي تمييزها عن ظواهر مثل المواطنة، الليبرالية، الاقتصاد الرأسمالي وغيرها من الظواهر الأخرى المصاحبة لقيامه.

١- قيام مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع بشكل منفصل، أو الفصل بين الدولة والمجتمع وهي سيرورة تاريخية تعبر عن مستوى تبلور الوعي الاجتماعي المميز لمرحلة معينة من تطور المجتمع.

٢- التمييز بين آليات عمل الدولة كمؤسسة وآليات عمل الاقتصاد. أو تشكيل المستويين السياسي والاقتصادي كحقلين لهما وجود مستقل نسبيا الواحد عن الآخر. وقد برز هذا الشرط تاريخيا مع قيام الثورة الصناعية وتكوين الطبقة البرجوازية في أوربا الغربية وما شهدته من تطورات لاحقة.

٣- قيام فكرة المواطنة وما ارتبط بها من فكرة الحقوق المد نية والسياسية، حيث ظهر الفرد باعتباره كائنا حقوقيا مستقلا بذاته في إطار الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة (عرقية، دينية،

ثقافية، اقتصادية..).

٤- انشطار الممارسة المجتمعية إلى حقول ذات استقلالية نسبية ، وبالتالي ظهور الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاقتصادية من جهة والمؤسسات الاجتماعية من جهة ثانية، والتمييز بينها بالنظر إلى تباين أهدافها ووظائفها.

٥- تبلور الفرق بين التنظيمات الاجتماعية الطوعية (مثل الجمعيات المهنية، الرياضية، العلمية، النقابات..) المتكونة من مواطنين أحرارا ينخرطون فيها بشكل إرادي، والتنظيمات الاجتماعية العضوية ذات الطابع التضامني التي ينتمي إليها الإنسان بفعل المولد (العائلة، الطائفة القبيلة).

٦- ظهور الفروق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة في التنظيمات الطوعية والمؤسسات الحديثة في المجتمع.

بالنظر إلى هذه المجموعة من الشروط التي تعبر عن التغيرات الحادثة في مستوى الوعي الاجتماعي والتحولات الطارئة على بنية المجتمع وآليات سيره واشتغاله، وهي ميزات تتحدد تاريخيا واجتماعيا، يمكننا القول أن أية محاولة لطرح مفهوم المجتمع المدني في محيط لا يتوافر على الحد الأدنى من شروط تكوينه التاريخي (شرطان على الأقل من الشروط السابقة) هي محاولة مآلها الفشل. ليس ذلك فحسب، بل أن عملية سحب المفهوم على الواقع العربي الذي لا تتوفر فيه العناصر المحددة لهذه الظاهرة يعني في نهاية الأمر الابتعاد عنها أو الخروج عن الطريق المؤدي إليها. هذا الطريق الذي يمر حتما بترسيخ الممارسة الديمقراطية وضمان حقوق الإنسان.

٣- المجتمع المدني والديمقراطية

بهذا الصدد هناك عدد من الأسئلة جديرة بالطرح والمعالجة، ليس أقلها شأنا التساؤل عما إذا كان المجتمع المدني شرطا لتحقيق الديمقراطية أم العكس، أي أن الديمقراطية شرط لتكوين المجتمع المدني؟ إذا كان المجتمع المدني بالمعنى الحديث المتداول اليوم يعني مجموع المنظمات غير الحكومية NGO's فإنها على أهميتها ليست كافية بذاتها، ولا يمكننا بالنسبة لواقع المجتمع العربي عموما والجزائري خصوصا اختزال المجتمع المدني إلى تلك المنظمات دون أن نحدث تشويها كبيرا في المفهوم والظاهرة على حد سواء.

لقد كان للمجتمع المدني معنى آخر مخالف لدلالة المفهوم اليوم، حيث كان يعني الحقوق المدنية، التعاقد، حق الاقتراع الحر، الانتخابات البرلمانية، حقوق المواطنة. وبهذا المعنى قاد إلى بناء

الديمقراطية في المجتمعات الغربية في مرحلة تاريخية سابقة. لكن علينا تجنب طريقة التفكير الميكانيكي، لأننا عند القول أن المجتمع المدني قاد إلى الديمقراطية فإن ذلك لا يعني تقديم أحدهما على الآخر في علاقة سببية صورية، بل يعني أن سيرورة ظهوره وتكوينه هي بذاتها سيرورة بناء الديمقراطية. أما أن نعتبر مؤسسات وتنظيمات المجتمع الحديث هي ذاتها المجتمع المدني، بينما لا تعدو أن تكون في الواقع أحد المظاهر المجسدة له في مرحلة تاريخية معينة من تطور المجتمعات الغربية، ثم نقوم بمحاولة زرعها في بيئة غريبة عنها وبأثر رجعي (بمعنى أن نتوقع منها أن تحدث اليوم نفس النتائج والآثار التي أدت إليها سابقا)، فإن ذلك يشير إلى درجة من السذاجة وربما الوهم القائم على الاعتقاد بأن تلك المنظمات غير الحكومية سوف تقود المجتمعات العربية نحو الديمقراطية. بل في مثل هذه الحالة يصبح من الخطأ الاعتقاد أن "المجتمع المدني هو شرط وجود الديمقراطية".

إن مثل هذا التصور عن المجتمع المدني يحيد بنا عن "المعركة الحقيقية" التي ينبغي على هذا الأخير أن يخوضها في البلاد التي لم تتوصل بعد إلى إقامة أسس الحكم الديمقراطي. ذلك أن معركة البناء الديمقراطي هي ذاتها معركة إقامة مؤسسات السلطة الحديثة وبناء الدولة الديمقراطية وليست شيئا آخر أقل من ذلك.

لهذا فإن استيراد فكرة المجتمع المدني بالمعنى الشائع اليوم (المنظمات غير الحكومية) مقطوعة عن إطارها المرجعي التاريخي يتضمن مخاطر عديدة ليس أقلها الاعتقاد الواهم بوجود عمل سياسي ديمقراطي، بينما الواقع يشير إلى غياب شيء اسمه "الحقل السياسي" له استقلالية نسبية عن بقية الحقول الأخرى الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية.. وفي أحسن الحالات انغلاق هذا الحقل أمام المبادرة السياسية الحرة وتميزه بدرجة عالية من التقييد والاستعمال الأداتي من قبل النظام. بل أسوأ من ذلك اغتراب القطاع العريض من المجتمع عن عملية البناء الديمقراطي بسبب الاعتقاد الخاطئ أنها عملية تخص الأقلية من المجتمع (النخب الفكرية، البيروقراطية، التكنوقراطية، الاقتصادية..) وذلك بسبب الممارسات التي تقوم بها هذه النخب من جهة، وبسبب التصور الخاطئ عن المجتمع المدني الذي يختزله إلى المنظمات غير الحكومية الحديثة بالخصوص، من جهة ثانية[٢].

لعل السؤال الحاسم الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا هو إلى أي مدى تتميز مؤسسات المجتمع المدني بالمعنى الذي تتضمن فيه الأحزاب السياسية والجمعيات الطوعية الحديثة (المنظمات غير الحكومية) بسمة أساسية هي قدرتها على تحقيق إعادة إنتاج نفسها بصفة مستقلة. أم أنها تعتمد على موارد

الدولة التي تسعى لأن تشكل قوة منافسة وموازية لها، أم أنها تلجأ إلى مساعدات خارجية؟ وهو واقع يبرز ضعفها وهشاشتها ويفتح الباب واسعا أمام عمليات الاستعمال الأداتي لهذه المنظمات من قبل ممولها سواء كانوا في الداخل أو في الخارج (سنتعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل في القسم الثاني من الورقة). إنه عامل مثير لجدل حاد حول مصداقية تلك المنظمات، فضلا عن كونه يعطي فرصة لكل خصومها للتقليل من شأنها وتقييدها أو مراقبتها والتضييق عليها(٣).

٤- المجتمع المدني والمجتمع الأهلي

يطرح مفهوم المجتمع المدني في السياق التاريخي الراهن للمجتمعات العربية مسألة ما يسمى "المنظمات الأهلية " التي تتشكل من كل التنظيمات ذات الطابع "التقليدي" مثل الجمعيات الدينية (التي تشكل الغالبية بين تنظيمات المجتمع الأهلي) الجمعيات الثقافية المعبرة عن خصوصيات المجتمعات المحلية (في الجزائر مثلا الجمعيات الأمازيغية بتفريعاتها المتعددة، وتنظيمات أخرى خيرية ذات طابع محلي أو إقليمي) والتنظيمات الخاصة بالأوقاف العائلية ، وقد بدأ عددها يتزايد مع نهاية ا لتسعينات (مثل مؤسسة الأمير عبد القادر، الشيخ عبد الحميد بن باديس، الشيخ بوعمامة، محمد بوضياف، الشيخ المقراني، العربي التبسي... الخ). ويبدو أن هناك جدلا قويا بين الباحثين حول العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي والتنظيمات التي تشكل كل واحد منهما. فبينما يدافع برهان غليون مثلا عن أطروحة التطابق بين المفهومين ، وبالتالي مدلولاتهما في المجتمعات العربية(٤)، نجد من يرفض ذلك مثل عزمي بشارة، الذي يميز بينهما باعتبارهما يشيران إلى مستويين مختلفين من التطور المجتمعي، لكن دون استبعاد فكرة أن تكون التنظيمات الأهلية جزءا من "المجتمع المدني" في سياق الوضع العربي الراهن(٥).

ويبدو لمن يلاحظ الواقع العربي عموما والجزائري بالخصوص وجود نوع من التواؤم في التمييز بين المجتمع المدني والأهلي من جهة، وتقسيم العمل بين القوى الاجتماعية ذات التوجهات الأيديولوجية والسياسية المتباينة من جهة أخرى. إذ بينما نجد القوى الاجتماعية المحسوبة تقليديا على اليسار والمسماة اليوم القوى الديمقراطية بنزعتها الحداثية والعلمانية تستعمل بقوة مصطلح "المجتمع المدني"، وتسيطر على التنظيمات والمؤسسات العاملة في مجال حقوق الإنسان (منظمات حقوق الإنسان، مراكز البحث والدراسات في حقل التنمية الاجتماعية والمشاركة السياسية..). نجد في المقابل القوى الاجتماعية ذات التوجه التقليدي والديني المحافظ حاضرة بقوة في مجال الجمعيات والتنظيمات

الأهلية، مفضلة استعمال هذا المصطلح الذي تراه أكثر تعبيرا عن خصوصية الواقع في المجتمعات العربية. ويبدو وزن وتأثير هذه القوى بخاصة في التنظيمات الأهلية ذات الطابع المهني وبشكل أخص تنظيمات الخدمة والرعاية الاجتماعية (الخدمة الصحية، التربية والتعليم، الشؤون العائلية..)

لعل الملاحظة المهمة في هذا التمييز بين القوى الاجتماعية هو كون قوى المعسكر الأول (قوى اليسار عموما أو القوى الديمقراطية كما تدعى اليوم) تعاني مشكلة أساسية تتمثل في افتقادها في غالب الحالات إلى قاعدة اجتماعية واسعة وقوية تسمح لها بإعادة إنتاج ذاتها. بينما تحظى القوى التقليدية بتنويعاتها (قوى اجتماعية تقليدية محافظة، تيار الإسلام السياسي، قوى دينية سلفية..) بقاعدة واسعة بخاصة في الأوساط الشعبية وبين الشرائح الوسطى حديثة التكوين (العمال، الطلبة، الموظفون...).

وهكذا يجد الملاحظ نفسه أمام مفارقة: من جهة هناك التنظيمات والمؤسسات التي تنحو بقوة لاستعمال تعبير "المجتمع المدني" ، وتهد ف لتوظيفه كقوة موازية لقوة الدولة السلطوية المميزة للواقع العربي، وبالتالي محاولة توسيع الممارسة الديمقراطية وترسيخها. هذه القوى تفتقد لقاعدة اجتماعية وللتأثير الذي يسمح لها بتحقيق تلك التغيرات المنشودة في بنية السلطة وممارستها. بل أكثر من ذلك، تبدو هذه القوى بأفكارها وممارساتها بمثابة الكيان الغريب المغروس في جسم المجتمع، كونها في غالب الأحيان عبارة عن نخب محدودة العدد والتأثير، غريبة ودون جذور، وبالتالي دون قوة حقيقية. وفي المقابل هناك القوى التقليدية والمحافظة التي تحظى بقاعدة اجتماعية واسعة، ولها تأثير يسمح لها بإدخال التغيرات المرغوبة في بنية السلطة وممارساتها، لكن قطاعا هاما منها عادة ما يرفض الدخول في مجال العمل السياسي (في حالة الجزائر هنالك عدد كبير من التنظيمات الدينية المؤثرة مثل "الزوايا"، الجمعيات الدينية والخيرية التي تتخذ هذا الموقف). وهكذا تبقى الدولة السلطوية والأقليات المتنفذة في هياكلها وأجهزتها مثل الجيش والبيروقراطية دون منافس حقيقي يستطيع تحمل عبء المواجهة مع هذه الأقليات القوية.

إذا كان المجتمع المدني يعني كافة المؤسسات والتنظيمات التي تلعب دور الوسيط بين الفرد، المجتمع والدولة فإنه يصبح من الضروري العناية بجميع البنى الوسيطة؛ هيئات، هياكل، حركات، تنظيمات، جمعيات أو رابطات بما في ذلك التنظيمات الدينية، الأحزاب السياسية، وهيئات الرعاية، التضامن والتكافل الاجتماعي وفي مقدمتها تلك التي يكتسي نشاطها طابعا محليا أو جهويا (إقليميا). وتبرز أ همية هذه التنظيمات المحلية أو الجزئية رغم محدودية مجالها، أو لعله من الأحسن القول

بسبب هذه الصفة ذاتها. وبالرغم من أنها عادة ما تكون مدانة بسبب محدودية نطاقها ، فإن ذلك ما يشكل قوتها لعدد من الأسباب:

■ يجد فيها الأعضاء بالنظر إلى صغر حجمها ومحدودية نطاقها فر صة للتعبير عن همومهم وانشغالاتهم بطريقة صريحة ومباشرة.

■ يسمح حجمها للأعضاء بإقامة علاقات مباشرة تساعد على تقوية الروابط وترسيخ التضامن بعيدا عن الأساليب البيروقراطية المميزة للتنظيمات الكبيرة، فضلا عن مقاومتها لظاهرة التسلط الأوليجاركي التي تؤدي إلى شعور ا لأفراد بحالة الاغتراب.

■ توفر أحسن وسيلة للدفاع عن الهويات الفردية المتميزة للأفراد والأقليات في مواجهة النزعة الجماهيرية حيث تذوب الفوارق الفردية والجماعية في هويات عامة غالبا ما تكون تسطيحية تنتفي فيها خصوصيات الأفراد والجماعات (٦) .

يرى بعض المفكرين أنه من حسن حظ المجتمعات العربية أن تكون هذه التنظيمات الجزئية قائمة فيها غير مندثرة ، وذلك بسبب عدم اكتمال تكوين الدولة-الأمة على غرار ما هو قائم في المجتمعات الغربية المتقدمة. وبخلاف الباحثين الذين يستنكفون من اعتبار البنى التقليدية والتنظيمات الجزئية عنصرا مهما في تكوين المجتمع المدني لارتباط المفهوم في تصورهم بالتنظيمات الحديثة للمجتمعات الغربية، فإن ملاحظة الواقع الخصوصي للمجتمع العربي تسمح لنا باعتبارها كذلك ما دامت تؤدي دور الوسيط بين الفرد-الجماعة-الدولة.

يحدث ذلك، كما يقول عزمي بشارة، لأن التنظيمات التقليد ية تلعب دورا قمعيا في علاقتها بالفرد، يحظى بحمايتها لا لكونه فردا مستقلا له حقوق يقرها القانون، بل لأنه يمثل وحدة أولية في بنائها. كما تحقق ذلك الدور من خلال اعترافها وإقرارها بسلطوية الدولة وليس بمعارضتها ورفضها. وفي المقابل تعجز التنظيمات الطوعية الحديثة عن لعب دور الوسيط لأنها تقوم على فكرة الانتماء الطوعي للأفراد، لكنهم دون حقوق معترف بها أومكرسة قانونيا بسبب الطبيعة السلطوية للأنظمة السياسية التي يعيشون في ظلها. لعل هذه إحدى المفارقات التي يواجهها أولئك الذين يسحبون فكرة "المجتمع المدني"، وهي ثمرة سير و رة تاريخية واجتماعية متميزة، على الواقع الاجتماعي العربي دون الالتفات إلى خصوصية المرحلة التي يمر بها في تكوينه. ولعل هذه أيضا معضلة تواجهها التنظيمات غير الحكومية الحديثة في البلاد العربية لأنها " غير قادرة على حمايةالأفراد أمام تعسف الدولة، ولا على إعادة إنتاج ذاتها كأحد مظاهر السوق المحلية "(٧).

٥- الدولة والمجتمع المدني

تعتبر الدولة الحديثة ظاهرة مصاحبة في تكوينها وتطورها لعمليات التحول الاجتماعي والتغير الاقتصادي الذي عرفته البلاد الأوربية منذ القرن الخامس عشر. كما يمكن القول أن الآليات التي تقف وراء نشوء الدولة الحديثة في شكلها الديمقراطي الليبرالي هي ذاتها التي قادت إلى تكوين المجتمع المدني بتنظيماته السياسية (الأحزاب والمجالس المنتخبة)، الاجتماعية (الجمعيات المهنية، النقابات)، الثقافية (المدارس والجامعات ووسائل الاتصال) ومؤسساته الاقتصادية (المنشآت، الشركات، البنوك). فهل يمكننا الحديث بنفس الطريقة عن المجتمع والدولة في البلاد العربية؟ الجواب قطعا بالنفي.

فالدولة في البلاد العربية ظاهرة مستجدة ليست نابعة عن سيرورة التغير الاجتماعي المحلي، بقدر ما تشكل كيانا غريبا وقع فرضه من الخارج بفعل الاختراق الذي تعرضت له هذه البلاد خلال مراحل تاريخية معينة. كما أنها شكلت أداة ووسيلة التحديث الرئيسية التي أنتجت بقية المؤسسات والتنظيمات المختلفة التي احتاجت إليها لفرض هيمنتها وسيطرتها ككيان غريب وقع غرسه في جسم المجتمع المحلي ذي الطابع التقليدي بالنظر إلى بنيته الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية. وكان دور تلك المؤسسات والأجهزة في عهد الاحتلال والحماية، ولا يزال كذلك في عهد الاستقلال مع فارق تأميمها وإدارتها من قبل نخب محلية، هو ممارسة الرقابة على المجتمع وإخضاعه لسلطوية دولة ذات طابع موروثي جديد neo-patrimonialstate تحت سيطرة أقليات عائلية، عسكرية وبيروقراطية.

وهكذا تشكل مؤسسات الدولة وأجهزتها سواء على المستوى الوطني أو المحلي (المجالس المنتخبة، إن وجدت، والبلديات، وأجهزة الإدارة المحلية والإقليمية) أدوات إضافية للجهاز البيروقراطي المركزي للدولة أكثر منها مجالس ورابطات ومؤسسات محلية تتصف بحد أدنى من الاستقلالية والتمثيلية، تسعى لخدمة الأفراد والمجموعات وترعى مصالحهم.

القسم الثاني: الأنموذج الجزائري

سنتعرض في القسم الثاني من هذا العمل بالتحليل لواقع المجتمع المدني في الجزائر محاولين تشخيص الوضع الراهن. لكن بالنظر إلى تعدد التنظيمات، العمليات والهياكل التي عادة ما تدخل ضمن تحديد بنية المجتمع المدني (الأحزاب السياسية، الحركات الاجتماعية المتنوعة، التنظيمات الأهلية، الاتحادات المهنية، والرابطات... الخ)، فإننا سنركز على عنصرين من عناصر تكوين المجتمع المدني في الجزائر وهما الأحزاب السياسية والحركة الجمعوية (المقصود الجمعيات والتنظيمات المختلفة الممثلة لشرائح ومجموعات اجتماعية معينة والعاملة في مختلف حقول الحياة الاجتماعية). ويعود تركيزنا على هذين العنصرين إلى الأهمية الاستثنائية لهما في التجربة الجزائرية وكذلك لضيق المجا ل المطلوب لمعالجة بقية العناصر المكونة للمجتمع المدني. كما سنقدم في نهاية الورقة تقويما سريعا نستشرف من خلاله آفاق المجتمع المدني انطلاقا من الظروف المميزة للواقع الراهن.

١- مأزق التعددية السياسية

عرفت التعددية السياسية في الجزائر منذ تأسيسها بموجب دستور فبراير ١٩٨٩ وكذلك قانون الجمعيات السياسية لنفس السنة عدة مآزق ومنزلقات ، وشاركت في ذلك عدة قوى وأطراف سواء من السلطة أو من المعارضة. في البداية وحتى ١٩٩٠ تاريخ إجراء أول انتخابات تعددية استمرت سيطرة جبهة التحرير الوطني على مقاليد الحكم (رئاسة الجمهورية، البرلمان، الحكومة، مجالس السلطة المحلية). وفي الفترة الممتدة من١٩٩١ إلى ١٩٩٧ تاريخ إجراء الانتخابات التشريعية كانت التعددية السياسية مجرد واجهة خارجية لحكم عسكري من خلال مجالس وهيئات معينة مباشرة من قبل النظام مثل المجلس الوطني الانتقالي (البرلمان) أو مجالس السلطة المحلية في البلديات والولايات. وهي الفترة التي عرفت تصاعد أعمال العنف والإرهاب السياسي من قبل الجماعات الإسلامية المسلحة. كما أنها الفترة التي تميزت بفرض حالة الطوارئ، ورغم أن الأحزاب السياسية لم تتوقف رسميا عن النشاط، إلا أنها عرفت تقليصا ملحوظا في نشاطها وصل حد توقيف البعض منها لكل نشاط سياسي، ورجوع البعض إلى حالة السرية (مثل حركة التحدي ذات التوجه الشيوعي) تحت التأثير المزدوج للقوانين الاستثنائية من جهة، وتدهور الوضع الأمني إلى درجة قصوى من جهة ثانية.

أما الفترة الثالثة التي بدأت منذ ١٩٩٧ فقد شهدت سيطرة الحزب الجديد للنظام (التجمع الوطني الديمقراطي) الذي حصل على الأغلبية في الانتخابات التشريعية جوان ١٩٩٧، والمحلية في

أكتوبر ١٩٩٧، ولم تتورع السلطة عن اللجوء إلى تزوير الانتخابات على نطاق واسع في الحالتين من أجل ضمان سيطرة حزبها على مقاليد الحكم. لكن الجديد في هذه المرحلة من مسار التعددية السياسية هو دخول أحزاب التيار الإسلامي إلى البرلمان (حركة مجتمع السلم، وحركة النهضة) بل ومشاركتها بعدد معتبر من الوزراء في حكومة ائتلافية (٧ وزراء من حركة حمس). ونفس الشيء بالنسبة إلى بعض أحزاب التيار الديمقراطي التي دخلت البرلمان (التجمع من اجل الثقافة والديمقراطية، جبهة القوى الاشتراكية، حزب العمال). ثم مشاركة البعض منها في الحكومة إلى جانب الأحزاب الإسلامية مع بداية سنة ٢٠٠٠ وهي سابقة لم يجر تصور وقوعها في الجزائر قبل ذلك(٨).

وقد عانت التعددية السياسية منذ البداية من مناورات الأطراف المتعددة وفي مقدمتها استعمالها بطريقة ذرائعية من قبل النظام لضرب القوى والتشكيلات السياسية بعضها ببعض في محاولة لإضعافها والحد من تأثيرها على الحياة السياسية. وكانت للنظام عدة أهداف يرمي لتحقيقها من وراء قبول فكرة التعددية السياسية ولو أنها في واقع الأمر صورية ومقيدة، منها على الخصوص:

١- إنعاش أجهزة وهياكل النظام التي أعيتها سنوات طويلة من الحكم البيروقراطي المركزي والأحادي الذي عرف انتشار الفساد والرشوة وصراع الزمر حول السلطة والامتيازات. وكان استراتيجيو النظام يعتقدون أن الانفتاح الديمقراطي سوف ينفخ روحا جديدة في هياكله وتنظيماته بما في ذلك جبهة التحرير الوطني الحزب الحاكم منذ الاستقلال (٩) .

٢- كان هدف مخططي النظام إقامة تعددية شكلية ومقيدة من خلال ضمان سيطرة أحزاب النظام (جبهة التحرير ثم التجمع الوطني الديمقراطي) ، حيث يسمح لتشكيلات سياسية أخرى بتزيين الساحة السياسية الوطنية دون أن يكون لها تأثير فعال وحقيقي على مجريات الأحداث. أحزاب تفتقر إلى قاعدة شعبية قوية وتقاليد نضالية وخبرة تنظيمية، الشيء الذي يسهل استقطابها في لعبة يتصرف فيها النظام من خلال استعمال وسائل الترغيب (توزيع مكاسب الريع النفطي والمناصب في هياكل الدولة) والترهيب بواسطة سن قوانين غير ملائمة للنشاط السياسي التعددي مرورا باحتكار وسائل التعبير الجماهيري، وصولا إلى القمع.

٣- الغاية البعيدة للنظام من وراء قبول التعددية وتشجيع تكوين الأحزاب هي تفتيت القوى المعارضة وامتصاص الغضب الشعبي المتزايد الذي استطاعت بعض تلك التنظيمات (بخاصة تشكيلات التيار الإسلامي) استغلاله لصالحها في ظل توسع رقعة الاحتجاج الاجتماعي ضد سياسة

الإقصاء والتهميش والتفقير التي عرفتها فترة الثمانينات.

لم يكن النظام وحده سببا في تطويق الانتقال الديمقراطي وإفشال تجربة التعددية بل ساعدته في ذلك المعارضة، وبالذات التيار الإسلامي الراديكالي. فقد عبرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ منذ البداية عن رفضها للديمقراطية ولم تقبل بالمشاركة في اللعبة السياسية إلا لأنها كانت واحدة من السبل التي توصلها إلى الحكم. وكا ن رفضها واضحا لكل القوانين المؤسسة للتعددية التي سمحت لها بالوجود والنشاط العلني وفي مقدمتها دستور ١٩٨٩ وقانون الأحزاب. وقد صرح زعيم الجبهة عباسي مدني أكثر من مرة "أن الجبهة الإسلامية ليست جمعية سياسية بل إطارا يجد فيه الشعب الجزائري مجالا للتعبير عن طموحاته وتحقيقها". وقد بسط التيار الإسلامي الراديكالي هيمنته على شرائح واسعة من المجتمع بواسطة المساجد والخطاب الناري المتطرف في نقده للنظام.

ولعله من مفارقات التعددية السياسية في الجزائر أن كثيرا من الأحزاب التي ظهرت بموجب القوانين الجديدة المؤسسة للتعددية تتصرف وكأنها أحزاب وحيدة وتعيد إنتاج الفكر والخطاب الشعبوي الأحادي ليس على مستوى الحياة الداخلية لها فحسب، بل وفي مستوى المشروع الاجتماعي الذي تسعى لتحقيقه. وتأتي في مقدمة تلك الأحزاب تشكيلات التيار الإسلامي وبخاصة جبهة الإنقاذ التي تقدم كبديل عن الأيديولوجيا الشعبوية الوطنية لجبهة التحرير الوطني أيديولوجيا شعبوية أخرى ولكنها دينية هذه المرة. وتهاجم قياداتها صراحة الديمقراطية معتبرة إياها كفرا، وهذا عباسي مدني يقول بصريح العبارة" لن نقبل أن يكون المنتخب متناقضا مع الإسلام، الشريعة، وعقيدته، وقيمه"(١٠). وقد تصاعدت أجواء التطرف وعدم التسامح ومظاهر العنف الرمزي والمادي منذ ١٩٨٩ بشكل مثير للانتباه. وكان عنف النظام يغذي باستمرار عنف التيار الإسلامي الراديكالي الذي وصل به الأمر لحد إنشاء ميليشيات خاصة تتعرض للنساء غير المتحجبات، وقاعات الحفلات، وشواطئ السباحة، ومحلات بيع المشروبات الكحولية... الخ. وكانت تلك بداية ظهور العنف المسلح الذي طال مخافر الشرطة، والدرك ثم المحاكم، وبعدها ثكنات عسكرية.

وقعت كثير من أعمال العنف هذه في سنة ١٩٨٩ قبل توقيف الدور الأول من الانتخابات التشريعية التي يعتبرها كثيرون سبب لجوء التيار الإسلامي للعنف المسلح وأسلوب الإرهاب(١١). وقد تأكدت نزعة العنف لدى التيار الإسلامي ورفضه للعمل الديمقراطي بعد ذلك في سنة ١٩٩١ عندما حاول الإطاحة بالنظام من خلال لجوئه إلى تنظيم الإضراب العام، وعندما فشل في ذلك لجأ إلى أسلوب العصيان المدني باحتلال الشوارع والساحات في معظم المدن والقرى عبر الوطن. وكانت المسيرات الحاشدة

تجوب الشوارع خلال النصف الثاني من شهر مايو إلى منتصف يونيو من سنة ١٩٩١. ومن شعارات تلك المسيرات المنظمة على طريقة الأحزاب الفاشية في ألمانيا وإيطاليا في الثلاثينات من هذا القرن: " لتسقط الديمقراطية"، "دولة إسلامية بلا انتخابات"، "لا ميثاق ، لا دستور ، قال الله قال الرسول"، " لا إله إلا الله، عليها نحيا وعليها نموت، وعليها نلقى الله". وكانت تلك بداية المواجهة العنيفة بين الجبهة الإسلامية وبين النظام الذي لم يتردد في الاستنجادبالجيش لإعادة الاستقرار وإخلاء الشوارع والساحات باستعمال السلاح.

وحتى الأحزاب المسماة ديمقراطية لم تساهم بشكل كبير في ترسيخ الممارسة الديمقراطية داخل صفوفها وبين أعضائها حيث تميزت الحياة الحزبية فيها بسيادة نزعة سلطوية، واحتكار مجموعات بل أفراد للقيادة. الشيء الذي أدى إلى ظهور انقسامات عديدة في صفوفها وعطل الحياة الحزبية السليمة،واستنفذ طاقتها في الصراعات الجانبية بين الأفراد والزمر من أجل الزعامة.

كما شهدت الساحة السياسية في الفترة الأخيرة (١٩٩٩) تغيرات من بينها ظهور أحزاب جديدة يقودها عدد من الشخصيات السياسية المعروفة التي ترشحت في الانتخابات الرئاسية السابقة التي جرت في ١٥ أبريل ١٩٩٩. منهم أحمد طالب الإبراهيمي الذي حظي بتأييد صريح من قبل قسم من التيار الإسلامي حيث يجري الاعتقاد بأنه جمع حوله شتات الحزب المنحل جبهة الإنقاذ، وقد انشأ لذلك حزبا باسم حركة الوفاء والعدل. بينما يستهوي مولود حمروش رئيس الحكومة الأسبق فئات الطبقة الوسطى وخاصة الشباب، وجزء من قاعدة جبهة التحرير الوطني. لكن تجربته في الانتخابات الرئاسية أضعفت حظوظه لعدة أسباب منها؛ تفضيل الجبهويين البقاء في المعسكر القوى والمضمون للجبهة على الانشقاق والقيام بمغامرة غير مضمونة العواقب بالارتماء في أحضان تشكيلة جديدة. كما أن فئات الطبقة الوسطى العصرية تخلت عنه بفعل اقترابه المستمر من الإسلاميين ومغازلة قواعدهم كما بينت الانتخابات الرئاسية السابقة. هنالك أيضا أحمد غزالي رئيس حكومة سابق ومرشح للانتخابات الرئاسية السابقة الذي لم ينجح في تخطي مرحلة الفرز الأولى. وقد أنشأ بالفعل حزب الجبهة الديمقراطية ليدخل في منافسة مباشرة مع مجموعة الأحزاب الديمقراطية القائمة، وهو الأمر الذي يقلص كثيرا من حظوظه في النجاح في هذه المهمة(١٢).

ويعرف الحقل السياسي منذ وصول الرئيس بوتفليقة إلى الحكم بعد أفريل ١٩٩٩ انتكاسة كبيرة حيث استطاع أن يجمع حوله عددا من الأحزاب الفاعلة في ائتلاف حكومي منذ بداية سنة ٢٠٠٠ يضم كلاً من جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حزب التجديد الجزائري (تيار

وطني)، حركة مجتمع السلم، حركة النهضة (تيار إسلامي)، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، التحالف الوطني الجمهوري (تيار علماني أو ديمقراطي). بينما انطوت باقي أحزاب المعارضة على نفسها وأغلق المجال الإعلامي أمام نشاطها على ندرته، مما جعل الساحة السياسية تبدو في حالة ركود كامل عدا النشاطات الرسمية للرئيس.

لعل أهم ما ميز تجربة الانتخابات في عهد التعددية السياسية هو التباين في درجة استعداد مختلف القوى الاجتماعية والتيارات السياسية لقبول قواعد اللعبة الديمقراطية. واستمرار تأثير العوامل التقليدية التي تشكل المجموعات على أسس جهوية، وانتماءات عرقية أو ثقافية. ورغم ذلك، فإن التوجه العام لدى مختلف القوى مشجع، بغض النظر عن تكتيك التحالفات الظرفية واستراتيجيات التموقع في الخارطة السياسية. لكن الأهم من كل ذلك هو استمرار النزعة القوية لدى قطاع من النخبة الحاكمة في رفضها للممارسة الديمقراطية غير المشروطة وغير المقيدة، أي التي يمكن أن تبعدها عن السلطة. لذلك تستمر الممارسات والأساليب القديمة الرامية لغلق الحقل السياسي ومراقبته بشدة بترسانة من القوانين التي تعيق الانفتاح الديمقراطي، واللجوء إلى تحالفات مشبوهة بين قسم من النظام والتيار الإسلامي في محاولة لقطع الطريق أمام الأحزاب الأخرى المسماة "الديمقراطية" من جهة، بل واستعمال المناورة لكسر الأحزاب القوية وإضعافها سواء كانت من الإسلاميين أو العلمانيين. وفي نهاية الأمر اللجوء المستمر و المنتظم إلى الممارسة الممقوتة المتمثلة في تزوير الانتخابات بشكل واسع ومفضوح.

٢- ضعف الحركة الجمعوية

شهدت الساحة ارتفاعا مطردا في عدد الجمعيات والرابطات سواء منها النشطة في الحقل المهني مثل النقابات والاتحادات المهنية، أو العاملة في حقل العمل الخيري، والبيئة أوالمهتمة بترقية حقوق مجموعات اجتماعية معينة مثل النساء والشباب والمرضى الخ... وقد صدر بشان تنظيم هذه الجمعيات قانون خاص رقم ٩٠-٣١ بتاريخ ٤-١٢-١٩٩٠. وتشير الإحصائيات الرسمية لسنة ١٩٩٢ إلى وجود ٣٦١٧٣ جمعية ورابطة محلية (تنشط على المستوى البلدي والولائي)، وما يقارب ٦١٩ جمعية ورابطة وطنية سنة ١٩٩٤، تأتي في مقدمتها الجمعيات المهنية ٣١,١ ٪ ثم الجمعيات الثقافية ١١,٩ ٪ تليها الجمعيات الرياضية١٠,١ ٪ والجمعيات الخيرية (الإنسانية) ٩,٦ ٪ (١٣) .

لكن الحركة الجمعوية في الجزائر ليست وليدة فترة التسعينات أو مرحلة ما بعد الاستقلال لأن

وجودها يعود إلى الفترة الاستعمارية. ورغم خصوصيات مرحلة الاستقلال والفترة الحالية بالذات، إلا أنه من غير الممكن فهم كثير من خصائص هذه الحركة سواء في تكوينها وحجمها أو في علاقاتها مع مؤسسات المجتمع الأخرى وفي مقدمتها الدولة دون العودة إلى الوراء قليلا.

بدأ تكوين الجمعيات في الجزائر المستعمرة مع بداية القرن العشرين وبالذات في سنة ١٩١٢ مع إنشاء أول جمعية رياضية للسكان الأهالي في مدينة معسكر، وتزايد تكوين الجمعيات من منتصف الثلاثينات إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. ثم أخذ بعدا جديدا زمن الحرب التحريرية حيث شجعت جبهة التحرير الوطني مختلف شرائح المجتمع على إنشاء جمعيات منها المهنية مثل الاتحاد العام للعمال الجزائريين، وجمعية الطلبة المسلمين الجزائريين، وجمعية التجار والحرفيين وجمعيات رياضية وشبانية ونسوية الخ.

وكانت الخاصية الأولى للجمعيات خلال فترة الاحتلال هي تأكيد الهوية الثقافية المختلفة عن الآخر الأوروبي المحتل. ويبدو أن هذه الخاصية قد استمرت حتى بعد الاستقلال حيث تقوم الجمعيات بتأكيد الهوية الثقافية المتميزة عن الآخر المختلف عقائديا، أو لغويا، أو سياسيا.

أما بعد الاستقلال فبرغم تزايد عدد الجمعيات مقارنة بالفترة الاستعمارية حيث سجلت الإحصاءات الرسمية وجود ١١٠٠٠ جمعية ما بين ١٩٦٢-١٩٨٧ (بمعدل ٤٤٠ جمعية سنويا)(١٤)، إلا أن هذا الرقم يبرز استمرار الضعف العددي للجمعيات وتأثير البنى الاجتماعية القديمة التي تحاصر عملية ظهور مجتمع مدني بالمعنى الحديث للمفهوم. إذ كما يقول دي توكفيل A. de Tocqueville في كتابه "الديمقراطية في أمريكا"، " لا حاجة للرجال للاتحاد كي يفعلوا شيئا ما، لأنهم مرتبطون ببعضهم".

كما تبدو الحركة الجمعوية في الجزائر اليوم منقسمة على نفسها إلى تيارين كبيرين: الأول يستلهم مثله العليا من إطار مرجعي حديث تغذيه فلسفة الأنوار والليبرالية والماركسية (الثقافة الأوروبية بكل تنويعاتها الكلاسيكية والحديثة منها). أما التيار الثاني فيستلهم مثله وقيمه من إطار مرجعي عربي-إسلامي، وإسلامي بالذات. يعود إلى عهد النبوة والخلافة الراشدة والتجربة الإسلامية عموما، لكن تغلب عليه النظرة السلفية للموروث الثقافي والعقائدي الذي يستلهمه. ويشكل التمايز والاختلاف عن الآخر والخصوصية محاور ومرتكزات أساسية في خطابه وممارساته. لا بد من الإشارة أيضا إلى أن هذا الانقسام ليس حديث العهد، كما قد يعتقد البعض ممن يربطونه بالصراعات العقائدية التي ظهرت في الجزائر بعد الاستقلال، بل أنه ظاهرة قديمة عرفتها الحقبة

الاستعمارية وإن بأشكال مختلفة حيث وجدت الجمعيات ذات التوجه العصري المتأثرة بالثقافة الأوروبية (الشيوعيون، الليبراليون) والأخرى المتمسكة بهويتها المختلفة (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين).

وبالرغم من هذا الاختلاف فإن هناك خاصتين تميزان الحركة الجمعوية في الجزائر بتياريها:

■ الأولى تتمثل في الضعف العددي للجمعيات وقلة أعضائها وذلك منذ الاحتلال.

■ الثانية تتمثل في عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية التقليدية واستمرار تأثيرها على الحركة الجمعوية. وهناك علاقة جدلية بين الظاهرتين تشكل الجسر الذي يسمح بانتقال المجتمع من وضعية الفاعل الجمعي المتحدي communautair إلى وضعية الفاعل الاجتماعي الحديث acteur social (١٥).

ويشير المهتمون بالحركة الجمعوية الحديثة في الجزائر إلى أنها ظاهرة مرتبطة بالمدينة والحضر بالأساس، بينما تبقى التنظيمات الأهلية القديمة مسيطرة في الريف. وبالنسبة للجزائر تمثل بلاد القبائل والأوراس والجنوب الصحراوي مناطق منتخبة لاستمرار تأثير التنظيمات القديمة دون أن ينفي ذلك ظهور الحركات الحديثة، مما يعني أنها مناطق تعايش وازدواجية لأشكال قديمة وحديثة من تنظيمات المجتمع المدني(١٦).

لكننا نعتقد أن هذه الازدواجية المظهرية تخفي تناقضا عميقا لأن قطاعا معتبرا من الجمعيات الحديثة لا يمكن اعتبارها كذلك سوى من حيث الشكل، بينما تبقى أسسها وأهدافها ووظائفها مماثلة ومطابقة لتلك التي تقوم عليها التنظيمات الأهلية القديمة. ونقصد بالذات الجمعيات والرابطات المنتمية أو الواقعة تحت تأثير الإسلام السياسي. حيث تجمع هذه التنظيمات بين تقليدية المرجعيات والأهداف والوظائف من جهة، وحداثة الوسائل وأشكال التنظيم عموما. كما أنها رغم تقليديتها المظهرية ليست لها جذور عميقة في المجتمع التقليدي في الريف والقرى بقدر ما تستمد قوتها وعنفوانها من المدن بين الشرائح الاجتماعية الحديثة بمختلف مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية، ابتداء من المهمشين والمقصيين إلى الشرائح الوسطى (كوادر موظفين، أصحاب المهن الحرة مثل الأطباء والمحامين، وبين أساتذة وطلبة الجامعات..)

هذه الوضعية تطرح إشكاليات حقيقية أمام الملاحظ. هل ينبغي وضع هذه التنظيمات في خانة الحركة الجمعوية الحديثة بالنظر إلى خصائصها التنظيمية. وإذا فعلنا ذلك كيف نتعامل مع مثلها وقيمها ومرجعياتها ، وكذلك أهدافها التي تستبعد فكرة الفرد والحرية الفردية وتمجد ا لجماعة بالمعنى السلفي للكلمة أي الأمة ومثلها الأعلى وهدفها الأسمى هو إعادة بناء المجتمع المثالي "للمدينة

الفاضلة". ليس المهم إذن التساؤل عما إذا كان هناك عودة للشكل التقليدي للتنظيمات أم لا، بقدر ما يهمنا التعرف على مرجعياتها ودلالاتها وتمثلاتها، وهي العوامل المسيطرة والموجهة لعملية تطور هذه التنظيمات.

ونسجل اتفاقنا بهذا الصدد مع الباحث عبد القادر لقجع لدى إشارته إلى أهمية اللجوء لمقاربة علم الاجتماع الأنثربولوجي بدلا من المقاربة المؤسساتية من أجل تحليل نمو وتطور الحركة الجمعوية في الجزائر، لأن المقاربة الأولى تأخذ في الحسبان البعدين الاجتماعي والثقافي. إذ تمثل الجمعيات من جهة البعد الاجتماعي وسيلة لمواجهة صعوبات الواقع والتأقلم معه بسبب ضعف أو فقدان الرابطة الاجتماعية المميزة للنظام الاجتماعي القديم. وبذلك تؤدي وظيفة الإدماج الاجتماعي في النظام الجديد (جمعيات الشباب، البطالين، النسوة، المرضى، الأحياء، أولياء التلاميذ..). أما من جهة البعد الثقافي فإنها تشكل أداة مثلى لعملية التثاقف: تعلم أساليب وطرق عمل وحياة جديدة، أسلوب جديد في النظر إلى المجتمع والتعامل معه، والتموقع فيه والمشاركة في الشأن العام... الخ[١٧].

وفي دراسته حول الحركات الاجتماعية في الجزائر يشير علي الكنز إلى سيطرة الطرح الثقافي الرمزي على خطابها وممارساتها. ويجمل خصائصها على النحو التالي: الاختلاف الحاد حول الثقافي الرمزي، مقابل شبه إجماع حول الاجتماعي وسكوت حول الاقتصادي[١٨].

وفيما نوافقه على الصفة الأولى نعتقد أنه غير محق تماما في الأخيرتين، فالاجتماعي لا يستقطب الإجماع، بل هو الآخر موضوع سجال ونزاع بين التيارات والقوى الاجتماعية الموجودة على الساحة. كما أن السكوت المزعوم حول الاقتصادي مصدره الحصار الذي تمارسه السلطة ومجموعات الضغط الموالية لها والمستفيدة من سياستها الاقتصادية على الرأي المخالف لتوجهاتها وبرامجها، وليس السكوت من قبل المعارضين لسياساتها[١٩].

أما من ناحية تأكيد الباحثين المهتمين بالحركات الاجتماعية، مثل الكنز وجابي، على طابعها الحضري كونها تنظيمات تتموقع من ناحية الفضاء في المدينة وليس في الريف، فإن ذلك ليس بالصفة الجديدة على الحركة الجمعوية في الجزائر، كما أنها ليست صفة خاصة بهذا البلد دون غيره. ونعتقد انه من قبيل المغالطة عندما يؤكدان على انتقال مركز ثقل هذه الحركة من الريف إلى المدينة بحيث تراجعت أهمية الحركات التي كان منبعها وحقلها الريف. نعتقد أن في هذا الحكم مغالطة في وصف الواقع وتقديره وكذلك انزلاق نظري في تحليله. ذلك أن المدينة اكتسبت في المجتمعات الحديثة، بما في ذلك البلاد المتخلفة، بفعل عوامل تاريخية واقتصادية دورا متعاظما في

استراتيجية الأنظمة السياسية على اختلاف انتماءاتها العقائدية وصيغها التنظيمية. ذلك أن العلاقة بين المدينة والريف في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي المهيمن عالميا في صالح المدينة وتخضع الريف تماما لمنطق الأولى. فالمدينة مركز السلطة والقوة حيث تتموضع السلطة ماديا (الإدارة، أجهزة الدولة، مؤسسات التعليم والتكوين، وصناعة الرأي، الشركات والمنشآت الاقتصادية المنتجة للثروة..)، وهو بذاته الأمر الذي يجعل القوى الاجتماعية المدينية تتميز بحد أدنى من التعبئة حول القضايا والمسائل المتعلقة بمصالحها الحيوية. ويبدو أن تلك هي الصورة النمطية القديمة التي ميزت العلاقة بين المدينة والريف في المجتمعات الأوروبية خلال المراحل الأولى لتكوين الرأسمالية والتي وصفها عدد كبير من المؤرخين والمحللين الاجتماعيين، ونجد الصورة على سبيل المثال لدى ماركس عند تعرضه لإشكالية الوعي الطبقي لدى الفلاحين.

٢-١- الحركة الجمعوية والدولة

تبدو العلاقة بين الدولة والحركة الجمعوية معقدة ومتعددة الأبعاد منها ما يتعلق بإشكاليات عامة تخص ممارسة السلطة واحتكار القوة، ومنها ما يتعلق بأوضاع خصوصية تتصل بالتكوين التاريخي للدولة الوطنية والأزمات التي تعرضت لها خلال مرّاحل تكوينها. وحيث أن الأمر لا يسعنا لنعرض بالتفصيل المسائل المتعددة المتصلة بهذين البعدين سنكتفي ببعض الإشارات السريعة التي تساعدنا على فهم الخطوط العامة لهذه العلاقة المعقدة.

ففي بلاد المغرب على حد قول المؤرخ الاجتماعي جاليسو Gallissot هناك تداخل كبير بين ثلاث ظواهر مجتمعية هي؛ الحركات الاجتماعية، التكتلات الجمعوية والحركة الوطنية ذات الطابع الهوياتي. وتأخذ الحركة الجمعوية قبل الوطنية صيغ دينية، ومتحدية communautaire تحت تأثير العلاقات القرابية والنزعة الموروثية ويتجسد ذلك في الحركات المعروفة في بلاد المغرب "بالزوايا" (جمعيات الطرقية). ولا تنجو حتى الحركة الوطنية من هذه النزعة التقليدية المتحدية لأنها في تكوينها كانت ذات طبيعة تضامنية هوياتية تقوم على الاتحاد والانتماء العرقي، لتنتقل بعد ذلك في وقت لاحق إلى جماعة سياسية قائمة على الانتماء العقائدي الطوعي للأفراد. ويشير جاليسو إلى الازدواجية المميزة للحركة الجمعوية المنقسمة بين تيارين أحدهما حداثي يدفع نحو المشاركة والتحرر (جمعيات الحقوق السياسية والمدنية)، والآخر تقليدي وشعبوي ذو نزعة دينية ووطنية(٢٠).

بالرغم من أهمية هذه الملاحظات التي أبداها جاليسو فإن موقفه لم ينج من تأثير نزعة التمركز

الأوروبي الذي يعتبر جميع الحركات الدينية والوطنية بالضرورة ذات نزعة تقليدية رجعية مناهضة للحقوق السياسية والمدنية. لأن ضعف هذا الموقف قد كشفت عنه التحولات والتطورات التي وقعت في مواقف الحركات الدينية المنتمية لما يسمى بالتيار الإسلامي الإصلاحي وحتى التنظيمات الدينية التقليدية مثل "الزوايا"(٢١).

لقد كانت العلاقة بين الدولة والحركة الجمعوية مثار اهتمام وانشغال لدى الباحثين في مختلف المجتمعات، ذلك أن مبدأ حرية إنشاء الجمعيات لا يهم الأفراد بقدر ما يهم الجماعات ويصبح هذا المبدأ بموجب ذلك مصدر التوتر المستمر القائم بين الجمعيات والدولة ممثلة في أجهزة النظام. ويقول بشأن ذلك بعض الباحثين: " إن مشكل حرية التجمع لا يخص بالفعل الحرية الفردية فحسب، أي حرية انتماء الفرد إلى جمعية، واحترام حقوقه الأساسية، بل يتعلق الأمر بأكثر من ذلك، أي الاعتراف من خلال ذلك المبدأ بحرية المجموعات داخل الدولة وفي مواجهة الدولة. وتحترس سيادة الدولة باستمرار من القوى المنافسة التي لا تؤطرها. بحيث أن كل جماعة منظمة هي بمثابة منافس للدولة، وطبيعي أن يميل الحكام إلى منعها أو تحديد فعاليتها ومراقبتها ولا تخرج الحركة الجمعوية عن هذه النزعة"(٢٢). وبالنسبة للجزائر يشير جاليسو إلى إمكانية تفسير نزعة المعارضة المميز لموقف الحركات الاجتماعية تجاه الدولة من خلال عامل تاريخي يخص العلاقة بين الحركة الجمعوية والتيار الوطني والدولة الاستعمارية. فوضعية الاحتلال والعنف والقمع عوامل جعلت الدولة تقع خارج دائرة المجتمع الأهلي، بل جعلتها كيانا معاديا وغريبا عن الجسم الاجتماعي. وقد تغذى ذلك الواقع وترسخ في الذاكرة الجمعية بفعل تأثير خطاب الحركة الوطنية المناهض للاستعمار والمنادي بالاستقلال.

وإذا كان وصف جاليسو هذا يصدق على الحقبة الاستعمارية فإن فترة الاستقلال لم تكن بعيدة تماما عن ذلك، فالتغيرات الطفيفة التي مست هياكل الدولة الموروثة عن فترة الاحتلال (الإدارة، القوانين، الأجهزة) وكذلك ممارسات النخب الجديدة أو الأسياد الجدد (لأنهم في الواقع تصرفوا مع الناس بعقلية الفاتحين) لم تغير كثيرا من تلك العلاقة المبنية على نزعة سلطوية من قبل النظام السياسي وأجهزته ومؤسساته تجاه المجتمع. لذلك بقيت نزعة المعارضة والاحتجاج من السمات المميزة للحركة الجمعوية . وقد تجسد ذلك في طبيعة العلاقات المتوترة التي سادت بين الدولة والمجتمع طوال فترة الاستقلال مؤدية أحيانا كثيرة إلى المواجهة والصراع بينهما مرة بشكل مفتوح ومرات أخرى بشكل مضمر طوال السنوات الماضية.

لعل ما يقوي هذه العلاقة هو الممارسة القمعية لسلطة الدولة الوطنية من قبل نخب ترفض كل

محاولة لظهور تنظيمات أو حركات اجتماعية خارج إطار هيمنتها الأيديولوجية وبعيدا عن سيطرتها البيروقراطية. وهو ما يؤكد الخوف المتأصل لدى النخب الجديدة (العسكر والبيروقراطية) من احتمال تكوين مجتمع متحرر ومنعتق بعيدا عن سيطرة الدولة وهيمنة الأقليات السلطوية المتنفذة فيها.

لكن لا ينبغي أن يمنعنا كل هذا من ملاحظة التغير الذي جرى في علاقة الدولة بالحركات الاجتماعية والجمعيات بالخصوص. فالطلب على الدولة قوي جدا من قبل مختلف شرائح المجتمع وذلك لأسباب عديدة من بينها سيطرة الدولة على الاقتصاد وتحكمها في توزيع الثروة (الريع النفطي). وهذا الطلب الاجتماعي المتزايد على الدولة بإمكانه أن يلقى إشباعا، كما بإمكانه البقاء دون إشباع مما يقوي حالة الإحباط والشعور بالحيف والإقصاء من قبل شرائح متزايدة من المجتمع.

وتكتسي هذه العملية أهمية قصوى في ضوء العلاقة التاريخية المتميزة بين الدولة الوطنية والحركة الجمعوية حيث ظهرت هذه الأخيرة (بمختلف فصائلها؛ نقابات، جمعيات مهنية ورياضية) بفعل عملية التعبئة الواسعة التي قامت بها الحركة الوطنية في نضالها ضد الاستعمار، وقد استمرت نفس العلاقة في مرحلة ما بعد الاستقلال لفترة طويلة رغم المحاولات الفاشلة للحركة الجمعوية لتقليص تلك السيطرة وتحقيق قدر ولو يسير من حرية المبادرة بعيدا عن هيمنة الدولة البيروقراطية بأجهزتها الإدارية والسياسية (الحزب الواحد). لذلك كانت الخاصية المميزة لتلك الحركية الواسعة لتكوين الجمعيات والرابطات في مرحلة الاستقلال هي كونها جرت بطريقة بيروقراطية وتحت السيطرة المباشرة للدولة وأعوانها وأجهزتها.

وهكذا تميزت الحركة الجمعوية في مختلف الفترات بفقدان استقلاليتها وموقعها كقوة مضادة تسمح بتحقيق توازن نسبي في مواجهة النزعة السلطوية للدولة الوطنية التي ألحقتها بها واستعملتها كأجهزة إضافية لتحقيق سيطرتها الكاملة على المجتمع. ولم تكن تبعية الجمعيات ذات طبيعة عقائدية فحسب بفعل الروابط القديمة بينها وبين الحزب الذي قاد الثورة والمؤسسات الانتقالية للدولة الوطنية. بل إنها كانت وما تزال مادية كذلك بفعل المساعدات والامتيازات العديدة المالية والعينية (عقارات، رخص، حقوق امتياز..) التي تحصل عليها قيادات الجمعيات الموالية للسلطة وخطها السياسي.

يشكل موضوع تمويل الحركة الجمعوية مصدر توتر وصراع مستمرين سواء بين الجمعيات ذاتها أو بين هذه الأخيرة والسلطة. وتعبر عملية التمويل كعلاقة بين الدولة والجمعيات عن:

■ أولا، اعتماد الدولة على عملية التمويل لبسط نفوذها وتعظيم تأثيرها على اتجاهات ونشاطات

الجمعيات واستعمالها كأدوات لتحقيق أهداف وسياسات النظام القائم.

■ ثانيا، درجة استقلالية الجمعيات وهامش المناورة الذي تتمتع به في علاقتها بالسلطة، وهي بالتالي مؤشر على درجة دمقرطة المجتمع المدني وتحرره من السيطرة المباشرة للدولة. وتشير بعض المعلومات المتوفرة لدينا حول عينة من الجمعيات في مدينة وهران(ثاني أكبر المدن في الجزائر) أن ٩٥ ٪ من الجمعيات تحصل على اعتمادات ومساعدات مالية وتشكل الدولة أكبر مانح حيث تمثل حصتها من إجمالي المساعدات ٨٠ ٪ . مما يشير إلى قوة التأثير الممارس من قبل السلطة على الجمعيات وهو واقع تعترف به قيادات تلك الجمعيات ذاتها. وتذهب مساعدات الدولة بشكل خاص نحو الجمعيات النشطة في المجالين الاجتماعي والثقافي (٢٨ ٪ و ٢٥ ٪ على التوالي من مجموع المساعدات)، وهو اختيار ليس بريئا بالنظر إلى أهمية هذين الحقلين في سياسة السلطة (٢٣).

في ضوء هذا التحليل يمكننا فهم النزعة الاحتجاجية لدى الجمعيات على ضعفها وندرتها كتعبير عن عدم الرضا تجاه أسلوب توزيع الريع (الامتيازات والخدمات) وليس بمثابة رفض للطبيعة السلطوية للنظام ومؤسساته. إنها حرب المواقع في سبيل تحصيل مزيد من الامتيازات أو الحفاظ على المكتسب منها، وكذلك وسيلة للتموقع ضمن الساحة السياسية المغلقة من قبل السلطة التي تفتحها لمن تشاء وتغلقها على من تشاء. لذلك فإن جل الجمعيات الموجودة على الساحة بعيدة عن كونها كيانات تلعب دور القوة المضادة للسلطة التي تحفظ التوازن.

إن اختراق الدولة للمجتمع وسيطرتها عليه يمثل سيرورة دولنة étatisation المجتمع وهي عملية تطال الحركات الاجتماعية والحركة الجمعوية بالخصوص في كل المستويات المحلية والوطنية من خلال آليات متعددة منها التبعية المالية أو بفعل سيطرة قيادات موالية من عملا ء النظام يمثلهم وجهاء محليين، قدماء المجاهدين، تنظيمات أبناء الشهداء، وقيادات الأحزاب الداعمة للنظام (جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي) والمتحالف معه (حركة مجتمع السلم، حركة النهضة، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، التحالف الوطني الجمهوري..) وغيرها من الأحزاب الصغيرة التي تنتظر دوما إشارة من السلطة للقيام بدور البوق الذي تنفخ من خلاله هذه الأخيرة أفكارها ومشاريعها في لبوس ديمقراطي شكلي محض بفعل المساندة غير المشروطة التي توفرها الأحزاب والجمعيات لكل مبادرة تأتي من فوق.

وقد سمحت سيطرة الدولة على الجمعيات بتشكيل فضاء واسع لحركة جمعوية شكلية ومقيدة توفر مجالا لنشاط طقوسي وممارسة احتفالية ونخبوية بالأساس تستعملها الدولة والنخبة الحاكمة

لتحقيق أهدافها وتمرير سياساتها. ولكنها تقلص في ذات الوقت فرص تبلور مجال مفتوح لممارسة الحقوق السياسية والحريات المدنية مثل حرية التنظيم والتعبير ة الخ. بل تعمل على تقويض مثل تلك المجالات إن تكونت (٢٤).

لكن ذلك لا ينفي أن الجمعيات تعرف فترات معينة تتمتع فيها بحد أدنى من المبادرة ومن التطور والتوسع، وهي فترات الأزمة التي يمر بها النظام السياسي والاجتماعي. حيث تتقلص قدرة الدولة نسبيا على ممارسة الرقابة والتقييد بفعل ما يصيب أجهزتها جراء الاضطرابات الاجتماعية والأزمات السياسية الناتجة عن المواجهة بين المجموعات المتنافسة داخل الدولة من أجل السلطة.

سوسيولوجياً تعتبر الحركات الاجتماعية الحديثة في الجزائر تنظيمات نخبوية تستقطب أعضاءها من الشرائح الوسطى بالأساس؛ المثقفين، الموظفين، أرباب العمل، الطلبة، النساء العاملات، الشباب المتعلم العاطل عن العمل.. الخ، وبصرف النظر عن المواقف التي قد تتخذها من السلطة سواء كانت بالرفض والاحتجاج أو القبول والخضوع، فإنها تقع باستمرار ضمن الحيز الذي تسيطر عليه الدولة والسلطة القائمة.

نفس هذه التنظيمات تحافظ رغم تباين مواقفها على روابط قوية مع الأحزاب السياسية، بل أن بعضها يوجد في حالة تبعية كاملة لأحزاب معينة مما يعرضها لانقسامات عديدة بسبب تعدد ولاءاتها وتنافس قياداتها على الزعامة والسلطة الشيء الذي يضعفها ويجعلها سهلة الانقياد والاستعمال كأدوات لخدمة استراتيجيات المجموعات والزمر المتنافسة داخل مؤسسات وأجهزة الدولة (الجيش، الرئاسة، الإدارة العمومية، المجالس التمثيلية).

وبالنظر إلى علاقة التبعية والسيطرة الممارسة من قبل النظام على تنظيمات الحركات الاجتماعية الحديثة (أحزاب، رابطات، اتحادات) فإن الاحتجاج والمقاومة الحقيقية للنزعة السلطوية للنظام تأتي من الأطراف أو الهامش الذي يمثل غالبية المجتمع؛ العمال، العاطلين، الشرائح الوسطى التي تدهورت أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية بشكل غير مسبوق بسبب سياسة الانفتاح و"الليبرالية الوحشية" التي أدت إلى نتائج كارثية بحيث تم غلق مئات المؤسسات العمومية وسرح آلاف العمال الذين أضيفوا إلى القائمة الطويلة للعاطلين عن العمل من الشباب (أكثر من ٥٠ ٪ من السكان البالغ عددهم ٣٤ مليون تقل أعمارهم عن عشرين سنة). وتشير المصادر الرسمية إلى أن ١٤ مليونا من السكان بحاجة إلى مساعدة منهم ٤,٥ مليون دون دخل. وقد زادت حدة التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في السنوات الأخيرة لتتراوح بين ١ و ١٢ بمقاييس الاستهلاك الفردي. وسّجلَ اختلال كبير في توزيع

الدخل الوطني حيث أن ١٠ ٪ من السكان يحصلون على ٣٢ ٪ من الدخل الوطني، بينما لا تتجاوز حصة ٤٠ ٪ منهم سوى ٦ ٪ من الدخل الوطني(٢٥).

من الطبيعي والوضع على هذه الحال أن تستفيد التنظيمات السياسية الراديكالية من سخط واحتجاج هذه القطاعات الواسعة من المجتمع، وفي مقدمتها التيار الإسلامي ا لراديكالي (سواء بجمعياته الخيرية، والثقافية، أو الأحزاب السياسية)، لكن ذلك لا يلغي علاقات التبعية والولاء التي تربط عديدا من الجمعيات مع الأحزاب الأخرى، ذات النزعة الوطنية واليسارية. وبهذا الصدد تبين بعض الإحصائيات على المستوى المحلي لمدينة وهران علاقة الارتباط القائمة بين الأحزاب والحركة الجمعوية رغم منع القانون لها صراحة مهما كانت طبيعتها(٢٦).

الأحزاب (٢٧)	عدد الجمعيات المنتمية لها
جبهة التحرير الوطني	٨
التجمع الوطني الديمقراطي	٦
حركة مجتمع السلم (حمس)	٢
حركة النهضة	١
حزب التجديد	١
حزب الوحدة	١

لا يخفى على أحد أن الجمعيات بمختلف أنواعها تشكل هدفا مفضلا للسياسيين والأحزاب وبخاصة في أوقات معينة مثل فترات الانتخابات حيث تتحول الجمعيات إلى آلة انتخابية، ورغم منع قانون الجمعيات أي شكل من الارتباط مع الأحزاب التي تستعمل هذه الجمعيات لتمرير سياساتها، فإن الدولة ممثلة في أجهزة السلطة القائمة (الرئاسة، الحكومة، الإدارة العمومية على المستوى المحلي) هي أول من يخر ق القانون.

خلاصة

بعد هذا العرض السريع لواقع جزء من تنظيمات المجتمع المدني في الجزائر ، لنا أن نتساءل ما هي آفاق التطور المستقبلي؟ سوف نحاول تقييم التجربة الجزائرية على مستويين، أو في سياقين. نقيمها أولا في سياق ما يحدث في البلاد العربية ، ونقيمها ثا نيا بالنظر إلى طموحات وإمكانات الجزائر نفسها وفي سياق تطورها التاريخي.

لعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا منذ البداية أن التجربة الجزائرية إذا أخذناها في السياق الأول تعد تجربة رائدة في الوطن العربي رغم كل نواقصها ومساوئها. فالعدد الكبير من الأحزاب، والجمعيات، والرابطات والاتحادات النشطة في مختلف حقول الحياة لا يضاهيه عدد في أي بلد عربي آخر. ولا يتوقف الأمر عند حد العدد الهائل من التنظيمات، بل أن درجة الحرية التي تتمتع بها في نشاطها حتى والجزائر تعيش حتى الساعة تحت حالة الطوارئ لا نلمسها في أي مكان آخر من ا لوطن العربي. وتكفي الإشارة هنا إلى أن الجزائر حتى اليوم البلد العربي الوحيد الذي عرف انتخابات تشريعية تعددية حقيقية (برغم ما وقع فيها من تلاعب وتزوير) أسفرت عن مجلس نيابي تعددي تشارك فيه كل الحساسيات السياسية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. كما أسفرت عنها حكومة ائتلافية تجمع بين أحزاب مختلفة الأيديولوجيات والمرجعيات والتوجهات (من العلمانية إلى الإسلامية). إضافة إلى مجالس تمثيلية محلية تشارك فيها هي الأخرى مختلف الأحزاب السياسية الرئيسية الحاضرة على الساحة.

لكننا إن أردنا تقييم التجربة الجزائرية في سيا ق إمكاناتها الموضوعية وطموحاتها التاريخية فإننا سنجد صورة أقل إشراقا بكثير من تلك التي تحدثنا عنها قبل قليل. ويمكننا تلخيص الخطوط العامة لهذه الصورة على النحو التالي:

- التجربة الديمقراطية في الجزائر في أول عهدها ولم تنضج بعد، بل تغلب عليها الشكلانية، وما تز ال تحت القيود وتعاني من النزعة السلطوية الراسخة لدى تحالف الأقلية الحاكمة المتكونة من نخبة متنفذة من الجيش، وكبار الموظفين في الإدارة، والمؤسسات المالية والاقتصادية (البيروقراط، والتكنوقراط)، ورجال الأعمال (الأثرياء الجدد) الذين يشكلون شريحة برجوازية كومبر ادورية قوية.

- تعاني التجربة الديمقراطية في الجزائر من الموقف الذرائعي لمختلف القوى الاجتماعية والسياسية سواء داخل النظام أو خارجه. فالجميع يريد ديمقراطية على مقاسه ، حيث يضاعف

المكاسب ويقلص التكاليف إلى أبعد الحدود. ويبدو أن هذه النزعةالسلطوية أصبحت مسيطرة على تصور أصحاب القرار بشكل قوي، وافضل دليل على ذلك الممارسات الانفرادية السلطوية لرئيس الجمهورية الذي لم يكفه ما بيده من سلطات واسعة (تمتد من تعيين رئيس الحكومة والوزراء إلى الأمين العام للبلدية) ومع ذلك ينوي تعديل الدستور للحصول على مزيد من السلطات.

- انخراط الأحزاب السياسية في لعبة البحث عن مواقع في هياكل السلطة تحقيقا لمكاسب سريعة، بدلا من أداء دورها كتنظيمات لنشر ثقافة سياسية حديثة والعمل على أداء دورها كمصدر للقوة المضادة للسلطة القائمة تحرص على احترام قوانين الممارسة الديمقراطية وصيانتها من تعسف النظام.

- سعي النظام إلى إضعاف الأحزاب القوية باختراقها وتشجيع الانقسامات في صفوفها، أو تقييد نشاطها بالحفاظ على حالة الطوارئ، ومنعها من الاستفادة من وسائل الإعلام الثقيلة (الإذاعة والتلفزة).

- بالرغم من الارتفاع الهائل في عدد الجمعيات النشطة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية، المهنية.. الخ. فإنها لا تزال نخبوية في طبيعتها لا تستقطب سوى الأقلية من المجتمع، ويبقى تأثيرها ضعيفا إلى أبعد الحدود وذلك بسبب عوامل عدة منها ما يتعلق بالجمعيات ذاتها ومنها ما يتعلق بعلاقتها بالأحزاب والسلطة. فهي غالبا في حالة تبعية أيديولوجية، ومالية تجعلها أقرب إلى أدوات طيعة في يد الأحزاب والسلطة منها إلى تنظيمات تحرص على خدمة أعضائها وتدافع عن مصالحهم.

- لا شك أن حالة التدهور الاقتصادي التي عرفتها الجزائر في العشرية الأخيرة قد بلغت مستويات غير مسبوقة ولم تعرفها البلاد سوى في فترة الاحتلال. وهذه وضعية تجعل الجسم الاجتماعي ككل ممزقا وفي حالة من الضعف والوهن بحيث يصبح الاهتمام بشؤون الحياة اليومية الشغل الشاغل للناس مما يحرمهم من الالتفات إلى الشأن العام والاهتمام به. وهذا عامل يقلل من حظوظ تبلور الوعي الاجتماعي بأهمية تنظيمات المجتمع المدني.

- استمرار تأثير البنى الاجتماعية التقليدية والعلاقات والتصورات والممارسات المرتبطة بها، وبالرغم من أهمية الدور الذي لعبته تلك البنى في حفظ الكيان الاجتماعي من الانحلال والتفكك في أصعب الفترات التي عاشتها الجزائر في محنتها الأخيرة، إلا أن النظام الاجتماعي التقليدي

ومنظومته القيمية والمعيارية ستبقى بمثابة الكابح الذي يمنع تطور المجتمع نحو أشكال من التنظيم وصيغ من الممارسات التي تقوم على الاعتراف بالحقوق السياسية والمدنية للفرد وحفظها من التعسف الذي تمارسه الجماعة التضامنية أولا، ثم الدولة ثانيا.

- انتشار الأمية (٣٣ ٪) وتراجع قيمة التعليم وسيطرة قيم الربح المادي السريع الذي أضحى يقدم الصورة النموذجية للفرد الناجح في الحياة العامة، وهي كلها عوامل تجعل "الثقافة السياسية" السائدة خالية من القيم والمثل الاجتماعية النبيلة، بل تمجد المحاباة، الرشوة، والانتهازية في أسوأ مظاهرها خاصة عندما تصبح ممارسة علنية يقوم بها رموز النظام، والموظفون السامون في الدُولة وأعيان المجتمع.

هوامش

١- التحديدات المقدمة وردت عند عزمي بشارة، "واقع وفكر المجتمع المدني، قراءة شرق اوسطية" منشور في إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٧. ص ٣٩١

٢- لعل أحسن مثال لذلك الأحزاب السياسية التي ظهرت في الجزائر في عهد التعددية، وكذلك الحركة الجمعوية، بخاصة تلك المسماة بالديمقراطية التي تتميز بتذريها ونخبويتها المفرطة. فهناك مثلا الجمعيات النسوية المتعددة التي تقتصر عضويتها على عدد محدود من النساء، أو جمعية المرأة الريفية التي لا وجود لنساء الريف فيها، وغير ذلك من الأمثلة كثير.

أنظر عملنا، " التحول الديمقراطي في الجزائر، الواقع والآفاق " ورقة قدمت لندوة: الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية ، جامعة آل البيت، الأردن ٣٠ نوفمبر-٠٢ ديسمبر ١٩٩٩.

٣- مثال ذلك الجدل القائم حول مصداقية حركة حقوق الإنسان وتنظيماتها في البلاد العربية. وقد وصمت هذه الحركة دوما بالخيانة والعمالة للخارج. آخر حالة سجلت بهذا الصدد تخص المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بشأن الحوادث التي وقعت في الصعيد بين الأقباط والمسلمين منذ نهاية ١٩٩٩..

٤- أنظر بهذا الشان برهان غليون في

Le malaise Arabe, Etat contre Nation ENAG, Alger,1991

٥- أنظر عزمي بشارة مرجع سابق.

٦- أنظر، عزمي بشارة، مرجع سابق ص ٤٠١.

٧- نفس المرجع. ص ٤٠١

٨- الأحزاب ا لعلمانية المشاركة في الحكومة منذ بداية سنة ٢٠٠٠ هي، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، والتحالف الوطني الجمهوري. أما الأحزاب الإسلامية فهي حركة مجتمع السلم (حمس) و حركة النهضة، إضافة إلى حزب التجديد ذو التوجه الإسلامي العصري.

٩- أنظر مثلا

Lahouari Addi, Le choix des Algériens: Le Monde Diplomatique , Juin 1990؛

١٠- تعبير "الديمقراطية كفر" لزعيم جبهة الإنقاذ علي بلحاج الذي عبر عن ذلك أكثر من مرة في تصريحاته. أما تصريح عباسي مدني فأورده

Djeghloul Abdelkader, L'Algérie en état d'anomie.Le Monde diplomatique, mars 1990 p8.

١١- أنظر بهذا الشأن مقالنا " المحنة الراهنة في الجزائر: هل من مخرج؟ " ورقة مقدمة للندوة التي عقدها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان حول " أزمة حقوق الإنسان في الجزائر " بتاريخ ١٠-١٢ مارس ١٩٩٨.

١٢- ترفض السلطة لحد اليوم تقديم الاعتماد الرسمي للحزبين اللذين أنشأهما كل من احمد طالب الإبراهيمي وسيد احم غزالي دون أن تقدم مبررات واضحة وصريحة، وهو ما يمثل خرقا للدستور وقانون الأحزاب السياسية.

١٣- وثيقة صادرة عن وزارة الداخلية في سنة ١٩٩٤.

١٤- أنظر بخصوص هذه النقطة مقال

Lakjaa, A,Vie associative et urbanisation en Algérie, Communication au séminaire; Mouvement associatif, CREAD, Alger 9-10 Juin 1999 p 8.

١٥- نفس المرجع.

١٦- حيث تتعايش الزوايا وهي تنظيمات دينية طرقية قديمة جنبا إلى جنب مع تنظيمات حديثة مثل جمعيات الشباب والنساء والجمعيات الدينية ذات التوجه الحديث والجمعيات الثقافية.. الخ. أنظر دراسة لقجع مرجع سابق. وكذلك مقال الكنز وجابي، "الجزائر: البحث عن كتلة اجتماعية جديدة" مركز البحوث العربية، سلسلة المجتمع

والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٨.

١٧- لقجع عبد القادر، مرجع سابق، ص ٥

١٨- الكنز وجابي، مرجع سابق، ص ٤٧

١٩- تكفي الإشارة هنا إلى المواجهة غير المعلنة تارة والصريحة تارة أخرى بين الحكومات المتعاقبة منذ نهاية الثمانينات من جهة، وتنظيمات القوى العاملة وجمعيات أصحاب العمل وكذلك جمعيات مدنية عديدة (النسوة، المتعطلون، المتقاعدون، الموقون..) بسبب اختلاف الرؤى حول السياسة الاقتصادية المنتهجة والنتائج المترتبة عنها، وقد زادت حدة الخلاف منذ البدء في تطبيق برنامج التعديل الهيكلي الذي صاغه صندوق النقد الدولي للجزائر سنة ١٩٩٤

٢٠- أنظر مقال

Gallissot,R. Mouvement associatif et-mouvement social, rapport Etat/société dans l'histoire maghrébine.Insaniyat, Revue algérienne d'anthropologie et des sciences No 8, p 6 sociales,

٢١- لقد كانت الزوايا حاضرة بقوة في النضال ضد الاستعمار منذ بداية الاحتلال رغم التشويه الذي لحقها بفعل تأثير التيار الديني الإصلاحي، كما كانت حاضرة على الساحة السياسية خلال فترة الاستقلال رغم تراجع تأثيرها ولعلها بدأت تسترجع نفوذها مع تصاعد التيارات الدينية الراديكالية حيث سعى النظام إلى توظيفها لمواجهة المد الديني الأصولي. وقد ظهر ذلك في الانتخابات الرئاسية في افريل ١٩٩٩، وقبلها منذ ١٩٩٠ عندما لجأ إليها رئيس الحكومة الأسبق حمروش لسد الطريق أمام تصاعد تأثير التيار الإسلامي الراديكالي، والآن تحضر على الساحة من جديد بعقدها للملتقى الدولي حول الزوايا في الفترة ١- ٣ ماي و ٢٠٠٠ تحت رعاية رئيس الجمهورية.

٢٢-

e Ch,Debbasch et J, Bourdon, les associations, PUF coll. Que sais-je ? 3éd. Paris 1990. P 34 cité par Lakjaa, op; Cit. p3

٢٣- انظر دراسة

Derras,O. Le fait associative Algérie, le-cas d'Oran. Insaniyat, No. 8, 1999 p 103

٢٤- أحسن مثال على ذلك موقف السلطة من الأحزاب الرافضة لمنطق التدجين الذي تمارسه وكذلك الشأن بالنسبة للتنظيمات النقابية المستقلة والجمعيات غير المهادنة مثل النقابة المستقلة لموظفي الإدارة العمومية، نقاب ة أساتذة الجامعات، نقابة الطيارين، جمعية الناشرين، الجمعيات الثقافية غير الموالية، جمعيات حقوق الإنسان، والجمعيات النسوية المناهضة.. الخ .

٢٥- هذه الأرقام قدمها رئيس المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي في ندوة صحفية، وباعتبار المجلس هيئة استشارية حكومية، فإننا نستبعد أن تكون الإحصائيات مضخمة، بل قد يكون العكس هو الصحيح.

٢٦- أنظر قانون ٠٤ ديسمبر ١٩٩٠ الخاص بإنشاء الجمعيات المادة ١١، فصل ٢ ، الجريدة الرسمية عدد ١٤٣٨.

٢٧- أنظر

Derras, Op.Cit p110

العمل الطوعي في السودان

د. عبد الرحيم أحمد بلال*

١- تعريف العمل الطوعي

لقد صار العمل الطوعي ومنظماته علما يدرس في الجامعات والمعاهد والدورات التدريبية للمنظات الطوعية، وقد انتشرت حوله الأدبيات وتشعبت. وكذلك ازداد الاهتمام في العقد الأخير بالمجتمع المدني ومنظماته، ازدادت الإصدارات حوله كتيار أو دوريات. وبالرغم من انتشار الأدبيات حول هذه التنظيمات، إلا أن هناك عدم وضوح وضبابية، بل وخلافات واختلافات في مفهومها مما يغيب روحها الملهمة ويسلبها، ويقعدها في غياب الفكر التجريدي الجاف.

إن تعريف العمل الطوعي يمكن أن يقوم على منهجين أحدهما طبيعة العمل الطوعي وأهدافه والآخر هو مفهوم المنظمات الطوعية في علاقتها بالكيانات المجتمعية المختلفة الأخرى وهي الدولة والقطاع الخاص والعائلة. وفيما يلي نوضح النهجين.

١/١ طبيعة العمل الطوعي وأهدافه:

جاء تعريف العمل الطوعي في مشروع قانون العمل الطوعي والإنساني لسنة ١٩٩٩ كالآتي:

"يقضد به أي نشاط طوعي أنساني خيري غير حكومي أو شبه حكومي يقوم به كيان طوعي وطني أو كيان أجنبي مانح أو منفذ لبرامجه. ويكون النشاط ذا أغراض اجتماعية أو تنموية أو إغاثية أو رعائية أو خدمية أو عملية أو بحثية يتم تسجيله وفقا لأحكام هذا القانون"

وفي تفسير (الكيان) يستثنى الآتي: أي شركة وأي نقابة وأية هيئة قانونية مسجلة بموجب قانون آخر وهذا الاستثناء للكيانات الأخرى يقوم على التسجيل بقوانين أخرى حتى لو كانت تشترك مع

* د. عبد الرحيم أحمد بلال:

الكيانات الطوعية حسب تعريف القانون في أنها تؤدي عمل طوعي إنساني خيري غير حكومي الخ. مثلا الكيانات الثقافية. وفي تعريف القانون هذا إشارة لعلاقة العمل الطوعي بالسوق والقوانين التي تحكمه وكذلك إشارة للعلاقة بالحكومة أو الدولة. لذلك هذا القطاع الثالث أو القطاع الأهلي بمقابلته بالقطاع الخاص الذي يعتبر القطاع الثاني وبمقابلته بقطاع أجهزة الدولة التي تعتبر القطاع الأول. وفي تعريف لأحمد الطيب زين العابدين، نجد التركيز على أهم جانب من جوانب السوق التي تحكم قوانينه القطاع الخاص وهو الأجر فيقول التعريف:"عمل مبذول خارج نطاق سوق العمل، أي عمل يبذل لأسباب إنسانية دون مقابل مادي أو نقدي واجب السداد، يمكن أن يطالب به قانونا أو عرفا"

إن هذا التعريف لا يعني أن المنظمات الطوعية لا يمكن أو لا يجوز أن تستخدم العمل بأجر في إدارتها التي يقوم عليها تنفيذيون متفرغون أو أداء مهامها خاصة في تنفيذ المشاريع والاستشارات العلمية التي تتطلب تخصصا مهنيا، بل المقصود أن العمل الطوعي هو الأساس في عمل هذه الجمعيات، إذ أن أجر العاملين فيها غالبا ما يأتي في الأصل من موارد متطوع بها.

١/٢التعريف العلائقي

إن التعريف العلائقي أو العلاقاتي هو الذي تحدَّدُ فيه الجمعيات الطوعية بوصفها غير كيانات الدولة أو القطاع الخاص أو العائلة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة والقطاع الخاص. وهذا التعريف الشامل يستعمل في تعريف منظمات المجتمع المدني الذي يقوم على أربعة مرتكزات: أولا التطوع والحرية في الانضمام، ثانيا مقابلته بأجهزة الدولة والعائلة والقطاع الخاص لأنه يملأ الفضاء بين هذه الكيانات وبوصفه مختلفا عنها أو نقيضا لها، ثالثا إنه ليس بإرثي، ورابعا الإدارة الديمقراطية السليمة للتنوع والخلاف في المجتمع (مقدمة سعد الدين إبراهيم لكتاب وحيد إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في السودان، القاهرة ١٩٩٥).

٢- تطور مفهوم العمل الطوعي

إن التوسع في مفهوم العمل الطوعي في الإطار الدولي انعكس على السودان ولذا لزم توضيح ذلك خاصة الخلفية التاريخية لهذا التطور والذي انعكس في مفهوم الأمم المتحدة للحكم الراشد وأهمية منظمات المجتمع المدني في ذلك وعلاقتها بهذا الحكم وعلى الأخص بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

لقد انحصر مفهوم العمل الطوعي والمنظمات الطوعية في السودان وخارجه وحتى بداية الثمانينات على ذلك العمل وتلك المنظمات التي تقدم خدمات اجتماعية للمجموعات الضعيفة والتي

يطلق عليها المجموعة الخاصة ((Special Groups في علم الخدمة الاجتماعية ((Social Work والذي هو الأساس العلمي للعمل مع هذه المجموعات مثل الأطفال الجانحين أو غير الشرعيين والمعوقين مثل المكفوفين والصم والبكم.

وفي بداية السبعينات ونتيجة لموجات الهجرة المكثفة إلى المدن، انتشرت الجمعيات الخيرية في الأحياء والجمعيات والروابط القبلية والإقليمية في العاصمة، مما دفع حكومة مايو آنذاك إلى حل الأخيره بتهمة أنها تقوم بأعمال سياسية خفيه في حين أنها كانت امتدادا لروح التكافل والتراحم الذي يسود القرية، والذي يحتاج إليه أبناء الريف في المدن حول قيام هذه التنظيمات الجهوية. فرأى البعض أنها امتداد للقبلية التي كان يعارضها هؤلاء المثقفون. وأيدها البعض ودافع عنها لأنها تجسد تطلع أهل الريف إلى التنمية وعزوفهم عن الأحزاب السياسية التي لم تعد تعبر عن مصالحهم، إذ كانت الروابط القبلية والإقليمية تطرح مطالب القبائل والمناطق التي يأتي منها أعضاء هذه الروابط في العاصمة وتعمل على حل مشاكل تلك المناطق بمجهودات أعضائها وبالعون الذاتي. بلغ عدد هذه الجمعيات المسجلة في ولاية الخرطوم في عام ١٩٩٧ ، ١٢١ موزعة على الولايات كالآتي: ولايات كردفان الكبرى ٣٥ جمعية، ولايات كسلا والقضارف والبحر الأحمر ١٥ جمعية ولايات نهر النيل والشمالية ٢٣ جمعية ولايات الجزيرة وسنار والنيل الأبيض والنيل الأزرق ١١ جمعية الولايات الجنوبية ١٤ جمعية و٢٣ جمعية لم يمكن تصنيفها (عمر سر الختم حاج بشير، دليل الجمعيات الطوعية السودانية العاملة في السودان، الخرطوم ١٩٩٧ "بالإنجليزية").

يمكن إضافة مئات الآلاف من المنظمات الطوعية القاعدية مثل مجالس الأباء ولجان المساجد والكنائس والأندية الرياضية والاجتماعية وجمعيات ربات البيوت والأسر المنتجة.

وفي بداية الثمانينات بدأ التفكير في الدول الغربية توظيف المنظمات الطوعية الخاصة ((Private voluntary organizations في مشاريع التنمية في الدول النامية.

وفي منتصف الثمانينات وعلى أثر موجة الجفاف والمجاعة التي ضربت منطقة الساحل بما فيها السودان دخلت أعداد كبيرة من المنظمات الأجنبية الدولية لتقوم بأعمال الإغاثة بإمكانياتها الضخمة مما جعلها تخطف الأضواء من العمل الطوعي الوطني، وتحولت بعد ذلك إلى مشاريع التنمية في القطاعات المختلفة مثلا الصحة وإمدادات المياه والمشاريع المدرة للدخل وإعمار البيئة كالتشجير وإدخال المواقد المحسنة مستعينا في ذلك بقطاع المجموعات القاعدية المحلية (Community based organizations CBOs) ومجموعات العون الذاتي ((Self help organizations المحلية. ولتقييم هذا النوع من الجمعيات لابد من نظرة دقيقة في المجتمع التقليدي الذي تميزه

الخصائص الأربع الأساسية الآتية:ـــ

أ-الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الأساسية وهي الموارد الطبيعية من أرض وكلا وماء وغابات. وتتضح هذه الملكية الجماعية في لفظ الدار مثلا دار كبابيش، دار حمر، دار مساليت الخ.

ب- علاقات الدم والتي تجسدها القبيلة والأسرة الممتدة.

ج- اقتصاد معيشي يهدف الإنتاج فيه لتلبية الاحتياجات الأساسية ويتطابق فيه المنتج والمستهلك.

د- تقنيات تقليدية تقوم على الطاقة البشرية أو طاقة الحيوان منخفضة الإنتاجية مما يتطلب تجميع الجهود البشرية في الإنتاج (إنتاج جماعي واستهلاك جماعي) ولمواجهة ظروف الطبيعة المتقلبة والقاسية مثلا الجفاف والفيضانات والسيول والآفات. (عبد الرحيم أحمد بلال، الخرطوم ١٩٩٧).

إن هذه الخصائص فرضت على الإنسان في القطاع التقليدي صورا مختلفة للعمل الطوعي الجماعي في الإنتاج والخدمات مثل النفير في الزراعة والبناء وكذلك الفزع كخدمة أمنية ومجالس الأجاويد كجهة عدليه تقليدية. ومن الواضح أن هذا النوع التقليدي من العمل الطوعي يختلف عن العمل الطوعي المؤسسي الحديث الذي يقوم على قوانين الدولة وعلى مؤسسات حديثة تحكمها قوانين ولوائح تحدد مسئوليات أجهزتها المختلفة من جمعية عمومية ولجنة تنفيذية الخ...

ويرجع بعض الكتاب ازدهار العمل الطوعي والمنظمات الطوعية في العقدين الأخيرين لتطبيق سياسات التكيف الهيكلي التي قادت إلى انحسار دور الدولة ومسئوليتها الاجتماعية نحو المواطنين، إذ وقع على عائق المنظمات الطوعية القيام بجزء هام من هذا الدور الاجتماعي، خاصة تحت وطأة الفقر وانتشاره. لذلك تحاول هذه المنظمات أن تربط بين تقدم هذه الخدمات ومشاريع إدرار الدخل للفقراء لتمكنهم من شراء هذه الخدمات في المستقبل وفي ظل اقتصاد السوق الحر. ويتضح هذا التوجه في تحول المنظمات الطوعية من الخدمات إلى التنمية بعد فترة المجاعة والجفاف.

وفي التسعينات بدأ توسع واضح في مفهوم العمل الطوعي، إذ شمل مفاهيم وأبعادا سياسية. أهمها مفهوم المشاركة السياسية والحكم الراشد (Sound Governance) . فمثلا جاءت الأمم المتحدة بمفهوم الحكم الراشد بركائزه الثلاث وهي: الدولة والقطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية والتي أطلق عليها اسم القطاع الثالث كجزء أساسي في المجتمع.

كما ظهرت نظريات جديدة أخرى حول العلاقة بين الدولة والمجتمع تقوم على مفهوم انحساردور الدولة في المجتمع (Zero States) ، ومن هذه النظريات والمدارس ما يهتم بما يسمى بمجتمع الشبكات (Network Society) أو مجتمع بلا مركز (Centerless Society) أو المجتمع متعدد المراكز Polycenter Society .

وفي السودان وفي النصف الثاني من التسعينات ومع الانفراج السياسي النسبي واتساع مساحة الحريات النسبية بعد اتفاقية الخرطوم للسلام ١٩٩٧، وإجازة الدستور بدأ في السودان نقاش مكثف حول منظمات المجتمع المدني حتى في دوائر الدولة. والسبب في ذلك يرجع لعوامل خارجية وداخلية بين ضغوط دولية سياسية واقتصادية وقناعة بكل أطراف النزاع السوداني بضرورة الوفاق مما يستلزم رفع القيود على عمل الأحزاب السياسية وكل منظمات المجتمع المدني.

٣- أنواع الجمعيات الطوعية والاستهداف Targeting في عملها

١/٣ أنواع الجمعيات الطوعية

تقسم الجمعيات الطوعية إلى ثلاثة أنواع في علاقتها بالمجموعات المستهدفة:

- مانحة donor NGO
- وسيطة أو مساعدة intermediary/ support NGO
- قاعدية أو جمعيات عون ذاتي (community based organization CBO/ Self- help organization SHO)

أ- الجمعيات المانحة

هي تلك الجمعيات التي تقدم عونا ماديا، ماليا كان أو عينيا، للجمعيات التي تقع تحت ا لنوعين الآخرين.

تأتي موارد الجمعيات المانحة من مصادر مختلفة، سواء كانت من دول أو منظمات دولية أو إقليمية أو مؤسسات خاصة أو عامة أو من أفراد. والجمعيات المانحة يمكن أن تكون وطنية مثل مؤسسة حجار الخيرية أو أجنبية مثل مؤسسة فورد الأمريكية. أن المنظمات المانحة لا تقوم بتنفيذ مشاريع ولا تلتصق بأي عمل ميداني التصاقا مباشرا ، وهذا ما يميز النوعين الآخرين.

ب- الجمعيات الوسيطة أو المساعدة

وهي جمعيات تعتبر حلقة الوصل بين الجمعيات المانحة أو جهات أخرى مانحة مثل الأفراد وبين الجمعيات القاعدية وجمعيات العون الذاتي. وكمثال على الجمعيات الوسيطة في السودان منظمة الدعوة الإسلامية ومنظمة البر الدولية ومنظمة مهيرة النسوية ومنظمة الهلال الأحمر السوداني والجمعية السودانية لحماية البيئة والجمعية السودانية لحماية المستهلك.

تقدم هذه الجمعيات مساعداتها للجمعيات القاعدية في أشكال مختلفة:

١- الدعم المادي المالي

٢- الدعم المادي العيني

٣- الدعم المؤسسي بالموارد البشرية أو الخبرة في شكل تدريب واستشارات ودراسات. (مؤسسة فريدريش ايبرت، بون ١٩٨٣)

وتتكون عضوية هذه الجمعيات في الغالب الأعم من المهتمين الذين يعملون تطوعا أو احترافا.

ج - الجمعيات القاعدية وجمعيات العون الذاتي

تضم هذه الجمعيات أعضاء بهدف تحقيق أهداف ومصالح مشتركة، اقتصادية كانت أو اجتماعية، مثل الجمعيات التعاونية والجمعيات الخيرية والنقابات والمنظمات النسوية والشبابية القاعدية والأندية الرياضية والثقافية والروابط الإقليمية والقبلية. وتقدم هذ ه الجمعيات خدماتها لأعضائها بمواردهم هم أنفسهم أو بموارد خارجية سواء من الجمعيات المانحة بصورة مباشرة أو عبر الجمعيات الوسيطة أو من أفراد أو مؤسسات عامة أو غيرها.

٢/٣ مجالات الاستهداف targeting في عمل الجمعيات الطوعية

لتحليل مجالات العمل المختلفة للأنوا ع الثلاثة للجمعيات الطوعية لابد من تحليل المستهدفين لعملها كالآتي:

أ- المجموعات المستهدفة مثلا: النازحون، اللاجئون، المشردون، المرأة في القطاع غير المنتظم، الحرفيون، العمال، سكان حي محدد، الشباب، اليتامى.

ب- القطاعات المستهدفة مثلا الصحة، التعليم، التسويق، الحرف والصناعات الصغيرة، المياه.

ج- المناطق والأقاليم المستهدفة مثلا غرب دارفور أو البحر الأحمر.

إن تحديد الجمعيات الطوعية لمجموعات وقطاعات ومناطق بعينها لعملها يجعلها تتفادى التشتت ويجعل عملها يتصف بالتركيز الذي يساعد على تراكم الخبرات والمعرفة بالمجموعا ت والقطاعات والمناطق التي تقوم بخدمتها. كما ساعد ذلك في التشبيك الذي يدعم تبادل الخبرات والتنسيق بين الجمعيات نفسها وبين الجمعيات وأجهزة الدولة المختصة المختلفة.

٤- وسائل العمل الطوعي

من الحقائق الثابتة أن المجتمع بكل جوانبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وقيمه الأخلاقية والروحية كل لا يتجزأ إلا في التجريد العملي. وهذه الحقيقة تنبع وتقوم على حقيقة أساسية هي أن الإنسان بوصفه الخلية الحية للمجتمع كل لا يتجزأ. ولذلك فإن العمل الطوعي يجب أن لا ينحصر في جوانب محدودة للمجتمع والإنسان، بل يجب أن يتسع ليشمل كل المجتمع وكل الإنسان وحقوقه الأساسية في الحياة والسلام والحرية وليشمل حقوقه الاجتماعية من مأكل ومشرب ومسكن وملبس وصحة وتعليم وحقوق اقتصادية وأهمها الحق في العمل والآجر المتساوي والراحة والعطلات، وليشمل كذلك الحقوق السياسية والمدنية وأهمها الحق في المساواة أمام القانون وحرية الرأي والتعبير والتنظيم والتنقل والمشاركة في إدارة الشئون العامة لبلاده وكذلك الحق في التنمية.

إن العمل الطوعي بهذه الأهداف الواسعة يتعدى المفهوم التقليدي الخيري فلا ينحصر في مساعدة ودعم المجموعات الخاصة المستضعفة مثل المعوقين والأيتام والأرامل والمشردين وفي محاربة الفقر.

إن وسائل العمل الطوعي الست الآتية يجب أن توظف متكاملة لتمكين المجموعات المستهدفة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا ومعنويا:

١- تقديم الخدمات لتلبية الاحتياجات الأساسية من خارج المجتمعات المحلية المعنية مثلا في حالة الإغاثة والنزوح.

٢- تمليك وسائل الإنتاج لتدخل المجموعات المستهدفة في دورة الاقتصاد القومي ولتتمكن من شراء الخدمات حسب آليات السوق.

٣- البناء المؤسسي بجانبيه:

أ - بناء القدرات البشرية المهنية والفنية في إدارة الأعمال وإدارة العمل الطوعي والمشاركة السياسية.

ب - بناء تنظيمات المجموعات المستهدفة لتخرج من دائرة الوصاية ولتتحدث بنفسها عن واقعها واحتياجاتها ومطالبها عبر مؤسساتها المستقلة.

٤- توجيه البحث العلمي لخدمة أهداف العمل الطوعي والمجموعات المستهدفة بصورة علمية.

٥- المناصرة والتصدي للتأثير على متخذي القرار في الدولة ومنظمات المجتمع المدني والقطاع الخاص لتبني قرارات وتشريعات لتمكين المجموعات المستهدفة وللدفاع عن حقوقها السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٥-العمل الطوعي في الإغاثة وإعادة التعمير والتنمية

مر، ويمر السودان في مناطقه المختلفة بكل الأوضاع التي تستنفر العمل الطوعي وهي الإغاثة في حالة الكوارث وإعادة التعمير بعد ذلك ثم التنمية. وفي السنين الأخيرة لم يعد الفصل بين هذه الأوضاع الثلاثة مقبولا. بالرغم من ذلك تحاول الورقة في تجريد لابد منه تحديد المتغيرات في كل من هذه الأوضاع الثلاثة وكيف تتعامل معها المنظمات الطوعية ، ويمكن تحديد المتغيرات كالآتي:

١- الفاعلون:

- الدول الوطنية والأجنبية ومؤسساتها
- الجمعيات الطوعية مانحة (أجنبية أو وطنية) و وسيطه (أجنبية أو وطنية) وقاعدية
- القطاع الخاص قومي، محلي، أجنبي

٢- موضوع الاستهداف

-المجموعات المستهدفة، القطاعات المستهدفة، المناطق المستهدفة

٣- أهداف العمل الطوعي:

- في حالة الإغاثة ، إنقاذ الحياة وتلبية الاحتياجات الأساسية من خارج المجتمعات المنكوبة
- في حالة إعادة التعمير تلبية الاحتياجات الأساسية من داخل المجتمع المحلي لاكتساب ا لقوى الشرا ئية للخدمات حسب آليات السوق
- في حالة التنمية التمكين السياسي والاقتصادي والمشاركة وتحقيق التنمية المستدامة

٤- الوسائل

- الخدمات
- تمليك وسائل الإنتاج
- البناء المؤسسي -القدرات البشرية والتنظيمية
- توجيه البحث العلمي لمصالح المجموعات والمستهدفين
- التصدي والمناصرة

٥- العائد والنتائج

- الإغاثة: إنسان له الحد الأدنى من المعافاة لتلبية الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية من خارج المجتمعات المحلية
- إعادة التعمير: تلبية الاحتياجات الأساسية من داخل المجتمعات المحلية وبناء رأس المال الاجتماعي

- التنمية : حكم راشد يتكامل فيه دور الدولة والمنظمات والقطاع الخاص وتحقيق التنمية المستدامة

٦- العمل الطوعي في خطط التنمية الاستراتيجية القومية الشاملة ١٩٩٢ -٢٠٠٢

لم يضمن العمل الطوعي في كل الخطط القومية للتنمية ماعدا في الاستراتيجية القومية الشاملة ١٩٩٢م ٢٠٠٢م. ويمكن تعليل ذلك بأن مفهوم العمل ا لطوعي كان قاصرا على العمل الخيري وتنظيماته حتى الثمانينات. ولكن بالتوسع في مفهوم العمل الطوعي وبظهور نظريات الحكم الراشد وتطبيق سياسات التكيف الهيكلي في السودان منذ عام ١٩٩٢ تطبيقا صارما، فقد اكتسبت المنظمات الطوعية أهمية كبيرة لم تجدها في الماضي بالإضافة إلى أن الإنقاذ تدعو إلى مبدأ المجتمع يقود الدولة الذي يؤسس لانحسار دور الدولة لحساب دور المنظمات الطوعية.

لقد أفردت الاستراتيجية القومية الشاملة (الاستراتيجية القومية الشاملة، الخرطوم ١٩٩٢، ص٥٤-٥٥) فصلا كاملا لاستراتيجية العمل الطوعي والخيري. وقد حددت الاستراتيجية الغاية القومية للعمل الطوعي الخيري في أربعة محاور أهمها: تحقيق نهضة اجتماعية شاملة تستلهم المواطنين، وأن يكون السودان خير مجتمعات العالم تكاملا وتعاضدا وتراحما، واعتماد المجتمع على نفسه في تلبية معظم احتياجاته. ومن أهم ما جاء في الموجهات أن العمل الطوعي والخيري الحقيقي عمل إن ساني خالص ويتوجب النأي به عن أية مقاصد أخرى.

وبالرغم من هذا المبدأ الذي ورد في الاستراتيجية القومية إلا أن هناك بعض الباحثين العاملين في المنظمات الطوعية الذين يتهمون نظام الإنقاذ بمحاباة الجمعيات الطوعية الموالية للنظام أو التي يقوم على أمرها موالون للنظام وذلك في سهولة التسجيل والتسهيلات المقدمة لهذه المنظمات خاصة في التمويل مثلا: القروض الحسنة والمنح والهبات ومنحها المقر وانتداب العاملين في الدولة للعمل بها (سامية الهادي النقر واخرون، الخرطوم ٢٠٠٠) وبالرغم من هذا النقد لابد من الإشارة إلى المساحة المتاحة والتي بدأت تتسع في السنين الأخيرة لعمل الجمعيات الطوعية. ويبدو أن هذا المساحة يمكن أن تتسع بحكمة إدارة القائمين على المنظمات الطوعية وبعد نظر قيادات مؤسسات الدولة التي تتعاون معها هذه الجمعيات. وخير مثال على ذلك الجمعية السودانية لحماية البيئة التي وثقت تعاونها مع المجلس الأعلى للبيئة والموارد الطبيعة بوزارة البيئة والسياحة ومع الهيئة القومية للغابات في وزارة الزراعة والغابات. فقد تعاونت هذه الجمعية مع المجلس الأعلى للبيئة والموارد الطبيعة في إخراج

وثيقة (نحو خطة قومية للعمل البيئي في السودان) في عام ١٩٩٦. وقد يكون السبب في حسن علاقة هذه الجمعية بالجهات المسئولة هو مجال عملها أي البيئة الذي نال اهتماما عالميا في العقد الأخير، بالإضافة إلى عدم وجود جمعيات مرموقة موالية للنظام تعمل في مجال البيئة بالمقارنة مع الجمعية السودانية لحماية البيئة التي تتمتع بسمعة طيبة وطنيا وإقليميا ودوليا.

إن التعاون الوثيق بين الجمعية السودانية لحماية البيئة ومؤسسات الدولة المختلفة يتضح في مشاركة الجمعية في عمل عدد كبير من اللجان القومية في مجال البيئة، نذكر منها:

١- اللجنة الفرعية للبيئة في لجنة الاستراتيجية القومية الشاملة. وقد ترأس رئيس الجمعية آنذاك اللجنة الفرعية هذه.

٢- لجنة المبيدات بوزارة الزراعة.

٣- لجنة المصادر الوراثية بوزارة الزراعة.

٤- مجلس إدارة الهيئة القومية للغابات ١٩٩٥-١٩٩٧.

٥- مجلس إدارة الحديقة النباتية.

٦- لجنة الإنسان والمحيط الحيوي في لجنة اليونسكو التابعة لوزارة التربية والتعليم.

٧- لجنة التخطيط العمراني بوزارة الطيران والمساحة.

٨- المجلس القومي لمكافحة التصحر.

٩- لجنة مشروع تغير المناخ بالمجلس الأعلى للبيئة والموارد الطبيعية.

١٠- لجنة مشروع التنوع الإحيائي بالمجلس أعلاه.

١١- لجنة مشروع التخطيط الاستراتيجي لتحقيق التنمية المستدامة للمجلس أعلاه ، كما تشارك الجمعية بانتظام في كل الدورات والورش واللقاءات الخاصة بالبيئة بدعوة من الجهات الرسمية المعنية.

٧- العلاقة بين الجمعيات الطوعية والدولة

إن العلاقة بين الدولة والجمعيات الطوعية هي علاقة تكامل لتحقيق المصالح العامة ، بالر غم من ذلك هناك بعض السلبيات في هذه العلاقة كالآتي:

٧-١ العلاقة التنظيمية

ينظم هذه العلاقة التشريع الخاص بهذه الجمعيات وهو قانون مفوضية العمل الإنساني لسنة

١٩٩٥ ، وهناك مشروع جديد باسم مشروع قانون العمل الطوعي الإنساني لسنة ١٩٩٩. وفيه يحدد مسجل الجمعيات بوصفه الجهة الأساسية للتسجيل. وفي لقاء تداولي حول القانون عبر بعض ممثلي الجمعيات الطوعية عن تحفظهم على القانون للعقلية الأمنية التي تطغى عليه الدولة والمسجل في العلاقة مع المنظمات وصفة الحذر والشك والقهر كما وصفها بعض ممثلي المنظمات الذين افتقدوا الندية في القانون.

٧-٢ العلاقة بين الأجهزة الحكومية المتخصصة (القطاعية)

تختلف هذه العلاقة بين جهاز وآخر. لقد بدأت روح احتكار أجهزة الدولة القطاعية للعمل في هذه القطاعات تزول ، ليس بالضرورة بسبب مفاهيم جديدة تقوم على القناعة بتكامل دور الدولة والمنظمات الطوعية، بل لعجز الدولة وانحسار مواردها خاصة في مجال الخدمات بسبب سياسات التكييف الهيكلي والخصخصة. وقد ترجع الأسباب أيضا لهذا التغيير في العلاقة بين المنظمات والجهات المتخصصة للتطور في مفهوم العمل الطوعي عالميا كما ورد سابقا.

إن تمثيل الجمعيات الطوعية في اللجان القومية المختلفة مثلا الجمعية السودانية لحماية البيئة يؤكد هذا التحول. ولكن هذه العلاقة لا تحكمها مبادئ ومفاهيم ثابتة مقننة ومؤسسة على قوانين ولوائح تضمن استمرارية علاقة التعاون والتكامل تحت كل الظروف، بل تخضع لتوجه المسئولين في الأجهزة المتخصصة وعلاقاتهم الشخصية بالمسئولين في الجمعيات التي تعمل في مجال إدارتهم.

٨- منظمات العمل الطوعي والتشبيك

بعد تحفظ من مفوضية العمل الإنساني التي تقوم بتسجيل المنظمات الطوعية حول التشبيك سمحت به في عام ١٩٩٥ لذلك ازدهر التشبيك بين منظمات العمل الطوعي السودانية والأجنبية مما أعطى التنسيق بينها على مستوياتها المختلفة -قاعدية ووسيطة ومانحة- دفعة قوية. وشبكات العمل الطوعي في السودان حاليا هي:

١- شبكة مكافحة الإيدز بدأت عام ١٩٩٥

٢- شبكة الجمعيات العاملة في مجال محاربة التصحر بد أت عام ١٩٩٧

٣- شبكة جمعيات المرأة لمحاربة التصحر عام ١٩٩٧

٤- شبكة المنظمات العاملة في مجال تنمية المرأة ١٩٩٩

إن التشبيك يساعد بلا شك في التنسيق بين المنظمات وتبادل المعلومات والمعارف بينها. كما

يساعد على لامركزية الجمعيات الطوعية القومية المتمركزة في العاصمة القومية، إذ سيمكن من قيام جمعيات (فرعية) في الولايات تجمعها شبكة قومية تكون الجمعيات القومية الحالية نقاط ارتكاز لها، مما يساعد على انتشار الجمعيات الوطنية في كل أنحاء السودان. وبذلك يمكن التغلب على ضعفها الناتج من تركيز عملها في مدن ومناطق محدودة. كما جاء في الاستراتيجية القومية الشاملة ، كما إن التشبيك سيساعد الجمعيات الوطنية في أن تلعب دورا فاعلا في الشبكات الإقليمية والدولية في ظل العولمة. وهذا النوع من التشبيك له فوائد عظيمة في التضامن والتعاضد الدو لي ويمكن أن نطلق عليه العولمة من القاعدة للقمة (عولمة قوى الخير) في مواجهة العولمة من القمة التي تهيمن فيها الدول الغنية والمؤسسات الدولية القومية التي تخضع لهذه الدول الغنية.

٩- العمل الطوعي وحقوق الإنسان في السودان

إن الانفراج السياسي في الأعوام الأخيرة في السودان وخاصة بعد اتفاقية الخرطوم للسلام عام ١٩٩٧ ، وإجازة الدستور في عام ١٩٩٨ الذي يتضمن الحقوق ا لأساسية المدنية والسياسية، بالرغم من النقد الذي يوجهه له المعارضون، كل ذلك ساعد في اتساع نسبي لمساحة الحريات خاصة حرية الرأي والتعبير الفردية وفي الصحافة وحرية التنظيم، مما يتيح للمنظمات الطوعية فرص توظيف كل الوسائل المذكورة كحزمة متكاملة في تمكين المجموعات ا لمستهدفة. وقد اتضح هذا منذ عام ١٩٩٨، إذ صارت الجمعيات الطوعية تمارس ما كان محظورا في السنين الأولى من الإنقاذ وخاصة المناصرة والتصدي. ونورد فيما يلي ستة أمثلة على ذلك:

١- آراء بعض العاملين في المنظمات الطوعية خاصة في مجال حقوق الطفل وتسليط الضوء على المتغير ات التي طرأت منذ التوقيع على اتفاقية حقوق الطفل في عام ١٩٩٨ وتقييم التقدم الذي حدث منذ التصديق على الاتفاقية والمعوقات التي تمنح الأطفال كافة الحقوق التي وردت في الاتفاقية. ونذكر في هذا الصدد سلسلة المقالات التي نشرتها جريدة (الأيام) للدكتور حسن عبد العاطي من منظمة (أمل) ، أشارت الصحيفة إليها في الصفحة الأولى في عدد ٢٠٠٠/٥/٤م بخط عريض بعنوان "تقرير قاتم عن التزامات الحكومة أمام مؤتمر عالمي للتنمية" والمقصود هنا كوبنهاجن، ثم نشرت الصحيفة مقالا في جزء ين للدكتور حسن عبد العا طي في تاريخ ٥/٩ و٢٠٠٠/٥/١١ ، وقد جاء الجزء الثاني بتاريخ ٢٠٠٠/٥/١١ بعنوانين كبيرين هما: "معسكرات الأطفال تفتقر لبرامج التأهيل النفسي والاجتماعي وأنشطة الترفيه" و"انتهاكات مباشرة لاتفاقية حقوق الطفل داخل المعسكرات". إن هذا النقد وبهذه الصورة الواضحة والمباشرة يؤكد دور الجمعيات الطوعية في التصدي والمناصرة وهو

دور لم تكن من الممكن ممارسة قبل أعوام. كما يؤكد هذا النقد حرية الرأي والتعبير النسبية المتاحة للأفراد والصحافة.

٢- مناشط مختلفة ومقالات عديدة عن حقوق المرأة واتفاقية سيداو ونقد رافض لقانون النظام العام ، ونذكر في هذا الصدد سلسلة المناشط التي قامت بها مجموعة المبادرات النسائية بالتعاون مع مؤسسة فريدريش ايبرت الألمانية في الفترة من ١١-٢٠٠٠/٤/١٨ بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم بمشاركة واسعة لكل الجهات السياسية وفي حرية تامة والمناشط هي:

- المرأة وقانون النظام العام ١١/ ٢٠٠٠/٤م
- المرأة والتشريعات الإدارية وقوانين العمل ٢٠٠٠/٤/١٦/
- المرأة وقانون الأحوال الشخصية ٢٠٠٠/٤/١٧م
- المرأة والدستور ٢٠٠٠/٤/١٨م

- النقد الذي وجهته حديثا مجموعة من الباحثين لسياسات الدولة المنحازة للمنظمات الطوعية الإسلامية والموالية لنظام الإنقاذ، وذلك في ور قة قدمت في معهد الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية التابع للمركز القومي للبحوث. وقد جاء في هذه الورقة نقد شديد لممارسات مؤسسات الدولة خاصة في جانب تمويل الجمعيات الموالية لنظام الإنقاذ ودعمها المؤسسي بالمقار وانتداب موظفي الدولة وبالمنح والهبات (سامية الهادي النفر، سعاد إبراهيم عيسى، عبد الحميد سليمان، المنظمات الأهلية الإسلامية -الملامح والدور التنموي، الخرطوم ٢٠٠٠/٥م)

وهذا النقد ينسحب كذلك على تسهيل إجراءات التسجيل لهذه الجمعيات والتشدد في تسجيل الجمعيات التي يشك في أن القائمين على أمرها لا يوالون النظام (حسن عبد العاطي، صحيفة (الأيام)، ٢٠٠٠/٥/١١).

٤- شكوى مواطن انضمت له فيها الجمعية السودانية لحماية البيئة في عام ١٩٩٩ ضد ولاية الخرطوم أمام محكمة البيئة لتعدي إحدى شركاتها على البيئة برميها لنفايات في غابة السنط في منطقة المقرن. وقد حكم لمصلحة الجمعية والمواطن أمر ت المحكمة شركة الولاية بالكف عن هذا الإجراء ونظافة المنطقة التي قامت برمي النفايات بها وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى كلمة السيد وزير الطاقة والتعدين في ورشة "البترول والتشريعات البيئية مايو /٢٠٠٠ والتي دعا فيها السيد الوزير منظمات المجتمع المدني للتصدي ومراقبة أي تلوث تتسبب فيه شركات البترول.

٥- هذه الورقة

١٠- إيجابيات وميزات العمل الطوعي

إن هيمنة الدولة خاصة دولة ما بعد الاستقلال في الدول النامية وفي النظم الشمولية ونفوذ القطاع خاصة في المجتمعات التي يحكمها اقتصاد السوق أو الاقتصاد الرأسمالي كانت أسباباً للاهتمام بالعمل الطوعي وازدهاره كصمام أ مان أمام هيمنة الدولة و طغيان الاستبداد فيها وكذلك أمام انفلات القطاع الخاص الذي يحكمه هدف تحقيق أكبر ربح دون التقيد بقيم العدالة الاجتماعية والمصالح الاقتصادية والاجتماعية. وللقيام بهذا الدور برهنت المنظمات الطوعية ومنظمات المجتمع المدني على فعاليتها وميزاتها الآ تية إذا تحقق لها الاستقلال وعدم تدخل الدولة في شئون إدارتها وعدم تسييسها وتوظيفها لأهداف ومصالح الأنظمة الحاكمة:

١- تحقيق المشاركة في إدارة المجتمع والدولة إذا توفرت فيها المؤسسية الديمقراطية ، وهي بذلك تضمن المشاركة لكل المواطنين بلا تمييز للدين والعرق والفكر.

٢- عدم البيروقراطية العقيمة التي يتصف بها جهاز الدولة مما يعطل اتخاذ القرارات ولذلك تتصف المنظمات الطوعية بسهولة اتخاذ القرار.

٣- قلة تكلفة تنفيذ المشاريع لقلة التكلفة الإدارية وتوظيف العمل الطوعي المتجسد في جهود المتطوعين بلا مقابل أو بتكلفة تقل عن أسعار السوق للقوى العاملة.

٤- إن عدم تعقيد البناء المؤسسي للمنظمات الطوعية وخلوها من تراتيبية الهيمنة أو الهيمنة التراتيبية يضمن الشفافية وسهولة المحاسبة فيها سواء عبر أجهزتها أو خارج الأجهزة بروح العمل الطوعي بوصف هذه المنظمات منظمات عمل عام لكل مواطن أو إنسان وإبداء الرأي في إدارتها.

٥- المساواة بين الأعضاء بصرف النظر عن مناصبهم.

٦- يضمن العمل في هذه المنظمات تحقيق الذات لكل المواطنين بإتاحة الفرصة لهم بالمشاركة في إدارة المنظمات وبالتالي في إدارة المجتمع.

٧- إن العمل الطوعي الذي يجد المواطنون فيه أنفسهم يفجر طاقاتهم الخلاقة المبدعة في العمل العام والعمل المهني ويوظف هذه الطاقات عبر المنظمات لخدمة الوطن.

١١- مشاكل العمل الطوعي

بالنظر إلى تاريخ العمل الطوعي النقابي في السودان والمشاكل التي كانت تقابله ، وبعد أكثر من ٥٠ عاما وبعد النقد الذي وجهه سعد الدين فوزي آنذاك ، من المؤسف ونحن في بداية الألفية الثالثة أن نجد كثيرا من المنظمات الطوعية السودانية تعاني من المشاكل التي اكتنفت عمل النقابات في بداية

الخمسينات بالرغم من انتشار التعليم بين أعضاء هذه الجمعيات وأهمها:

- كتابة التقارير بانتظام للجها ت المعنية سوى كان ذلك للمسجل أو المانحين أو غيرهم.
- حفظ الحسابات بالصورة المحاسبية اللازمة

ونضيف إلى هذه المشاكل المستوطنة الآتي:

- افتقاد الاستراتيجية وخطط العمل وعدم مشاركة القواعد فيها إذا وجدت.
- هيمنة الجهاز الإداري
- تطبيق أسس الإدارة العامة في إدارة المنظمات الطوعية من قبل المنتدبين من أجهزة الدولة إلى هذه المنظمات
- هيمنة نقاط الارتكاز في حالة التشبيك
- الخلل في العلاقة بين المتفرغين والمتطوعين
- تدني الدخول والفقر مما يؤثر على روح المتطوعين وأدائهم
- عدم التكيف مع المتغيرات الاجتماعية السريعة للمجموعات المستهدفة
- ضعف التمويل الذاتي خاصة في حالة الجمعيات الوسيطة والاعتماد على التمويل الخارجي
- بعد الشباب من قيادة العمل الطوعي وذلك بهيمنة قيادات غير شابة على هذا العمل لسنين طويلة وخاصة القيادات المنتخبة
- ضعف إمكانيات الأجهزة المسئولة عن العمل الطوعي
- عدم العلاقة المتوازنة بين الدولة في جانب والمنظمات في جانب آخر، وذلك (للتسييس) من جانب الدولة وكذلك التمييز والتفاضل بين الجمعيات من جانب الدولة والمانحين بخلاف المبادئ الواردة في الاستراتيجية القومية الشاملة وهى أن العمل الطوعي والخيري الحقيقي عمل إنساني خالص ويتوجب النأي به عن أي مقاصد أخرى من جانب الدولة والمانحين.
- الحذر والشك من جانب الدولة وهيمنة العقلية الأمنية في التعامل مع الجمعيات الطوعية خاصة غير الموالية للنظام مما يسبب الحذر والعزوف من جانب المواطنين عن العمل الطوعي والانضمام إلى الجمعيات الطوعية.

في تقييم الاستراتيجية القومية الشاملة للعمل الطوعي تحدد الاستراتيجية المشاكل الأساسية التي تكتنف هذا العمل وهي النقص في الأطر المؤهلة والخبرات والتمويل. وتشير الاستراتيجية إلى قلة العدد الفاعل بين المنظمات وهي ٢٥٪ من ٢٦٢ (مائتان واثنين وستين) منظمة في عام ١٩٩٢. وتقارن الاستراتيجية المنظمات السودانية بالمنظمات الأجنبية التي بلغ عددها ٦٢ (اثنتان وستين)

والتي يكاد نشاطها يغطى كل السودان وبصورة منظمة. وتتمتع هذه المنظمات الأجنبية بدعم ضخم من وكالات الأمم المتحدة والمنظمات الأجنبية يفوق الدعم المقدم للمنظمات الوطنية. كما تشير الاستراتيجية إلى أنه ليست هناك جهة واحدة مسئولة عن العمل الطوعي الوطني. لذلك اقترحت الاستراتيجية تكوين مجلس قومي للعمل الطوعي والخيري ينسق السياسات ويقترح القوانين الاتحادية ويكون مسئولا عن متابعة الجهات الموكل إليها التنفيذ. وقد قامت هذه المجالس بالفعل من ممثلين للجهات الحكومية المعنية وللمنظمات الطوعية وشخصيات لها علاقة بالعمل القومي والطوعي.

١٢- العلاقة بين المنظمات الطوعية الوطنية والأجنبية

لاشك أن المنظما ت الطوعية لعبت دورا مقدرا في نقل المعرفة إلى السودان وخاصة في مجال طرق الإدارة والتقييم والتد ريب وطرقه الحديثة. فقد نشرت أساليب طرق التدريب بالمشاركة ووضع خطط العمل والتخطيط الاستراتيجي وإدارة الوقت نظريا وعمليا.

وبالرغم من ذلك فإن علاقة المنظمات الأجنبية لا تخلو من مثالب في علاقاتها مع الجمعيات الوطنية والمجتمع ، وترجع أسباب هذه المشاكل إلى الاختلا ف والتباين في الثقافات التي تشكل السلوك والقيم الفردية في جانب ، والمؤسسية في جانب آخر.

بالإضافة إلى تعقيدات أخرى تنبع من كون أن المنظمات الأجنبية منظمات مانحة مما له تبعاته في العلاقة بينها والمنظمات الوطنية ، يمكن تلخيص المشاكل التي تكتنف هذه العلاقة كما يلي :

١٢-١ السلوك الفردي الذي تشكله الثقافة والبيئة الاجتماعية

إن السلوك الفردي لمواطني الدول الأجنبية الغربية تشكله البيئة الغربية الصناعية الرأسمالية التي تتصف بصفات مختلفة تماما عن بيئة الدول النامية ، وأهم هذه الاختلافات هي:

- الانضباط والدقة في التعامل مع الوقت والمكان والذي يفرضه المجتمع الصناعي والذي تحكمه الآلة الحديثة وتحدد إيقاعه المنتظم والمنظم والمنضبط.

- العلاقة الموضوعية بخلاف العلاقات الشخصية في الدول النامية التي تتصف بالمجاملة والتسامح (والاتكالية) وتبادل المنافع الشخصية، في حين أن العلاقات في المجتمعات الصناعية تتصف بالموضوعية والتشيئ بل والتسليع، أي تحكمها علاقات السوق التي تحدد التعامل مع الوقت والفضاء على أساس هذه العلاقات التي تحكمها المنافسة والتي تتطلب الكفاءة والإتقان والمحاسبة الدقيقة

الصارمة في التعامل مع الأشياء والإنسان ، فموارد المؤسسات و المنظمات توظف بصرامة للأهداف التي تحدد لها دون خلط بين ما هو شخصي وما هو مؤسسي، الشيء الذي يصعب تفاديه في الدول النامية.

١٢-٢ المؤسسية

تعمل المنظمات الأجنبية الغربية بصورة مؤسسية دقيقة وصارمة حسب أهداف تحددها رئاسة هذه المنظمات وتقوم عليها وتخطيط عملها بتحديد دقيق لاستعمال وتوظيف وتخصيص الموارد حسب المناشط المحددة في خطط العمل، ومن الصعب التغيير في الأهداف حتى الفرعية منها، ناهيك عن الأهداف الأساسية، أو التصرف في الموارد بخلاف ما هو وارد في خطط العمل، وذلك يعكس الاتجاه السائد في الدول النامية الذي يتصف (بالسبهللية) في الالتزام بالأهداف وخطط العمل والموارد وتخصيصها، ويستلزم التغيير في الأهداف وتخصيص الموارد الموافقة على ذلك من رئاسة المنظمات الأجنبية ، الشيء الذي يجعلها تفتقد المرونة والمواكبة مع المتغيرات في بيئات يغلب فيها المتغير ويقل فيها الثابت.

١٢-٣ التمويل والهيمنة

إن صاحب اليد العليا دائما ما ينظر إلى المتلقي من عل ٍوبدونية مما يجعله يسعى للهيمنة وسلب إرادة المتلقي بفرض إرادته عليه ، مما يؤثر على علاقة الندية والشراكة. ولا يخفى علينا أن المنظمات الأجنبية نفسها في الواقع متلقية أيضا، إذ تخضع في كثير من الأحيان لاستراتيجية وخطط المانحين وأهدافهم خاصة إذا كان هؤلاء المانحون دولا لها سياستها في التعامل مع الدول الأخرى. وهذه الاستراتيجيات والخطط تحدد المجموعات المستهدفة والقطاعات المستهدفة والمناطق المستهدفة حسب مصالح وأهداف تلك الدول وليس حسب مصالح ومتطلبات الدول و المنظمات المتلقية للعون. وتلتزم المنظمات الطوعية التابعة لهذه الدول بهذه الأهداف في صرامة تحت ضغوط المنافسة على الموارد وحرص العاملين على وظائفهم في المنظمات.

١٢-٤ الاستعمال غير المتكامل لوسائل العمل الطوعي

إن كثير ا من المنظمات الطوعية الأجنبية تتخصص في مجا لات معينة وضيقة، وفي تقديم العون بوسائل محددة تتعارض مع ما توصلت إليه الورقة من ضرورة تطبيق وسائل العمل الطوعي الست

(الخدمات، تمليك وسائل الإنتاج، الدعم المؤسسي بجانبيه البشري والمادي، البحث العلمي، التصدي والمناصرة) كحزمة متكاملة لتحقيق الأهداف بكفاءة عالية.

١٢-٥ تحديد فترات المشاريع

تخضع المنظمات الأجنبية وبرامجها ومشاريعها لجدول وخطة زمنية محددة يصعب أحيانا تمديدها في حالة عدم الوصول للأهداف.

١٢-٦ تحديد فترة عمل العاملين

يعين العاملون في المنظمات الأجنبية على أساس عقود لفترات محددة لا تزيد عن ٣-٤ سنوات أو يتعاقد للبقاء في الدولة المعنية التي تعتبر مناطق جاذبة للعاملين في هذه المنظمات لفترات قصيرة فكثيرا ما تنتهي فترة تعاقدهم قبل تحقيق الأهداف المرجوة من المشاريع خاصة وإن العمل في هذه المشاريع يختلف عن العمل مثلا في السفارات أو الشركات إذ أن الهدف من المشاريع هو التغيير الاجتماعي الذي تحكمه عوامل متعددة متشابكة في تغير اجتماعي محدد، لذلك لجأت كثير من المنظمات الجادة إلى سود نة كثير من الوظائف بما فيها الوظائف القيادية.

١٢-٧

صفات العاملين في المنظمات الطوعية يفترض أن يكونوا مصلحين اجتماعيين وليسوا موظفين بالمعنى الضيق للكلمة. لذا يجب أن تتوفر فيهم صفاة المصلحين الاجتماعين من صبر واحترام للمجتمعات التي يعملون فيها وتفاعل مستمر مع السكان يقوم على الندية والاحترام المتبادل. فبالرغم من أن الكثير من العاملين في هذه المنظمات قد يتصفون بصفات إنسانية عظيمة إلا أنهم قد يفتقرون لصفات المصلحين الاجتماعيين لجهلهم بالمجتمعات وثقافتها ولغتها وعاداتها وتقاليدها التي يعملون فيها. وقد تغلب عليهم صفات التكنوقراط الذين يأتون للدولة النامية بسبب المرتبات والبدلات العالية أو قد يكونوا من الذين يعانون من البطالة فيأتون للدول النامية للتخلص من كابوس البطالة وهم أبعد ما يكونون عن المصلحين الاجتماعيين.

نخلص مما سبق إلى أن العلاقة بين المنظمات الأجنبية والوطنية تخضع لمجموعة من المحددات للسلوك المؤسسي والشخصي لكلا الطرفين تمليها البيئات المختلفة للمنظمات الأجنبية في جانب والمنظمات الوطنية في الجانب الآخر، مما يجعل هذه العلاقة مشحونة بالتوترات النابعة من اختلاف

في السلوك للمؤسسات والأفراد حتى في حالة وجود قاسم مشترك هو العمل الإنساني الخيري. وبتحليل هذه المحددات على خلفية هذا القاسم المشترك والتعامل معها بموضوعية يمكن التقليل من التوترات وتحقيق نتائج مرضية لمصلحة الفئات المستهدفة.

أما ما يسمى بالأجندة الخفية، فهذا شأن أمني يخص الجهات الأمنية لا يمكن معالجته في مثل هذه الورقة العلمية. ولكن يمكن القول بأن هناك منظمات طوعية يمكن أن تنشأ أساسا بأهداف أمنية وقد كان ذلك واضحا في فترة الحرب الباردة. وجانب آخر هو أنه من الممكن غرس أشخاص في منظمات أهدافها إنسانية ليقوموا بمهام أمنية ليست لها علاقة بأهداف المنظمة ولكن هذه ممارسات منتشرة في كل الدول ولا تقتصر على الدول الغربية ومنظماتها.

١٣- الخلاصة والتوصيات

إن السودان ينعم بذخيرة ضخمة من روح ومنظمات العمل الطوعي أو ما يسمى حديثا في أدبيات التنمية "رأس المال الاجتماعي"، وهو ثروة عامة لا يملكها فرد. إنه تلك الروابط التي تقوم على القيم الاجتماعية الحميدة مثل الثقة والصدق والتعاون والتراحم والتكافل، انه الروابط التي يجد المواطنون فيها أنفسهم كأفراد ومجموعات ويسعون فيها لتحقيق ذواتهم ومصالحهم المرتبطة بمصالح المجموعات التي يعيشون فيها وبها. إن التحدي يكمن في توظيف هذا الرأسمال الاجتماعي في ثورة علمية ثورة كفاءة تقنية -سلوكية والتي بدونها لا يمكن تنفيذ السياسات التي تقوم على العلم والمشاريع التي تخدم مصالح عامة الشعب، ولعل في هذه التوصيات ما ينير الطريق إلى ذلك.

١- إن التدريب هو الوسيلة الأساسية لتمكين أعضاء المنظمات في المشاركة ، لذلك لابد من التدريب المكثف للعاملين بالأجهزة التنفيذية والمتطوعين والمجموعات المستهدفة خاصة وإن إدارة العمل الطوعي لها خصائصها التي تميزها عن الإدارة العا مة لأجهزة الدول وإدارة الأعمال التجارية ، لذا نوصي بالبدء في الشروع في إنشاء معهد للتدريب للمنظمات الطوعية لتحقيق ذلك.

٢- تشجيع المنظمات على التصدي والمناصرة خاصة في مجال حقوق الإنسان.

٣- إصرار المسجل على عقد الجمعيات العمومية في مواعيدها حتى ينفرد الجهاز الإداري بإدارة المنظمة ولتفادي تغييب القواعد.

٤- إصرار المسجل والجهات المتعاونة مع المنظمات على التوثيق العلمي لعملها ومنا شطها.

٥- الرقابة الدقيقة على أموال المنظمات عن طريق المسجل والمراجع العام وتدريب مراجعين متخصصين لمراجعة حسابات المنظمات الطوعية والتعامل معها وتدر يب العاملين فيها.

٦- اعتبار أموال المنظمات أموالا عامة تطبق عليها القوانين التي تسري على المال العام.

٧- تشجيع مشاريع إدرار الدخل في عمل المنظمات الوطنية لدعم التمويل الذاتي لتقليل الاعتماد على المنظمات الأجنبية ولخلق فرص توظيف للشباب مع الرقابة المالية والإدارية الصارمة التي لا تسمح باستغلال هذه المشاريع لمصالح فردية خاصة أو لمصالح مجموعات.

٨- تشجيع استعمال وسائل الاتصالات الحديثة في الجمعيات بالإعفاء الضريبي للأجهزة اللازمة لذلك وإعادة النظر في الإعفاء الضريبي عامة.

٩- التزام مؤسسات الدولة في التعامل مع جميع المنظمات بالحياد التام حسب ما ورد في الاستراتيجية القومية الشاملة.

١٠- أن لا ينحصر دور المسجل في الرقابة بل يمتد ليقوم بدور تدريبي لتطوير الجمعيات وذلك بنقل خبرته وتجربته في إدارة العمل الطوعي والمشاكل التي تواجه الجمعيات.

١١- تبادل التجارب بين كل مسجلي منظمات المجتمع المدني مثلا النقابات والتعاون الخ.. لتحقيق التوسع في مفهوم العمل التطوعي والمنظمات الطوعية بوصفها منظمات للمجتمع المدني.

١/ دعم جهود التشبيك بين المنظمات على المستويات المختلفة: القاعدة والوسيطة والمانحة وتشجيع دخول المؤسسات ذات الصلة في الشبكات واختيار شكل العضوية المناسب لتحقيق ذلك.

٢/ تشجيع اللامركزية في العمل الطوعي على أن تصير الجمعيات القومية نقاط ارتكاز للشبكات بين الجمعيات العاملة في الولايات مما يساعد في انتشار الجمعيات الوطنية في كل أقاليم الوطن.

٣/ دعم جهود تشبيك المنظمات السودانية إقليميا وعالميا ودعم مشاركتها في المؤتمرات الإقليمية والدولية كشبكات.

١٢- تشجيع قيام مجالس استشارية للمنظمات الطوعية من أهل الخبرة والمعرفة والعلم والدراية في مجال العمل العام لتلعب دور الرقابة والتقويم المعنوي وتشجيع تشبيك هذه المجالس الاستشارية.

١٣- توثيق العلاقة والتبادل بين المنظمات والصحافة واشتراك الصحفيين في الدورات التدريبية للمنظمات الطوعية لتلعب الصحافة دورها الرقابي المجتمعي على المنظمات بشفافية ولمساعدة شباب الصحفيين في التخصص في مجالات عمل المنظمات ولينشر هؤلاء الشباب ثقافة العمل الطوعي والمجتمع المدني.

١٤- السعي نحو فلسفة إطاريه لكل منظمات المجتمع المدني (المجتمع يقود الدولة) يقوم عليها تشريع إطاري لكل هذه المنظمات.

مراجع

١٤) مراجع

١- إبراهيم ميرغني إبراهيم: نحو تأصيل جمعيات تنمية المجتمع، أبو ظبي ١٩٩٠.

٢- أحمد الطيب زين العابدين: دور العمل الطوعي في الثقافة السودانية، مجلة الملتقى، ال خرطوم ١٩٨٤.

٣- حسن عبد العاطي، أوضاع الأطفال في السودان، صحيفة (الأيام) بتاريخ ٩و١١/٥/٢٠٠٠، الخرطوم ٢٠٠٠.

٤- سامية النقر، سعاد إبراهيم عيسى، عبد الحميد سليمان، المنظمات الأهلية الإسلامية -الملامح والدور التنموي، الخرطوم ٢٠٠٠.

٥- سعد الدين فوزي، الحركة العمالية في ا لسودان ١٩٤٦-١٩٥٥، القاهرة ١٩٩٨.

٦- صحيفة (الأيام) الأعداد في الفترة من مارس - أبريل ٢٠٠٠.

٧- صحيفة (الأيام) بتاريخ ٥/٤ و٦/٥/٢٠٠٠، الخرطوم ٢٠٠٠.

٨- عبد الرحمن قسم السيد، الأندية العمالية والحركة الوطنية في السودان، الخرطوم ١٩٧٨.

٩- عبد الرحمن قسم السيد، رؤية حول مشروع ق انون نقابات العمال ١٩٩٨ (الجديد)، صحيفة (الشارع السياسي) بتاريخ ٢١/٢/ ٢٠٠٠

١٠- عبد الرحيم أحمد بلال، العمل الطوعي والمشاركة الشعبية في الإغاثة وإعادة التعمير والتنمية -مادة تدريبية، الخرطوم ١٩٩٨.

١١- عبد الرحيم أحمد بلال، التشبيك -مادة تدريبية، الخرطوم ١٩٩٨.

١٢- عبد ا لرحيم أحمد بلال، العمل الطوعي -مادة تدريبية، الخرطوم ١٩٩٧.

١٣- عبد الرحيم أحمد بلال، العمل الطوعي والمشاركة الشعبية ومكافحة التصحر وتعليل آثار الجفاف، الخرطوم ١٩٩٨.

١٤- عبد الرحيم أحمد بلال، العمل الطوعي ومكافحة الفقر، الخرطوم ١٩٩٨.

١٥- عبد الرحيم أحمد بلال، العمل الط وعي ومنظمات المجتمع المدني، مجلة (الدستور) الخرطوم ١٩٩٩.

١٦- عبد الرحيم أحمد بلال، العولمة وآثارها الاجتماعية -مادة تدريبية، الخرطوم ١٩٩٩.

١٧- عبد الرحيم أحمد بلال، المنظمات الطوعية وعلاقاتها بالدولة، صحيفة (الرأي الآخر) الخرطوم ١٩٩٩.

١٨- عمر سر الختم حاج بشير، دليل ا لجمعيات الطوعية السودانية العاملة في السودان، الخرطوم ١٩٩٧ (بالإنجليزية).

١٩- المجلس السوداني للجمعيات الطوعية (اسكوفا): دليل المنظمات الطوعية العاملة بالسودان، الخرطوم ١٩٩٧.

٢٠- مجلة (المظلة) أعداد ١٩٩٨، القاهرة ١٩٩٨.

٢١- مجلة (نشطاء) أعداد ١٩٩٨، القاهرة ١٩٩٨.

٢٢- محمد ع مر بشير، تطور التعليم في السودان ١٨٩٨-١٩٥٦، الخرطوم ١٩٨٣.

1- Clark J. Democratizing Development; The Role of Voluntary Organizations, London, 1991

2- Deniva / IIED,The Pestle and the Mortar, Researchers and NGOs Working Together for Sustainable Development, Mukojo, Uganda 1993.

3- El Beshir, Omer Sir El Khatim Hag. A Directory of Sudanese Non Governmental Organizatios (NGOs) Working in Sudan, Khartoum 1997.

4- Friedrich Ebert Stiftung, Principals of the Promotion of Self help Organizations, Bonn 19983.

5- Gary , Lan, Confrontation or Co-operation; NGOs and the Ghanaian State during Structural Adjustment, Review of African Political Economy, No. 68 Vol. 23 Sheffield 1996.
6- Ministry of Social Planning, General Women Administration, Directory of The NGOs Wor king in the Field of Women Development, Khartoum, 1997.
7- Rangan K. Marburg and Nity Raio Addressing Povery, Indian NGOs an their Capacity Enhancement in the 1990, Friedrich Ebert Foundation India Office, New Dahlia 1997.
8- Ritchey Vance Marion, Social Capit al, Sustainability and Working Democracy, New Yard Sticks for Grassroots Development, Grassroots Developmen 20/1, 1996.
9- Stewart, Sheeagh, Happy Ever After in the Market Place, Non Governmental Organizations and Uncivil Society, Review of African Politic al Economy No. 71, Vol. 24, Sheffield 1997.
10- United Nations Development Programme, Governance for Sustainable Human Development, a UNDP Policy Document 199, New York 1997.

حرية الإبداع في زمن متغير

فايد دياب*

مرة أخرى ومقترنة بالكثير من الصخب والعنف مثلما كان الحال أيام محاكم التفتيش، والمكارثية تعاود الظهور في بلادنا بمناسبة إقدام الهيئة العامة لقصور الثقافة على نشر بعض الأعمال الأدبية تلك القضية سيئة ا لسمعة، والتي أصطلح على تسميتها بقضية الالتزام في الأدب والفن. كان يعتقد خطأ أنها من مخلفات ماض كريه، كان المظنون أنه قد دفن موتاه وسقط مع سقوط الأنظمة الشمولية وأساطيرها السياسية، ألا أننا خلافا لجميع البلدان في المشرق والمغرب، والتي قطعت شوطا طويلا في مضمار التقدم نأبى ألا أن نحارب مجددا معارك الماضي وأشباح الأمس، ونضيع بذلك حاضرنا ومستقبلنا. وعلى كل حال:

تعتبر قضية الالتزام من أكثر القضايا إشكالية في مجال الدراسات الجمالية والنقدية، وهي محاولة للإجابة عن ذلك السؤال الذي يعد من أكثر الأسئلة صعوبة:

هل الفن غاية في ذاته أم أنه مجرد وسيلة لغاية أخرى؟

والواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تختلف كما يقول عز الدين إسماعيل تبعا "للموقف التاريخي والاجتماعي الخاص الذي يجد المرء فيه نفسه. بل تختلف كذلك تبعا للعنصر الذي يركز عليه المرء اهتمامه في التركيب المعقد للفن"[1] هذا ويعني الالتزام عند أصحابه ضرورة تقيد الأديب أو الفنان في إنتاجه الإبداعي بمجموعة محددة من المعايير أو الأفكار أو القيم هي إما غالبا العقائد الدينية والأخلاقية لأغلبية الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، أو الأيديولوجيا الفكرية السياسية للنظام السياسي المهيمن. الأديب أو الفنان بهذا المعنى هو صاحب رسالة أو عقيدة يلتزم بها. ويدافع

*كاتب مصري

عنها وينظر إليها ويحرض على اعتناقها الجمهور العام بكل ما يملك من وسائل وأساليب. والآن نحن بصدد مفهومين للإلتزام أحدهما يطرحه أحد المنظرين الكبار المستنيرين للتيار الإسلامي المعاصر وهو د. محمد سليم العوا على النحو التالي:

"إن الأدب والإبداع لا يعيش في فراغ أو لا ينشأ من فراغ، فهو ليس كلاما يقال في الصحراء أو يطلق في الهواء، ولكنه صناعة اجتماعية تعبر عن حال مجتمع -أو أفراد منه- لا يمكن أن يكون طليقا في ممارسته من كل قيد، عصيا على أي حد. إ ذ ليس في الدنيا مجتمع بلا نظام، وجزء من هذا النظام، أن يلتزم في الكلام الذي يلقى إلى الكافة منشورا أو متلوا، بحدود ما يقبله المجتمع وما يرفضه، ما يرضاه وما يأباه، ما يجيزه قانونه وما يمنعه وما يحتمله عرف الناس وما يضيق به. وما يسيغه عرف الناس وما يضيق به ا لذوق العام وما يمجه. وكل كلام ينشر على الناس ولا يلتزم بذلك، فلا يؤمن صاحبه إلا نفسه إن جلب عليه سخط الناس أو سطوة القانون، أو رفض العامة ولو قبله بعض الخاصة"(٢).

والجدير بالذكر أنه في وقت سابق تم طرح مفهوم للالتزام مع بداية تولي البلاشفة الحكم في أعقاب ثو رة أكتوبر ١٩١٧ يلخص الجمالية الماركسية. من أهم أطروحاته ما يلي:

"أن هناك رابطة محددة بين الفن والشروط المادية (أو بين الفن ومجمل علاقات الإنتاج) وان تغير علاقات الانتاج يغير الفن من حيث أنه يدخل في عداد البنية الفوقية. وأن يكن من الممكن له، نظير سائر الأيديولوجيات، أن يتأثر أو أن يتقدم على التغير الاجتماعي.

- أن هناك رابطة محددة بين الفن والطبقة الاجتماعية، وأن الفن الأصيل والحقيقي والتقدمي هو فن الطبقة الصاعدة، فهو يعبر عن وعي هذه الطبقة.

(أو علي حد تعبير لينين:)

إن الفن في الظروف المعاصرة، لا يمكن أن يتطور إلا بأن يربط نفسه بأكثر الحركات تقدمية، وبأن يربط نفسه -فوق كل شئ- بنضال الطبقة العاملة، وأيديولوجيتها وأن من واجب الكاتب أن يعبر عن مصالح هذه الطبقة وحاجاتها.

- أن السياسي والجمالي، المضمون الثوري والنوعية الفنية، يميلان نتيجة ذلك إلى التطابق.

- أن الطبقة الآفلة أو ممثليها يعجزون عن إنتاج أي فن غير الفن "المنحط"

- ينبغي اعتبار الواقعية (بمعان شتى) الشكل الفني الذي يناظر على أوثق نحو العلاقات الاجتماعية، وأنه بالتالي الشكل الفني الصحيح"(٣).

- ترى هل يمكن إقامة علاقة ما بين هذين المفهومين تبرر الجمع بينهما؟ بالرغم أن كلا منهما ينطلق من أرضية مغايرة تماما لعقائدية الأخر؟

- الواقع أنني أرى وجود علاقة قوية تربط

بينهما، وأنه يمكن بعد مزيد من الإمعان والتحليل أن نكتشف أنهما في الحقيقة متماثلان سواء في الروح العامة أو البنية الفكرية كما أنهما يعتمدان آليات متشابهة في خطابيهما، وهما أيضا كذلك يرومان تحقيق نفس الغايات. وإذا كان ثمة خلافات بينهما، فهي خلافات عرضية على نحو ما.

وبالنسبة للنقطة الأولى:

فنحن نلاحظ أنه بالرغم من أن ثمة مجتمعا قائما في جوهره على التعددية الاجتماعية والثقافية الدينية بسبب من تكوينه التاريخي وتنوع عناصره الاجتماعية، ومن ثم هو يموج بتيارات فكرية سياسية متصارعة يغذيها تباين المصالح وتعارضها، وتفاوت حظوظ الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة من الثروة والمركزية والتعليم والمكانة والفاعلية..... الخ. فإن ثمة جماعة بعينها أو (حزباً سياسيا) تماهى بينها وبين الكل الاجتماعي، وتزعم أنها من بين الجماعات الأخرى من تجسد مصلحته الحقيقية، وتحتكر وحدها شرف تمثيل أمانيه العليا، وأن ما تراه حقا فهو لابد أن يكون الحق الذي ينشده المجتمع والذي يحفظ عليه ذاتيته وأصالته ويؤمن له المعراج الوحيد الصحيح للتطور، وأن جميع الرؤى الأخرى المخالفة إنما هي باطلة، ومن ثم ينبغي استبعادها واستئصالها وأدانتها وتكفيرها وتحريمها ونفيها، على اعتبار انها انحراف عما يحقق المصالح العليا وأنها ضاره بالأمن القومي بأوسع معاني الأمن وأشمله.

والملاحظ أن المفهوم الماركسي الذي وصل قمة انحطاطه في عهد ستالين والجد انوفيه. إنما أرتكز في تطبيقه على امتلاك السلطة السياسية بعد استبعاد القوى السياسية الأخرى على نحو وحشي لم يسبق له مثيل أما التيار الثاني (الإسلامي) فهو يتوسل بتراث الأمة العقائدي والأخلاقي القارفي أفندة الأغلبية وهو لا يقل في زخمه العاطفي بل يزيد في جبروته عن آلة الدولة الجبارة لتكريس مفهومه الخاص عن الإبداع وحدوده.

وأن كلا المفهومين ينطوى صراحة أو ضمنا على روح فاشية مخيفة، تحمل تهديدا مستترا لكل القوى الاجتماعية وتياراتها الفكرية المغايرة باعتبارها خارجة عن الإجماع العام.

- أما عن ا لآليات المستخدمة، فنكتفي بالإشارة باختصار إلى ما يلي:

أ- أن ثمة تفرقة بين نوعين من الفن وهي (تفرقة متعسفة وظالمة وأيديولوجية إلى حد بعيد) الفن الأصيل وهو في التيار الماركسي فن البروليتاريا أو الطبقة الصاعدة. أما عند التيار الثاني فهو "ما يسبغه الذوق العام وما يجيزه القانون وما يقبله المجتمع"

والفن المنحط، وهو في التيار الأول فن الطبقة الآفلة "البورجوازية" (وكأنما هناك طبقية في الإبداع) أما عند أصحاب التيار الأخر "فهو الفن المرفوض من قبل المجتمع وما يمنعه القانون وما يستسخفه الذوق العام"

ب- إن على الكاتب أو ا لفنان الانطلاق من الواقع الاجتماعي المحدد "ذي الطبيعة الصراعية عند الماركسيين، وهو الواقع الثابت ذي الطبيعة الأخلاقية المؤبدة عند الإسلاميين" مع تجاهل القوة الخلاقة للمخيلة التي هي أساس الفن التجريدي على سبيل المثال.

ج- نفي استقلالية وأصالة الأدب والفن، وأنهما لا يملكان أي مصداقية ذاتية. وإحالتهما إلى مرجعية أخرى هي عند التيار الأول النظرية الماركسية، المعصومة من أي خطأ، وعند التيار الثاني مرجعية الدين والأخلاق والمجتمع.

- إنه بينما يتم التأكيد على مفاهيم بعينها، يتم في المقابل استبعاد أو التعمية أو طمس المفاهيم المضادة باستخدام المنطق الحدي، فالالتزام يستبعد الحرية والواقع يجمد الحقيقة، والمنفعة تحل محل القيمة، ففي ذلك ضمان لوحدة الخطاب من أجل وحدة الصف وإسباغ شرعية التسلط.

تتبقى الغاية أو الغايات لكلا المفهومين:

وهي تسييد أسلوب واحد للتفكير، وتنميط الذوق العام ودمج الكل في واحد ويكون المسكوت عنه والمضمر هو الدفاع عن احتكار السلطة وتبرير القبض عليها على نحو مطلق لتنفيذ الخطة التطورية للمجتمع من وجهة نظر الجماعة الماركسية الحاكمة بالفعل. او تلك التي تتوق بكل روحها لاستلامها كما عند أصحاب التيار الثاني.

والجدير بالذكر: أن هذه النظرة التي تجعل من الفن خادما للمجتمع وتحت رعايته الدائمة "إما خوفا من سطوته الأخاذة على الوجدان العام أو مستخفا به واعتباره نشاطا للتسلية ليس إلا".

إنما هي النظرة الأكثر رسوخا والأطول عمرا في تاريخ العلاقة بين الفن والمجتمع والتي تمتد من أفلاطون حتى اليوم، ولعل الوصاية لم ترفع إلا مع بدايات القرن الماضي حيث لعبت متغيرات كثيرة أدوارا مهمة في إضعافها وخلخلتها، ولعل من أهمها:

الصعود الظافر للمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتحولات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي طرأت على مسيرة الرأسمالية. بالإضافة إلى سيادة النظرة العلمية وما ترتب عليها من نتائج خطيرة، منها أن كل شئ أصبح نسبيا في مجال الحقيقة والأخلاق لا يتمتع بتلك الحصانات المقدسة التي كانت للحقائق قديما أيام المثاليات المطلقة، ولم يعد الناس متزمتين جامدين مثلما كان أجدادهم إذ تسرب الشك إلى نفوسهم تجاه معتقداتهم بعد انفتاحهم بسبب ثورة الاتصالات والمعلومات على ثقافات الشعوب الأخرى..... وهكذا تحقق للأدب والفن قدر من الاستقلال والحرية إزاء المجتمع والطبيعة غير مسبوق ولم يعد الفنان ملتزما أمام أي سلطة مهما كانت، اللهم إلا سلطة الإبداع الفني وحده.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن

أتكون غاية هذه الدراسة هي الدفاع المطلق

عن حرية الأديب أو الفنان على حساب قيم المجتمع ومقدساته، وكذلك أنبل ما في التراث الإنساني؟

إن الإجابة هي قاطعة ولا يمكن لأحد لديه أدني إحساس بالمسئولية تجاه التطور الإنساني و خير الجماعة البشرية أن يدافع عن تلك الحرية المطلقة للإبداع الفني أو الأدبي، ولست أقر قيام الأديب أو الفنان بالترويج للعدمية والانحلال وإشاعة القيم الهابطة، وتحقير وازدراء الكفاح البشري من أجل النور والحقيقة وتمجيد الظلم والعماء والعبودية وسائر الشرور الأخرى.

وربما يتجدد السؤال:

إذا كان الأمر كذلك - ففيم الاعتراض إذن؟

الواقع أن الأمر، أي طبيعة هذه العلاقة بين الإبداع الفني والمجتمع لم يكن مطلقا بهذا اليسر الذي يتبدى به أو ينتهي إليه. وليس هناك تعقيد والتباس يكتنف علاقة ما مثل ذلك الذي يكتنف هذه العلاقة.

وأنه على الدوام ظلت هناك أسئلة لا تجد إجابات مكتملة لها ترضى جميع الأطراف:

هل للفن وظيفة أخلاقية؟ أو هل يتعين أن تكون القيم الجمالية في خدمة القيم الأخلاقية؟ أم أن العكس هو الصحيح، أو أن الأصح هو التوفيق بين الفضائل الأخلاقية والقيم الجمالية في الفن؟ وما الغاية التي يرتجيها الفنان من عمله الفني؟ وهل من حقنا أن ننظم بوسائل سياسية وقانونية خلق الأعمال الفنية ونشرها حتى ولو وصل ذلك إلى حظر أعمال معينة، أم أن الفن في خلقه وفي تذوقه معا ينبغي أن يعفى من الحكم الأخلاقي والرقابة الاجتماعية؟

الحق أنني أعتبرها حماقة كبرى، وضع خطوط حمراء للإبداع لا يقترب منها، وأنه لخطأ كبير النظر إلى الفنان وكأنه مخلوق غير راشد ينبغي الحجر عليه أو أنه كائن عابث خلو من الضمير، والحس الأخلاقي. هوايته الأبدية السخرية بالمقدسات، واستهجان ما تواضع الناس على احترامه، والأصوب أن نحاول معا التوصل إلى إيجاد هذه الصيغة الخلاقة التي تحفظ على المجتمع تماسكه وصلابته الروحية وحيويته المبدعة. كما توفر للفن والأدب كل أسباب الحرية حتى يتمكن من أداء دوره العظيم في تطور المجتمع الإنساني، وبالنسبة لي لست أملك أو أي إنسان آخر أن يحدد حدودا فاصلة دقيقة تعين على بيان ما للمجتمع وما للفن، ولكن يمكن أن نسوق بعض الاعتبارات أو المبادئ الضابطة يمكن أن تساعد على بلورة تلك الصيغة المرتجاة. وهي تشكل في مجموعها ما أعتقده صوابا عند التعامل مع المسألة الجمالية وأبعادها الاجتماعية.

أولا

إن أس البلاء في أي أزمة تحيق بالمسألة الإبداعية في أي مجتمع وفي أي عصر يكمن في مساحة الحرية والتسامح والإيمان بالتعددية، وتجذر النزعة الإنسانية (الهيوماينزم) المتوفرة لهذا المجتمع. والحرية في الحقيقة ليست عهودا ومواثيق وقوانين بالرغم من الأهمية الكبيرة

لوجود تلك الضمانات (وثائق حقوق الإنسان- فصل السلطات) وهي ليست كذلك مبادئ إنسانية رفيعة متضمنة في التراث أو منحه من أي نظام سياسي لمواطنيه، ولا تقتصر على طبقة دون غيرها أو حزب سياسي دون سواه. وإنما هي مناخ قبل كل شئ يتنفسه الجميع دون استثناء وتلخصه تلك العبارة القديمة الخالدة (مواطنون أحرار في مجتمع حر). وهذا المناخ في الواقع ثمرة حلوة لكثير من النضالات والمخاضات المخضبة بالدم في جميع المجالات. والملاحظة الرئيسية التي يقدمها التاريخ مدعومة بالكثير من الشواهد، أن العهود التي ضيق فيها على الإبداع إنما هي العهود الأكثر إظلاما في التاريخ إذ لا تقوم نهضة كما يقول ألفريد فرج "إلا بحرية التفكير والتعبير وبحرية المبادرة والإبداع. وأي نهضة لا تكتمل فيها الحرية إنما تقوم على غير أساس. وهي كأوهام وبناء على الرمال، ولنتأمل عثرات نهضتنا الحديثة وانتكاسها وسيرها خطوة إلى الأمام وثلاث خطوات إلى الوراء فإن الكثير من المثقفين يفسرون هذا التعثر بتجاهل قيمة الحرية وحق التفكير للكاتب والقارئ[٤].

هذا ولا يمكن تصور حرية الأدب والفن في بيئة تغيب فيها سائر الحريات أو بعض الحريات، فالحرية كل لا يتجزأ وحرية الأديب ترتبط أشد الارتباط بحرية الفرد والمجتمع كله.

ومن ثم فإن جميع القوى الاجتماعية السياسية والفكرية -صاحبة المصلحة الكبرى- في توفر مجتمع أكثر عدالة واستنارة مدعوة للوقوف صفا واحدا من أجل حق كل الورود أن تتفتح، وأن يجد جميع أفراد المجتمع بغض النظر عن دينهم وسائر الفروق الأخرى لهم مكانا آمنا ومستقرا كريما في وطنهم. وأ ن سياسة استعداء الأنظمة السياسية تجاه المبدعين وأحرار الفكر، إنما هي سياسة قاصرة وعمياء وترتد بالخطر على الداعين لها. وأن المجتمعات الإنسانية في الحقيقة إنما تتفاضل بمدى وعي قادتها بتلك الحقائق واعتمادها أسلوبا لحياتها ولقد فطن إلى تلك المسائل الجوهرية الرئيس الأمريكي الراحل روزفلت عند افتتاحه للمبنى الجديد لمتحف الفن الحديث، حيث قال:

"أنه لا يمكن للفن أن ينمو، إلا متى كان الناس أحرارا كي يعبروا عن ذواتهم وأن شرط وجود الديمقراطية هو ذاته شرط وجود الفن. وما ندعوه حرية سياسية يفضي إلى الحرية في الفن، فإذا استحال المجتمع إلى نمط لا حيدة فيه، وإلى كتيبة تنصاع لأوامر صارمة أي إلى حياة تتسيد فيها البيروقراطية والجمود والاستبداد أضحى من المتعذر على الفن والفنانين البقاء. اسحق الشخصية المتفردة في المجتمع تسحق الفن والحياة معا. شجع أوضاع الحياة الحرة تشجع الفن بدوره [٥].

ثانيا:

إن أحدا لا يمكن أن ينكر العلاقة العميقة بين الفنان والمجتمع. فالفنان عضو أساسي من أعضاء المجتمع وهو يعتمد عليه ويحصل على

نغمته وإيقاعه وقوته من المجتمع الذي ينتمي إليه وأنه لا فن خارج المجتمع. ولا يمكن أن تكون ثمة قيمة جمالية بدون جمهور. إلا أن الشخصية الفردية لعمل الفنان كما يقول هربرت ريد[٦] إنما تعتمد على ما هو أكثر من تلك المنابع السابقة فهي تعتمد على إرادة محدودة تسعى إلى التشكل تكون هي نفسها انعكاسا لشخصية الفنان. وليس هناك فن ذو دلالة يخلو من أثر لفعل تلك الإرادة الخلاقة.

وإذا كان للفنان وظيفة اجتماعية، فإن وظيفته الأولى والأخيرة التي تهبه امتيازاته الفائقة هي تلك المقدرة على تشكيل الحياة الغريزية المنبعثة من أعماق مستويات أو مناطق الروح الجمعي تشكيلا ماديا. والمفترض أن العقل عند ذلك المستوى أو تلك المنطقة جماعي في صوره. وبما أن الفنان يستطيع أن يهب هذه الأطياف المستورة شكلا ظاهرا أمامنا فهو قادر على إثارتنا إثارة منبعثة من الأعماق ولكن يجب عليه في عملية إخراج الأطياف في شكلها المادي أن يكون ماهرا مهارة خاصة لئلا يصدنا عنها الحق الأبلج، الموجود فيها وهو لذلك يكسو ابتكاراته بمبهجات أو مفاتن صناعية كالاكتمال وبما يناسبه من انسجام أو تناسب وصفاء، وهذه كلها من عمل عقله الواعي، وتلك في اعتقاد ريد وظيفة الفن الأساسية. وتأتي الأزمة حين يجبر المجتمع الفنان على التعبير عن أخلاقياته ومثاليته، ويصبح الفن بالتالي خادما للدين أو الأخلاق أو الفلسفة الاجتماعية، وفي تلك العملية يعاني الفن دائما حيث أن الرسالة الأخلاقية تغدو أكثر أهمية من كيفية العرض الفني، والتي هي جوهر الفن. والمقصود بالكيفية شئ أكثر من مظاهر الجمال وقشوره ونعني بها تلك الطاقة الدافعة لكل القوى والمنبعثة من اللاشعور. والواقع إنه ليس غير الفنان يمكن أن يعبر عن تلك المناطق الرفيعة في أعماق الوجود الإنساني بإعطائها شكلا ماديا أخاذا يأخذ طريقه إلى الشعور الإنساني ويمارس عليه تأثيرا غير محدود. ومن ثم نتبين فداحة الجرم الذي ترتكبه أمة بحق نفسها حين تحرم نفسها من العطاء الإبداعي بكل صوره وأشكاله. إذ هي في الواقع تحرم ليس فقط من جميع -أسباب البهجة- وإنما من جميع أسباب الحياة والبقاء.

ثالثا:

أنه لا ينبغي الزج بالجمهور العام في مسألة الحكم على الأعمال الإبداعية -فتلك مسألة خطرة وتنتهي إلى أوخم العواقب، إذ هي تضر بالفن والجمهور معا- ذلك لأن الشخص العادي في الواقع غير قادر على النظر للأعمال الفنية من الوجهة الجمالية، وهو لن يتمكن من المشاركة في الخبرة الجمالية إلا إذا نظر للعمل الفني من وجهة النظر الفنية. والمشكلة أنه كلما تفتحت نظرة الفنان تطلب ذلك عقلية مدربه مرهفة لتذوق آثارها ومن الواجب إذا ما أراد الجمهور أن يتذوق الآثار الفنية العليا أن يدرب ذاته على ذلك تدريبا كما يقول صلاح طاهر لأن تذوق الفن ليس بالشيء الذي يأتي المرء طائعا، واللذة

فيه لا تنجم إلا عن النظرة المدربة والحس المرهف. فالفن إبداع ذوى الخيال الخصب والملكات العبقرية النادرة هذا ويضاعف م ن أزمة التذوق الصحيح للجمهور تجاه الأعمال الأدبية والفنية تقاعس النقد الأدبي والفني عن القيام بواجبه. فالناقد هو معلم الجمهور والشارح للنظريات الأدبية والفنية، والمقوم الأساسي لما يقدم من إنتاج فني سواء كان هذا الإنتاج متجددا أو متطورا أم أنه دون المستوى ويهبط بالذوق العام.

إن النقد كما قال أيروين أرمان في كتابه "الفنون والإنسان" سنة ١٩٣٩

"هو عملية تصويب لمداركنا وتوضيح لها. وليس النقد تشريعا، ولا تقديرا بهما بل هو عملية إنسانية تتم من خلال التدريب على اتخاذ القرار الصائب، والمعرفة التاريخية، والتزود بالثقافة انه تربية للذوق والتسامي إلى مستوى النقاء والوضوح والعمق والنقد في مجال الفنون كما هو في مجال الحياة تصعيد للتجربة كي تصبح واعية ومحددة ومنظمة إنه تغذية الخيال وتربيته. وفي النهاية إيجاد القدرة على تحديد القيمة الجمالية وتمييزها"(٧).

والخلاصة أن الناقد المحترف يمكن أن يساعدنا في العثور على المعايير التي تمكننا من تقديم المجال الفسيح والمتنوع للفن والأدب المعاصرين. وهذا ما يسد الباب على الآراء غير الدقيقة التي تصدر ممن هم غير مؤهلين للحكم على الأعمال الأدبية وبالتالي إثارة الجمهور العام واستفزازه واتخاذه و جهة نظر عدائية تجاه الأدب والفن.

رابعا:

لابد من الوعي بأن ثمة اختلاف عميق بين كل من نظرة علم الجمال وعلم الأخلاق للموضوع الفني، وليس من المبالغة القول بأنهما يتحدثان عن شيئين مختلفين، وعلى ذلك فإن تطبيق قواعد الأخلاق على العمل الفني يمكن أن تطمس جوهره الحقيقي. فالموقف الجمالي على سبيل المثال يدربنا على الانتباه إلى العمل لذاته فحسب. أي التركيز على الخصائص الباطنة للعمل وقيمتها بالنسبة للإدراك الباطني. أما الأخلاق فكما يقول جيروم ستولينيتز(٨)، فتهتم بالعلاقة بين العمل وأشياء أخرى -ومن ثم فإنها تؤكد نتائج الفن- أي تأثيره في السلوك وفي النظم الأخرى في المجتمع، وأوضاع الحياة البشرية بوجه عام. أي أن الأخلاق تعيد العمل إلى علاقاته المتبادلة التي أخرجه منها الاهتمام الجمالي. والواقع أننا كما يقول زكريا إبراهيم(٩) قد درجنا على رؤية سائر الأشياء في إطارات خاصة من ا لعلاقات والمعاني والقيم، ومن ثم فنحن نعجز عن رؤية فردياتها الخاصة ومضامينها الجزئية، ويجئ العمل الفني فيكون بمثابة دعوة خاصة تهيب بنا أن نرى الشيء من جديد، قد يتفق مع عاداتنا الإدراكية والوجدانية والنزوعية، وأننا يمكن أن نجرب مع الفنان أسلوبا جديدا في الرؤية إلى العالم، إذ هو يوسع من أفاق إدراكنا الحسي

وتأويلاتنا العادية للأشياء وكذلك أحكامنا الأخلاقية على الشخصيات حيث أن الأعمال الفنية ليست نسخا تمثل أشياء عادية نعرفها في حياتنا العملية بطرق أخرى وإنما هي موضوعات فريدة محملة بمعان خاصة تنقلنا إليها بطريقتها الخاصة وأنه ليس من شأن الفنان البحث عن كيفيات الأشياء أو عللها، إذ هو يرمي أولا وبالذات إلى تزويدنا بضرب من الحدس الذي يكشف لنا عن روح وجوهر هذه الأشكال أو هو الذي يسمح لنا بأن نحيا في عالم الأشكال الخاصة أو الصور النقية بدلا من أن نظل مستغرقين في عالم التحليل التجريبي للموضوعات أو عالم الدراسة الموضوعية للآثار الحسية.

والخلاصة أن الواقعة الجمالية ليست ظاهرة أخلاقية، بل هي حقيقة نوعية لها كينونتها الخاصة وهي تسترعى انتباهنا بوصفها شيئا جزئيا محددا. وعبثا نحاول أن نقيس الموضوع الجمالي بمعاييرنا الأخلاقية العادية، أو نظرتنا الواقعية العملية، فإننا لابد أن نعي أن للموضوع الجمالي طابعه الخاص ومعناه الشخصي وقيمته الذاتية ومعناه المستقل وأن أخلاقية العمل الفني لا تنبع من وعظيته المباشرة وإدانته للشر وتكريسه للخير على نحو تعليمي، وإنما التأكيد على القوة الروحية الكامنة داخل الإنسان، ومن ثم الإعلاء من شأن الفرد وإيلائه المقام الأول واعتباره غاية في ذاته لا ينبغي لأي سلطة مهما كانت، إدعاء تمثيله والدفاع عن حقه في الحياة في عالم أكثر جمالا وطهرا ومن ثم التمرد على القبح والدمامة والكذب وكل ما من شأنه تشويه الحياة وطمس روحها النقية وبراءتها الآسرة.

خامسا:

إن الذين يطلبون من الفن التطابق مع الذوق السائد وما يجيزه القانون والمقبول من المجتمع إنما يتغاضون عن أن جوهر العمل الفني إنما هو الإبداع. والإبداع في اللغة إنما هو إنشاء على غير مثال سابق.

أي أنه ماهية حرة ومستقلة ومتجاوزة، فكيف يمكن الإبداع من خلال احتذاء ما هو موجود والتقيد بما هو مقرر سلفا وعدم تجاوز المقبول اجتماعيا، أليس يمكن أن يكون ما يجيزه القانون وما يقره العرف بحاجة إلى تغيير لانطوائه على تحجر وجمود؟

وهل كان الإسلام إلا ثورة على القيم وتقاليد الجماعة وقوانينها المستقرة وأعرافها الثابتة؟

إن مهمة العمل الفني لم تكن ولن تكون أبدا محاكاة الواقع الذاتي أو الواقع الموضوعي، وإنما تنحصر مهمته الرئيسية في إثارة وجدان القارئ أو المتأمل. سواء بتوليدها معان جديدة في نفسه وبإحداث آثار نفسية تنبثق معها (حقيقة) جديدة لم يكن له بها عهد. أي أنه ليس من شأن الفن الاتساق مع واقع قائم أو تكريسه، إنما أن يضعنا وجها لوجه أمام عالم آخر فريد من نوعه هو العالم الفني الذي هو معادل في الحقيقة للعالم الموضوعي وأن كان أعمق معنى وأوفر خصوبة

وأكثر إيحاء.

سادسا:

إنه لا يصح مطلقا تقسيم الفن إلى يمين ويسار، وتقدمي ورجعي إذ أن ذلك مفهوم قاصر إلى حد بعيد للإحاطة بجوهر الفن واستيعاب طبيعته الميتافيزيقية. وهو يؤدي إلى مذبحة لكثير من الأعمال الفنية العظيمة تحت دعوى أنها أعمال رجعية غير مواكبة للتقدم الإنساني.

ذلك التقدم الذي لا يمكن أن تجسده طبقة سياسية أو حتى أمة دون بقية الأمم الأخرى، وإذا جازلنا تطبيق مفهوم التقدمية والرجعية في الفن، فينبغي أن يكون مقياسنا الوحيد في الحكم هو مدى ما ينطوي عليه هذا الفن من عشق أو مدى إسهامه في إثراء روح الإنسان ثم مدى تعبيره عن روح عصره كما يقول رمسيس يونان(١٠).

ومن ثم لا يمكن تفسير نوعية العمل الفني وتأويل حقيقته بالإحالة إلى كلية العلاقات الإنتاجية المعمول بها كما تذهب، إلى ذلك الجمالية الماركسية الأرثوذكسية، فالفن يتمتع بمقتضى شكله الجمالي كما يقول ماركيوز(١١) بقدر واسع من الاستقلال الذاتي عن العلاقات الاجتماعية القائمة. وبحكم استقلاله الذاتي هذا يقف الفن موقف المعارضة من هذه العلاقات، وفي الوقت نفسه يتجاوزها وهكذا يهدم الفن الوعي السائد والتجربة العادية. وهنا تكمن بالتحديد ثوريته.

سابعا:

علينا أن نعرف أنه يصعب إلى حد كبير -منع صدور أعمال أدبية أو فنية سقيمة فنيا وفجة في تناولها لمسائل الأخلاق والعقيدة- فكلما كان المجتمع يحيا حياة راكدة بلا روح وليس ثمة مناخ موات للإبداع في أعظم تجلياته، وثمة انسداد في القنوات الداخلية للروح الجمعي، كلما زادت نسبة حضور مثل هذه الأعمال، والعكس صحيح -وهكذا يجب أن يتوجه الجهد العام من أجل امتلاك الناس زمام أمورهم، والقبض على مصائرهم بأيديهم، وإبداع نسق (اقتصادي-اجتماعي- ثقافي- سياسي) يكفل للعبقرية الذاتية للأمة أن تعيش أفضل وأبلغ حالات الحضور فذلك هو السبيل الوحيد لبلوغ الضفاف الرائعة للأراضي الجديدة التي كان يحلم بها بابلونيرودا -بدلا من الدعوة لتجفيف منابع الإبداع وإرسال أوراق الأدباء والفنانين إلى المفتي وأن نعيش هذا الفزع المبالغ فيه بدعوى هدم الدين والأخلاق وتدمير وحدة المجتمع والدولة، ومن ثم نطالب بدور متزايد للرقابة ، وأن نثق أن الفنانين هم الباحثون الأبديون عن الحقيقة والقيم وأن الفنان ربما لمس أكثر من السياسي أو العالم وبوضوح أكثر أيضا القلق والرعب الذي يعاني منهما عالمنا المعاصر. وأنه إذا كان ولابد للمجتمع من رقابة ما، فإن الرقيب المثالي هو ذلك الذي يجمع ما بين الاحترام العميق للحرية والحساسية المرهفة للقيم الجمالية للفن،

والتقدير الواعي لمصلحة المجتمع . ولنستحضر الموقف المتقدم للقاضي وولزي Woolsey في ٦ ديسمبر ١٩٣٣ في قضية عوليس Uyses لجيمس جويس. ففي المحاكمة ذهب المدعي العام إلى أن الراوية مخلة بالآداب العامة وبالتالي لا يمكن نشرها في البلاد ، إذ حكم القاضي بأن القصة عندما يقرؤها إنسان سوي لا تؤدي إلى إثارة المشاعر الجنسية أو الأفكار الشهوانية، والقانون لا يهتم إلا بالشخص السوي، وعلى ذلك فمن الممكن السماح بنشر "عوليس" في الولايات المتحدة.

وموجز القول:

أن مشكلة التوفيق بين مطالب الفن ومطالب الاختلاف ، وهي على أحسن الفروض شديدة الصعوبة، و هي تكاد تبدو مستعصية في بعض الأحيان كما يرى ستولنتيز[١٢] إلا انه يعتقد أنه "لو كان كل الرقباء على مستوى القاضي وولزي، لأمكن حلها بكل ما نأمل من تعقل وإنصاف".

أخيرا

إذا كان ثمة تحفظ واعتراض من جانبي على ذلك النوع من الالتزام المفروض من أعلى أو من الخارج، سواء من سلطة حزبية أو سلطة أخلاقية -اجتماعية- أو سلطة عقائدية دينيه، هل يكون ممتنعا تماما الحديث عن الالتزام من أي نوع؟

الواقع أن ثمة اعتبارات عديدة تفرض أن يكون هناك ذلك الالتزام ولكن بمعنى مختلف، ولعل من أهمها على الإطلاق، تلك المكانة الكبيرة التي يحتلها كل من الأدب والفن في صميم المسألة الإنسانية، وانه إذا كان يستحيل تصور فن بلا مجتمع، فإنه يساويه، كذلك استحالة تصور مجتمع يخلو من أي أدب أو فن، وأنه لا يمكن لأي عطاء علمي أو فلسفي أو أخلاقي مهما كان أن ينهض بما ينهضان به من مسئوليات تجاه وجودنا ومصائرنا، وهذا ما يحتم ضرورة وجود ذلك النوع من الالتزام ذي المعنى المغاير؟.

وبالنسبة لي، أعتقد أنه ربما يكون من أهم ملامح هذا النوع من الالتزام انه التزام ينبع من داخل الفنان وليس من خارجه تجاه أربع قضايا رئيسية متصلة ومتداخلة:

- الفن ومقتضياته.
- الحقيقة ومتطلباتها.
- ا لإنسانية وحقوقها الخالدة.
- الجمال وشروطه القاسية أو الصار مة

بالنسبة للنقطة الأولى:

فإن الفن كما يعرفه جيروم ستولينتز، ولعله أدق تعريف فيما يبدو لي:

"أنه المعالجة البارعة، الواعية، لوسيط من أجل تحقيق هدف ما[١٣].

أي على الفنان أو الكاتب أن يتناول عمله ب منتهى الجدية والخشوع، كأنه بسبيل إ تيان فعل من أفعال القداسة، أو ليست الكتابة هي ضرب من الصلاة كما قال كافكا، ومن ثم فإنه يحتشد لها بكل ما يملك من مهارة واقتدار وتمكن من أصول الصنعة وامتلاك لأسرار الفن الجميل ،

ودومـا يخلص الفن لمن يخلص له، ويعطي من يعطيـه، وهو أذكى وأدهى من أن ينصب عليـه أحد وهكذا استحقت الأعمال الأدبية أو الفنية الخلود بقدر ما بذل فيها من جهد وتفان واستيعاب لروح العصر، وهضم لكل التطور الفني السابق مع الحرص الكامل على ضرورة التميز والتفرد والإيمان بأن الفن إبداع قبل كل شئ، وليس تقليدا أو تزييفا .

أما بخصوص القضية الثانية:

فإن الفن، وإن لم يكن كالفلسفة بحثاً مجرداً عن الحقيقة، إلا انه في نفس الوقت تصور عن الوجود ، والفنان كما يقول كونراد عليه أن يقوم بمحاولة تتسم بالإصرار الكامل، من أجل إعطاء الكون المنظور، أعلى حق له، عن طريق إلقاء الضوء على الحقيقة، الكثيرة والواحدة الكامنة وراء كل مظهر له، فهي محاولة للاهتداء إلى ما هو باق وأساسي، وذلك يستلزم إيلاء الكاتب أو الفنان المسألة المعرفية والثقافية قدرا أعظم من الاهتمام مما يفرد لها عادة، وألا يعول فقط على حساسيته الفنية وحدوسه الخاصة (بدون أن يعني ذلك التقليل من شأنهما إذ هما مصدر قوته ومكمن موهبته).

لكن الخلفية الفكرية والفلسفية العريضة كثيرا ما تمنحه شمولية في الرؤية واستبصارا أعمق بالواقع ومستوياته العديدة والمركبة والمتناقضة، ومن ثم يصبح أدبه أو فنه بمثابة الضوء الكاشف للمسألة الإنسانية في كل تجلياتها، ومرآة صادقة للعصر بكل ما يعتمل في داخله من قضايا وما يموج به من عذابات وآمال ولا ننسى الإشارة إلى أهمية هذه الرؤية العميقة للفنان.

وأثرها الفذ على أعماله الفنية، إذ كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة كما يقول النفرى.

من ناحية ثالثة:

فإنه ما من أدب أو فن مستحق أن يكون كذلك ولا يكون الإنسان وماهيته، وإشكالية وجوده وانكساراته وطموحاته وشكوكه وحيرته الأبدية تجاه نفسه والكون المحيط به وحاجته للخلاص والحب وتوقة للكمال أن يكون منطقه وغايته. ومن ثم يكون واجبا على الفنان بكل ما أوتي من دهاء فني وخبرة روحية ووعي عال. وبدون أي تكليف من أحد أن يكون الوضع الإنساني بكل تعقيداته هو همه الإبداعي الأول وأن يكون مناط إبداعه الدفاع عن كرامة البشر أينما وجدوا ومهما اختلفت ألوانهم وعقائدهم وأجناسهم. وأن يحترم الضعف الإنساني بجميع صوره وأن ينصت طويلا لأوجاع القلب الإنساني وتباريح الشوق وآهات الحب الدفينة.

وأن يعبر بالإنسان حواجز العماء والظلم والضرورة والقسوة إلى فضاءات الوضوح والعدالة والحرية والرحمة ، وأبدا يذهب مع الريح ولا يعود أبدا أي أدب أو فن يصم أذنيه عن آلام البشر وحقيقة الإنسان

تتبقى القضية الرابعة والأخيرة

فإننا لا يمكن لنا أن نتوقع فنا حقيقيا، والفنان يخدم أكثر من سيد... إذ ليس هناك

سوى سيد واحد نبيل وكامل البهاء والنقاء هو الجدير بالطاعة والتكريم

.. إنه الجمال ذلك الوحش البريء المخيف.. ذلك الذي تفتح ابتسامته بابا إلى اللا متناهي الذي أحبه بودلير وسائر الشعراء والكتاب والفنانين العظماء

إن الجميل هو الممتع في ذاته. الذي لا يحيل إلى شئ أخر سواه. ولذا وجب على الفنان ألا يساوم مطلقا على القيم الجمالية وأن يؤسس عليها عمله الفني ويضع فيه قلبه النابض العامر بذلك الشيء المدهش الذي يهز الروح الإنساني من أعماق جذوره والمتوهج بجذوة مقدسة ما انفكت تحرق النفوس التواقة للمتعالي بنارها الزكية.

إننا لا يمكن أن ننكر على العمل الفني أن يهجس بغايات أخلاقية أو تعليمية أو معرفية أو سياسية إلا أن هاجسه الأعظم يظل هو المسألة الجمالية وثراؤ ها اللا محدود.

نخلص إلى:

إنه يوجد حقا ذلك النوع المختلف من الالتزام، وهو الالتزام النابع أولا وأخيرا من ذات الفنان بصفته أحد الحراس الكبار للمدنية، والذي يمليه عليه فقط شعوره العارم بالمسئولية تجاه الفن والجمال والإنسانية والحقيقة، وتجاه كل ما هو رائع في الوجود والتاريخ ودوما يفرد العصفور إذا ما كان حرا، لكنه يخرس إلى الأبد لو وضع في قفص حتى ولو كان هذا القفص.. قفصا من ذهب.

الهوامش

١- عز الدين إسماعيل، الفن والإنسان، مكتبة غريب، ص ١٣٠

٢- محمد سليم العوا "أعشاب وطحالب في حياتنا النفسية" وجهات نظر، العدد ١٧ السنة الثانية، يونيو ٢٠٠٠

٣- هربرت ماركوز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت. ط٢، ١٩٨٢ ص ١٧

٤- ألفريد فرج، الحرية والأدب، مجلة فصول، المجلد الحادي عشر، العدد الثالث. خريف ١٩٩٢

٥- نعيمة عطية، الفن الحديث، محاولة للفهم، دار المعارف بمصر، مارس١٩٨٢. ص ١٠٢

٦- هربرت ريد، الفن والمجتمع، ترجمة فتح الباب عبد الحليم، مطبعة شباب محمد. القاهرة. ص ١٢

٧- نعيم عطية، مرجع سابق، ١١٠

٨- جيروم ستولينيز، النقد الفني، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨١ ص ٥٠٨

٩- زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة، ط ١٨٤

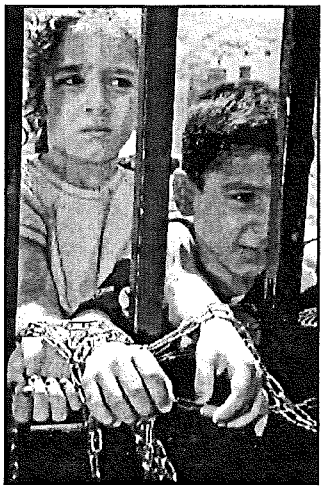
١٠- رمسيس يونان، دراسات في الفن دار الكاتب للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٩٥

١١- ماركيوز، مرجع سابق، ص ٨

١٢- جيروم ستولنيتز، مرجع سابق، ص ٥٥٢

١٣- جيروم ستولينير، النقد الفني، مرجع سابق، ص ١٣١.

قصائد الحجر الكريم



ليست قصائد وإنما هي مرارات تحولت إلى حجر، إنها غضبة المثقف العربي من السياسي العربي، وتمرد نبيل على التخاذل الذي تواجه به الأنظمة العربية هذا الصلف الإسرائيلي ورفض شريف للوضع المأسوي الذي يعيشه الفلسطيني وحيداً أمام جبروت القوة. إنها ليست قصائد بقدر ما هي أحجار تحولت عبر التمرد والرفض، وفي مخاض الدم والموت إلى أحجار كريمة.

شعر

- أحمد دحبور
- محمود نسيم
- محمد كشيك
- علاء عبد الهادي
- حلمي سالم

المثقف والأنثى

مولود السماء

أحمد دحبور*

يعلو الدخان وينعقد
أخلو إلى بطن السماء،
فتمتلي رئتاي بالموتى وغاز الفحم،
سريّ في المدى يسري،
وها هو يملأ الدنيا عليّ،
فأقتفي نسري،
وأطلق خلفه نجم الصباح،
فكل مصباح ينادي ،
كل سنبلة تنادي،
كل ذاكرة تنادي:
يا شقا عمري لك الرؤيا،
فطر ما شئت،
دوم في البعيد ولا تعد إلا بما هو أنت،
لكني أشيخ الآن،
فاحذر أن تجاملني وطر،
لا تتئد

هو ذا جدار الغيم أسود فاقتحمه،
وراءه زمن تجدده الرعود،
وربما اهتز الوجود، فلا تخف
إن السماء الآن توشك أن تلد
نار على الأوتاد
أسألت أين تقيم؟
إن كنت إبر اهيم
فلم الحريق ازداد؟
والنار ليست ما يشب فيستزاد،
-وإن تكن هبَّتْ وشبت فوق حاجتها-
وليست ما يدل على نهايتها الرماد،
بل امتحان للأبوة والأمومة،
كلما جاوزت صعبا،
لاح ما سيكون أصعب
لم تأت بالسكين للولد الحنون،
وإنما أنجبته، ليرى جريمتهم فيغضب

* شاعر فلسطيني

ويكون أن يرد الجحيم بصدره العاري،
وتحتل الحجارة مشهدا في مسرح الدنيا،
ليحيا في القلوب،
وهل عزاؤك أنه يحيا هناك؟
أتظن أنك بعده ترجو وترغب؟
أتظن أن الكون يكفي لو تبرع أن يعوضه؟
وأن الجمر يمكن أن تروضه بروحك،
من جروحك تأخذ الحسرات حصتها،
فكيف تردّ إن جاءت رسائل باسمه،
أو إن دعوناك العشية: يا أباه،
ألم تكن دوما أباه؟ فأينه؟
وإذا سئلت عن البعيد فما عساك؟
أما أنا
فإذا انكسرت على يديك وأحرقتني دمعتاك
أرنو إلى بطن السماء،
فتحتفي رئتاي بالموتى وغاز الفحم،
أسمع من يناديني،
ويهلكني النداء:
الموت ليس الموت إلا أن تسامح هؤلاء
وسيهجمون عليك،
يمثلون بريشك النبوي،
ألمح ظل سعلاة مجنزرة،
تقود مجندين يقطعان أصابع الأطفال،
فيما يأمر السعلاة حوذي مغذى بالدماء
الغيم أسود، والسماء هي السماء
وسيهجمون على الفراشة،
من هشاشتهم يظنون السماء على شفا الإجهاض،
لكني أبشر بالمخاض،
وآخر الأنقاض يشهد: قام حقا،
إنه حجري، وإنك من سيبتدئ البناء
ويكون يوم للعزاء وما العزاء؟
وسيقتلونك، مثلما فعلوا، على مرأى من الأرضين،
تنهض أو تحاول،
هل ستخرج من جديد قومك الراضين؟
إنك مزعج،
سيكلف الفقهاء موتك خطبة عصماء ضد الظالمين،
وربما هشموا الثريد وكرموا ا لويسكي –
لذكراك النبيلة
سألوا، لتكتمل البلاغة، عن جناس ناقص،
فانقص تزد
ذهب ذهابك، فابتعد
وعلى القبيلة فاعتمد
وعليّ أن تتساك في ذاكراك فالنسيان مأثرة القبيلة
القلب كاد يطير
من أين هذا الصوت؟
–هذا دم وضمير
من يطرق الأبواب؟
–هذا رسول الموت

وعلى يديه تراب
إن ا لحساب عسير
إن التراب حساب
وتقول روح في التراب:
أنا عذابي،
لم أبع يوما ولم يتمكن الموتى من النسيان،
أحيانا أحب الرقص،
أحيانا تهدهدني الأغاني،
غير أن اللص يسرق هيكلي العظمي،
لا لفوائد التشريح،
بل بحثا عن الذهب المخبأ بين أسناني،
أكزُ عليه،
أدمي كفه وأشق أكفاني،
يراني من يراني عاريا
وأرى السماء كما هيا
- أرأيت من خدش الحياة؟
- بل إ نه كشف الخفاء
أم أنه طيف لمقتول يريد الثأر في متحضرين،
هو الهباء فمن سيثأر للهباء؟
إذهب فإنا لا نراك، وخل صوتك في الصدى متلاشيا
هل تُخرج التاريخ من أسفاره أم تُخرج الجغرافيا؟
أما أنا.. فأرى الحياة كما هيا:
مرق المخنث في خواتمه الأصابع بضَّه،
وخواتم الفرح المحلل فضه،
والريح عطر فارسي يقلب الأمعاء،
جاء يقوم الأسماء فانتقص الرجولة فيك،
حل البائع الجوّال ،
بين يديه أمشاط وأسلاك،
وفي الجبين مزرعتا حشيش تفضيان إلى مكبات الجحيم،
يقول: إنك بعت مفتاح المدينة،
ثم يهبط مكتبي يصبغ الأضواء،
فالعفني أحمر،
وامتلاء النهر بالأسماك نزوة برجوازي صغير،
والدم القاني طلاء
للراية الحمراء ينفعنا،
ويصلح في مناكير النساء
فاغضب ليرضى هؤلاء،
ونم ليصحو هؤلاء،
ومت فإنك هؤلاء
فتحوا لك البازار فانقل رجلك اليمنى إلى الباب اليمين
دارت على الفرح الكؤوس
وشويت في نار الهزيمة
لم يرسلوك إلى العروس
إلا لتؤكل في الوليمة
لا بأس إن شبعوا فقد يتبرعون بزمرة السلبي للجرحى،
ولكن الذبيحة ليس تكفي،
فانحناء، للمقاول،

واحتراما للبطين،
وألف منفى للشقي ابن الحزين،
إذا أضاف إلى الخريطة موتها لثاني،
-سينساني الذي ينسى،
ويذكرني المخيم،
هل أعود إذا تذكرني المساء؟
أم أنني ميت وميت، ألف ميت،
والجنازة لا تمر بهؤلاء؟
لم أغمض العينين إلا لامتلاك بصيرتي،
ماذا وراء بصيرتي؟
أبناء جيلي يكبرون وسوف أبقى عند عمري،
ربما أجري ولكن في دموع الأم والأختين والأب،
إن في كتبي رسائل ربما انكشفت فاحرجت الحبيبة،
أنها ستكون بعد غد،
لدى أحد من الأصحاب صاحبة حليلة؟
-والنار تكوي قلب أمك،
وهي تنتظر العروس المستحيلة
-طوبى لها، من حقها ما ليس من حقي،
ولكن كيف أقنع لابسات الفحم في بيتي؟
وهل بيتي سوى دمع وطين؟
إن عاد لي بيت البيوت هناك أحيا، إنه وعدي ويكفله الحنين
-النار حولك، إنما حاذر من الماء المعد لتبترد
فالماء يغلي من سنين

وسيسلقون ويطبخون يديك،
روحك،
ريشك النبوي،
ماذا أنت؟ قوم أم غراب؟
فلتكن ما شئت لكني أناشدك التكاثر،
فاستعد لتحشد
نضجت يداك فمن سيأكل؟
أم تراهم يعصرونك،
سكر الدم وارتفاع الضغط فيك ينفران الجائعين إليك،
ميزان الحرارة حائر تحت اللسان،
وللسان وصيتان: إذا بكوك فلا تصدق.. لست ميتا،
إن أتوك يعانقونك فابتعد
ولربما دفعوك نحو البئر،
فاستلهم عيونك،
ألف عين فيك تبصر كل واحدة ألوفا منك،
لست المستباح،
فلا تخف، وانظر لتعرف: لست وحدك،
لن تكون البئر لحدك،
والتفت تجد الصباح يمر من بطن السماء،
هناك أنت،
ولست في الموتى لتصبح فكرة،
بل أنتَ حدس فراشة ينمو على لهب اليقين
وأمامك الأرض التي انتظرتك عمرا،
- من سيبنيها؟

- بنيناها فرادى، وهي تدعونا إليها أجمعين
ومعا سيصهرنا الحريق فنتحد
من أبسط الأشياء تبدر صيحة الفقراء،
والزمن الجديد هناك خلف جدار غيم،
إن هذي النار ماء،
ذاب غيمك في الحرائق فهو ماء،
فيه أسماك وأسماء،
وفيه يداك،
أنت هناك فلترم الشباك لمرةٍ،
حاول تصيد
- من أنت؟
- غاز الفحم في رئتي،
والموتى يسدون الطريق،
تركت في بئر ولم أكن الغريق،
رميت في نار فترجمت الحريق إلى حروف
تتقد
النهر، إلا أن يجف، سؤال
وأنا كلام فيه سوف يقال
فإذا الشهود أتوا، أتيت شهادة
ويغص بي متقول دجال
وأفيض من عيني حبيب دمعة
في ملحها بحر، وثمَّ رمال
ما كان لي صوت، ومالي من فم
لكنني الصوت، الفم، الزلزال
برّيّتي هذا الوجود، وليس لي
هذا الوجود فإنني رحال
ما كنت لغزا، بل أنا متشرد
حينا، وحينا تائه جوّال
لكنني أبني ممالك إن أشأ
وأهدُّها إن شئت، فهي زوال
وأشف كالسر الأمين، فلا أرى
إلا لمن كشفت له الأحوال
الحق مفتاح الحقيقة، والمدى
باب لها، كثرت به الأقفال
لكني أسعى وحقي ريشه
فإذا جرحت فحبرها سيال
سيخط: إن الأرض لي، والبحر لي،
والفجر لي، والنهر في سؤال
ليست هي الرؤيا ولكني أراك
النار خلفك والحديقة مبتغاك
وأمامك الزمن الجديد،
تصدك السعلاة والممحاة عنه،
ولست في الزمن القديم سوى غريب،
هل هويتك التماس للأمان أم اشتباك؟
من أنت؟
صياد الحقيقة، أم طريد يستبيحك صائداك؟
من أنت؟
شيطانا يراك بخوفه الزمن العجوز،
وربما شوهدت، عند الريح والأطفال،
تعبر بين أجنحة الملاك
حيرت حتى الأسئلة
هل أنتَ مصفاة العذاب؟

أم الفحولة أعلمت أنثى التراب؟
أم الدعيّ المدَّعى ، والمعضلة؟
هل أنت قوم أم غراب لم يطق موت الغراب،
فراح يدفنه ليحرج نسل قابيل؟
ويخرج من رموش السنبلة
هل أنت مدعو إلى عمر سوى العمر المتاح،
وهل تبشر بالمدينة، أو تعد؟
أم أن من أقدار عمرك حفرة،
لتظل تحفر، ثم تحفر،
ثم ليس عليك من ألا تجد؟
لكنني أرضى جوابا منك،
أنك أنت عندي ها هنا،
وليبق من تعبوا.. هناك
ها أنتذا.. نسر حزين منفرد
وسيقتلونك حيثما ثقفوك،
دوما هكذا فعلوا،
ودوما عدت،
دوما هكذا.. إن السماء الآن توشك أن تلد

غزة-الأحد ٢٠٠٠/١٠/١

البشارة إلى مريم

" إلى محمد الدرة"

محمود نسيم

"كل راياتنا من قماش"
.....
فكيف، إذن، سنلف بقاياك
كيف نواريك في الأرض
والأرض مطوية في الرصا صة
والصمت
في الغيب والطلقات
ولا شيء يحميك
لا صرخات أبيك
ولا الغضب البدوي
ولا حرق نجمة داود في
الطرقات
نحن لا نملك الريح
حتى نحط رماد المدينة في
الجمرات
ولا نملك البحر
حتى نقيم حدود فلسطين
فيما تبقى من الأرض والكلمات
ولا نملك الغيب
كي نستطيع الكتابة في هذه
اللحظات

نحن لا نملك النار
حتى نرى قبسة الدم فوق
الرصيف
جمرة في السماء

أيها الطفل :
يا ابن المكان النزيف وفوضى
الرصاص!
هل تسمَّعت صوت سليمان
ينأى

❖ شاعر مصري

بهيكله الحجري وإنشاده
الرعوي
وتيه سلالته في العراء
أم تتبَّعتَ وقع براق النبي على
حائط من بكاء
وصحبت المحارب وقت الهروب
وعلقت فوق عصا الملك الميت الشاهد
الأثريَّ
لقتلى الحروب
نذرت الخروج بلوح الكتابة
خلف الصحابة في هجرة ثانية
فرأيت على قبة القدس آثار خطو
الرسول
وجبريل يهبط والروح فيه، على كعبة
دامية
التصقت بشاهدك الحجري
توضَّأت، مستقبلا، قبلة متنائية
وهززت لأمك نخلة مريم
أوقدت نارا على جبل الطور كيما يراك
الجنود
وانتهيت إلى سور بابل.
حيث يمرُّ بناة المعابد والثكنات
وأسرى اليهود
وضعت دماءك في حجر، وأقمت
الحدود

مررت بأخوتك النائمين
وأنت تفارق، في مشرق الفجر، بيتك
أمضيت هذا الصباح الترابي في
فصلك المدرسي
وأعددت، بعد الظهيرة موتك
جمعت كل حياتك في صور متتابعة:
انكماشك ملتصقا بأبيك
وميض الرصاص
انقباض يديك، ارتطامهما بالجدار
غبار المكان، صياح مظاهرة واندفاع
جنود
بريق البنادق خلف الحواجز
صرختك المستغيثة، أتربة متدافعة
طلقات فجائية، متسارعة
ارتجافة موتك، ثم ارتخاءة جسمك فوق
الرصيف
اهتزازة صمت، وغمر السكوت

أيها الطفل
يا وارث العهد عن أبوين قديمين
مرا عليك، وأنت تموت
وظلا أمام البيوت
يقرآن الوصايا، يخطَّان تاريخ موتك
فوق شواهد منصوبة في بقايا المكان
يحطان في اللوح غيبا، ويستويان
على عرش آلهة نائمين

يعيدان رائحة الأمهات إلى الرضَّعِ
الميتين
يشقان صدرك،
حتى تمر الرصاصة من غير أزمنة، أو
أثر
يأخذان قميصك للذئب
كي يتشمَّم رائحة م تبقية منك بين
الثياب
ويرتد فيه البصر
تلك رؤية مريم
والطفل في يدها، يخرجان من القدس
والغرباء يشقون أسفل قبتها
حائط الهيكل المندثر
رأت الأم طائرها وامضا في التراب
والمصلين أعمدة من سحاب
والأجنة معقودة في الشجر
ورضيعا بمعجزة عند نخلتها
فمشت صوب غزة، واختلطت بالرعاة
أردات شرابا وخبزا، فأخبرها قروى
عجوز:
دقيق المدينة لا يتخمر
والماء عند تناوله يتبخر
والزيت مسته نار، ولكنه لا يضئ
"ما العجينة غير رفات الملاك
وما الماء غير بقايا الشر ر "
هكذا قالت الأم للقرويِّ

وسارت إلى ضحوة الغد في تيه سيناء
أبقتك حتى العشاء الأخير
تلقت، وفي يدها الطفل، عهدا جديدا
فحطت خبيئتها في يديك
استدارت إلى القدس
وانتوت الصوم بعد الصلاة عليك
وإليك سنبدأ هجرتنا
وسينشق بحر، لنلقي على قبة
الصخر جمرتنا
أو لنعبر صف الجنازات
نبدأ -والجمر فوق اليدين - طواف
الحجر

النهاية ليست جمالا،
فهل، في ارتجافة موتك، يغدو
الجمال ألمْ
ثم ماذا أقول، وأنت تعود بلا قاتليك
ومن أنت حتى تعيش بغيب الصور؟

يا دما فاض عن حجر الأنبياء
القبيلة تختارك الآن أضحية
تسوىَّ الصفوف وراء الإمام
تقيم مدائن أخرى مكان الخيام
تقايض باسمك قاتلها
وتعلق صورتك الشبحية أيقونة
فوق برج الكنيسة

تطلب بعد الهزيمة أنصبة في الغنيمة
تبدأ منذ ظهورك في لوحها
انتظار هبوط الملاك بكبش الفداء
وأنت تمر بأرض فلسطين
تعطي إلى مريم الطفل ثم البشارة
تطوى قميصك كي نتلقى الإشارة
تدخل بيتك مؤتلفا في نهاية ضوء
وغيب
وتترك جسمك في خفّة الموت،
مستترا في شفافية
نائما بين أخوته لامسا أمه في
الخفاء
طاويا عالما لن يكونا معا فيه،
لن يسترد امتلاء خلاياه بالرغبات
وبما يشبه الوقت يغشى الحواس
ويتركها، متفاوحة، في اشتهاء
لن يكون سوى صورة تتصدر
واجهة البيت
واسم على شاهد الشهداء

لا رضيع بمعجزة عند نخلته
لا ملاك سيأتي
ولا قبلة للنبي ليسر ي إليها، ولا خطوة
للبراق
لا بشارة يا مريم الآن
ليس هنا، من قديم، سوى نصب
حجري
تخالط فيه التراب مع الدم والعشب
تأوى إليه القبائل والجند والعرب
القدماء
وهنا، هذه اللحظات
سوف أخطو إليك، ونمضي معا نحو
بابل أخرى
لنعرف شكل اليهودي بعد الشتات
نزيح الذبيحة والحيو ان المحرم
عن عرش داود أو هيكل الغرباء
ونرسل طيرا، ليهبط فوق حواف المدينة
يغفو دقائق، ثم يهب، يغطي المصلين
في ليلها الوثني
ويطفو، شعاعا من الدم في موجها
الحجري
سنراه على صخرة وبقايا نبي
فنؤدي الصلاة القديمة فيما تبقى من
اليوم
نشتم ثياب التلاميذ رائحة
من أجنة موتى
ونبصر فوق القباب وميض الدماء
ونحفظ جسمك مكتملا بالشهادة
مرتسما في المكان النزيف
ونرى قبسة الروح فوق الرصيف
جمرة في السماء.

الشهيدة

محمد كشيك*

دمعي متبعتر ما بين كل القبايل
الحقوا "محمد" يا ناس
دمه فوق الأرض .. سايل
الحقوه.. يأ ما تلحقوش
في طريق "يافا" محاصراه الوحوش
للقتيل، مليون، شبح
ليل نهار عمال، بانادي
قدس أقداس العروبة.. بتندبح
يا عرب صوتي: اتنبح
يا هلايل
دمي متبعتر على كل القبايل
وانتوا ليه.. ما بتسمعوش..
الضحايا المقتولين
في كل حوش..
الولاد المغدورين
دمعهم نازل طرى تحت النعوش

الشهيدة "إيمان" تنادي في كل فج
يا عرب.. ما نافعشي.. حج
اللي قاعدين ع العروش
واللي رضيوا بالمذلة واستكانوا
واللي طنش، واللي ماين
واللي زيف صوت أدانه
واللي أصبح زي ألعاب "الميكانو"
.. واللي قايض بالشهيد- حفنة قروش
واللي لابد زي تعلب في مكانه
واللي غطرش بالقصيدة
واللي باع دم الشهيدة
واللي تاجر.. واللي.. زايد
أغمريني بطمي من روح القصايد
في أراضيكم.. أدوب
يا شهيدة قلبي مليان بالندوب
بيّتي، عندي الأمان

* شاعر مصري

بيتي/ جوه فعضامي.. بيتي
خشي ما تواربيش بيبان
خشي جوايا الأمان
واشربي من.. ميتي
بيتي جوه الخلايا "بيتي"
واسكني جسمي اللي مسكون بالغرام
يا شهيدة .. فلسطينية
غضي عينيكي ونامي.. عشان أنام
ليه بتختاري "محمد"
بس من دون الأنام!!

❖❖❖

ياعرفك من غير.. علام
ياعرفك رغم الظلام..
تضحكي للأرض.. تطرح
كل أنواع الزهور
والبرتقان
تمتلى القنايات، وتتنبت سنابل
ع العيدان..
العصير يجري من جوه الكيزان
القواديس تبتهج
ويهل نور ة
تحت قدمي تمد في الأرض الجذور
في الأراضي تشب فله
تفرح الفدادين.. وتملأ الدنيا غله
تنطلق أجراس كنايس في الفضا
تبتسم في الليل.. أهله
والأدان الحر ينطلق الإدان
م الأراضي المريميه
تشبهي كل البنات
يا "إيمان حجو" الصبية/ رحتى للدرة
الصبي
يا شيهدة/ يا جميلة.. اتعصبي
واغضبي...
اضربي باسم الإله..
كل أشكال الصلف والعنجهية
خشي بالجسم النحيل في الدبابات
دمري الوجه القبيح، الأجنبي
اضربي الوجه المحايد/ والغبي
واكشفي المستور، وهاتي
لمي جسمي من شتاتي
خرجي المحبوس سنين من قمقمه
ازرعي الروح في مواتى
اراضيك العطشانة - ياللا- اجري فيها
حطمي سدود المهانة واجر فيها
اشفي روحي من المواجع، والسقام
أو/ جدديها..
تاني تطلع من جديد البرعمة الحلوة
الندية
يا "صبية" استشهادية
بهوى مفتوح للجميع..
ادخلي
غني.. ويّا الموت علشان يطلع ربيع

بابي مفتوح ع الدوام..
ادخلي "يا شهيدة" حتى من المسام
ازرعي الأزاهير في روحي..
طهريني من الآثام
ليه بتختاري "محمد" بس من دون
الأنام!!

❖❖❖

ايدي زي ضرير بتبحث في الظلام
وانتي أول قطفة من فجر الندى
اصحي علشانك، وابدر
وارعى في الضى الغمام
تمشي ع الأشواك- تخضر
شجرة البرقوق تزهر
والقمر لما يشوفك يكتمل، يصبح تمام
جرحي لو حطيتي أيدك يندمل
والألم يصبح أمل
دمي يجري في جسمي تاني بانتظام
يا أمة يا بنتي أنا
زي اعمى كفيف.. بادور في جميع
الأمكنة
وانتي من حواليا دايما
شجرة خضرا/ وسوسنة
عمر يوم، ما بتكبري
أو يصيبك يوم، فنا
جوه، روحي.. تزهري
ورد، يملا الأفدنة
كل أكوان الوجود.. انتي وأنا
مرم الأعوام ملايين السنين
/ولم صابك ونية
تحت محرابك أنا العبد الفقير
وانتي غايات الغنية
انتي غيات المنية
يا صبية استشهادية..
.. يا مؤمنة..
البراعم طالعة في الضي المعطر
من فوقيك نازل النور المعطر
يا "إيمان" حجو البريئة
يا جميلة اتمخطري
طالعة زي الغيث على الزمن البخيل/
بتمطري.
اخطري فوق الحقيقة
أخطري..
وانتي عودك لسة أخضر
يا جميلة.. اتفجري..
وارمي شظوك.. ع اللئام
والعصابة السفاحين..
أزرعي الكرمة/ لأهلك
رشي سهلك بالطحين
واظهري في كل حين
ع العشش وعلى الخيام
والعيال المدبوحين
وأبد ثيني بالسلام

ليه بتختاري "محمد "
بس من دون الأنام!!
❖❖❖
لا على العاشق.. ملام
ما تغيبيش، وتعالي.. زوري
بابي مفتوح ع الدوام
انزلي تحت، لجدوري
اشعلي النار واللهب.. يفرح كانوني
زي ما بتحبي/ كوني
بس املي عليا كوني
نامي ويايا، على طرف الحصيرة
واعصري الزيت من زتوني
واخبزي العيش في "ماجوري"
الحضور جوا كي من اخر الغياب
والغياب.. قمة. حضوري
يا أحن على من نفسي أنا
أملي روحي بالنغم والدندنة
مدي فرعك..
بالثمر حلو.. الجنى..
وانطقي بالسر.. تتعافي بذوري
ما تغيبيش.. وتعالي زوري
غلتك طارحة ف جميع الأفدنة
فكي يا مهرة اللجام.. واتحرري
فوق قباب القدس
ع المادنة/ اظهري
طهري واتطهري
ادفني النجمة السداسية الجبانة
اقطعي الإيد المدانة/ اتفجري
كوني حريه.. وكوني دانة
أو شجر.. أو برعمه
أو رسالة ملغمة
كوني ع الأغصان "زتونة" و"برتقانة"
كوني: "قانا"
اقطعي الإيد الجبانة المجرمة
يفرحوا كل الحزانى..
والقلوب المؤمنة
كوني يا "إيمان" شهيدة/
كوني وردة.. وسوسنة
جسر ينتقل أي خطوة للأمام
.. حلي يا مهرة/ اللجام..
ليه بتختاري "محمد"
بس من دون الأنام!!
❖❖❖
قلبي نقط دم في كل اتجاه
قلبي طول العمر يصرخ
في الطفاة
وانتي، لم أنيتي: آه
- كل شيء - غيرك- يهون
أخبزي لي من عجينك في الكانون
خشي جوايا أكون...
لو تسيبيني/ أموت
لو أطول نظره، أعيش..

اقسمي يا أخت/ ويايا الرغيف
دوقي من طعم العجين
مالنا ماشيين/ بردانين
والدنيا .. صيف
انتي مش ضيفة عليا ..
أو أنا .. وياكي ضيف
-داحنا أشجار الحياة
قلبي يسقط دم في كل اتجاه..
جسمي مصلوب يا عرب
كل لحظة بينضرب..
ولا واحد يحوش..
الشواهد/ صبارات، في كل حوش
قبة/ الأقصى محاصراه.. الديابة
والوحوش..
الحقوا "محمد" يا إما، ما تلحقوش
كل لحظة ينادي: أه..
ماشي مش طالب، نجاه..
النيران بتحاصره من كل اتجاه..
والحرايق طالت الأقصى،
ولا قامت جيوش..
يا أشاوس..
ويا أصحاب الفخامة..
.. والسمو..
.. ويا عروش
دمي متبعتر ومن فوقه الجرايد
وانتو لسة بتحسبوا في الأرصدة وربح

الفوايد
أرض شهدائي أريج
العبير طالع بقوة
حج: "مش نافع حجيج"
لو تغيب يوم المروة
خشوا جوايا، كمان
بين ضلوعي، اطمئنوا
عندي مطرح فيه أمان
ادخلوا جوايا: "انوا"
يللا بين أحضاني غنوا
ما تزعلوش
واستهجى يا "إيمان"
استهجي يا شهيدة
كل حرف من القصيدة
ماتخافيش
افرحي يا فلسطينية
حبلنا السري ا تصل
يا صبية استشهادية
قبس من ضيك ... وصل
كل يوم صوتك بيعلى ..
اثبتي
في الظلام ميت ألف شعلة
شعللى/ جوايا خشي/ وبيتي
واوعي يوم لو تزعلي
دانتي أول مين صدق..
.. شيلتي عن روحي الهزيمة والصدأ

اثبتي
فوق رمالنا البور يا حلوة.. ونبتي
رجعيلي هويتي..
اثبتي واياكي يوم تستسلمي
كل لحظة اتجددي
وأوعي، لو تترددي
وأن تزيد يوم ا لآلام
استشهدي..
خشي جوايا، ولا تتهودي
داحنا شيء واحد، مافيش بينا
انفصام
...
"بيكي عاش فرحان محمد
وحده من دون الأنام !!" .

الغيُّ

علاء عبد الهادي ❖

كان القنَّاصُ سعيداً
لأنه لم يكن يصوِّبُ
نحو صدر الولد
بل كان يصوِّبُ
نحو حلمٍ

في رأس الصغير
فقط!

❖ شاعر مصري

رباعية الحجر الكريم

حلمي سالم*

بقايا البيت

ليت الفتى حجرُ
حتى ينام المرهقون،
وينضج التفاح في ذيل الصبايا،
يستعيد الحب لوعته،
يؤوب الهاجرون إلى الربابة بعدما هجروا
ليت الفتى حجرُ
لارتاح منهوكون من هتك الضنا،
وانفكّ مغلولون من وحش السلاطين
الذين تألهوا، وتفتت الضجرُ
ليت الفتى حجرُ
حتى يصير الخلق في الدنيا سواسية:
فلا بيضٌ ولا سودٌ ،
ولا كفر وإيمانٌ ،
ولا عبد وساداتٌ،
ولا مدن ولا غجرُ
ليت الفتى حجرُ
يهوى على رأس الزناة
الآكلين السحت بالتقوى
وقد فجروا
الساكتين على مذلة طائعيهم،
مغمضين العين عن شفط الدماغ من
الشهيد،
وحين توزيع الغنائم في الدجى: اشتجروا
ليت الفتى حجرُ
نام المحب على بقايا بيته،
واستيقظ الشجرُ
ليت الفتى حجرُ
تسرى تحيات الصغار خلال قرميد

* شاعر مصري

استدارته
تذيع:
هنا الصغار مخازن الكبريت من كمد،
فلما مسَّهم مسُّ الهوى: انفجروا
ليت الفتى حجرُ .

الجامعة الأمريكية

كانوا يفترشون السلم والبهو،
يغنون على اسم فلسطين أناشيد الحب،
يضمُّون محمد ليسوعْ
حين تداهمهم حلكات الليل،
يضيئون القلب الصافي،
وينيرون الصدر الموجوعْ
في يدهم صورة طفل سجَّتْه رصاصات
الغلِّ على فخد أبيه المصدوعْ
"القدس لنا" تصعد من بطن المذياع
مدبَّةً
تخرق صمت الشرع وفقه الشارع والمشروعْ
وعلى الأسوار وفي شباك الفصل وفوق
رفوف المكتبة شموعْ
فتيان منحرفو اللكنة،
مزهوُّون بعطر الجامعة الأمريكية،
رسُلُ العولمة بباب اللوق نهارا،
متباهون بثروات الأهل،
ومختالون بقاع الذات وليس الموضوعْ
لكن أياديهم كادت تخلع أحجار القاعة
وحديد البوابات وجذع النخلة،
منضمّين وملتئمين... كأن الواحد في
المجموعْ
فتيات منتشيات بالأكتاف العارية،
وبالأثداء المتحررة المتحركة،
وبالأرداف الناهضة أو الرابضة،
ومتشحّات بعلو الطبقات العليا،
ممتلئات بالرَّغَدِ المطبوع وبالخجل المصنوعْ
لكن هدير حناجرهنّ وهنّ يرددن:
"الغضب الساطع آتٍ"
كان يكحّلُ أعينهنّ بصدق الروح المشطورة،
ويلفُّ الأشجار بلمع ملائكة مطعونين،
فخلف الصف سطوع وأمام الصف سطوعْ
فإذا الميدان الواسع يرتجُّ،
وحيطان المتحف تنشجُّ،
وطيب المقهورين يضوعْ
حين شممت تذكرت زمان السُّقْيا،
يوم اشتعل الطلاب وصرخوا في البرد:
"الحرب هي الدفء،
ليسقط إيهام الخادع،
يسقط وهم المخدوعْ"
كان الضباط يحيطون المسرح مدَّرِعين:
الأسلحة مجهزة بزناد يتأهب،

لكن الأفئدة موزعة بين القامع والمقموعْ
فغسيل الأدمغة المحتلة مسموح،
لكن غرام الأرض المحتلة ممنوعْ
أحرقت الأيدي الغضة علَمَ التلموديّينَ،
فنبتت معرفة طازجة:
ثمة ناس في الصبحيّة تقتل،
ثمة ناس في الظهر تكبَّل،
ثمة ناس في الليل تجوعْ
أحرقت الأيدي الغضة علم الشرطيِّ الكونيِّ
(وكان يرفرف في سارية المسرح،
ويرفرف في قمصان المحترقين برعب الطفل المصروعْ)
فاندلع الكشف: الراعي صنو الذئب،
وحارس حقل التين هو اللصُّ،
وفوق الراية جثمان مرفوعْ
لما صار العلمان رمادا،
لم يعد الفتيان هم الفتيان الغندورين،
ولم تعد الفتياتُ الفتياتِ الغندورات،
اختلط القَطْرُ على القَطْرِ لتتخذ القطرات
اسم الينبوعْ
انصهروا في موقعة الدمع،
فوحدهم قهر التابع،
وحدهم قهر المتبوعْ
لتظل على سبّورات الدرس فلسطين،
وخلف البوابة بعض شموعْ.

لغة تجبُّ الضاد

حجر على حجر، وكل بلادنا حجر، يطير ليرسم الأفق البعيد بهيئة الحجر، التراب يصير أحجارا، وطوب منازل الناس المهانة يصبح السر المخبّأ في الأصابع، مهنة المقلاع بدْع خيالنا المحموم نمنحها إلى دول الصناعة علهّا تهدى براءتها إلى المتحضرين، وكلُّ أيام الصبا حجر يطير ويصطفى مرماه مضبوطا بخبرات المطارد والمعذب والسجين، وراء كلِّ حطام بيت مخزن من أغنيات يبعث النبلُ ارتعاشتها فيرتجف المدجَّجُ بالذخيرة والأساطير الصغيرة، هذه الأ حجار شعر المعوزين، فكيف قيل: فؤاد إبن الأم من حجر وقلب الأم منفطر، وكلّ حجارة عطف ومرحمة وتبييض لوجه سودّته هزائم الميدان؟ كل بلادنا حجر، فكيف تهان أزمنة سحيقات لأن عصورها حجرية، وهنا الحجارة مبتدا الدنيا وآخرها، علامة التطوير في فن المحبة، إذ ترفرف في يد تطوى المسافة بين أحقاب برمية صائدين، الله أعطاهم سواعده الفتية ثم أبلغهم بأن الله يرمي إذ رموا، حجرا على حجر، وكل بلادنا حجر كريم: ذا عقيق من بيوت اللد، خذ، هذا الزبرجد من جبال جليلنا الأعلى

فخذ، هذى زمردة من الأسوار في عكا فخذ،
ياقوته من حصن حطين القديم ستستقر
بأنفك المعقوف خذ، مرجانة من سد حيفا
فاستلم في عينك اليسرى التي أطبقتها
لتصوب الرشاش في رئة الصبيّ بدقة خذ،
هذه فيروزة من بيت لحم ضُمّ َختْ بنزيف
مريم حين فاجأها مخاض النفخ خذ، حجرا
على حجر، وكل بلادنا حجر إلى حجر يقوم،
يشد بعض منه بعضا، والمدى حجر، تنبأ
شاعر في الحلم أن حجارة ستصير معيار
المودة أو دليل الحائرين، وشاف أن ملاحة
الحجر الوسيم ستحرق العرش الذي هبط
الملوك عليه من أزل إلى أبد، وكل بلادنا
حجر بليغ قال: أسقطت الفصاحة والمجاز،
فضحت بابل والعروبة والحجاز، أقمت
للموتى الجناز، حجارة الدنيا هنا لغة تجبُّ
الضاد، بالحجر الكريم.

بطاقة

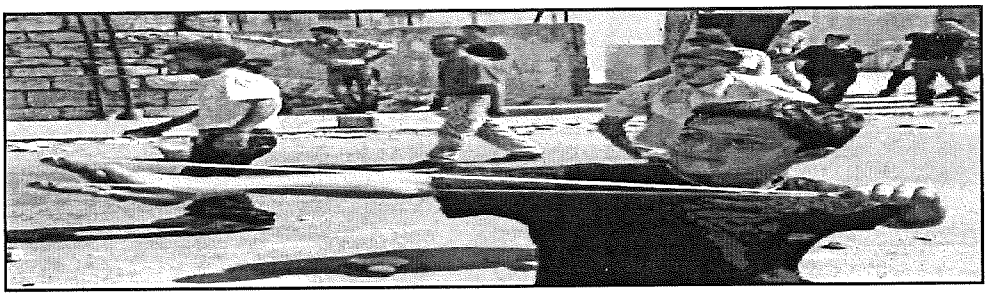
اسمي أنا الدرّةْ
أهفو إلى الحضن الرءوم إذا أتاني فاتحا
صدرهْ
زملاء مدرستي رموا قلبا على دبابة
لكن جنديا جبانا لم يتح لي أن أشدَّ
النبل، ثم أخبّئ الأحجار في حفرةْ
رتق الملوك ثيابهم فتبدَّتْ العورةْ
يتبادلون الكأس من دمنا،
وكأس الخاسر الممرور مرّةْ
ويجهزون جيوشهم لصيانة الملك الحرام،
ويجأرون: جيوشنا في الحرب منتصرةْ
اسمي أنا الدّرّةْ
أهدي دمائي إذ تسيل من الفم المنزوف
حتى عقدة السرةْ:
لندى البنات وهنّ يدرسن التواريخ القديمة
والجديدة،
علهّن يعين فحوى الدرس:
بدء السيل قطرةْ
لندى البنين وهم يخطوّن الخرائط
علهّم يجدون أن خرائط الأوطان سخرية
وسُخرةْ
اسمي أنا الدرّةْ
أهدي سكوت القلب للبترول والفكر الحكيمِ
وللكلامِ الحلو والطبقاتِ والزهرةْ
للأزهر المكروم حتى يدرك الخيط الرفيع
الحيَّ بين تسلط اللاهوت في عليائه
وتسلط الناسوت في وطيائه،
والخيط: شعرةْ
للسائرين بغير معجزة،
وللنازيّ إذ يزهو بجزمته على البهو المعزَّ

وارمَ الوجنات أو متورّم النبرةْ
للعربجيّة والمحبين الأوائل والرجال الجوف والمتشرذمين بكل نجع، والسعاة، وحاملي الشنط، السّكارى، والحيارى، والمعاقين، الطوائف، أهل أطفال السبارس، رهط عمال الإنارة، ضابط الإيقاع، فيلم"الأرض"، والزبال في ملكوته، لسعاد حسني، للرضا، لجنود الاستنزاف، والثغرة للاجئ الذي قالت حبيبته: "اشتعل درّاً على رأس الخراب"، لجارة الوادي، لتجار الحروب، وللتسامح حين يغرز نابه في اللحم، للصلبان فوق أهلّة، لأهلّة فوق الصليب، المكوجيّة، لجنة القدس، الطهاة، كتائب القسّام، للقطن القليل، لشهوة الشكل، الصحافة، فائض البن المضيّع، حصن بابليون، سمسار الصلاة، وكالة الغوث، الخطايا، للمطوّع، عطل أسلحة المشاة، لقصة المعراج، للذبح الحلال، لقبة الصخرة للواصلين القطع، والمتجادلين على سؤال:

الجذر والبذرة للأمهات إذا تعهدن الأجنّة بالحنوّ، لعلهن يضعن في مسرى الحليب عصارة الفكرةْ

اسمي أنا الدرّةْ أهدي شجون أبي لآباء يحركهم أنين العمر علهمو يزيلون التراب عن الشفاه ويكشفون مكامن الجمرةْ أو يرفعون على النعوش بنيهم القتلى فربَّ من القتيل ستورق الثورةْ اسمي أنا الدرّةْ، هذى الرصاصة كبّلتْ عمري لتطلق فوق شاشات السّجل مرارة النظرة وتظل قبرة البلاد سجينة حرةْ، اسمي أنا الدرّةْ.

(أكتوبر ٢٠٠٠)



المثقف والأنثى

بين الادعاء والتماهي المفترض

أيمن عبد الرسول*

مدخل

العلاقة بين الرجل والمرأة في مجتمعاتنا الشرقية محكومة بعدد كبير من التابوهات/ المحرمات الاجتماعية بالأساس التي عضدتها أوامر ونواهي دينية، ولكننا لن نناقش هنا هذه العلاقة التي لم تزل أرضا خصبة لاكتشاف مزيد من القضايا المدهشة والمثيرة للجدل والخلاف، رغم أنها تدور سطحيا، كأنها قتلت بحثا من زوايا متعددة، ولن نناقش قناعاته، بحثا عن بنية تأسيسه وارتكازه، الوجه الذي نعنيه هو علاقة الأنثى بالمثقف، تلك العلاقة التي تراها الأنثى علاقة (استهلاك مجاني) وأنه -أي المثقف- على كل المستويات رجل مصاب بالازدواجية وأنه أسوأ من الرجل العادي الذي يعلن -بشكل واضح- سياديته وساديته ووحشيته غالبا، بدون خجل، فالأخير أكثر اتساقا من الوجهة المنطقية عن المثقف، ذلك الذي من المفترض فيه احترام شعاراته.

هذه الدراسة تمثل قراءة تطمح إلى الحيادية في التعامل مع تلك القضية الشائكة، نقوم فيها بتفكيك مقولات المثقف المعلنة، والمسكوت عنها، وكذلك تحليل مقولات الأنثى على المستويين ذاتهما، ومضاهاتها في النهاية بمقولات المجتمع بكل مؤسساته وهيئاته، والذي يؤطر في النهاية كافة العلاقات المبنية فيه، وعليه، والناجمة عن تفاعل أفراده، وغيرها علاقات سلطوية داخل مجتمع تم الحكم عليه من قبل الأنثى، وبعض الباحثين المنصفين بأنه مجتمع ذكوري/ أبوي لا مكان ولا مكانة فيه لأنثى.

سنحاول من خلال هذا الطرح اقتحام هذه المنطقة، وليس الهدف بالطبع الدخول في سجال

* كاتب وباحث مصري

مع الأنثى دفاعا عن المثقف المتخيل أو الموجود بالفعل، وإنما الهدف الأساسي هو الولوج لعمق هذه الإشكالية، للتعرف على مدى صدق أو كذب مقولات العناصر المشتركة فيه، وانعكاس هذه المقولات على الرجل والمرأة كشكل من التطبيق العملي الذي يفرزه الجدل المحترم بين سلطات مت ع ددة/ لا منفصلة تحكم علاقاتنا!

١- من أين نبدأ؟!

الإشكالية جد معقدة، حيث أن ثمة مصادر متعددة للبداية من أطرافها، هل نبدأ بالمثقف، أو هامه، همومه، أم من الأنثى ودورها في الحياة، وتشكل علاقاتها أم من المجتمع بأجهزة القمع المعنوي والمادي الممارسة لدورها على كل من المثقف والأنثى؟!

وإذا كانت الأنثى تلقي باللائمة على المثقف بوصفة أكثر تحررا من شروط الاغتراب العشوائي، وصاحب الحل السحري لمشكلات المجتمع كما يدعي ، أو أحد المستقلين عن مجتمع الاستعباد -كما يسمه التقدميون والتأخريون على السواء على اختلاف المسمى الأيديولوج ي بين التخلف والجاهلية فالمصطلحان يعبران عن ما قبل المجتمع المتخيل عند كليهما فالأول يريده إسلاميا، والآخر يريده حداثيا-، وكذلك بوصفه أولا وأخيرا رجلا ينتمي لمجتمع الذكور الذين يشكلون مرجعية هذا المجتمع، وكعنصر مساهم إن لم يكن مؤسسا في صناعة سلطاته التي ودائما ما تكون ضد الأنثى!

أما المجتمع فيتمسك بصورة نمطية في تخيله لعلاقة الرجل بالمرأة حيث يضع المجتمع من خلال قوانينه هذه العلاقة حيال قيامها خارج الأنماط التقليدية في إطار محتقر، يحتقر هذه العلاقة في الإطار البيولوجي بين ذكر وأنثى.

ولعل هذا التصور هو الحا كم المضمر والخفي، والمعلن أحيانا -في البيئات الأكثر ريفية وشعبية- لعلاقة الرجل والمرأة، والمجتمع يستهلك كل سلطاته في تدجين الأنثى وصناعة عدد من العناصر المغلقة بإتقان يليق بمجتمع زائف. ويحرص هذا المجتمع من خلال مؤسساته التربوية والتعليمية والإعلامية على ترسيخ هذا التصور للحفاظ على مكاسبه التي تحولت إلى حقوق طبيعية بالتقادم.

من خلال هذا الاستغلال الجمعي، والاستهلاك النفعي للأنثى روحا وجسدا وشخصية، يبدو الفرق في العلاقة بين الذكر والأنثى هو إذا كانت الأنثى مباعة/ مشتراة بأوراق رسمية وعقد زواج، أو خارج السياق (بلا أوراق) وفي كل الأحوال تتساوى النظرة للأنثى على أنها سلعة، إن كانت ملكية خاصة/ زوجة، أو عامة/ عاهرة، أو هبة متخصخصة وعشيقة، بغض النظر عن أنها دائما مفعول بها[1] فالذكر هو الفاعل وهي المفعول، في سياق أحادى تماما

تفرضه أنماط السلوك الاجتماعي الذي يتم توصيفه بالسوي والسليم، إذا تم بموافقة المجتمع، والعكس إذا تم تحييد المجتمع فيه، وفي النهاية فإن المجتمع هو سلطة منح التقييم، سلبا أو إيجابا!

أضف إلى ما سبق التصور الديني عن المهمة المنوط بالأنثى القيام بها في الإسلام، فالنبي يصرح في حديث نبوي بأنه أيما امرأة أغضبت زوجها، أو باتت وزوجها غير راض عنها، باتت يلعنها الله والملائكة، وكذا لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير الله، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها..

ومرة أخرى أعلن أسفي وشجبي واستنكاري لهذه الصورة اللاوردية في نظرة المجتمع للعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة، وكذا عن حيرتي في اختيار البداية لتحديد الطرف الأكثر ثقلا في الإشكال وأرى والحال كذلك أن البداية تكون من سلطة المج تمع مرورا بسلطة المثقف، وانتهاءً بسلطة الأنثى، على أن تأخذ القضية شكل الجدل لا الصراع، دون تفضيل لأي طرف من أطراف القضية على الآخر، قد يوحي به هذا ال ترتيب الذي أرجو ألا يبدو عشوائي ا كذلك.

٢-سلطة المجتمع

يشكل النظام الاجتماعي سلطته من قدم مم ارسة لشرعيته، تلك بداهة سوسيولوجية، وبغض النظر عن أولوية الشرعية على السلطة، أو العكس، يبقى الإنسان (الأنا) إعادة إنتاج (للأنا الأعلى) المجتمع، الذي يشكل السلطة والرقابة في آن. ومن ثم تتحدد سلطة المجتمع بوصفها الدائرة المحيطة بأفراده، الذين يشكلون بدورهم مفرداته الجزئية ولبناته الأساسية، أولئك -الأفراد- يتم إهمالهم في النهاية لصالح الأنا الأعلى -الكل- المجموع- العقلي الجمعي- ذهنية التبعية والتنميط.

فمن خلال رؤية تدعي النفاذ إلى عمق المجتمع المصري، بتحولاته وتجذراته، نجد أن المجتمع يفرض أنماطا امتثالية على عن اصره، هذه الأنماط تعد مثالية من قبل المجتمع والممثلين لها في آن، إلا أنها ما أن تخضع للتقييم النقدي من منظور مختلف حتى تتبدى لا معياريتها، زيفها، لا ملا ء متها، ومنه وجب علي ن ا العود -ربما- إلى الجذور التاريخية لشكل هذه القيم.

٢-١: الوعي والواقع

يمكن تفسير عل اقة الوعي بالواقع أو الوجود من خلال جدلية تتجاوز أسبقية أيهما على الآخر، فليس ثمة وجود واقعي بدون وعي، ولا وعي بدون واقع، والوعي هو انبثاق جدل (الأنا) مع (الواقع)، ومع (الزمان) البعد الأفقي، والمكان (البعد الرأسي، ينتج الوعي معبرا عن البعد الثالث والعمق)، وأفراد أي مجتمع هم مجموعة

من الأوعية التي تشكلت من خلال الواقع وتشكل الواقع من خلالهم، في محاولة دائمة لإيجاد صيغة ملائمة لنفي الاغتراب، ضد ت شت ي يء الإنسان وتحويله إلى سلعة بمعطيات النظم الاستهلاكية.

والقراءة المت أتية لجذور المجتمع المصري الذي ا نتهى إلى ال ت شرب من ذاكرة الرمل -الصحراء- شبه الجزيرة العربية وتحويله من مجتمع له خصوصية طينية -من ذاكرة الطمي- النيل إلى مجتمع متدين تابع -نقصد أغلبية أفراده- لنمط من القيم الدينية، تلك القيم كانت متجذرة في تراثه الإنساني، ثم تحول هذا التراث الإنساني إلى نظم عقائدية ودين ية سماوية ، نجد أن المجتمع المصري قد تشبع منذ فجر الضمير بمفاهيم العذرية -العيب- الحرام الذي تحو ل إلى قيم دينية ومحاذير تحريمية .

والحقيقة -أو ما يبدو أنها كذلك- أن ثمة تحول ا قيمي ا ناتج ا عن التحولات الاقتصادية والسياسية وتغير أنماط الإنتاج والاستهلاك، فأفراد المجتمع المصري يعانون حالة من عدم الاتزان القيمي، فأفراد المجتمع المصري يعانون حالة من عدم الاتزان القيمي، فا لح رام تساوي مع مفهوم الضرر، والحلال هو الصالح أو المصل حة، بغض النظر عن الدلالات اللاهوتية أو الدينية لكل من الحرام والحلال، وهذا اللا اتزان ناتج عن صعود طبقات طفيلية إلى سطح المجتمع، بفعل التراكم الكمي والكيفي للأموال، فأضحت هذه الطبقات الطفيلية هي النموذج المرجعي والمعياري للطبقات الأدنى، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار تحلل وانهيار الطبقة الوسطى بوصفها رمانة الميزان، والنتيجة أن المعلن هو الحفاظ على الأخلاق التقليدية وأخلاق القرية، تلك التي يتم تصديرها للطبقات المطحونة من أجل حماية ممتلكات الطبقات الصاعدة، أما المضمر وا لمسكوت عنه فهو على العكس، تحرر ق يمي مدفوع الأجر، بم عن ى أن القيمة يفرضها من يملك على من لا يملك، فالمسألة تبدو -في جانبها الأكثر شمولية- أزمة اقتصادية ، ومن هنا تكمن البداية.

الأسرة المصرية متوسطة الدخل -بعيدا عن التوصيف الطبقي- تعامل الأنثى من البداية عل ى أنها ر أسمال خاص، وأنها فاتحة الكنز، فلك لما تم تعليمها وتجميلها والحفاظ على عذريتها، كلما أرتفع سعرها عند البيع، وهكذا تتحكم القيم الرأسمالية في كل شيء، والمثقف ينتمي أيضا إلى هذه المنظومة بالأساس، و ا لأسرة غالبا ما تكون متوسطة الدخل، المبدع -غالبا- إبن المو ظف البسيط، الذي طفح (الكوته) من أجل تعليمه وأخوته، ليحمل عنه العبء، أو يساهم في حمله عن كاهله (راجع السير الذاتية لكبار مثقفينا، ستجد أن المبدع الأرستقراطي النشأة هو صاحب التأثير الأسوأ، غالبا، وأن

المبدع ي ن الذين حققوا تواجدا على الساحة الثقافية غالبا هم أبن اء الطبقة الوسطى والفقيرة).

ونعود للسلطة التي شكلتها الأسرة على المثقف ، وهو ذلك الكائن المنشغل بالهم المعرفي والإبداعي، سواء كان كاتبا أو فنانا أو صحافيا، أنه أحد المهمومين بتشكيل الرأي العام، وتجاوز مفهوماته -والأنثى- التعريف يشمل المعنى البيولوجي، والانثر وبولوجي، الطبيعي والثقافي معا في أنماط التربية التقليدية، فصل بين البنين والبنات ، فصل يؤكد التمايز والاختلاف في المرحلة الإعدادية، وخلق تعتيم معرفي حول الجنس، يمتلئ بفضاءات التحريم، فيواجه الذكر والأنثى سؤال تقليدي مستفز -لماذا كل هذه المحاذير- في حالة منعه ما من اللعب معا، تحريم اكتشاف الجسد، الأعضاء الجنسية، اتساع هوة المجهول بين الطرفين، من خلال منظور الكبار (الأب، الأم) الذين يستخدمون سلطة المجتمع والقمع من أجل التهذيب والإصلاح والردع، بناء على أن الاختلاط بين ولد وبنت طفلين يمكن أن ينتج علاقات غير مشروع ة في مح اولة لتقليد الكبار أنفسهم؟!

والنتيجة تكوين وعي شائه حول الجنس الآخر، عند كل من الولد والبنت، يمارس فيه الأب والأم سلطات التلقين الببغاوي وترديد نفس مقولات المجتمع المتحكم في عقولهم على الولد والبنت بالتساوي، وكلما كبرت البنت كلما زاد الجانب الحظري والردعي في علاقتها مع العالم الرجالي، وكلما كبر الولد كلما زادت مساحة حريته، فاللذكر مثل حظ الأنثيين، هذا التقسيم.. لا يسري على الميراث فقط، ولكن يعممه المجتمع في التعامل مع الذكر والأنثى!!

لن نستطرد كثيرا في التمييز الذكوري العنصري الذي تمارسه الأسرة في تربية أولادها ذكورا وإناثا، المهم أن للذكر مثل حظ الأنثيين في كل شيء، وهو ما يضاعف معوقات التكوين المعرفي والنفسي السليم للأنثى، ويقيدها لصالح الذكر، الأب، الأخ، العم، الخال، الزوج، الابن الخ!

فالمجتمع يستخدم سلطته الرمزية الممثلة في الأب والأم المحملين بتراث التسلط الاجتماعي في فرض القيود على الأنثى منذ البداية، وكذا في إشباع الذكر بطل عقد الأب والأم والمجتمع الذكوري الذي أسس لنفي الأنثى تحت قهر الذكر!

فالتعليم -أيضا- يتعامل بمناهج ذكورية، وخوف الأم من نظرة الذكر غير المرغوب فيها على أنثاها، ابنتها هو وعي ذكوري بمطامعه، وكأن الثقافة تضف على الطبيعة في مجتمعنا إلا الملابس وطرق المعيشة المرفهة، أما أنماط التصور والإدراك والتفكير، فلم تزل طبيعية غايبة -من الغابة- يترصد فيها الذكر أنثاه.

الناظر إلى مجمل النواهي الاجتماعية في

علاقة الرجل بالمرأة، يرى بوضوح الذهنية الذكرية التي تفرض نفسها على الجميع، فضلا عن السلطة السياسية التي تقوم بتحجيم الأنثى (مثل رفض توليتها القضاء)، والسلطة الدينية الأبوية التي لا نراها -أي الأنثى- إلا فتنة وإغواء، أو وعاء لإنجاب النسل الصالح.

٢-٢- الوعي المضاد

هذه ملامح الوعي الجمعي، والإنسان (ذكرا أو أنثى) المؤهل للتثقيف الذاتي يمر بأزمة وعي، تتمحور من خلال مراحل ثلاث، المرحلة الأولى وهي مرحلة التكيف والتعامل مع تلقين مقولات سلطة المجتمع، كأنها تنزيل من التنزيل، لا لأنها كذلك، ولكن لأن (الأنا) تمتلك في حينها مصدرا أخر للمعرفة، فتتكيف مع مقولات المجتمع، أوامره ونواهيه، بلا مناقشة، وبوصفها المرجعية الوحيدة المتاحة لمعرفة العالم من خلال الأب، الأم، المدرسة، برامج الأطفال مثلا.

وهي مرحلة من السلام النفسي والطمأنينة الداخلية، لأن (الأنا) لم تتعرف على العالم بعد، ولم تبتكر طرائقها في التعرف عليه من خلال التجربة المباشرة، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة (صدمة الوعي)، عندما تعجز مقولات المجتمع وسلطاته المتخيلة عن تلبية حاجات (الأنا) الجديدة كالرغبة في المعرفة، وتكوين نسق ذاتي مستقل، أو صدمته في زيف مقولات ومبادئ تلقينه الأولى، هنا نجد (الأنا) أن ما تلقته في البيت ودور العبادة والمدرسة من مبادئ وقيم وأخلاقيات يتم إهدارها على المستوى الواقعي، فالوالد يعنف ولده لأنه يكذب، ويحضه على الصدق، بينما هو نفسه يكذب، بل وربما يطالب ولده بالكذب لصالحه، فثمة ما لا يفهمه ذلك الكائن (الإنسان) في هذه المرحلة، ويكتشف كل يوم زيف الوعي البريء الأولي الذي تم تلقينه إياه، ويبدأ في البحث عن الذات في مراهقة فكرية قلما نجد من لم يمر بها في حالة من عدم الاتزان النفسي بين ما يحمله من قيم، وبين ما يطالبه المجتمع بممارسته على المستوى العملي، فيصبح ضحية للازدواجية الاجتماعية التي تحاصره، ويبقى الحل في البحث عن عالم مثالي مستلب في الماضي الذي شحن به، فيرتد إليه -مثلا- متهما العالم بالكفر والإلحاد ويرتد هو نفسه إلى مراجعة الواقعية لصنع (يوتوبيا) قد تكون إسلامية أو مسيحية أو حتى اشتراكية، كرد فعل رافض لهذا المجتمع وسلطته بما تكون لديه من وعي مضاد للوعي الذي يحسبه زائفا.

أما المرحلة الثالثة، فهي حالة الاتزان والالتزام، ليس بالمعنى المعياري القيمي، وإنما بالمعنى النفسي، فهو (الشخص الأنا الإنسان) في المرحلة الثانية صاحب الخيار في أن يتكيف مع المجتمع ظاهريا ويحتفظ باكتشافاته لنفسه، ليصبح مواطنا صالحا في جمهورية العطب،

ويصبح ممثلا ا يا، وينحي مقولاته المضادة جانبا، خوفا من إحلالها، أو رفضا لها ويتعامل مع المجتمع كما يجب أن يعامله، وهنا يختار الطريق الأسهل وهو إسقاط كل ما من شأنه تعطيل مسيرته العملية بحثا عن عالم أفضل من الناحية التقيمية (التي يقيم بها المجتمع مستوى الأفضلية) والامتثالية فيعمل ويتزوج وينجب ويعيد إنتاج مقولات مجتمعه في مستقبله.

أو يختار الطريق الأخر، وهو الإعلان عن زيف مقولات المجتمع، واتخاذ موقف نقدي علني -في أفضل الأحوال- إن لم يكن عدائيا، فيستلب في هويته ومعناه، ويفقد صلاته الحميمية بالمجتمع لتأسيس وعيه الجديد أو المضاد للسائد والذي يناضل من أجل بناءه وترسيخ قيمه المختلفة، ويستوحي نموذجه من الآخر والتراث الإنساني الغربي المنفتح، وتبهره إيديولوجيته، فيحاول زرعها في مجتمعه الذي يراه متخلفا قياسا على الآخر المتقدم.

وبين الاستلاب والارتداد يعيش المبدع متحديا سلطة المجتمع، مناضلا لتأسيس عالمه المختلف وسلطته الجديدة، لأنه يواجه سلطه أيضا، وإذا كان صاحب هذا الموقف في التصنيف النوعي (ذكرا) فإنه صاحب الفرصة الأكبر في التحرر من قيود المجتمع، على عكس الأنثى التي تواجه عوائق مضاعفة على سبيل التحرر.

ومما سبق يتضح لنا مدى سطوة السلطة الاجتماعية وتعريفاتها، والقيود التي تفرضها الأنماط الأخرى من السلطة (سياسية- اقتصادية- دينية) على المجتمع بشكل فوقي، ولعلنا في المحاور التالية، نوضح الأمر أكثر، ونفكك المقولات المعلنة على مستوى أعمق في الحفر والاستكشاف، فالأمر لم يزل مربكا، مع كل السطور السابقة.

٣- المثقف والسلطة

هل بالإمكان الكتابة عن سلطة المثقف مقابل سلطة المجتمع؟! في الحقيقة ممكن بل وضروري، فالمثقف بوصفه كائنا مختلفا يواجه مثلث سلطات يتكون من المجتمع والدين والدولة معا، فالمجتمع يمارس سلطاته استنادا لسلطة على سلطة الدين والدين والمجتمع خاضعان في النهاية لسلطة الدولة، السلطة السياسية بما تصدره من شعارات، وما تقولبه من أوعية تناسب مصالحها في النهاية، ولعل هذا البناء المعقد هو أحد أهم أسباب حرب الدولة مع مؤسسات المجتمع المدني.

فالأفراد في المجتمع يصنعون الأصنام ثم يعبدونها بدون أدنى شعور بالعار، واستنادا إلى سلطة قدم هذه الأصنام وتجذرها في اللاوعي المجتمعي، ويواجه المبدع/ المثقف هذه الأصنام، والحديث هنا عن المبدع التقني، المحافظ، القيمي المنتمي إلى مجتمعه حتى عمامته!

فالأخير منشغل بتثبيت سلطته، وتبرير ازدواجيته، والسخرية من الأخر، وإلقائه بكل التهم، بدءا من الشيوعية -عندما كانت تهمة- وانتهاء بالتطبيع، مرورا بالخيانة، والعمالة، والكفر والإلحاد ة الخ.

وهنا يجدر بنا الحديث عن نمطي استقطاب المثقف المصري، أو المبدع، طرفي معادلة الصراع، المبدع المعلمن، الثوري، والآخر التقليدي، من خلال استعراض موقف كل منهما من الدين والجنس والسياسة، أي التابوهات الثلاثة المحتدمة في مجتمعنا.

١-٣: المثقف التقليدي

يشكل نمط المثقف التقليدي، أو المبدع التقليدي رغم ما في هذا التوصيف من تناقض، فالإبداع ضد التقليدية، فهو لغويا صنع على غير مثال سابق، إلا أننا إذا موضعنا المبدع والمثقف على نفس الاصطلاح، لن تكون ثمة اشكالية، ومن خلال هذه السطور سنحاول رصد مقولات هذا النمط إزاء ثالوث الحرام موقفه من الدين: موقف قبول وإذعان لسلطة الدين، وتدين المجتمع، بوصفه مبدعا تقنيا، ملتزما -ظاهريا على الأقل- بمصادر الإلزام الاجتماعية المعلنة، ومن أهمها الدين، بوصفه -أيضا- أحد الثوابت الرئيسية للأمة، ومنظومة القيمية والمعرفية، وبغض النظر عما إذا ما كان التزامه مبدئيا، أو إقتناعا، أو امتثالا للدين والمجتمع المتدين، وبالتالي فهو يستند قيميا وأخلاقيا إلى المنظومة الحاكمة في المجتمع المنتمي إليه، ولا يتعارض معه، اللهم إلا في بعض محاولات التجديد التي قد تصدم المجمتع في عقائده، لكنه لا يلبث أن يتراجع.

أما عن موقفه من الجنس، فهو موقف يمكن توصيفه بأنه صراع دائم بين الرغبة، والرهبة، الإقدام والإحجام، فهو كإنسان يتبنى قضاياه البيولوجية، ومنها الجنس، فهو يرغبه دوما في إطاره النمطي الذي يرضى عنه المجتمع، في السياق الشرعي، الزواج مثلا، وفي الوقت نفسه يشكل الجنس هاجسا أساسيا في إبداعاته، وتبدو الأنثى وكأنها وقود لرغبة، ولا مانع لديه -أقصد هذا المثقف الداعية- من إقامات علاقات غير شرعية حيال ضمان سريتها، وعدم الفضح أمام المجتمع، فكم من المبدعين الذين يحافظون على وقارهم وهيبتهم أمام المجتمع ذابوا عشقا في الخفاء، متلبسين أفكارا عن الحب العذري -مثل العقاد ومي زيادة مثلا- المثقف النمطي يتعامل مع الجنس في نطاق الكشف الاجتماعي كما يرغبه المجتمع، ولكن ثمة خصوصية ما، ربما لم يجرؤ أحد من هذا النمط على إعلانها.. وتعامله مع الجنس، كما تعامله مع الدين في نطاق الالتزام.. ويبقى الجنس غالبا داخل دوائر الكبت والنفي العلني

خارج الأطر الشرعية لممارسته.

وبالنسبة لموقفه من السلطة السياسية، فيتباين بحسب مصالحة معها أو ضدها، ولكن في الغالب، ولأن السلطة السياسية غير متوائمة مع تصوراته المثالية -غالبا- فهو ضدها، طالما وقفت ضد تحقيق مشروعاته، ويساندها فقط -أي السلطة- في مواجهاتها مع التيارات المعارضة له، حفاظا على مكاسبه من كشف سوءات هذا النظام الذي ينتمي له.

وهكذا نكشف أن هذا النمط، لا يحاول الخروج عن السياقات المفترضة لثالوث الحرام، فهو في أكثر حالاته نضوجا، كنموذج ليبرالي يؤمن بالتغير التدريجي ويقف ضد الثورية، ويؤمن بضرورة الثبات، بدعوى الاستقرار، فبقاؤه على كرسي الوعظ، مرتبط ببقاء النظام الذي وصيا وحيدا على المجتمع، ولكن عندما تتأزم علاقته بالسلطة السياسية، نجده يتفق مع عدوه الثوري في حتمية التغيير، والاختلاف يبدو واسعا في نقطتي الدين والجنس، وتضيق مساحته كلما اقتربا من الساحة السياسية، فالأخوان واليسار مثلا -كتيارات فكرية- يهمها زوال الوضع الراهن رغم اختلاف المناهج والأساليب، لكنهما لا يتفقان فيما عدا ذلك!

وغالبا ما يكون موقف هذا النمط من الأنثى، هو موقف الحماية الأبوية، ولم لا، وهو قد نصب نفسه وصيا على العالم!

٢-٣، المثقف الثوري

هذا النموذج الأكثر شيوعا في ثقافة التهميش الرسمية، والأكثر جرأة في اقتحام الأنثى، وصاحب إشكالية علاقة هذه الدراسة بالأساس، فهو دائم الجدل مع كل أشكال السلطة حتى ليظن البعض أن هذا النمط يكره السلطة كراهية مبدئية لا إيديولوجية، بمعنى أنه يريد عالما بلا سلطات، لا ليمارس فوضاه كما يدعي مخالفوه، ولكن لأسباب أخرى، ليس أهمها أن يختار الناس حياتهم بشكل فردي، وبحرية، والنمط الثوري النزيه، لا يصارع من أجل تكوين سلطة، ولكنه ضد كل أنماط السلطة.

ولعل هذا المدخل ضروري للولوج إلى عمق مقولات هذا النمط ومواقفه من الدين والجنس والسياسية، لتفسر لنا هذه الكراهية المبدئية للسلطة فكرة خرق التابوه، المتمردة على كل المحرمات، فهذا النمط متمرد على الأب بوصفه سلطة، سواء كان هذا الأب تراث/ مجتمعا/ قيما تقليدية.

وعنا نتساءل بشكل أكثر وضوحا، هل يتمرد هنا النمط على الدين، ويخترق محرماته بدوافع فلسفية، أم بدوافع لا واعية، وإذا كان الدين يمكن أن يتأسس عليه لاهوت للتحرير رغم خيالية هذه الفكرة، حيث أن الدين أي دين هو إدانه، سلطة، تتطلب من المنضوي تحت لوائها

التسليم والإذعان، والسيطرة على الرغبات لصالح القيم المطلقة والعليا.. وهذا يفسر لنا الصدامات التي يخوضها دعاة لاهوت التحرير مع أصحاب اللاهوت السكوني الجامد، والدوجماتي .. بغض النظر عن هذه الأسئلة التي تحتاج لدراسات خاصة، نعود لفكرة أو تصور أو موقف هذا النمط الثوري من الدين، والذي غالبا ما يراه غير صالح إن لم يساند التطور والعدل والحرية، وقد يتخيل بعض الثوريين أن الدين يناصر الحرية المطلقة، فيعلنون أنه، أي الدين علاقة خاصة بين العبد وربه، ويرفضون مصطلح العبودية، ويفضلون توصيف العبادية، أو حالات التعبد الصوفي العرفاني بين العاشق/ الإنسان والمعشوق/ الإله، بما في هذا التصور من إيحاءات دالة، ومنح الإنسان حرية كبيرة من أوهام الاستبداد الديني.

والموقف السابق يتداخل مع الموقف القيمي من الجنس، والذي لابد من تأسيسه على مبدأ الحرية، فالجنس ليس موضوعا للحلال والحرام، وممارسته خارج السياق الشرعي لا يحمل الوصف الإيديولوجي (زنا) -عند هذا النمط، ولكنه حاجة أساسية تلبي مع من يحب، أو لا يحب، المهم أن تلبي خارج الأنساق التقليدية، ولعل هذا يطرح تساؤلات عديدة، ليس أهمها البحث عن دوافع هذا النمط التي تحرضه على ممارسة الجنس خارج مؤسسة الزواج، وإذا ما توفرت له الأسباب الاعتيادية للزواج، هل ينظر نفس النظرة للجنس والحرية الجنسية، في ظل مجتمع يرفض العلاقات الخاصة خارج رقابته، فالمثقف هذا يبحث عن حرية العشق بلا قيد أو شرط.

ويأتي اختراق تابو الدين كمقدمة لازمة لاختراق تابو الجنس، بطل قيمه وأخلاقياته، ولكن هل يدرك هذا الثوري أنه ـــهكذاـــ لا يمارس حريته المتخيلة، كما يدعى، وأنه يتحرر من قيم مجتمعه ليعيش في فضاءات قيمية أخرى، وأن القضية هكذا باطلة!

إذ أنه في هذه الاختراقات لا يمارس سوى نقل قيم مجتمع آخر -الأمريكي مثلا أو الأوروبي- الذي تتلمذ على أيدي مفيرية من المفكرين العلمانيين الذين قادوا ثوراته ضد كل مقدس، مع الاعتراف بنسبية القيمة، فكل ما هنالك حالة استبدال -ربما لا واعية- قيم مجتمعه الذي يتمرد عليه، بقيم مجتمع آخر - ربما أكثر ليبرالية من وجهة نظره.. وهل سأل ذلك الثوري نفسه عن الدور المنوط به، إذا تقدمت مجتمعاته وأصبحت أكثر حرية، وتحررا من عقد التراث العبيط الذي يتحكم به.

إذ لا معنى، وربما لا وجود حقيقيا لمثقف ثوري إلا في مجتمعات لم تزل تمارس تطورها التدريجي، وتخلفها التاريخي، وإلا فقد الثورية، بل شرعية التمرد، وأصبح تقليديا جدا..

ولذا يقف المثقف الثوري/ الحداثي في مجتمعه موقف السابق، المتقدم، المتجاوز، بينما يقف على الساحة التقدمية موقف التأخرى، المتكلس، لأنه لم يزل يطرح للنقاش والجدل قضايا وإشكاليات تجاوزها الآخر منذ عصر النهضة!!

وهكذا يتضح موقفه أكثر من السلطة السياسية التي تساهم في خلق الوضع الراهن..

هل من التجني وصف الثوري بأنه ضد الراهن، أيا كان توصيفه، ومع القادم كما يتمناه؟!

إن المبدع الثوري يتخذ مشروعية تواجده من التضاد مع أنماط السلطة التقليدية أساسا، وبدون هذا التنافر، يفقد مشروعيته، وتسقط أوهامه عن الحرية/ التقدمية/ العقلانية/ النخبوية، إذا تبدل الوضع الراهن إلى ترسيخ هذه القيم، فليس ثمة سواه، يسمع صوت خيبته!!

وإشكالية الأنثى تتبدى تحديدا مع هذا النمط في الغالب، وليست مع النمط التقليدي، فهذا الأخير لا يطرح نفسه بوصفه كائنا لا تحتمل خفته، كما يفعل نظيره الثوري، حيث يدرك الأول صعوبة وتعقد الواقع من خلال تدشينه له، لكن الثوري المختبئ وراء شعاراته، أوهامه، رغم أنه ابن الواقع المنتج للأول، ألا أنه لا يرضى عنه، أو به، ويحاول أن يغيره إلى ما يراه الأفضل.

٤- سلطة الأنثى

في كتابها الرائع (المبشرون) كتبت أروى صالح فصلا تحت عنوان (المثقف عاشقا)، كالت فيه الاتهامات بشكل عشوائي على نمط من المثقفين يمكن توصيفه بالإدعائية، إن المثقف الذي تتحدث عنه (أروى) هو كائن مدعي، وللأسف، ما أكثرهم في حياتنا الثقافية، ولكن خطأ (أروى) هو الوحيد، والمؤكد أنها عممت التجربة والنتيجة، فليس المثقف العاشق هو ذلك الذي حدثتنا عنه أروى ولكنه أسوأ المدعين سمعة.

هل تورطت في الدفاع عن المثقف، هكذا مجانا، حتى وأنا أتحدث عن سلطة الأنثى؟!

إن الأنثى ليست دائما كائنا مضطهدا، كما حاولت أن توهمنا (أروى) فيما كتبته عن عشقها الزائف، ضمن صدمتها في كل ما حولها، وسنحاول هنا إبراز أنماط العلاقات كما تراها الأنثى من خلال رؤية تحاول (لم شمل) الخطاب الأنثوي حيال الرجل..

أولا: نظرية الذكر المدجن، والتي تتلخص في أن الأنثى بالفعل نالت كل حقوقها، وأن الأمر الآن هو كيف نحرر الذكر من سطوة الأنثى التي تحاصره أما، تتبنى رؤية مجتمع أبوي، فتصور لابنها قيما ضد أنثوية، من البداية، ثم تلعب معه لعبة الإغراء/ الدلال حتى يقع في شباكها زوجا، وهكذا، لعبة التقييد/ العبد في الوقت نفسه،

كيف توهم الأنثى الرجل بأنه السيد، وهو في الحقيقة عبدها لا سيدها.

ثانيا: نظرية الأنثى العاهرة، التي تلعب دورا ذكوريا/ أنثويا في وقت واحد، فهى من حيث الجرأة، الاقتحام، البداية في إنشاء علاقاتها، ذكورية، لكنها تقايض الرجل على أنوثتها لتظفر بما تريد في النهاية، هو يريد المتعة، وهي تبيعها له، نظير مقابل مادي، وهذه هي اللعبة التي يبغيها الرجل، ويخشاها في الوقت نفسه، لأنها تكشف ازدواجيته فهو يرضي للأنثى المغايرة أن تفعل ذلك، ويرفضه على أهله، ومن هنا تسقط كل المقولات المدعاة عن الشرف -البكارة- السمعة الحسنة!

والأنثى يتم تربيتها منذ البداية على أنها ملكية عائلية للأب والأم/ الأسرة، ويتم التعامل معها كما سبق وذكرنا على أنها رأسمال خاص لابد من توظيفه في محله اللائق، وتصبح إشكالية الحفاظ على بكارتها هي هاجس الأسرة، والدين والمجتمع معا.. لأن البكارة هي شهادة إثبات الصلاحية، والعفة، الطهر، والنقاء.

ومن خلال التراكم، أضحى على الأنثى أن تخترع حيلا عبقرية لتجاوز هذا الواقع الذي ربما تراه خانقا، وبالفعل نجحت في استغلال التحايل على المجتمع بممارسة حريتها في الخفاء من خلال إنشاء علاقات غير شرعية -من وجهة نظر المجتمع- فالأنثى ليست كائنا منغلقا، ثمة عوامل كثيرة تكسر الحواجز الاعتيادية التي فرضت عليها، وتغافلت عنها كإنسان له حاجات ورغبات، انفعالات وشعور، تحب، تكره، تثور، تحتج، ومع خروجها للعمل، تحت وطأة الحاجة غالبا في الطبقات الدنيا، كان احتكاكها بالعالم الخارجي مرا، يتطلب منها البحث عن الحماية الذاتية، بعد أن تخلى الأب عن حماية أنثاه، ولم يزل المجتمع يحمل صفة الأبوي -مع ذلك- رغم أن الفرق بين المجتمع الذكوري والأبوي كبير، فالأول هو بالفعل ما تعاني منه الأنثى التي تطلب الحماية، فالمجتمع الذكوري هو الذي تفتقد فيه الأنثى حمايتها الذاتية، لتخضع في النهاية لذكر يحميها، أما المجتمع الأبوي، ففيه نسبية احترام كل قبيلة لأب القبيلة الأخرى، والخوف من الأب الآخر، جزء من الخوف من الأب الأصلي، لذلك تتوفر حماية أبوية في المجتمع الأبوي، تقوم على الحميمية من ناحية الأب، والمديونية من ناحية الأنثى، إذ يوفر الأب الحماية من منطق الواجب والمودة معا، ولا يمكنه التخلي عن هذا الدور، أما في الذكورية فيمكن انقلاب الحامي إلى عدو بمجرد اختيار أنثاه لحام آخر. وهكذا.

فالأنثى تخلق سلطتها بالفعل، إن شاءت، ولعل خلافها التأسيسي مع المثقف هو التصور النمطي للمثقف بوصفه الأكثر وعيا من الآخرين، الذي يحسن التعبير عن نفسه وعنها

في آن، لذلك فعندما تكتشف أنه إنسان عادي، مضافا إليه كثير من المرارة لأنه يعرف أكثر، تتم الصدمة فيه، إن أروى صالح -مثلا كانت تعتقد أن المثقف إله، كما تطالب الآخرين أن يعاملوه بوصفه كائنا مختلفا ومن هنا كانت صدمتها فيه عنيفة، عميقة، عمق تصورها لوعيه، نسيت أنها وهي تهاجمه، تهاجم معه المجتمع المنتج لوعي كليهما..

الأنثى تريد المثقف يعاملها بندية، ومساواة، لا توجد عند الآخرين، تريده رجلا قويا أمام المجتمع لأنه يحميها ورجلا مستأنسا في البيت، رجلا في الفراش لإشباع رغباتها الأنثوية، وأمام الناس بمنطق الحماية، ولكنه ليس آمرا ناهيا لها على الطريقة الكلاسيكية المعبر عنها بـ (سي السيد) والالتباس ينتج من هنا، من إشكالية التصور، فالمثقف أيضا يعجب بالمرأة المثقفة، المبدعة، المتحررة، لكنه لا يتزوجها خوفا من عقد وتعليقات المجتمع، والمشكلة هي كيف يتحرر المجتمع من مقولاته الزائفة التي أدت إلى تعقيد وضعية الأنثى، والمثقف معا.

فالمثقف والأنثى عند المجتمع، معا، كائنات مقهورة أقصد المثقف الثوري، والمرأة المتحررة، ولنقلها بشكل أكثر واقعية، إن المثقف الثوري عند المجتمع كالمرأة المطلقة!

وإذا وعى كل من المثقف والأنثى هذه الرؤية لكانت علاقتهما أفضل بكثير مما هي عليه من زيف وإدعاء وكذب وخيانة، فلوتم خلع الأقنعة، سنصل إلى ثمة مفترض بين المثقف والأنثى، بوصفهما كائنين يعانين من اغتراب على مستوى المجتمع الذي نعيش فيه، وكذلك لأنهما معا محاولة للتجاوز، مستلبين في ماض متخلف ولبيدأ تمردهما معا من خلال هذا التماهي المقترح بين المثقف والأنثى..

فهل ننأى بعقد اجتماعي جديد بين المثقف والأنثى، يحترم فيه كل طرف شعاراته المعلنة ة

دفاعا عن حقنا في مستقبل أكثر ألفة وحميمية، يقوم على التفاهم المشترك، لنضع يدا في يد في مواجهة كل أشكال الاستهلاك المجاني والاستغلال للكائن البشري ذكرا أو أنثى..

كل ما أرجوه أن تنجح الدعوة في زمان غير الزمان ولكن ما أخشاه أن تكون في غير المكان!!

مصرنا.. مصر التي تمثل الأنثى، الأم، عشق الطين والكاتب المصري القديم ة

قراءة في وثيقة

أحد مقالات طه حسين التي نشرها في مجلة "الحديث" في العشرينات

طه حسين

خطورة نص

نعم إن دستورنا المصري قنص في صراحة أن الإسلام دين الدولة، وكان هذا النص مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطرا، وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه فأما عامة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به، وأكبر ظننا أنها ما كانت لتشعر بشئ لو لم يوجد هذا النص في الدستور، فعامة الناس في مصر منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية مستعدون أحسن الاستعداد وأقواه للاتصال بأزمنتهم وأمكنتهم والملاءمة بين حياتهم وبين حياة التطور وهم يعلمون أن الإسلام بخير، وأن الصلوات ستقام، ون رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجباتهم الدينية مذهب غيرهم من الناس المعتدلين، لا هم بالمسرفين في التدين ولاهم بالمسرفين في العصيان والفسوق، فسواء عليهم أنص الدستور أم لم ينص على أن الإسلام دين الدولة وسواء عليهم سيطرت الحكومة أو لم تسيطر على شعائر الدين، ما دامت هذه الشعائر قائمة محترمة إنما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين أحدهما المستنيرون المدنيون والآخر شيوخ الأزهر ورجال الدين أما المستنيرون فقد فهموا أن الدستور فيما ينص أن الإسلام دين الدولة لا يريد أن يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارثت من تقاليد، ويكلف الحكومة مقدارا قليلا من الواجبات التي تتصل بهذه التقاليد، فلما أرادوا تحليل هذا كله فهموا أن

هذا النص لا يزيد على تقرير الواقع من أن ملك مصر يجب أن يكون مسلما، ومن شعائر الإسلام يجب أن تقام بعد صدور الدستور، كما كانت تقام قبل صدوره فلا تغلق المساجد، ولا يعطل الحج، ولا تعمل الحكومة في أيام الأعياد الإسلامية، ولا ينقطع إطلاق المدافع في رمضان ولا يلغى الحفل بالمحمل ولا الحفل بالمولد النبوي ولا تنفق أموال الأوقاف الإسلامية في غير ما رصدها له الواقفون، ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين في يوم من الأيام أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة دينية أو أنه سيحدث في الدولة نظما لم يكن لها بها عهد قبل ذلك، لأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن مصر تمضي إلى الأمام وتسرع في الاتصال بالمدنية الغربية وتريد أن تحقق ما قاله إسماعيل من أنها جزء من أوروبا ولأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن في الإسلام من اللين والمرونة ما يمكنه من لتطور مع الزمن، وملاءمة الظروف المختلفة، ويعصمه من الجمود والسكون، ويحول بينه وبين أن يكون عقبة في سبل الرقي الاجتماعي والاقتصادي ولأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن حكومة مصر قد اضطرت بحكم هذه الحياة الحديثة إلى أن تأتي من الأمر ما لم يكن يبيحه الإسلام من قبل، فهى تعامل المصارف، وتنظم الربا، وتبيح ألوانا من المعصية، بل وتستغلها أحيانا فإذا كان نص الدستور أن الإسلام دين الدولة يدل على معناه حقا فلا أقل من أن تغير كل هذه المحدثات، ولا أقل من أن تغير نصوصا تكفل حرية الرأي، وتبيح للناس بأن يلحدوا، وتسوي بين المسلم و غير المسلم في الحقوق والواجبات، وما كان الإسلام ليبيح الإلحاد، ولا يسمح للملحد أن يعلن إلحاده وخروجه على الدين وأحكام المرتد معروفة في الإسلام، وما كان الإسلام ليسوي بين المسلم وغير المسلم في بلد يكون هو فيها الدين الرسمي.

فهم المستنيرون هذا كله، ولم يعارضوا في هذا النص حين أعلنت لجنة الدستور أنها يتضعه في الدستور، بل هم فريق منهم أن يعارض لأنه خشى أن يفهم هذا النص على غير وجهه فما زالوا به حتى كفوه عن المعارضة، واضطروه إلى السكوت، وقالوا نص فيه إرضاء لعاطفة السواد وطمأنة للشيوخ فهو لا يضر، وأكبر الظن أنه قد يفيد.

ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهما آخر، أو قل إنهم فهموه كما فهمه غيرهم ولكنهم تكلفوا أن يظهروا أنهم يفهمونه فهما آخر، واتخذوه تكئة وتعلة يعتمدون عليها في تحقيق ضروب من المطامع والأغراض السياسية وغير السياسية، فهموا إن الإسلام دين الدولة أي أن الدولة يجب أن تكون دولة إسلامية بالمعنى القديم حقا، أي أن الدولة يجب أن تتكلف واجبات ما كانت

لتتكلفها من قبل وعلى ذلك أخذوا يطالبون بأمور ما كانوا يطالبون بها قبل الدستور، وذهب فريق منهم على رأسه نفر من هيئة كبار العلماء إلى أبعد حد ممكن، فكتبوا يطالبون بألا يصدر ا لدستور، لأن المسلمين ليسوا في حاجة إلى دستور وضعي ومعهم كتاب الله وسنة الرسول وذهب بعضهم إلى أن طلب إلى لجنة الدستور أن تنص أن المسلم لا يكلف القيام بالواجبات الوطنية إذا كانت هذه الواجبات معارضة للإسلام، وفسروا ذلك بأن المسلم يجب أن يكون في حل من رفض الخدمة العسكرية حين يكلف الوقوف في وجه أمة مسلمة كالأمة التركية مثلا، ولكن هذه المطالب كلها أهملت إهمالا ومضت لجنة الدستور في عملها حتى أتمته والشيوخ فيها ممثلون.وليس هنا موضع التعريض أو التصريح بما كان للشيوخ من سعي أثناء إعداد الدستور وقبل صدوره، ولكنا نكتفي بأ ن نلاحظ أنهم أو بأن كثرتهم لم تكن تبتسم للدستور حقا وصدر الدستور وابتهج به الناس جميعا واطمأن إليه الناس جميعا إلا الشيوخ فإنهم لم يكتفوا بقبول الدستور والرضا بما فيه من المساواة والحريات المكفولة، بل استغلوه استغلالا منكرا في حوادث مختلفة، أهمها "حادثة الإسلام وأصول الحكم" وحادث كتاب "في الشعر الجاهلي" وإليك نظرية الشيوخ في استغلال هذا النص الذي ما كان يفكر واحد من أعضاء لجنة الدستور في أنه سيستغل وسيخلق في مصر حزبا خطرا على الحرية، بل خطرا على الحياة السياسية المصرية كلها، يقول الشيخ: إن الدستور قد نص أن الإسلام دين الدولة، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور حماية الإسلام من كل ما يسمه أو يعرضه للخطر، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد على الأقل. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محوا في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد سواء أصدر ذلك عن مسلم أو من غير مسلم ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب، فإذا أعلن أحد رأيا وألف كتابا أو نشر فصلان أو اتخذ زيا، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمسه بالطرد أولا إن كان موظفا، ثم تقديمه للقضاء بعد ذلك، ثم "بإعدام جسم الجريمة" كما يقول رجال القانون على كل حال ومما زاد الأمر تعقيدا وبالموقف حرجا بين المستنيرين ورجال الدين بإزاء هذا الوجه من وجوه الحرية الدستورية أمران أحدهما . أن النظام السياسي القديم كان قد أنشأ في مصر شيئا يسمى هيئة كبار العلماء. وجعل لهذا الشئ ضربا من السيطرة المعنوية

على أمور الدين في مصر، وكان المعقول أن صدور الدستور يجب أن يمحو من هذا النظام القديم كل ما لا يتفق مع نصوص الدستور نفسه، ولكن هيئة كبار العلماء ظلت قائمة مستمتعة بحقوقها ومحتفظة بسلطانها وسيطرتها لا تستتر بهما ولا تستغلهما لأنها لم تكن تلتفت من هذا كله إلا إلى ما يمنحها من المرتبات ومنازل الشرف، حتى صدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فأحست هيئة كبار العلماء أو أريد منها أن تحس أن لها حقوقا وسلطانا واستغلت هيئة كبار العلماء، أو أريد لها أن تستغل تلك الحقوق وهذا السلطان.

الثاني: إن الدستور لم يكد يصدر حتى عطل أو كاد يعطل فقد صدر الدستور في أوائل سنة ١٩٢٣ ولكن البرلمان لم يأتلف إلا في أوائل سنة ١٩٢٤. وكانت الحكومة القائمة بين صدور الدستور وانعقاد البرلمان لأول مرة حكومة ضعف وتفريط في كل شئ كانت حكومة لا تعتمد على نفسها ولا تستطيع أن تثبت على قدميها إلا أن يسندها مسند من اليمين إن مالت إلى اليمين أو مسند الشمال عفوا ولا ابتغاء مرضاة الله، وإنما كان يسندها هذا المسند أو ذلك لمنافع ومطامع فقوى في ظل هذه الحكومة الضعيفة أمر الرجعية وكثر الريش في أجنحة الشيوخ. وطلب الأزهر أمورا فما أسرع ما أجيب إليها، وكان أظهر هذه الأمور إلغاء مدرسة القضاء أو مسخها، وإنشاء أقسام التخصص في الأزهر، ثم انعقد البرلمان، فانصرف بطبيعة الحال إلى ما كان ينبغي أن ينصرف إليه من المسألة السياسية الخارجية، وبينما هو منصرف إلى هذه من المسألة السياسية الخارجية تحرك الشيوخ أو قل تحرك الأزهر كله أو قل حرك الأزهر تحريكا فظهرت له مطالب غريبة ضخمة فيها إعنات وإحراج وتعمل ورفعت هذه المطالب إلى الحكومة البرلمانية الشعبية يومئذ مع شئ من الإلحاح ومع شئ من الضجيج والعجيج والمظاهرات الغريبة داخل الأزهر وفي شوارع لمدينة وميادينها، وعند القصر، وهمت الحكومة البرلمانية أن تأخذ بالحزم أمام هذه الحركة الغريبة التي لم يكن يعرف أيهما أعظم فيها أثرا: أحظ الدين أم حظ السياسة والمنفعة، ولكن الحوادث المنكرة التي حدثت آخر تلك السنة ذهبت بالبرلمان، وبالحكومة البرلمانية وقامت في مصر يومئذ حكومة أخرى أشبه شئ بتلك الحكومة التي كانت قائمة بين صدور الدستور وائتلاف البرلمان حكومة ضعف وتردد واضطراب حكومة تميل إلى اليمين حينا فتكاد تهوى لولا يسندها مسند ويتقاضى على هذا ثمنا، وتميل إلى الشمال حينا فتكا تهوى لولا يسندها مسند ويتقاضى على هذا ثمنا أيضا. وكان من الأثمان التي دفعتها هذه الحكومة الاستماع للأزهريين والنزول عندما كانوا يريدون واستغلال هذا في

الخصومة السياسية الحزبية فما أسرع ما ألفت لجنة وزارية درست مطالب الأزهريين وقبلتها وأخذت في تنفيذها وبهذا تقدم الأزهر خطوة أخرى في سبيل السيطرة والسلطان، وأحسن الأزهريون أنهم يستطيعون أن يخيفوا الحكومات ويكرهوها على أن تذعن لهم وتنزل عندما يريدون وكانت نتيجة هذا كله أن ألغيت أو مسخت "دار العلوم" كما ألغيت ومسخت مدرسة "القضاء" من قبل، وأن احتكر الشيوخ أو كادوا يحتكرون التعليم الأولى، وأن زادت مخصصات الأزهر المالية، وأن قوى في وزارة المعارف الميل إلى نشر التعليم الديني في مدارس الحكومة كلها من طريق الأزهريين وكانت الفكرة الأساسية الخفية أن يكلف الأزهر نشر هذا التعليم الديني، وأن ينبث شيوخ الأزهر في مدارس الحكومة كلها، وكانت النتيجة السياسية الخطرة لهذا كله أن تكون في مصر أو أخذ يتكون فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقي، ويتخذ الدين ورجال الدين تكئة يعتمد عليها في الوصول إلى الغاية، وفي أثناء ذلك ظهر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فاستغل في سبيله كل ما تقدم. وظهر أن في مصر حزبا سياسيا يتخذ الدين وسيلة لمناهضة حرية الرأي بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى في أوروبا، أنكر الكتاب وحوكم صاحبه وأخرج من صف العلماء وفصل من منصبه، وانتهى هذا كله بأزمة سياسية حادة ظهر في أول الأمر أن هذا الحزب السياسي الديني هو والذي انتفع بها واستفاد منها فقد أخرج وزير من الوزارة واستقال معه طائفة من أصحابه فقبلت استقالاتهم في سرور وابتهاج واعتز رئيس الوزراء بالنيابة يومئذ بأنه نصير الدين وحاميه والزائد عن حوضه، وكل هذا يشد أزر الشيوخ ويقوي إيمانهم بأن النص الذي يشتمل عليه الدستور يكلف الحكومة واجبات ما كانت تتكلفها من قبل. فلم يعرف تاريخ مصر الحديث شيئا من اضطهاد حرية الرأي باسم السياسة والدين قبل صدور الدستور وحين كانت مصر خاضعة لسلطان الخلافة التركية يشبه ما كان من ذلك بعد صدور الدستور وبعد انقطاع الأسباب بين مصر وسلطان الخلافة بل بعد انهيار الخلافة نفسها.

ومهما يكن من شئ فقد استيقن رجال الدين أنهم مؤيدون، وأن لهم عضدا يسنده فطمعوا وأسرفوا في الطمع، ومما يظهر هذا الطمع حادثتان إحداهما حادثة الأزياء في دار العلوم، هذه الحادثة التي وقفت فيها الحكومة موقف الخادم المطيع لصاحب الفضيلة مولانا الأكبر شيخ الجامع الأزهر، والتي انتهت كما يعلم الناس جميعا بشئ من الإذعان فيه إفساد للأخلاق وإكراه للشبان على النفاق فقد أخذ طلاب دار العلوم يذهبون إلى مدرستهم في زي

الشيوخ، وقد اتخذوا من تحت هذا الزي زيا آخر يظهرونه متى خرجوا من المدرسة، والحادثة الثانية أن بعض الممثلين هم بالسفر إلى أوروبا ليلعب قصة تمثيلية فيها شخص النبي صلى الله عليه وسلم فغضب الشيوخ لذلك وطلبوا إلى وزارة الداخلية أن تمنع هذا الممثل مما كان يريدون وأن تتخذ لذلك ما ترى من الوسائل حتى الوسيلة السياسية فتخاطب الحكومة الفرنسية في أن تمنع تمثيل هذه القصة في بلادها. وكان هذا الممثل طيعا هنيئا فأذعن لأمر الداخلية ومضى الشيوخ.

واتخذت مشيخة الأزهر لنفسها منذ ذلك الوقت اسم الرياسة الدينية العليا وهو اسم مبتدع لا يعرفه الإسلام، ولا يؤمن له مسلم يعرف واجباته الدينية حقا وكثرت فتاوى "الرئاسة الدينية العليا" ولم ينس أحد بعد فتواها في تحريم القلانس على المسلمين، "وفي أثناء هذا ظهر كتاب "في الشعر الجاهلي" وهنا أصطدمت السلطة بالحرية العلمية اصطداما عنيفا. فلم يكن صاحب هذا الكتاب من علماء الأزهر ولا خاضعا لهيئة كبار العلماء، ولم يكن فردا مطلقا من الناس، وإنما كان في معهد علمي يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها في الرأي، ويرى لنفسه السيادة فيما يدرس وما ينشر، لا يحده في ذلك إلا القانون وهنا ظهر الفرق بين الأزهريين وغيرهم من المستنيرين في فهم هذا النص الذي يثبت أن الإسلام دين الدولة فأما الشيوخ فقد زعموا أن الحكومة مكلفة لا بحماية الإسلام وحده بل حماية الدستور، لأن هذا الأستاذ قد خالف الإسلام وهو موظف يعلم أبناء المسلمين ويتقاضى أجره من أموال المسلمين، وما كانت لحكومة ينص دستورها على أن الإسلام دينها الرسمي أن تسمح لأحد موظفيها بمخالفة الإسلام وعلى ذلك طلبت الرئاسة الدينية العليا إلى الحكومة أن تفصل هذا الموظف من منصبه وتقفه أمام القضاء وتصادر كتبه والناس جميعا يعلمون ماذا كان من أمر الخلاف بين الجامعة والأزهر في هذا الموضوع.

وخلاصة هذا القصص الطويل أن هذا النص الذي أثبت في الدستور قد فرق بين المسلمين المصريين، وأنشأت في مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تزيد الرجعية وتجر مصر جرا عنيفا إلى الوراء، وأنشأ في مصر خاصة وفي الشرق الإسلامي عامة هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قبل أثناء العصر الحديث، وهى مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين، ولسنا في حاجة إلى أن نسأل أخير هذا أم شر؟ ولسنا في حاجة أيضا أن نسأل عن طبيعة هذه الخصومة وما ستنتهي إليه غدا أو بعد غد إنما يكفي أن نلاحظ أن هذه الخصومة حقيقة واقعة، وأن في مصر فريقا من الناس يمضون من الزمن

ويسايرون التطور ويريدون أن يستمتعوا وأن يستمتع غيرهم بما كفل الدستور من حرية الرأي، وأن في مصر فريقا آخر من الناس ينكر هذه الحرية أو لا يبيحها إلا بقدر وإذن فلابد من اتخاذ موقف منتج حاسم بإزاء هذه الخصومة بين أولئك وهؤلاء فما هذا الموقف وما عسى أن تكون نتائجه؟. أما إن كان المصريون يريدون أن ينتفعوا بتجارب الأمم من قبلهم وأن يختصروا الطريق إلى الرقي وأن يصلوا إلى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة في غير عنف ولا مشقة ولا اضطراب فسبيلهم إلى ذلك يسيرة واضحة يمكن أن تختصر في كلمة واحدة وهى أن تقف السياسة من رجال العلم ورجال الدين موقف الحيدة التامة وأما إن كان المصريون يريدون أن يجربوا كما جربت الأمم من قبلهم وأن يسلكوا إلى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة تلك الطرق الطويلة الموجة الملتوية التي تنبت فيها العقارب "وتأخذها الأخطار من جوانبها، فسبيلهم إلى ذلك واضحة يسيرة يمكن أن تختصر في كلمة واحدة، وهى أن تستغل السياسية هذه الخصومة بين العلم والدين فتعتز برجال العلم حينا، وحينئذ تضطهد رجال الدين، وتعتز برجال الدين حينا آخر ويؤمئذ تضطهد رجال العلم وتحتمل في سبيل ذلك من التبعات مثل ما احتملته السياسة المسيحية حين كانت تحرق العلماء وتذيقهم ألوان العذاب، لترضى رجال الدين وحين كانت تشرد القسيسين وتهدر دماءهم لترضى رجال العلم.

قراءة في وثيقة

قراءة لمقال طه حسين يؤكد فيها د. على مبروك أن الأزمة ليست في النص وإنما هي أزمة خطاب.

علي مبروك

خطورة نص أم أزمة خطاب

هكذا كتب "طه حسين" عند نهاية العشرينيات يرد أزمة كتابه "في الشعر الجاهلي"، وقبلها أزمة "الإسلام وأصول الحكم" إلى نص في الدستور الذي كان يفترض أنه شارة الحداثة وعلامتها.. فبدا وكأنها "الحداثة" وقد آلت إلى إنتاج نقيضها السابق عليها، أو أنها وقد راحت تعمل ضد نفسها.. وكانت تلك هي مفارقتها التي تحتاج إلى فحص واستقصاء، وخصوصا الآن.

الآن.. مع ابتداء قرن جديد، وبعد تواتر الأزمة ذاتها لأكثر من مرة على مدى العقد الفائت فقط[1]، وعلى نحو يبدو معه أن الأمر يتجاوز مجرد الأزمة في "نص" إلى الأزمة في "خطاب" بأسره، وأعني به خطاب الثقافة السائدة بالطبع. ولعل ذلك يعني أن الأمر-الآن- في حاجة إلى قراءة تستقصي أزمة خطاب لا يعرف معه العرب إلا تكرار الأزمات وإعادة إنتاجها.

فعلى مدى القرنين، بين دخولهم إلى عالم الحداثة، مأخوذين -حسب مثقف اللحظة ومؤرخها "الجبرتي"- بما تصوروه حيلا وعجائب ومخارق، وبين وقوفهم الراهن على أبواب عالم ما بعد حداثي، تبهرهم ألوانه وزخارفه، بأكثر مما تشغلهم روآه وحقائقه، فإنه يبدو وكأن العرب لم يعرفوا أبدا إلا مجرد الترجيع واجترار الأزمات.. وحتى الحلول، فهم يستعيدون، عند نهاية كل قرن، نفس أزمات وأسئلة بداياته[2]، وبوتيرة راحت تتجاوز مجرد لحظات البدء والمنتهى إلى التكرار في اللحظة نفسها للأزمة، وحتى حلها.

ولعله ليس من داع، هنا، لتذكير أحد بتكرار الهزائم والانكسارات العربية أمام إسرائيل في كل عقد من العقود الخمسة الأخيرة، ومع ثبات الآلية العربية في التعاطي معها عصية على أي زحزحة أو انكسار.

ومن المؤسف حقا أن العرب، إذ يستعيدون أزماتهم، لا يستعيدونها من نفس الموقع أو النقطة أبدا، بل دائما من الموقع الأدنى والأكثر تراجعا وارتدادا.. وهكذا فإن أزمة "كتاب"، مثلا، لم تكن تودي بصاحبها، عند بداية القرن، إلى أكثر من الطرد من وظيفته، قد باتت تكلف صاحبها، عند نهايته، لا مجرد الطرد من الوطن (بالنفي)، بل ومن العالم بأسره (بالموت)، فبدا وكأنهم لا يسترجعون بذلك مجرد أزمات البداية، أعني بداية القرن، بل وكل ملامح عالمهم السابق على الحداثة، حيث الإحراق للكتب، والنفي والإعدام لكاتبيها، وهنا تتبدى المفارقة لافتة.. ، وأعني مفارقة من يثرثرون بمفردات ما بعد الحداثة، بينما لم يقطعوا مع ما قبلها بعد.

وبالطبع فإنها المفارقة التي تختزل المأزق وتلخصه، وأعني مأزق خطاب يلملم ويجاوره في ذات المشهد، بين نتف وشظايا تنتمي إلى الحداثة وما قبلها، بل وحتى ما بعدها. ولسوء الحظ فإن العرب قد راحوا، ضمن سياق هذا المشهد العبثي الجامع، يقاربون كافة مفاهيم النهضة، وكان من بينها بالطبع مفهوم "الدستور" الذي لابد أن يسجل المرء أنهم قد نشطوا، منذ وقت مبكر جدا، في تعاطيه ومقاربته، بنفس آلية المجاورة والخلط بين الدلالات، ولعل ذلك يرتبط، في العمق، بكيفية انشغالهم بمجرد الاستهلاك "السياسي والأيديولوجي" للمفاهيم، وليس بالنظر في إمكان استدماجها "بنيويا ومعرفيا" ضمن نظام الثقافة الأعمق، وهنا يقدم "الدستور" النموذج البارز أيضا.

لم يعُرف الدستور بمعناه الحديث، وأعني بما هو أداة لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتقييدها بالقانون، أو بوصفه -حسب تعبير الطهطاوي الذي كان أول من قارب الدستور بمعناه الحديث في الفكر العربي- "السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة"[٣]، إلا في إطار الدولة التعاقدية الحديثة التي قطعت مع الإطار اللاهوتي المؤسس للدولة الوسيطة، وراحت تتبنى ضمن منظومة مفاهيمية مغايرة بالكلية، وذلك من حيث إنها تتمركز حول "العقل" الذي أدهش الطهطاوي -وهو الحريص في نصه على إظهار وتأكيد التماثل بين الديني والمدني، والنقلي والعقلي، والتراثي والحداثي-[٤] إنه قد صاغ قانونا أو دستورا "وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إلا أننا نذكره لك، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف

انقاد الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بل ا دهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا نسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران"(٥).. وإذن فإنها دولة "العقل"، أو دولة الحداثة بالأحرى، التي لم تعد تخايل بأن قانونها أو أصل سلطتها من مصدر سماوي مفارق، وتلح -في المقابل- على الأصل الإنساني للقانون، والطابع المدني المحض للسلطة.

وإذ المفهوم، هكذا، بل وحتى الدولة التي انبثق في إطارها، هما النتاج المباشر لثقافة الحداثة التي "لن تكون سوى نمو وارتباط البذور الفتاكة المغروسة في الأذهان والقلوب: هوى البحث والاكتشاف، المطلب النقدي والفحص الحر المتعطشان إلى نقد كل دوجما وتمزيق كل سكولاستيكا؛ الغرور الإنساني المستعد لمجابهة الإلهي، لمعارضة الإله الخالق بالإنسان الملتقي بذاته، الإنسان الذي صار إلها للإنسان، الممارس سلطته الخالقة الخاصة على طبيعة باتت مقطوعة عن جذور دينية وعادة وثنية. "عهد التقنيات" في خدمة الإنسان وعمله، يحل محل العهد الوسطوي، "عهد التأمل" الموجه والمسيطر عليه من قبل الله، الفرد المؤطر من قبل الجماعات، من العائلة إلى الحرفة، اللواتي كان ملكا لهن بمرسوم من العناية الإلهية، الذي تقوده الكنيسة إلى ملكوت السماء، إلى خلاصه الأبدي، سينعتق شيئا فشيئا من هذا الانضباط للكاثوليكي الطويل، انضباط العصر الوسيط، ليبحث عن طريقه وحده في عزلة خصبة"(٦). فإن ذلك يحيل إلى أن ما هو "ثقافي" في مفهوم الدستور، إنما يتجاوز ما هو "سياسي" فيه ويتخطاه، وأعني أن فاعليته إنما تجد ما يؤسسها جوهريا في فضاء ثقافة الحداثة التي مكنت لحضوره واشتغاله أصلا، وليس ضمن حدود "السياسة" التي تمثل إطار الممارسة والاشتغال فقط.

ولسوء الحظ، فإن التعاطي مع فكرة الدستور، في الخطاب العربي الحديث، قد ظل منحصرا ضمن حدود السياسة، لا يتجاوزها إلى الأفق الأرحب للثقافة، ولعل ذلك هو الأصل لا محالة، في ذلك البؤس الفادح لحضور الدستور وعقمه، حيث الثقافة لم تتطور على نحو يسمح بالاشتغال المنتج للمفهوم أبدا، إذ الأمر، في الخطاب العربي، لم يتجاوز -مع الدستور وغيره- حدود السعي إلى استعارة المفهوم من الآخر (سلفا أو غربا)، وإدراجه ضمن بناء جامد ورتيب يتجاور فيه الشرعي مع المدني، والنقلي مع العقلي، والتاريخي مع الأبدي، وعلى نحو كان لابد أن يقيّد المفهوم ويقتد عملية إنتاجه، حيث يقوم المفهوم، هنا، مجاورا لغيره من مفاهيم يكون منفصلا ومعزولا عنها، ومنغلقا على ذاته لا يعرف كيف ينفتح على غيره ويتفاعل معه.

هكذا لم يرتفع الخطاب إلى آفاق السعي لتأسيس حضور المفاهيم، التي يثرثر بها، في البناء الأعمق لثقافته، وذلك عبر خلخلة وتفكيك كل ما يعيق حضور هذه المفاهيم واشتغالها فيها، وهو المهاد بالطبع لاستيعاب المفهوم واستدماجه ضمن بنية تفاعلية يتحرر فيها ويقدر على الإنتاج .

وإذن فإنه الخطاب يظل فيه المفهوم حبيس نفسه غير قادر على الخروج منها للالتقاء مع غيره في فضاء يتفجر فيه كل واحد منها، ويضحي بوجوده الجامد والمغلق من أجل وجود يحتويه ويتجاوزه، ويكتسب فيه ثراء وغنى يستفيدهما من التفتح عن ممكنات لا يمكن أن يتكشف عنها وهو حبيس نفسه وسجين أسوار عزلته. والحق أن بقاء المفهوم هكذا، أعني حبيس نفسه، يجعله كيانا سكونيا جامدا لا يعرف إلا أن يصطدم بما يقوم إلى جواره من مفاهيم تزاحمه على ساحة الخطاب وتنافسه. وبالطبع فإن الخطاب لم يتوقف -ضمن هذا السياق التناحري للمفاهيم على ساحته- عن المخايلة بإمكان أن يوفق بينها ويصالح. لكنه أبدا لم ينتج إلا تلفيقا، لأن تصالحا وتوفيقا يقتضي أن يتخارج المفهوم من ذاته، وينفتح على غيره موسعا له ومتسعا به في آن معا، وهو الأمر الذي يكن ليحدث أبدا ضمن سياق التجاور الذي لا يعرف الخطاب غيره، والذي يدين بأصله إلى حضور سابق يرتد إلى السلف التراثي للخطاب (٧).

ولعل إفقار التجاور للمفاهيم يتأتى من كونه يجعل المفهوم، أي مفهوم، حاملا لدلالتين أو أكثر، لا تعرف كل منها في فضاء يعزلها عن سياقها المنتج إلا أن تنغلق على نفسها في سكون وثبات، ولهذا فإن قراءة للمفهوم لا تئول، ضمن هذا السياق، إلا إلى إعادة إنتاج هذه الدلالات نفسها، أو بالأحرى -إعادة إنتاج إحداها التي تكون أكثر تجاوبا مع النظام العميق للثقافة السائدة، إذ الحق أن الإنتاج الخصب لما يتجاوز هذه الدلالات المغلقة، إنما يرتبط بمدى تعقد العلاقات وتركيبها بين عناصرها، وبمع ن ى أن بساطة العلاقة وهشاشتها بين هذه العناصر لابد أن ينتهي، لا محالة، إلى نوع من الإنتاج الأفقر للدلالة، وعلى العكس فإن تعقد العلاقة وتركيبها إنما يؤل إلى نوع من الإنتاج الأكثر ثراءً وتركيبا للدلالة.

وليس من شك في أن علاقة التجامد بين الدلالات داخل مفهوم، أو حتى بين المفاهيم داخل خطاب، هي من أبسط العلاقات وأكثرها فقرا وهشاشة، وذلك إذا صح إمكان تصورها "علاقة" أصلا. لأنه إذا كانت العلاقة الحقة بين طرفين، أو أكثر، لا تقوم أبدا إلا بأن يؤثر الواحد منها في الآخر ويتأثر به في سياق تفاعلي منتج، فإن الأمر في التجاور لا ينطوي

البتة على أي نوع من تأثير الواحد في الآخر وتأثره به، بل يكفي فقط أن يقوم إلى جواره منكفئا على ذاته وسجين أسوار عزلته. وبالطبع فإن دلالات المفاهيم لم تعرف، ضمن هذا السياق، إلا أن تتخاصم وتتناحر، وبحيث استحالت المفاهيم نفسها إلى ساحات نزال ومخاصمة .

وهكذا أبدا ظلت المفاهيم السياسية المتداولة في فضاء الخطاب العربي الحديث، ساحات تناحر وخصام بين دلالات الشرعي والمدني التي تتجاور داخلها، وبحيث ظل يعاد إنتاج هاتين الدلالتين معا، أو يعاد -على الأقل- إنتاج الأكثر تجاوبا منهما مع النظام العميق للثقافة السائ دة وهي دلالة "الشرعي" بالطبع، وهنا يُشار -وفيما يتعلق بالدستور تحديدا- إلى أنه إذا كان "الطهطاوي"، وهو أول من قارب فكرته، قد مضى -في سياق كشفه الغطاء، على قوله، عن تدبير الفرنساوية، مستوفيا غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر- إلى أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يمضي بها أهل الدواوين"[٨]، فإن ذلك سوف يتجاور بنصه مع ما سيقوله من أن "من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به"[٩]. فبدا وكأنه لم يعتبر، هو نفسه، بهذا التدبير العجيب الذي كشف عنه الغطاء، والذي اعتبره أساس العدل والعمران في بلاد الفرنساوية، والمتمثل في أن يعمل الملك بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، وراح يجاور بينه وبين تصوره للباشا حاكما مطلقا يتحدث عنه بمفردات تنتمي إلى أفق السياسة الشرعية، لا المدنية، وهكذا راح "المدني" عنده يجاور "الشرعي" ويلازمه، ومن دون أن يؤثر فيه أو يتفاعل معه. وبالطبع فإن هذا التجاور يرتفع عنده إلى مستوى التجاور بين أصلين للسلطة هما الله والأمة.

والغريب أن هذا التجاور قد ظل يسكن الدستور ويعوقه حتى بعد قرن من كتابة الطهطاوي، وأعني حتى "دستور ٢٣" الذي يرد إليه طه حسين أظل أزمته، ولقد كان ذلك ما أدركه أحد كبار المختصين بهذا الدستور بالذات، باعتباره شارة الدولة المدنية وعلاقتها في مواجهة الدولة الدينية بقمعها وتعصبها، حين مضى إلى أنه (أي هذا الدستور) "قد جاء نتيجة لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة، حاملا كل أشكال المجاورة بين المتناقضات التي أسهمت في صياغته... حيث ضمت لجنة

الثلاثين (التي أنيط بها صياغته) إلى جانب العلماني داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها)، رجل الدين الأزهري التقليدي النقلي الذي ظل يفكر في الدولة الدينية التسلطية، وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة، ووصلت دعاة العدل الاجتماعي من ممثلي الجماهير بأنباء البيوتات الكبيرة من الصفوة. وجاورت بين المسلم والقبطي في مشروع جديد لدستور جديد"(١٠).

وبالطبع فإن التجاور الذي جمع هذه العناصر المتنافرة كان لابد أن ينعكس على مضمون الدستور الذي راح ينطوي على النص بأن "حرية الاعتقاد مطلقة..، وأن المصريين سواء لدى القانون، ومتساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين" إلى جوار النص، الذي أصر عليه الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية، بأن "الإسلام هو دين الدولة"، وهو النص الذي لاحظ البعض، آنذاك، أنه قد يؤدي إلى تمييز لا محل له، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة"(١١)، ناسيا هذا الذي لاحظ ذلك أن الأمر لا يتعلق بهذا النص بمجرده، بقدر ما يتعلق، في العمق، بثقافة لم يتحقق القطع فيها بعد بين الديني والسياسي.

وبالطبع فإنه لن يكون غريبا-والحال كذلك- أن يؤسس هذا التجاور داخل الدستور. لقراءتين له تختلفان إلى حد التضاد، حيث ترى إحدهما "أن تاريخ مصر الحديث لم يعرف شيئا من اضطهاد حرية الرأي باسم السياسة والدين قبل ظهور الدستور"(١٢)، فيما تلح الأخرى على أن هذا الدستور قد "أصّل العلمانية، واستبدل بالخضوع النقلي التقليدي لمبدأ الإجماع، التقبُّل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف، وأحلّ التسامح المدني محل التعصب الديني"(١٣). وهكذا.. تباين إلى حد التضاد، لعل أهم ما يحتاج إلى التحليل فيه، هو ذلك المسار الهابط المنهار الذي جعل "السلف" الليبرالي يرى الدستور وقد ضاق عن حدود لحظته عند بداية القرن، فيما راح يراه "الخلف" الليبرالي أيضا، وقد فاض عن حدود لحظته هو عند نهاية القرن واتسع عنها. يمكنها مفارقة خطاب لا يعرف معه الخلف إلا النكوص إلى الموقع الأدنى والأكثر تراجعا وارتدادا مما كان عليه السلف، حتى ليظل هذا الذي كان عليه السلف بمثابة "الحلم" الذي لا ينشغل الخلف بأكثر من السعي لاستعادته.

وهكذا فإنه لا شيء إلا التجاور وجرثومته تسكن كل شيء -حتى الدستور- وتعوقه. بل إن الخطاب "الحسيني" نفسه، وبرغم دهاء المفاهيم

ومـراوغـتـهـا، لم يفلت من داء المجـاورة "بدوره" ولعله يبدو -لسوء الحظ- الأكثر نموذجية في الأنبـاء حسب آليـتـهـا. ولعل التـجـاور في هذا الخطاب قد راح يستمد أساسا جديدا لحضوره من تصـور "طه حسين" للغرب "نموذجا مطلقا" يكتـسب كل شيء في عـالمه دلالتـه ومـعناه من مجرد مجاورته والتماثل معه أو حتى الامتثال له. إذ ليس ثمة من قضـيـة في عـالمه (أدبيـة أو فكره أو تاريخـيـة) يصـار إلى مناقـشـتـهـا أو التعاطي معها إلا وثمة إلى جوارها "النموذج" من الغرب، تتماثل معها أو حتى تمتثل له. وبالطبع فإن الأمر يتجاوز عنده التجاور بين عالمين أو نظامين مـفـهـومين داخل خطابه، إلى التـجـاور الدلالي داخل المفاهيم نفسها.

ولعله يشار هنا -مثلا لا حصـرا- إلى أن واحدا من أكثر المفاهيم مركزية في الخطاب الحسيني، وأعني مفهوم "التجديد"، قد راحت تتجاور فيه دلالة "الرفض والمخالفة" يحملها كتابه الرافض "في الشعر الجاهلي"، حيث "يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، ويضاد هذا الدين.. يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء"(١٤)، مع دلالة "الاعتدال والمحافظة" يحملها قوله في "حديث الأربعاء" إن "قوام الحياة الصالحة لأمة من الأمم إنما هو التـوازن الصـحـيح بين هذين العنصـرين (الاسـتـقـرار والتطور)، فـإذا تغلب عنصـر الاستقرار فالأمة منحطة، وإذا تغلب عنصر التطور، فالأمة ثائرة، والثورة عرض والانحطاط عـرض، كـلاهمـا يزول ليـقـوم مـقـامـه النظام المستقر على اعتدال هذين العنصرين"(١٥). وكذا فـإن تصـورا للاخـتـلاف -في ذات الخطاب- كعلاقة فكر وتحضر، عندما يتعلق الأمر بقراءة لأوروبا وأمـريكا(١٦)، سـوف يتـجـاور مع تصـوره كـعـلاقة انقسام وتدهور، عندمـا يتعلق بقـراءة "لمرآة الإسـلام"(١٧)، وبحـيث بدا وكـأن مـجـال القراءة وموضوعها إنما يفرض حضورا للمفهوم على نحـو يكون فـيـه حـامـلا لقـيـمـتي السلب والإيجـاب تتـجـاوران داخل الخطاب. وكالمتوقع فإنه وفـيـمـا يرتبط "الإيجـابي" بقـراءته للغـرب "النمـوذج"، فـإن "السلبي" يرتبط بقـراءته لعـالمه "الفوات".

وبالطبع فإن ذلك، وغيره، سيكون هو الأصل فيما سيمضي إليه أحد القراء الكبار للخطاب الحسيني، من أنه خطاب توفيق، أو حتى تلفيق تتجاور فيه العناصر التكوينة المختلفة المنقاة من مصادر مختلفة، من دون أن تنصهر جميعا في نسق واحد متسق(١٨).

ولعل الأمـر -وفـيـمـا يتـعلق بالخطاب الحـسـيني- لا يقف عند حـدود التـجـاور، بل يتجاوزه إلى الاشتغال بآلية أخرى يجد فيها

التجاور ما يدعمه ويؤسس لحضوره، وأعني بها آلية "التفكير بالنص". فإذ ينبني التجاور على انتصاب التجارب والمعارف كنماذج مطلقة ومغلقة تطفو إلى جوار بعضها على سطح واقع ساكن، فإن آلية التفكير بالنص هي الأصل في إحالة المعارف والتجارب إلى نماذج مطلقة يجري التفكير بها، واعتساف الواقع من أصل أن يتماثل معها أو يمتثل لها.

فإذ يقع أصل الأزمة -حسب الوثيقة موضوع القراءة- في النص، وبالتالي فإنه لا مخرج منها إلا عبر استبعاد هذا النص، فلعل ذلك يرتبط، على نحو ما، بكون صاحب الوثيقة إنما يمارس التفكير ضمن ثقافة لا ترى شيئا يحدث في الواقع، أو حتى لا يحدث، إلا وثمة من ورائه نص. وهكذا فإن سعيا إلى إحداث شيء، أو إعدامه، في الواقع، لا يحتاج أبدا إلى أكثر من نصب نص أو نفيه. وإذن بأنها أحبولة التفكير بالنص التي لا يمكن الانفلات منها عبر عمليات الاستبعاد للنصوص، بقدر ما يقتضي التحرر منها تفكيكا لطرائق وآليات اشتغالها التي تحيل كل معرفة أو تجربة إلى "نص" أو "نموذج" تمارس التفكير به وتخضع لسطوته. وبالطبع فإن كافة عمليات الاستبعاد للنصوص والنماذج ليست هي المخرج أبدا من أزمة التفكير بها، إذ الأمر لن يتجاوز مجرد إحلال نصوص ونماذج أخرى محلها، مادامت الآلية المنتجة للتفكير بها قائمة داخل الثقافة ولم تتزحزح بعد.

وإذ المأزق، هكذا، لا يقوم في النص، بل في ثقافة تحيل كل شيء إلى "نص" تفكر به[19]، فإن المتوقع من المثقف -والحال كذلك- أن يمارس تفكيكا لتلك الآلية في التفكير، وتحقيقا لهيمنة الوعي عليها، ولا يكون أبدا تكريسا لها بالإلحاح على طلب "نص" واستبعاد آخر، فإن ذلك مما يتفق ودور السياسي، وليس المثقف أو المفكر. ولهذا فإنه يبدو وكأنها "السياسة" تزيح المثقف وتلاشي دوره، وتستحضر بدلا منه السياسي وتقوي أمره.

ولعل هذا الاستحضار "للسياسي" لابد أن يحيل إلى كيفية تعاطي الخطاب مع المفاهيم المتداولة في فضائه، ومقاربتها على نحو سياسي وأيديولوجي، وبحيث تُراد المفاهيم لما تخايل له، وليس لما تنتجه حقا، وبالطبع فإن ما تخايل به المفاهيم لا يجاوز سطحها السياسي أبدا، وبحيث يجري توظيفها في الإيحاء بأن ثمة تغييراً وتطوراً في الواقع، مع أنه ليس ثمة من تغيير في الواقع أبدا، بل ثمة بنية صلبة تعصى على الانتشار ويطفو على سطحها زحام من المفاهيم الهائمة التي تتخفى هذه البنية خلف زخارفها.

وإذ تكشف ذلك عن تبلور مشكل النهضة، في العالم العربي، كمشكل سياسي في الأساس، فإنه يرتبط، لا محالة، بحقيقة أن النخبة التي

حملت مهماز النهضة كانت من صنع الدولة، لا العكس، ومن هنا إحساسها البالغ بمركزية حضور الدولة ودورها ضمن أي تقدم أو نهضة، وإلى الحد الذي جعلها لا تستطيع التفكير في "سؤال النهضة" إلا ضمن حدود السياسة وأفقها المحدود. ولهذا فإنه إذا كان إدراكها لتخلف أمتها قد تحدد استناداً إلى ما أدركته من تقدم أوروبا التي كانت تتعرف عليها جيشا وأسطولا وتنظيما ونظاما، فإن تعيينها لشروط نهضة الأمة قد ارتبط بطريقة قراءتها لشروط نهضة أوربا أيضا. وهنا فإنها قد راحت تقرأ شروط نهضة أوروبا تقوم "في نظامها السياسي الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون"..، وذلك في مقابل قراءتها لشروط تخلف "الشرق بما فيه البلاد الإسلامية تقوم في طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد"(٢٠). فبدا وكأن جوابها على "سؤال النهضة" يتحدد بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون هو، في المقابل، أصل النهضة وشرطها، ولهذا فإن إنجاز النهضة كان لابد أن يتحدد، عند هذه النخبة، بتجاوز الاستبداد لا غير، وبما يعني أن "سؤال النهضة" كان لابد أن يئول إلى سؤال السياسة: كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟".

والملاحظ أن الإجابة على هذا السؤال قد تحددت بطريقة الإجابة على "سؤال النهضة"، وبمعنى أنه إذا كانت النخبة قد أدركت جذر تخلفها في الاستبداد بسيادة نقيضه (اللا استبداد) في أوروبا هي أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنها قد راحت تربط بين لا استبداد أوروبا وبين "مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"(٢١) وإذ يبدو هكذا- وحسب منطق المماثلة بالطبع- أنه لا سبيل إلى تجاوز الاستبداد إلا من خلال تنظيمات السياسة، فإن ذلك يحيل إلى اكتمال دائرة القراءة السياسية لشروط كل من التخلف والنهضة معا، وهو النوع من القراءة الذي جعل الخطاب العربي الحديث لا يعرف، في سعيه لتجاوز تخلف واقعه، إلا مجرد الانشغال باستعارة ونقل التنظيمات السياسية الأوروبية وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع.. وهكذا من دون أن يشغله الوعي بالسياق المعرفي والتاريخي الخاص الذي تبلورت واكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم في إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيما انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلالتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلالتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء

وعيه.

وإذن، فإنها السياسة..، ولسوء الحظ فإنها السياسة بالمعنى البائس، وأعني بما هي مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة.. هي التي أعجزت الخطاب وأعاقته وهنا يُشار إلى أن القراءة السياسية، بل وحتى النخبوية، للمفاهيم قد راحت تتبدى، على تحولات، في مقاربة النخبة "لمفهوم" "الدستور" بالذات. ولعل ذلك يجد ما يدعمه، على حدود التحليل التاريخي، في حقيقة أن الانشغال بالدستور قد انبثق في سياق تبلور نخبة ناقدة في مصر، وهي نخبة كانت قد مضت، عند نهاية القرن التاسع عشر، تبحث لنفسها عن مكان تحت شمس السلطة وبريقها، فراحت تتوسل لذلك بطلب الدستور ورغم أنها ارتأت أن تخفي هذا القصد إلى السلطة وراء الإدعاء بأن المطلب الدستوري يرادف المطلب الوطني، فإنها وحين ساومها القابضون على أزمة السلطة ببعض فتات سلطتهم، لم يصمد خلف هذا الإدعاء طويلا، حتى لقد راحت بعض شرائحها ترى وبصراحة: "أن تؤجل طلب الاستقلال، ولنطالب بالإصلاحات الداخلية..، حتى إذا صرنا (وهذه الـ "نا" عائدة على النخبة الطامحة بالطبع) أصحاب الحول والطول في البلاد، وقلنا للإنجليز إنجلوا عنا، فلا يستطيعون إلا أن ينجلوا خاضعين ممتثلين" .. هكذا وبمنتهى البراءة، سيقول لهم هؤلاء الواهمون: "إنجلوا، فينجلو خاضعين ممثلين".

وبالطبع فإن الخلف المباشر لهؤلاء الواهمين الكبار، لن يكونوا أقل منهم وهما، وإن كانوا أكثر مرواغة لأنهم سوف يهللون أيضا لذلك الوهم الذي تصوروه استقلالا قدمه تصريح فبراير ١٩٢٢، لمصر، لقد كان "وهما" لأنه فقط أعاد ترتيب العلاقة بين مصر وإنجلترا في مرحلة ما دون الحرب والثورة، وعلى نحو يحتفظ للإنجليز بوضعهم المهيمن. لكنهم لم يحدوا إلا أن يهللوا له لأنه أتاح لهم "أن يشاركوا الاستعمار سلطته حين ترتب عليه منح مصر دستورا، وإجراء انتخابات برلمانية تتيح للبورجوازية أن تطرح وجودها على جهاز الدولة، فتحمي مصالحها وتحاول توسيع آفاق النمو أمامها. وهو ما كانت قد فقدته منذ حل مجلس النواب الذي احتجب طبقا لدستور ١٨٨٢، الذي صدر على عهد الثورة العرابية"(٢٢).

وإذن، فإنها المبادلة للدستوري بالوطني، وقد آلت إلى نوع من المبادلة للطبقي بالوطني، بحيث أصبحت "الطبقة" هي بديل "الأمة". وضمن هذا السياق، فإن مبدأ الدستور المؤسسي القائل "أن الأمة هي مصدر السلطة" كان لابد أن يفارق الدلالة التي له في السياق الأوروبي، والتي تنطوي على معنى التحول بمصدر السلطة من "الإلهي" إلى "الإنساني" إلى التلبس بحمولة

أخرى ليست سياسية فقط، بل ونخبوية -أو حتى طبقية أيضا. ولعل هذا التلبس قد بلغ حدا من القوة كان يقتضي إعادة صوغ "الشعار الليبرالي" الأصيل في "شعار بديل" يحمل معنى الاستبداد كاملا إذ يقول: "إن للطبقة، بما هي بديل الأمة، حق السلطة"..، لكنه الاستبداد وقد عاد -هذه المرة- مزركشا أو جميلا، وأعني بزخارف واكسسوارات الحداثة بالطبع.

وأخيرا، فلعل الجوهري في هذه القراءة، هو أن المفهوم، كالدستور وغيره، لا يعمل أبدا في خلاء (كذلك الخلاء الأشعري القديم)، وإنما في إطار شبكة مترابطة ومتفاعلة من التصورات والمفاهيم التي تحيل كل منهما إلى الآخر ويتعلق به، والتي تحدد كيفية عمل المفهوم وطريقة اشتغاله. وهنا يشار إلى أن ما ينطويه العهد الدستوري الفرنسي، الذي ترجمه الطهطاوي، من النص على أن المسيحية الكاثوليكية هي دين الدولة، تماما كالنص في الدستور المصري على أن الإسلام هو دين الدولة، لم يتمخض عن نفس الانقسام والمصادمة التي تمخض عنها الدستور المصري. ولعل ما يدعم الادعاء بأن الأمر لا يتعلق بمجرد النص في ذاته، بقدر ما يتعلق بالثقافة التي يعمل فيها النص، وأعني الثقافة، هنا، لا مجرد المضمون الذي تفكر فيه النخبة، وهو المضمون الذي تسعى مفردات الحداثة بأسرها، بقدر ما أعني بها النظام الأعمق وجملة الآليات والطرائق التي تنظم التفكير في هذا المضمون وغيرها، والتي يكشف التحليل عن كونها تدين أصل وجودها إلى أن تراث إلى عالم مغاير بالكلية. وإذن فإنه التجاوز من "السياسي" إلى "المدني" أو بالأحرى من أزمة "النص" إلى مأزق "الخطاب".

الهوامش

١-فقد شهد هذا العقد عند بدايته أزمة كتاب نصر أبو زيد "نقد الخطاب السياسي"، وعند نهايته كانت أزمة "وليمة -حيدر حيدر- لأعشاب البحر"، التي لحقتها مباشرة أزمة الروايات الثلاث.

٢- إن مقاربة للسؤال الأشهر "لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟"، تكشف عن كونه قد ظل لأكثر من قرن هو سؤال ابتدائه ومنتهاه، وإ ذا كان مما يؤسف له أنه قد ظل سؤال ابتداء هذا القرن الذي لم ينصرم عامه الأول بعد، فإن الخشية تأتي من أن يكون هو أيضا سؤال منتهاه. يبدو، هكذا، أن الله نفسه قد أدرك لا جدوى المجددين يبعثهم على رأس هذه الأمة كل مائة عام لإصلاح أمرها، فكان أن تركيا لذات الأزمات تأكلها عند رأس كل قرن، بل وحتى كل عقد، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الطابع الدوري للزمان، حيث الدورة تنتهي عند نفس ما ابتدأت به، يجعله أدنى إلى الزمان الطبيعي (حيث دورة الأفلاك والكواكب)، منه إلى الزمان التاريخي (حيث الفاعلية الخلاقة للبشر).

٣- الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، نشرة محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي)، القاهرة، بتاريخ، ص ٢٢٩

٤- وذلك من حيث يزخر هذا النص بطائفة متنوعة من أبيات الشعر ونوادر التراث وقصص التاريخ وأقوال السلف، وغير ذلك مما يرد في سياق سعيه إلى تيسير نقل واستعارة الأفكار الحديثة عبر تبريرها بوسائط ومحسنات تراثية.

٥- الطهطاوي: تخليص الإبريز، (سبق ذكره)، ص ٢٢٩.

٦- جان جاك شفاليه: المؤلفات السياسية الكبرى، ترجمة الياس مرقص (دار الحقيقة)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١٢.

٧- فالأصل الأعمق والأسبق "للتجاور" يقوم في أنساق التراث، وفي نسقه المهيمن بالذات، وأعني به النسق الأشعري الذي يرتفع حضوره المؤسس، في الخطاب العربي الحديث، إلى مستوى التأسيس العميق لآلياته وبنيته.

٨- الطهطاوي: تلخيص الإبريز، (سبق ذكره)، ص٢٢٩.

٩- الطهطاوي: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة، ح١ (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الطبعة الأو لى، بيروت، ١٩٧٣، ص ٥١٩.

١٠- جابر عصفور: دفاعا عن التنوير (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ١٩٩٣، ص٧٣-٧٤.

١١- انظر: جابر عصفور: دفاعا عن التنوير (سبق ذكره) ص ٨٢.

١٢- الاقتباس من نص وثيقة "طه حسين".

١٣- جابر عصفور: دفاعا عن التنوير، (سبق ذكره)، ص ٨٥.

١٤- طه حسين: في الشعر الجاهلي، (مطبعة دار الكتب المصرية)، القاهرة ١٩٢٦، ص ١٢.

١٥- طه حسين: حديث الأربعاء، ج٣، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨١، ص ٣٥.

١٦- المصدر السابق، ص ٣٠.

١٧- وإذ ترتبط هذه القراءة بالسعي إلى تأسيس الليبرالية على التمييز في التاريخ الإسلامي بين لحظة "للو حدة" مقترن فيها الخلافة بالشورى، ولحظة "للخلاف" يقترن فيها الملك بالتسلط، وبحيث تتجاوب الليبرالية المبتغاة مع أولاهما، فيما يقترن نقيضها مع الأخرى، فإنه يبدو وكأن

الرغبة في تأسيس الليبرالية قد قادت هذه القراءة إلى دحض أهم مفاهيمها وأكثرها جوهرية، وأعني به الاختلاف الذي راح - وللمفارقة- يقترن بالتسلط، ولعل "طه حسين" كان في هذه القراءة يتابع قراءة معلمه الأكبر "الأستاذ الإمام" التي حافظت على ذات التجاور بين مفهومين للاختلاف. انظر: علي مبروك: مفهوم الاختلاف عند محمد عبده، رواق عربي، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٥- ٨٦.

١٨- جابر عصفور: المرايا المتجاورة، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٥.

١٩- والحق أن خطاب "طه حسين" يبدو الآن في حاجة إلى قراءة وتحليل ضمن هذا السياق المغاير، وأعني سياق انبنائه حسب نظام الثقافة السائد، وبنفس طرائق وآليات اشتغاله وإنتاجه إذ الحق أن معظم القراءات لهذا الخطاب -سواء من منظور الطعن والتبخيس أو الاختفاء والتمني- لم تفعل إلا أن راحت تؤكد على مغايرته وخروجه عن ثقافته. ولقد ارتبط ذلك بكون هذه القراءات لم تفعل جميعا إلا أن راحت تركز تحليلها على مضمون هذا الخطاب، وليس على نظامه وطرائق وآليات اشتغاله.

٢٠- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت ط١، ١٩٨٥، ص ٢٢.

٢١- صلاح عيسى: البورجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة، (مطبوعات الثقافة الوطنية)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

وثائق

قد يزعج البعض في المؤسسات الإسرائيلية لحقوق الإنسان أننا نتحدث عن العنصرية الإسرائيلية وليس العنصرية في إسرائيل!

خطاب من أمير مخول رئيس جمعية تجاه الفلسطينية إلى شولي دختر مدير جمعية سكوي (تكافؤ الفرص) الإسرائيلية.

العنصرية الإسرائيلية

حضرة السيد شولي دختر
مدير جمعية (تكافؤ الفرص)

تحية وبعد..
الموضوع : رسالتكم بتاريخ ١٢/ ٨/ ٢٠٠١

فيما يلي تعليقي على رسالتكم:

في بداية رسالتك تتحدث عن كون أعمال اللجنة التحضيرية المحلية للمؤتمر ضد العنصرية قد جرت "في أطر مقلصة ودون شفافية جماهيرية".

إنني أرى بفرضيتكم هذه عدا عن كونها عارية من الصحة إلا أنها تمثل توجها وصائيا فيه استعلاء قومي لا يعترف بحدود تدخله بالآخر. فليست المؤسسات الإسرائيلية ولا الأفراد المنتمون لجمهور الأغلبية هم الذين يحددون أسلوب عمل مؤسسات المجموعة القومية الأخرى ولا شفافيتها. كما أن مرجعيتنا هى مؤسساتنا وجمهورها وليس الجمهور الإسرائيلي اليهودي ومؤسساته.

للأسف، ورغم الاتفاق المسبق معكم (خلال اجتماعكم مع اللجنة المحلية الفلسطينية بتاريخ ٣/ ٨) بالمبادرة إلى لقاء سقفه هو الحوار بين المنظمات العربية واليهودية حول المؤتمر ضد العنصرية، فإ ن تراجعكم عن موقفكم يندرج في نظري ضمن الحملة التي تشنها منظمات إسرائيلية يهودية أو يعمل بها عرب، ضد السلوك المستقل للجمعيات العربية. كما

أنكم على اطلاع أن بعض المؤسسات التمويلية الصهيونية الليبرالية هى جزء من الحملة ضد التوجه المستقل للجمعيات العربية. وهنالك حملة تحريض إسرائيلية رسمية وإعلامية ومؤسساتية ضد علاقتنا بمنظمات حقوق الإنسان في العالم العربي.

قد يزعج البعض في المؤسسات الإسرائيلية بما فيها تلك لحقوق الإنسان، إننا كمؤسسات لا نقبل الوصاية ونرصد كل قدراتنا لتطوير مؤسساتنا حسب احتياجاتنا وحسب رؤيتنا وليس حسب رؤيتهم، كما قد يزعجهم إننا لا نعمل وفق قواعد اللعبة التي حاولت مؤسسات إسرائيل أن تفرضها علينا، بل طورنا قواعد لعبة نسير وفقها ونعزز دورنا ونعزز هوية وقدرات مؤسساتنا حسبها، وقد يزعج البعض أننا نتحدث في روايتنا عن العنصرية الإسرائيلية وليس عن "العنصرية في إسرائيل" لكن هذه هى أجندتنا.

في العمل المحلي فإن البيئة الخارجية للمؤسسات وللعلاقة بينها هى الدولة اليهودية وتعمل بشكل تلقائي لصالح المؤسسات الإسرائيلية اليهودية لغويا ومؤسساتيا، أما على الحلبة الدولية فإننا نمثل صوت الضحايا وندعمه. صوت الضحايا، متحرر ا من الوصاية ومن الشعور بالنقص، يختلف عن صوتكم حتى وإن كنتم ضد التمييز العنصري. وعدم احترام هذا الصوت يعني الكيل أخلاقيا بمعيارين حسب الموقع.

إن تطوير مؤسساتنا وتدعيمها واستغلال نقاط القوة التي تميز الضحية هى الشروط الأساسية للندية.

إن سؤالك الذي ترددة لما ذا لم نعلمكم أو نعلم المؤسسات الإسرائيلية لحقوق الإنسان بموضوع المؤتمر ضد العنصرية هو سؤال يتطلب منك أن تسأله لنفسك، وهل حقا منظمة حقوق المواطن بارتباطاتها بالفيدرالية الدولية وغيرها من المؤسسات الدولية لم تعرف بالمؤتمر؟ وعودة إلى سؤالك، فطوال خمسة عقود، فإن الدولة اليهودية قد وفرت لكم سيولة في المعلومات لكونكم يهوداً في الدولة اليهودية وحرمتنا منها لكوننا عرباً في الدولة اليهودية. فكيف غابت عنكم هذه المعلومة المنشورة منذ عام ونصف على الأقل على شبكة الإنترنت في كل ما يتعلق بالمؤتمر ضد العنصرية.

لكن السؤال الأهم بنظري هو: لماذا تتوقع منا نحن الفلسطينيين ضحايا الدولة اليهودية أن نكون مطالبين باطلاعكم على مشاركتنا في المؤتمر ضد العنصرية، هل أنت تقوم بذلك؟ وهل حقا الجمعيات الإسرائيلية لحقوق الإنسان معنية بفضح إسرائيل كنظام عنصري !

كما أنه يوجد توجه آخر ولا ينحصر في موضوع تعريفك بالمؤتمر، وهو ما عبرت عنه مندوبة جمعية حقوق المواطن والتي أعلنت جهارا (٨/٢) أنها غير معنية في اللقاء الحواري مع اللجنة المحلية، بكل ما يعنيه ذلك من التفاف على مؤسساتنا العربية، بينما أرادت حصر

اللقاء بمن سيحضر إلى جنوب أفريقيا كأفراد، لإقا م ة إطار تنسيقي إسرائيلي يهودي عربي كبديل أو على الأقل إضافي للجنة المحلية.

لقد أجرينا في العام الأخير لقاءي حوار بين المنظمات العربية واليهودية وكنت شريكا فعالا فيهما، وتوصلنا إلى استنتاج أساسي أنه يوجد موقف عربي واضح ضد التوجه الدمجي والشراكة، على الأقل في هذه المرحلة، بل إن الاجتماع الثاني قد حدد أن مستوى العلاقة الممكن هو الحوار، لكوننا نمثل مؤسسات لا تندرج في مجتمع مدني واحد، بل يوجد مجتمعان مدنيان في إسرائيل ينتميان إلى مجموعتين قوميتين منفردتين، بينما تلقي باللوم علينا لكوننا نمارس ذلك.

من الطبيعي أن ضحايا العنصرية يهتمون بالمؤتمر الدولي أكثر من الذين يتمتعون بما توفره لهم الدولة العنصرية. وليس في ذلك إدانة لأي جمهور، بل إن ضحايا العنصرية في العالم كله هم الذين يقودون هذا المؤتمر ويعتبرونه حدثا تاريخيا، وليس صدفة أننا نذهب إلى المؤتمر الدولي في أوسع تحالف في تاريخ العمل الأهلي الفلسطيني. وأننا مركب أساسي ضمن المجموعة العربية الإقليمية وأعضاء سكرتاريتها. ومن المجموعة الآسيوية وبتحالف استراتيجي مع المجموعة الأفريقية وبعلاقة غير مسبوقة ومعنوية خاصة مع تحالف المنظمات غير الحكومية في جنوب أفريقيا. كما أننا نحظى بتقدير كبير من قبل المؤسسات الدولية لحقوق الإنسان. لقد بنينا الأساس لإقامة أوسع حركة تضامن عالمية لمؤسسات المجتمع المدني ضد العنصرية أينما كانت. كما ساهمنا بشكل مؤثر وملفت للنظر في الصياغات سواء على مستوى المنظمات غير الحكومية أم على مستوى الحكومات.

توجد منظمات إسرائيلية لحقوق الإنسان علمت بالمؤتمر منذ أشهر عديدة، فلماذا لم تبادر للمشاركة. فالمشاركة ليس بدعوة من أحد بل بالمبادرة للتسجيل. لكن باعتقادي أن السبب لم يكن تنظيميا وليس كبوة.

الجمعيات العربية الأساسية الناشطة في مجال العمل الدولي وذات الرصيد الغني و التجربة المتراكمة بادرت في حينه إلى العمل وأسست اللجنة التحضيرية المحلية للمؤتمر ضد العنصرية، وهي لجنة الأربعين: المؤسسة العربية لحقوق الإنسان، لجنة المهجرين، عدالة، البيت، وتبنت اتجاه المبادرة وأقر أن يركز اللجنة مدير " اتجاه " وأن يسعى " اتجاه " لتوفير مقومات النجاح للجنة وهو ما حصل. وهذه الجمعيات هي التي حققت إنجازا رائعا قبل أشهر ضمن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الأمم المتحدة بإدانة إسرائيل على تعاملها العنصري في موضوع الحق بالمسكن. وكان ذلك نتاج عمل مهني وبرؤية سياسية ناضجة استمر سنوات. فهل كان عليهم تبليغ الجمعيات الإسرائيلية بالتحضير لذلك العمل كي "تمنحوها" شهادة "الشفافية". ومن الملفت للنظر أنه شارك في تلك الجهود د. أ وردي ديفيز على أساس احترامه لحق العرب بتحديد جدول أعمالهم وبقناعة أن إسرائيل نظام عنصري، وليس "عنصرية في إسرائيل".

إننا لا نتحدث عن موقف مشترك مع المنظمات الإسرائيلية، وهذا ما تؤكده في رسالتك، فمن وجهة نظرنا فإن إسرائيل هى نظام عنصري بتعريفها الإثني بمبناها وبممارساتها، يجب إدانتها دوليا ومعاقبتها، كما أننا ندعو إلى إلغاء القوانين العنصرية المؤسساتية وفي مقدمتها قانون العودة ونطالب بحق العودة للاجئين الفلسطينيين، فأنتم لستم شركاء في ذلك، بينما "العلاقة الاستراتيجية" التي تطلبها معنا ليس شكيلة بل تتطلب أن نخفض سقف مطالبنا الأخلاقية وذلك ليس من أجلنا بل من أجلكم.

إنك تعتبر موقف المنظمات العربية والعمل الأهلي العربي المنظم موقفا "انفصاليا"، وتعبير انفصالي في السياق الإسرائيلي هو مصطلح مستخدم لوصف سلوك العرب وحدهم، فلم يستعمل هذا المصطلح ولو مرة واحدة ضد مؤسسات إسرائيلية رسمية أو غير رسمية قائمة على أساس إثني. أنه مصطلح يعود إلى التوجه الاستعلائي وكأنه مفروغ منه أن يلائم العرب سلوكهم لما يرتأيه الرأي العام الإسرائيلي وبالذات اليسار الصهيوني.

كما أنكم تستخدمون هذا المصطلح لنزع الشرعية عن سلوكنا المستقل وتحاولون إضفاء صبغة سلبية على سلوكنا المنبثق عن احتياجاتنا وليس في احتياجاتكم، إن التوجه الانفصالي بحد ذاته ليس أمرا سلبيا، لكنك وللأسف استخدمته بشكل فيه توجه وصائي رغم أنك حاولت إثبات غير ذلك.

صحيح تقديرك أن الخلاف الأساسي هو خلاف أيديولوجي بين توجهين: الدمجي الذي تؤيده ونعارضه وتوجه مستقل للجمعيات العربية بتحالفاتها الفلسطينية والعربية والعالمية.

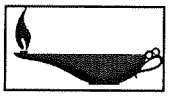
إن علاقتنا بشعبنا الفلسطيني وبالأمة العربية تزعجكم، وفي المقابل فإن علاقتكم بالجاليات اليهودية في العالم شرعية، تريدون أن نقبل ذلك أي أن نعترف بكم كشعب سواء اليهود داخل إسرائيل أم في العالم، بينما تحاولون منعنا من التصرف كشعب شتته دولة إسرائيل وقامت على أنقاضه وهذا أحد أوجه التوجه الصهيوني.

لقد واجهت الجمعيات العربية في جنيف وضمن اللقاء التحضيري الثالث والأخير، للمؤتمر ضد العنصرية، واجهت "اللوبي اليهودي" وهو لوبي المنظمات الصهيونية بغالبيتها من الولايات المتحدة وكندا وأوروبا، والتي تدعي أنها منظمات غير حكومية بينما تقودها بشكل مباشر وزارة الخارجية الإسرائيلية، وتعاملت بشكل عنصري مع العرب بوصفها إياهم باللاسامية وفي هذا السياق نستغرب قيام منظمات إسرائيلية لحقوق الإنسان غابت عن جنيف وتهاجمنا محليا وتحاول الطعن بمصداقية عملنا وحرية عملنا المستقل. وهذا يطرح علامة سؤال حول ما يخفيه هذا الدور.

لقد خرجنا عن الطوق، ولا نقبل التوجه الدمجي المشوه، لقد بلورنا هويتنا المؤسساتية، بإمكانك أن تقبل بذلك أو ترفضه، لكن القرار بشأن سلوكنا وموقفنا هو في نهاية المطاف لنا ولنا وحدنا..

باحترام

أمير مخول



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!:** د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون.** صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام.** د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة.** صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.

ثالثا: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعا: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.

خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.

٧- نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال: الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٧ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٢٢ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١٠ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- تمكين المستضعف. إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان. صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان. صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين. صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني. مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة باللغتين (العربية والإنجليزية).

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

• • •

(تحت الإعداد)

١. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٢. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٣. الجمعيات الأهلية.
٤. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٥. دليل تعليم حقوق المرأة.
٦. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٧. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
٨. الإصلاح المطلوب للأمم المتحدة.
٩. الأدب العربي القديم وحقوق الإنسان.

وخلاصة هذا القصص الطويل أن هذا النص (على أن الإسلام دين الدولة) الذي أثبت في الدستور قد فرق بين المسلمين المصريين، وأنشأ في مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تزيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلي الوراء، وأنشأ في مصر خاصة وفي الشرق الإسلامي عامة هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قبل أثناء العصر الحديث، وهي مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين، ولسنا في حاجة إلى أن نسأل أخير هذا أم شر؟ ولسنا في حاجة أيضاً أن نسأل عن طبيعة هذه الخصومة وما ستنتهي إليه غداً أو بعد غد إنما يكفي أن نلاحظ أن هذه الخصومة حقيقة واقعة، وأن في مصر فريقا من الناس يمضون مع الزمن ويسايرون التطور ويريدون أن يستمتعوا وأن يستمتع غيرهم بما كفل الدستور من حرية الرأي، وأن في مصر فريقاً آخر ينكر هذه الحرية أو لا يبيحها إلا بقدر وإذن فلابد من اتخاذ موقف منتج حاسم بإزاء هذه الخصومة بين أولئك وهؤلاء فما هذا الموقف وما عسى أن تكون نتائجه؟

طه حسين

روافد عربي

"روافد عربي" كتاب غير دوري يستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها كما يستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.