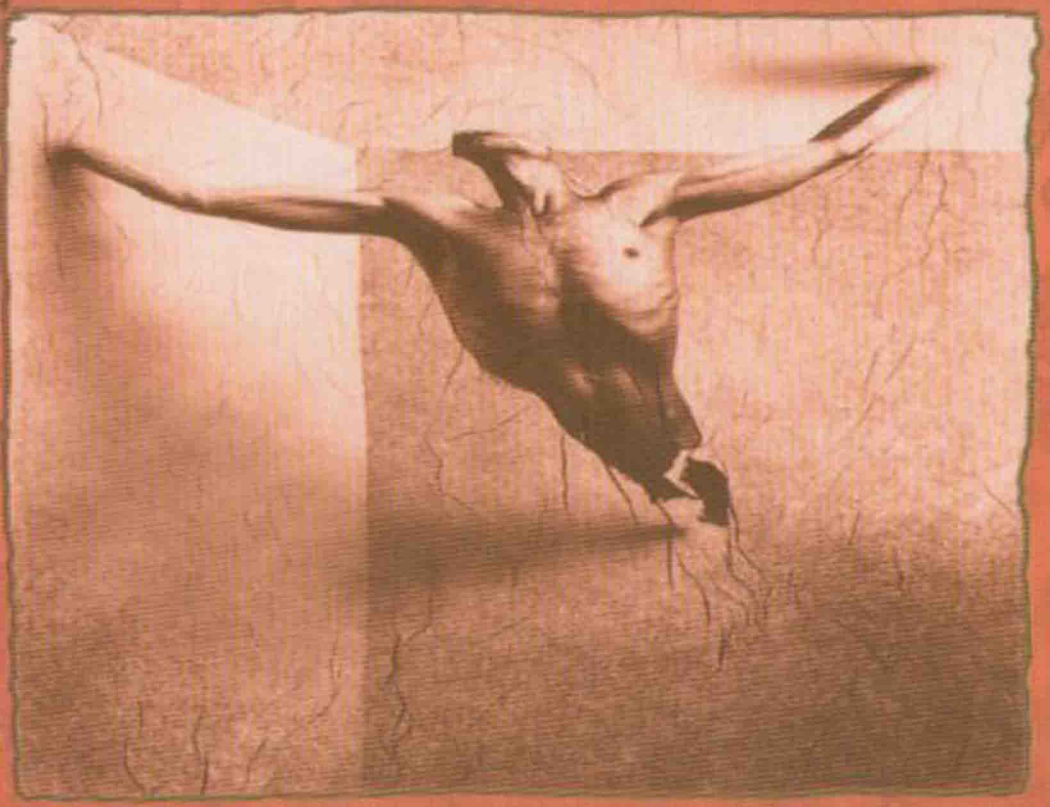
# رواق عربي

٣٥



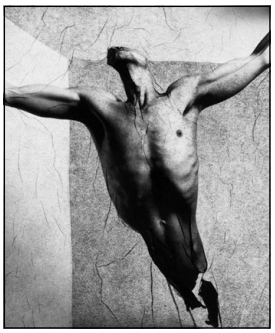

نحو فلسفة جديدة للتعليم في العالم العربي
محمد السيد سعيد

تركيا والاتحاد الأوروبي والعالم العربي
عبد السلام طويل

الهويّة والمواطنة إشكالية مصرية متجددة
قايد دياب

الخصوصية والعالمية
في مفهومي المجتمع المدني وحقوق الإنسان
د. فؤاد الصلاحي

كتاب غير دوري
العدد (٣٥) ٢٠٠٤



# رواق عربي

رئيس التحرير
**محمد السيد سعيد**

نائب رئيس التحرير
**ياسر قنصوه**

مدير التحرير
**فريد أبو سعدة**

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

**المراسلات**

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

## مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ 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.


**المدير التنفيذي**
**مجدي النعيم**

**المستشار الاكاديمي**
**محمد السيد سعيد**

**مدير المركز**
**بهي الدين حسن**


**قواعد النشر بالمجلة**

- أن تكون المواد المقدمة للنشر أصلية ولم يسبق نشرها
- أن تراعى الأصول العلمية المتبعة في البحوث على أن يتراوح عدد كلمات البحث بين ٦٠٠٠- ٨٠٠٠ كلمة ولا تقل المواد الأخرى عن ١٥٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تقبل المجلة الدراسات المحكّمة وذلك بالتشاور مع المؤلفين
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.


**الناشر:**
**مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان**
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة/ تليفون:
٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) -
٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
**العنوان البريدي**
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
**E-mail:** info@cihrs.org
**Web Site:**
www.cihrs.org
صف الاكتروني: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: **أيمن حسين**
**رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦**

# المحتويات


■ **هذا الرواق**

طائر الهويّة ..... **التحرير** ٤

■ **الافتتاحية**

نحو فلسفة جديدة للتعليم في العالم العربي ..... **رئيس التحرير** ٨

■ **بورتريه**

هوشي منه وسمكاته الأرجوانية الصغيرة ..... **د. محمد المخزنجي** ٢٥

■ **دراسات**

الخصوصية والعالمية في مفهومي المجتمع المدني وحقوق الإنسان ... **د. فؤاد الصلاحي** ٢٩

■ **رؤية**

الهوية والمواطنة/ إشكالية مصرية متجددة..... **قايد دياب** ٥٦

■ **تقارير**

الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان ..... **د. محمد أمين الميداني** ٧١

■ **كتب**

نزاع الهويات في السودان ..... **أحمد ضحية** ٩٩

■ **نافذة على الأخر**

تركيا، الاتحاد الأوروبي والعالم العربي..... **عبد السلام طويل** ١١٠

■ **وثائق**

إعلان الرباط (بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل") ..... ١٢٨

■ **قراءة في وثيقة**

"عندي حلم" مارتن لوثر كينج ..... **ترجمة وقراءة د. عبير سلامة** ١٤٤

هذا الرواق

# طائر الهويّة

طائر الهوية يسبح في فضاء هذا العدد من رواق عربي، يلاحظه القارئ سافرا واضحا كما في مساهمة قايد دياب بعنوان **(الهوية والمواطنة: إشكالية مصرية متجددة)** والتي يؤكد فيها أن أزمة الهوية تنجم عند تحول في الأسس الثقافية للهوية من الدين إلى القومية مثلا، أو التحول بالانتماء من إطار أو مركز معين إلى إطار أو مركز آخر أضيق أو أوسع، وكذلك تقع أزمة الهوية عندما يكتشف أفراد المجتمع أن بعض الأشياء التي كانوا يتقبلونها (باعتبارها بديهيات أو معطيات) لم تعد مقبولة في إطار ظروف تاريخية جديدة ولذلك يكون دوما من الضروري لأعضاء المجتمع أن يحددوا من هم وكيف يختلفون عن غيرهم. أي يحددوا هويتهم".

وقد يفرض طائر الهوية وجوده على القارئ دون أن يكون شاخصا له كما في افتتاحية هذا العدد **(نحو فلسفة جديدة للتعليم في العالم العربي)** يقول د. محمد السيد سعيد: الواقع أن تطور التعليم الحديث نفسه يرتبط ارتباطا قويا بالدولة والهوية العرقية والثقافية على حساب الهوية الإنسانية، ويضيف أن دولا كثيرة تنظر للتعليم على اعتبار أنه أداة للمشابهة السياسية وتكوين مواطن يتحد تمام الاتحاد مع دولته وهويته بما في ذلك لغته هو وثقافته القومية، وكثيرا ما يعني ذلك غرس الكراهية للقوميات أو الدول الأخرى منذ الصغر.. هذا التوظيف السياسي والأيديولوجي للتعليم هو المسئول الأول عن الميول نحو العنف وفك عرى الارتباط بين المعرفة والمسئولية

(٤) رواق عربي، السنة التاسعة، ٢٠٠٤ عدد ٣٥

الأخلاقية.

لقد صار تعليم الدولة القومية محاضن يُعدّ فيها الناس، لكي يصيروا وطنيين وليس بشرا أفضل. بهذا المعنى فالتعليم الحديث هو المفرخ للشمولية أو على الأقل واحدية الهوية.

ويقول في موضع آخر: إن التعليم هو عملية إعادة إنتاج للمجتمع ذاته فلا يمكن لمجتمع أن يعلم أولاده سوى ما يعلمه أو يؤمن به، ويعني ذلك تلقائيا أنه لن يعلم أولاده ما يجهله أو ما ليس من اللائحة الأساسية لمنظومته القيمية. فإذا كان المجتمع كله يحتفل بالخرافة فلن يكون من الممكن لأطنان من المعلومات العلمية أن تنتج طلابا مغايرين، وإذا كان المجتمع ممسوسا بالتطرف الديني فسوف تجد هذه المشاعر طريقها للنفاذ إلى قلب المؤسسة التعليمية بمئات الطرق".

إذا كان د. محمد السيد سعيد يرى أن التعليم بما هو عليه الآن وفي ظروف تكون فيها بنية القوة في المجتمع تتركز حول رجال الدولة والماليين الكبار وأصحاب المشروعات والجيش والبوليس، فضلا عن المؤسسات الدينية. فإنه لا يفعل سوى إعادة إنتاج المجتمع بما هو عليه أيضا أي أنه يصبح عائقا للتقدم فإن د. فؤاد الصلاحي في دراسته عن **(الخصوصية والعالمية في مفهومي المجتمع المدني وحقوق الإنسان)** يرى أن: الفرد والمجتمع يخضعان لعنصر الزمن بدلالاته في التحول والتطور والتغير، والفرد والمجتمع لا يتلقون الثقافة بطريقة آلية ميكانيكية، بل يتلقون الثقافة ويعيدون إنتاجها وفق عملية دينامية، فهم يعطون ملمحا جديدا للقديم، ويتجاوزون القديم بابتكار الجديد، معنى ذلك أنهم يتعلمون ويتأقلمون ويغيرون ويبدعون فالأفراد كفاعلين اجتماعيين يشاركون بحيوية في إنتاج وإعادة إنتاج مجتمعهم وثقافته من خلال إنتاج وإعادة إنتاج المعاني وأنماط العلاقات والقواعد السلوكية والتنظيمية، فالثقافة والمجتمع يتصفان بالتغير والتجدد المستمر.

المفارقة بين محمد السيد سعيد وفؤاد الصلاحي تكمن في الحفر عميقا الذي مارسه محمد السيد سعيد في طبيعة العملية التعليمية القائمة فعلا، بينما يتحدث

فؤاد الصلاحي عن التعليم بشكل مجرد وباعتباره حيوية ديناميكية تؤدي إلى إعادة النظر في القائم ونشدان الأفضل، كما أن كلامه عن التعليم كان في سياق تجديد العقل العربي لحل إشكالية الصراع في المجتمع بين ثنائية العالمية والخصوصية وهو ما جعله يستشهد بالفقيه الذي قال: "ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا".

لكنه في العمق يتفق مع محمد السيد سعيد عندما يقول: "العقل السياسي لدى المجتمع لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم ونصوصه الدستورية والقانونية فحسب، بل هو محكوم أيضا بقوة الموروث الاجتماعي والثقافي. فإن هذا الموروث تكمن قوته في إعادة إنتاجه من خلال قوى سياسية واجتماعية (تقليدية وحديثة)، لها مصالح متعددة في الوضع القائم من خلال نفوذها وهيمنتها على مجمل دوائر السلطة والثروة، وهى تخفي تلك المصالح بادعائها الحفاظ على خصوصية المتجمع في ثقافته وقيمه وعقيدته".

والهوية أيضا هى مدار بحث دكتور فرنسيس دينق في كتابه **(صراع الرؤى.. نزاع الهويات في السودان)** والذي يعرضه أحمد ضحية، حيث يقول: تنبع أزمة الهوية الوطنية في السودان من حقيقة أن السودانيين الشماليين العرب- المهيمنين سياسيا واقتصاديا، رغم أنهم ينحدرون من تلاقح عربي أفريقي، ويشكلون الأقلية بالنسبة لمجموع السكان، يرون أنفسهم عربا في المقام الأول، ويتبرأون من العنصر الأفريقي فيهم ويسعون إلى فرض هويتهم على كل أرجاء البلاد.

ويؤكد أن الدين بالنسبة للسودانيين الشماليين يُعدّ ستارا وقناعا لسياسة الهيمنة العرقية، ويستشهد بجون قرنق عندما قال في اجتماع كوكادام ١٩٨٦: "إن قضيتنا الرئيسية تتمثل في أن السودان ظل ولا يزال يبحث عن هويته الحقيقية يلجأ السودانيون إلى العروبة وعند فشلهم في ذلك يلجأون إلى الإسلام كعامل للوحدة، ويصيب الإحباط الآخرين لأنهم فشلوا في فهم تحولهم إلى عرب، بينما أراد الخالق لهم غير ذلك. ولهذا يلجأون إلى الانفصال.

كما ينقل عن أحد الأكاديميين الإسلاميين قوله: "إن ما نشهده يعبر عن نزاع بين

نظرتين ثقافيتين متعاديتين تعيش كل منهما مرحلة بعث وصحوة جديدة، وتقدم الثقافة الغربية (كعامل ديناميكي خارجي) المثل والسند المادي والثقافي للقوى المعارضة للإسلاميين".

أزمة الهوية تحلق أيضا في السماء التي تظلّ كلا من تركيا وأوروبا وتقف دون انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، إذ تثير من جديد، كما يقول عبد السلام طويل في **(نافذة على الآخر)** موضوع (صراع الحضارات) كما تثير المخاوف التي جعلت أيف ثريار في مقاله الموسوم بـ (الفخ التركي) يحذر من أن التوسع المفتوح للاتحاد من شأنه أن يهدد بفقدان أوروبا لهويتها، وهو ما جعل ديستان يؤكد أن الأوربيين يحتاجون إلى تقوية هويتهم إذ لا يمكن أن توجد (وطنية أوروبية) إلا حينما يتحقق للمواطنين الأوروبيين الوعي بالانتماء إلى نفس الهوية، وهى الهوية التي عملت الاتفاقية الأوروبية على تحديد مقوماتها الأساسية في العناصر التالية: الإرث الثقافي اليوناني والروماني، والإرث الديني المسيحي الذي أغنى الحياة الأوروبية، ومنجزات عصر النهضة إلى جانب فلسفة قرون الأنوار وإسهامات الفكر العقلاني والعالمي وهى المقومات التي ينفي ديستان أن تشترك تركيا مع أوروبا في أي منها.

وفي (قراءة في وثيقة) كان طائر الهوية في أمريكا أيضا، يحلّق فوق ٢٥٠,٠٠٠ حضروا (كما تقول د. عبير سلامة) خطبة مارتن لوثر كنج: عندي حلم، عام ١٩٦٣ وهى الخطبة الأهم في سلسلة خطبه، والتي زادت من وتيرة الحركة الإصلاحية في عقدي الخمسينيات والستينيات وأثمرت الإعلان عن عدم دستورية قوانين التمييز العنصري، كما أثمرت عن المساواة بين السود والبيض في حق التصويت، واعتبار المساواة بين جميع الأمريكيين سياسة فيدرالية لا يحق لأية ولاية مخالفتها.

وكما كان طائر الهوية يرى ذلك فإنه رأى أيضا (مسيرة المليون) التي نظمها لويس فرقان قائد تنظيم أمة الإسلام في أمريكا عام ١٩٩٥، متخليا عن رهان كينج بصحوة الضمير الأخلاقي للأمة إذا وضع المصلحة الشخصية للسود في المقام الأول!!

**فريد أبو سعدة**

افتتاحية

# نحو فلسفة جديدة للتعليم في العالم العربي

**مقدمة:**

تُولى منظمات حقوق الانسان فى العالم العربى الحق فى التعليم قدراً من الاهتمام. ولكن هذا الاهتمام ينصرف الى معنى ضيق للغاية يشمل صد الهجوم على مبدأ مجانية التعليم بكل مستوياته أو على الأقل فى المرحلة الالزامية، والعمل على اشباع الحق فى التعليم من الأصل بهدف ضمان وصول هذا الحق الى مستحقيه. ولكن هذه المنظمات لم تهتم على الاطلاق تقريبا بفلسفة التعليم بما يتجاوز نقد طبيعته الطبقية. كما أضيفت فى السنوات القليلة الأخيرة شىء من النقد للمقررات التعليمية التى يشجع بعضها على عدم التسامح. وتطالب منظمات حقوق الانسان بنشر تعليم هذه الحقوق والوثائق الدولية ذات الصلة فى المستويات التعليمية المختلفة.

لقد عبرت لرفاق النضال الحقوقى عن قلقى من التركيز على تعليم حقوق الانسان فى النظام المدرسى لادراكى أن الطلاب يكنون قدرا كبيرا من الكراهية لهذا النظام، الذى تحول بذاته الى نظام قهرى. وخشيت أن يؤدى اضافة مقررات جديدة تنهض بمهمة تعليم حقوق الانسان فى النظم المدرسية العربية الى نتيجة عكسية. وكنت أشير الى شعورنا نحن بوطأة هذه النتائج السلبية عندما أو حيثما كانت هناك مقررات تعنى بما كان يسمى فى مصر فى عقدى الخمسينات والستينات ب"التربية الوطنية"، أو "الاشتراكية" أو "الثورة" وغيرها من المقررات المشابهة التى كانت تقوم على غرس معتقدات سياسية بعينها.

وأرغب فى انتهاز فرصة هذه الافتتاحية للتوسع فى شرح أسباب تحفظى

على حشر مقررات تقوم على "تعليم حقوق الانسان" فى النظم المدرسية العربية. ذلك أن هذه النظم ليست مؤهلة لغرس قيم أخلاقية وانسانية سامية، وهو ما يعود الى أسباب بعضها يخص العالم العربى وبعضها الاخر يخص المرجعية الأساسية للنظم المدرسية وهى المرجعية الغربية الحديثة. ان القضية الأساسية التى تحتاج الى مناقشة مستفيضة هى الفلسفة التعليمية ذاتها، ومن ثم اثارة المقصود بالتعليم من حيث الأصل.

**أولا: الفلسفة التعليمية:**

يقع نشر التعليم ضمن أهم مسئوليات الدولة المعاصرة. كما أنه يحظى باهتمام كبير من جانب عدد هائل من المنظمات الدولية. ومع ذلك فهناك نقد متزايد للأداء العربى فى هذا المجال الحيوى.

**التعليم الغربى المتقدم ذاته غارق فى مشكلات أساسية لم يتم حلها بل ولا ينتبه لها غير أقلية من فلاسفة التعليم**

ويتم نقد الأداء فى العالم العربى على مرجعية التعليم فى البلاد المتقدمة، وهو ما يمثل خطأ كبيرا. فالواقع أن التعليم الغربى المتقدم ذاته غارق فى مشكلات أساسية لم يتم حلها بل ولا ينتبه لها غير أقلية من فلاسفة التعليم لأن الغالبية أسست نظرتها للتعليم على قاعدة القبول بالأمر الواقع وبصفة أخص فيما يتعلق بفلسفة التعليم ودوره. وبذلك صار النموذج الملهم للتعليم فى العالم العربى هو ذلك الذى يساعد على الوصول الى التقدم بمؤشراته ومعناه فى العالم الغربى والدول المتقدمة عموما. ولا شك أن هذا المستوى من المعالجة ضرورى بل وملح اذا كان المقصود منه هو الوصول الى المؤشرات الكمية المعروفة والتى تذخر بها أدبيات المنظمات الدولية مثل معدلات الالتحاق بالمدارس ونسب المدرسين الى الطلاب ومتوسط الوقت الذى يقضيه الطلاب فى المدارس ومدى تقدم المقررات التعليمية ومدى الاهتمام بالأنشطة غير التقليدية مثل الرياضة والفنون والاداب والرحلات والمناقشات الحرة. كما تشكل تلك المؤشرات قضايا نوعية

مثل مدى الاهتمام بالقدرة على التفكير والتعبير بالمقارنة بالحفظ والتلقين، ومدى توفر الأبنية والتسهيلات التعليمية ومن ثم الموازنات التى يحتاجها هذا القطاع للوصول الى المعدلات الكمية المقبولة عالميا. وتتفق الشكاوى من الأداء فى النظام التعليمى فى العالم العربى من وجهة النظر هذه على طائفة من القضايا النوعية: فالتعليم العربى الرسمى على الأقل يقوم على التلقين وهو ما يؤدى الى تشكيل عقل أصم يعتبر عقله مخزنا للمعلومات وليس طاقة رائعة للتفكير، واستخدام أساليب تسلطية فى المدرسة تقوم على النهى والزجر وأحيانا الضرب. وفى نفس الوقت نجد فلسفة شعبوية فى التعليم وتقدير أداء الطلاب يهتم برشوة الشعب بتحديد معدلات للنجاح فى الشهادات العامة أعلى بكثير من مستويات الأداء الحقيقة للطلاب. وفى البلاد العربية الفقيرة يعانى النظام المدرسى من مشكلات شتى تشمل بؤس الأبنية وقصر الوقت المتاح وتدنى مستويات المدرسين والحشو المبالغ فيه فى المقررات التعليمية، وضآلة الصلة بين التعليم وحاجات ومهارات العمل المتاح.

وقد انقسم النظام المدرسى الى أطر طبقية حيث يتمتع الطلاب المنتمين للطبقات الغنية بمستويات كمية مقبولة بينما يعانى التعليم الحكومى من فقر شديد فى كافة المؤشرات المعروفة. ويعيد النظام المدرسى انتاج البنية الطبقية القائمة وقد يساعد على تدهورها من حيث عدم تكافؤ الفرص والتركيز المتزايد للثروة. أما فى البلاد العربية الغنية فثمة طائفة أخرى من المشاكل بما فيها التسيب فى تقويم الأداء الطلابى فى الشهادات العامة، وعدم المساواة بين الطبقات والمناطق والاهتمام بالكم على حساب النوع، واستمرار عزل الجنسين فى المدارس والجامعات. وقد أضيف لكل ذلك الشكوى الأمريكية والعالمية من المقررات التعليمية الحافلة بصور عدم التسامح والقسوة والعنف فضلا عن تفضيل الشكل على المضمون.

وسوف نتناول بعض هذه المشكلات الخاصة بالمستوى العربى تحديدا فى

**التعليم العربى الرسمى يقوم على التلقين وهو ما يؤدى الى تشكيل عقل أصم**

المستقبل. أما الآن فما نريد أن نقوم به هو التأكيد على الحاجة الى رفض النموذج المرجعى للتعليم والذى يتمثل فى التعليم الغربى الحديث أو ما يعتقد أنه كذلك. وعلينا منذ البداية أن نفرق بين التعليم والنظام المدرسى. فالأخير لا يضمن فى الحقيقة تعليما بل قد يؤدى الى "تجهيل" بل أن الكيفية التى تتم بها "العملية التعليمية" قد تشتمل بذاتها على تجهيل من الناحيتين الأخلاقية والعلمية.

لقد ارتبط التعليم ارتباطا قويا للغاية بانتاج المجتمع القومى الرأسمالى والاستهلاكى الحديث بكل ما يشتمل عليه من تعصب. فالارتباط بين السجل التعليمى وحسن الخلق أو لطف المعشر أو الميل للتعاون أو الرغبة فى مساعدة الآخرين أو الحب الحقيقى للمجتمع وتقديره أو الشعور بالمسئوليات الأخلاقية عموما ضعيف. ولم يساعد التعليم فى شىء على تحسين البيئة الدولية ووضع حد للحروب المدمرة والظلم الاجتماعى أو حتى ثقافة الكراهية والعنف. وربما يكون الافتقار الى هذا الرباط الجوهرى هو العلة وراء اتساع الفجوة بين التقدم التكنولوجى والعلمى المذهل من ناحية والتقدم الأخلاقى المحدود للغاية الذى أحرزته البشرية حتى الآن. وبينما كان رؤساء القبائل التقليديون يمارسون فى الماضى كل من الحرب والتعاون البناء مع غيرهم فان القادة المحدثين للحروب والحركات العرقية والاثنية والدينية والذين حصل أغلبهم على مستوى مرتفع للغاية من التعليم الحديث يميلون أكثر كثيرا نحو العنف والحرب وأقل كثيرا نحو تأسيس روابط انسانية أعمق وأوسع مع غيرهم وخاصة من يعتبرونهم خصوما أو أعداء لهوياتهم المتضخمة على حساب الرابطة الجامعة بين البشر. ويمتلك هؤلاء مهارات أقل فى نشر المحبة عن أسلافهم الذين توقف تعليمهم على استيعاب الحكمة التقليدية الموروثة.

ولم يعد من النادر أن نرى علماء أو مهنيين مبدعين وعلى قدر مرتفع

**ارتبط التعليم ارتباطا قويا بانتاج المجتمع القومى الرأسمالى والاستهلاكى الحديث بكل ما يشتمل عليه من تعصب.**

للغاية من التعليم والمعرفة ينشرون الكراهية ويشعرون بالحقد يغلى فى صدورهم، ولا يتورعون عن قيادة عمليات الإرهاب الفردى أو إرهاب الدولة ويرسلون جيوشها عبر آلاف الأميال لشن حروب تسبب دمارا كبيرا وتترك الالاف أو الملايين قتلى وجرحى ومعاقين كما تترك بلادا بكاملها وقد عمها الخراب وحرم أهلها من أبسط الخدمات والحقوق الإنسانية. إن الذين يقومون بالتعذيب والمعاملة المهينة لمواطنيهم أو يأمرون به هم قادة كبار فى أجهزة الشرطة المحلية فى عشرات من دول العالم حصلوا على قدر لا بأس به من التعليم وتتاح لهم أفضل الفرص للتدريب والثقافة. إن الذين لا يتورعون عن الحصول على الرشاوى والقيام بعمليات فساد مضرة للاقتصاد الوطنى والعالمى ويحرمون بذلك أخوانهم فى الوطن وفى العالم الخارجى من الفرص الدنيا لتلقى التعليم المناسب أو الحصول على ماء الشرب النظيفة أو مجرد التمتع بالحد الأدنى من الخدمات الصحية والوقائية أو مجرد الغذاء الضرورى للحياة هم أيضا فى العادة ممن تلقوا تعليما عاليا. ويمكننا أن نمضى فى رصد الأمراض الخطيرة التى تفتك بالأخلاق العامة وتسبب أشد الأضرار بالبشر وننسبها لأفراد حصلوا على مستويات عالية من التعليم.

وبينما لا يمكننا أن نعزو هذه الأمراض كلها للتعليم بذاته لا يمكن أيضا تجنب الاستنتاج بأن التعليم لم يوفر قاعدة مرضية للتطور الأخلاقى. كما أن هذه الحقائق تنبهنا الى أن التعليم المعاصر صار منفك الصلة بالتربية الأخلاقية والإنسانية. بل يمكننا أن نذهب الى ما هو ابعد لنقول أن التعليم ربما يكون أحد العوامل التى تحفز الأشخاص على الشعور بالتفوق. وتصوغ بعض الفلسفات تطلعات مريضة للوصول إلى حالة "سوبرمانية" من جانب أشخاص يشعرون بأنهم عباقرة ويسكنون فى سماوات تطل على بقية البشر من أعلى دون أن يكون لديهم الإيمان بالمسئولية الأخلاقية أمام البشرية على أية مستوى، بل تنصرف تطلعاتهم هذه الى البحث فى مختلف الطرق

**التعليم لم يوفر قاعدة مرضية للتطور الأخلاقى.**

والسياسات التى تضمن لهم دفع الأشياء لمصلحتهم الأنانية بما فى ذلك السيطرة على الآخرين واخضاعهم لمعاملة متدنية حيث تحتقر الحقوق الاساسية وتنتهك ابسط القيم السامية التى عدّها الناس عبر التاريخ أثمن ما أنتجته التجربة الاجتماعية والحضارة ذاتها.

### ثانيا: مشكلات التعليم الحديث

وكما قلنا فإن التعليم قد لا يكون المسئول الأول أو الوحيد عن تلك التشوهات المخيفة للشخصية الإنسانية التى ترتبط بالحروب ومختلف ضروب القسوة والفساد والكراهية فضلا عن تسخير العلم ذاته فيما لا يجلب سوى التعاسة.، ولكن التعليم يظل مسئولا عن الفشل فى الحيلولة دون بروز هذه التشوهات على النحو الذى نشهدة فى اللوحة السياسية والاجتماعية العالمية. كما أنه يظل مسئولا بين عوامل وقوى أخرى كامنة فى صميم المجتمع عن انفكاك الصلة بين المعرفة والأخلاق الرفيعة فضلا عن الشعور بالمسئولية الاجتماعية.

**لماذا يفشل التعليم فى انتاج الشعور بالمسئولية الأخلاقية وعن جعل المعرفة صنوا للرقى الإنسانى بكل أبعادة.**

ويجب أن نبحث بصورة ميدانية لماذا يفشل التعليم فى انتاج الشعور بالمسئولية الأخلاقية وعن جعل المعرفة صنوا للرقى الإنسانى بكل أبعادة. فالتعليم ليس شيئا متجانسا فى جميع المجتمعات أو حتى فى المجتمع الواحد. بل وقد لا يكون للمصطلح نفس المعانى والدلالات المبثوثة فيه عبر الثقافات والمجتمعات والدول. ولذلك يتعين علينا أن نرصد تلك المسئولية بصورة ميدانية وفى السياقات الوطنية والقومية والثقافية والجغرافية، وأن نقوم ببحوث تفصيلية عن تلك الارتباطات المشكوك فيها بين التعليم والرقى الأخلاقى والمعرفى.

غير أننا نستطيع أن ننسب قدرا كبيرا من الأمراض العالمية التى أشرنا الى بعضها الى مشكلات مشتركة. وربما تكون القائمة التالية أهم تلك

المشاكل المشتركة عبر الثقافات والمجتمعات.

١) التركيز على التعليم بالمعنى الضيق على حساب التربية: فأكثر نظم التعليم الراهنة تكتفى بالتركيز على اجبار الطلاب على اسيتعاب قدر كبير من المعلومات ولا تلقى بالا إلى التربية الأخلاقية. ويلاحظ أن هذا التركيز الأحادى وسقوط "أجندة" التربية من لائحة المسئوليات والمهام التى يقوم بها جهاز التعليم يرتبط الى حد كبير بالأوضاع السائدة فى المجتمع ذاته نتيجة التركيز على اطلاق حريات الفرد واعلاء القيم المادية كرمز لولادته ولادة حرة وذلك على حساب الروابط الاجتماعية المشتركة والمسئوليات الأخلاقية التى يجب أن تحميها وتنميها وتطورها على الدوام. وربما يعود هذا التركيز الأحادى الى الفشل المتأصل فى نظم التعليم البيروقراطية ذاتها. أن بيروقراطية التعليم تجد من الأسهل لها القيام بشروح لمعلومات تبدو موضوعية أو حقائق مطلقة ذات أهمية فى السوق والاقتصاد وذلك بالمقارنة بواجب القيام بشروح مستقيضة للواجبات الأخلاقية. ويبدو أن المحيط الاجتماعى بجوانبة المختلفة بدأ يدفع الطلاب أنفسهم للسخرية من القيم الأخلاقية أو المقررات الدراسية أو الشروح التى تتعمد غرس هذه القيم فى نفوسهم. وفى حالات كثيرة صارت المدارس والفصول الدراسية ذاتها هى الميدان الذى يتعلم فيه الأطفال واليافعين ضروبا من العنف والفساد المختلفة. ولا تعنى إشارتنا إلى البيروقراطية التعليمية أننا نوجه الاتهام إلى نظم التعليم العامة التى ترعاها الحكومات وحدها. بل قد تكون مسئولية نظم التعليم الخاصة والتى تتمتع بظروف أفضل كثيراأشد مسئولية عن بعض الأمراض الأخلاقية المنتشرة. ولنلاحظ أن كبار الساسة وغيرهم من العناصر المسئولة عن شن حروب الدمار هم فى حالات كثيرة خريجى أفضل المدارس والجامعات الخاصة. ففى الحالتين وإن بطرق مختلفة وتبعا لظروف متباينة نجد ظاهرة انفكاك الصلة بين التعليم والتربية الأخلاقية

**صارت المدارس والفصول الدراسية ذاتها هى الميدان الذى يتعلم فيه الأطفال واليافعين ضروبا من العنف والفساد المختلفة.**

والتركيز على الأول دون- وعلى حساب- الثانى.

٢) تجزئة المعرفة والشخصية الانسانية: فجانب كبير من التعليم المدرسى بما فيه الجامعى ينصرف فى أكثرية دول العالم على شروح لمقررات منعزلة عن بعضها البعض ومناهج عمل وأساليب تدريس نمطية ومجزأة الى حد كبير. كما تتم عملية التدريس ذاتها بقدر كبير من النمطية. ويؤدى هذا الإرث إلى تكون معرفى متشظى وبعيد عن أن يمنح الطلاب رؤية معرفية شاملة أو ادراكا شاملا للأشياء. ويفهم أكثر التلاميذ دروس اللغة بمعزل عن دروس الرياضيات. وتنفصل المعارف المتاحة عن المجتمع عن تلك التى ينظر إليها باعتبارها معارف علمية أو وضعية صارمة لا مجال للشك فيها. ان الحقيقة البشرية والطبيعية ذاتها تبدو وكأنها مقسمة بين مجالات مختلفة وباردة تجاه بعضها البعض. ونادرا ما يوحى التعليم للطلاب بأننا نتحدث عن نفس المجتمع أو نفس المادة البشرية والطبيعية وأن المقررات التعليمية لا تناقش سوى جوانب مختلفة من نفس الحقائق أو الأشياء، وان المباحث المختلفة حول تلك الأشياء ليست سوى طرق للتركيز على تنمية مهارات أكثر تخصصا دون أن يكون ذلك سببا لفصم العرى بين الجوانب المختلفة من نفس الظواهر. وبذلك يحرم الطلاب من فرصة تكوين شخصية شاملة أو ادراك المعرفة باعتبارها عملية غير قابلة للتجزؤ. وتقود عملية التشظى هذه إلى تشظى مقابل للشخصية وإلى مضاعفة السدود والموانع فيما بين البشر أنفسهم.

٣) التمركز حول الدولة والهوية (تعليم الدولة القومية): والواقع أن تطور التعليم الحديث نفسه يرتبط ارتباطا قويا بالدولة والهوية العرقية والثقافية على حساب الهوية الإنسانية. وتنظر دول كثيرة للتعليم على أعتبار أنه أداة للمشايعة السياسية وتكوين مواطن متحد تمام الاتحاد مع دولته وهويته بما فى ذلك لغته هو وثقافته القومية. وكثيرا ما يعنى ذلك غرس الكراهية

**يحرم الطلاب من فرصة تكوين شخصية شاملة أو ادراك المعرفة باعتبارها عملية غير قابلة للتجزؤ.**

للقوميات والدول الأخرى منذ الصغر. وتخلط تلك الدولة بين مسؤليتها عن التعليم العام من ناحية و"حقها" المزعوم فى صب الإنسان فى قالب المواطنة التقليدى الذى يجد نموذجه الأعلى فى الجندى المحارب "من أجل بلاده". ولهذا السبب ترتبط نظم التعليم بالايديولوجيا القومية والهويات العرقية ارتباطا حميما ولا تتمكن من ايجاد الصياغات الضرورية للفت النظر إلى أن انتماء الشخص لهوية ما ليس بالضرورة على حساب الهويات الأخرى. وبذلك يقوم التعليم بصهر الوجدان وتأطير العقول بما يناسب الأيديولوجيا القومية والعرقية والدينية. وبذلك يتكون فى الحقيقة جندى لدى الدولة بغض النظر عما إذا كان يعمل بالقوات المسلحة للبلد المعنى أم فى أنشطة أخرى. إن مثل هذا التوظيف السياسى والايديولوجى للتعليم هو المسئول الأول عن الميول نحو العنف وفك عرى الارتباط بين المعرفة والمسئولية الأخلاقية. لقد صار تعليم الدولة القومية محاضن يعدّ فيها الناس لكى يصيروا وطنيين وليس لكى يكونوا بشرا أفضل. بهذا المعنى فالتعليم الحديث هو المفرخ الأول للشمولية أو على الأقل واحدية الهوية.

**التوظيف السياسى والايديولوجى للتعليم هو المسئول الأول عن الميول نحو العنف**

٤) العزلة الطويلة عن الحياة فى نظم أشبه بالثكنات: ويقودنا هذا إلى واحدة من أهم مشكلات التعليم الحديث وهو أنه المؤسسة الموازية للمجتمع الجماهيرى والتى تضمن بقاء هذا المجتمع. اذ يتم عزل الطلاب منذ نعومة أظفارهم عن الحياة وذلك لفترة طويلة قبل أن يبدأ دفعهم فجأة الى الوظائف التى تتعلق بشئون الحياة. ويفتقد الناس فى مثل هذا النظام لادراك طازج للحياة بما فيها من معاناة وتعقيد وما تستلزمه من حكمة لا من حقائق ومعارف مجزأه. وفى غالبية دول العالم الثالث لا يضمن التعليم فرصا للعمل المشبع ويتم التصريح علنا وبدرجة مذهلة من التسليم بالأمر الواقع إن ما يتلقاه الطلاب من معارف لا تضمن لهم حتى الحد الأدنى من المهارات المطلوبة للقيام بأعمال ووظائف محددة. ومن أغرب نتائج هذه

النظم التعليمية أن يعيش الناس أفضل سنوات عمرهم باسم التعليم فى أماكن معزولة وذات سوار لكى يتخرجوا دون أن يمتلكوا هذه المهارات. ويضطر أصحاب الأعمال فى أحوال كثيرة إلى تدريب خريجى النظام التعليمى الحديث على مهارات أساسية لم يتعلموها. وتصل السخرية إلى حد أن كثيرا من الطلاب- الذين كان أسلافهم من الأطفال واليافعين فى الماضى يعلمون كل شىء عن محيطهم الاجتماعى والبيئى -لا يكادوا يعرفون شيئا عن جيرانهم أنفسهم أو عن المزروعات والأنشطة السائدة فى مناطقهم. وبذلك تتعزز الطبيعة التجريدية للمحيط البيئى والاجتماعى، وتصبح مجرد أشياء ربما وردت فى الكتب، ولكنها تبدو باردة وغريبة أو حتى كريهة. وتغرس هذه المقومات امكانية العنف تجاه عناصر البيئة الاجتماعية والبيئية المحيطة. أما الشعوب الأخرى فى نفس المحيط أو على جواره فهى تصبح طلاسما يصعب فهمها وقد توضع فيها دلالات سلبية. وعندما لا يمتلك النظام التعليمى الحكومى الموارد الكافية تتم التضحية حتى بالأنشطة البدينة والإبداعية التى يمارسها الناس كجزء لا يتجزأ من وجودهم ذاته ويحرم الأطفال واليافعين من فرص النمو اطبيعى ووسط الطبيعة والمجتمع ويتحولون إلى مخازن لمعلومات متفرقة لا تقود إلى أى نوع من الحكمة أو المعارف الحقيقية فضلا عما تتضمنه من حرمان من مقومات أساسية للشخصية الإنسانية مثل النشاطات البدينة والابداعية. ويعزز هذا التكوين من الطابع التجريدى والمفقر للشخصية الانسانية وقد يدفع تلقائيا إلى العنف كما يحدث فى المدارس ذاتها.

**الأطفال واليافعين يتحولون إلى مخازن لمعلومات متفرقة لا تقود إلى أى نوع من الحكمة أو المعارف الحقيقية**

### ثالثا: ملامح لمستقبل منشود

إن التفكير الأخلاقى المسئول حول مستقبل التعليم لابد أن يواجه تلك المشكلات المستعصية للتعليم سواءا على المستوى الوطنى أو العالمى. وتبدو

صعوبة هذا التفكير فى أن التعليم هو عملية اعادة انتاج للمجتمع ذاته. فلا يمكن لمجتمع أن يعلّم أولاده سوى ما يعلمه أو يؤمن به. ويعنى ذلك تلقائيا أنه لن يعلّم أولاده ما يجهله أو ما ليس من اللائحة الأساسية لمنظومته القيمية. فإذا كان المجتمع كله يحتفل بالخرافة فلن يكون من الممكن لأطنان من المعلومات العلمية أن تنتج طلابا مغايرين. وإذا كان المجتمع ممسوسا بالتطرف الدينى فسوف تجد هذه المشاعر طريقها للنفاد إلى قلب المؤسسة التعليمية بمئات من الطرق، هكذا. وقد يكون من السهل علينا أن نصرح بأن التعليم هو أيضا أداة للتغير الاجتماعى ولكن وضع هذه الأطروحة موضع التطبيق فى الممارسة العملية قد يكون أصعب الأشياء. فإذا كانت بنية القوة فى المجتمع تتركز حول فئات معينة مثل رجال الدولة والماليين الكبار وأصحاب المشروعات أو شركات الأعمال التى تقوم بالتوظيف والجيوش الكبيرة وقوات البوليس فضلا عن المؤسسات الدينية والحركات الاجتماعية والسياسية التى تتمتع بنفوذ كبير على العقول والضمائر دون أن تكون مؤهلة لمناقشة أى من الأمور التى تدافع عنها بصورة عقلانية أو نقدية فإن هذه الهيئات ذاتها ستتمتع بسلطة القرار التعليمى مثلما تتمتع بسلطة الحياة والموت على المواطنين سواءا كانوا داخل أو خارج النظام التعليمى. وسوف يتابع هؤلاء التأثير بعقلياتهم ومصالحهم على نظم التعليم الوطنية مثلها فى ذلك مثل كل النظم الأخرى.

ويضاعف من تلك الحقيقة أن نظم التعليم الحديث أثبتت فعاليتها فى انتاج الجيوش الضرورية للحروب وللانتاج العلمى والتكنولوجى والاقتصادى الذى أتاح الثروات المذهلة وغير المسبوقة المرتبطة بمعنى الحداثة نفسه لدى المؤسسات المهيمنة. ومع ذلك كله فإن هناك قدرا كافيا من الغضب على نمط المجتمعات الحديثة، سواءا كانت أصيلة فى انتاج الحداثة الزائفة التى نعايشها الان أو كانت مجرد تقليد هزيل وغير متقن للأولى كما هو شائع فى

**لا يمكن لمجتمع أن يعلّم أولاده سوى ما يعلمه، فإذا كان المجتمع كله يحتفل بالخرافة فلن يكون من الممكن لأطنان من المعلومات العلمية أن تنتج طلابا مغايرين.**

العالم الثالث وبالذات البلاد الأقل نموا. كما أن هناك قدرا كافيا من المعارف التى تؤكد استحالة مواصلة العيش بالطريقة التى تأسست فى القرن الثامن عشر وازدهرت بصورة غير مسبوقة فى القرن العشرين. ويهدد انتشار الحروب وثقافة الكراهية والتطرف الدينى والميول الإثنية والقومية المتطرفة وغيرها من مظاهر السياسة المعاصرة بتدهور شامل لا للأخلاق الإنسانية فحسب بل وللحياة ذاتها. ولهذا السبب فإن تطلعنا إلى تعليم مختلف قد يتمتع بقدر معقول من التأييد لدى أوساط اجتماعية وثقافية عديدة. كما لا يمكن التقليل من نفوذ الأفكار الايجابية والبناءة حتى لو لم تكن تتمتع بتأييد أو سلطة مادية فى السياقات الوطنية والعالمية الراهنة. إن الغالبية الساحقة من المفكرين وذوى الضمائر تتطلع إلى تأسيس حضارة انسانية جديدة وهو ما يجعل التفكير بشجاعة فى مستقبل التعليم مشروعا ممكنا وقد يحظى باهتمام كبير من دوائر متعددة.

ولكن السؤال يتعلق بطبيعة التعليم المستقبلى الذى نصبو إليه. وهنا قد لا يكون لدينا تصور كامل. وينبغى مناقشة الأمر بصورة جماعية وعلى أصعدة اجتماعية شتى حتى نصل إلى أفكار وملامح تطمئننا على أن ما قد نؤسسة ليس ردة إلى الماضى وليست مخاطرة بما نملك من أجل أحلام ضبابية.

وجل ما نستطيعه هنا هو التفكير بصوت عال فى بعض هذه الملامح المطلوبة. وعلينا أن نلفت النظر بالذات إلى تلك الملامح لتعليم مستقبلى بناء تعالج المشكلات الخطيرة التى أشرنا إلى بعضها فى الفقرات السابقة. ومن ثم فإننا ندعو للتفكير فى الاطروحات التالية:

١) استرداد الوظيفة الأخلاقية والتربوية للتعليم على كافة المستويات. واذا كنا نفكر فى التعليم كأداة لبناء حضارة انسانية جديدة فى سياقات متعددة ثقافيا واجتماعيا ودينيا فإن علينا التركيز على أخلاقيات الحياة المدنية المأمولة وهو ما يعنى التركيز على التربية المدنية. ويثير هذا التوجه

**إن الغالبية الساحقة من المفكرين وذوى الضمائر تتطلع إلى تأسيس حضارة انسانية جديدة وهو ما يجعل التفكير بشجاعة فى مستقبل التعليم مشروعا ممكنا**

قضايا لا حصر لها تكمن فى صميم فكرتنا عن مجتمعاتنا وهوياتنا المتعددة. وقد أثيرت بالفعل مناظرات ذات صلة بهذا التوجه أثناء المفاوضات حول كثرة من التشريعات الدولية وخاصة تلك المتصلة بحقوق الطفل. وعلى سبيل المثال لابد من طرح أسئلة حول تربية الطفل على الأسس والموروثات ذات الصلة بهوية أباءه. ولكن ذلك قد ينطوى على ما يعد تربية غير مناسبة على بعض الافكار والنزعات الكارهة للأخر أو التى تزرع عقدة تفوق فى نفوس النشأ. كما أثيرت مناظرات أخرى تتعلق بمفهوم معين للحق فى التعليم تحول دون قيام الأطفال بأى نوع من الأعمال. وبالمقابل قد لا يكون ذلك أمرا ضارا بنهاية المطاف برفاهية الأسر الفقيرة فى المجتمعات المحرومة فحسب، بل قد تكون تلك الفكرة ضارة بتربية الأطفال من حيث أنها تعزلهم عن بعض أهم خصائص العملية التربوية السليمة بالمعنى الواسع للكلمة لأن التعليم والتربية المعزولة عن العمل قد لا تنتج غير تكوين تجريدى وقليل الحساسية للحياة الاجتماعية. غير أن أهم تلك المناظرات هى تلك التى تتعلق بتوجهات المؤسسات العائلية والدينية والمؤسسات والحركات الأخرى مسيسة الصلة بالتربية الأخلاقية مثل المؤسسات الدينية والتى قد تكون منغمسة كلية فى توجهات تغذى الكراهية أو الاحتقار والرفض للأخر الدينى أو الثقافى. وتثير مثل تلك الاشكاليات قضايا لا حصر لها بخصوص الاختيارات الممكنة للسياسة التربوية والثقافية، حيث لا يمكن حرمان أى شخص من التزود بعناصر أساسية من ثقافته ولكن هذا التزود لا يجب أن يقوده الى العنف والكراهية والعقل المغلق ونزعات الانتقام أو التعلق بتلك النزعات كحقائق مطلقة. كما أن تعدد وضمان الحريات الدينية والسياسية يطرح اشكالية الكيفية التى يمكن بها مباشرة التربية الأخلاقية المدنية فى سياقات قد تغذى نزعات مضادة. وأخيرا فإن هناك إشكالية الكيفية التى يمكن بها استرداد الوظيفة التربوية لتعليم تباشره هيئات بيروقراطية قد لا تكون

**لا يمكن حرمان أى شخص من التزود بعناصر أساسية من ثقافته ولكن هذا التزود لا يجب أن يقوده الى العنف والكراهية**

مخلصة للمسئولية والرسالة الأخلاقية المدنية التى نتحدث عنها.

٢) استرداد الصلة العضوية بين التعليم والحياة الاجتماعية. وقد اسلفنا أن العزلة التى تعيشها غالبية أنظمة التعليم المعاصرة قد تنطوى على اطلاق للنزعات غير الاجتماعية أو العنيفة أو تلك التى تتضمن تشيؤا واضحا فى رؤى العالم والصور الشائعة عن الحياة. ومع ذلك فإن استرجاع تلك الصلة لا يجب أن يعنى حصر رؤية العالم فى هيئات محددة أو التعلق بما قد تبثه من معتقدات ونزعات قد لا تكون مؤاتية للمشروع الحضارى الجديد الذى نتحدث عنه. ومن هنا يجب أن نعرف تعريفا دقيقا ما نعنيه باستعادة الصلة بين التعليم والحياة الاجتماعية والكيفية التى تضمن أن يكون مردود هذه الاستعادة ايجابيا، والمؤسسات القادرة والراغبة فى الاضطلاع بهذه المهمة. وعلى سبيل المثال قد نفكر بمنظور ثورى فى تحويل المجتمع كله الى ورشة تعليمية ونشر مهمة التعليم والتربية على عدد كبير من المؤسسات بما فيها مؤسسة المدرسة. ويعنى ذلك أن يتعلم الطلاب فى المصانع والمكاتب والمؤسسات الأخرى للمجتمع جوانبا معينة من الحياة ليفهم الطلاب كيف انعكست ووظفت طائفة واسعة للغاية من المعارف عن الطبيعة والمجتمع على السواء فى الممارسة. وفى نفس الوقت يجب تخصيص أوقات معينة لتعلم الأصول العلمية التجريدية وهى التى نسميها العلوم الأساسية سواءا داخل مقررات مخصصة لهذا الغرض فى هذه المؤسسات أو فى مؤسسات مخصصة للتعليم الأساسى وهى ما نسميه حاليا بالمدرسة أو الفصول التعليمية. ويمكن لمثل هذا التصور أن يحقق ما نريده من تعليم مستمر ومتواصل مدى الحياة. كما يمكن أن يكون التعليم ذاته أمرا أكثر مرونة وحرية مما هو متاح حاليا حيث يمكن أن يداوم المرء على الدراسة وحدها طوال فترة التعليم أو يتوقف قليلا لكى يقوم بأعمال ووظائف يتلقى فيها تعليما تجريبيا وحقليا ثم يعود لمقاعد الدراسة المتخصصة. وقد يمكن أيضا أن يغرف المرء طوال حياته من نمط التعليم الذى توفره مؤسسات العمل

**يجب أن نعرف تعريفا دقيقا ما نعنيه باستعادة الصلة بين التعليم والحياة الاجتماعية والكيفية التى تضمن أن يكون مردود هذه الاستعادة ايجابيا**

والانتاج دون حاجة للذهاب إلى مدرسة أو جامعة أصلا لأنه يحصل على المعارف التى يحتاج لها فى الميدان وإن بصورة أرقى كثيرا جدا من المفهوم البسيط للتدريب فى الموقع.

٣) التأكيد على التكامل المعرفى. وربما يكون هذا المبدأ هو أكثر الطرق فعالية فى الدفع نحو التطور الأخلاقى وضمان غرس المسئولية الاجتماعية والإنسانية والمدنية للتعليم. فلابد من تجاوز ونفى الفكرة التى تقول بأن هدف العلم والمعرفة هو السيطرة على الطبيعة وهو ما يعنى فى الواقع تخريبها واشاعة الفوضى فى نظامها الحيوى. كما لابد من انهاء العزلة بين المعرفة الاجتماعية وتلك المتعلقة بالطبيعة لأن الإنسان هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة أو الخلية العاقلة فى منظومتها الحيوية. وكذلك لابد من نفى وتجاوز الفكرة التى تقول بأن المعارف الخاصة بالطبيعة بما فى ذلك قوانين الكيمياء ومبادىء الرياضيات وغيرها من المعارف التامة والتطبيقية تمكن استخدامها على أى نحو دون تكلفة. فتفضيل التوظيف التدميرى للطاقة النووية بمجرد تطبيق علوم الطبيعة ليس قرارا معرفيا بل قرارا سلطويا معاديا للمعرفة والعقل ويؤدى الى ضريبة فادحة لا بالنسبة لأعداء بعينهم بل بالنسبة للجميع. وتوجيه تكنولوجيا الدمار الشامل أو الجزئى الى أعداء مفترضين ليس قرارا يتفق مع المعرفة السليمة لأن القاتل يخسر على نحو لا يقل أثرا عن المقتول بغض النظر عن ذرائع القتل، وهكذا. إن الفكرة التي يجب أن نتطلع اليها هى أن اعادة التكامل بين أوجه وميادين المعرفة هو أمر يعيد الحساسية الانسانية التى نضحى بها من خلال تشظيتها وتجزئتها على النحو المعروف فى النظم المدرسية الحالية. اننا لا نناقش هنا قضية أكاديمية ولا نطلب مجرد العمل وفق ما صار معروفا باسم تكامل نظم المعرفة. فالأهم هو أن يدرك الطلاب أن ما يعرفونة من اكتشافات وتكنولوجيات هى جميعا جوانب لنفس الشىء. فالمعارف الفلكية عن الأجرام السماوية ليست منفصلة عن الابداع الشعرى حولها وليست منفصلة عن قوانين الرياضيات التى

**اعادة التكامل بين أوجه وميادين المعرفة هو أمر يعيد الحساسية الانسانية التى نضحى بها من خلال تشظيتها وتجزئتها على النحو المعروف فى النظم المدرسية الحالية.**

نسخرها لفهم هذه الأجرام ولا عن المركبات الكيماوية التى نتعرف على خصائصها ولا عن التراث الطويل من الاسترشاد بها فى الحركة والملاحة وأن المعلومات السوسيولوجية ليست منبته الصلة باالنمط المحدد من التطور التكنولوجى أو خصائص السلطة فى مختلف المراحل والحقب التاريخية أو انماط التنظيم والادارة التى ترسخها تلك السلطات. ولا توجد أدنى امكانية للفصل بين الاقتصاد وسبل المعيشة والتنظيم الاجتماعى. ويجب أن نطرح تكامل العملية المعرفية ومن ثم التعليمية على نحو يثير الدهشة أو حتى السخرية من ضيق الأفق الذى فرض أنماطا محددة من التوظيف والمعارف التى أخذنا بها بينما كان يمكن أن تكون اختياراتنا أكثر رشدا وانسانية. والمهم فى ذلك كله أن نفهم أن العلم والتكنولوجيا ليست أشياء منفصلة عن انسانيتنا ولا يجب أبدا أن نتوافق مع الادعاء بأنها هى التى تحدد حياتنا بينما من يحددها هى سلطات اجتماعية وبشرية ضيقة وليست سلطة التكنولوجيا بذاتها أو سلطة الجميع الناتجة عن الاختيار العاقل والحر. ويمكن فى هذا السياق التفكير فى القوالب التعليمية التى تحقق هذا الغرض. فينبغى مثلا أن نبدأ برواية واحدة ومستمرة ومتغيرة هى رواية الحياة الإنسانية كما وقعت فى التاريخ لكى نشرح كيف تتم المعارف، وما هى الاكتشافات التى حققناها وتلك التى يمكن تحقيقها عبر مستقبل مختلف، وبذلك تعود الرياضيات للاندماج مع الكيمياء والطبيعة وتعود هذه الهموم المعرفية للاندماج مع المعرفة بالمجتمع والسياسة، وهكذا.

٤) تنوع وتضافر وتوزان المؤسسات القائمة على التعليم: ويعنى ذلك أن نفكر فى تعليم ما بعد المدرسة أو ما بعد التعليم الجماهيرى والنمطى والمعزول فى أبنية مدرسية ونظم بيروقراطية صارمة. وإذا قبلنا بمبدأ نشر المهمة التعليمية على عدد كبير من المؤسسات التى تشغى بها الحياة يجب أن ننهى نفوذ وسلطة الشهادات على الأقل بالمعنى الذى ساد طويلا فى ايديولوجيا التعليم والأيديولوجيات البيروقراطية والطبقية السائدة.

**يجب أن ننهى نفوذ وسلطة الشهادات على الأقل بالمعنى الذى ساد طويلا فى ايديولوجيا التعليم والأيديولوجيات البيروقراطية والطبقية السائدة.**

فالشهادات ليست مدخلا للانتماءات الطبقية المتراتبة رأسيا. وثنائية المتعلم/ الجاهل أو صاحب الشهادة/ الأمى ليست فقط زائفة ولا علاقة لها بالحقيقة بل هى أيضا ضارة بالجميع. فالعلم ليس القدرة على استرجاع معلومات ما صحيحة أو زائفة وإنما هو امتلاك ناصية الحكمة والتطلع للأفكار المؤسسة على دليل وخبرة حقيقية من أجل التصرف بصورة سليمة مع أسئلة الحياة بما فيها الإنتاج الاقتصادى. ومن هذا المنظور فالمستقبل يجب أن يكون تعليما يعنى بالتنوع الأفقى للمهارات والمواهب وليس الترتيب الرأسى للمكانات ومن ثم الثروات والسلطات. والتعليم الحقيقى هو القدرة على الذهاب إلى ما هو أبعد من الخبرة الحسية بالتكراريات الظاهرية للظواهر والتعرف على الامكانيات الكامنة فى احتمالات متعددة لفكها وتركيبها وهو ما يعنى أيضا التعرف على القوانين التجريدية لحركة الأشياء. وإذا كان التعليم، هو الذهاب فى المعرفة الى ما هو أبعد من الخبرة فإن التعليم الذى لا يستند على الخبرة ليس تعليما وذلك الذى لا يمكن الناس من التعرف على الطرق المتعددة لفك وتركيب وتوظيف الأشياء والظواهر من أجل تعزيز وتحسين الحياة ليس تعليما. ولهذا السبب يجب أن تتوزع عملية التعليم على كافة مؤسسات وطاقات المجتمع ويجب ألا يسمح باحتكار أية جهة أو مؤسسة للمهام التعليمية. ويدفع هذا المنظور للتعليم إلى إعادة صياغة المؤسسات ذاتها بما يتفق مع المعرفة بالاحتمالات المتعددة لتنظيمها وتخصيصها فى الإنتاج والإدارة.

**إذا كان التعليم، هو الذهاب فى المعرفة الى ما هو أبعد من الخبرة فإن التعليم الذى لا يستند على الخبرة ليس تعليما**

إن هذه المعنى ليست ترياقا أو علاجا كافيا للأمراض والعلل التى تحيطنا من كل جانب سواء فى التعليم أو المجتمع الأوسع. فالتجاوز الحقيقى لهذه العلل لا يتم الا بمناقشة الموضوع على أوسع نطاق وبما يسمح بتدفق حر للابداع والعبقرية الجماعية. وربما تكون مجرد بداية لمناقشة أعمق، وهذا هو جل ما نطمع فيه.

**د. محمد السيد سعيد**

بورتريه

# هوشي منه

## وسمكاته الأرجوانية الصغيرة •

محمد المخزنجي ••

حتى الساعة العاشرة صباحا ظل الضباب الرقيق معلقا في أفق هانوي، مدينة البحيرات العديدة والشجر الوارف. كنت قد أنهيت جولتي المبكرة ووصلت إلي حافة بحيرة )هوشي منه) الهادئة الصافية. جلست علي السياج الحجري الخفيض المحيط بالبحيرة، والذي يأخذ في مكان جلوسي شكل قوس واسع من الحجر الجيري الأبيض المصقول، يقطعه درج من الحجر ذاته يهبط إلي سطح الماء ويغوص فيه حتى يتلاشى.

هيأت نفسي لاستراحة مديدة، في أعقاب الجولة التي استيقظت لها منذ الخامسة صباحا، واخترت أن أكون في الموضع الأقرب من الدرج، حيث يتقاطر الناس بلا انقطاع ليشاهدوا أعجوبة سمكات هو شي منه التي تتجلي في هذه البقعة من البحيرة، والتي كنت أتأهب لتجربتها بنفسي في اللحظة التي يخلو فيها المكان من الزوار.

الضباب الخفيف الشاسع المعلق فوق الأرض، كان يضفي غلالة من السحر علي المكان المترامي من حوالي، ومن بين الأشجار المدارية الوارفة كان يمكنني أن أتتبع أهم معالم )هانوي) السياسية، دار الحكم التي كانت مقرا للحاكم الفرنسي قبل هزيمة فرنسا في معركة ديان بيان فو، ومتحف ( الثورة )، وضريح هو شي منه، هوشي منه الذي رأيته أخيرا ووجها لوجه، بعد انتظار امتد أكثر من ثلاثين سنة.

علي مقربة بضع خطوات من المكان الذي جلست فيه كان هناك بيت هو شي منه الخشبي،

---

● نقلا عن أخبار الأدب العدد ٦٠٣ .

●● كاتب مصري.

و وراءه المخبأ الذي كانت تجتمع فيه قيادة (الفيت كونج) لتخطط مسارات المقاومة الفيتنامية لأعتي قوة عسكرية عدوانية في العالم، وأخيرا، علي مقربة أمتار قليلة من مجلسي، كانت هناك البرجولة الخشبية المستديرة البديعة، من طابقين، والتي خصصها هو شي منه لأوقات القراءة، واللقاءات الشخصية، وأهم اللقاءات الأسبوعية : حيث كان يأتي سرب من أطفال هانوي ليقضوا مع الرجل الذي، لم يكن له أبناء، يوما كان يعده أبهج أيام أسبوعه.

وأنا علي حافة البحيرة، كنت كلما بدأت في تذكر وقائع الساعات الخمس في هذا الصباح بهانوي، تقفز إلي ذهني لحظة الوقوف أمام هوشي منه النائم بسلام، وجمال حقيقي، داخل ذلك الصندوق من البلور الصافي المغمور بالأضواء.لقد حصلت بجهد عنيد علي تصريح بالزيارة، وعبرت حاجز الحرس المسلح الأول، ثم الثاني، فالثالث غير المسلح، وانتظمت مطيعا، مُخفيا كل توتري في قلبي، ضمن طابور الزائرين الطويل، في الشارع الرحيب الممتد، باتساع ميدان هائل أمام الضريح. مضيت كأنني في سرنمة، لأصعد درجا ملتفا خافت الأضواء، وأعبر دهليزا يشتد فيه الضوء كلما سرت قدما، ثم توقفت بلمسة خفيفة حاسمة لصدري، وبلمسة مثلها لظهري دعيت للدخول، فبدا لي أنني أحلّق في سماء قريبة، لحلم ساطع.

من بين عديد الأسماء التي كانت صروحا في زمن صباي اليساري المتبدد، لم يبق معي غير اسم "هوشي منه". قضيت أربعة أعوام في الاتحاد السوفيتي، وتسكعت في الميدان الأحمر عشرات الساعات، ولم أفكر مرة، حتي من باب الفضول، أن أقف في الطابور الطويل الذي يبتلعه باب الضريح الصخري الداكن المصقول الذي يرقد في جوفه جثمان لينين المحنط داخل صندوق زجاجي، وزرت بكين وتمشيت طويلا في ميدان تيان آن مين على مسافة خطوات من القاعة التي سجي فيها جثمان ماوتسي تونغ المحنط، في صندوق زجاجي أيضا، وترددت، فلم أقطع هذه الخطوات لأطل عليه. أما هو شي منه، فقد طرت إليه عندما برقت الفرصة، من الشرق الأدني إلي الشرق الأقصي، باتساع آسيا كلها، وفي رحلة مضنية، لأستيقظ قرب الفجر في هانوي، متهيئا بقلب مختلج وبصر ندي، للقاء حقيقي خاطف، معه.

لقد مكثت أحس بقيم كالعدل، والحرية، والكرامة، كأبيات شعر أساسية في قصيدة الحياة التي ينبغي أن تكون قصيدة، وإلا فقدت جوهرها الدافع للحياة، وعندئذ يكون ضروريا أن نعيد إليها هذا الجوهر، حتى لا تصير مواتا يستحق الموت. مضيت عمرا أسير في دروب

اليسار حالما بوصولها إلي غاية السحر والشعر، وكان الشك ينمو في قلبي، أخذت الرموز التي كانت تلوح بامتلاك حقيقة الحقائق تتساقط، والشعارات تمسي فقيرة وعابرة، ولم يتبق من حلم الصبا اليساري ذاك غير حب إنساني قديم للعم هو.

لقد أوصي رفاقه أن يدفنوا جثمانه بعد موته، لكنهم خالفوا وصيته باسم حق الشعب في رؤية رمز حريته، ورغم خشونة هذا ( الحق )، إلا أنه أتاح لي لحظة من أرق لحظات عمري، فالشاعر الذي أحببت قصيدة حياته في صباي لم يخذل مخيلتي، بل فاض عليها بأكثر مما تصورت، كان شفافا ورقيق الجسد والملامح بشكل بديع، قسمات وديعة وشعر فضي حريري تماما. وكان مغمضا عينيه في طمأنينة وزهد. تذكرت صياغته المرهفة لمعضلة عنف الضحية في مواجهة قسوة الجلاد وهو يقول للغزاة: " للأسف.. انتم تأتون لتقتلونا، فنضطر إلي قتلكم، وهو أمر محزن" أمر محزن.

تذكرت زهد حياته، وطعامه القليل، وثيابه الخفيفة، ونعل قدميه المصنوع من أطر عجلات الطائرات الأمريكية التي أسقطها رجاله البسطاء. وفكرت في أنني ربما كنت علي حق في الإبقاء علي محبته، كذكري طيبة من أيام صباي المبتعدة.ولا أعرف لماذا استدعي شرودي (السياسي) علي حافة البحيرة التي أسميت باسمه ذكريات أبعد ما تكون عن السياسة، لكنها جميعا ذكريات عذبة، لأناس فيهم عذوبة، ولا رابط بينهم أوضح من أنهم بشر طيبون. بشر بعيدون بتكوينهم عن العنف والتكبر، وفياضون بالرحمة والتسامح، منهم شيوعيون، وإخوان، ومتصوفة، أثرياء، وفقراء، وبشر عاديون من آحاد الناس الذين يحبون الناس ويحبهم الناس، مواقف، ومؤازرات، وائتناس، ومودة، وبوح، وصفح، وما أن وصلت بالتذكر إلي لطائف جدتي، حتى انتبهت إلي خلو المكان من حولي، فلم يكن هناك أحد علي الدرج الحجري المفضي إلي مياه البحيرة.

نهضت متجها إلي الدرج وهبطت حتى الرحبة الملامسة للماء، ووقفت أكرر ما كان الناس يفعلونه أمامي علي مدار الوقت، مقلدين هو شي منه عندما كان يُقبل لإطعام السمكات الأرجوانية الصغيرة التي رباها في مياه البحيرة. اعتادت كلما صفق لها أربع تصفيقات بيديه، تطفو مشرئبة برؤوسها فاتحة أفواهها الصغيرة لتلتقط ما يقدمه لها.

صفقت أربع تصفيقات، فلم تظهر علي سطح المياه بقربي أية أسماك، صفقت ثانية

وانتظرت، ولم تظهر الأسماك. كررت تصفيقي وانتظاري مرة ثالثة، ورابعة، ثم أمعنت في التصفيق بغيظ وتسارع، ولم يوقفني إلا سماعي لصوت متواضع النبرة يأتي من خلفي، يقول بإنجليزية متعثرة علي لسان آسيوي : هكذا لن تظهر .

فهمت أن الجملة تعني أن السمكات الأرجوانية الصغيرة في البحيرة لن تتجلي لي، فاستدرت لأري أحد حراس المكان المدنيين يطل علي من شرفة الطابق الثاني في البرجولة الخشبية. استدرت إليه سائلا : ولماذا لن تظهر لي ؟ . قال : لأنك تصفق دون أن يكون معك طعام لها.. أراك لا تحمل شيئا. سألته متهكما : وهل تراني الأسماك أيضا من تحت الماء؟ أجاب بتواضع قاطع : " إنها تعرف.. إنها تحس .

تذكرت أن الذين تجلت لهم السمكات أمامي كانوا يصفقون، فتظهر، ويلقون إليها بطعام من أكياس صغيرة يخرجونها من جيوبهم أومن تحت آباطهم. وبعضهم كان يلقي إليها بفتيت خبز من بقايا طعام يلتهمه. كان هناك دائما طعام في أعقاب كل تصفيقات أربع.

ألقيت نظرة أسيفة علي مياه البحيرة وأنا أمضي، وكنت أفكر في ضرورة أن أحضر معي شيئا لأطعم به هذه السمكات، إن قدر لي أن أعود إلى المكان مرة أخرى.

# الخصوصية والعالمية

## في مفهومي المجتمع المدني وحقوق الإنسان

د. فؤاد الصلاحي*

**أولا: تحديد المفاهيم والدلالات :**

إن إشكالية الثنائية في المجتمع المدنى وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية تبرز من قوة وتعقد عملية التداخل والتشابك بل وتمفصل العلاقات والتفاعلات سلبا وإيجابا بين مختلف الحضارات والثقافات. وان التأثير المتبادل الناجم عن ذلك التداخل والترابط معناه عدم القدرة على أن ينعزل أى مجتمع عن المتغيرات العالمية، وستظل القيم الإنسانية والأفكار والنظريات وحتى الاختراعات المادية قابله للاقتباس الفردى والجماعى الطوعى وفق محددات الوعي والحاجة، ووفق متغير الزمان والمكان. فالعالمية تتضمن العام المشترك بين البشر والمجتمعات والحضارات، وتعبر عن خلاصة تجربة الإنسانية، معاناتها وتجاربها المشتركة، والعالمية نزعه إنسانيه وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات والتلاقح بين الثقافات، وتعبير عن المشترك الإنسانى وتوازن المصالح (التنوع الحضاري والتمايز الثقافى) وتقوم في مرتكزاتها على مفاهيم وقيم : التعددية/التباين والمغايرة/ التنوع الثقافى، النسبية الثقافية/ الحق في التماثل والاختلاف.

هذا يعنى أن محددات الإنسانية واحدة (التى ترتبط بالحياة والعقل وحق التملك والسكن والتعليم والصحة والغذاء)، فالعدل والمساواة والحرية قيم إنسانيه عالميه مشتركه بين جميع البشر أينما كانوا. والعالمية تعنى الانفتاح على العالم أى النظر إلى الإنسانية كوحدة واحده مهما تعددت الثقافات وتنوعت الملل والنحل، واهم القيم العالمية التى تمثل الوجه الايجابي في

* أستاذ علم الاجتماع السياسي المشارك-جامعة صنعاء

الحضارة السائدة حاليا هى قيم (العلم، العقلانيه، الديموقراطية، حقوق الإنسان ).

في هذا السياق يمكن القول ان خصوصية كل مجتمع تقتات على عمومية الكل وتسهم فيها، فعالمية اى فكرة تنبع من كونها تلبى حاجات الناس وتحل مشكلاتهم أينما كانوا. والخصوصية ترتبط بالبيئة الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، اى خط التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسى وطبيعة النظام السياسى الحاكم. ولكن هل يمكن القول بخصائص ومميزات للمجتمع العربى تجعله مختلفا كليا عن الآخرين ؟ وإذا كان للخصوصية واقع ملموس ألا يشكل بعض معاني ومفاهيم الخصوصية فخا من خلاله يستخدم بقصد الهروب من إخضاع ظاهرة ما لقوانين عامة، وان تكون ستارا لممارسات تنتهك الحقوق الطبيعية للإنسان خاصة عندما تستخدم من قبل النخب الحاكمة غير الديموقراطية (تخفى ورائها القمع وإنكار حقوق الإنسان) أو النخب الدينية الشمولية الرافضة لحق الآخرين . فى هذا السياق يقول الإمام محمد عبده: قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه.

إن أهمية الترابط والتداخل بين العالمية والخصوصية تكمن في القواسم المشتركة بينهما في كل المجتمعات انطلاقا من جوهر الإنسان نفسه باعتباره الموضوع الرئيسي لهذه الحقوق وانه يجب أن يكون المستفيد الأساسي من حماية الحقوق وان يشترك بفعالية في إعمالها وحمايتها وإقرارها في ارض الواقع، فالاهتمام العالمى بحقوق المرأة، الأقليات، البيئة، السكان، الصحة العامة، الطفل، يشكل تطورا ايجابيا خاصة وانه جاء في إطار تجديد الوعى - كونيا للأفراد والجماعات والدول - بحقوق الإنسان الآمر الذي ارتبط به توسيع دلالات المفهوم ومؤشراته كما ونوعا، وأصبح يشمل جميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية والبيئية، وأصبحت قضايا الفقر والتنمية جزءا من حقوق الإنسان.

هذه الرؤية الشاملة لحقوق الإنسان والتأكيد على أهمية الترابط الوثيق بين مكوناتها ومجالاتها تترافق مع نقل الاهتمام بحقوق الإنسان من المجال المحلى أو الشأن الداخلي إلى المجال والشأن الخارجي أو العالمي، باعتبارها هما دوليا عالميا، وذلك يعطى الأفراد على المستوى المحلى القدرة على إحداث تحول وتطور في بناء الدولة القانونية الديموقراطية وتحسين حقوق الإنسان من خلال الدعم الدولي العالمى[1]. ومع كل ذلك ففى الوقت الذي اتسع فيه نطاق الجدل حول حقوق الإنسان، اتسع نطاق الفجوة بين عالمية هذه الحقوق وخصوصيتها .

إن تزايد التداخل والاندماج في النظام السياسي والاقتصادي العالمى لم يعد بالإمكان فك عراه، بل أصبح واقعا معاشا، هنا ينبغي أن تجد كل دوله أو تجمع دول، ملمحا مميزا في المسيرة العالمية يعبر عن أهم خصوصياتها وهويتها ولا يعنى ذلك دعوة للشوفينية أو للارتداد نحو تصور وهمى للذات، فالحضارة الغربية الحالية بكل مجالاتها الحداثية تتطلب من كل دوله تأسيس وجودها وحضورها الدينامى الفاعل على المستوى الدولى الكونى، ولا تتأكد الهوية والذاتية إلا من خلال هذا الحضور الايجابي والواعى للذات. إذ انه لم يعد بالإمكان أن نحقق التقدم والتنمية خارج إطار الحداثة الغربية، وهنا نتساءل (بكل موضوعية ): هل يستطيع أي مجتمع أن يحقق تقدما بعيدا عن الحداثة الغربية، أي عن الظروف التى يعيشها عالمنا حاليا؟ هل نقدر أو نستطيع أن نحقق قطيعة كاملة ونهائيه مع الحضارة الغربية ؟ أو بين مختلف الحضارات والثقافات والأديان؟ أم أن ذلك تصور وهمى؟ أم أن ذلك غير مطلوب أصلا؟ ففي إطار حركية العولمة يمكن القول لا لفرض هيمنة ثقافة واحدة، ونعم لسقوط الثقافة وحيدة الجانب ومؤسساتها التى كانت وظيفتها صياغة العقل بطريقه جامدة لا مكان فيها للتعدد والتنوع، وأصبح القول هو مع مبدأ نسبية الثقافة، وان الطريق الوحيد أمامنا هو التفاعل الايجابي والخلاق مع المتغيرات العالمية الجديدة، والمعركة الحقيقية لا تكون في مواجهة العولمة كعملية تاريخية(كما يرى السيد يسين) بل ينبغي أن تكون ضد نسق القيم السائدة الذي هو في الواقع إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم وضد ازدواجية المعايير الدولية سياسيا واقتصاديا وحقوقيا[٢].

ووفقا لذلك يمكن القول إن أهم مدخل منهجى لتوضيح تزايد الرفض للعولمة أو للتناقض والضدية بين العالمية والخصوصية في المجتمع العربى، هو الوعى والإدراك بالثنائية (أو الترابط بين) الاستعمار والحداثة، وان مصدر الحداثة أو الرأسمالية أو الليبرالية هو ذاته مصدر الاستعمار.

إن الاهتمام بقضية المجتمع المدنى وحقوق الإنسان عربيا ليس من قبيل الترف الفكرى، بل هى قضيه ذات أهمية كبرى في حاضر ومستقبل الدولة والمجتمع بل ومسارهما فى التطور والتقدم بكل مجالاته، والاهتمام بها ينبع من اعتبارها ضروه وطنيه وسياسية وإنمائية في آن واحد، كما أن لها ضرورات إنسانيه وحضارية أيضا، ولم يعد بالإمكان تجاهلها أو تأجيلها، فقد أصبحت تعبر عن مشروع المجتمع في التطور والتقدم وتحدى الآخر بل وفى الدفاع عن الذات أمام الآخر، إضافة إلى كونها تحقق إنسانية الإنسان كما عبر عن ذلك ديننا الإسلامي

الحنيف، هنا يمكن القول إن الحضارة الإسلامية لها صلاحية في التمدد العالمى وإمكانية العطاء خارج حدودها الجغرافية والتاريخية انطلاقا من القيم والمبادئ الإنسانية التى تعلنها وتدعوا إليها .

إن مقولة (فكّر عالميا ونفّذ محليا) هى تلخيص لثنائية العالمية والخصوصية، ومعناها انه مع انفتاحنا على الفكر العالمى يجب أن لا ننسى الوسط المباشر الذي نعيش فيه وعمقه مكانيا وزمانيا، وان إشكالية الصراع في المجتمع العربى حول تلك الثنائية تعبر أن المجتمع العربى يجد نفسه حائرا بين منهج التكيف مع النماذج الغربية -العالمية- ومنهج ابتكار نماذجه الخاصه[٣]. هنا يجب التأكيد على انه لا يمكن للمجتمع العربى ان يمر في مسار تطوره بنفس مراحل تطور المجتمع الغربى واعتماد نفس نماذجه التنموية، ولكن لا يعنى ذلك عدم الاستفادة من تجربة الغرب وخبرته، فالتنوع والتغير في ذاتيهما شرطين وجوديين أساسيين من شروط وجود الحياة الاجتماعية وضمان اطرادها الدينامى، ففى التنوع والتعدد والاختلاف حياة الإنسانية وارتقاؤها، ومن هنا فان الثقافات الحيّة والمجتمعات الناشطة والدينامية لن تقبل بهيمنة الثقافة الغربية الواحدة على العالم .

### ثانيا: نحو تجديد العقل العربى منهجيا ومعرفيا

فى دراسته الموسومة بمسألة التغيير بين المأزق والمخرج يقول (على حرب) أن الوطن العربى يعانى من أزمات مركبة ومعقدة، حيث التحديات فى الداخل والخارج، والواقع المعاش يكشف بؤسا وتخلفا وتفككا وتدهورا، فالخصوصية تتحول إلى عزلة خانقة وتعصب، والعلاقة مع الخارج أصبحت موضوعا للضغط وموضعا للاتهام بالإرهاب والتخلف، فمن يمارس الأحادية أو الوحدانية يفكر بصورة مانوية مغلقة وضدية، ونحن نتقن اختراع الأعداء فى الداخل والخارج، للتغطية على عجزنا أو لتبرير فشلنا، فنحن لا نتراجع ولا نعتذر، أى لا يعترف أحدنا بفشله لكى يستقيل من مهمته، فنهرب من محاسبة الذات. جذر الأزمة هنا يكمن فى مرجعيات المعنى وأنماط الرؤية، اى فى عالم الفكر بنظامه ومسبقاته وبقوالبه وأحكامه وبادارته وسياسته. نحن العرب نتحمل الجزء الأكبر من كل ذلك اذ أن سمعتنا العالمية تتوقف على وضعيتنا الوجودية فى الداخل (أى الطريقة التى نصنع بها حياتنا) فنحن لا نحسن إدارة شأننا، ولا نسوس اختلافاتنا، بعقلية مدنية متحضرة، بقدر ما نستبعد الرأي الآخر، وننادى بالموت للمختلف .

إن العالم يتغير ويعاد تشكيله، والعرب يواجهون المتغيرات الدولية بأدوات قديمة، أى أننا غير قادرين على إثبات حضورنا فى السياق الدولى، بوصفنا لاعبين فاعلين عبر إبداعاتنا واختراعاتنا . والخروج من المأزق يحتاج إلى تغيير المهمة الوجودية والعدة المعرفية، بصورة تطال علاقاتنا بمختلف مفردات حياتنا (المهمة نقدية ونضالية معا) فالهوية والقومية والخصوصية ليست جواهر ثابتة أو أيقونات مقدسة أو حقائق مطلقة، فلابد من كسر المنطق الأيديولوجي للتعامل مع هوياتنا ووقائع حياتنا، بمنطق الخلق والتحويل . بمعنى آخر يمكن القول يجب أن نتعامل مع الأفكار بمنطق الخلق والتحويل، بوصفها طاقتنا الحية، وقدرتنا على التغيير والتجديد، ونحن بذلك نتغير فى واقعنا وأبنيتنا وعلاقاتنا، فالذى يفكر على نحو تداولى لا يتعاطى مع الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو الحداثة، كثوابت يبشر بها ويغار عليها ، وإنما يعمل على إعادة صوغها وتطويرها، فى أتون المعاناة والتجارب الحياتية .

هنا لابد من اعتماد العقل التواصلى على المستويين أفقيا وعموديا، وهذا العقل يعتمد المنهج التعددى، حيث يمكن النظر الى الهوية بصورة مفتوحة ومتحركة، والنظر إلى الواقع المجتمعى بتعدد أبنيته وتكويناته وتعبيراته، ولكى ننجح فى البناء الديمقراطي وبناء المجتمع المدنى، لابد من منهج تعددى، فى الفكر واللغة والمفاهيم والمرجعيات، ووفقا لذلك تتجدد علاقاتنا وروابطنا، وهنا يمكن القول ببناء مجتمع مفتوح تداولى، يتمرس أهله على لغة الشراكة والتداول فى المواقع والخبرات والمعارف . فالأحرى بنا التعامل مع التحولات بوصفها فرص سانحة، لكى نتغير عما نحن فيه، ونسهم فى تغيير المشهد العالمى، بما ننتجه من المعارف والأدوات والمفاهيم والقيم[٤].

من جانبه يتناول Brian Fay في كتابه Contemporary Philosophy of Social Sciences منظور التعدد الثقافى باعتباره منظورا جديدا من خلاله يتم طرح تساؤلات جديدة حول الذات والآخر، وحول معنى معرفة الآخر. وتفعيلا لهذا المنظور يعتمد مفهوم النسبية الثقافية لقدرته على تحسيسنا بوجود الاختلافات بين الكيانين . الجدير بالذكر هنا أن معرفة الآخر لا تعنى تمثل تجربته والمطابقة معها، فالمعرفة هى فهم تأويلى (هى فهم للمعنى ).

فى هذا السياق يمكن القول لما كنا معشر العرب لا نستطيع بان تكون ذواتنا البشرية عبارة عن كينونات منغلقة ، هنا لابد من إعادة الصيغة معرفيا ومنهجيا لنتمكن من تحديد علاقاتنا مع بعضنا وعلاقاتنا مع الآخر، فخصوصيتنا لا تكون كذلك إلا مع وجود الآخر، فالذات والآخر هما فى تفاعل جدلى مستمر، فمن خلال الآخر تبدو ذواتنا لها صفات مميزة

عنه). فالأفراد ليسوا مجرد دمى متحركة، بل هم مراكز نشاط واعون بأنفسهم وموجهون لأفعالهم ويتفاعلون مع محيطهم .

إن النظر إلى الخصوصية ككينونة جامدة لا متغيرة تجعل من الفرد والمجتمع كيانات مادية أو كينونات حجرية، فالأفراد فاعلين لهم نشاط جار ومتواصل، والفرد والمجتمع يخضعان لعنصر الزمن بدلالاته فى التحول والتطور والتغير، والفرد والمجتمع لا يتلقون الثقافة بطريقة آلية ميكانيكية، بل يتلقون الثقافة ويعيدون إنتاجها وفق عملية دينامية، فهم يعطون ملمحا جديدا للقديم، ويتجاوزون القديم بابتكار الجديد، ومعنى ذلك أنهم يتعلمون ويتأقلمون ويغيرون ويبدعون. فالأفراد كفاعلين اجتماعيين يشاركوا بحيوية فى إنتاج وإعادة إنتاج مجتمعهم وثقافتهم، من خلال إنتاج وإعادة إنتاج المعاني وأنماط العلاقات والقواعد السلوكية والتنظيمية. فالثقافة والمجتمع يتصفان بالتغير والتجدد المستمر، من خلال القدرات الإبداعية والابتكارية لأعضائهما، ولا يمكنهما ان يكونا فى حالة استاتيكية.

إن الخصوصية والعالمية، ليست منظومتان، مغايرتان لبعضهما بشكل مطلق، فالتباين والاختلاف موجودان مع الاتفاق والتماثل، والأفراد غير القادرين على التواصل مع الآخر، هم الذين يفكرون ويعيشون داخل عوالم منعزلة ومنغلقة. فالوعى بعمليتى الاختلاف والاتفاق، التباين والمماثلة، تجعلنا قادرين على العيش فى عالم واحد. إن الوجود الإنساني يتضمن الاستماع والتعلم من الآخرين عبر عمليات التبادل والتصادم والاقتراض والاستجابة، فالتشابه والاختلاف يتطلبان بعضهما البعض، والنظر إلى الآخرين باعتبارهم مختلفين عنا يتطلب منا التعرف على الطرق التى نكون فيها متشابهين، فالمزيد من التعلم والنمو يكون من خلال العمليات التبادلية والتفاعلية مع الآخر.

فى هذا الصدد يمكن القول إن هناك ثنائية خاطئة بين الخاص (طرق اختلاف الناس) والعام (ما هو مشترك بين كل الناس أي ما هو إنساني) والبدائل هنا لا تكون انصهارا (حيث تمحى الاختلافات ويقع الإلحاح على ما هو إنساني عام) أو انفصالا (حيث يقع التأكيد على الاختلافات والمحافظة عليها وإبراز معالم الخصوصية) فهذا الاختيار غير عقلانى وغير مفيد. فالخاص لا يكون مختلفا بالكامل عن العام، حيث السمات الخاصة تعبر عن ما هو بشرى فى طرق فردية. ففى كل عمل وعلاقة يشارك بنو البشر فيها، لها معالم إنسانية عامة وخاصة فى آن واحد. أى أن ما هو إنسانى ليس فقط مجرد ما هو مشترك بين كل الناس، فالخاص يعطى الإنسانية معاني جديدة (٥).

إن العقل العربى عموما (والعقل السياسي خصوصا) يتصف بغياب المنهجية في التفكير تجاه مجمل المتغيرات محليا ودوليا، وهو لذلك عقل مأزوم ، مما يجعله يلجأ إلى التمنيات بخروج سحرى من أزماته، فالعقل العربى نتاج بنى تقليدية يتمحور تركيزه على الماضى والحاضر وانسداد آفاق المستقبل، وهذا العقل يعجز عن إدراك العلاقة الجدلية بين الزمان والمكان، بين التاريخي والبنائى المتحول، وهذا يخلق حالة من التصلب الذهني يجعل الإنسان يفتقر إلى المرونة والى القدرة على بحث الأمور من جوانب ومستويات متعددة .

فالفكر العربي يتمترس خلف مبررات الهوية والخصوصيات وهذا العقل لا يمكنه أن يدرك مفهوم المنافسة لأنه مشغول بإعداد ترسانته من المبررات والأوهام ولا وقت لديه ليفكر فى إنتاج المعرفة وابتكار المعلومات أي أن يكون عقلا ناقدا لا يقع أسيرا للمتخيلات والأوهام(٦). ومعنى ذلك أن كل حضارة تبقى قائمه مادامت قادرة على الإجابة عن التساؤلات المتجددة وتلبية الاحتياجات المتطورة للإنسان، فالحضارة أمر بشرى تولد وتزدهر وتأفل، والأمة التى تفقد التساؤلات تحرم من الفكر وبالتالي يحكم عليها بالهزيمة والخضوع للآخرين(٧).

فى هذا السياق يمكن الإشارة إلى أن الإنسان وفق المنظور القرآنى يعتبر صاحب حقوق يولد بها ويمتنع على الغير المساس بها،هنا يتوافق المنظور القرآني مع المنظور الفلسفي والقانوني الذى يجعل من حقوق الإنسان ملازمه له بحكم كونه إنسان، وتسبق فى الوجود وجود الدولة أو المجتمع. هنا يمكن القول إن المنظور الدينى لحقوق الإنسان وفق رؤية مستنيرة من شأنه أن يوفر حافزا كبيرا على احترام هذه الحقوق. فالمنظور الإسلامي يؤكد على أن الاختلاف بين الناس فى الشرائع والألوان واللغات أمر طبيعي، ولا يجوز أن ينسيهم وحدة أصلهم الإنساني، ولتعميق الروابط بين الناس، وضع الإسلام نظاما يحافظ على شبكة العلاقات الإنسانية الحميمة، وحرص الإسلام على توفير الضمانات للحقوق والحريات .

ومع كل ذلك فإن تاريخ العرب والمسلمين لم يكن ترجمانا صادقا لمبادئ الإسلام، وان الحياة السياسية والاجتماعية للعرب والمسلمين، قد شهدت مفارقة كبيرة بين تلك المبادئ وبين نماذج السلوك السائدة، فهذه المجتمعات وقعت ولا تزال، فى إطار أنظمة حكم فردية استبدادية لا تعرف معنى الالتزام بالقانون أو التقييد بالشريعة القرآنية(٨). فقد شهد التاريخ الإسلامي عددا من الحركات الإصلاحية ذات المذاهب الهادفة إلى التغيير والتطوير، وجميعها فى الغالب لا ينقصها الإخلاص فى القصد، لكنها فشلت فى نتائج عملها، وسبب ذلك، قصورها فى تمثل الواقع الإنساني الذى تهدف إلى إصلاحه، وفى امتلاك تصور عميق لطبيعته

وعناصر تكوينه وعوامل تفاعلاته، هنا يكون فهم الواقع الإنساني، عاملا بالغ الأهمية فى التدين ، ولا يقل أهمية عن فهم الدين نفسه، وهما شرطان متلازمان أي فهم النص الديني وفهم الواقع المجتمعي[٩].

إن فهم الواقع والتمرس والتعمق به يثمر نضجا فى فهم الدين وفى معالجة أوضاع المسلمين (التحدي الكبير هو الاجتهاد فى فهم الواقع الإسلامي المعقد). والفهم العميق لا يتم إلا بامتلاك وباستخدام أدوات للرصد والتحليل تتجاوز الملاحظة الظاهرة، هنا تكون علوم الاجتماع والاقتصاد والإحصاء واللغة أدوات ضرورية فى الكشف عن معطيات الواقع الإنساني، ولا غنى عنها فى إقامة الدين لتجرى عليه الحياة الاجتماعية الشاملة. إن فهم الدين يحتاج إلى عمل اجتهادي لتعيين المراد الإلهي، فالدين كله مبنى على مقاصد (مصالح تحقق للإنسان الخير والسعادة ( وللمعارف العقلية دورا مهما فى تعيين المصلحة التى هى مقصد الدين .

ولما كانت الأحكام الدينية أغلبها كلية عامة، وصورة الحياة الإنسانية جزئية صغيرة، فإن الحصيلة البشرية من العلوم والمعارف فيه عون على تبيين مصلحة المسلمين، فالاستفادة من مناهج ونظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية تعتبر وسيلة صالحة لتحديد ما فيه خير الإنسان ونفعه ، ومن ثم فإنها تصبح أداة هامة للمسلم فى اجتهاده[١٠]. فالبنية الفكرية والثقافية السائدة اليوم تشهد تغييرات كثيرة بفعل الثورة العلمية الصناعية (تكنولوجيا المعلوماتية) وبرزت عقلية علمية تخضع فى الفهم والاقتناع للبرهان المبنى على معطيات العلوم الاجتماعية والإنسانية والتطبيقية بكل إنجازاتها وتطورها، والمنهج القائم على المنطق الصوري، وهو منطق لا يهتم بالواقع لم يعد ملائم واقعنا المعاش، فالعقلية الجديدة تعتمد على استدلالات علمية وعملية واقعية (استخدام معطيات العلم التجريبي). فالتراث هو أفهام بشرية ظنية فى أكثرها، وان الزامية التراث فى فهم الدين ليس لها سند شرعى بل الأصل الشرعى هو الفهم المباشر دون واسطة افهام أخرى، والتجارب التاريخية وتراث الأمة الفقهي والاجتهادي له فقط قيمة الاعتبار والاستئناس والاستنارة [١١].

فالخطاب الديني فى الأصل هو خطاب تكليف مباشر للإنسان وهنا لابد من أن يكتسب الإنسان معدات الفهم لهذا التكليف. وفهم الدين هو الأصل فى التدين وهذا الفهم هو جهد متواصل لا يمكن أن يدعى فى زمن من الأزمان أن تعاليم الدين قد استنفدت فى جهود الفهم. فالاجتهادات فى فهم الدين ينبغى أن تبنى على بعضها البعض، إما بالتكميل وإما

بالتعديل [١٢]. لقد اكتفى الإسلام فى مسالة تنظيم الدولة بتقعيد جملة من القواعد والمقاصد ولم يذهب الى التقنين التفصيلي، تاركا للعقل المسلم مجالات واسعة للتفاعل مع اختلاف وتنوع ظروفه الزمكانية، أى اكتفى الإسلام فى شؤون الحكم بتقعيد الكليات ثقة بعقل الإنسان وتاسيسا لحريته وتحقيقا لخلود الإسلام . وفى هذا التصور الإسلامي تغدو حقوق الإنسان واجبات مقدسة (أي تكتسب قدسية تمنع التلاعب بها من قبل فرد أو حزب أو دولة أو جماعة) ويصبح الدفاع عنها واجبا شرعيا وباستخدام كل ضروب المقاومة .

**ثالثا: الترابط والتداخل بين الثقافى والسياسي ودلالته بين الخاص والعام**

إن التحول الديموقراطي (أو الانفتاح السياسي المحدود) الذي أعلن فى عدد من البلدان العربية يسير ببطء وبحذر لا يمكن أن يتجذر فى المجتمع دون استيعاب مفرداته الثقافية وأطره المعرفية عبر عملية تعليم وتعلم من شانها خلق ثقافة سياسية جديدة، وهنا يكون الواجب على الدولة والمجتمع المدنى خاصة المنظمات الأهلية العاملة فى مجال حقوق الإنسان، أن تبذل جهودها نحو عملية التاسيس الثقافى لمفهومى الديموقراطية وحقوق الإنسان ضمن الثقافة الشعبيه للمجتمع، بمعنى آخر أن التأسيس الثقافى لهذين المفهومين هو عمليه تتضمن بلورة معانيهما ودلالتهما فى الواقع الاجتماعي المعاش (غرس هذين المفهومين فى الوعى الفردى والجمعى) من خلال مؤشرات ومعايير يلمسها جميع الأفراد باختلاف مستوياتهم التعليمية والثقافية[١٣].

لما كنا فى الوطن العربى لا نزال حديثى العهد بالتحول الديموقراطي، فإن الثقافة التقليدية المرتبطة بالتكوينات القبلية والعشائرية التى تنتمي إلى مرحله سابقه على الدولة والديموقراطية، تشكل حاجزا معرفيا وسيكولوجيا لدى الأفراد والجماعات، مما يترتب عليه إعاقة استيعابهم للحداثة السياسية كما تتجلى فى مفاهيم الديموقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى والمواطنة والعقلانية، وهذه المفاهيم تشكل الإطار العام للتحديث السياسي فى الدولة والمجتمع.

إن الديموقراطية لا يمكن بنائها عبر نصوص دستوريه فحسب، فذلك يشكل خطوة أولى مهمة لكنها غير كافيه، هنا يلزم خلق ثقافة سياسية جديدة يدرك الأفراد من خلالها مفهومي الديموقراطية وحقوق الإنسان وكذلك مفهوم المجتمع المدني والمفهومان الأخيران يشكلان جوهر الديموقراطية ومضمونها . وعليه فان تحول هذه المفاهيم من مفاهيم مجردة إلى وعى

مدرك لدى غالبية أفراد المجتمع الأمر الذي يترتب عليه خلق أفكار وتصورات واتجاهات وميول وقناعات، تشكل فى مجملها الوعي الحقوقي والسياسي، الذي يشكل بدوره دلاله (علامة مائزه) هامه تحدد معنى المواطنة المتساوية فى الحقوق والواجبات. إن أنماط العلاقات بين الثقافة والسياسة تتحدد فى إطار علاقة جدلية تتبادل عملية التأثير والتأثر، فالسياسة تحدد الرؤى الاستراتيجية العامة للدولة والمجتمع، والثقافة تتولى تفسير ذلك وإعطاءه دلالات ومعان يفهمها الناس وتكون لديهم وعيا جديدا.

من هنا نقول إن الديموقراطية هى عملية يتم اكتسابها تدريجيا وبشكل مستمر عبر وسائل تعليم وتعلم. فالانتخابات كإحدى صور المشاركة السياسية لا ترتبط دلالاتها بالتجديد الدستوري والقانونى أو بتفعيل نشاط القوى الاجتماعية والسياسية، بل تتعدى ذلك إلى المجال الثقافى الذى تشكل الممارسات السياسية جزاء منه، أى هناك تمفصل فى العلاقة بين السياسي والثقافي بحيث تتشابك وتتداخل وتترابط مجالاتهما. فقد تكون السياسة متطورة عن مجالها الثقافي الآمر الذي يتطلب تجديد أو تعديل فى بعض المفردات الثقافية حتى لا تشكل عائق للتحديث السياسي، أو أن السياسي وفقا لمصالحه البراجماتية يسعى الى تجميد الواقع الاجتماعي بدعوته الحفاظ على القيم الأصلية من اجل تزييف وعى المجتمع حتى لا يعى حقوقه، فحالة الوعى قد تشكل مدخلا لتغيير النظام السياسي وأعادت تنظيم الحقوق والواجبات وفق مبدأ المواطنة المتساوية.

فالانتخابات كعمليه تحديثيه لا تنفك روابطها بالثقافة من حيث أن هذه الأخيرة هى الإطار المعرفي (الابستمولوجى) والدلالى الرمزى الذي تتبلور فيه ومن خلاله الممارسات السياسية والديموقراطية فى الواقع المجتمعي، حيث يكتسب الأفراد والجماعات قيما وسلوكا ومعايير واتجاهات جديدة تؤسس لممارسه عمليه فى المجال السياسي وفق المحددات القانونية (اى مشروعيتها الرسمية) ووفق المحددات الثقافية أيضا. والانتخابات كآلية من آليات الممارسة الديموقراطية إنما تهدف إلى تنظيم المشاركة السياسية لأفراد المجتمع فى ممارسة حقوقهم المدنية والسياسية، سواء باختيار رئيس للدولة أو باختيار ممثليهم فى البرلمان، انطلاقا من أن الديموقراطية تمارس على مستويين الأول أفقى يعبر عن تزايد أفراد المجتمع الممارسين لحقوقهم السياسية فى الترشيح والتصويت ما لم يكن هناك مانع قانوني. والثانى عمودى يتمثل فى (دوران السلطة) اى تجديد القيادات السياسية فى الدولة والحكومة (وفى جميع مؤسسات المجتمع المدني) تأسيسا على مبدأ ديموقراطي يشير إلى عدم ثبات الأشخاص فى

مناصبهم مدى الحياة، بل لابد من سقف زمنى يحدد ذلك. هنا تكمن أهمية الديموقراطية فى كونها تتيح للأفراد والشعوب فرصة تغيير حكامهم بدون الحاجة إلى العنف، وهنا يمكن القول إن الديموقراطية لا تمارس بشكل حقيقي ووعى من ممارسيها إلا وفق ثلاثة مستويات هى: الإطار المؤسسى (البرلمان، مؤسسات المجتمع المدني- أحزاب، نقابات، جمعيات...). الإطار الثقافي والقانوني، أى مجموعة القيم الثقافية المحددة لمفهوم الديموقراطية وممارسته عمليا، ومجموعة القوانين المنظمة للممارسات الديموقراطية مثل القوانين التى تحدد السن القانونية التى يسمح فيها للأفراد بالانتخابات وبالعضوية الحزبية. الإطار السلوكي )العملى) ويقصد بذلك أن تعكس الممارسات الديموقراطية العملية تمسك الأفراد ووعيهم بالقيم والثقافة السياسية الحديثة التي تعلموها ضمن مؤسساتهم وأحزابهم(١٤).

إن الديمقراطية لها مسارات متعددة ومختلفة وليست صيغا جاهزة للتطبيق، ولذلك يكون النقد المسبق للمفاهيم هو الشرط الأول لاستيعابها، فلما كانت الديمقراطية كمفهوم وكعملية (وكذلك المجتمع المدني) ترتبط في نشأتها وتطورها تاريخيا بالمجتمع الغربى، فانه كى ينجح تطبيقها في المجتمع العربى لابد أن نقوم بتبيئة هذا المفهوم أى أن ندرك ونعى كيفية استنباته في مجتمعاتنا (خلق عوامل وشروط الاستنبات ورعايته). ومن غير الوعى بذلك تبقى الديمقراطية كما غيرها من مفردات الحداثة، تركيبة غير متطابقة مع أساس المجتمع، مع العلم أن هذا الأخير يجب العمل على تفكيكه وإعادة بناءه وفق متطلبات العصر .

هنا يجب على المثقف العربى ان يتعرف - من خلال تنظيراته ومشاهداته - على ممكنات نجاح التحول الديمقراطي وعلى حوامله الاجتماعية والاقتصادية وإبرازها وتعميمها من اجل إنضاج وتجذر التحول إلى الديمقراطية، ومن أهم تلك الحوامل المطلوب تعميمها وإبرازها ضرورة إشاعة الثقافة المدنية لدعم التحول الديمقراطي الناشئ ذلك انه من غير الممكن للديمقراطية كبنية وآليات وقواعد أن تنضج وتترسخ على مستوى الممارسة السياسية الا في ظل بنية ثقافية تقوم على المساواة وحرية التنظيم المجتمعي (أحزاب وجمعيات)، ولا يمكن لمؤسسات المجتمع المدني بوصفها ابرز قنوات العمل السياسي أن تكون فاعلة في سياق العملية الديمقراطية، دون إطار ثقافي يساعد في ترسيخ قيم ومبادئ الممارسة الديمقراطية (أى تعميم نمط جديد من الثقافة السياسية) ولما كان من غير الممكن إقامة بنية سياسية حديثة (مؤسسية وقانونية) خارج الإطار الثقافي السائد مجتمعيا، فهنا لابد من خلق ثقافة سياسية حديثة تتوافق وتتلازم مع تلك البنية السياسية الحديثة أيضا. وغياب تلك الثقافة يعد من أهم

معوقات تطور الديمقراطية والمجتمع المدني.

### رابعا: العولمة وتكثيف علاقات التداخل والترابط بين الخصوصية والعالمية

إن مفهوم العولمة رغم ما كتب عنه لا يزال غامضا وغير متفق على معنى شامل وجامع (كما يقال) حتى بين المتخصصين والأكاديميين، ومن الطبيعي أن يختلف الناس حوله وفى فهمه وتحليل أبعاده، وذلك باختلاف المرجعيات الأيديولوجية التى ينتمي إليها كل منهم، وبمدى إطلاعهم معرفيا على دلالة ومعانى هذا المفهوم ومن الطبيعي أن يحدث الاختلاف حوله وفقا لتعدد الحضارات والثقافات السائدة فى العالم، فموقف الأفراد والجماعات فى المجتمعات التى هى (مركز العولمة) لابد وان يختلف عن موقف الأفراد والجماعات فى المجتمعات التى هى (موضع نفوذ العولمة وتوسعها ) خارج مركزها. فالعولمة سريعة التطور والحركة متعددة الجوانب والمجالات لا يمكن حصرها فى بعد واحد، وتأثيرها يختلف من مجتمع إلى آخر (كما وكيفا ) بحسب درجة التطور المجتمعى ومدى قربه أو بعده عن السمات العامة المحددة للعولمة.

يمكن القول إن مفهوم العولمة globalization ليس جديدا إلا فى صياغة الكلمة أما مضمونها ودلالتها فهو قديم، بمعنى أن العولمة كمفهوم تم صياغته حديثا ليعبر عن ظاهره نشأت فى السابق وتطورت حتى أعلى مراحل تطورها، وهى ما يتم الإشارة إليها بالعولمة . فالعولمة هى التعبير عن النقلة النوعية فى التطور الكمي والكيفي للحداثة الغربية (أو للرأسمالية الغربية) التى برزت فى القرنين السابع والثامن عشر فى أوروبا. ذلك أن جوهر هذا المفهوم هو استمرار التوسع و تعميم علاقات الإنتاج الرأسمالى ونتاجه (السلعى بكل تنوعه ماديا وفكريا) وفرض هيمنته وسيطرته على مختلف أنحاء العالم، وهو يعبر فى ذلك عن تقسيم العالم إلى شمال صناعى متطور( صانع العولمة) والى جنوب فقير متخلف( مجال سيطرة وتعميم العولمة) كما أن العولمة غيرت النظام الدولى من المنظومة الثنائية متعددة الأقطاب إلى نظام القطب الواحد، وما ترتب على ذلك من تغيير ميزان القوى السياسية فى الساحة الدولية وبتكوين هياكل جيوبوليتيكية وروابط إقليمية جديدة[١٥].

فى هذا السياق يعرف ( انتونى جيدنز ) العولمة بأنها مرحله جديدة من مراحل بروز وتطور الحداثة تتكثف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمى حيث يحدث تلاحم غير قابل للفصل بين الداخل والخارج ويتم فيها ربط المحلى والعالمى بروابط اقتصاديه وثقافية

وسياسية وإنسانيه، اى أن العولمة أدخلت البشرية مرحله جديدة ينكمش وتغيب معها الحدود الزمانية والمكانية. ومن جانبه يرى (روبرتسون) أن العولمة هى اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعى الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش (أى تقارب المسافات والثقافات وترابط المجتمعات والدول[١٦]. ويرى آخرون أن العولمة هى توتاليتارية جديدة وأنها تفرض على العالم ديناميتين قويتين متناقضتين هما الانصهار والانشطار.

ووفقا لذلك فإن اتساع مجالات العولمة وتزايد سرعتها أحدثت قلقا سيكولوجيا لدى الكثير من الأفراد والجماعات، حيث يجدون صعوبة فى معرفة ما يحدث، وفى تتبعه، إضافة إلى عدم القدرة على التكيف معه، هنا أفرزت العوله ظاهرة النزوع إلى الداخل، من اجل خلق وإحياء الهويات الوطنية بل والهويات العصبويه (المذهبية، الطائفية، العرقية) ترتب على ذلك تصاعد الأصوليات فى مختلف المجتمعات بما فيها المجتمعات الغربية. فى هذا الصدد لا يمكن القول بأن العولمة خيّرة أو شريرة، ايجابية أو سلبية، فذلك منطق معيارى مجاله علم الأخلاق رغم أهميته، لكنه لا يفيد فى معرفة العولمة وكيفية التعامل معها، فهذا الأخير يعتمد على المنهج العلمي الذي يستطيع إدراك العولمة وملاحظتها باستخدام مؤشرات كميه وكيفيه، أى لابد من رؤية نقدية شامله تحدد مفهوم العولمة وطبيعتها وتكشف عن قوانينها (باعتبارها عمليه تاريخية مستمرة) ولا يعنى ذلك التسليم بحتمية كل ما تدعو إليه.

إن المتغيرات العالمية التى حدثت مع انهيار المعسكر الاشتراكي وبروز العولمة كمفهوم وكعمليه وما ترتب عليها من متغيرات هى أشبه بزلزال لرعب الدولة العربية الراهنة التى راحت تتخبط فى إيجاد وسيلة أو آلية للتعامل مع المتغيرات الدولية التى امتد تأثيرها إلى سلطة الدولة القطرية ذاتها، فهذه الدولة قامت على أسس عصبوية غاب معها مفهوم الوطن والمواطنة. ومع انهيار سور برلين انهارت النظم السياسية الشمولية في كثير من دول العالم ووفقا لذلك ظهر نظام سياسي دولى في إطار نقلة نوعية من التطور التقنى والمعرفى أفرز جملة من المتغيرات المتعددة والمتنوعة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا الأمر الذي جعل من العالم كله مسرحا لتلك المتغيرات التى لم يعد بإمكان أى مجتمع أو دولة أن يعزل ذاته عنها سلبا أو إيجابا، هنا ظهر مفهوم العولمة وشاع استخدامه للتعبير عن تلك المتغيرات والتحولات العالمية. وهنا ذهب المثقف العربى باعتماد الاستقبال المآتمى والقراءة الكارثية للعولمة كظاهرة وكمفهوم داعيا إلى الاحتماء بالخصوصية، مع أن خير وسيله لمواجهة العولمة هى الحضور لا الغياب (فالعولمة حاضره فينا شئنا ذلك أم أبينا فلنتعلم كيف نكون حاضرين فيها).

يمكن القول إن من معوقات تنمية الديمقراطية وحقوق الإنسان وبناء المجتمع المدنى ضعف المحتوى الحداثى للثقافة العربية السائدة والعجز فى التكيف الايجابي والخلاق مع ثقافة العصر ومنها ثقافة حقوق الإنسان، وسبب ذلك كما يرى بعض الكتاب العرب هو عقدة الإهانة فى العلاقة مع الخارج (وفجوة الحداثة معه أيضا) وتحولها الى سيكولوجية جماعية متكاملة حيث تقف الشخصية العربية اليوم مهدودة الكرامة فاقدة لجانب كبير من احترامها للذات وعاجزة عن الدفاع عن نفسها، فهى بين تقليدية مهجورة وحداثة منقوصة ومشوهة وغير ناضجة(١٧).

فى هذا السياق يرى بعض الكتاب العرب ان الثقافة الأصولية ذات الآفاق النكوصية والماضوية من أعمق العوائق ضد انتشار ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان فهى تقيم تضادا بين تفسيراتها للإسلام وبين الثقافة العالمية لحقوق الإنسان، وهى تفترض تفوقا مطلقا للحضارة العربية الإسلامية،وبفعل الصعود السريع للحركات الإسلاموية التى تعتمد هذا الخطاب، فقد تزايد الاجتذاب نحوها من العناصر الأكثر دينامية فى المجتمع (الطبقة الوسطى) إلا أنه مع ذلك فقد اتسم خطاب هذه الحركات بالضعف والسطحية، بل انه اضعف من خطاب حركة الإصلاح الإسلامى فى أوائل القرن العشرين(١٨).

يرى الباحث أن جوهر النضال لنشطاء المجتمع المدنى وحقوق الإنسان في العالم العربى – والعالم الثالث– له مستويين الأول محلى داخلى في كل مجتمع يهدف إلى تطوير النظام السياسي وتحديثه وتصحيح علاقاته بالشعب الذي يحكمه، والثانى خارجى دولى يهدف إلى أنسنة العولمة وترويضها والتقليل من سلبياتها والاستفادة أكثر من الايجابيات(١٩). وهنا يجب العمل على فرز ماهو مشترك بين مختلف الحضارات والثقافات والديانات في العالم وتوسيع نطاقه باستمرار من خلال الحوار الديموقراطي (بعيدا عن نزعات الاستغراق والتمركز حول الذات) وعدم فرض خصوصية الحياة الغربية وخاصة الأمريكية على العالم بحجة (أو وفق مبرر تعميم الرأسمالية أو العولمة) أنها قيم عالميه. ومن أهم التعميمات التى تروج كمغالطات يجب فضحها اتجاه بعض الكتاب الأمريكيين إلى القول، إن المسيحية فقط يمكنها أن تتعايش مع الديموقراطية، وان هذه الأخيرة لا تنجح تطبيقاتها إلا فى مجتمع يدين بالمسيحية(٢٠).

ولما كان المجال السياسي المحلى أصبح مفتوحا للمجال السياسي الخارجى أو العالمى، فانه يجب التركيز بقوة على جوانب الهيمنة والسيطرة الغربية وفضح أساليبها وآلياتها ودعم الجوانب الايجابية التى تمثل القيم الإنسانية المشتركة، هذه القيم المشتركة من شأنها أن تجعل

علاقاتنا بالغرب علاقات شراكه وتعاون وتبادل وليس علاقات تبعية وهنا قال احد رواد النهضة العربية (ينبغي إلا نستحي من استحسان الحق وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا) .

إن واقع المجتمع العربى وتاريخه الاجتماعي يعكس ديمومة البنى التقليدية العصبوية tradi-tional structures التى يميل أفرادها وجماعاتها إلى حياة اللادولة كما يعبر عن ذلك ابن خلدون حيث يقول فى مقدمته (بعدت طباع العرب عن سياسة الملك) اى بعدت طباعهم وعاداتهم على سياسة التمدن الذي هو نقيض لحياة المجتمع القبلى والعشائرى، ويقول أيضا (إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة). ولما كان المجتمع العربى مجتمع مركب يتصف بتعدد البنى القبلية والعصبوية التى تناقض نظام الدولة وضوابطها فان ذلك يتطلب كضرورة لبناء الدولة الحديثة أن تكون الدولة معبرة عن كل فئات المجتمع وان تتسع فيها المشاركة الشعبية (أي تتسع قاعدة التمثيل السياسي) وبالتالي عدم احتكار السلطة، الآمر الذي يخلق معه المواطنة المتساوية التى تعتبر المبدأ الأساسي للدولة الحديثة ذات الإطار المؤسسى، وهذا يتطلب أن تتحول الولاءات القبلية إلى ولاءات وطنيه عامة (وولاءات قومية وإنسانية أيضا) نحو الدولة المركزية التى يجب أن تشكل الإطار المرجعى والرمزى لكل مواطن.

فى هذا السياق يمكن القول إن الأطر الحديثة التى يتشكل منها المجتمع المدنى تؤدى وظيفة الإدماج المجتمعى فى النظام الحضارى الحديث، وتشكل أداة وآلية هامة لعملية التثاقف على المستويين المحلى والعالمي. فالمجتمع المدنى تقوم العلاقات الاجتماعية (وهى علاقات أفقية) فيه على روابط الطوعية والاختيار كتعبير عن علاقات المواطنة المتساوية. وهذه الأخيرة تتبلور فى وعى الأفراد والجماعات من خلال فلسفة المجتمع المدنى إلى (منظومة ثقافية ومعرفية متكاملة) من أهم قيمها ومفاهيمها (التعاون، العطاء، المشاركة، المبادرة، العمل الجمعي، التكامل والمساندة، التطوع، التسامح، نبذ العنف، التنوع والاختلاف، احترام الآخر، التداول السلمى للسلطة..) هذه الثقافة المدنية يتعلمها الأفراد ويكتسبونها من خلال عمليه التنشئة الاجتماعية والسياسية ضمن مختلف مؤسسات المجتمع المدنى (جمعيات، منظمات، أندية، أحزاب، جامعات..) تهدف إلى تنمية وتجديد وعى الأفراد والجماعات. وهى عملية تترافق وتعبر عن مشروع تنموى تحديثى، تنعكس مظاهره فى البنى والعلاقات والثقافة، هنا تتغلغل المظاهر التحديثية فى النسيج الاجتماعي والثقافى القبلي والريفى، وتتفكك بالتدريج البنى والعلاقات التقليدية العصبوية لصالح البنى والعلاقات المدنية، الأمر الذى

يوسع من حجم المجتمع المدنى ونشاطاته على المستويين الأفقي والرأسي.

إن أهم الإشكاليات التى تعوق تطور مؤسسات المجتمع المدنى فى الوطن العربى تكمن فى عدم قدرة الدولة والمجتمع عبور المرحلة الانتقالية وصولا إلى مرحلة الحداثة، حيث الدولة القانونية والمواطنة المدنية، وتجاوزا للمرحلة التقليدية حيث مجتمع القبيلة والعشيرة (مجتمع اللادولة) ومعنى ذلك أن أهم عقبة أمام تطور المجتمع المدنى وإبراز فاعليته ترتبط بشكل أساسي فى تعثر أو فشل التطور الحضارى، والعبور من مرحلة البداوة إلى مرحلة التمدن والتعاقد الاجتماعي، أي الانتقال من بنى المجتمع الأهلي إلى بنى المجتمع المدنى. فهذا الأخير فى مختلف تشكلاته التنظيمية والمعرفية هو إحدى ثمار الحداثة ومع ضعف أو غياب هذه الأخيرة يكون ضعف أو غياب المجتمع المدنى. ذلك أن سياسة التمدن والتحضر تشكل نقيضا للمجتمع القبلى والعشائرى فى البنى والعلاقات ومنظومة الثقافة والقيم وهذه لها امتداد تاريخي فى مجتمعاتنا العربية (خاصة اليمن والخليج)، ومعنى ذلك أن جذور حالة اللادولة فى المنطقة العربية، هى جذور عميقة تستند إلى تناقض البداوة والقبيلة مع نظام الدولة وضوابطها، ولذلك فان العصبية القبلية وتعدد الكيانات التقليدية وانشقاقاتها العشائرية ، تبقى وتستمر فى الحضر، كنقيض للدولة انطلاقا من أن القبائل تميل إلى حياة اللادولة وهنا تكون الصعوبة الكبرى أمام بناء المجتمع المدنى وتطوره[٢١].

## خامسا: دور الدولة العربية فى تزييف الوعى بمفهومى الخصوصية والعالمية

لما كانت الدولة فى واقعنا المعاش هى الجهاز السياسي الرسمى والناظم القانونى لحركية المجتمع و نشاطاته، فإن تحديث النظام السياسي للدولة يكون ذات أهمية اجتماعيه وثقافية، من حيث إن ذلك التحديث يرتبط عضويا بتحديث مماثل فى المجتمع الذي يشكل بكل تكويناته الواقع السوسيولوجي للدولة. ومع انه لايمكن القول بالتطور الكلى للدولة فى جميع الأقطار العربية (اى عدم اكتمال بنائها مؤسسيا وتنظيميا) حيث لا يزال نظامها السياسي يتصف بعدة أزمات وتشوهات[٢٢].

فى هذا السياق يقول (برتران بادى) ان البناء الدولاتي العربى لم يرتبط بمرجعيه توافقيه تهيئ للدولة أن تستمد مصدرها ومشروعيتها من الشعب، بل استمدت ذلك من آليات الإكراه والقوه، ويضيف قائلا- لقد تم ابتداع الحضارة العربية الإسلامية على قاعدة الاستيراد وعلى قاعدة التوفيق بين الأضداد، لذلك فان الحداثة العربيه كانت محاكاة للنموذج الغربى، وهى

لذلك تبنت الأحادية واللاديموقراطية فى بناء السلطة السياسية، وهذه النخب الحاكمة خلطت بين التحديث والتغريب، الأمر الذى ترتب عليه أن استراتيجية الدولة القطرية للخروج من التقليدية تعثر، والبناء الحداثى تشوه ولم يكتمل، فالتحديث السياسي الذي تم، هو الذي كان الحاكم يرغب به ويشجعه ضمن نطاق محدود ، لا يخشى معه أن تنشأ نخبه منافسه أو معارضه (٢٣).

هنا يذهب بعض الكتاب العرب إلى وصف طبيعة الدولة العربية الراهنة بأنها: نموذج سلطوى يقوم على حكم الشخص الفرد أو الحزب الواحد أو العائلة والأسرة وأنها دولة لاعقلانية، منسلخة عن المجتمع ومتسلطة عليه، كان ظهورها اصطناعيا يرتبط بالخارج اكثر منه بالداخل أى أنها دولة مستوردة ومتغربة، ولذلك فهى دولة معيقة للتوحد القومى، وهى تتظاهر بمظهر الدولة الحديثة وجوهرها دولة سلطانية مملوكية (٢٤).

فى هذا السياق يمكن القول إن روح المواطنة عربيا ظلت مستبعدة من إدارة الحكم، فلا الحاكم اعتبر نفسه مسئولا أمام مواطنيه ولا تم اعتبار المواطن مصدر التشريع والسيادة والشرعية، فالعقل السياسي العربى مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير وهكذا تنغلق الدائرة على براديغم الطاعة، فالدولة عربيا هى التى أنشأت لنفسها المؤسسات التى تحتاج إليها وهى التى تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ . ولذلك نجد العلاقة بين الدولة والمجتمع بقيت تسرى في القوالب نفسها التى كانت تسرى فيها سلطة الدولة قبل الاستقلال (قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع المدني والهيمنة علية). فالتجربة السائدة فى التحول الى الديمقراطية عربيا، هى تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس باعتبارها وسيلة تمكن المجتمع المدني من مراقبة الدولة .

صفوة القول : أن بناء المجتمع المدني وتحسين واقع حقوق الإنسان في الوطن العربى يرتبط عضويا بالتحول إلى الديمقراطية وتجذرها في بنية السلطة والمجتمع، وهو الأمر الذي يتشكل معه وفى إطاره مفهوم المواطنة كنمط جديد للعلاقات بين أفراد المجتمع. هنا يمكن القول إن البحث والتساؤل عن مؤسسات المجتمع المدنى فى حجمها ونشاطاتها يتضمن البحث والتساؤل عن التطور فى نمط الإنتاج وتشكيلاته الاجتماعية الاقتصادية وما يرتبط بها من بنى سياسية وقانونية . فتطور المجتمع المدنى يرتبط بتطور سياسات الدولة وتوجهاتها الأيديولوجية وبتطور تشريعاتها وقوانينها وما توفره من مرجعيات قانونية ملائمة ومقبولة، يعنى ذلك مدى ما توفره الدولة من تسهيلات تدعم نشأة وتطور ونشاط المجتمع المدنى .

لما كان العقل السياسى لدى المجتمع لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم ونصوصه الدستورية والقانونية فحسب بل هو محكوم أيضا بقوة الموروث الاجتماعي الثقافى، فإن هذا الموروث تكمن قوته فى إعادة إنتاجه من خلال قوى سياسية واجتماعية (تقليدية وحديثة) لها مصالح متعددة فى الوضع القائم من خلال نفوذها وهيمنتها على مجمل دوائر السلطة والثروة، وهى تخفى تلك المصالح بادعائها الحفاظ على خصوصية المجتمع فى ثقافته وقيمه وعقيدته، وهى لذلك تعمل جاهدة فى خلق وعي ضدي تجاه المتغيرات الحديثة ومنها متغير الديمقراطية والمجتمع المدنى بحجة عدم ملائمتها للواقع المجتمعي.

ففى الواقع العربى المأزوم تثير مفاهيم (الديمقراطية، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، المواطنة، العقلانية) كثيرا من الغموض فى طرحها من قبل مختلف الجماعات والاتجاهات السياسية وفق استخداماتها البرجماتية التى تقصر معنى كل منها ودلالاتها فى جزئيات أو بعض المجالات دون المعنى الشامل، ويتزايد الغموض ليصبح مفهوم إشكالى، عندما تتداخل العناصر الذاتية والموضوعية، بل وتغلب الأولى على الثانية، اى عندما يتم التعبير عنها بمعزل عن السياق التاريخي وطبيعة المرحلة الزمنية السائدة، فالإنسان كائن اجتماعي تاريخي بطبعه يمارس نشاطاته فى مجتمع . بمعنى آخر يمكن القول إن حقوق الإنسان (وجميع مفردات الحداثة السياسية) يرتبط بها صراع دائم بين بعديها، الفردى والجمعى، الذاتى والموضوعى. وبعض الدول والجماعات والأحزاب تعتمد فى معارضتها لهذه المفاهيم (خاصة حقوق الإنسان) باعتماد مفهوم الخصوصية الثقافية والدينية والحضارية كذريعة لتبرير عدم إعمالها لمعايير حقوق الإنسان الدولية ، أو عدم المصادقة على الاتفاقيات الدولية . هنا يؤكد الباحث ان العالمية هى جملة من القيم والتشريعات فى ميدان العمران البشرى تمثل وسيلة لإخصاب خصوصياتنا الثقافية، وهى تطوير وتحديث لها فى سياق عملية التحديث والتنمية الشاملة للأمة، وتندرج فى سياق منهج استحسان الحق ضرورة .

لما كان النظام السياسى العربى نظام مغلق بسبب ارتكازه على البنى العصبوية التى تشكل حامله السياسى والاجتماعى، فإن مغزى ذلك ودلالاته تكمن فى أن الواقع السوسيولوجي للدولة العربية الراهنة لم تتولد بعد لدى غالبية أفراده قناعات واستجابات إيجابية تجاه الديمقراطية والمجتمع المدنى، اى أن منظومة الثقافة المدنية الحديثة تحاول أن تؤسس لها وجودا قانونيا ومعرفيا وسلوكيا في أرض الواقع، حيث لا يزال هؤلاء، يرتبطون عاطفياً ومعرفياً بالمؤسسات التقليدية ومنظومتها القيمية.

في هذا السياق تعمل الأحزاب والتنظيمات السياسية (فى السلطة والمعارضة ) على التوظيف السياسي للعصبيات التقليدية باعتبارها الية لتنظيم مصالحها الخاصة، اى إن تلك البنى العصبوية تستند عليها القوى الاجتماعية والسياسية( التقليدية / الحديثة ) في تحقيق مصالحها وفرض وجودها السياسي في المجال العام[٢٥]. فالبنى العصبوية ومنظومتها الثقافية تعتبر نقيضا للحداثة السياسية في تشكلاتها ضمن مفهومى الوطن والمواطنة، وتكمن دلالة ذلك في تغييب مقصود للركائز والمقومات الأساسية التي تنهض عليها الدولة الحديثة، من خلال خلق وعي ضدي يكبح تموضع الحداثة السياسية وتشكلاتها بنيويا ومعرفيا بحجة عدم ملاءمتها لخصوصية المجتمع العربى وأصلانيته المزعومة .

**سادسا: نحو حركة اجتماعية عربية فاعلة فى مجال المجتمع المدنى وحقوق الإنسان**

إن الواقع العربى يظهر تزايدا كميا فى حجم النشطاء (أفراد / منظمات ) ومع ذلك لا يمكننا القول بوجود حركة اجتماعية عربية تسعى لتحقيق هدف مشترك يرتبط بالدعوة إلى بناء دولة مدنية تقوم على مبدأ المواطنة المتساوية. أى أن ظهور منظمات أهلية تنشط فى مجالات حقوق الإنسان يعبر فى احد دلالته عن حركية محدودة لأفراد وجماعات قد يلمس حضورها من يهتم بالشأن العام ويرتبط ذلك بشكل أساسي بواقع المجتمع العربى فى سيرورته وتحولاته السياسية والاجتماعية فى إطار موجة عالمية من المتغيرات والتحولات المرتبطة بحركة العولمة. فى هذا السياق يمكن القول إن نشطاء المجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى كل قطر عربى عليهم واجب عملية التأصيل الفكرى والمنهجى التى تهدف إلى إكساب المجتمع وعيا حداثيا مطابقا لحركية الواقع المعاصر، وتهدف إلى نقد ومحاولة تجاوز المحددات الثقافية والاجتماعية التقليدية التى ارتبطت بعصور الاستبداد والتخلف.

معنى ذلك انه من أجل التأسيس لمفاهيم الحداثة السياسية فى الواقع العربى، لابد من إقناع الناس بمشروعيتها وأهميتها لحياتهم (الكلمة / الوعى- مقدمة ومحفزة - للحركة /الفعل) وهنا لابد من التأصيل المعرفى لمختلف مفاهيم الحداثة السياسية (الديمقراطية، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، المواطنة، العقلانية ) وإدماجها ضمن النسق الثقافى السائد (فكل الثقافات تتفاعل مع بعضها وتسعى للتواؤم مع المتغيرات المحيطة بها)، هنا نؤكد على أهمية دعم عالمية حقوق الإنسان ومشروعيتها والعمل على مزجها فى النسق الثقافى المنبثق عن الخصوصية، وعلى الدول واجب كبير هو الإقرار والمصادقة على الاتفاقيات الدولية

والإقرار المحلى بالديمقراطية لأن ذلك من شأنه أن يوفر ظروف سياسية وقانونية ملائمة، هنا يكون التأصيل المعرفى عملية أولية أو مدخل لعملية أوسع وهى التنشئة السياسية التى تتمحور حول إكساب الأفراد والجماعات وعيا سياسيا واجتماعيا جديدا يركز على تجاوز الرؤى الإقصائية بشكل مطلق للآخر واعتماد رؤى اقترابية -مفاهيمية ومنهجية مثل- التواصل، الحوار، التثاقف، الاعتماد المتبادل، الشراكة. ويتعزز هذا الدور، من خلال ارتباطه برؤية مستنيرة للإطار الحضاري العربى الإسلامي.

إن المجتمع العربى المعاصر يمر بمرحله انتقالية نحو عالم الحداثة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وهى مرحله هامه لابد من تجاوزها بنجاح، وتكمن أهميتها فى أنها تؤسس وتضع القواعد والمرتكزات اللازمة للولوج إلى عالم الحداثة، من حيث انها تهيئ الأفراد والجماعات ثقافيا وسيكولوجيا، ويتضمن ذلك ضرورة الاستيعاب الايجابي والعقلانى لكل ما يحتاجه حاضرنا ومستقبلنا من إنجازات الآخر المعاصرة ومن تاريخنا وتراثنا.

ان ضعف مساهمة المثقفين الحداثيين، تجعلنا نتساءل هل المثقفون العرب ديمقراطيون أم أنهم موزعون على عصبياتهم ؟ الجواب هو ان المثقفين العرب ليسوا كلا متجانسا ولذلك فهم يفهمون الديمقراطية بصور متعددة ومتنوعة بل ومتناقضة . فقد تحول نشاط بعضهم إلى دعم الطبقات الحاكمة والثرية وتدبير مصالحهم الخاصة الضيقة بمعزل عن المصالح العامة، والبعض الآخر يرتبطون بثقافة الغرب ويجهلون ثقافة مجتمعهم ومن هؤلاء قسم كبير تمحورت كل نشاطاتهم فى العمل الأكاديمي داخل الجامعات دون الارتباط بالواقع المعاش . إضافة إلى شيوع نمط استهلاكي فى المجتمع وتزايد حجمه وتنوع أنماطه مقابل تدهور مستمر فى العمليات الإنتاجية. ومع التطور التكنولوجي عملت الدول العربية على استخدام نتاج هذا التطور لتقوية مركزها السياسي والسلطوى أى إمدادها بوسائل ضغط وإكراه (واستخدامها فى السيطرة والتأثير فى الرأي العام وتزييف وعى المجتمع) ضد المواطنين بدلا من تحسين معيشتهم وفق الاستخدامات الحديثة للتكنولوجيا. فى هذا السياق نتساءل لماذا الحركة وما مبرراتها الذاتية والموضوعية؟ وللإجابة على هذا التساؤل نقول إن واقع الحال فى عموم الوطن العربى يعكس عجز النشطاء فى استثمار الهامش السياسى الممكن- المعلن عنه- وعن استثمار الآليات الداعمة إقليميا ودوليا، خاصة الآليات التقنية والمعلوماتية وشبكة الانترنت، فالواقع العربى تغيب عنه قاعدة البيانات والمعلومات الأساسية عن مجمل مجالات حقوق الإنسان ونشطائها فى جميع الدول العربية، أى غياب التواصل والتنسيق (ضعف

التشبيك ) ووجود القطيعة بين النشطاء يترتب عليه غياب استراتيجية عربية فى مجال المجتمع المدنى وحقوق الإنسان[٢٦]. فى هذا السياق ندعو نشطاء المجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى الوطن العربى للعمل نحو بناء حركة اجتماعية واستخدام أعمال التكتيك مقددضفش وتشكيل آلية عمل فاعلة فى إطار البيئة السياسية المحيطة بها وبلورة خطاب عربى حول مفهومى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان، يتضمن رؤية واضحة منهجية، تعكس مستوى عال من الشجاعة والإقدام. فليس المطلوب من النشطاء تغيير كلى للواقع العربى ولا من مهامها، بل عليهم المساهمة الفاعلة فى إطار الممكن سياسيا واجتماعيا واستثمار هذا الممكن عبر عمل إبداعي قادر على التغلغل فى أوساط المجتمع العربى (ريف / حضر) وتعميم الوعى من خلال التاسيس الثقافى والمعرفى للوعى الفردى والجمعى[ ٢٧ ].

إن تنمية المجتمع وتطوره مرتبط بوجود دولة مدنية ديمقراطية قادرة على إرساء أنماط جديدة من العقلانية في المجتمع، من حيث ان الديمقراطية هى التى تخلق علاقة انتماء حقيقية بين أناس يشعرون بحرية الاختيار، ولما كانت الدولة هى مجموع ادوات عقلنة المجتمع وتنظيمه ، فالديمقراطية تعتبر منهجا وآلية وفلسفة لتلك العقلنة والتنظيم .

ولتحقيق ذلك عربيا، لابد من أسس ومرتكزات يتم بنائها في المجتمع والدولة، ونقصد بذلك متطلبات هيكلية وبنيوية، تتموضع في عملية تحديث وتطوير للبنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية[ ٢٨]. فى هذا السياق يمكن القول إن عملية بناء المجتمع المدنى هى فى نفس الوقت عمليه بناء للدولة ذاتها، فكلاهما نتاج الحداثة، ويحتاجان معا للديموقراطية باعتبارها أهم الآليات التى تنتظم بها ومن خلالها، عملية بناء المجتمع السياسي والمجتمع المدنى معا.

فى العدد رقم ٢٢ من رواق عربى، وفى افتتاحية العدد، تساءل محمد السيد سعيد [٢٩] هل يستمع احد لدعوة حقوق الإنسان فى الوطن العربى؟ وأجاب بنعم ولكن بطريقة خاصة جدا تعكس مدى تطور الحركة الحقوقية وديناميتها، وتعكس أيضا مدى تطور الرأي العام والدينامية الخاصة بالحركة الاجتماعية فى مختلف الأقطار العربية، والسؤال الأكثر أهمية هو: لماذا لا يسمع ولا يعرف المجتمع العربى عن حركة حقوق الإنسان وهو الذى يعانى الأمرين ويرغب بأي مساعدة ممكنة مهما كانت ؟ ولماذا محدودية المعرفة بالمنظمات الأهلية العاملة بمجال حقوق الإنسان فى عموم الوطن العربى وهى غائبة أصلا فى عدد من أقطاره مثل الخليج العربى؟ هل النشاط الأهلى الحقوقى يرتبط بالتسييس المرتفع أو غيابه؟ مامدى فاعلية الحركات الاجتماعية والسياسية الحزبية فى تحسس حاجات المجتمع؟ من تخاطب

جماعات حقوق الإنسان، وما وسائل عملها وآليات نشاطها؟ من هى الفئات الاجتماعية الأكثر وعيا وارتباطا بحركة حقوق الإنسان وما موقع الشباب فى الحركة ؟ مادور الحركة فى دعم وتجديد وبناء السياسات العامة بشكل مغاير لما هو سائد ؟ ما دورها فى دعم وبلورة عملية التحول الديمقراطي المعلن من الحكام ؟ ما مسارات التطور التى يمر بها المجتمع المدنى وحقوق الإنسان أى دلالاته الحداثية والشروط التاريخية التى تحيط بتكوينه وتطوره أى الشروط التاريخية التى تشكل من خلال تمفصلها مناخا ملائما لتطور المجتمع المدنى وحقوق الإنسان ؟ ما مدى او مستوى تبلور وعى الفرد العربى بمواطنيته كمواطن أى باعتباره كائنا حقوقيا مستقلا بذاته؟ ما مدى إدراك النشطاء لأوجه الضعف والقصور فى حركتهم ونشاطاتهم وقواعدهم الاجتماعية ؟ إلى أى مدى تستطيع الديمقراطية أن تحدث تغيرا فى اوضاع المجتمع العربى مع علمنا أن المرحلة التاريخية التى يمر بها تفتقر إلى الشروط الذاتية والموضوعية اللازمة (مع وجود نظم حاكمة ترى ان الديمقراطية مشروع مؤجل ولم يحن وقته). ويذهب الكاتب فى القول قد يكون من الوهم الخادع للمثقفين ان تعتمد على القول بان المنظمات الأهلية غير الحكومية سوف تقود المجتمعات العربية نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة الحديثة ؟

هنا نتساءل بدورنا عن كيفية بناء الدولة المدنية والمجتمع المدنى، وكيفية بناء حركة اجتماعية لنشطاء المجتمع المدنى وحقوق الإنسان، فى سياق مجتمعى تبرز فيه عوامل متعددة ومتنوعة تشكل فى مجملها كوابح وموانع تفشل معها عمليات البناء الحداثى بكل مستوياته؟ وهذه الكوابح والموانع، ترتبط بعضها بالعامل الذاتى الذى يتجسد فى واقع المجتمع المدنى العربى وطبيعة نشطائه ، وبعضها ترتبط بالعامل الموضوعى، الذى يتجسد فى واقع الدولة العربية الراهنة وطبيعة المجتمع العربى، وجميعها تعكس جملة من الصفات والخصائص السلبية نرصدها بإيجاز كما يلى[٣٠]:

- الاستعمال الأداتى للمنظمات الأهلية من قبل الدولة والممولين فى الداخل والخارج.
- نخبوية العمل فى مجال حقوق الإنسان والمجتمع المدنى، وعجز المنظمات المدنية أن تلعب دور الوسيط بين الدولة والمجتمع، بسبب محدودية فاعليتها وتأثيرها وليس لها قاعدة اجتماعية مقابل تزايد قوة وفاعلية الأطر التقليدية .
- تميزت الحياة الحزبية عربيا بسيادة نزعة سلطوية واحتكار أقلية لمراكز صنع القرار وبروز الانقسامات والانشقاقات، وهى أحزاب تفتقر إلى قواعد شعبية، يغيب عنها

التقاليد الديمقراطية، تتسم بضعف البناء التنظيمى والفكرى .

- كثير من الجمعيات والمنظمات الأهلية توفر مجالا لنشاط طقوسى وممارسة احتفالية تستعملها الدولة لتحقيق أهدافها وتمرير سياساتها وهذه العملية تعتبر من أهم معوقات تطور المجتمع المدنى .
- تقلص فرص تبلور واتساع الفضاء الجمعوى اللازم للنشاط الأهلى المستقل ليس بسبب سيطرة الدولة فحسب بل بسبب نخبوية العمل الأهلى وضعف قاعدته الاجتماعية ومحدودية فاعليته فى المجتمع العام .
- ان مؤسسات المجتمع المدنى تستقطب أعضائها من أفراد وجماعات ينتمون للطبقة الوسطى (القاعدة العريضة فى المجتمع) التى تتسم بالانقسامية والانشقاقات والصراعات والتسييس، وهى تستخدم من جميع الأحزاب وفق رؤى براجماتية نفعية.
- الأحزاب فى دعوتها لبناء الديمقراطية تريد ديمقراطية على مقاس كل منها، فالأحزاب والجمعيات تنخرط فى لعبة البحث عن مواقع فى هياكل سلطة الدولة (بحثا عن الامتيازات الخاصة ) تحقيقا لمكاسب مادية سريعة بدلا من أداء دورها كتنظيمات فاعلة تحقق نفعا عاما وتحقق مكانة اجتماعية لصاحبها.
- إن أهم التحديات المعوقة للتطور أن المجتمع العربى يتعامل مع الحضارة العالمية من خلال ميراث عقلى وفكرى عاجز عن إنتاج وعى مطابق لواقع الحياة المعاشة محليا وقوميا وعالميا.
- ساعد الغرب وأمريكا خصوصا على جمود المجتمع العربى الإسلامى وتخلفه من خلال ان الحداثة المقبوله للغرب عربيا هى تكيف البنى الاجتماعية الاقتصادية السياسية التقليدية وتحديثها بما يتفق ومصالح الغرب، وهنا كان دعمه للاستهلاك، أما حداثة العقل ونظم التفكير وآليات الوعى والفهم والقراءة والاستنباط فهى غير مرغوبة.
- لما كان هدف كل تجمع سياسى ( كل دولة) المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الدائمة، فإن هذا يعنى أن الإنسان لم يوجد من أجل الدولة وإنما جعلت الدولة من اجل الإنسان. وفى الوطن العربى نجد النخب الحاكمة بدلا من أن تسعى إلى تدعيم بنى المجتمع المدني عملت على تقييدها وعزل مؤسساته عن الحياة السياسة الاجتماعية كى لا تشكل محورا للمعارضة والمحاسبة السياسية لها.
- الدولة العربية ترى فى كل جمعية ومنظمة منافس لها وتكتل جمعوى غير مرغوب فيه،

هنا يكون دور الدولة فى إعادة إنتاج البنى الاجتماعية التقليدية واستمرار تأثيرها على الحركة المدنية الأهلية الحديثة وامتداد تأثير البنى العصبوية من الريف إلى المدينة وهنا تبرز ازدواجية تعكس تناقض قائم فى المجتمع والوعى والثقافة.

- إن تدهور الوضع الاقتصادي فى العشرية الأخيرة وما ارتبط به من تزايد معدلات البطالة وحجم الفقراء كله جعل من النسيج الاجتماعي فى حالة من الضعف والوهن والتمزق بحيث يصبح الاهتمام بشؤون الحياة اليومية هو الشغل الشاغل للناس مما يقلل من اهتمامهم بالشأن العام ويقلل من تبلور الوعى الفردى والجمعى بأهمية النشاط الأهلى من خلال مؤسسات المجتمع المدنى.
- يصعب بناء الديمقراطية والمجتمع المدنى فى إطار نظام للتفكير يستند إلى سلطة النماذج (النص، السلف، المأثور) فالديمقراطية ممارسة سياسية للنسبى والممكن، وغير ممكنة فى فضاء ثقافى يحتكم إلى المطلق .
- ان مقومات وأسس المجتمع المدني لاتتحقق دفعة واحدة وفى صورتها الكاملة، هنا يكون القول بصعوبة ظهور حركة اجتماعية عربية فى مجال المجتمع المدنى وحقوق الإنسان، فهذا المجال يقع بين تسلط الدولة وقمعها وبين هيمنة الثقافة القبلية وبروز فاعليتها. والسائد حاليا هو استمرار دولنة المجتمع ) اختراق الدولة للمجتمع المدنى وفرض سيطرتها عليه) هنا يمكن القول بحرب المواقع بين الدولة والمجتمع المدنى فى سبيل تحصيل هذا الأخير لمزيد من الامتيازات والمكاسب.

## المراجع والهوامش

١ . أسهم الباحث بعدد من الدراسات وأوراق العمل إضافة إلى مقالات منشورة فى بعض الصحف اليمنية حول مفهومى الخصوصية والعالمية، وخاصة فى دراستين ( العولمة ومأزق الدولة فى الوطن العربى)، (واقع حقوق الإنسان فى الوطن العربى ) وهما قيد النشر حاليا ... وللمزيد من الإطلاع والقراءة حول هذين المفهومين انظر :

- محمد عابد الجابرى / الديمقراطية وحقوق الإنسان / مركز دراسات الوحدة العربية/ ١٩٩٤
- على حرب/حديث النهايات (فتوحات العولمة ومأزق الهوية)المركز الثقافى العربى/ ٢٠٠٠
- هشام جعيط / أزمة الثقافة الإسلامية / دار الطليعة- بيروت / ٢٠٠٠
- أحمد برقاوى / دفاعا عن الأمة والمستقبل / الأهالى -دمشق / ١٩٩٩
- كمال عبد اللطيف /العرب والحداثة السياسية / دار الطليعة /بيروت١٩٩٧/

٢ . السيد يسين /العالمية والعولمة/دار نهضة مصر للطباعة والنشر/القاهرة/ يناير ٢٠٠٠ / ص٥٦ - ٥٩

٣ . كريم أبو حلاوة/ إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدنى/عالم الفكر/ المجلد ٢٧ /يناير ٩٩ /ص١٧

٤ . على حرب /مسألة التغيير بين المأزق والمخرج/التسامح/العدد الخامس/٢٠٠٤/ صص٢١٨-٢٣٣

٥ . براين فاى / الفلسفة المعاصرة للعلوم الاجتماعية /عرض ومراجعة محمود الذوادى / البحرين الثقافية / المجلد ١١ / العدد ٣٨ / مارس ٢٠٠٤ / صص ١٥٣-١٧٦

٦ . منذ عام ٩٠ بالتحديد تزايدت المعارك الدائرة بين المثقفين العرب حول قضايا ومفاهيم الحداثة السياسية خاصة مفاهيم الديمقراطية، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، المواطنة، الجندر .. وتزايد معها غياب المحددات المنهجية والعلمية، مقابل اتساع الرؤى والتفسيرات الماضوية واللاعقلانية . وقد أشار احدهم الى المفاهيم والقضايا التى تدور حول معارك فكرية وسياسية هى من نسج خيال هؤلاء المثقفين أكثر من كونها تعبيرا عن واقع اجتماعى،، للمزيد من الإطلاع حول هذا الموضوع انظر: السيد ياسين، مصدر السابق.

٧ . محمد خاتمى /المجتمع المدنى الإسلامى /التوحيد /العدد ٩٧ ١٩٩٨/ /صص ١٤-٢٢

٨ . احمد كمال أبو المجد /الأبعاد الثقافية لقضية حقوق الإنسان فى الوطن العربى / فى كتاب ( الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان فى الوطن العربى ( مركز ابن خلدون / القاهرة ١٩٩٣/ /ص٧٣

٩ . عمر عبيد حسنة /فى تقديمه لكتاب عبد المجيد النجار (فى فقه التدين) /كتاب الامة /العدد ٢٢ / ٢٠٠٠ / صص١٢-٢١

١٠ . عبد المجيد النجار / فى فقه التدين / كتاب الأمة /العدد ٢٢ / ٢٠٠٠ /صص٢٨-٤٠

١١ . حول كيفية قراءة التراث الفقهى وعدم إزاميته للأجيال المعاصرة انظر :

- عمر عبيد حسنة / مصدر سابق / ص ١٢-١٧
- حيدر إبراهيم/ العولمة وجدل الهوية الثقافية /عالم الفكر /المجلد ٢٧ /يناير ٩٩ / صص ٩٥-١٢٠

١٢ . عبد المجيد النجار / مصدر سابق / صص ٧٩-٩

١٣ . حول استيعاب مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى والمواطنة لابد من عملية تنويرية شاملة،، فى هذا الصدد انظر للباحث :

التأسيس الثقافى لمفهومى الديمقراطية وحقوق الإنسان فى اليمن + آليات تنمية الوعى بحقوق الإنسان /مجلة حقوقنا / مركز المعلومات.

١٤ . حول أهمية الوعى الفردى والجمعى بمفاهيم الديمقراطية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى واقع مجتمعى كاليمن انظر : فؤاد الصلاحى / مسار التحول الديمقراطي فى اليمن ( قراءة سوسيولوجية تحليلية للعمليات الانتخابية )/ دراسة غير منشورة / يوليو ٢٠٠٣ + دور مؤسسات المجتمع المدنى فى الرقابة على الانتخابات / ورقة عمل قدمت الى الندوة الوطنية الخاصة بمناقشة دور المجتمع المدنى فى الرقابة على الانتخابات / مارس /٢٠٠٣للإطلاع العام نظريا ومنهجيا انظر : ألان تورين / ماهى الديمقراطية / دار الساقى / لندن / ١٩٩٩

١٥ . فؤاد الصلاحى/العولمة ومأزق الدولة فى الوطن العربى(كتاب تحت الطبع حاليا )/صص٥-٢١

١٦ . للمزيد من الاطلاع حول رؤية كل من انتونى جيدنز و ربرتسون فى العولمة انظر :

- السيد ياسين / العولمة والطريق الثالث / ميريت للنشر والمعلومات / القاهرة ٩٩/

١٧ . محمد السيد سعيد / هل يستمع أحد إلى حركة حقوق الإنسان /رواق عربى (كتاب غير دورى ) /مركز القاهرة لحقوق الإنسان / القاهرة / العدد ٢٢ / ٢٠٠١ / صص ٨-١٢

١٨ . يرى الباحث أن الحركات الإسلامية التى ظهرت فى المنطقة العربية منذ منتصف القرن الماضى تعتبر متخلفة فى أطروحاتها عما كانت عليه الحركات الإصلاحية الإسلامية فى أوائل القرن نفسه،، للمزيد من الإطلاع على رؤى الحركتين تجاه مفهوم الدولة والديمقراطية انظر: عبد الإله بلقزيز / مفهوم الدولة فى الفكر الإسلامى / مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت / ٢٠٠٤

١٩ , يرى بعض المثقفين العرب ونحن منهم أنه لا يجب النظر إلى العولمة من منظور الخير والشر بل لابد من مناهج وأدوات معرفية وسياسات ثاقبة من شانها ان تمكننا من الاستيعاب الايجابي لما تفرزه العولمة من متغيرات فى مجالات العلوم والتقنية والإدارة والمعرفة وفى نفس الوقت ننتقد ونحارب أساليبها فى الهيمنة والاحتكار، انظر فى ذلك : سمير أمين / الحركات الاجتماعية الديمقراطية فى مواجهة إمبريالية العولمة / (ملف خاص - الإصدار الأول ( مجلة الشاهد ٢٠٠٣/ /صص ٢٥-٣٣ + السيد ياسين / العالمية والعولمة .. /مصدر سابق .

٢٠ . صامويل هانتجتون / الموجة الثالثة ( التحول الديمقراطي فى أواخر القرن العشرين )/ ترجمة عبد الوهاب علوبة /مركز ابن خلدون / القاهرة / ١٩٩٣ / صص ٩٧-, ٩٨

٢١ . فؤاد الصلاحى/ ثلاثية الدولة والقبيلة والمجتمع المدنى ( مقاربة سوسيولوجية للدور السياسي للقبيلة فى اليمن وتحديد علاقاتها وموقعها بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسي (مركز المعلومات /اليمن ٢٠٠٢/ .

٢٢ . عن تشوهات الدولة العربية الراهنة وعدم اكتمال نموها ومأسستها انظر :

- برهان غليون / الطائفية (التحول من الدولة إلى القبيلة ) .
- توفيق حسنين / التطور الديمقراطي فى الوطن العربى (قضايا وإشكاليات ) السياسة الدولية /العدد ١٤٢ /أكتوبر ٢٠٠٠ /صص ٨-٣١ .
- فؤاد الصلاحى / اشكالية العبور إلى الدولة الحديثة فى اليمن / شوؤن العصر / العدد الثامن / سبتمبر ٢٠٠٢ / صص ٥-٣٠ .

٢٣ . بعض الكتاب الغربيين يؤكدون فى دراساتهم الدور الكبير الذى لعبته الدولة العربية الراهنة فى إعاقة التحديث والتقدم بل وأنها ساهمت فى تشويه ومسخ عمليات التنمية الشاملة،، انظر فى ذلك :

● برتران بادى / الدولة المستوردة (تغريب النظام السياسي ) ترجمة لطيف فرج /دار العالم الثالث / القاهرة / ١٩٩٦ + الدولتان (الدولة والمجتمع فى الغرب وفى دار الإسلام ) ترجمة نخلة فريفر / المركز الثقافى العربى ١٩٩٦/

٢٤ . يتفق كثير من المثقفين العرب على جملة من الخصائص التى تعبر عن تسلطية الدولة العربية الراهنة وعن ممارساتها اللاديمقراطية التى شكلت أهم المعوقات أمام نمو وتطور المجتمع المدنى انظر فى ذلك :

- برهان غليون / المحنة العربية ( الدولة ضد الأمة) مركز دراسات الوحدة العربية /بيروت / ١٩٩٣ ,

- مسعود ظاهر /مشكلات بناء الدولة الحديثة فى الوطن العربى /دار كنفان للدراسات والنشر /دمشق١٩٩٤/ .

- نزيه الأيوبى / العرب ومشكلة الدولة / دار الساقى /لندن/ ١٩٩٢، برتران بادى / الدولة المستوردة + الدولتان / مصادر سبق ذكرها،

- فالح عبد الجبار / معالم العقلانية والخرافة فى الفكر السياسي العربى /دار الساقى / ١٩٩٢ ,

- فؤاد إسحاق الخورى / العسكر والحكم فى البلدان العربية / دار الساقى ,١٩٩٠/

- سمير أمين / من نقد الدولة السوفيتية الى نقد الدولة الوطنية / مركز البحوث العربية /القاهرة / ١٩٩٢ .

- خلدون النقيب / الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر / مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت- ١٩٩١/ .

٢٥ . برهان غليون / المحنة العربية .. مصدر سابق.

٢٦ . حول واقع نشطاء حقوق الإنسان فى الوطن العربى وضعف فاعلية المنظمات الأهلية العربية فى هذا المجال، انظر :

● محمد السيد سعيد/ مصدر سابق /ص١٠-١١

● بهى الدين حسن / تحديات حركة حقوق الإنسان فى العالم العربى / رواق عربى/العدد ١ ٩٦/ / صص ٩١-٩٣ .

٢٧ . محمد السيد سعيد / مصدر سابق/ صص ١١-١٨

٢٨ . انظر للمقارنة : برهان غليون / مصدر سابق + محمد عابد الجابرى/ إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدنى فى العالم العربى، المستقبل العربى / العدد ١٦٧، يناير١٩٩٣

٢٩ . محمد السيد سعيد / مصدر سابق / صص ٥-١٨

٣٠ . يرى بعض المثقفين العرب ومنهم محمد السيد سعيد أن منظمات المجتمع المدنى العربية القائمة حاليا تتصف بعدد من السلبيات وأوجه الضعف بدءا من نخبويتها وعدم الفاعلية واتجاه بعضها أو غالبيتها فى السعى الحثيث نحو مصادر التمويل،، وللمزيد من الإطلاع حول واقع المنظمات الأهلية العربية والمنظمات الأهلية اليمنية خصوصا، انظر للباحث : المنظمات الأهلية فى اليمن ( نشأتها تطورها مجالات نشاطها المعوقات ) كتاب تحت الطبع حاليا .

# الهويّة والمواطنة

## إشكالية مصرية متجددة

قايد دياب*

### أ- أزمة الهوية وإشكالاتها:

الهوية كمصطلح فلسفي (يدل على ما به يكون الشئ هو نفسه)، يقول الفارابي: "هوية الشئ أو عينيته وتشخصه وخصوصيته، ووجوده المنفرد له كلٌّ واحد" كما يعرفها الجرجاني "بأنها الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار" أي أن ثمة ارتباط عضوي بين الوجود والهوية، فإن توجد أو أن تكون موجودا يعني حتما أن تكون لك هوية فالهوية بوصفها عين التشخص والتعين، وبوصفها عين التميز عن الآخر صنو للوجود، ومن ثم فأن يفقد الشئ هويته معناه حتما أنه يفقد وجوده أي يصير عدما أو في حكمه أو على الأقل يصبح وجودا قابلا لأن يكون أي شئ(١).

هذا ويقوم مبدأ الهوية على الوحدة التي لا تتجزأ، لأن الهوية ذات، والذات لا تتعدد، بينما يمكن أن تكون لها صفات ففي داخل كل أمة ينقسم المجتمع إلى طبقات وفئات وشرائح اجتماعية في حركية مجتمعية دائمة، وهذه الحركية تجعل المجتمع كله يتفق على بعض القضايا بالإجماع مثل: صيانة الهوية والوطن من أي عدوان خارجي، ومثل الاحتكام للعقل، والعمل من أجل الرقي والعدل..الخ.

ولكن سبيل تحقيق ذلك دائما يكون محل خلاف، من ثم تتعدد الاختبارات السياسية والاقتصادية والثقافية وحتى الدينية هى الأخرى محل خلاف مشروع من حيث المبدأ، أو

---

* باحث مصري في العلوم السياسية

الوسائل والغايات. وهنا تتعدد الاتجاهات فيتبع ذلك تعدد وانقسام وتمايز في توجهات الرأي العام. وعلى سبيل المثال سنجد لدينا هويات سياسية، بعدد التيارات السياسية والفكرية في الساحة الوطنية.

هذه التيارات يعكس كل منها تصورا خاصا به للهوية القومية، قد تقترب أو تبتعد به عن جوهرها. وتكتسب كل هوية سياسية مقدارا من الشرعية يساوي مدى تعبيرها عن الطموح الشعبي الأصيل، لهذا تثير مسألة الهوية كما سلفت الإشارة هذا التعدد الخصب من الرؤى والاتجاهات.

وبوجه عام فإن مسألة تجذير الهوية تتطلب الإجابة على عدة تساؤلات هى: من أنا؟ ومن نحن؟ ولم يكون الولاء؟

والإجابة على هذه التساؤلات هى التي تحدد كما قلنا الشخصية القومية للمجتمع محل الدراسة، وإذا اختلفت الإجابات على هذه الأسئلة، وتعددت وتضاربت، فإن ذلك يثير ما يعرف بأزمة الهوية، التي تلقي بالكثير من الظلال السلبية على المجتمع الذي يعاني منها.

هذا وتنجم أزمة الهوية في مفهومها الحديث عند تحول في الأسس الثقافية للهوية من الدين إلى القومية مثلا أو التحول بالانتماء من إطار أو مركز معين إلى إطار مركز آخر أضيق أو أوسع. وكذلك تقع أزمة الهوية عندما يكتشف أفراد المجتمع أن بعض الأشياء التي كانوا يتقبلونها باعتبارها بديهيات أو معطيات لم تعد مقبولة في إطار ظروف تاريخية جديدة ولذلك يكون دوما من الضروري لأعضاء المجتمع أن يحددوا من هم، وكيف يختلفون عن غيرهم، أي أن يحددوا هويتهم"[٢].

والملاحظ أن الشعوب بقدر ما تندرج في التاريخ العالمي الواحد أي تاريخ الحضارة القائمة تشعر بالحاجة إلى أن تبني لنفسها فيه شخصية وكيانا متميزا أي أن تعيد النظر في دورها ومقاصدها واستراتيجيتها وغاياتها. وليست أزمة الهوية شيئا آخر سوى إعادة نظر الجماعة الكبرى في وضعها التاريخي والعالمي، وتحديد أهدافها ومكانتها ووظيفتها الخاصة وتوجهاتها العميقة فيه. ذلك أن توحيد العالم لا يلغي خصوصية الوظائف التي ينطوي عليها عمل كل جماعة، ولكنه بالعكس لا يتحقق الأمن خلال تعينها، والحقيقة كما يقول د. برهان غليون "إن الهوية لا تطرح إلا داخل نظام موحد، والدول الهامشية التي لا علاقة لها بالنظام لا تطرح على نفسها موضوع الهوية إطلاقا. ولكن الدول المنخرطة في حركة التاريخ والمصطدمة بحقائق العالم الجديدة، والمتداخلة على نحو سلبي وإجباري مع النظام العالمي الجديد يكون

عليها أن تعيد النظر في أفكارها وتصوراتها السابقة وفي توازناتها الاجتماعية السياسية وأن تولد من قلقها وخوفها إشكاليات وحلول جديدة تستجيب لنوعية التحديات المستحدثة التي تتعرض لها، وبقدر ما تكون هذه التحديات غير معروفة، تكون أزمة الهوية أكثر حدة، لأن المطروح عندئذ هو مراجعة عميقة وممزقة لكل ما كانت الجماعة قد تعارفت عليه، ووثقت به من قيم وسلوكيات يشكل جوهر ذاتيتها التاريخية وعموما فإن "أزمة الهوية هى أقسى ما يمكن أن تعرفه جماعة إنسانية فالأزمة السياسية مثلا تعكس انقطاعا أو اختلالا مؤقتا في ميزان القوى الاجتماعية لا يلبث أن يجد مخرجة في توازن جديد مستقر وهكذا الحال مع سائر الأزمات الأخرى أمنية كانت أو اقتصادية. لكن أزمة الهوية تمس الكائن الاجتماعي في أعماقه -أي في ما يكونه كوعي أول ومصالح متميزة ووجود جماعي وهى لابد أن تجرر وراءها أزمة عامة في كل الميادين[٣].

### ب- معارك الهوية المصرية:

أثيرت قضية هوية مصر أكثر من مرة منذ عشرينيات القرن الماضي سواء على المستوى الفكري أو المستوى السياسي، حيث كانت المناظرة تتم حول تحديد انتماء مصر وهويتها، وكان لهذه المناظرة أسبابها الداخلية والخارجية المتنوعة. وكانت المفارقة الساخرة ولا تزال أن الأمة التي ارتبط كيانها رمزيا بأعرق وأضخم صرح بناه الإنسان القديم- الاهرامات استمرت تنقب في أعماق روحها. وتبحث عن صورتها في مرآة التاريخ كما يقول د. أحمد عبد الله(٤) لقد كان السؤال ولا يزال: هل مصر فرعونية ترتبط بالحضارة الفرعونية وتنعزل بالتالي عن محيطها العربي؟ أم أنها أقرب إلى حضارة البحر المتوسط بحكم قربها من أوروبا؟ أم إنها عربية أو إسلامية؟ بفرض التاريخ والثقافة؟

والشاهد أنه قد طرحت إجابات مختلفة لهذه التساؤلات اختلفت من فترة إلى أخرى، وفقا لطبيعة الظروف والمتغيرات المحيطة بكل مرحلة، واستجابة لتحدي المتغيرات السياسية والواقع أن هذه الاتجاهات، ذات تأثير سلبي واضح، سواء في النظرة إلى التاريخ المصري، أو على الانتماء الوطني للجماعة المصرية. فالذين ينادون بالاتجاه الإسلامي يركزون على تاريخ مصر الإسلامية وثقافتها ويغفلون التاريخ الفرعوني باعتباره تاريخنا وثنيا.

ويرفضون القومية العربية باعتبارها نزعة شعوبية، والذين يتمسكون بالاتجاه الفرعوني يركزون على تاريخ مصر القديم ويقللون من أثر الإسلام والعروبة معا. والذين يتحمسون

للاتجاه العربي يتجاوزون تاريخ مصر القديم وخصائصها الذاتية بدعوى أنهما يزكيان النزعة الإقليمية الانفصالية، ويقللون في نفس الوقت من أهمية العامل الديني باعتباره لا يصلح أساسا للقومية وهكذا. ولكن بالرغم من هذه الاختلافات الظاهرة فإنها كما يرى د. محمد العزب موسى غير متناقضة أصلا فيما بينهما "فهى ثلاث أوجه لحقيقة مصر الواحدة وليس هناك تعارض بين الذاتية المصرية والعقيدة الإسلامية والقومية العربية. إنما ينشأ التعارض عند محاولة وضع إحدى هذه المقولات في غير وضعها الصحيح. والقول بوجود شخصية مصرية متميزة نتيجة لتطور تاريخي خاص لا يعني التنكر للعروبة، والإيمان بإسلام مصر لا يتطلب بتر تاريخها فيما قبل عام ٦٤٠م عام فتح العرب لمصر" والإخلاص للقومية العربية لا يستدعي اعتبار هجرة القبائل العربية إلى مصر بعد الفتح الإسلامي، أساس عروبتها. وعلى ذلك فإن المطلوب حتى يستقيم الأمر فضّ هذه الألوان من التعصب:

- التعصب للإقليمية المحلية على أساس التمييز التاريخي والعرقي للمصريين.
- التعصب للمشاعر الدينية الذي يلغي التاريخ والقومية معا.

والوقت الآن قد حان للقضاء على تلك الهوة المصطنعة بين تاريخ مصر وعقيدتها وقوميتها وإزالة ما بين هذه الحقائق الثابتة من حساسية وهمية مرجعها الجهل أو العصب، فإن التاريخ المصري دوحة هائلة متماسكة الحلقات تضرب بجذورها في أعماق الزمن(٥). ولعل السؤال الهام الذي يفرض نفسه، لماذا يتعارك المصريون (وبتدقيق غالي شكري "النخبة" وليس رجل الشارع) حول هوية هى هكذا مركبة بوضوح؟

ولعل الإجابة هى ما يراه د. أحمد عبد الله "أن هذا التعارك في الحقيقة، إنما يمثل نتاجا أو عرضا للصراعات الاجتماعية أو السياسية، فكلما تبدت في الأفق أزمة مرتبطة بالتوجه السياسي الذي يتعين على مصر أن تسلكه، وبالبنية الاجتماعية التي يتعين عليها أن تشيدها، يتحول الأمر إلى "بحث عن شئ أكبر وأعم" عن "روح" أي عن كينونة وهوية(٦).

أما السؤال الثاني الذي لا يقل أهمية عن السؤال الأول: هل يمكن حسم هذا الجدل على نحو نهائي؟ بتحديد هوية دائمة لا يكون هناك مجال للصراع بشأنها؟ ومن ثم يتوقف هذا الانشطار ويلتئم هذا الصدع في الذات القومية.

الواقع أن لهذا الأمر صعوبته. فالهوية كما يقول د. علاء عبد الهادي "مفهوم إشكالي بسبب من حراكه الدائم الذي يشتبك فيه التجريد النظري بالممارسة التاريخية وإذا تناولناه من جانبه الاصطلاحي فإننا نجده على المستوى التنظيري مصطلحا فضفاضا ويملك مقدرة

على الإشارة إلى أكثر من مصدر من مصادر الانتماء أيضا فإن جزءا من المفهوم العام حوله يقوم على الاتفاق الجماعي، ولا يقوم على الحقيقة المنطقية أو العلمية، فيكفي أن يقتنع مجموعة من الناس بتصور ما عن هويتهم أو عن هوية الآخرين حتى يكتسب هذا المفهوم أو هذا التصور قوة ووجودا باعتباره حقيقة راسخة لا تقبل الجدل أيا كانت أسس هذا التصور المنطقية أو صحته التاريخية(٧). ومما لا شك فيه فإن هناك هوية ما يمكن الرجوع إليها والتحدث عنها، ولكن بشكل نسبي وهى تحدد سوسيولوجيا بأنها مجموعة من السمات العامة التي تهيمن نسبيا وتميز شعبا أو أمة في مرحلة تاريخية معينة. ولكن عندما نرى أن هذه السمات متأصلة في التركيب العقلي النفسي ذاته، ثابتة فيه، فإن المفهوم يصبح ميتافيزيقيا، وهو الأمر الذي لم يعد مقبولا اليوم أكثر من أي وقت مضى، لأن أي تثبيت إطلاقي للهوية وجعلها معيارا مرجعيا جاهزا أو ناجزا نهائيا طول التاريخ بالنسبة لمجتمع من المجتمعات هو رؤية لا تاريخية وغير موضوعية لهذا المجتمع. فالهوية ليست إقنوما ثابتا كما يرى محمود أمين العالم بحق. منجزا بصورة كاملة، بل هى مشروع متطور، فاعل،مفتوح على المستقبل. كما أنها من ناحية أخرى ليست مغلقة على ذاتها مكتفية بها وإنما هى ذات طابع متفاعل مع غيره وأن التطور والتفاعل للهوية لا يلغيها بل يغنيها ويجعل منها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة محنطة"(٨).

والحقيقة أن المفهوم السوسيولوجي التاريخي للهوية هو الأكثر قدرة على إمدادنا بتصور أكثر غنى عنها فالهوية القومية تعني في أحسن الحالات طرق تفكير وشعور وسلوك متماثلة ومهيمنة نسبيا وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاته الجذرية فالهوية القومية كما يرى نديم البيطار إنما هى "هوية نسبية وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق تفاعله الجدلي مع التاريخ ولا يرثها من تركيب نفسي- عقلي أو جوهر متأصل فيه أنها نتيجة استجابات يعانيها عن طريق النشأة الاجتماعية وليست ردا نظريا وغريزيا- أنه مفهوم يرى أن خصوصيات أي شعب نتاج عوامل التاريخ الديناميكية كالاحتكاك الثقافي والمؤسسات والصراعات الاجتماعية والسياسية والحروب والهجرات والاختراعات والأزمات والقيم الثقافية والتصورات الأيديولوجية.. الخ.

هذه العوامل (وليس جوهرا فطريا أو عوامل أخرى ثابتة كالجغرافيا والغرائز والطبيعة الإنسانية والعرق) هى التي تحدد الهوية القومية وكذلك الثقافية أو الحضارة، وبما أن هذه العوامل هى عوامل ديناميكية متحول عبر التاريخ فإن الهوية القومية هى الأخرى تكون متغيرة

ومتحولة وهذا هو المفهوم العلمي الوحيد الذي يمكن قبوله[٩].

بعد آخر مهم للغاية يجليه لنا محمود العالم فالهوية كبعد رئيسي من أبعادها وكدلالة موضوعية لها ليست "أحادية البنية ولا متشكلة من مكون واحد فحسب هو المقوم الإثني أوالديني أو العرقي أو مقوم الخبرة التاريخية أو الممارسة التراثية أو المقوم المصلحي أو الثقافي... الخ.

كما أنها ليست إيجابية في كل عنصر من عناصرها، بل فيها الإيجابي كما فيها السلبي وفيها ما يعبر عن تقدم وما يعبر عن تخلف، ومن ثم فهى مركب وحصيلة من اتصال وانقطاع وتداخل وتفاعل هذه العناصر جميعا وإن برز إلى الصدارة أحد هذه المقومات في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ على أن حقيقة الهوية وقوتها وفاعليتها إنما تكون في تضافر وتفاعل مختلف مقوماتها فضلا عن تجددها وتفتحها بما تقتضيه ملابسات ومستجدات الحياة[١٠].

إذن فالهوية إنما هى مفهوم أقرب للنسبية والديناميكية والتغير والانفتاح على الآخر من أن يكون مفهوما يتسم بالإطلاقية والقداسة والاستاتكية والانغلاق والتقوقع على الذات ولا يجب مطلقا اعتقاله في منظور أيديولوجي أو عنصري أو أحادي الجانب مهما كانت الدعاوى والمبررات التي تكون سياسية ذرائعية في أغلب الأحيان. وبالرغم أنه من الصعوبة بمكان رسم ملامح عامة لهوية مصرية تتمتع بشئ من الثبات النسبي وتفادي الوقوع في أي من المحاذير السابقة إلا أنه يمكن تلمس صورة لهوية مصرية على ألا نفهم هذه العناصر التالية كثوابت وإنما كمتحولات ومؤثرات أو محاور يقوم ن حولها ويتأسس عليها تكون أي هويةحضارية، كما تجتمع فيها ملامح الخصوصية القومية للجماعية المصرية.

## الهوية المصرية: محاور التكوين وقوى التغيير

بالرغم أن الهوية الحضارة لا يمكن النظر إليها كجوهر ثابت أو فرضية ميتافيزيقية قبلية وإنما هى على العكس مشروع ثقافي وأبنية شديدة التعقيد تتكامل دون انقطاع. وهى بالإضافة إلى ذلك نسيج متحول باستمرار متزايد بالمعطيات السياسية والإفرازات الفكرية والتيارات الاجتماعية، والعطاء الاقتصادي فإنه توجد كذلك هذه العناصر التي بدونها تفقد أي هوية قسماتها الأساسية:

### ١-الاطار الجغرافي

بالرغم من أن الجغرافيا لا تحدد الهوية علي نحو حاسم لكن البحث عن إجابات لأسئلة الهوية لا ينبغي أن يقفز خارج حدود الجغرافيا، وأهمية عنصر المكان أنه يصوغ جانبا من الهوية الحضارية ويدخل كما يقول د. شاكر مصطفي في "تكوين أنماط الاستمرارية الاجتماعية من خلال عيش الجماعة في مجال جغرافي مختلف ايكولوجيا وجيوبولوتيكيا عن مجال الجماعات الأخرى أنه يتحكم بالضرورة في إمكانها البشري وطاقتها وطرق تصريف حيويتها وصياغة فاعليتها"(١١). وليس ثمة شك في أن الجغرافيا قد لعبت دورا رئيسيا في بلورة الشعور القومي المصري والنيل يعد من أهم عناصر الجغرافيا فلقد "اختصر النيل الطريق إلى تكوين المقومات الوطنية للشعب المصري إذ فرض الوحدة علي المجتمع الزراعي الذي يعيش علي ضفافه، بما كان يحمله من أخطار أثناء فيضانات تهدد الجميع وتدفعهم للتعاون وكذلك ما كان يحمله من فوائد ونفع عام للجميع كذلك إذا ما توحدوا للاستفادة من مياهه وبالتالي جعل من الحكومة المركزية ضرورة من ضروريات الحياة الأولى وأنشأ الكيان السياسي وأقام الدولة التي تبسط ظلها ونفوذها علي الجميع لصالح الجميعلحيممملخ. من ناحية أخري كان لتوسط موقع مصر الجغرافيا أثره الكبير في أن تكون مصر ومنذ أقدم العصور ملتقي للحضارات وامتزاجها ونتج عن ذلك تكوين الذوق الجمالي المصري الذي قام بعملية سبر غور الألوان الثقافية وهضمها وتمييز ما يلائمه منها وإعادة تقديمه إلى العالم، منطويا علي النكهة المصرية الخاصة وهذا ما فعلته هليوبوليس في مصر الفرعونية ثم ما فعلته الإسكندرية في العهدين الإغريقي والروماني، ثم ما فعلته القاهرة كذلك في العصر الإسلامي"(١٢).

### ٢-التكوين الأثنولوجي:

بالرغم من صعوبة معرفة الجنس الأصلي لأي شعب من الشعوب، نظرا لتعدد الروافد العرقية الممتزجة بالعنصر الأصلي، إلا أن الكثير من المؤرخين يجمعون على أن الشعب المصري نتيجة للوحدة الطبيعية الفذة، يمتلك قدرا كبيرا من التجانس حتى قل أن نجد كما يقول جمال حمدان "شعبا متماثلا في ملامحه الجسمية والنفسية وفي مزاجه وتقاليده، باختصار في طابعه القومي كالشعب المصري، والحديث عن التجانس الجنسي ينقلنا تلقائيا إلى التجانس اللغوي والديني، حتى تكتمل لنا صورة مصر المعاصرة، فأما التجانس اللغوي فكامل كأكمل ما

يكون في الواقع المصري، بل هو مطلق في الواقع فليس هناك أقليات لغوية إلا في واحة سيوة والنوبة وكلها لا تزيد عن بضع عشرات من الألوف، ومع ذلك فهم مزدوجوا اللسان جميعا. أما دينيا فإن الأقلية القبطية وإن كانت تمثل أكبر جزيرة مسيحية في أي دولة عربية،فإن هذه الأقلية من صميم الجسم المصري الكبير، وشديدة الالتحام به، وقد فشلت كل المحاولات الاستعمارية في خلق مشكلة الطائفية ليضرب بها الوحدة الوطنية[١٤].

### ٣-العمق الزمني:

ليس هناك كيان بشري في العالم له عراقة الكيان البشري المصري مع التسليم بتطوره وعدم جموده، فالشعوب العريقة الموجودة اليوم كالفرس والهنود والصينيين يبدأ تاريخها المعروف خلال الألف الأول أو أواخر الألف الثاني قبل الميلاد على أقصى تقدير والأقوام القديمة التي عاصرت مصر الفرعونية كالسومريين والفينيقيين قد بادت الآن أو ذابت في غيرها منذ أمد طويل، ولكن مصر بفضل ما تتمتع به من حماية جغرافية وبفضل قدرتها الخارقة على التمصير حافظت إلى حد كبير على تاريخها البشري، ويعتقد كثير من المؤرخين الثقات "أن التقويم الشمسي المصري وضع قرابة عام ٤٢٤٦ ق.م أي أن تاريخ مصر الحضاري حتى دون حساب الفترة الضرورية الموغلة في القدم التي انقضت قبل أن تصبح العين المصرية مدربة بما فيه الكفاية لرصد حركات النجوم يبلغ ٦٢ قرنا أو أكثر من ثلاثة أضعاف الفترة التي مرت منذ ميلاد المسيح إلى الآن.

فأي دوار يمكن أن يصيب المحدق من فوق هذه الذروة التي هى أعلى الذرى جميعا في تاريخ الإنسان[١٥]. وأهمية هذا العنصر تكمن في أنه كلما ازداد عمق المجال التاريخي وتزايدت أبعاد التراث في القرون ثقلت حركية المجتمع واغتنت في الوقت نفسه تجربته وحلوله الحياتية والفكرية والروحية وتأصلت معالم هويته وإن موروثات الحضارة المستوطنة والمترسبة في الجماعة (اجتماعيا، ونفسيا، وفكريا) وفي المادة (أثار وكتب) تصبح أشبه بالقوالب والمكونات للهوية الحضارية.

### ٤-الحركة الاجتماعية

وتعني مدى سعة وتوتر وقوة الديناميكية التي تعبر عنها الجماعة عبر استمراريتها الاجتماعية وعبر حظوظها الحياتية، عن مدى قدرتها على الانتقال من السلب إلى الإيجاب

ضمن إطار العصر فبعض الجماعات كما يقول د. شاكر مصطفى.

قد يسحقها التحدي أو تعجز عن الاستجابة للتحديات التي تجابهها فتتحلل وتذوب وبعضها يتشكل ضمن أشكال حضارية لجماعات أخرى وبعضها يتحجر في جماعات مغلة ذات تقاليد صارمة كالجماعة اليهودية[١٦]. والواقع أنها لا تعدّ ولا تحصي تلك المظاهر في التاريخ المصري التي تشهد على نجاح الجماعة المصرية في الاستجابة لتلك التحديات التي واجهتها (طبيعية كانت أو بشرية)، فقد شق أجدادهم المستنقع -الغاب في الحوض الأدنى من النيل وفي دلتاه وخلقوا أقدم المدنيات في التاريخ- واستطاعوا أن يحققوا فائضا في الإنتاج يفوق حاجتهم لمجرد العيش والبقاء، وقد رافق هذا الإنجاز في مصر تباين طبقي وعمارة ضخمة واستقرار مدني وتبدل جذري في الديانة[١٧]، كذلك فإن من أكبر معجزات الشعب المصري - أنه واصل الحياة والاستمرار بعد انهيار حضارته القديمة التي عاش في ظلها ثلاثة آلاف عام من التاريخ المكتوب مع أن القاعدة أن أي شعب يموت وينقرض بموت حضارته.

### ٥-الدين

من أهم المكونات الحضارية للهوية القومية، قدرة الجماعة على إفراز المنظومات الفكرية والروحية الصالحة لتفسير العلاقات الكونية، ومنح الأفراد الأمان من الخوف من المجهول والسلام مع قوى الطبيعة، والملاحظ أن هذه القدرات، رغم عراقة تأصلها الإنساني، متفاوتة في السعة والتنوع والعمق والشمول ما بين جماعة بشرية وأخرى، وبصرف النظر عما يمكن أن يعطي لهذه المنظومات من دوافع وخلفيات تكوينية فإن يعطي التصورات الدينية لأي شعب هى جزء أصيل في هوية ذلك الشعب الحضارية، ونحن لسنا بحاجة لجمع الشواهد على مركزية الدين في حياة مصر بالذات، ذلك أن هذا البلد قد هام تعلقا بفكرة الدين، حتى قبل أن تتنزل كلمة السماء، وأن مصر هى التي اخترعت الأبدية وأهدتها إلى الإنسانية على حد تعبير أندريه مالرو، فمصر هى التي طرحت فكرة البعث بعد الموت، وفكرة العالم الآخر، وفكرة الثواب والعقاب وعندما وصلت المسيحية مصر فإنها لم تتبعها فقط، وإنما قادت أحد مذاهبها الكبرى وراء القديس مرقس وعندما أقبل الإسلام لم يكن غريبا على الوجدان المصري وكانت الشريعة الإسلامية وراء دخول المصريين في دين الله أفواجا في حين أن جماعة من الشعب آثرت الاحتفاظ بدينها القديم، وهكذا تجاور دينان كما يقول "محمد حسنين هيكل" على أرض واحدة[١٨].

### ٦-النظام السياسي: الدولة الوطنية:

كما يقول توينبي فإن مصر العليا والدلتا توحدت سياسيا، وقد كسبت مصر بهذه الوحدة سلاماً ونظاما في الداخل، استمر أكثر من ثلاثة آلاف عام، وكان مظهراً للتعاون البشري لم يسبق له مثيل[١٩].

والواقع أن مصر -بشهادة جمال حمدان- لم تسبق العالم كدولة سياسية فقط، وإنما هى أطول دولة في التاريخ حافظت على وحدتها القومية، فلم يحدث خلال ستة آلاف سنة أن انفرط عقد وحدتها وتدهورت إلى انفصاليات إقليمية إلا في حالات نادرة وشاذة للغاية، أغلبها مفروض من قوة أجنبية دخيلة كغزو الهكسوس، حيث انفردوا بالدلتا وظل الصعيد معقل الدولة الوطنية المستقلة، وكعهد الانحلال والإقطاع في الدولة الوسطي، وأخيراً في العهد الإقطاعي المملوكي، بل القاعدة أنه حتى في ظل الاستعمار الأجنبي لم تفقد مصر وحدتها فلم يحدث أن تقاسمها أكثر من مستعمر في أي فترة وفي وقت واحد[٢٠]. كذلك فإن من يطالع التاريخ المصري يكتشف بوضوح أن ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية في الوطنية المصرية في العصر الحديث، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد علي، وليس من شطط التعبير القول مجازاً في هذا الخصوص بأنه في البدء كانت الدولة، والدولة المصرية هى المؤسسة القومية التي قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية.

لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة إقليمية وإنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق في أحشائها ولدت "المصرية" و"الحداثة"، متمثلة في الجيش ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة. إن التنظيم المصري كان سابقاً علي الوعي بالمصرية[٢١].

### ٧-التكوين الاقتصادي الاجتماعي:

لا شك أن الزراعة هى دليل من أبرز الأدلة على الاستمرارية في حياتنا الاقتصادية وما يتداعى عنها من عناصر حياتنا الحضارية عموماً، والذي يتمثل في النزعة الدينية العميقة للشعب المصري، وكذلك العديد من المظاهر كالأعياد والمناسبات والعادات والتقاليد، حتى التقويم الزراعي الذي يحكم الفلاح المصري إلي اليوم، وهو التقويم الفرعوني المسمى حاليا بالتقويم القبطي. وبالرغم من أن انخراط مصر في الحداثة سمح في الظاهر للزراعة أن تخلي مكانها للصناعة والتجارة، إلا أن اللحن الرئيسي في الموسيقى المصرية لا زال زراعياً في نغمته الأساسية.

### ٨-التفاعل الحضاري:

يتبقى العنصر الأخير وهو القابلية للتفاعل والأخذ والعطاء مع الحضارات الأخرى ومدى التجاوب أو الانغلاق تجاه "الآخر" وعمليات التأثير والتأثر أو الرفض والتصادم مع المعطيات والإنجازات التي تقدمها الجماعات البشرية الأخرى لمشاكلها. إن نوع العلاقة والجسور التي تمدها أو تهدمها الشعوب بين بعضها وبعض إنما هو انعكاس أمين لطبيعة الهوية الحضارية التي تمثلها. ومصر بموقعها علي خط التقسيم التاريخي بين الشرق والغرب، تقع في الأول ولكنها تواجه الثاني وتكاد تراه عبر بحر المتوسط . كما تمد يداً نحو الشمال وأخرى نحو الجنوب وهى توشك بعد هذا كله أن تكون مركزاً مشتركاً لثلاث دوائر مختلفة بحيث صارت مجمعاً لعوالم شتى فهى قلب العالم العربي، واسطة العالم الإسلامي، وحجر الزاوية في الكيان الإفريقي وإذا كان لكل هذا من مغزى فهو ليس أنها تجمع بين الأضداد والمتناقضات، وإنما إنها تجمع بين أطراف متعددة وغنية وجوانب كثيرة خصبة وثرية بصورة تؤكد أنها سيدة الحلول الوسطي "وسط في الموقع والدور الحضاري والتاريخي.. في الموارد والطاقة في السياسة والحرب في النظر والتفكير ... إلخ. ولعل في هذه الموهبة الطبيعية سر بقائها وحيويتها. هذا ولا يمكن إغفال أن مصر في تاريخها الطويل لم تكن منغلقة على نفسها ولا متعصبة لذاتها ولا رافضة للاحتكاك الدولي. ولكنها كانت متغيرة بنفسها وبهويتها وبجذورها وحضارتها(٢٢).

### ٩- دروس التاريخ:

استنادا إلى ما سبق، فإن طرح سؤال الهوية، يملك كل أسباب الأهمية والجدارة، التي تجعل منه سؤالاً محورياً، حيوياً، مشروعاً في حياة أي مجتمع من المجتمعات، فما بالنا بالمجتمع المصري المعاصر. أي أن ثمة مبررات إضافية تعجل بهذا الطرح، بل وتكاد تجعل منه -اليوم- أكثر من أي وقت أخر سؤال حياة أو موت.

فمن ناحية هناك ذلك الاستفسار المأساوي العميق -من قبل نخبة مصرية مثقفة مهمومة بشكل حقيقي بمصير هذه الأمة ومكانتها العظيمة في التاريخ - بأن ثمة نحر مستمر وتآكل لا يتوقف تتعرض له الشخصية القومية المصرية في أرقي مكتسباتها الحضارية والجمالية (إن في أسلوب العمارة، أو في التغيرات التي طرأت على قيمة العمل - أو التسامح والقبول بالآخر: دينياً وسياسياً وفكرياً، أو في الذوق العام أو الانتماء الوطني، وحتى في الرعاية

الواجبة للأهل والوالدين بصفة خاصة لدى الأجيال الشابة)، إلى غيرها من المظاهر المخيفة التي أصبحت تجتاح حياتنا وأصبحت مادة يومية للصحف وصارت تنذر بتدهور كارثي للقيم، واختفاء لكل ما هو جميل وراق وعظيم في الوجدان المصري. ومن ناحية أخرى هناك ذلك التهديد الذي تحمله العولمة لكل الثقافات في العالم غير الأوروبي، ونفي شرعية وجود رؤى مختلفة للحقيقة عن الرؤية الغربية وأن هناك بالفعل سبل متعددة للوصول إلى الأهداف والمقاصد الأخلاقية والاجتماعية ذاتها -أي إلي المدينة- والتأكيد المتزايد الذي تدعمه وسائط إعلامية راقية في تقنياتها، على أن نموذج الحياة الأوروبي والأمريكي القبيح بصفة خاصة - هو الوحيد الملائم للمدنية المعاصرة، سواء بالمعنى السياسي الذي يكرس الديمقراطية الليبرالية الطريق الوحيد الناجح لبناء المجتمع الحديث -أو بالمعني الاقتصادي- الذي يعني أن سياسات الانفتاح الاقتصادي، واحترام قوانين السوق من عرض وطلب هي الوحيدة الكفيلة بضمان التنمية الاقتصادية وتطوير الهياكل الإنتاجية - وقد يتم تمرير هذا النموذج علي أنه نموذج عالمي وليس نموذجاً غربياً، هذا وقد لعب انهيار النموذج الشيوعي -علي الأقل- دوراً إضافياً مهما في تكريس هذا الانتصار الساحق للعقائد الغربية التقليدية التي كانت ترفض باستمرار الاعتراف بالتعددية وتضع نفسها في موقع الريادة من أجل قيادة الإنسانية علي طريق العقل الحرية والنمو الاقتصادي.

من هنا فإن ثمة إغراء قوي يدفع إلى القول بأنه قد بات من الضروري على نحو عاجل بناء تصور للهوية المصرية يمكنها من الحفاظ على ما بقي من مخزون حضاري يسكن القلوب والعقول المصرية الحقيقة، ويصونها من أي غزو وقهر ثقافي تتعرض له، لكن الأمر في الحقيقة ليس بهذه البساطة -وأقصى ما يمكن إنجازه هو تقديم أكثر من جملة مفيدة حول الهوية وملابساتها ومحاذيرها تأخذ في حسبانها هذه الحدية الشائكة التي لا يمكن لأي سؤال عن الهوية أن يفلت من شباكها حتى يتم امتلاك أفضل معاينة للموقف، بما تسمح بصياغة استراتيجية بناء الإنسان المصري وتجذر روح الانتماء الوطني لديه، استراتيجية يساهم فيها التعليم والتربية والفن والأدب والعلم الاجتماعي والإعلام والثقافة، وعلى كل حال فإن أي طرح لقضية الهوية لابد وأن يأخذ في حسبانه مجموعة من الاعتبارات منها:

أنه في كل حضاري -كما تقول اعتدال عثمان- "تحدث عمليتان متداخلتان ومتلازمتان هما تفتت منظومات حياتية ومعرفيه جامدة ومغلقة ومتخلفة، مقابل تفعيل منظومات أخرى تقوم على درجة أعلى من درجات التجانس، هذا التجانس يتيح التقدم ويحافظ على التوازن

الضروري والمطلوب الذي يتمثل في قيم ورموز ثقافية تستقر في عقول الناس ووجدانهم، وعلي رأسها الدين واللغة وأنواع الأدب والفنون المعبرة عن قسمات حضارية مميزة غير أن التحول الحضاري لا يبني علي الأفكار والرموز وحدها. بل لابد أن يترجم إلي خطوات ملموسة علي أرض الواقع تحدث نقلة عميقة الأثر في بنية المجتمع والوعي فإن نجاح المجتمع في إدارة هاتين العمليتين المتلازمتين، أي التفتيت والتجانس الأرقي، لا يتوقف على براعة الخطاب السياسي والثقافي والإعلامي في إقناع الناس بمزايا هذا التحول، بل بقدر ما يلمس الناس بأنفسهم وضوح مسارات يمكن أن ينتظم من خلالها الأفراد في جماعات، تتحدد مواقعها ودرجة نفاذها إلى وسائل السلطة الاجتماعية والاقتصادية ليس بفضل انتماءات مسبقة، وإنما وفقاً لشروط موضوعية واحتياجات حقيقية للمواطنين وتنعكس آثارها على تحسين ظروف حياتهم، هنا بالضبط تنمو القواسم المشتركة أو عناصر الإجماع وتجد اتفاقا واسعاً لدى الأفراد والجماعات، بما يدعم مقومات هوية متجانسة تنطلق بقوة هذا التجانس إلى مرحلة أعلى من مراحل نضج حضاري يسهم المواطنون في تشييد أركانه، بدرجات متفاوتة على اختلاف انتماءاتهم الدينية والفكرية والفئوية والمهنية، وهنا بالضبط أيضاً تتسع القواسم المشتركة لتوظيف نظم حياة وسلوك وقيم وممارسات سياسية واجتماعية وثقافية تختلف عما تعودت الناس من قبل. ومعنى ذلك أن الجديد الذي يغير الناس بحق ويدفع بهم إلي أفق التحول الحضاري لا يكون على سبيل التفكير أو الإذعان أو ابتلاع أوهام زائفة ، بقدر ما يقترن باقتناع حقيقي داخلي بأن تغيير نظمهم المعرفية والحياتية يحقق مصالحهم. بما لا يتعارض مع المصلحة العامة للوطن الذي تبني علي أرضه قواعد الانتماء(٢٣).

والطرح السابق شديد الأهمية، وهو بمثابة برنامج عمل مكتمل لبناء تصور صحيح للهوية المرتجاة في هذه اللحظة التاريخية الدقيقة من حياة أمتنا، ويزودنا بالكثير من الجمل المفيدة عند إمعان النظر إليه.

فالهوية لا يمكن أن تطرح بشكل فوقي -أي من خلال النظام السياسي مهما كان- دونما حوار قومي شامل تشارك فيه كل القوى الاجتماعية دون استثناء والملاحظ أنه غالباً ما يوجد تصور عام في كل دولة عن الهوية المفترضة "هنا والآن" وهو تصور أيديولوجي بالقطع يعكس مصالح القوي الاجتماعية المتغلبة، ولا تكف مؤسسات الدولة المختلفة من "إعلامية وتربوية ودينية وثقافية " .... الخ.

من نشره وتثبيته وخلق رأي عام مساند له. والمشكلة أن هذا البعد الأيديولوجي للهوية

متحرك، بل ويمكن أن يتناقض مع مفهوم آخر للهوية يتم طرحه في مرحلة لاحقة من خلال نظام سياسي مغاير (الهوية العربية لمصر الناصرية، وطرح مفهوم قطري في المرحلة الساداتية) ويؤدي هذا إلي بلبلة في الشعور الجمعي يؤثر بقوة علي قضية الانتماء والمواطنة والهوية كذلك ليست في التحصن خلف مجموعة من السمات الحضارية الجامدة المنتمية لعصور سابقة مهما امتلكت من مزايا، والزعم بأنها تمثل الوجه الأصيل لشعب ما فليس ثمة تصور مؤبد للهوية لشعب ما كما أنها ليست استعارة تصورات وأساليب جمالية لأمة أخرى مهما امتلكت من مزايا، والزعم بأنها تمثل حضارة عالمية كونية لابد وأن تكون لها الصدارة لأنها تلخيص بليغ لمعظم القيم الحضارية التي سادت في جميع مراحل التاريخ الإنساني السابقة.

ليست الهوية كذلك خطاباً فكرياً أو أكاديمياً -ينتجه مجموعة من الباحثين من تخصصات مختلفة، من خلال استقراء التاريخ علي نحو تأملي مجرد، وإنما مشروع وجودي لجميع طبقات وفئات الأمة تتحاور فيه ثوابت الأصالة مع مكتسبات العصر.

كما أنها ليست ساحة للجدل العقائدي والسياسي بين الجماعات المختلفة وسعي كل جماعة إلى إحباط مساعي الأخرى ومنعها من كسب مواقع عقائدية أو سياسية جديدة والسعي ما أمكن إلى تسفيه شعاراتها وإبراز بطلان مشروعها الخلاصي وأخيراً وليس أخراً ، لا تقوم الهوية ولا يجب أن تقوم مطلقاً في الحالة المصرية بالذات -على احتلال مقوم واحد من مقوماتها "فالهوية المصرية هي هوية مركبة- غنية متعددة الانتماءات. وهذه الانتماءات داخلة في التركيبة الإنسانية لكل مواطن مصري اعترف بذلك أو لا، وعي ذلك أو لا مهما تفاوت حظها في الطول والقطر والمتانة. وأنه يجب أن تتاح الفرصة كما يقول د. ميلاد حنا: "من أجل أن تتكامل هذه الانتماءات في سيمفونية واحدة[٢٤].

أما المفتاح السحري لكل هذا فهو -كما يقول د. جمال حمدان يتلخص "في كلمة واحدة هي الديمقراطية أو بالأصح إيجاد الديمقراطية، وذلك حتى تكفل العزة والكرامة والسيادة الإنسانية للإنسان الفرد المصري الذي لم يشعر بآدميتة الحقة طوال تاريخه، بل أن كل تاريخه الفردي (الشخصي والجمعي) هو إهدار لتلك الكرامة وسلبها ونفيها[٢٥].

# مصادر البحث


١- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط، ص٨٢١ .

٢- د. إكرام بدر الدين، د. عبد الغفار رشاد، الرأي العام المصري وقضايا الديمقراطية والهوية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٥، ص٣٩ .

٣- د. برهان غليون، أزمة الهوية وإشكالية بناء الذات الحضارية "مجلة مواقف، العدد ٦٦، شتاء ١٩٩٢ .

٤- د. أحمد عبد الله، الهوية الوطنية المصرية: الأبعاد والتركيبة والجيلية، القاهرة، مجلة أحوال مصرية، السنة الأولى، العدد الثاني، خريف ١٩٩٨ .

٥- د. محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، القاهرة، المركز العربي للصحافة ط٢، ١٩٨٧، ص,٨

٦- د. أحمد عبد الله، مرجع سابق، ص٣٥:٣٧ .

٧- د. علاء عبد الهادي، الأمن الثقافي العربي، شئون عربية، شتاء ٢٠٠٢، ص٤٠، وانظر د. علاء عبد الهادي، أسئلة الهوية، رواق عربي، العدد ٢٧، خريف ٢٠٠٢ .

٨- أ. محمود أمين العالم، حول مفهوم الهوية، العربي الكويتية، العدد ٤٣٧، أبريل ١٩٩٥ .

٩- د. نديم البيطار، الهوية القومية والوحدة العربية، مجلة الوحدة، الرباط، العدد ٥،فبراير ١٩٨٥ .

١٠- محمود أمين العالم، مرجع سابق.

١١- د. شاكر مصطفى، المستقبل والهوية الحضارية، أو النظرة الثورية للتراث، "متضمن" في "الإبداع الفكري الذاتي في العلم العربي، إشراف د. أنور عبد الملك. د. خلدون النقيب، جامعة الأمم المتحدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص٢٢٨- ٢٢٩

١٢- د. عبد العظيم رمضان، عن الهوية الوطنية (متضمن) الخبرة السياسية المصرية في مائة عام، جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، إشراف د. نازلي معوض، ص٥٥ .

١٣- د. أحمد سيد محمد، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، ط٢، القاهرة، دار العارف، ص١٤

١٤- د. جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج٤، القاهرة، عالم الكتب ١٩٨٤، ص٥٧٤ .

١٥- د. محمد العزب موسى، مرجع سابق، ص٢٨ .

١٦- د. شاكر مصطفى، مرجع سابق، ص٢٢٩ .

١٧- أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ط١، ترجمة نيقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص٧٩ .

١٨- محمد حسنين هيكل، المسلمون والأقباط، وجهات نظر، العدد الرابع عشر، السنة الثانية، مارس ٢٠٠٠ .، ص ٤:٦.

١٩- توينبي، مرجع سابق، ص٧١ .

٢٠- جمال حمدان، مرجع سابق، ص٥٧٨ .

٢١- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص١٠ .

٢٢- د. جمال حمدان، مرجع سابق، ص٥٢١ .

٢٣- د. اعتدال عثمان، سؤال الأسئلة، مجلة سطور القاهرية، العدد ٣٩، فبراير ٢٠٠٠ .

٢٤- د. ميلاد حنا، الأعمدة السبعة للشخصية المصرية، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٣، ص٢٤ .

٢٥- د.جمال حمدان، مرجع سابق، ص, ٥٢١

# المدخل إلى الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

د. محمد أمين الميداني*

## المقدمة

تعتمد حماية حقوق الإنسان على مجموعة من الأنظمة الدولية والإقليمية، وهي: نظام منظمة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة[1] والنظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان[2] والنظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان، والنظام الإفريقي لحماية حقوق الإنسان، وأخيرا النظام العربي لحماية حقوق الإنسان.

وسنعرض في هذه الدراسة لاتفاقية أساسية وهامة يعتمد عليها النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان، ألا وهي: الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (الفصل الأول)، والتي أنشأت آلية فعّالة لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (الفصل الثاني).

ونريد بداية أن نذكر بأن النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان هو النظام المعمول به في رحاب منظمة الدول الأمريكية والتي تضم ٣٥ دولة موزعة على القارات الأمريكية الشمالية والوسطى والجنوبية.

ويوجد هذا النظام الأمريكي في نطاق ما يعرف باسم (الجامعة الأمريكية) أو Pa-namericanis ، التي تعود بتاريخها إلى مرحلة استقلال دول أمريكا اللاتينية، ولأول مؤتمر عقد في باناما عام ١٨٢٦ . وتتالت بعدها الاجتماعات بين أعوام ١٨٨٩-١٩٤٧، إلى أن تم التوقيع على ميثاق منظمة الدول الأمريكية، أو ما يعرف باسم ميثاق بوغوتا نسبة إلى العاصمة الكولومبية التي عقد فيها الاجتماع في عام ١٩٤٨، كما تم تعديل هذا الميثاق في اجتماع بونس إيرس (الأرجنتين) عام ١٩٦٧، واجتماع كرتاجينا دي إنديا (كولومبيا) عام ١٩٨٥ .

يعتمد النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان على مجموعة من الاتفاقيات، أهمها:

* رئيس المركز العربي للتربية على القانون الإنساني وحقوق الإنسان- ليون- فرنسا

١- ميثاق منظمة الدول الأمريكية لعام ١٩٤٨، والتعديلات التي طرأت عليه بعد التصديق على بروتوكول ١٩٦٧، وبروتوكول ١٩٨٥، والذي دخل حيز التنفيذ في ١٦ / ١١ / ١٩٨٨ .
٢- الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته لعام ١٩٤٨ .
٣- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩، والتي دخلت حيز التنفيذ في ١٨ / ٧ / ١٩٧٨ .
٤- الاتفاقية الأمريكية لمنع التعذيب والمعاقبة عليه لعام ١٩٨٧، والتي دخلت حيز التنفيذ في ٢٨ / ٢ ١٩٨٧/ .
٥- البروتوكول المضاف إلى الاتفاقية الأمريكية والخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٨٨، والذي دخل حيز التنفيذ في ٣١ / ٥ / ١٩٩٩ .
٦- البروتوكول المضاف إلى الاتفاقية الأمريكية والخاص بإلغاء عقوبة الإعدام لعام ١٩٩٠، والذي يدخل حيز التنفيذ بين الدول التي صادقت عليه أو انضمت إليه متى أودعت وثائق تصديقها أو انضمامها.
٧- الاتفاقية الأمريكية للوقاية، ولمعاقبة العنف ضد النساء وإزالته لعام ١٩٩٤، والتي دخلت حيز التنفيذ في٥ / ٣ / ١٩٩٥

# الفصل الأول
# تقديم الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

## المبحث الأول
## تحضير الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

أوصى القرار الثامن للمؤتمر الاستشاري الخامس لوزراء خارجية الدول الأمريكية والذي انعقد في سانتياغو (شيلي) في الشهر الثامن من عام ١٩٥٩، المجلس القانوني الأمريكي، أن يحضر، في اجتماعه الرابع، مشروع اتفاقية لحقوق الإنسان ، ومشروع اتفاقية لتأسيس محكمة أمريكية لحماية حقوق الإنسان وآية هيئة أخرى مناسبة لحماية هذه الحقوق.

واستجاب هذا المجلس لقرار المؤتمر الاستشاري فحضر، اعتمادا على وثيقة قدمها ممثل الأوراغوي، مشروع اتفاقية تعدد الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وتضمنت الوثيقة أيضا اقتراحا بتأسيس هيئات للسهر على حسن تطبيق هذه الحقوق واحترامها. وهذه الهيئات هي: لجنة أمريكية، ومحكمة أمريكية لحقوق الإنسان.

ولكن لم يتم فعلا مناقشة فكرة اعتماد اتفاقية أمريكية لحقوق الإنسان إلا في أثناء الاجتماع الاستشاري الثاني للمجلس

الأمريكي الذي انعقد في مدينة ريدوجانيرو (البرازيل) في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٥ . وقدمت كل من حكومتي الأورغواي وشيلي مشاريع جديدة لاتفاقية أمريكية لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى تلك التي قدمت في عام ١٩٥٩ .

ووافق المجلس الأمريكي في قراره ٢٥ على تحويل هذه المشاريع بعد أن تتم دراستها في اللجنة الرابعة التابعة له إلى مجلس المنظمة بهدف إدخال التعديلات الضرورية عليها وبخاصة على المشروع الأول الذي قدمته الأورغواي، وذلك بعد استشارة اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان وبقية اللجان المتخصصة، وإحالة كل هذه المشاريع إلى الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية لتقديم اقتراحاتها وملاحظاتها.

وقامت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان بدراسة مشروع الأورغواي وتحليله بشكل دقيق، وقدمت بعض الملاحظات والتعديلات عليه. كما استشارت، من جهتها، لجنة الشؤون القانونية والسياسية في المنظمة حكومات الدول الأعضاء وبخاصة فيما يتعلق بالتجانس والتعايش، والذي تعّده مقبولا وممكنا، بين نظام إقليمي-والمقصود هنا النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان- ونظام دولي لحماية هذه الحقوق وبخاصة بعد أن تم اعتماد العهدين الدوليين لحقوق الإنسان في عام ١٩٦٦ . كما اعتمدت هذه اللجنة الأمريكية على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، حين قامت بتحضير مشروع الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

واعتمد مجلس المنظمة، من جهته، المشروع الذي اقترحته اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان كورقة عمل مقدمة إلى الحكومات لتقدم بدورها الملاحظات والتعليقات التي تراها ضرورية.

ودعا المجلس أخيرا إلى اجتماع المؤتمر المختص، وذلك بعد أن وصلته ملاحظات الحكومات وتعليقاتها، وذلك في الفترة ما بين ٧ إلى ٢٢ / ١١ / ١٩٦٩، في مدينة سان خوسية (كوستاريكا)، وذلك بهدف تحضير نص نهائي للاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. وتم بالفعل اعتماد هذا النص من قبل ١٢ دولة أمريكية وذلك في ٢٢ / ١١ / ١٩٦٩ .

ونريد أن نذكر بهذا الخصوص بأن المؤتمر الدولي الأمريكي التاسع والذي انعقد في مدينة بوغاتا الكولومبية اعتمد في ٢ / ٥ / ١٩٤٨، الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته[٣] وبذلك يكون قد تم اعتماد هذا الإعلان الأمريكي، والذي يعدّ جزء لا يتجزأ من النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان، قبل أن تعتمد الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ / ١٢ / ١٩٤٨ . ولهذا الإعلان الأمريكي دور هام وفعال في حماية

حقوق الإنسان في منظمة الدول الأمريكية، وهو ما سنراه لاحقا.

## المبحث الثاني
## مضمون الحقوق والحريات في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

أكدت الفقرة الأولى من ديباجة هذه الاتفاقية الأمريكية على عزم الدول الأمريكية على "أن تعزز، في هذه القارة، وفي إطار المؤسسات الديمقراطية، نظاما من الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية مبنيا على احترام حقوق الإنسان الأساسية"[٤] وبحثت هذه الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهة ثانية، وفي الباب الأول، في "واجبات الدولة والحقوق المحمية".

يضم الفصل الأول من الاتفاقية الأمريكية كل من المادة ١ وعنوانها "واجب احترام الحقوق"، والمادة ٢ وعنوانها "الآثار القانونية المحلية".

ونلاحظ تبعا لهاتين المادتين بأن هذه الاتفاقية الأمريكية تلزم الدول الأطراف فيها، وتطبيقا للفقرة الأولى من المادة الأولى، بضمان الحقوق والحريات التي نصت عليها واحترامها أيضا[٥] ويعني احترام هذه الحقوق التزام كل دولة من هذه الدول والعاملين في خدمتها، وعلى اختلاف وظائفهم ومهامهم، بعدم انتهاك حقوق الإنسان وحرياته. ويعني ضمان هذه الحقوق والحريات، واجب الامتناع، أو القيام بكل ما يمكن أن يؤدي إلى انتهاك هذه الحقوق والحريات من طرف الأشخاص الطبيعيين والمعنويين الذين يخضعون لقضاء الدولة الطرف في الاتفاقية. ويعني هذا الواجب أيضا، الوقاية والتحقيق وإنزال العقاب في كل من يخالف الحقوق والحريات المنصوص عليها.

## المبحث الثالث
## القيود على ممارسة الحقوق في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

تتضمن كل اتفاقية دولية أو إقليمية لحماية حقوق الإنسان مجموعة من القيود والتضيقات على ممارس هذه الحقوق. وتنظم الاتفاقية عادة أسلوب فرض هذه القيود والتضيقات، ومبرراتها، ومدتها، وتعدد الأسباب التي تستدعي فرضها. وتأتي أهمية كل اتفاقية وفعاليتها وشفافيتها من خلال محدودية هذه القيود والتضيقات، ومنع فرضها على أكبر عدد من الحقوق والحريات الأساسية التي تحميها وتصونها.

وتناولت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان موضوع القيود ونطاقها وتعليق الضمانات، والتضيقات في المادة ٢٧ (تعليق

الضمانات)، ٢٩ (القيود المتعلقة بالتفسير)، المادة ٣٠ (نطاق القيود).

أما الحقوق والحريات التي لا يمكن تضيقها أو تقيدها في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، فهي:

١-الحق في الشخصية القانونية: المادة ٣
٢-الحق في الحياة: المادة ٤ .
٣-تحريم التعذيب: المادة ٥ .
٤-تحريم الرّقّ والعبودية: المادة ٦ .
٥-تحريم القوانين الرجعية: المادة ٩ .
٦-حرية الضمير والدين: المادة ١٢ .
٧-حقوق الأسرة: المادة ١٧ .
٨-الحق في اسم: المادة ١٨ .
٩-حقوق الطفل: المادة ١٩ .
١٠-حق الجنسية: المادة ٢٠ .
١١-حق المشاركة في الحكم: المادة ٢٣ .

## الفصل الثاني
## آلية الحماية في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

تعّد آلية أي نظام دولي أو إقليمي لحماية حقوق الإنسان كمعيار لتقدير مدى فعالية احترام هذا النظام لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وتتمثل آلية الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في اختصاصات ونشاطات كل من اللجنة الأمريكية، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان.

### اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان

بدأت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان عملها، على الساحة الدولية، وفي المرحلة الأولى، كلجنة إقليمية لتشجيع حقوق الإنسان، ومن ثم تشجيع هذه الحقوق وحمايتها، في مرحلة لاحقة.

فقد أصدر الاجتماع الاستشاري الخامس لوزراء خارجية الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية[٦]، والذي انعقد في العاصمة الشيلية (سانت ياغو) ما بين ٢١ إلى ٨ / ٨ / ١٩٥٩، قراره الثامن الذي ينص على ما يلي:

١- تحضير اتفاقية خاصة بحقوق الإنسان،

٢- الموافقة، من حيث المبدأ، على تأسيس لجنة أمريكية مهمتها تشجيع حماية حقوق الإنسان[٧] وقام المجلس الدائم لمنظمة الدول الأمريكية بمهمة تأسيس هذه اللجنة، حيث اعتمد نظامها، لتكون بذلك أول "كيان entite أمريكي يهتم بحماية حقوق الإنسان[٨].

وباشرت اللجنة الأمريكية نشاطاتها وأعمالها، بتاريخ ٦ / ٦ / ١٩٦٠، بعد أن انتخب المجلس الدائم لمنظمة الدول الأمريكية أعضاءها ووافق على نظامها. ولكن السؤال المطروح: هل يسمح قرار التأسيس باعتبار هذه اللجنة هيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية ؟

سنستعرض، للإجابة على هذا السؤال، نظام اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية، وكهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية وهيئة من هيئات الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

## اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية

لم يُنظر إلى اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، في بداية تأسيسها، على أنها هيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية. وكانت حجة فقهاء القانون الدولي تتلخص في أن المؤتمر الأمريكي،كهيئة رئيسية من هيئات المنظمة، هو وحده القادر على إنشاء هيئة جديدة وذلك تطبيقا للمادة ٣٣ من ميثاق المنظمة[٩] ولكن التطورات التي حدثت بعد تأسيس اللجنة الأمريكية، والتعديلات التي دخلت على نظامها الداخلي، والتوسع الذي عرفته اختصاصاتها، وهو ما سنراه لاحقا، خففت من حدة التساؤلات المطروحة، وسمح بالنظر إليها كهيئة من هيئات هذه المنظمة.

اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية وهيئة من هيئات الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان

### أولا- تأليف اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان

تتألف هذه اللجنة، وتطبيقا للمادة ٣٤ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من سبعة أعضاء "يتمتعون بصفات خلقية عالية ومشهود لهم بالكفاءة في ميدان حقوق الإنسان".

ويتم انتخاب هؤلاء الأعضاء بصفتهم الشخصية اعتمادا على قائمة تتضمن أسماء مختلف المرشحين، تقترحها حكومات الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية. ويحق لكل دولة ترشيح ثلاثة أشخاص من مواطني الدول التي ترشحهم أو من مواطني أية دولة أخرى عضو في هذه المنظمة (المادة ٣٦ من الاتفاقية).

يُنتخب أعضاء اللجنة الأمريكية لمدة أربع سنوات، ويجوز إعادة انتخابهم، ولكن لمرة واحدة فقط، وتنتهي بعد عامين ولاية ثلاثة أعضاء مختارين في الانتخاب الأول. وتحدد الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية أسماء هؤلاء الأعضاء الثلاثة بالقرعة فور الانتهاء من عملية الانتخاب (الفقرة الأولى من المادة ٣٧ من الاتفاقية). ولا يجوز، حسب الفقرة الثانية من المادة ٣٧ "أن يكون مواطنان من الدولة نفسها عضوين في اللجنة".

وتضع اللجنة الأمريكية نظامها الداخلي والذي يعرض على الجمعية العامة للمنظمة للموافقة عليه (المادة ٣٩ من الاتفاقية). وتُكلف إحدى وحدات الأمانة العامة لمنظمة الدول الأمريكية بمهام أمانة اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان (المادة ٤٠ من

الاتفاقية).

**ثانيا- مركز اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان ودوراتها**

يقع مركز هذه اللجنة، ومنذ عام ١٩٦٠، في العاصمة الأمريكية واشنطن. ويمكن للجنة أن تجتمع في أية دولة عضو في منظمة الدول الأمريكية، إذا اتخذت اللجنة، وبالأغلبية المطلقة لأصوات أعضائها، وتطبيقا للمادة ١٦ من نظامها لعام ١٩٧٩، قرارا بهذا المعنى، وبعد الحصول على موافقة حكومة هذه الدولة أو بناء على دعوة منها. وتجتمع اللجنة الأمريكية في دورات عادية واستثنائية.

## اختصاصات اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان

يجب التفريق، بادئ ذي بدء، بين اختصاصات اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية، وبين اختصاصاتها كهيئة من هيئات الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

**أولا- اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية**

**١- اختصاصات اللجنة الأمريكية في بدء مراحل أعمالها عام ١٩٦٠**

تحدد اختصاص هذه اللجنة، حين باشرت أعمالها في ٦ / ٦ / ١٩٦٠، وتطبيقا للمادة ٢ من نظامها، وبعد عدة مناقشات، على "تشجيع احترام حقوق الإنسان". وحقوق الإنسان المقصودة هنا هي الحقوق التي حددها الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته الذي اعتمده المؤتمر الدولي التاسع للدول الأمريكية في ٢ / ٥ / ١٩٤٨ .

فدور اللجنة الأمريكية كان مقتصرا في هذه المرحلة، على تشجيع حقوق الإنسان لا على السهر على احترامها، مما يعني بأنه كان لا يجوز لها تلقي الشكاوى الفردية منها أو الحكومية، بل إن عملها كان محصورا في مساعدة شعوب الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية على تفهم حقوقها، كما كان عليها، وإذا ارتأت حاجة في ذلك، توجيه توصيات إلى حكومات هذه الدول تدعوها فيها لاتخاذ إجراءات تشريعية داخلية، وبتطبيق القواعد الدستورية، لمصلحة احترام حقوق الإنسان وتطويرها. كما كان عليها تحضير دراسات وتقارير تراها ضرورية للقيام بمهامها، كما كان عليها دعوة حكومات الدول الأعضاء لتزويدها بالمعلومات الخاصة بالإجراءات التي اتخذتها في ميدان حقوق الإنسان. وكانت هذه اللجنة عبارة عن الهيئة الاستشارية لمنظمة الدول الأمريكية لقضايا حقوق الإنسان.

كان دور اللجنة الأمريكية إذن، دور تشجيع لحقوق الإنسان لا حماية هذه الحقوق مما جعل دول منظمة الدول الأمريكية مطمئنة آنذاك طالما أن هذه اللجنة لا تتدخل في أمورها الداخلية، ومما

نتج عنه أيضا اعتمادها بالإجماع لنظام هذه اللجنة.

لكن ارتأت اللجنة الأمريكية أن تنظر في الشكاوى الفردية التي كانت تصلها، كنوع من الإطلاع على أحوال حقوق الإنسان في الدول الأمريكية، ومما جعلها تكرس لاحقا، فصلا في نظامها الداخلي عنوانه: "البلاغات أو الشكاوى الموجهة إلى اللجنة"[١٠] وحاولت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهة ثانية، أن توسع من اختصاصاتها لتشمل الشكاوى التي يقدمها الأفراد أو مجموعة من الأفراد أو الجمعيات أو المنظمات غير الحكومية، والتي تشير إلى انتهاكات لحقوق الإنسان. وتقدمت اللجنة الأمريكية، في اجتماعها الأول الذي انعقد في عام ١٩٦٠، وتحقيقا لهذا الغرض، بمشروع إلى المجلس الدائم لمنظمة الدول الأمريكية، يهدف إلى تعديل نظامها الداخلي، وأوصى الاجتماع الاستشاري الثاني لوزراء خارجية هذه المنظمة، وذلك في قراره الذي اتخذه في الشهر الأول من عام ١٩٦٢ المجلس الدائم بتعديل نظام اللجنة الأمريكية مما يسمح بتوسع اختصاصاتها لتشمل تشجيع حقوق الإنسان وحمايتها، ولكن لم يعتمد المجلس الدائم هذا المشروع إلا في عام ١٩٦٥ .

**٢-اختصاصات اللجنة الأمريكية اعتبارا من عام ١٩٦٥**

تم تعديل نظام هذه اللجنة الأمريكية وتوسيع صلاحياتها بفضل القرار 22 الذي اعتمده الاجتماع الاستثنائي الثاني للمؤتمر الأمريكي لمنظمة الدول الأمريكية، والذي انعقد في مدينة (ريو ديجانيرو) البرازيلية في شهر تشرين الثاني/نوفمبر من عام ١٩٦٥ . ومن أهم هذه التعديلات إضافة المادة (٩ مكرر) أو ما أصبح يعرف باسم (الإجراء الخاص) لتميزه عما يعرف باسم (الإجراء العام)[١١] وأعطى هذا الإجراء الخاص للجنة الأمريكية صلاحيات جديدة في مجال مراقبة حقوق الإنسان والسهر عليها، منها: الاهتمام بمواد معينة ينص عليها الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته، وهي: الحق في الحياة، والحق في الحرية، والحق في الأمن وسلامة الأشخاص، والحق في المساواة أمام العدالة، والحق في الحرية الدينية والثقافية، والحق في حرية البحث والرأي والتعبير والنشر، والحق في العدالة، والحق في الحماية من السجن التعسفي، والحق في دعوى نظامية.

كما أعطاها دورا جديدا فيما يخص توصيل الشكاوى والبلاغات ودراستها، والإطلاع على المعلومات التي تصلها من الدول الأمريكية مما يسمح لها بالتالي بتقديم توصيات تعمل على تحقيق حماية فعلية للحقوق الأساسية للإنسان. وكلفها الإجراء كذلك بتقديم تقرير سنوي إلى المؤتمر الأمريكي أو الاجتماع الاستشاري،

يُوضح التقدم الذي تم إحرازه لتحقيق الأهداف التي نص عليها الإعلان الأمريكي، وكذلك بعض الملاحظات المتعلقة بالبلاغات التي وصلتها والتي يمكن دراستها بعد أن يتم استنفاد طرق الطعن الداخلية.

وكان أن تحول دور اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، بفضل هذا القرار إلى دور لجنة لها من الصلاحيات ما يسمح لها لا بتشجيع حقوق الإنسان فقط بل وبحمايتها أيضا، وهذه الحماية تشمل الحقوق التي نصت عليها التشريعات الوطنية للدول الأعضاء في المنظمة، وتشمل-وهنا تكمن أهمية الصلاحيات الجديدة التي أعطيت لهذه اللجنة-الحقوق التي تضمنها الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته لعام ١٩٤٨[١٢]

**٣- اختصاصات اللجنة الأمريكية بعد تعديل ميثاق منظمة الدول الأمريكية في عام ١٩٦٥**

اتخذ الاجتماع الاستثنائي لمنظمة الدول الأمريكية، ومن بين القرارات التي اتخذها، قرارا يقضي بتعديل ميثاق منظمة الدول الأمريكية. واعتمد المؤتمر الاستثنائي الثالث للمنظمة، والذي اجتمع في العاصمة الأرجنتينية )بيونس إيرس) من ١٥ إلى ٢٦ / ٢ / ١٩٦٧، بروتوكولا اسماه (بروتوكول بيونس إيرس)، عدّل فيها ميثاق منظمة الدول الأمريكية، ودخل هذا الميثاق المعّدل حيز التنفيذ في ٢٧ / ٢ / ١٩٧٠ .

ونص الميثاق المعدّل، وبشكل واضح، على وجود اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، والتي أصبحت تطبيقا للمادة ٥١ من هذا الميثاق، هيئة رئيسية واستشارية من هيئات منظمة الدول الأمريكية. وتحددت المهام الرئيسية لهذه اللجنة، وتطبيقا للمادة ١١٢ من الميثاق المعدّل، بتشجيع احترام حقوق الإنسان وحمايتها[١٣] وبينت المادة ١١٢ المعدّلة، من جهة ثانية، بأن على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان تحديد نظام وعمل هذه اللجنة الأمريكية واختصاصاتها. وبما أن الاتفاقية الأمريكية لم تكن قد دخلت التنفيذ بعد، فعلى اللجنة الأمريكية تطبيقا للمادة ١٥٠ من الميثاق، أن تستمر، وحسب نظامها الداخلي، في عملها بالسهر على احترام حقوق الإنسان.

**٤- اختصاصات اللجنة الأمريكية اعتمادا على نظامها الجديد لعام ١٩٧٩**

تحددت مجددا اختصاصات اللجنة الأمريكية اعتمادا على المواد ١٨-٢٠ من نظامها الجديد لعام ١٩٧٩ .

فتعّد هذه اللجنة، تطبيقا للمادة ١٨، مختصة بمسائل تشجيع حقوق الإنسان وحمايتها في الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية. وهي مختصة، تطبيقا للمادة ١٩، بتشجيع حقوق الإنسان أيضا في الدول المتعاقدة الأطراف في الاتفاقية

الأمـريكيـة لحـقـوق الإنسـان بعـد أن دخلت الاتفاقية حيز التنفيذ في ١٨ / ٧ / ١٩٧٨ . واللجنة مـخـتـصـة بـالذات بحـمـاية حـقـوق الإنسـان حيث يحق لها متـابعـة الإجـراءات التي نصت عليـهـا المواد ٤٤ إلى ٥١ من الاتفاقية الأمريكية، وهو ما سنراه لاحقا.

وتعطي أخيرا المادة ٢٠ للجنة صلاحية دراسـة البـلاغـات والمعلومـات التي تصلها بخصـوص عدم احترام الدول الأعـضاء في منظمـة الدول الأمريكية للحـقوق والحريات التي نصت عليها المواد ١ و٢ و٣ و٤ و١٨ و٢٥ و٢٦ من الإعـلان الأمـريكي لحـقوق الإنسـان وواجباته لعام ١٩٤٨ .

فللجنـة الأمـريكيـة إذن اخـتـصـاص "مـزدوج": فـهي مـخـتـصـة أولا، بدراسـة الشكاوى والبـلاغات المقدمة ضد دولة عضو في منظمـة الدول الأمريكية لم تصادق بعد على الاتفـاقيـة الأمريكية لحـقوق الإنسـان، وتقـوم اللجنة بمهـمـتـها هـذه اعـتـمـادا على الإعلان الأمـريكي لحقوق الإنسان وواجباته. كـمـا أن اللجنة مـخـتـصـة ثانيـا، بدراسـة الشكاوى والبـلاغـات المقـدمـة ضـد دولة مـتـعـاقـدة طرف في الاتفـاقـيـة الأمـريكيـة لحقوق الإنسان، وهي تقوم بمهمتها اعتمادا على أحكام هذه الاتفاقية ونصوصها.

ولا ننسى أخـيـرا، بأن اللجنة الأمـريكيـة تعدّ هيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية، وذلك بفـضل أحكام بروتوكـول بيـونس إيرس لعـام ١٩٦٧ ودخـولـه حـيـز التنفـيـذ في عـام ١٩٨٥، والذي عـدّل أحكام مـيـثـاق منظمـة الدول الأمـريكية. كما تعدّ هذه اللجنة هيئة من هيـئـات الاتفـاقـيـة الأمـريكيـة لحـقـوق الإنســان وبخــاصــة بعــد أن دخلت هـذه الاتفاقية حيز التنفيذ.

**٥- اخـتـصـاصـات اللجنة الأمـريكيـة اعتمادا على نظامها الجديد لأعوام ١٩٨٠-١٩٨٥**

اعـتـمـدت هذه اللجنة الأمـريكيـة، في دورتهـا ٤٩، التي انعـقـدت في الشـهـر الرابع من عام ١٩٨٠ نظاما جديدا، قامت بتعديله مجددا في دورتها ٦٤ التي انعقدت بتاريخ ٧ / ٣ / ١٩٨٥ .

ويتضـمـن النظام الجـديد أربعـة فصـول، وهي:

١- خُصص الفصل الأول لتحديد طبيعة اللجنة الأمريكية وتأليفها وأعضائها، ومكتبها، وأمانتها العامة وعملها.

٢- وحدّد الفصل الثاني الإجراءات التي يجب أن تطبقها اللجنة انسجاما مع نصـوص الاتفـاقـيـة الأمـريكيـة ونظامـهـا، وفـيـمـا يخص بالذات الشكاوى التي تقـدّم إلى اللجنة ضـد دولة صـادقت أو لم تصـادق على هذه الاتفاقية. ويبحث هذا الفصل أيضا في التحقيقات التي تقوم بها اللجنة الأمـريكيـة، وفي تقـاريرها العـامـة

والخاصة ومحاضر الجلسات التي تنظمها.

٣- ويبحث الفصل الثالث في نظام العلاقات بين اللجنة الأمريكية من جهة، والمحكمة الأمريكية من جهة ثانية، وبخاصة فيما يتعلق بكل القضايا التي تعرض على هذه الأخيرة.

٤- ويتناول الفصل الرابع أخيرا موضوع تفسير نظام اللجنة، وما قد يدخل عليه من تعديلات.

ولعل أهم ما في التعديل الجديد لنظام اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان هو الفصل الثالث الذي حدّد الإجراءات التي تتعلق بالشكاوى الفردية المقدّمة ضد الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية سواء منها التي صادقت أم لم تصادق على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. فاللجنة الأمريكية مختصة في كلتا الحالتين بالنظر في هذه الشكاوى الفردية ودراستها، ومن دون أن يحول تقاعس هذه الدول الأعضاء عن التصديق على الاتفاقية الأمريكية وبين قيام اللجنة بهذا الدور الهام والحساس في حماية حقوق الإنسان والدفاع عنها.

**ثانيا- اللجنة الأمريكية كهيئة من هيئات الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان**

لقد طُرحت عدة تساؤلات بخصوص نظام اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان بعد دخول هذه الاتفاقية الأمريكية حيز التنفيذ في ١٨ / ٧ / ١٩٧٨، منها: هل ستستمر هذه اللجنة، التي تم تأسيسها في عام ١٩٥٩، في عملها وتمارس اختصاصاتها، أم أنها ستُلغى ليحل محلها اللجنة التي تنّص عليها المادة ٧٩ من الاتفاقية الأمريكية[١٤] يتضح من مراجعة المواد ٥١ و١١٢ و١٥٠ من ميثاق منظمة الدول الأمريكية بأن هناك استمرارية بين اللجنة الأمريكية التي تم تأسيسها في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، واللجنة التي تبحث في تأليفها المادة ٧٩ من الاتفاقية الأمريكية. بل نقول بأنها لجنة واحدة أسست على شكل (وحدة)، ثم أصبحت، بعد اعتماد بروتوكول (بيونس إيرس) في عام ١٩٦، هيئة من هيئات منظمة الدول الأمريكية، وهي أيضا هيئة من هيئات الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وبخاصة بعد أن دخلت هذه الأخيرة حيز التنفيذ في عام ١٩٧٨ . وأكد هذا الواقع القرار رقم ٢٥ بتاريخ ٢٠ / ٩ / ١٩٧٨، والذي اتخذه المجلس الدائم لمنظمة الدول الأمريكية موضحا فيه بأن على اللجنة الأمريكية، والتي باشرت وظائفها في عام ١٩٦٠، أن تستمر بعملها حتى تنتخب الجمعية العامة لهذه المنظمة أعضاء هذه اللجنة المذكورة في المادة ٧٩ من الاتفاقية الأمريكية. ويسمح نظام هذه اللجنة الأمريكية واختصاصاتها، من جهة ثانية، بدراسة الشكاوى الخاصة

بانتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت على أراضي الدول غير الأطراف في الاتفاقية الأمريكية والتي هي أعضاء في منظمة الدول الأمريكية، وهذا ما نص عليه النظام الجديد للجنة الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٧٩ .

## نشاطات اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان

### أولا-اللجنة الأمريكية كهيئة لتشجيع حقوق الإنسان

لقد لاحظنا حين تطرقنا لاختصاصات اللجنة الأمريكية بأنها كانت مكلفّة، وبخاصة في السنوات الأولى من تأسيسها، وتطبيقا للمادة ٩ من نظامها لعام ١٩٦٠، بتشجيع حقوق الإنسان وتعزيزها، ولكن ما هو المقصود بتشجيع هذه الحقوق وتعزيزها؟

أجاب الفقه القانوني على هذا السؤال، وأوضح بأن تشجيع حقوق الإنسان هو عمل يتطلع إلى المستقبل. ويتجلى هذا العمل بإصلاح ما يمكن أن نجده من خلل في التشريعات الوطنية أو التعامل الدولي، والذي ينتج عنه انتهاك لحقوق الإنسان أو عدم احترامها أو تطبيقها[١٥] وأوضحت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهة ثانية، ماهية تشجيع حقوق الإنسان وتعزيزها وذلك في المادة ٤١ وبخاصة الفقرات أ، ب، ج، د، هـ [١٦] وقامت اللجنة الأمريكية في نطاق تشجيع حقوق الإنسان بالنشاطات التالية:

١- نشر حقوق الإنسان والتوعية بها

دعت اللجنة الأمريكية، من جهة، إلى تشكيل "لجان وطنية لحقوق الإنسان" لتساعدها في مهام نشر حقوق الإنسان والتوعية بها في القارة الأمريكية. ولكن لم تستجب للجنة وقتها إلا دولتان فقط وهما: فنزويلا وكوستاريكا، في حين مانعت الدول الأمريكية الأخرى تأسيس مثل هذه اللجان الوطنية. ويوجد حاليا العديد من اللجان الوطنية لحقوق الإنسان في مختلف الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية.

وسعت اللجنة الأمريكية، من جهة ثانية، إلى تنظيم لقاءات ومؤتمرات، وبالتعاون مع المعاهد والجامعات في الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، هدفها نشر حقوق الإنسان وتعليمها. كما أوصت اللجنة الجمعية العامة لهذه المنظمة بأن تطلب من حكومات الدول الأعضاء تضمين مناهجها التعليمية، في المدارس والإعداديات والثانويات، برامج تدريس حقوق الإنسان وبما يتوافق مع تشريعاتها وقوانينها الوطنية[١٧].

٢- دراسات وبحوث خاصة بحقوق الإنسان

لقد وضعت اللجنة الأمريكية برنامجا

للدراسات والبحوث خاصا بحقوق الإنسان، آخذه بعين الاعتبار طلبات الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية واقتراحاتها بهذا الخصوص. وكُلّف كل عضو من أعضاء اللجنة بإعداد تقرير، وبالتعاون مع أمانتها العامة، حول مسألة من مسائل حقوق الإنسان، ومن ثم عرض التقرير على اللجنة التي درسته وقامت بتعديله عند الحاجة، كما تُرك لها الخيار بنشره أو بالإبقاء عليه سريا. ومن الدراسات التي قامت بها اللجنة، دراسة عن اللاجئين السياسيين، وبخاصة اللاجئين الكوبيين. ودرست كذلك إمكانية تحضير اتفاقية أمريكية خاصة بالمجتمعات الهندية في القارة الأمريكية[١٨]

**ثانيا-اللجنة الأمريكية كهيئة لحماية حقوق الإنسان**

من أهم نشاطات اللجنة الأمريكية حماية حقوق الإنسان، وبخاصة بعد أن دخلت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان حيز التنفيذ في ١٨ / ٧ / ١٩٧٨، هي التالية:

**١-قبول تقديم الشكاوى**

وهذه الشكاوى على نوعين:

**أ- الشكاوى الفردية**

مما يميز الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، بالمقارنة مع اتفاقيات أو مواثيق دولية أو إقليمية أخرى، هو الإمكانية المتاحة للفرد أو لمجموعة من الأفراد أو لأية هيئة أو منظمة غير حكومية بتقديم شكوى إلى اللجنة الأمريكية، تطبيقا للمادة ٤٤ من هذه الاتفاقية، في حال انتهاك أية دولة متعاقدة طرف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان أو مخالفتها. وليس هناك حاجة لتقديم أي إعلان خاص، أو التصديق على بروتوكول إضافي كما هو الحال بالنسبة للبروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، لتقديم مثل هذه الشكاوى الفردية.

فيحق إذن للفرد أو مجموعة من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية اللجوء إلى اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان مباشرة من دون حاجة لقبول دولهم أو موافقتها، ويكفي أن تكون هذه الدول قد صادقت على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. مما يسمح بالقول بأن آلية الحماية التي نصت عليها هذه الاتفاقية الأمريكية هي أكثر تقدما وتطورا من بقية الآليات التي نصت عليها بقية الاتفاقيات الدولية والإقليمية.

فلقد أصبح للفرد، بفضل آلية الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، أهلية قانونية على المستوى الدولي، تسمح له بمحاسبة دولته أو أي دولة أخرى تنتهك أحكام هذه الاتفاقية أو تخالفها، طالما أن هذه الدولة قد صادقت على الاتفاقية المذكورة. فهل هناك شك بعد ذلك بكون الفرد قد أصبح شخصا

من أشخاص القانون الدولي إلى جانب الدول والمنظمات الدولية؟

**ب- الشكاوى الحكومية**

أتاحت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لكل دولة متعاقدة طرف فيها أن تشتكي على دولة متعاقدة طرف آخر، ولكن بشرط أن تكون كلتا الدولتين قد وافقتا، تطبيقا للمادة ٤٥ من هذه الاتفاقية، على تقديم الشكاوى ضدهما.

ويمكن أن يتم هذا القبول مباشرة عند التصديق على الاتفاقية الأمريكية، أو بعد ذلك، ويمكن أن تكون هذه الموافقة عامة، أو محدودة من حيث الزمان[١٩]، أو أن يكون القبول مطلقا أو مرتبطا بوضع أو حالة معينة (الفقرة ٣ من المادة ٤٥). ويبلغ عدد الدول التي قبلت بهذا الشرط، حتى تاريخ ٣١/٥/٢٠٠٠، ١٠ دول من أصل ٢٥ دولة صادقت على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٢٠]

ونستطيع أن نفسر وجود هذا الشرط في الاتفاقية الأمريكية، بالرغبة في فتح المجال أمام الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية بالتصديق على هذه الاتفاقية، مع تبديد مخاوفها إزاء ما يمكن أن يقدم ضدها من شكاوى من طرف دول متعاقدة أخرى. فما دام تقديم الشكاوى الحكومية مرتبطا بهذا الشرط، فلعل هذه الدول ستصادق على الاتفاقية الأمريكية مطمئنة بأن اللجنة الأمريكية لن تنظر في هذه الشكاوى طالما أن الدولة المشتكى منها لم تقدم إعلانا بمقتضى المادة ٤٥ من الاتفاقية.

وفسر الفقه القانوني أيضا وجود هذا الشرط بالعودة إلى تاريخ النزاعات والخلافات والحروب التي نشأت بين دول القارة الأمريكية الجنوبية مما جعل كل دولة أمريكية على حذر من الدول الأخرى [٢١]

كما لا يوجد تفريق، من جهة ثانية، بين الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية التي صادقت أم لم تصادق على الاتفاقية الأمريكية، وذلك فيما يخص الشكاوى الفردية التي يمكن أن تستند إلى هذه الاتفاقية أو تلك التي يمكن أن تستند إلى الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته[٢٢]

**٢- شروط تقديم الشكاوى**

حدّدت المواد ٢٧ و٣٢ و٣٣ من نظام اللجنة الأمريكية، وكذلك المادة ٤٦ من الاتفاقية الأمريكية عددا من الشروط الشكلية والموضوعية لتقديم الشكاوى، وهي:

**أ-الشروط الشكلية:**

وهذه الشروط هي:

١-يجب معرفة هوية مقدم الشكوى حتى لا يكون هدف تقديم الشكوى الإساءة إلى الدولة المشتكى منها، أو أن تكون الشكوى وسيلة للتشهير بهذه الدولة.

٢-وصف حالة انتهاك حقوق الإنسان

ومكانها وتاريخها، وكذلك تحديد هوية ضحية أو ضحايا هذا الانتهاك، والسلطات التي تمت مراجعتها بهذا الخصوص.

٣- تعيّن الدولة التي يعتقد المشتكي أنها مسئولة عن انتهاك أحكام الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، أو نصوص الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته.

٤- تقديم معلومات توضح فيما إذا تم اللجوء إلى طرق الطعن الداخلية أو من الممكن اللجوء إليها.

وإذا لم تتضمن عريضة الشكاوى هذه الشروط فللجنة أن تطلب من المشتكى معلومات أو إيضاحات إضافية، وتتكفل عادة أمانة اللجنة الأمريكية بهذه المهمة.

**ب- الشروط الموضوعية**

نصت الفقرة الأولى من المادة ٤٦ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي:

١- يخضع قبول اللجنة لعريضة أو تبليغ وفقا للمادتين ٤٤ و٤٥ للشروط التالية:

أ- أن تكون طرق المراجعة التي يوفرها القانون المحلي قد اتُبعت واستُنفدت طبقا لمبادئ القانون الدولي المعترف بها اعترافا عاما.

ب- أن تكون العريضة قد قُدمت خلال ستة أشهر من تاريخ إبلاغ القرار النهائي إلى الفريق الذي يدّعي أن حقوقه قد اُنتهكت.

ج- ألا يكون موضوع العريضة أو التبليغ عالقا أمام هيئة إجرائية دولية أخرى للبت فيه.

د- أن تحتوي العريضة المقدمة استنادا إلى المادة ٤٤ على اسم جنسية ومهنة ومحل إقامة وتوقيع الشخص أو الأشخاص أو الممثل القانوني الذي قدّم العريضة".

وأوضحت الفقرة الثانية من المادة ٤٦، من جهة ثانية، بعض الحالات التي لا تطبق فيها أحكام الفقرة الأولى من نفس المادة، حيث نصت على ما يلي:

٢- لا تطبق أحكام الفقرتين ١ (أ) و١ (ب) من هذه المادة في الحالات التالية:

أ- إذا كان القانون الداخلي للدولة المعنية لا يوفر الطرق والإجراءات القانونية السليمة لحماية الحق أو الحقوق المدعّى انتهاكها؛

ب- إذا حُرم الفريق الذي يدّعي أن حقه قد اُنتهك من استعمال طرق المراجعة المحلية أو مُنع من استنفادها؛

ج- إذا حصل تأخير لا مبرر له في إصدار حكم نهائي بنتيجة استعمال طرق المراجعة السالفة الذكر".

ونلاحظ، بهذا الشكل، أن الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان قد خففت من تطبيق قاعدة استنفاد طرق الطعن الداخلية

في حالات صريحة حددتها وبينتها وهي في صالح المشتكي بالدرجة الأولى.

وقامت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهتها، وفيما يتعلق ببعض طرق الشكاوى، بتعيين طريقة الطعن التي يجب أن يستنفدها المشتكي حتى تقبل شكواه. كما أنها قامت بإجراء تحقيق في بعض البلدان لتتأكد بنفسها من تطبيق قاعدة استنفاد طرق الطعن الداخلية.

ولكن ما يميز بالفعل الإجراءات أمام هذه اللجنة الأمريكية، هو أن عبء إثبات استنفاد طرق الطعن الداخلية يقع، بالدرجة الأولى، على عاتق الدولة المشتكى منها، وهو ما يمكن أن نعدّه في مصلحة المشتكي، لأن الدول تحاول أن تثبت دائما بأن المشتكى لم يستنفد طرق الطعن الداخلية لتطلب بالتالي رفض شكواه وتعيق بذلك تطبيق رقابة فعلية على احترام حقوق الإنسان ومنع انتهاكها[٢٣]

٣-أهلية تقديم الشكاوى

بينت كل من المادتين ٤٤ و٤٥ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وكذلك الفقرة الثانية من المادة ٢٦ من نظام اللجنة الأمريكية، من يحق لهم تقديم الشكاوى، وهم:

**أ-الفرد**

تنص المادة ٤٤ من الاتفاقية الأمريكية على ما يلي: "يحق لأي شخص أو جماعة أو أية هيئة غير حكومية معترف بها قانونا في دولة أو أكثر من الدول الأعضاء في المنظمة، أن ترفع إلى اللجنة عرائض تتضمن شجبا أو شكاوى ضد خرق لهذه الاتفاقية من قبل دولة طرف".

يجوز إذن لأي فرد، بغض النظر عن جنسيته، وعن جنسية الضحية، تقديم شكوى إلى اللجنة الأمريكية في حال انتهاك حقوق الإنسان.

وأوضحت المادة ٢٦ من نظام اللجنة الأمريكية، من جهة ثانية، بأنه يمكن للمشتكي أن يتقدم بشكواه باسمه أو باسم أي شخص آخر، مما يعني بأنه ليس من الضروري بأن يكون المشتكي هو ضحية انتهاك حقوق الإنسان، وهذا ما أكدته اللجنة الأمريكية في قرارها رقم ٥٩ / ٨١ بتاريخ ١٦ / ١٠ / ١٩٨١، الخاص بالقضية رقم ١٩٥٤(Cribari c. Uruguay)[٢٤].

كما يمكن تقديم الشكوى إلى اللجنة الأمريكية بغض النظر أيضا عن مكان إقامة المشتكي طالما أن انتهاك حقوق الإنسان قد تم على أراضي دولة متعاقدة طرف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. وهذا ما صرحت به هذه اللجنة بخصوص قضية (التسجيل الإجباري في السجل الوظيفي للصحافيين). حيث قدّم أحد المواطنين الأمريكيين شكوى ضد حكومة كوستاريكا خاصة بمخالفة هذه الأخيرة للمادة ١٣ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٢٥].

فهذه الاتفاقية الأمريكية، على خلاف الاتفاقيات الدولية والإقليمية الخاصة بحقوق الإنسان، تميز بين الشاكي وبين ضحية انتهاك حقوق الإنسان، وتسمح لكليهما أو لكل واحد على حدة، بتقديم شكوى إلى اللجنة الأمريكية، وفي هذا ما يؤكد على مكانة الفرد ودوره أمام مختلف الهيئات الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان.

**ب-المنظمات غير الحكومية**

سمحت المادة ٤٤ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لأية "هيئة غير حكومية معترف بها قانونا في دولة أو أكثر من الدول الأعضاء في المنظمة، أن ترفع إلى اللجنة عرائض تتضمن شجبا أو شكاوى ضد خرق لهذه الاتفاقية من قبل دولة طرف".

واعتادت الهيئات والمنظمات غير الحكومية والعاملة في دول منظمة الدول الأمريكية تقديم شكواها عوضا عن ضحية انتهاك حقوق الإنسان أو مخالفتها. فقد يكون هناك ما يمنع هذا الأخير من تقديم شكواه بسبب كونه مختفيا أو مفقودا أو مسجونا أو قابعا في أحد المعتقلات، فتقوم عندئذ الهيئة أو المنظمة غير الحكومية بتقديم الشكوى نيابة عنه مع احترام الشروط الشكلية والموضوعية التي سبق وذكرناها. ولكن يضاف إلى هذه الشروط ضرورة كون هذه المنظمة معترف بها، حسب ما جاء في الاتفاقية الأمريكية، في أية دولة عضو في منظمة الدول الأمريكية، أي يجب أن يكون مقرها الرئيسي في إحدى هذه الدول.

**ج- اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان**

أعطت الفقرة ٢ من المادة ٢٦ من النظام الداخلي للجنة، صلاحية النظر، من تلقاء نفسها، في قضية تتعلق بانتهاك حقوق الإنسان، وذلك اعتمادا على ما يمكن أن يصلها من معلومات من مختلف المصادر. ولكن اعتادت هذه اللجنة انتظار وصول شكوى أو تبليغ، لتبدأ عمليا بإجراءاتها الخاصة المتعلقة بهذه الشكاوى.

ولم تسمح الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهتها، لهذه اللجنة الأمريكية بالنظر، من تلقاء نفسها، وقبل استلامها للشكاوى أو البلاغات الخاصة بانتهاكات حقوق الإنسان، بل ذلك ما نص عليه النظام الداخلي للجنة.

كما سمح هذا النظام للجنة الأمريكية أن تنظر في الشكاوى التي تقدم أيضا ضد الدول غير الأطراف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وذلك اعتمادا على ما نص عليه الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته، وفي ذلك توسع، بلا أدنى شك، في الصلاحيات التي أعطيت إلى اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان في مواجهة ما يرتكب من انتهاكات على أراضي الدول

الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، والتي لم تصادق بعد على هذه الاتفاقية الأمريكية، وحتى لا تبقى في منأى عن أية مراجعة أو محاسبة

د- الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية

تنص الفقرة الأولى من المادة ٤٥ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي:

١- يمكن لأية دولة طرف، عندما تودع وثيقة تصديقها أو انضمامها إلى هذه الاتفاقية، أو في أي وقت لاحق، أن تعلن أنها تعترف باختصاص اللجنة في أن تتلقّى وتتقصّى البلاغات التي تدعي فيها دولة طرف أن دولة أخرى قد ارتكبت انتهاكا لأحد حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الاتفاقية".

فلا يجوز إذن لأية دولة متعاقدة طرف في الاتفاقية الأمريكية أن تتقدم بشكوى ضّد دولة متعاقدة طرف آخر في هذه الاتفاقية إلا إذا صرحت هذه الأخيرة بقبولها "باختصاص اللجنة في أن تتلقى وتتقصّى البلاغات التي تدعي فيها دولة طرف أن دولة أخرى قد ارتكبت انتهاكا لأحد حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الاتفاقية".

ويجوز للجنة الأمريكية، من جهة ثانية، وتطبيقا للفقرة الأولى من المادة ٤٩ من نظامها الداخلي، إعلام الدولة المشتكى منها بالشكوى الحكومية التي وصلت للجنة حتى ولو لم تكن هذه الدولة المشتكى منها قد قدمت بعد إعلانا عملا بما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة ٤٤ .

**ثالثا-اللجنة الأمريكية كهيئة تسوية ودية**

ينص البند (و) من الفقرة الأولى من المادة ٤٨ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي: "وتضع اللجنة نفسها تحت تصرف الفرقاء المعنيين بهدف التوصل إلى تسوية ودية للقضية على أساس احترام حقوق الإنسان المعترف بها في هذه الاتفاقية".

لقد اختارت الاتفاقية الأمريكية إذن كسواها من الاتفاقيات الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان التسوية الودية كوسيلة للتوصل إلى نتيجة خاصة بقضية معروضة عليها ولكن على "أساس حقوق الإنسان".

إن السعي للتوصل إلى تسوية وديّة هو وسيلة معروفة في القانون الدولي، ولا نعتقد بأن هذا السعي يقلّل من أهمية حماية حقوق الإنسان وتعزيزها، أو يعني المساومة على حساب هذه الحقوق، ولكن التسوية، كما أوضح الفقه القانوني، وسيلة تسمح بتشجيع الدول للسعي لاحترام حقوق الإنسان وحمايتها.

**رابعا- اللجنة الأمريكية كهيئة تحقيق**

نستطيع أن نميز بين نشاطين للجنة الأمريكية كهيئة تحقيق:

١- اللجنة الأمريكية كهيئة تحقيق في حال انتهاك حقوق الإنسان

نصّ البند (د) من الفقرة الأولى من المادة ٤٨ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان على ما يلي: "إذا لم تكن القضية قد أُقفلت بعد، تتلقى اللجنة-بمعرفة الفرقاء-القضية المبينة في العريضة أو التبليغ لتتحقق من صحة الواقعة. ويمكن للجنة أن تجري تحقيقا، إذا رأت ذلك ضروريا ومستصوبا من أجل فعالية إجراء التحقيق، تطلب اللجنة كل التسهيلات الضرورية فتوفرها لها الدول المعنية".

وتقوم اللجنة، تطبيقا لهذا البند (د)، بكل الأعمال الممكنة مثل: الاتصال بحكومات الدول المتعاقدة الأطراف في الاتفاقية الأمريكية، ويجب أن تعطي هذه الحكومات موافقتها وعليها أن تقدّم كل "التسهيلات الضرورية" للجنة للقيام بتحقيقاتها. كما تنظم اللجنة جلسات تستمع فيها لشهادة الشهود، كما لها أن تقوم بتقصي الوقائع في الأماكن التي يُعتقد أنه تّم فيها انتهاك أحكام هذه الاتفاقية أو مخالفتها.

لكن يجب، وحتى تقوم اللجنة الأمريكية بهذه الأعمال،أن تكون قد انتهت أولا، وكما نصت على ذلك البنود (أ) و(ب) و(ج) من الفقرة الأولى من المادة ٤٨، من الإجراءات الخاصة بدراسة الشكاوى الفردية والحكومية والتي سبق أن اطلعنا عليها حين درسنا نشاطات اللجنة الأمريكية كهيئة لحماية حقوق الإنسان.

**٢-اللجنة الأمريكية كهيئة تحقيق في الحالات الخطيرة والملحة**

إذا تناهى لعلم اللجنة الأمريكية وجود حالات خطيرة وملحة خاصة بانتهاك حقوق الإنسان أو مخالفتها على أراضي دولة متعاقدة طرف في الاتفاقية الأمريكية، فلها عندئذ أن تطلب ومباشرة من حكومة هذه الدولة السماح لها بزيارة الأماكن التي يُدعى فيها وجود مثل هذه الانتهاكات أو المخالفات وذلك للقيام بالتحقيقات اللازمة.

ولا تكلف اللجنة في حالة وجود انتهاكات أو اعتداءات على حقوق الإنسان بالانتظار حتى تنتهي من القيام بالإجراءات التي نصت عليها الفقرة الأولى من المادة ٤٨، ولكن في حال رفض هذه الحكومة السماح للجنة بالقيام بزياراتها، فلا يبقى إلا القيام بهذه الإجراءات، وتبلغ لاحقا اللجنة هذه الحكومة بأنها تنوي زيارة الأماكن، تطبيقا لما جاء في البند (د) من الفقرة الأولى من المادة ١٨، وإذا رفضت الحكومة السماح للجنة بالقيام بتحقيقاتها فتعّد عندئذ قد انتهكت أحكام الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٢٦]. ولا تملك اللجنة وقتها إلا الرضوخ لهذا الرفض كما كان عليه الحال مع حكومات دول

غواتيمالا وبوليفيا والباراغوي[٢٧].

وقامت اللجنة الأمريكية منذ بدء تأسيسها بعدة زيارات، حيث زارت جمهورية الدومنيكان (١٩٦٥-١٩٦٦)، وقامت بتحقيقاتها فيما يخص الحرب بين الهندوراس والسفادور (١٩٦٩) وزارت جمهورية شيلي(١٩٧٣) وحققت في حالات الاختفاء في الأرجنتين (١٩٧٩)، وفي الأوضاع في هايتي(١٩٩٣-١٩٩٤).

**خامسا-اللجنة الأمريكية كهيئة استشارية**

لقد أوضحنا حين تحدثنا عن نظام اللجنة الأمريكية لعام ١٩٦٠، بأن هذه الأخيرة قد كُلفت بدور استشاري في رحاب منظمة الدول الأمريكية.

وجاءت الفقرة (هـ) من المادة ٤١ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لتؤكد أيضا على دور اللجنة الأمريكية كهيئة استشارية، وكلفتها بما يلي: "أن تجيب، من خلال الأمانة العامة لمنظمة الدول الأمريكية، على الإيضاحات التي تتقدّم بها الدول الأعضاء حول مسائل تتعلق بحقوق الإنسان، وأن تزود تلك الدول -في حدود إمكانياتها- بالخدمات الاستشارية التي تطلبها".

فللجنة الأمريكية أن تتقدّم، كهيئة استشارية، إلى الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، باقتراحات وتوصيات بخصوص الإجراءات التي تراها مناسبة لتشجيع حقوق الإنسان وحمايتها في هذه الدول.

كما يجوز لهذه اللجنة أن تلعب، من جهة ثانية، دورها في النزاعات التي تنشأ بين دول المنظمة أيضا. فقد قامت اللجنة الأمريكية، على سبيل المثال لا الحصر، وبناء على طلب الحكومة النيكاراغوية، بدور استشاري ودور وساطة أيضا، بين هذه الحكومة وبين المقاومة (Contras) بخصوص اتفاقيات (Sapoa) والتي وقعت في الشهر الثالث من عام ١٩٨٨[٢٨].

## المبحث الثاني
## المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

تتألف هذه المحكمة من سبعة قضاة، يتم اختيارهم بصفته الشخصية، من بين مواطني الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، ومن بين الفقهاء الذين "يتمتعون بأعلى الصفات الخلقية ومشهود لهم بالكفاءة في ميدان حقوق الإنسان، ويملكون المواصفات المطلوبة لممارسة أعلى الوظائف القضائية بحسب قانون دولة جنسيتهم أو الدولة التي ترشحهم"، ولا يجوز اختيار قاضيين من الدولة ذاتها (المادة ٥٢ من الاتفاقية).

وتنتخب الجمعية العامة لمنظمة الدول الأمريكية هؤلاء القضاة باقتراع سري وبالأغلبية المطلقة لأصوات الدول الأطراف

في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من بين قائمة تضمن، على الأكثر، ثلاثة مرشحين لكل دولة على أن يكون واحدا منهم، على الأقل، من مواطنيها (المادة ٥٣ من الاتفاقية).

ويشغل هؤلاء القضاة مناصبهم لمدة ست سنوات، ويمكن إعادة انتخابهم ولكن لمرة واحدة فقط، "غير أن ولاية ثلاثة منهم تنتهي بعد انقضاء ثلاث سنوات، ويتم تحدد أسماء هؤلاء القضاة بقرعة تجريها الجمعية العامة للمنظمة فور الانتهاء من الانتخاب" (الفقرة الأولى من المادة ٥٤ من الاتفاقية).

وأوضحت، من جهة ثانية، المادة ٥٥ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، بأنه يمكن تعين ما يعرف باسم "قاض متمم" أو قاض خاص" (ad hoc) من قبل دولة طرف فريق في القضية المعروضة على المحكمة الأمريكية، ولكن لا يجوز أن يكون هناك قاضيين متممين يحملون جنسية واحدة[٢٩].

## مقر المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

وقع اختيار مقر هذه المحكمة الأمريكية، وبالتطبيق للفقرة ١ من المادة ٥٨ من الاتفاقية الأمريكية، على مدينة سان خوسية عاصمة جمهورية كوستاريكا في أمريكا الوسطى. ويمكن للمحكمة "أن تلتئم في أراضي أية دولة عضو في منظمة الدول الأمريكية عندما ترى أغلبية المحكمة ذلك مرغوبا فيه وبموافقة مسبقة من الدول المعنية". ويتضح بذلك أنه لا يشترط أن يتم اجتماع هذه المحكمة في دولة طرف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. ولكن، وفي المقابل، يمكن لهذه الدول الأطراف، وتطبيقا للفقرة الأولى من المادة ٥٨، "أن تغير مقر المحكمة في الجمعية العامة بأغلبية الثلثين".

## اختصاصات المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

### أولا-الاختصاص القضائي

أوضحت المادة ٦٢ من الاتفاقية الأمريكية، بأن للمحكم الأمريكية لحقوق الإنسان اختصاص قضائي مُلزم، وهو يشمل كل القضايا الخاصة بتفسير هذه الاتفاقية أو تطبيقها، ولكن بشرط " أن تعترف الدول الفرقاء في القضية-أو تكون قد سبق لها أن اعترفت-بهذا الاختصاص، سواء بواسطة إعلان خاص طبقا للفقرات السابقة أو عن طريق اتفاق خاص" (الفقرة ٣ من المادة ٦٢ من الاتفاقية). وقد اعترفت بهذا الشرط، حتى ٣٠ / ٦ / ٢٠٠١، ٢١ دولة أمريكية من أصل ٢٤ دولة طرف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٣٠].

كما اعتمدت المحكمة الأمريكية نظامها الداخلي في ٩ / ٨ / ١٩٨٢، فيما يخص

شروط ممارسة اختصاصاتها والإجراءات التي تجري أمامها .كما حددت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من جهة ثانية، مجموعة من الشروط تسمح بممارسة هذا الاختصاص القضائي، وهي:

١-الأطراف الذين يحق لهم التقدم إلى المحكمة الأمريكية

أوضحت المادة ٦١ من الاتفاقية الأمريكية صفة الذين يحق لهم رفع قضية أمام هذه المحكمة الأمريكية، وهم: الدول الأطراف في الاتفاقية الأمريكية واللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان. فلا يجوز للفرد أو لمجموعة من الأفراد أو للمنظمات غير الحكومية، كما هو عليه الحال أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[٣١]، رفع شكوى إلى هذه المحكمة الأمريكية.

٢- الاختصاص الموضوعي أو المادي(ratione materiae)

يجب أن تتعلق القضية المعروضة على المحكمة الأمريكية بمخالفة أو انتهاك لأحكام الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

٣-ضرورة استنفاد طرق الطعن الداخلية

ركزت الفقرة ٢ من المادة ٦١ من الاتفاقية الأمريكية على ضرورة استنفاد طرق الطعن الداخلية والمنصوص عليها في المواد من ٤٨ إلى ٥٠ من هذه الاتفاقية، وهو ما سبق أن تطرقنا إليه حين تعرضنا لتقديم الشكاوى أمام اللجنة الأمريكية، ونضيف هنا بأن الدولة التي تتنازل عن شرط استنفاد طرق الطعن الداخلية أمام هذه اللجنة لا يجوز لها أن تطالب به أمام المحكمة الأمريكية إذا تعلق الأمر بنفس القضية المعروضة على اللجنة وعلى المحكمة أيضا[٣٢].

**ثانيا-الاختصاص الاستشاري**

أوضحت المادة ٦٤ من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان بأنه "يمكن للدول الأعضاء في المنظمة استشارة المحكمة بشأن تفسير هذه الاتفاقية أو أية معاهدات أخرى تتعلق بحماية حقوق الإنسان في الدول الأمريكية". ونلاحظ بهذا الشكل أن استشارة المحكمة الأمريكية غير مقتصر على الدول الأطراف في الاتفاقية الأمريكية فقط، بل يحق للدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية والتي لم تصادق بعد على هذه الاتفاقية أن تستشير المحكمة فيما يتعلق بهذه الاتفاقية أو أية اتفاقيات أخرى تهدف إلى حماية حقوق الإنسان.

ونشير هنا إلى أن هذا الاختصاص الاستشاري يتمتع بصفة اختيارية أيضا، بمعنى أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان ليست ملزمة بإعطاء رأيها الاستشاري، وقد فُسر ذلك بأن على المحكمة "أن تتأكد من أن الطلب المقدم إليها من قبل الدول المعنية يهدف فعلا إلى مساعدتها بالوفاء بالتزاماتها الدولية في مجال حقوق الإنسان

بالإضافة إلى ذلك يجب أن لا يطغى الاختصاص الاستشاري للمحكمة على اختصاصها القضائي"[٣٣]، هذا من جهة.

وأشارت المحكمة الأمريكية، من جهة ثانية، إلى أن هذا الاختصاص الاستشاري الذي تتمتع به لا يضاهيه أي اختصاص استشاري آخر تتمتع به محاكم إقليمية أخرى لحممهنلخ.وأصدرت المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان أول رأي استشاري في عام ١٩٨٢، ووصلت آرائها الاستشارية، حتى عام ١٩٩٩، ١٦ رأيا استشاريا[٣٥].

## المطلب الرابع
## إجراءات النظر في القضية المعروضة على المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

١-دور اللجنة الأمريكية عند رفع القضية أمام المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

نصت المواد من ٤٨ إلى ٥٠ من الاتفاقية الأمريكية على مراحل رفع قضية أمام المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، والتي يمكن أن نلخصها بما يلي:

أ-مرحلة تلقي الشكاوى

إذا قبلت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان عريضة الشكوى المقدمة إليها، فإنها، تطبيقا للبند (أ) من الفقرة ١ من المادة ٤٨ من الاتفاقية، تطلب معلومات من حكومة الدولة المشتكى منها، وتعطيها مهلة معقولة لتقديم هذه المعلومات، كما تزودها أيضا بنسخة من أهم ما جاء في هذه العريضة. كما يجوز لها أن "تستمع إلى أقوال يدلي بها الفرقاء المعنيون أو أن تتلقى بيانات خطية منهم (البند (هـ)، الفقرة ١، المادة ٤٨ من الاتفاقية).

ولا تقوم عادة هذه اللجنة بأي خطوات جديدة إلا إذا تحققت بأن أساس الانتهاكات التي قامت الشكوى عليها لا تزال قائمة. أما إذا تبين للجنة بأن هذا الأساس لم يعد قائما فإنها تأمر وقتها "بإقفال القضية" (البند (ب)، الفقرة ١، المادة ٤٨ من الاتفاقية).

ويجوز للجنة أن تعلن، من جهة ثانية، رفضها للعريضة أو للتبليغ أو بطلانهما "على أساس معلومات أو أدلة تلقتها فيما بعد" (البند (ج)، الفقرة ١، المادة ٤٨ من الاتفاقية).

ب-مرحلة تقصي الوقائع والتحقيق

لقد أوضحنا آنفا وبالتفصيل، دور اللجنة الأمريكية كهيئة تحقيق في حال انتهاك حقوق الإنسان أو دورها في الحالات الخطيرة والملحة.

أما ما يخص هذه المرحلة من الإجراءات أمام المحكمة الأمريكية، فإذا كانت لا تزال القضية مفتوحة، تقوم اللجنة، وبمعرفة الفرقاء، بتقصي ملابسات القضية المبينة في عريضة الشكوى بهدف التحقق من

صحة الواقعة. كما يجوز لها أن "تجري تحقيقا"، إذا رأت ذلك "ضروريا ومستصوبا" (البند (د)، الفقرة ١، المادة ٤٨ من الاتفاقية). ويمكن للجنة أن تطلب كل التسهيلات الضرورية من الدول المعنية.

ج-مرحلة التسوية الودية

تسعى اللجنة الأمريكية، كعادتها فيما يتعلق بالشكاوى الحكومية أو الفردية، وتطبيقا لما نص عليه البند (و) من الفقرة ١ من المادة ٤٨ من الاتفاقية الأمريكية، للتوصل إلى تسوية ودية للقضية بين أطراف الفرقاء المعنيين وذلك اعتمادا "على أساس احترام حقوق الإنسان المعترف بها في هذه الاتفاقية".

وإذا نجحت هذه اللجنة بالتوصل إلى هذه التسوية فإنها تُعدّ "تقريرا وتحيل نسخا عنه إلى مقدم العريضة وإلى الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، ثم ترسل نسخة عنه إلى الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية لنشره". ويتضمن هذا التقرير بيانا مقتضبا بوقائع الشكوى، وبالحل الذي نجحت اللجنة بالتوصل إليه، ويجوز لهذه الأخيرة أن تزود "أي فريق في القضية بأكبر قدر ممكن من المعلومات إذا طلب ذلك" (المادة ٤٩ من الاتفاقية).

أما إذا لم تتوصل هذه اللجنة إلى تسوية ودية فإنها تُعدّ ، ضمن مهلة حددها نظامها الأساسي، "تقريرا تبين فيه الواقعة وتعرض استنتاجاتها" (الفقرة ١ المادة ٥٠ من الاتفاقية). وإذا لم يجمع أعضاء اللجنة على ما جاء في هذا التقرير، فيمكن لكل عضو، وحسب هذه الفقرة، "أن يضم إلى التقرير رأيا منفصلا". كما يضاف إلى التقرير "أقوال الفرقاء وبياناتهم الخطية" أيضا.

وأجازت الفقرة ٢ من المادة ٥٠ إرسال التقرير إلى الدول المعنية، ولكنها منعت نشره. كما يجوز للجنة الأمريكية، حسب الفقرة ٣ من المادة ٥٠، "أن تقدم الاقتراحات والتوصيات التي تراها مناسبة".

٢-دور اللجنة الأمريكية في حال عدم رفع القضية أمام المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

لا يحق، كما أوضحنا آنفا، إلا للجنة الأمريكية والدول الأطراف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان رفع القضية أمام هذه المحكمة الأمريكية. وأوضحت الفقرة الأولى من المادة ٥١ من الاتفاقية الأمريكية، بأنه في حال عدم رفع القضية، من طرف هذه اللجنة أو دولة من تلك الدول، وفي خلال مهلة ثلاثة أشهر من تاريخ إرسال تقرير اللجنة، والذي يوضح وجود مخالفة لأحكام الاتفاقية الأمريكية أو لا، إلى الدولة المعنية، فيجوز للجنة الأمريكية "وبالأغلبية المطلقة لأصوات أعضائها أن تدلي برأيها واستنتاجاتها بشأن المسألة المطروحة عليها للنظر فيها".

## الإجراءات أمام المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان

تنظر هذه المحكمة الأمريكية في القضية المرفوعة أمامها لتتحقق من وجود مخالفة لأحكام الاتفاقية الأمريكية. فإذا وجدت مثل هذه المخالفة فإنها تحكم بأنه "يجب للفريق المتضرر التمتع بحقه أو حريته المنتهكة"، ولها أن تحكم أيضا بأنه "يجب إصلاح الإجراء أو الوضع الذي شكل انتهاكا لذلك الحق أو تلك الحرية وأن تعويضا عادلا يجب أن يدفع للفريق المتضرر" (الفقرة الأولى من المادة ٦٣ من الاتفاقية).

كما اعتادت هذه المحكمة الأمريكية أن تتخذ التدابير المؤقتة المناسبة للقضايا التي تنظر فيها وذلك "في الحالات ذات الخطورة والإلحاح الشديدين، وحين يكون ضروريا تجنب إصابة الأشخاص بضرر لا يمكن إصلاحه" (الفقرة الثانية من المادة ٦٣ من الاتفاقية).

تصدر هذه المحكمة الأمريكية، وتطبيقا للفقرة الأولى من المادة ٦٦ أحكاما مسببة. أما إذا لم يصدر الحكم بشكل جماعي فإنه "يحق لكل قاض أن يُرفق رأيه المخالف أو المنفصل بالحكم" (الفقرة ٢ من المادة ٦٦).

وتوضح المادة ٦٧ من الاتفاقية الأمريكية بأن حكم المحكمة "نهائي وغير قابل للاستئناف". أما في حال الخلاف على مضمون الحكم أو نطاقه فإنه يعود للمحكمة تفسيره "بناء على طلب أي من الفرقاء، شريطة أن يقدم الطلب خلال تسعين يوما من تاريخ إبلاغ الحكم". وتبلغ عادة أمانة المحكمة أطراف القضية بحكم المحكمة، كما ترسل نسخ عنه إلى الدول الأطراف في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (المادة ٦٩).

وأصدرت المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، أول حكم لها في ٢٦ / ٦ / ١٩٨٧[٣٦]، وتتالت أحكامها وقراراتها بعد ذلك، لتصل حتى شهر شباط/فبراير من عام ٢٠٠١، إلى ٧٤ حكما وقرارا [٣٧].

## الخاتمة

يتميز النظام الأمريكي لحماية حقوق الإنسان بالعديد من المميزات بالقياس إلى بقية الأنظمة الإقليمية والدولية التي تسعى لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. حيث يعتمد هذا النظام على العديد من الوثائق الأمريكية التي عرضنا لها، وبخاصة الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان التي تتضمن مجموعة من الحقوق والواجبات أيضا، وهي لا تجيز إلا قيود محدودة لممارسة الحقوق والحريات الأساسية.

وسمحت آلية الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، من ناحية ثانية، والمتمثلة بالدرجة الأولى في اختصاصات اللجنة الأمريكية لحماية حقوق الإنسان ونشاطاتها: بدراسة

الشكاوى والبلاغات المقدمة ضد دولة عضو في منظمة الدول الأمريكية لم تصادق بعد على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وتقوم اللجنة بمهمتها هذه اعتمادا على الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته.

كما يجوز للجنة الأمريكية أن تنظر في الشكاوى المقدمة من الفرد أو مجموعة من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية، ومن دون حاجة لقبول مسبق من طرف الدولة المشتكى ضدها. كما أن عبء إثبات استنفاد طرق الطعن الداخلية يقع على عاتق هذه الدولة لا على ضحية انتهاكات حقوق الإنسان، وهو ما يعّد أسهل وأهون من شروط تقديم الشكاوى أمام لجان إقليمية أخرى.

كما تنص آلية الاتفاقية الأمريكية على وجود محكمة أمريكية لحقوق الإنسان تتمتع باختصاصين قضائي واستشاري، ولكن يبقى أنه لا يجوز تقديم شكاوى فردية أمام هذه المحكمة الأمريكية-ولو أن المادة ٢٢ من نظامها الداخلي يسمح بمشاركة محدودة للأفراد بالإجراءات أمامها-هو ما يعّد متأخرا بالقياس مثلا إلى آلية الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، التي تسمح بتقديم الشكاوى الفردية والحكومية إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

## الهوامش

١- أنظر مؤلف الدكتور أحمد أبو الوفا بعنوان: الحماية الدولية لحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠ .

٢- أنظر مؤلفنا بعنوان: النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان، طبعة مزيدة ومعدلة ومنقحة، منشورات مركز التوثيق والإعلام والتكوين في مجال حقوق الإنسان، الرباط، ٢٠٠٤ .

٣- لا يوجد للأسف أية ترجمة عربية لهذا الإعلان، علما بأننا عرضنا على الأمانة العامة لمنظمة الدول الأمريكية ترجمته إلى العربية ولكن لم نتلق ردا على هذا الاقتراح!

٤- أنظر الترجمة العربية لهذه الاتفاقية في: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية، المجلد الأول، إعداد محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٤٣ وما بعدها.

٥- تنص الفقرة الأولى من المادة الأولى من هذه الاتفاقية الأمريكية على ما يلي: "١-تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية بأن تحترم الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية وبأن تضمن لكل الأشخاص الخاضعين لولايتها القانونية الممارسة الحرّة والكاملة لتلك الحقوق والحريات دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الآراء السياسية أو غير السياسية، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الوضع الاقتصادي، أو المولد، أو أي وضع اجتماعي آخر".

٦- أنظر هيئات هذه المنظمة وميثاقها والتعديلات التي طرأت عليه في:
Thomas BUERGENTAL, Dinah SHELTON, Protection Human Rights in the Americans. Cases and Materiales, N.P.

Engel Publisher, Kehl, Strasbourg, Arlington, Fourth Edition, 1995.

٧- أنظر

Doc. OEA/Ser. C/H5, 1.

٨- أنظر

Bertha SANTOSCO, La Commission interaméricaine des droits de l_homme et le développement de sa compétence par le système des pétitions individuelles, PUF, Paris, 1995, p. 8.

٩- أنظر

Hector Gros ESPIEL, "Le système interaméricain comme régime régional de protection internationale des droits de l_homme", Recueil des Cours de l_Académie de Droit International, 1975, II, 145, p. 27.

١٠- أنظر

SANTOSCO, op. cit., p. 10.

١١- أنظر

أنظر المرجع السابق ص ١٠ .

١٢- أنظر

ESPIEL, op. cit., p. 27.

١٣- أنظر

Pedro NIKKEN, å Le système interaméricain des droits de l_homme ò, Revue Universelle des Droits de l_Homme, vol. 2, n_ 3, 3à mars 1990, p. 103.

١٤- تنص هذه المادة ٧٩ على ما يلي: "عند نفاذ هذه الاتفاقية، يطلب الأمين العام خطيا من كل دولة عضو في المنظمة أن تقدم، خلال تسعين يوما، أسماء مرشحيها لعضوية اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان. ويعد الأمين العام قائمة بأسماء المرشحين المقترحين مرتبة ترتيبا أبجديا، ويحيل نسخا عنها إلى الدول الأعضاء في المنظمة قبل ثلاثين يوما على الأقل من موعد الدورة المقبلة للجمعية العامة".

١٥- أنظر

Karel VASAK, å Les critères de distinctions des institutions ò in Les dimensions internationales des droits de l_homme, UNESCO, Paris, 1978, pp. 238-239.

١٦- تنص هذه المادة ٤١ على ما يلي: "إن الوظيفة الأساسية للجنة هي تعزيز احترام حقوق الإنسان والدفاع عنها. ولممارسة هذا التفويض، تكون لها الوظائف والصلاحيات التالية:

أ- أن تنمي الوعي بحقوق الإنسان لدى شعوب القارة الأمريكية؛

ب- أن تتقدّم من حكومات الدول الأعضاء بتوصيات، كلما رأت ذلك مناسبا، لاتخاذ إجراءات تدريجية لمصلحة حقوق الإنسان ضمن إطار القوانين الداخلية والمبادئ الدستورية لتلك الدول، ولاتخاذ التدابير المناسبة لتعزيز التقيد بتلك الحقوق؛

ج- أن تعدّ الدراسات والتقارير التي تراها مناسبة لأداء مهمتها؛

د- أن تطلب إلى حكومات الدول الأعضاء تزويدها بمعلومات عن الإجراءات التي اتخذتها في مسائل حقوق الإنسان.

هـ- أن تجيب، من خلال الأمانة العامة لمنظمة الدول الأمريكية، على الاستيضاحات التي تتقدم بها الدول الأعضاء حول مسائل تتعلق بحقوق الإنسان، وأن تزود تلك الدول-في حدود إمكاناتها-بالخدمات الاستشارية التي تتطلبها".

١٧- أنظر

Annual Report of Inter-American Commission on Human Rights 1983-1984. Doc. OEA/Ser. L/V/II 63, Doc. 10,24/9/ 1988, pp. 144-146.

١٨- أنظر

SANTOSCO, op. cit., p.36

١٩- أنظر

Thomas BUERGENTAL, International Human Rights in A Nutshell, West Publishing Co, Second Edition, 1995, pp. 204-205.

٢٠- أنظر
Human Rights. Major International Instruments. Status as at 31 May 2003, UNESCO, 2003.

٢١- أنظر
SANTOSCO, op. cit., p.39.

٢٢- أنظر
Luis Jimena QUESADA, å Le système interaméricain de protection des droits de l_homme. Bilan et perspectives ò, in Recueil des Cous, Textes et Sommaires. Institut International des Droits de l_Homme, 26 session d_enseignement, Strasbourg, 1995, p. 173.

٢٣- أنظر
Hector Gros ESPIEL, "La Convention américaine et la Convention européenne des droits de l_homme", Recueil des Cours de l_Académie de Droit International, 1989, VI, 248, p. 322.

٢٤- أنظر
SANTOSCOY, op. cit., p. 56.

٢٥- أنظر هذه القضية في مقالتنا بعنوان: "حرية الرأي والتعبير في الاتفاقيتين الأوروبية والأمريكية لحقوق الإنسان"، المجلة العربية لحقوق الإنسان، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ، العدد ٤، ١٩٩٧، ص ٩٤ تونس.

٢٦- أنظر
Antonio A. Cancado TRINDADE, "The Inter-american Human Rights Protection System" in Collection of Lectures. 30 Study Session 1999, International Institute of Human Rights, Strasbourg, p. ACCT/8.

٢٧- أنظر
SANTOSCOY, op. cit., p. 43.

٢٨- أنظر
SANTOSCOY, op. cit., p. 44.

٢٩- أنظر
NIKKEN, op. cit., p. 107.

٣٠- أنظر
Christina M. CERNA, "Le système interaméricain de protection des droits de l_homme". 32ème session d_enseignement de l_Institut International des Droits de l_Homme, Strasbourg; 2001.

٣١- أنظر مقالتنا بعنوان: "التعديلات على النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان" في محاضرات في الحماية الدولية لحقوق الإنسان، إعداد الدكتور محمد أمين الميداني، المعهد الدولي لحقوق الإنسان، ١٩٩٧، ستراسبورغ.

٣٢- أنظر
NIKKEN, op. cit., p. 107.

٣٣- أنظر: "النظام الأمريكي لحقوق الإنسان"، تأليف جوليان كوكوت، ترجمة محمد أمين الميداني، في: الحماية الدولية لحقوق الإنسان، إعداد الدكتور محمد أمين الميداني، المعهد الدولي لحقوق الإنسان، ستراسبورغ، ١٩٨٨، ص ، ٢٢٩

٣٤- أنظر
Scott Davidson, The Inter-Americain Human Rights System, Dartmouth Publishing Company, Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney, 1997, p. 232.

٣٥- أنظر الآراء الاستشارية التي عرضت على المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان في:
www.corteidh-oea.nu.or.cr.

٣٦- أنظر
NIKKEN, op. cit., p. 107.

٣٧- أنظر أسماء القضايا التي عرضت على المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان في:
www.corteidh-oea.nu.or.cr.

# صراع الرؤى... نزاع الهويات في السودان*

عرض: أحمد ضحية**

يقوم دكتور دينق في الفصل الأول (من القسم الأول من هذا الكتاب) بعرض عام للنزاع الذي أدى إلى انقسام السودان إلى شمال وجنوب، من خلال نقضه لبعض المفاهيم الزرائعية، التي ظل علماء التاريخ يتحججون بها (لا شمال بدون جنوب)، مستعيدا الجذور العملية التاريخية التي أدت إلى تكوين الشمال العربي المسلم، والجنوب الافريقى ومن خلال عرضه للتأثيرات الثقافية بين السودان والشرق الأوسط، التي تعود لآلاف السنوات قبل الميلاد مرورا بالغزو التركي المصري والدولة المهدية والاستعمار الثنائي (الانجليزى المصري ) وصولا إلى اندلاع حرب الرؤى بين الشمال والجنوب في أغسطس ، ١٩٥٥ اى قبل أربعة اشهر فقط من إعلان الاستقلال، في يناير ١٩٥٦. من خلال هذه الخلفية يتوصل المؤلف إلى نتائج أساسية تفسر صراع الرؤى. منها اعتبار السودان قطرا عربيا، الشيء الذي تداعياته على نظام التعليم والبرامج الثقافية والعلاقات الخارجية. ففي هذا السياق تبلور سودان ما بعد الاستقلال. بين السودانيين غير العرب، ممثلين في الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. وبين العرب المسلمين، ممثلين في الأنظمة المتعاقبة على الحكم في الخرطوم منذ استئناف الحرب في ١٩٨٣، اثر خرق نميرى لاتفاقية أديس

* المؤلف : دكتور فرنسيس دينق- المترجم : دكتور عوض حسن ":
اسم الكتاب في الإنجليزية: war of visions : conflict of identities in the sudan
الناشر: the brookings institution, washington D.C.1995.
الناشر : مركز الدراسات السودانية "طبعة ثانية معتمدة ٢٠٠١ ".

** باحث سوداني.

أبابا ١٩٧٣ من جانب واحد، ما فاقم أزمة الهوية وعاظم الحرب، ليؤدى ذلك بالنتيجة إلى بروز اتجاهين عقائديين: الأصولية الإسلامية والاتجاه الراديكالي في كل من الشمال والجنوب.

### اعتبارات سياسية

هناك عدة مداخل سياسية بديلة تطرح نفسها منبثقة من هذه الخلفية، لنزاع الهويات بين الشمال والجنوب. أحد هذه المداخل يفترض أن الهدف المقدم هو الوحدة الوطنية، وبعدها يتم البناء على العناصر التي يمكن أن تحقق ذلك. ويتمثل العامل الرئيسي لهذا التوجه، في الحجة التي تؤكد بأن التكوين الجينى للبلاد لا يقدم أى سند لادعاءات النقاء العرقي والثقافي ناهيك عن التفوق، ويعود ذلك إلى وجود عنصر افريقى مؤثر في الشمال يربط السكان بالمجموعات غير العربية داخل الشمال والجنوب ولهذا فإن الهوية الأفريقية تقدم القاسم المشترك، الذي يمكن أن تقوم على أساسه هوية وطنية موحدة.

ويمضى دكتور فرنسيس دينق بالقول : أن الرسالة التي تحتويها هذه الحجة، تعبر عن حقيقة مرة يصعب تقبلها من قبل الذين التزموا بالهوية العربية. فهي تعنى في الأساس تذكير الشماليين بأن ما ظلوا يحملونه من مفاهيم الهوية العربية ماهو ألا وهم وخيال، وأنها ادعاءات تفتقر إلى السند الوراثى والتاريخي. وأدت إلى انقسام البلاد بصورة يصعب احتمالها.

ويمضى دينق في تحليل الحجة الثانية، بأنها تبين بأن هويتي الشمال والجنوب ظلتا تتطوران لتعبرا عن مفهومين ذاتيين متناقضين بحدة، في العرق والثقافة والدين. إضافة إلى ذلك يختلف الجنوب والشمال في مستوى المعيشة، وهناك تفاوت في النمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فالشعور بالعزة والكرامة في الشمال لدى السودانيين العرب المكتسب من نظرتهم الذاتية يقف حائلا دون التخلص من ادعاء انتمائهم العربي، للارتباط بهويتهم الأفريقية التي أسقطوها منذ أمد طويل. ويؤكد دينق أن الدين بالنسبة للسودانيين الشماليين يعد ستارا وقناعا لسياسة الهيمنة العرقية. وعليه فإن تحقيق الوحدة الوطنية على الأسس الأفريقية سيكون ثمنه غال جدا.

ويتوقف دينق عند فشل الشمال والجنوب في التوصل إلى اتفاق حول هوية مشتركة وشاملة. إذ يقول أن ذلك شكل جزء هاما من النزاع. في خطاب جون قرنق في اجتماع كوكادام مارس ١٩٨٦قال: أن قضيتنا الرئيسية تتمثل في أن السودان ظل ولا يزال يبحث عن هويته الحقيقية، وعند فشلهم

يلجأ السودانيون إلى العروبة، وعند فشلهم في ذلك يلجاون إلى الإسلام كعامل للوحدة. ويصيب الإحباط الآخرين لأنهم فشلوا في فهم تحولهم إلى عرب، بينما أراد الخالق لهم غير ذلك. ولهذا يلجاون إلى الانفصال. ينطوي هذا الوضع على الكثير من الغموض والتحريف، مما يخدم المصالح الطائفية المتباينة. وحسب رموز شفرة القاموس السياسي الشمالي الجنوبي يمكن فهم كلمات قرنق على إنها دعوة للفرقة. ورغم أن نظرته شاملة وجامعة نظريا، إلا انه يمكن وصفها بأنها نظرة جنوبية.

### صراع الهويات

في الوقت الراهن يبدو السودان في مفترق طرق حرج بين الأصولية والصحوة الإسلامية في الشمال وبين مفهوم حديث لدولة مدنية ديموقراطية علمانية في الجنوب. وكما أشار احد الأكاديميين الإسلاميين السودانيين حديثا : " أن ما نشهده يعبر عن نزاع بين نظرتين ثقافيتين متعاديتين، تعيش كل منهما مرحلة بعث وصحوة جديدة، ويعد تبنى الثقافة الغربية كعامل ديناميكي خارجي يقدم المثل والسند المادي والثقافي للقوى المعارضة للإسلاميين، تطورا حديثا، وبالرغم من أن ذلك لم يكن غائبا تماما منذ بدايات " الصحوة الإسلامية " إلا أن التأثير الغربي يعتبر الآن عاملا مهما، خاصة لتكامله مع قوى داخلية متطورة جدا. " .

يتناول دكتور فرنسيس دينق في القسم الثاني من هذا الكتاب التطوير الذي شهدته هذه الهويات المتصارعة. الهوية الشمالية التي لعبت دور الاستيعاب للهويات الأخرى. عبر آليتى الاستعراب والأسلمة، عبر مراحل تاريخ السودان المختلفة. والهوية الجنوبية التي ظلت تلعب دور المقاومة لهذا الاستيعاب منذ الفترة السابقة على الاستعمار الثنائي.

وفى القسم الرابع من هذا الكتاب، يكرس دكتور دينق منهجه للبحث حول عن الأزمة. متناولا نشأة وتطور الهوية الوطنية المنقسمة، خلال تتبعه للحركة الوطنية منذ بواكيرها والدور الذي لعبته فى هذا المجال. الى جانب حركة الاستقلال والتقليد الطائفي ومشروع التحديث والمسيرة المنقسمة نحو الاستقلال. ما أدى بالنتيجة بعد الاستقلال في ١٩٥٦ إلى الهيمنة الشمالية أو ما أطلق عليه دينق عودة الاستعمار. الأمر الذي ترتب عليه مقاومة الجنوب لهذه الهيمنة بتصاعد موجات العنف في الجنوب، خاصة من جانب العسكريين ضد السكان المدنيين متناولا بالشرح والتحليل مسيرة اتفاق أديس أبابا ٧٣، " اتفاق السلام التكتيكى - كما وصفه " وما آل إليه هذا الاتفاق من انهيار في ٨٣ والنتائج التي ترتبت على ذلك.

يقول دكتور دينق : بينما كان ينظر إلى اتفاقية أديس أبابا، على إنها عامل للسلام والوحدة، دعمت ترتيبا سياسيا عادلا متسعا للجميع، رأت بعض المجموعات مواصلة المعارضة واعتبرت الأقسام اليمينية العربية الإسلامية الاتفاقية انتصارا لأعدائها من المسيحيين الجنوبيين والعلمانيين ودكتاتورية جعفر نميرى. وكان هناك بعض الجنوبيين ممن رأوا الاتفاقية بمثابة استسلام واختاروا البقاء خارج التسوية. أشار محمد بشير حامد إلى رد فعل الجانبين معلقا " رغما عن التنازلات الهامة من جانب الأحزاب الشمالية، لم يكن هناك سوى القليل من الأرضية المشتركة. قدم الشماليون نوعا من تفويض السلطة الاقليمى، لكنهم لم يقتربوا من الفدرالية، وبينما قبل الجنوبيون بالسودان الموحد، أرادوا أكثر أنواع الكونفدرالية اتساعا ".

ويتتبع المؤلف في هذا الفصل مسيرة التوتر في العلاقات بين الشمال والجنوب بعد الاتفاقية منذ لحظة احتضان النميرى للمحافظين الشماليون وتحالفه مع الأخوان المسلمين، شارحا معضلات الهيمنة الشمالية بسبب سياسات وأفعال الحكومة المركزية. ومع الازدواجية بين تأجيج الحرب مع الرغبة في السلم أو التمسك بمبدأ الوحدة الوطنية مع التفكير في الانفصال كخيار، مع هذه الازدواجية التي تنبع من أجندة خفية ترتبط بدورها بتلك الانشقاقات التي تدعو إلى تقسيم البلاد، ونظرة الأحزاب إلى الانقسامات، وما يبدو من اقتناعها بأنه لا يمكن رأبها، وإن أمكن نقاشها يستحيل حلها. مع هذه الازدواجية كانت الهوية الجنوبية في سياق أخر تتخلق وتنشا.

## عناصر نظام القيم المحلية

يشرح المؤلف في هذا الفصل عن نشأة الهوية الجنوبية، عناصر نظام القيم المحلية، باعتبارها من الموضوعات المحورية التي يؤكد عليها الناس أنفسهم، والتي شغلت اهتمام علماء الأجناس، حيث تبرز الجوانب التالية :

(١) السعي من أجل هوية ونفوذ دائمين، من خلال التواصل الوراثى وتسلسل الأسلاف والأجيال.

(٢) وحدة وتجانس المجتمعات كما يتم التعبير عنها في مفاهيم - العلاقات الإنسانية.

(٣) مبادىء الكرامة والعزة الفردية والجماعية. ويظل النيليون من الدينكا والنوير وأقربائهم من بين أقل القبائل تأثرا بعمليات التحديث والتنمية في أفريقيا، ويعبرون بذلك عن تلك القيم.

ساعد التداخل الحميم بين المعتقدات الدينية للنيليين وبين كل مناحي الحياة

الأخرى في توضيح القيم الأساسية الدائمة لهوية ونفوذ مجتمع النيلين. ويكاد يكون دور المعتقدات التقليدية في الانتشار والتغلغل مشابها للنظام الاسلامى، ويكمن الفرق في انه، بينما الإسلام مركزي وشامل، تتبع معتقدات النيليين وممارساتهم نظاما وراثيا مجزأ مبنيا على الوحدات الإقليمية الذاتية وعلى الوحدات الو راثية العشائرية. ويوفر ذلك الصلة الذاتية والشخصية مع الإله عبر أرواح السلف، مما يسمح بقدر من التعايش الديني والحرية الدينية والتعددية وقد سمحت المرونة الكامنة في تلك القيم للنيلين في الماضي بتبني جوانب من الأديان والثقافات الوافدة بصورة انتقائية. تقبلوا حديثا التبشير المسيحي، كعامل مرتبط بالتعليم والتطور، واعتنقوا المسيحية لتكاملها مع قيمهم الروحية والثقافية الأخلاقية المحلية. وكان التغيير بالنسبة لهم بهذا عملية تبنى وتأقلم مع العناصر المرغوبة، وليس تغييرا جذريا متكاملا للمجتمع. والمواقف التي تم تقييمها على إنها مقاومة للتغيير، تمثل بذلك عملية انتقاء تؤكد على الاستمرارية مع توافقها مع التغيير ومقاومتها للتغيرات الجذرية التي تقوض النظام.

إن الاستمرارية في التواصل بين الأجيال لها روابط عاطفية عميقة بموروث السلف، ولكنها قادرة على التكيف مع المتغيرات. أكد الزعيم ارول كاكوك زعيم دينكا جوك، وكان في أواخر السبعينيات من عمره، معلقا على هذه القيم قائلا: " الإله هو الذي يغير العالم بإعطائه الأجيال المتعاقبة أدوارها. وكمثال لذلك فان أسلافنا الذين اختفوا عن حياتنا ألان، امسكوا بتلابيب حياتهم. . ثم غير الإله الأشياء.. إلى أن وصلتنا وسوف يستمر التغيير. عندما يقرر الإله تغيير حياتك فإن ذلك سيتم عن طريقك وزوجتك. سوف تتامان معا لتلدان طفلا. عندما يحدث ذلك عليك أن تدرك بان الإله قد أودع في أطفالك، الذين حملتهم زوجتك، الأشياء التي عشتها في حياتك.".

لاحظ افانز بريتكارد أسلوب النوير لحل نزاعاتهم " والعناصر الخمسة الهامة لحل أى نزاع من ذلك النوع بالمفاوضات المباشرة.

(١) رغبة المتنازعين لحل نزاعهم.

(٢) مكانة وقدر شخصية الزعيم ودوره التقليدي في الوساطة.

(٣) النقاش الكامل الحر الذي يقود إلى قدر كبير من الاتفاق بين كل الحاضرين.

(٤) الشعور بان الشخص يمكن أن يتنازل تقديرا للزعيم والكبار دون انتقاص لكبريائه في الوقت الذي لا يبدى فيه ذلك لخصمه.

(٥) اعتراف المهزوم بعدالة قضية الطرف الأخر.

أن عملية توسط الزعيم بين الأفراد والجماعات مستغلا في الغالب أساليب الإقناع، ظلت مظهرا للمسئولية التي تحتضن الجميع من اجل هذا العالم الثنائي، عالم الإنسان والأرواح. ولكن بمعايير السلطة السياسية والحكم، لم تكن تلك الأساليب اقل أهمية من استعمال القوة.

ويمضى دكتور دينق في تتبع تداعيات نظام القيم بما هي إعطاء قضايا الدين الأبدية بعدا دنيويا يجعل الناس شديدي التدين. ويعتقد الدينكا انه إذا أخفى الناس الخصال السيئة فبطريقة ما الإله سيكشفها. ولدى النيليين إحساس ذاتي بعزة النفس تمنعهم فرض النظرة العرقية على الآخرين وعدم قبول فرضها عليهم. والتداعي الأخر الذي له نفس الأهمية لنظام التجزئة القائم على النسب هو الشعور العميق بالاستقلالية. كما أنهم -النيليون- يعطون أهمية كبيرة لمفهوم القيادة. إلى درجة تقارب القداسة الروحية المرتبطة بموروث السلف.

ويمضى المؤلف في شرح حدود النظام الاجتماعي، كما يتناول المسيحية والثقافة الغربية. باعتبار أن السياسات الإنجليزية شجعت الهوية الجنوبية القائمة على النظام التقليدي وتأثير النفوذ الحديث للمسيحية والثقافة الغربية، الخ. . كما يتتبع دور التعليم والوعي وما ترتب عليه من سعى جاد للخلاص إلى جانب الديناميكية العسكرية خلال الاضمحلال المتزايد لنظام مجموعات العمر - الجنوبي الذي صاحب انهيار المجتمع التقليدي. . ومع تحضر المجتمعات الريفية، كان على الشباب أن يختار بين التمرد أو الهجرة من اجل العمل في الحضر. مستعرضا ضمور الساحة السياسية الحديثة قائلا : في مثل هذا الوضع أصبح إحياء واستغلال تقليد مقاتلي القبيلة لأغراض عسكرية واضحا ومدمرا.

### الانقسامات الراهنة داخل الجنوب

ربما أكثر الجوانب وضوحا في النزاعات داخل الحركة الشعبية ، والتي لا تثار حولها خلافات تذكر، يتمثل في أهداف الحركة. أن الهدف المعلن للتيار الرئيسي للحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، هو تحرير كل البلاد من كافة أنواع التمييز القائم على العرق، الدين. الثقافة. اللغة أو الجنس. والهدف المعلن لتمرد أكول -مشار - كونق -. هو الانفصال للجنوبي. ديموقراطية الحركة الشعبية لتحرير السودان، مع احترام حقوق الإنسان داخل الحركة. النظرة الفاحصة تكشف عن وضع أكثر تعقيدا، أملته تظلمات وطموحات شخصية ظلت تعتمل لفترة طويلة

من الزمن.

ومنذ انقسام هؤلاء عن الحركة الشعبية أخذت الانقسامات داخل الجنوب تأخذ في الاتساع والتفشي إذ انقسم وليام نون وكاربينو كوانين وغيرهم.

يعترف القادة الجنوبيون، كما يجب أن يكون لام أكول قد أدرك أيضا، بان الانفصال لا يمكن تحقيقه بطلب من السلطة المتحكمة لتمنحه تكرما. ويعتقد التيار الرئيسي للحركة بأنه يتحقق فقط إذا فرضته ظروف المعادلة العسكرية، وانه لمن الخطأ الافتراض بان الجنوبيين بمن فيهم قادة الحركة الشعبية وجيشها قد تخلوا عن خيار الانفصال.

وفى هذا الصدد توضح قيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها، باستمرار بان لدى كل من الداعين للانفصال والذين يرغبون في سودان جديد هدفا مشتركا، لان الاطروحات الوطنية تتضمن بشكل تلقائي التطلعات المحلية. السودان المتحرر يعنى بالتالي الجنوب المتحرر، ولكن، إذا كان الانفصال هو الهدف فان القتال من اجل سودان جديد ديموقراطي وعادل سوف يحقق دعما إقليميا أعظم من دعم القتال من اجل الانفصال. والانفصال كهدف سوف يستفيد بهذا من حركة النضال من اجل العدالة داخل إطار الوحدة. وإذا ما حدث وفشل الهدف النهائي لخلق سودان جديد، فان الهدف الاقليمى لتحرير الجنوب، سوف يكون تحقيقه ممكنا وبطريقة عملية من خلال ذلك النضال.

إن دعم وترسيخ نظام القيم الثقافية التقليدي للجنوب، بواسطة قوى التحديث. قد أعطى الجنوب نموذجا منافسا للأمة. ويمكن القول بان هذا النموذج يعد أكثر قابلية للصمود والاستمرارية مقارنا بالنموذج المقترح من جانب الأصوليين في الشمال، لأنه. وبالتحديد أكثر اتساقا مع المفهوم العلماني للدولة الحديثة في الإطار العالمي المتداخل. ومع ذلك فإن نموذج الحركة الشعبية المقترح يتعثر لصلته بالجنوب الذي تحده الإقليمية، بالرغم من أن النموذج يكسب أرضيته في أفريقيا السوداء. للنموذج الشمالي تميز مكتسب من حقائق الواقع السياسي على المستوى القومي، مع دعم العالم العربي الاسلامى له، بالرغم من انه يميل إلى عزل أفريقيا السوداء. القوة القومية للنموذج العربي الاسلامى تفسر سبب فشل الحكومات التي أعقبت نميرى في إلغاء قوانين سبتمبر ٨٣ سيئة السمعة التي تم ترسيخها بجهود الحكومة الراهنة ليصبح حكم الشريعة كاملا. ومع هذا فإن الحركة الشعبية التي تمثل انصهارا لعناصر من التقليد والحداثة تشكل التحدي لدعاة

النموذج العربي الاسلامى.

يتناول دكتور فرنسيس دينق في القسم الرابع من هذا الكتاب الشمال والجنوب كعالم مصغر. متناولا علاقة دينكا الانقوك الجنوبيين بالحمر الشماليين وإطار التعايش بينهما، والأسس التي نهض فيها هذا التعايش. منتقلا إلى القوانين التي تحكم القبائل المختلفة في الجنوب والشمال عبر مراحل التاريخ المختلفة، منذ ما يسبق الحكم التركي ومرورا بالمهدية والحكم الثنائي، محاولا شرح أسباب تبنى الهويات الداعية للفرقة. وتوحد هذه الهويات المثيرة للفرقة. كما حدث في منطقة دينكا الانقوك وجيرانهم من العرب.

ومن ثم يتناول بالشرح والتحليل مسيرة السعي للحكم الذاتي في منطقة ابيى ووضعها كمنطقة متنازعة بين الشمال والجنوب.

ويمضى دكتور دينق قائلا : تحولت بؤرة الاهتمام بالا نقوك من المحلية إلى المحافل القومية والدولية. برغم أن الحرب الأهلية دمرت منطقة ابيى، واصلت عائلة الزعيم دينق مجوك عبء تحمل القيادة المحلية، وظلت تسعى لإقامة تفاهم بين المجموعات التي كان عليها أن تتعايش، بصرف النظر عما آلت إليه السياسات على الصعيد القومي.

ويؤكد انه يمكن تلخيص الدروس التي يقدمها وضع ابيى للأمة والأهمية المحورية لعامل الهوية فى عدة نقاط :

(١) يعتبر وضع الانقوك والحمر نموذجا مصغرا للوضع بين الشمال والجنوب، لان الانقسام يرجع أساسا إلى عامل الهوية الذي يفرق السكان إلى عرب وإفريقيين، وما تثيره هذه القضية من مشاكل ناتجة عن هذا التميز.

(٢) في هذه الازدواجية ظلت الهوية العربية مهيمنة كقوة خارجية مشابهة للسيطرة الاستعمارية.

(٣) لم يكن المهيمن والمهيمن عليه متشابهين في تكوينهما فحسب، بل كان كل منهما يؤثر في الآخر، ويعتمد عليه. بينما كان تأثير الجنوب على الانقوك اكبر من تأثيرهم عليه، ظلت الأزمة المستعرة في منطقة الانقوك تلقى بظلالها على الجنوب

(٤) بينما كان استئناف العداوات في الجنوب نتيجة لتطورات النزاع بين الشمال والجنوب، إلا انه كان وبدرجة ما، متأثرا بالوضع المتأزم في منطقة ابيى.

(٥) أصبح الاتفاق السائد في الجنوب، وبالقطع وسط الدينكا، بأنه لايمكن تحقيق سلام دائم بين الشمال والجنوب

دون الأخذ في الاعتبار وضع دينكا الانقوك.

(٦) تجب الموازنة عند حل النزاع بين انتماء دينكا الانقوك للجنوب وبين الاعتماد العملي المادي والاقتصادي للقبائل العربية على المرعى ومصادر المياه في ارض الانقوك، التي لا تمكن الحياة بدونها.

(٧) يتوقف تحقيق السلام على مقدرة الحكم السياسي الذاتي (في سودان موحد أو منفصل) المدعوم بترتيبات اقتصادية، في أن يسمح بالتبادل المشترك الحر وتقاسم الموارد الحيوية عبر الحدود السياسية

## دينكا الانقوك

وأخيرا : وبصرف النظر عن تفاصيل الترتيبات الخاصة بالمشاركة في الموارد الحيوية، يبقى الانقوك جنوبيين في المقام الأول، ويجب أن ينظر لمقدرتهم على التوسط بين الشمال والجنوب داخل هذا الإطار.

ويركز المؤلف في القسم الخامس من هذا البحث على البعد الخارجي ومعضلات الصلات الخارجية من خلال تتبع مسيرة العروبة والإسلام في الفكر السياسي الشمالي، حيث يتوقف عند محطات بارزة ١٩٦٧واديس أبابا وكامب ديفيد، الخ. .

متتبعا أيضا التحولات في المواقف الداخلية على عهد جعفر نميرى خاصة بعد الانقلاب اليميني في ١٩٧٦ومن خلال موروث ثورة مايو يخلص المؤلف إلى: انه من الواضح أن الربط بين الرموز المحلية للهوية والعلاقات الخارجية يمكن أن يكون داعيا للفرقة وسلبيا أو داعيا للوحدة. ويكشف معظم تاريخ العلاقات بين الشمال والجنوب عن صلة سلبية انقسامية... ولكي تتمكن البلاد مرة أخرى من أن تحقق وتحافظ على وتحسن ما تم التوصل إليه في العهد الذهبي، لابد من الاعتماد على إمكانيات الحل العادل للنزاع الشمالي - الجنوبي الذي اتسع وانتشر ليشمل مناطق أخرى مهمشة غير عربية في الشمال - برغم قيادة الجبهة الإسلامية والحكم العسكري الراهن للبشير - لا يزال ذلك الالتزام متمتعا بقاعدة عريضة، مما يجعل إمكانيات عقد تصالح مماثل بين الشمال والجنوب يبدو أمرا بعيد المنال. ويبقى السؤال الحقيقي عن الكيفية التي سوف يفسر بها هذا الجمود نفسه إقليميا وعالميا والوسائل التي سوف تتحدد بها طرق الدعم أو التحكيم بين الهويات المتنازعة.

نأتى إلى آخر أقسام هذا الكتاب ويكرسه دكتور دينق لواقع الأزمة بدء من حدود الهوية وتصورات ألازمة حيث يخلص إلى نتائج ما

توصل إليه:

تتبع أزمة الهوية الوطنية في السودان، من حقيقة أن السودانيين الشماليين العرب - المهيمنين سياسيا واقتصاديا، رغم أنهم ينحدرون من تلا قح عربي- افريقى، ويشكلون الأقلية بالنسبة لمجموع سكان البلاد - يرون أنفسهم عربا في المقام الأول، يتبرأون من العنصر الافريقى فيهم، ويسعون إلى فرض هويتهم على كل أرجاء البلاد، ليشمل المجموعات غير العربية في الشمال وكل سكان الجنوب، الذين يشكلون معا في مجموعهم الأغلبية القومية الساحقة. ولهذا تسعى الأقلية العربية الحاكمة لتعريف الشخصية الوطنية على أسس توجهات نظرتها الذاتية، التي تعتبر نفسها تحريف وتشويه لهويتها المركبة الناتجة عن عرق عربي-افريقى مختلط، ويبدو عنصرها الافريقى أكثر سفورا برغم الحرص الشديد على إنكاره.

تتمثل البدائل المقترحة بشكل عام لحل أزمة الهوية، في التكامل على أسس الاستيعاب والتعايش داخل إطار للوحدة يحتضن التنوع. بينما يعد الشمال نتاجا للاستيعاب الافريقى - العربي وبينما يسعى الشمال بعزم دائم لبسط هذه العملية على الجنوب، يؤكد وجود هذه الازدواجية المواجهة العدائية التاريخية التي تمكن الجنوب خلالها من مقاومة استيعابه بواسطة الشمال بنجاح حتى الآن. وبالرغم من أن الجانبين تأثرا بالتبادل الثقافي، الذي يبدو أكثر وضوحا في الشمال عنه في الجنوب، إلا أن التاريخ المرير لم يترك لهما أي رؤية تجاه أى شيء مشترك، سوى رؤية نزاعهم بمنظار يعكس الاحتقار المتبادل.

يعد انقسام البلاد إلى هوياتها الأفريقية والعربية نتاجا للاستعراب والاسلمة في الشمال من جانب، وللمقاومة الأفريقية ضد فرض وجهة النظر الشمالية من جانب آخر.

يجب رؤية كل من " ثورة الإنقاذ الوطني " وحليفتها الجبهة الإسلامية القومية، والحركة الشعبية لتحرير السودان على أنهما يمثلان الذروة لعملية مرت عبر ثلاثة مراحل: تقليدية، انتقالية وحديثة.

تنبع العقبات أمام حل النزاع من الموضوعات الواردة في تحليل القضايا ومن نشؤ وتطور الرؤى المتصارعة الآن حول تلك القضايا. بينما يبرز النزاع في أشكال متعددة ومستويات مختلفة، تعد الحرب الأهلية البعد الأكثر حدة وحسما بين الحكومة والحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها. لقد أصبحت قضية الشريعة مثيرة لأكثر جوانب النزاع صعوبة ولكنها تشكل نموذجا لمجالات خلاف أخرى.

ما تشير به الحكمة البديهية، لا يمثل

بالضرورة وجهة النشاط العملي الذي يتبعه صناع القرار. الوضع السوداني يعبر عن انعكاس ما ساوى لصدق هذه الحقيقة. فمن جانب، أصبحت قضايا النزاع واضحة جدا للجميع. بمن فيهم أطراف النزاع، ومن الجانب الآخر يعترفون بان الوضع الراهن لا يمكن ان يصون السلام والوحدة. ومع ذلك فان المواقف التي تتخذها الأطراف للمفارقة توسع شقة الخلاف، مما يجعل المساومات صعبة أن لم تكن مستحيلة.

أمام السودانيين عدد محدود من البدائل ليختاروا منها من بين المواقف الجلية للأطراف. احدها إعادة تعريف الهوية الوطنية لتكون بصدق موحدة وداعمة للمساواة التامة في الفرص السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية ، والحياة الثقافية للبلاد. وبديل آخر يتمثل في خلق إطار يوفق بين التطلعات المثالية للوحدة والحقائق الموضوعية للتنوع. والثالث، الاعتراف بان العقبات أمام الوحدة الوطنية ربما تكون عصية لا يمكن تخطيها، وبان الانفصال يمكن أن يسمح لكل من الطرفين أن يتقدم ويتطور في مجال المهام الايجابية للبناء والتنمية على أسس نظراته الذاتية وتطلعاته الخاصة.

# تركيا
## بين الإتحاد الأوروبي والعالم العربي

عبد السلام محمد طويل*

### مقدمة

ترتبط التحولات الإستراتيجية والسياسية الكبرى التي تعرفها تركيا ارتباطا وثيقا بالتوازنات الإستراتيجية والسياسية في العالم العربي بالنظر إلى المشترك التاريخي والحضاري العام الذي جمع بينهما على امتداد قرون من الحكم العثماني، وهو المشترك الذي ظل صامدا رغم مفاعيل الظاهرة الإستعمارية وما نتج عنها من عوامل عزل وتفكيك، ورغم جذرية تجارب التحديث والعلمنة السلطوية التي دشنها كمال أتاتورك ميمما وجهه شطر أوروبا، التي افتتن بنموذجها التحديثي، في مفارقة صارخة معرضا عن كل ماهو عربي و إسلامي، حيث انتهت التجربة العلمانية الأتاتوركية بإفراز حكومة ذات مرجعية إسلامية لكنها ديمقراطية مدعومة بمد إسلامي واسع وعودة قوية للطرق الصوفية..

وبالنظر كذلك إلى الإرتباط الجيوسياسي الذي تكرسه الحدود المشتركة بين تركيا من جهة، وكل من سوريا والعراق من جهة أخرى، وما يرتبط بذلك من قضايا الأقليات الكردية، ومشاكل المياه، وترسيم الحدود، و"الإرهاب"، والتهريب.

ومن التحولات الإستراتيجية والسياسية التركية التي تتمخض في المرحلة الراهنة، عضويتها المرتقبة في الإتحاد الأوروبي على إثر ترشحها رسميا و إعلان بدأ المفاوضات التمهيدية معها للإنضمام إليه، بعد أن تستوفي" المشروطيةالسياسية " conditionalité politique [1] التي تستوجبها معايير كوبنهاجن. وهي العضوية التي

* باحث مغربي وناشط في مجال حقوق الإنسان

طرحها المناصرون لها في حيثيات دفاعهم ضد التيار المعارض لها، كما سوف نرى لاحقا، كرهان يتجاوز الحدود الإقليمية والقارية ليأخذ بعدا عالميا من شأنه أن يستل فتيل "الصراع الحضاري" ويعزز قيم التفاعل والتواصل الإنساني ضد كل أشكال الإرهاب والعنصرية والتمركز والإنغلاق على الذات. كما يسهم في تقديم نموذج حضاري تتفاعل فيه الديموقراطية والحداثة وتتلاقح مع الإسلام تفاعلا وتلاقحا خلاقا.

أما على المستوى العربي فإن عضوية تركيا سوف تعزز التقارب بين العرب وأوروبا من خلال الحدود المباشرة عبر سوريا والعراق، حيث ستتعزز مسيرة التحول الديمقراطي، على الأرجح، بفعل نظرية العدوى أو الإنتشار، وبفعل رغبة الإتحاد في تأمين حدوده بأنظمة سياسية مستقرة، كما سوف تؤدي هذه العضوية إلى تعزيز الإصلاحات الإقتصادية والمؤسسية في هذه البلدان على الأقل، كما سوف ترفع، من جهة أخرى، من سقف مطالب المغرب للإنضمام بدوره إلى الإتحاد الأوروبي وهو ما عززته زيارة الملك الإسباني خوان كارلوس الرسمية للمغرب في( يناير٢٠٠٥) الذي أثار مع ملك المغرب محمد السادس من جديد مستجدات مشروع الربط القاري بين أوروبا وأفريقيا عبر مضيق جبل طارق (١٢ كيلومتر فقط ) .

غير أن كل هذا لايعني أن عضوية تركيا أمست أمرا محسوما، الأمر الذي يعكسه حدة الجدل الدائر بين مختلف مكونات الرأي العام الأوروبي عموما، والفرنسي على وجه الخصوص بشقيه الرسمي وغير الرسمي. و هو ماسوف تحاول هذه النافذة تقريب القارئ العربي منه، من خلال اتجاهات الرأي في الصحافة الفرنسية .

وذلك انطلاقا من العاملين الأساسيين التاليين : أولا : العامل الحضاري. ويشمل العامل التاريخي والعامل الثقافي والديني. ثانيا :العامل السياسي والجيوستراتيجي، وما يندرج تحته من عوامل ؛ كالعامل الديمقراطي العلماني، والعامل الإقتصادي والعامل الديمغرافي .

### أولا: العامل الحضاري

العامل الثقافي والديني : يذهب إجناسيو رامونى Ignacio Ramonet إلى أن الجدل الدائر حول انضمام تركيا للإتحاد الأوروبي يثير من جديد موضوع "صراع الحضارات"، كما يعبر عن أزمة هوية المجتمعات الغربية في علاقتها المتوترة بالإسلام وما بات يستحثه من سيكولوجية خوف وجزع شبه شاملة للأسر السياسية[٢]. أما فاليري جيسكار ديستان - Valery Giscard D' Estaing فيؤكد أن المشروع الأوروبي بات

يفتقر إلى الوضوح، وأن التوسع المتتالي يعمق المخاوف، وهي المخاوف التي جعلت إيف ثريار (Yves thréard) في مقاله الموسوم بـ "الفخ التركي" يحذر من أن التوسع المفتوح للإتحاد من شأنه أن يهدد بفقدان أوروبا لهويتها. risque de finir par ne pas rassem-bler à rien[٣] وهو ما جعل ديستان يعود ليؤكد أن الأوروبيين يحتاجون إلى تقوية هويتهم، إذ لايمكن أن توجد "وطنية أوروبية " Patriotisme Europeen إلا حينما يتحقق للمواطنين الأوروبيين الوعي بالإنتماء إلى نفس الهوية، وهي الهوية التي عملت الإتفاقية الأوروبية-La convention Euro péenne على تحديد مقوماتها الأساسية في العناصر التالية : الإرث الثقافي اليوناني والروماني، والإرث الديني الذي أغنى الحياة الأوروبية، ومنجزات عصر النهضة، إلى جانب فلسفة قرون الأنوارو إسهامات الفكر العقلاني والعلمي، وهي المقومات التي ينفي فاليري جيسكار ديستان أن تشترك تركيا مع أوروبا في أي منها.

لوجاء هذا النفي في سياق غير سياق إيراد الحيثيات المبررة لرفض عضوية تركيا في الإتحاد لجاز أخذه مأخذا طبيعيا باعتباره يحيل إلى واقع الإختلاف و المغايرة الثقافية والحضارية بين الأمم، أما وقد جاء في هذا السياق النابذ، فلا مندوحة من حمله محمل التمركز الأوروبي على الذات الذي بموجبه تغدو لاعقلانية إلا العقلانية الغربية، ولا تنوير إلا التنوير الغربي، ولادين إلا الدين الغربي .. الأمر الذي يضع البعد الكوني للقيم الغربية و إيمانها بالتعدد والإختلاف، موضع تساؤل وازدواجية كبيرين ..وهو ما جعل البعض يعتبر أن استبعاد تركيا من الإتحاد، بدعوى هوية شعبها الإسلامية، ترسخ واقع أن أوروبا أمست "ناديا مسيحيا (Club chretien) وبالمقابل هناك من يعتبر أن " القول بضرورة العمل على انضمام تركيا للإتحاد للتدليل على أن أوروبا ليست ناديا مسيحيا لامعنى له، فهل يمكننا أن نطالب جامعة الدول العربية بالموافقة على عضوية إسرائيل أو الهند لكي تدلل أنها ليست ناديا إسلاميا (Club mu-sulman؟)[٤].

ففضلا عن أن جامعة الدول العربية ليست بالضرورة " ناديا إسلاميا " (بدليل أن أحد زعمائها وهو الزعيم الليبي معمر القدافي قد سبق أن اقترح فعلا عضوية إسرائيل بالجامعة بعد أن تتخلى عن طبيعتها الصهيونية والدينية (لأن ميثاقها يقوم على الرابطة القومية وليس الدينية، خلافا لمنظمة المؤتمر الإسلامي الذي اتخذ العديد من الأوروبيين من رئاسة تركيا لها مبررا إضافيا لرفض عضويتها بالإتحاد. إلا أن وجه

المفارقة هاهنا أن كل تجمع يفترض فيه أن يلتزم بشروط العضوية التي يحددها دستوره، والحال أن الدستور الأوروبي الجديد لا يحيل صراحة للمرجعية الدينية، وإنما يحيل إلى المرجعية الديمقراطية القائمة على فلسفة حقوق الإنسان ونظام السوق..

ومقابل هذا الموقف الرافض هناك من يعتبر أن الذين يعترضون على عضوية تركيا بدعوى اختلافهاالثقافي والديني يؤسسون اعتراضهم على تصور غير تاريخي لأوروبا. وفي هذا الإطار يعتبر ليك فيري (Luc Ferry) أن من يسقط النموذج الأمريكي على أوروبا، وينظر إليها كأمة كبيرة (grosse nation) أو كدولة فيدرالية (Etat Federal) (ذات هوية ثقافية متجانسة (Identité culturelle homogene)، لايفهم ما، كان ولا يزال، يمثل جوهر البناء الأوروبي، مؤكدا أن المرافعة من أجل ثقافة مشتركة (culture commune) تعمل على إقصاء تركيا، تعد مرافعة تدافع على مفهوم طائفي لأوروبا(٥).

في حين أن أوروبا تعد، قبل كل شيء، بناء سياسيا (Une construction politique) فمن خلال الإعتناق الطوعي لمبادئ الحرية السياسية والإقتصادية، يواصل الباحث، أصبحنا الآن أوروبيين وليس بفعل قدر جغرافي (Vocation géographique) فقبل أن تكون رقعة جغرافية فإن أوروبا تعد، قبل كل شيء، فكرة. وهو ما يفسر اعتراض الإتحاد على طلب عضوية دول لا أحد يشكك في أوروبيتها كالبرتغال، و إسبانيا واليونان حينما لم تكن تؤمن بفلسفة حقوق الإنسان (La philosophie des droits de homme) ولم تقبل عضويتها إلا حينما تبنت هذه الفلسفة، لأن " الأمم لاتولد أوروبية وإنما تصير كذلك " (Les nations ne naissent pas europeennes Elles le deviennent) وهو ما يفسر بالمقابل قبول الآباء المؤسسين لمبدأ انضمام تركيا انطلاقا من عام ١٩٥٩، أي سنة واحدة بعد توقيع معاهدة روما، رغم أنهم كانوا يعلمون أن معضم أراضي تركيا تقع بآ سيا، وأن جل الأتراك مسلمين، وتفسير ذلك أن أوروبا كانت بالنسبة إليهم مشروعا سياسيا أكثر من كونها تعبيرا جغرافيا .. فكرة قبل أن تكون أرضا .أكثر من ذلك فإن الإتحاد لايقوم، بالنسبة إليهم، على التراث والتقاليد وإنما على الإرادة. (L' union ne repose pas sur la Tradition mais sur la volonte)

أما لوران جوفران (Laurent Joffrin) فلا يجدمن غضاضة في أن تكون لتركيا هوية مزدوجة ؛فوضعها الجغرافي وتاريخها

وثقافتها تجعل منها بلدا أوروبيا وأسيويا في نفس الآن، ومع تمسكها بتقاليدها تريد، من الآن فصاعدا، أن تيمم وجهها قبل الغرب. لاضير في ذلك مادامت تركيا أكثر تقدما من رومانيا، وأقل أطلسية من هنغاريا، وأكثر إيجابية للإتحاد من بريطانيا (Favorable) وفي كل الأحوال يظل المعيار الأساسي لإنضمام تركيا أو عدم انضمامها للإتحاد هو مدى التزامها فعليا بفلسفة حقوق الإنسان.

ورغم أن الباحث لا ينفي على الإتحاد صفة الإمبراطورية، إلا أنه يعتبر أنها إمبراطورية قائمة على التعاقد، ولا تمارس، تبعا لذلك، إلا شكلا واحدا من الإمبريالية هو إمبريالية القيم (L imperialisme des valeurs) التي استطاعت بواسطتها توحيد قارة، ولن تكون تركيا غير فتحها القادم (Sa prochaine conquête)[٦]

ومن جهته فقد ذهب دومينيك روني (Dominique Reynie) إلى أن أوروبا بقبولها فتح باب المفاوضات مع تركيا تكون قد أقامت الدليل على إمكانية صياغة مشروع مشترك انطلاقا من مرجعيتين تاريخيتين وثقافيتين مختلفتين ومتمايزتين لكنهما، مع ذلك، متقاربتين ومتداخلتين، وهو ما من شأنه أن يتلافى كل مظاهر وتداعيات الصراع الحضاري[٧]. وفي نفس الإطاريذكر إيف ثريار بأن البناء الأوروبي كان دوما أداة لتعزيز السلام والحوار، فكما أن أوروبا الحديثة قد جرى تأسيسها تاريخيا لخلق المصالحة بين العدوتين المتحاربتين؛ ألمانيا وفرنسا، فإن أوروبا اليوم، باحتضانها لتركيا، تبدو الوسيلة الأنجع لمواجهة صراع من نوع آخر هو صراع الحضارات.

وتأكيدا للبعد الديمقراطي المنفتح لأوروبا فإن جون كيهان (Jean Keyahan) (،بعد أن يبرز صعوبة تحديد واضح للهوية الأوروبية، يستخلص أن التاريخ يعلمنا أن الهوية لم تكن أبدا متجمدة في ترسبات التاريخ، وأنها متحركة دوما وفي تشكل مستمر، مشددا على أن أوروبا إنما تأسست على قيم الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، وعلى المساواة والحرية. أما الموقف التركي حيال كل هذه المواقف فقد عبر عنه أردوغان بقوله: " إذا لم يكن الإتحاد الأوروبي ناديا مسيحيا، وإذا لم يكن مجرد تجمع (Entite) اقتصادي وإنما مجموعة من القيم السياسية، فإن تركيا لا بد أن تكون جزأ لا يتجزأ منه "، مشددا أن أن تركيا قد نفذت معايير كوبنهاجن، وأنها قد أنجزت ما طلب منها و أكثر " لقد أنجزنا، يقول أردوغان، بعض الشروط التي لم تلتزم بها حتى بعض الدول كاملة العضوية ".

الهوية التاريخية لتركيا بين الإثبات

والنفي

يؤكد ألكسندر دلفال (Alexandre Del Valle) أن تركيا ليست أوروبية لا بجغرافيتها (ذلك أن الجزأ الأوروبي منها لايمثل إلا٥٪ من مجموع أراضيها، و٨٪ من مجموع سكانها)، ولا بآدابها وأخلاقها ووعيها الحضاري (ses moeurs ou sa conscience civilisationnelle) فالأتراك شعب آسيوي تمثل ذروة الإمبراطورية العثمانية عصرهم الذهبي[٨]. أكثر من ذالك فإن موريس دريون (Maurice Druon) بعد أن يسجل أن تاريخ تركيا مع أوروبا هو تاريخ احتلال، يؤكد أن تركيا لم تقدم لأوروبا أي شيء ذا قيمة ثقافية غير الغزو[٩].

أما بالنسبة للوعود التي قطعت لتركيا منذ الستينيات للعضوية في الإتحاد فيذهب فاليري جيسكار ديستان إلى أنها تندرج في سياق مختلف ؛ لقد كان الأمر يتعلق بالدخول المحتمل لتركيا للسوق الأوروبية المشتركة التي كان لها أنداك بعدا إقتصاديا بشكل حصري (Exclusivement econo-mique) وقد اعتبر ديستان أن هذه الإلتزامات قد تم الوفاء بها من خلال توقيع اتفاقية الوحدة الجمركية (Un traite d un-ion douaniere) التي بموجبها تمكنت تركيا من الدخول إلى هذه السوق[١٠].

وتحضر الذاكرة التاريخية بكل ثقلها حينما يتم استدعاء التاريخ لتبرير الاعتراض على عضوية تركيا، وفي هذا الإطار يذهب أحد أعضاء المفوضية الأوروبية (M. Frits Bolkestein) إلى حد التصريح بأنه إذا ما تم قبول عضوية تركيا فإن " تحرير فيينا التي خضعت تاريخيا للحصار العثماني سنة ١٦٨٣ سيكون قد ذهب سدى "...

وبالمقابل فإن جون كيهان يؤكد أن تركيا ظلت مندرجة في التاريخ الأوروبي منذ القرن ١٦، ولا أحد تساءل عن هويتها التاريخية والجغرافية سنة ١٩٥٢ حينما انظمت إليحلف شمال الأطلسي لتجعل من نفسها متراسا يحمي الغرب في مواجهة الإتحاد السوفياتي. ولإبراز التاريخ المشترك بين تركيا وأوروبا عادة ما يجري استحضار الإتفاق المبرم بين فرنسوا الأول وسليمان القانوني ضد" الهابسبرغيين" (Les Habs-bourgs) وردا على من يعترضون عليعضوية تركيا استنادا إلى التاريخ التوسعي الذي يصل ذروته مع حصار فيينا يسجل إجناسيو راموني أن الإمبراطورية العثمانية باعتبارها وارثة للإمبراطورية البيزنطية كان لها نزوعا للسيطرة على البحر الأبيض المتوسط وأوروبا غير أن هذا النزوع لايجعل منها دولة معادية أوضد أوروبا (Anti- Europe) لسبب بسيط هو أن دولا أخرى، كإسبانيا وألمانيا وفرنسا، كان لها نفس النزوع

لإخضاع القارة لنفوذها دون أن يشكك أحد في أوروبيتها(١١).

أما دومينيك روني فيسجل أن الاختيار التركي لأوروبا قديم ؛ ففي أواخر القرن ١٩ توجهت النخبة العثمانية صوب أوروبا، الأمر الذي مهد للثورة الكمالية التي أرست أسس دولة جمهورية علمانية سنة ١٩٢٣ مستلهمة النموذج الفرنسي، وفي سنة ١٩٢٦ تم استبدال الشريعة الإسلامية بقانون مدني وآخر جنائي مستجلبين من سويسرا وألمانيا.

**ثانيا : العامل السياسي والإستراتيجي**

ينصب البعد السياسي على تقييم التجربة الديمقراطية والعلمانية التركية، أما البعد الجيوستراتيجي فينصب بشكل أساسي على ماسوف يرثه الإتحاد من مشاكل من جراء الحدود الممتدة لتركيا مع كل من سوريا والعراق و أذربيجان و إيران، وما يرتبط بها من نزاعات حدودية كقضايا تهريب المخدرات والأسلحة، والهجرة غير الشرعية، والصراع حول المياه، ومشكلة الأقليات، و" الإرهاب ".. كما يرتبط بتضارب الرهانات الدولية حول مستقبل الإتحاد، ودوره، وأبعاد نفوذه على المستوى الكوني .حيث لم يستبعد البعض أن تكون تركيا بمثابة حصان طروادة (Un chevale de Troie) للإمبريالية الأمريكية(١٢).

وفي هذا السياق هناك من يكشف أن لوبيا أنجلوسكسونيا، بدعم امريكي وبريطاني، يعمل في ستراسبورغ منذ ثلاثين سنة لمصلحة عضوية تركيا، ويسعى ليجعل من هذه العضوية أداة لمراقبة أوروبا والحيلولة دون صيرورتها قوة عالمية مؤثرة ومنافسة للنفوذ الأمريكي، ولتبق، بدلا من ذلك، محض سوق، عبر العمل على اختزالها إلى مجرد حلف أطلنطي اقتصادي (La reduire a un sorte d Otan economique) الأمر الذي جعل موريس ديرون يقترح، بدل العضوية الكاملة لتركيا، صيغة شراكة موسعة (grand partenariat) معها ومع غيرها من دول جنوب المتوسط، كصيغة أكثر واقعية وحذرا (plus realiste et plus prudent) (١٣) و إلا فإن عضوية تركيا سوف تفتح باب المطالبة بالعضوية شرقا (أوكرانيا...) وجنوبا (المغرب..) .

إذا كان الدستور عبارة عن " نص تاريخي تتم بلورته نتيجة لتوافقات تفرضها احتياجات وضرورات اللحظة التاريخية، فإن الدستور الأوروبي المطروح حاليا للتصديق (Ratification) لم تتم صياغته، حسب V.G.D، بحيث يكون قادرا على استيعاب دولة قوية كتركيا ." إن ما يقلق فاليري جيسكار ديستان هو اعتقاده أن عضوية تركيا سوف تحدث اختلالات عميقة في بنية

الإتحاد ؛ فبفضل ثقلها الديمغرافي سوف تمثل أكثر من ١٥٪ من سكان الإتحاد، وهو ما سوف يخولها الحصول على ٩٦ مقعدا في البرلمان الأوروبي ستنتقص من حصة كل من فرنسا وإيطاليا وبريطانيا. كما ستصبح عنصرا محوريا في اتخاد القرارات في كنف مجلس الوزراء الأوروبي .

لذلك فقد دعى الإتحاد للإسراع في اقتراح مشروع تعاون مع تركيا في إطار المادة ٥٧من مشروع الدستور الأوروبي التي تسمح بعقد اتفاقات شراكة تفضيلية أو امتيازية (Partenariat privilegie)، معتبرا أن هذا النص يعد ثمرة تأمل عميق في الكيفية التي يستطيع من خلالها الإتحاد الإستجابة للمطالب المشروعة لجيرانه، مؤكدا أن الشراكة التفضيلية وإقامة بنيات دائمة للتعاون السياسي (cooperations poli-tiques) تمثل الموقف البناء والواقعي (con-structive et realiste) للإستجابة لإنتظارات تركيا دون المجازفة بالبناء الهش للإتحاد الأوروبي الذي لم يتحكم بعد في المعطيات المؤسسية والمالية للتوسع الأخير .

وأخيرا هناك من لا يخفي تخوفه من هذا التوسع مشددا على أن كل كيان سياسي يجب أن تكون له حدودا واضحة، وإلا وقعنا في ظاهرة نيوليبرالية لها نزوع توسعي لا محدود. الواقع أن هذا التخوف ليس مصدره توسع الإتحاد، وإنما اختراقه المستقبلي المحتمل من قبل تركيا يقول ألكسندر دلفال " هل مسؤولينا على وعي بأن تركيا ستكون أكبر مستفيد في الاتحاد: انطلاقا من ٢٠٢٠ سوف تحظى تركيا ب ١٠٠ مقعد في البرلمان الأوروبي مقابل ٧٢ لفرنسا و٩٨ لألمانيا، كما ستغدو أول قوة عسكرية ٨٥٠,٠٠٠ جندي، وأول قوة ديمغرافية ١٠٠ مليون نسمة ؟ "مدعومة ب ٢٠٠ مليون من الناطقين باللغة التركية في القوقاز وآسيا الوسطى تربطها بها علاقات تضامن ثقافية وتاريخية قوية[١٤].

### العامل الاقتصادي

إلى جانب التخوف من القوة المستقبلية لتركيا وما من شأنها أن تحدثه من اختلالات في بنية التوازنات الإستراتيجية الأوربية الكبرى، فإن التكلفة الباهظة لتأهيل الاقتصاد التركي ليواكب المعايير الأوروبية مثلت عاملا إضافيا لرفض طلب عضويتها.

فبنيتها ومؤشراتها الاقتصادية، رغم التطورات الأخيرة، تظل بعيدة عن المستوى الأوروبي؛ فالدخل الفردي لا يمثل إلا خمس نظيره في دول الإتحاد الخمسة عشر، والإنتاج الفلاحي لا زال يمثل ١٤٪ من الدخل الوطني الخام، كما أن التضخم (In-flation) يتجاوز ٢٠٪ فضلا عن ارتفاع

معدلات البطالة وما يترتب عنها من منافسة حقيقية في سوق العمل داخل الاتحاد .

وعلى النقيض من المواقف السالفة يعتبر فرنسوا بايار (Jean-François Bayart) أن التشكيك في انتماء تركيا إلى أوروبا بناء على المعيار الجغرافي أمر قد يبدو بديهيا، غير أنها بداهة، عليغرار سائر البداهات، تبقى مضللة (Trempeuse) لأنها تحيل إلى مفهوم تقليدي للجغرافيا المادية (La géo-graphie physique) التي تقوم على فكرة الحدود الطبيعية (frontière naturelle) في حين أن التحولات المعاصرة على المستوى الكوني والتي تختزلها ظاهرة العولمة بكل أبعادها وتجلياتها تطرح مفهوما مفتوحا للجغرافيا تنهار معه جميع الحدود، ذلك أن هذه الأخيرة سرعان ما تتغير اتساعا وانكماشا، كما أنها قد تنمحي تبعا لكثافة العلاقات و المبادلات التجارية والثقافية، وحركات الهجرة، ومشاريع التكامل السياسي والجهوي، فالحدود من صنع الإنسان وليست من صنع الطبيعة، فهي متخيلة (Elles sont imagin_es) ولذلك فإن الباحث في رده على ديستان يؤكد أن تركيا تعد في قلب الإتحاد الأوروبي من وجهة نظر الجغرافية الإنسانية والجغرافية الطبيعية (La géo-graphie humaine et économique)، بفضل ٦،٣ مليون مهاجر تركي يعيشون في أوروبا، ينتجون ويبدعون فيها على غرار مصمم سيارات الميرسيدس والبوجو مورات جوناك (Murat Gunak).. وبفضل رموز الجيل الثاني الذين انتخبو نوابا برلمانيين خاصة في ألمانيا والأراضي المنخفضة، وبفضل الوحدة الجمركية وما سمحت به منذ ١٩٩٦ من حرية انتقال البضائع والمنتوجات الصناعية والفلاحية، وكذا بفضل مختلف المؤسسات الأوروبية التي تعد تركيا طرفا كامل العضوية فيها منذ عقود، كمجلس أوروبا والفيدرالية الأوروبية لكرة القدم، و الأوروفيزيون (Eurovision) .فضلا عن اندراج تركيا في الفضاء الأوروبي اندراجا " إثنيا " باستيعابها لعدد لايستهان به من اللاجئين من البلقان، والبحر الأسود واليونان[١٥].

أما إجناسيو راموني فيبرز مفارقة المعيار الجغرافي، كاشفا أن منطقة (La Guyane) الفرنسية الواقعة بالقارة الأمريكية، وكذا منطقة (La Réunion) الموجودة في قلب المحيط الهندي تعتبر جزأ لا يتجزأ من الإتحاد الأوروبي؟[١٦]. ولعلها الحقيقة / المفارقة التي جعلت جاك شيراك يشدد على أن قيم الإتحاد الأوروبي هي السلام والديمقراطية، وهي قيم ليست لها حدود جغرافية[١٧]." معتبرا أن " من مصلحة تركيا والإتحاد الأوروبي، وكذلك من مصلحة

السلام والأمن والديمقراطية في العالم وفي منطقتنا "أن تنضم تركيا للإتحاد[١٨] لتلافي تهديد "صراع الحضارات" بين الإسلام والغرب، ولتأمين حدود قوية للاتحاد[١٩].

وتأكيدا لموقف ليك فيري المشدد على ضرورة وفاء أوروبا بالتزاماتها ووعودها في حق تركيا، هناك من يذهب أكثر من ذلك ليهدد بمخاطر أي نكوص في هذا الإطار، معتبرا أن أي رد سلبي على طلب عضوية تركيا سوف يؤدي، بالنسبة للعالم الإسلامي، وبالنظر إلى الإصلاحات التي أنجزتها تركيا، إلى خطر اشتعال فتيل الصراع الحضاري وما يغذيه من تعصب وأحقاد. (Le risqué d'envenimer le choc des civilisations) وهو الصراع الحضاري الذي اعتبر كمال درفيس (Kemal Dervis) أن مواجهته تمثل الرسالة التاريخية الجديدة لأوروبا في بداية القرن الحالي (Ca nouvelle mission historique en ce debut du siecle) فبعد تذكيره بأن الإنجاز الكبير للمشروع الأوروبي يتمثل في كسبه لرهان تحديات كبرى من قبيل : المصالحة الفرنسية الألمانية، وإعادة البناء الإقتصادي بعد حرب طاحنة، وإرساء أسس اقتصاد سوق ذو طابع اجتماعي متوافق مع القيم الأساسية لأوروبا، وخلق سوق موحدة وكذا عملة أوروبية موحدة. يؤكد أن أوروبا بنجاحها في في خلق هذا الفضاء المتميز للسلام والحامل لرسالة عالمية تقدم المثال على بلورة " حكامة ما فوق وطنية إرادية " (Gouvernance Supranation Volontaire) من شأنها أن تتجاوز تمزقات الماضي إلى الأبد[٢٠] .

ونظرا لوزن وحساسية موقف الرئيس الفرنسي السابق ديستان من طلب عضوية تركيا، فقد تعرض لاعتراضات كثيرة تمت الإشارة إلى بعضها، وليس آخرها مقال دومنيك روني "الإتحاد، تركيا، ونحن : رد على فاليري جيسكار ديستان بخصوص عضوية أنقرة" الذي اعتبر فيه أن القرينة المؤسسية (L'argument institutionnel) التي يجري الإعتراض بها على عضوية تركيا والتي تقوم على الثقل الديمغرافي لهذه الأخيرة، وما سوف يترتب عليه من نفوذ وتأثير فيما يتصل باتخاذ القرارات في كنف الإتحاد، تقتضي معرفة إلى أي مدى يمكن أن يصل تأثير تركيا في اتخاد القرارات الإتحادية في حالة عضويتها، على مستوى البرلمان الأوروبي، والمجلس الأوروبي، ومجلس الإتحاد ؛ فعلى مستوى البرلمان الأوروبي، فلا مجال للتخوف، حسب الباحث، من وصول ٩٦ نائبا تركيا، لأنهم سوف لن يشكلوا فريقا برلمانيا منسجما على قاعدة قومية يفترض في الإتحاد أن يمثل تجاوزا جدليا نوعيا لها، لسبب بسيط هو أن

النواب الأتراك من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار (علمانيين، إسلاميين، ليبراليين، إشتراكيين، سياديين، بيئيين، جاكوبيين..) سوف يتوزعون، على غرار نواب باقي الدول، على مختلف التيارات والفرق البرلمانية، أي أنهم سوف ينتظمون في البرلمان الأوروبي ليس تبعا لجنسية بلدهم بالضرورة، وإنما تبعا لحساسياتهم السياسي، politiques (sensibilities) كما أن ٩٦ نائبا من أصل ٧٥٠ عضوا لن تمثل أي اختلال في التوازن العام للبرلمان الأوروبي، لأن الدستور الأوروبي يشترطا سقفا مزدوجا ؛ يشمل من جهة أولى عددا أقصى من المقاعد لكل دولة بغض النظر عن عدد سكانها ٩٦، وعددا أقصى لإجمالي مقاعد البرلمان ٧٥٠. فضلا عن أن البرلمان الأوروبي يقتسم السلطة التشريعية مع مجلس الإتحاد .

أما على صعيد المجلس الأوروبي الذي يجمع رؤساء الدول والحكومات، ومجلس الإتحاد الذي يتشكل، حسب الملفات، من الوزراء الأكفاء، فإن القرارات تتخد سواء بالإجماع (à L 'unanimité) أو بالأغلبية الموصوفة (La majorité qualifiée) على أساس المقترحات المقدمة من طرف المفوضية أو الوزير الأوروبي للشؤون الخارجية. فإذا ما طبقت آلية الإجماع فإن تركيا على غرار سائر الدول الأعضاء سوف تتمتع بحق الفيتو. أما إذا طبقت صيغة الأغلبية فإن هذه الأخيرة تكون موصوفة، أي تجمع بين معيار عدد الدول، والمعيار الديمغرافي، بحيث أن اتخاد أي قرار بالأغلبية الموصوفة يقتضي أولا: اتفاق ٥٥٪ على الأقل من الدول الأعضاء، أي أكثر من ١٥ عضوا من أصل اتحاد يشمل ٢٧ أو ٢٨ دولة وأن يمثلوا ثانيا:٦٥٪ من مجموع سكان الإتحاد(٢١).

وخلافا للرأي الذي ينظر إلى تركيا كعبء ديمغرافي واقتصادي، وسياسي فإن برنار جوتا (Bernard Guetta) يعتبر" أن من حظنا أن تتجه أكبردولة إسلامية متوسطية نحو أوروبا ونحو قيمها منذ أكثر من قرن ونصف، وأن تختار العلمانية وتحرير المرأة انطلاقا من العشرينيات من القرن العشرين، وأن تقف إلى جانبنا طيلة الحرب الباردة " وهي الحرب التي يذكر الأتراك الأوروبيون أنهم أنفقوا فيها ملايير الدولارات، الأمر الذي يمثل أحد الأسباب الرئيسية لأزمتهم الإقتصادية الراهنة(٢٢).

بعد أن كانت إسطمبول تمثل أول عاصمة صناعية في حوض البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود(٢٣).

ويبرز برنار جوتا الأهمية الإستراتيجية الكبرى لانضمام تركيا للإتحاد حيث ذهب إلى حد اعتبار "أن النقاش الدائر حول

انضمام تركيا يعد نقاشا حاسما بالنسبة للقرن الجاري[٢٤]". وهي الأهمية الإستراتيجية التي جعلت دومنيك روني يؤكد أن بانضمام تركيا ستغدو أوروبا أكثر غنى، وأكثر قوة بشكل لا يقارن، بحيث ستتضاعف حظوظها لتصبح فاعلا أساسيا في المشهد العالمي؟ إذ ستصبح أكثر قربا من إسرائيل، وبالتالي أكثر قدرة على إيجاد حل للقضية الفلسطينية، وعلى التأثير على مستقبل الشرقين الأدنى والأوسط، وعلى استعادة مكانتها في العالم[٢٥].

### العامل الديمقراطي العلماني

يذهب أوليفي روا (Olivier Roy) أن الشروط التي تفرضها بروكسيل على تركيا للإنضمام إلى الإتحاد لا تعنى بالإسلام، بقدر ما تركز على الجانب المؤسسي والقانوني الذي تعتبره مفتقرا للبعد الديمقراطي بالنظر إلى وزن وتأثير الجيش و الأجهزة الأمنية ودورها في تقييد الحريات. ومن المفارقات التي يشجلها الباحث، أن المؤسسات التي عملت على تكريس العلمانية في المجتمع التركي هي التي تعد اليوم العائق الأساسي الذي يحول دون عضوية تركيا ؛ فأتاتورك في سبيل تغريب وعلمنة بلاده (Occidentaliser) اعتمد على دولة وطنية يعقوبية قوية يهيمن عليها الجيش الذي لم يكتف بالتدخل المستمر للحد من كل ما يصدر عن الحكومة ويبدو له أنه مهدد للعلمانية (١٩٩٨- ١٩٨٠- ١٩٧١ -١٩٦٠)، وإنما تعداه إلى الإعتراض عن كل تعبير علني عن الهوية الكردية، وعن أي نقد للتاريخ الرسمي، كما أنه لم يكتف بمنع الحجاب في المدارس وإنما عمل على منعه في كل المرافق العامة بما فيها البرلمان (إسقاط عضوية نائبة برلمانية جراء تمسكها بالحجاب).

إن هذه العلمانية السلطوية (Laicité autoritaire) وهذه الوطنية الكفاحية (Nationalisme militante) تجد سندها ليس فقط في الجيش وإنما كذلك لدى جانب مهم من الإدارة العليا للدولة (La haute Administration) بما فيها وزارة العدل، وهو ما يجري نعته في تركيا بـ "الدولة العميقة" (L'Etat profond) التي تعتبر نفسها حائزة على مشروعية أصلية ودائمة، لا يمكن إعادة النظر فيها ووضعها موضع المساءلة حتى بواسطة التصويت الشعبي (Le vote popul-air) وتبعا لذلك فإن العائق الأساسي الذي يحول دون عضوية تركيا للإتحاد الأوروبي عائق قومي سياسي أكثر من كونه عائقا دينيا إسلاميا، لأن تركيا تواجه معضلة كونها دولة وطنية لم تستوف بعد مقومات الإندماج في "فضاء ما فوق وطني" (Un es-

(pace supranational)[٢٦] لكل ذلك فإن عضوية تركيا تستوجب، حسب أوليفي روا، وضع حد لهذه الدولة العميقة التي تجد تجسيدها في مجلس الأمن القومي (Le conseil national de) والتنازل الطوعي عن جزأمن السيادة، والإنسحاب الكلي للجيش من الحياة السياسية، وضمان قضاء مستقل، واحترام حقوق الإنسان وحرية الرأي والتعبير، والاعتراف بالهويات الجهوية والإثنية. (reconnaissance des identité régionales ou ethniques) ذلك أن المؤسسات التركية بوضعها الحالي لا تستجيب، حسب الباحث، للمعايير الأوروبية كما حددتها قمتي كوبنهاجن وماستريخت[٢٧].

أما جي كوك (Guy Coq) في مقالته المعنونة: " تركيا: علمانية هشة" فيقول: "رغم أن الدستور الكمالي لسنة ١٩٢٤ نص في فصله الأول أن تركيا دولة جمهورية، وطنية، شعبية، علمانية، وثورية، واعترافه، تبعا لذلك، بحرية الفكر والإعتقاد (الفصل ٧٠ و ٧٥ )، ورغم أن دستور ١٩٨٢ قد نص في فصله الثاني أن تركيا "دولة ديمقراطية، علمانية، واجتماعية "، واعترف، انسجاما مع ذلك، بسائر الحقوق والحريات (الفصل ١٢ والفصول من ٢٤ إلى ٢٦).. إلا أن الشؤون الدينية قد جرى تنظيمها منذ أتاتورك في إطار إدارة للشؤون الدينية ترتبط مباشرة بالوزير الأول، ويرأسها فقيه سني يتبع لإدارته أئمة سنة يتقاضون أجورهم مباشرة من الدولة، الأمر الذي يطعن في الطبيعة العلمانية للدولة .فمع أن تركيا بلد تعددي من حيث الأديان (مسلمين "سنة وشيعة " مسيحيين، ويهود ) إلا أن العلمانية التركية تعطي أفضلية واضحة للأغلبية السنية شديدة الإرتباط بالدولة عليحساب باقي الأديان، الأمر الذي جعل جي كوك يتساءل : " هل هناك من أمل في إرساء أسس دولة علمانية في كنف مجتمع أغلبيته مسلمة ؟ "

بعد عقده لمقارنة مركزة بين العلمانية في كل من النموذج الأوروبي والفرنسي تحديدا والنموذج التركي، يستخلص الباحث أن أزمة النموذج الأخير إنما تكمن في أن أتاتورك قد فرضه بواسطة المؤسسة العسكرية فرضا بقوة السلاح، ولذلك فإن العلمانية التركية قد جرى الحفاظ على استمراريتها على حساب الحريات. وفي هذا السياق يتساءل الباحث، مرة أخرى، هل النجاح الذي حققه حزب العدالة والتنمية بشكل ديمقراطي من شأنه أن يمثل تهديدا للعلمانية والحريات أم أننا بصدد ظاهرة شبيهة بالديمقراطيات المسيحية في فرنسا وأوروبا عموما؟ ليؤكد أن المبدأ العلماني يحيل إلى فكرة مجتمع مستقل لا يقوم على أي من المباديء الدينية،

كما يقوم على تحرير الدين نفسه من أي تدخل للدولة في تدبير شؤونه، بحيث يؤدي تحديد مجال السلطة السياسية إلى فتح حرية مطلقة للحياة الروحية. وهو ما لم يتوافر، حسب الباحث، في التجربة العلمانية التركية التي اعتبر دستورها الإسلام إسمنت الوحدة الوطنية، كما جعل تعليم الثقافة الدينية والأخلاقية إلزامية في المرحلتين الإبتدائية والإعدادية، فضلا عن أن المظاهر الدينية ازداد حضورها بشكل ملحوظ في المجتمع التركي، الأمر الذي يجعل من الصعب التنبؤ بمستقبل العلمانية التركية في علاقتها بالديمقراطية من جهة، وبالإسلام من جهة أخرى، بحيث يظل خطر انتصار أعداء العلمانية والحرية قائما[٢٨].

وتأكيدا لنفس الموقف يعتبر ألكسندر دلفال أن القول بأن تركيا تشكل استثناء علمانيا (Exception laïque) وحليفا طبيعيا ضد الأوصولية الإسلامية بفضل تراث كمال أتاتورك قول لاأساس له، لأن تركيا الجديدة (La turquie nouvelle ) لم تتردد في تجاوز كل ماهو كمالي: الحجاب، الأحزاب الإسلامية، الطرق الصوفية، التعليم الديني الإجباري. ويؤكد بالمقابل أن الكمالية قد شهدت انحسارا منذ الخمسينيات والستينيات مع حكومات ماندريس وديميريل، وماتت سياسيا مع تورجوت أوزال الذي ألغى الفصل ١٦٣ الذي يمنع الأحزاب الإسلامية. وفي هذا الإطار يتساءل: كيف يمكن أن نعتبر أن دولة ٧٠٪ من نسائها محجبات، وبها ٩٠ ٠٠٠ إماما رسميا، وتشير إلى الأديان في بطاقات الهوية، وتمنع الوظائف العليا المدنية والعسكرية على غير المسلمين، ويجري حكمها بواسطة حزب إسلامي.. كيف يمكن أن نعتبر أن مثل هذه الدولة دولة علمانية[٢٩]؟

رغم كل الأسانيد التي ساقها معارضوا عضوية تركيا بناء على هشاشة بنيانها الديمقراطي وتجربتها العلمانية وسجلها الحافل بانتهاكات حقوق الإنسان الفردية والجماعية (الإبادة الجماعية للأرمينيين، واضطهاد الأكراد)، إلا أن كل ذلك لاينفي أن العملية الإصلاحية قد بدأت منذ الثمانينات وتحديدا منذ أن تم تنصيب تورجوت أوزال (Turgut Ozal) وزيرا أولا بدعم من الجيش وأرباب العمل الليبراليين ذوي التوجه الأوروبي، حيث شرع في خلخلت التابوهات الكمالية (Il a ébranlé les tabous Kém-alistes). ورغم إشراف الدولة على الشأن الديني فقد عاد أوليفي روا نفسه ليكشف أن بعض الدول الأوروبية (كألمانيا والدول الإسكندنافية) تشرف بدورها على الشأن الديني. كما أن الإسلام في تركيا لايعد دينا رسميا للدولة كما هو الأمر بالنسبة

للمسيحية في كل من بريطانيا والدنمارك، حيث تم اختزال الإسلام إلى حدوده الدنيا كمجرد ممارسة للشعائر الدينية ..فضلا عن أن سياسة العلمانية القسرية (La politique de la laïcité forcée) قد غيرت العقليات لدرجة أن الأتراك، بما فيهم الأكثر تدينا، لم يعودوا يجعلونها موضع تساؤل باستثناء بعض الجماعات الهامشية. أما حزب العدالة والتنمية فيعتبر أليفي روا أنه لايختلف كثيرا عن الأحزاب المسيحية الديمقراطية، فرغم أنه شديد المحافظة على صعيد القيم، إلا أنه شديد الليبرالية على صعيد الإقتصاد. وعموما فإن الحركة الإسلامية قد أدمجت كليا في إطار الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة. أما أشكال الإحياء الديني، من قبيل عودة الطرق الصوفية كالنقشبندية والسليمانية، فإنها تتم خارج نطاق الحركات السياسية.

ويلاحظ روا بإعجاب أن فوز حزب العدالة والتنمية الكبير في الإنتخابات التشريعية ٢٠٠٢ بـ ٣٤٪ قد تم " بناء على برنامج سياسي تجاهل بشكل مدهش أية إحالة إلى الدين "، واستنادا على هيئة ناخبة (Electorat) تجاوزت دائرة المنتمين والممارسين (Les (pratiquants) الأمر الذي يؤكد أنه حزب أوروبي بامتياز ففوزه يدل، بشكل خاص، عليأن مبدأ العلمانية السياسية قد تم استيعابه حتى من طرف المتدينين. ومن جهة أخرى يلاحظ الباحث أن المشهد الديني التركي يعد بالغ التنوع، كما يسجل أن "الدين قد تخوصص كالاقتصاد" وأن القانون التركي يعد قانونا علمانيا بشكل كلي. حيث لا توجد أية إشارة إلى الإسلام(٣٠).

والواقع أن تركيا، منذ أن أكد المجلس الأوروبي بهلسنكي سنة ١٩٩٩ وبكوبنهاجن سنة٢٠٠٢ أن بإمكانها ترشيح نفسها للعضوية للاتحاد، شرعت في ثورة هادئة (Révolution tranquille) سعيا للاستجابة للمعايير والشروط الضرورية. حيث عملت على تعزيز مسيرة الإصلاحات الديمقراطية ؛ فمحاكم أمن الدولة (Les cours de sureté de l'Etat) في طريقها إلى الزوال، وعقوبة الإعدام وجرائم الشرف (Crimes d'honneurs) ضد المرأة تم إلغاؤها، كما تم التخلي عن مشروع قانون يعاقب على الزنا، إلى جانب إنهاء حالة الطوارئ في المناطق الكردية، والسماح بتدريس اللغة الكردية، والعمل على إحداث قناة تلفزيونية كردية، فضلا عن الإفراج عن أربعة نواب أكراد سابقين.

ويذهب العديد من الباحثين أن عضوية تركيا بقدر ماسوف تعمل على تعزيز المسار الديمقراطي والحقوقي والتجربة العلمانية

داخليا، بقدر ما سوف تشكل دليلا ناجعا عليعدم التعارض بين الإسلام والديمقراطية، ونموذجا يجعل من تركيا طليعة الديمقراطية في العالم الإسلامي. (Avant garde de la democratie en terre d'Islam)" وبهذا يستطيع الأوروبيون، حسب برنار جوتا، أن يحققوا بالسلام مالم تحققه الولايات المتحدة الأمريكية بالحرب. عبرخلق قطب ديمقراطي قوي في العالم الإسلامي ينشر التأثير الغربي في الشرق بشكل غير مسبوق[٣١]. وفي هذا الإطار لم يكتف الباحث التركي يشار كمال (Yachar Kemal)، بإبراز ما هو مشترك بين بلده والغرب وإنما عمد إلى تقديم تجربة بلده كنموذج ديمقراطي وحداثي للعرب جميعا مؤكدا أن "المشكل الأكبر بالنسبة للعالم العربي هو عدم توافقه مع الحداثة "[٣٢].

## خاتمة

بعد أن أورد (Luc Ferry) رأي الفريقين المؤيد والمعارض لطلب عضوية تركيا وقف بشكل خاص على مبررات المعترضين التي أجملها في: خرق حقوق الإنسان الفردية والجماعية، وضعية المرأة، التباس العلاقة بين الدين والسياسة، فضلا عن الوضعية الإقتصادية والديمغرافية ..ليؤكد أن محاكمة تركيا الآن بناء عليهذه المبررات محاكمة غير موضوعية لأن مسلسل العضوية سوف يستغرق سنوات كفيلة بإيجاد الحلول المناسبة للعراقيل القائمة. وهو المنطق الذي جعل الوزير الأول التركي يعتبر أن قرار جاك شيراك، الداعي لإجراء استفتاء يعبر من خلاله الشعب الفرنسي عن موقفه من طلب عضوية تركيا، "قرارا غير عادل" وطالب بأن تحاكم تركيا حينما تجيب على جميع معايير الإتحاد وليس الآن[٣٣].

كما اعتبر فيري أن اقتراح الشراكة التفضيلية كان ممكنا خلال عشرين سنة مضت، وظل مستساغا إلى حدود ١٩٩٩ لكن هذه الشراكة تبدو اليوم غيرواقعية كليا (to-talement irréaliste) أمام الوعود التي قطعها الإتحاد على نفسه بشكل رسمي مجمع عنه (Promesses unanimes et formelles) ومن ثم فإن أي رفض لطلب عضوية تركيا سوف يشكل، من وجهة نظره، خطأ فادحا (Une colossale erreur)[٣٤].

## الهوامش

١- المشروطية السياسية مصطلح أدخلته معاهدة ماستريخت لتوضيح شروط تعامل الإتحاد الأوروبي مع الدول المرشحة للعضوية أو الشراكة أو حتى مع الدول الأعضاء نفسها. ويستوجب هذا المبدأ إخضاع التعامل الاقتصادي والسياسي مع دولة معينة لشروط مراعاة هذه الأخيرة لحقوق الإنسان الأساسية, ولمباديء الديمقراطية التمتيلية. وللمشروطية السياسية مستويات ثلاثة أساسية هي :

- المشروطية السياسية الدنيا (La conditionalité poli0tique minimale) والتي لا ترافقها أية إجراءات عملية .
- المشروطية السياسية العادية (Normale) وتنص على حرمان الدولة التي لا تحترم حقوق الإنسان والديمقراطية من مكاسب قد يمنحها أو يعد بمنحها الإتحاد .
- المشروطية السياسية القصوى (Maximale)

2. Ignacio Ramonet , " "La Turquie" ,Le Monde Diplomatique , 5-11-2004.
3. Yves threard ," Le piege turc" ,Le figaro , 20 juillet 2004.
4. Alexandre Del Valle ," Les raisons de refuser la condidature d' ankara " ,Le figaro, 2004.
5. Luc Ferry ," Le < non >serait une colossale erreur " ,Le Monde , 21-10 _2004Æ
6. Laurent Joffrin , " Pourquoi il faut leur dire oui ?" ,Le Nouvel Observateur , Le : 8-12-2004.
7. Dominique Reynie , " Un grand pays musulman tourne vers l Europe" , Le Figaro ,Le : 20 juillet 2004 .
8. Alexandre Del Valle ," Les raisons de refuser la condidature d ankara " , Le Figaro , 2004.
9. Maurice Druon , " L Europe s arête a chypre " ,Le Figaro , 1 Juin ,2004 .
10. Valery Giscard d Estaing, "Pour le retoure a la raison" ,Le Figaro, 2004 .
11. Ignacio Ramonet , Le Monde Diplomatique ,Op Cit .
12. "Oui a la turquie musulmane", Chllenges, Le : 19-11- 2004 .
13. Maurice Duron , " L Europe s arête a chypre " ,Le Figaro , 1 Juin 2004 .
14. Alexandre Del Valle ,Op Cit ,Le Figaro , Le :
15. Jean-François Bayart, "Le Bosphore n' est pas une frontière" , _ express ,Le: 29-11-2004.
16. Ignacio Ramonet , Le Monde Diplomatique ,Op Cit .
17. " Jacques Chirac dit <oui sans reserve> à la constitition europèenne " , A.P ,14 ,Novembre ,, 2004.
18. Luc de Barochez , " Le oui _ la Turquie de Chirac et Schroider " , Le Figaro ,Le : 27-12-2004 .
19. Laure Mandeville " La marche Turquie de Jacque Chirac " ,Le Figaro ,14-12-2004.
20. Kemal Dervis ,"Les atouts de la Turquie " ,Le Figaro ,Le :7-12-2004 .
21. Dominique Reynie , "L' union , La Turquie et nous : une reponse à V.G. D sur la condidature d' Ankara ", Le Figaro , Le : 27-11-2004 .
22. Yachar Kemal , " Les Turcs ne comprennent pas peurs de l' Europe " ,Entretien Par : Ragip Duran ,Libiration ,Le: 4 decembre ,2004 .
23. Jean _François Bayart, Op Cit ,L' express

24. Bernard Guetta , " Où est notre intérêt ? , L'express ,Le : 11-10-2004 . " C'est tout l'enjeu d'un débat décesif pour le siecle "
25. Dominique Reynie ,"Un grand pays musulman tourné vers lEurope ", Le Figaro ,Op. Cit ,2004.
26. Stéphane Yerusimos ," Propos recueillis par Christian Makarian ", L'expresse ,Le: 29-11-2004 .
27. Olivier Roy ," Même les croyants ont integer la laïcité " ,L'Express ,Le : 29-11-2004 .
28. Guy Coq ,"Turquie : une fragile laïcité " ,Le Figaro , Le : 20 juillet 2004 .
29. Alexander Del Valle , Op .Cit .
30. "La religion s'est bien privatisée comme l'economie ".Olivier Roy," Même les croyants ont integer la laïcité " ,L'Express, Op.Cit .
31. Bernart Guetta ," Où est notre interêt ? " , L'Express Le : 11-10-2004.
32. Yachar Kemal , " Les Turcs ne comprennent pas les peurs de l'europe " , Entretien Par : Ragip Duran ,Libiration ,Le : 4 decembre ,2004 .
33. Sylxie Minous , " L'UE ne dit pas non à la Turquie " ,Stopinfos ,3-11-2004 .
34. Luc Ferry , " Le <non > serait une colossale erreur " , Le Monde , Le : 21-10-2004.

نحو شراكة متكافئة من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والسلام العادل والتنمية الاقتصادية والاجتماعية

# إعـــلان الرباط

## بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل"*

**الرباط في ٨-٩ ديسمبر ٢٠٠٤**

**١-** بمبادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمة المغربية لحقوق الإنسان والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، وانطلاقا من منهج السعي إلى الحوار مع كل الأطراف الدولية والإقليمية والمحلية -حكومية وغير حكومية- ذات الصلة، والذي تتوخاه دائما منظمات المجتمع المدني، اجتمعت يومي ٨ و٩ ديسمبر ٢٠٠٤ منظمات وفعاليات المجتمع المدني في ١٣ دولة عربية، وبمشاركة ٩منظمات دولية، بهدف التفاعل الإيجابي مع مبادرة مجموعة دول الثماني بخصوص الإصلاح في العالم العربي، وتقديم رؤى واقتراحات وتوصيات إلى الاجتماع الرسمي الأول لـ "منتدى من أجل المستقبل"، المنعقد في الرباط برعاية الحكومة المغربية، والذي تشكل وفقا لهذه المبادرة كإطار للحوار والتفاعل بين حكومات الدول الثمانية ودول الشرق الأوسط الموسع والمجتمع المدني ومجتمع الأعمال. إننا لا نزعم أننا نمثل مجتمعاتنا، ذلك أن التصويت الحر فقط هو الكفيل بذلك.

**٢-** إن منظمات وفعاليات المجتمع المدني تؤمن بشكل قاطع أن عملية الإصلاح في العالم العربي هي عملية داخلية يتولى زمامها كل الفعاليات الوطنية - حكومية وغير حكومية- التي تتطلع لإصلاح جاد وحقيقي يلبي تطلعات الشعوب في التقدم والتنمية

والديمقراطية وحقوق الإنسان والأمن والسلام . ولكنها تدين في نفس الوقت القمع بالقوة لمحاولات الإصلاح من الداخل في العالم العربي خلال عدة عقود مضت . إن العقبة الرئيسية أمام الإصلاح في العالم العربي هي افتقار أغلبية الحكومات للإرادة السياسية اللازمة.

**٣-** لقد أوضحت منظمات وفعاليات المجتمع المدني الراعية والمشاركة في مؤتمر الرباط في عدة مناسبات سابقة، وجهة نظرها في المبادرات الدولية التي طرحت خلال عامي ٢٠٠٣- ٢٠٠٤ بخصوص قضية الإصلاح في العالم العربي، وأوصت بضرورة الاشتباك البناء معها (وثيقة الاستقلال الثاني-بيروت ١٩- ٢٢ مارس ٢٠٠٤) (، ثم طورت هذا الموقف بعد قمة دول الثمانية في يونيو ٢٠٠٤، نظرا لتبني مبادرتها لعدد من أبرز مطالب الشعوب في الإصلاح خلال العقود الأخيرة، ولذا اعتبرتها تصلح إطارا للحوار والتفاعل، شريطة التعامل مع المجتمع المدني كشريك متكافئ (وثيقة أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي- القاهرة في ٥-٧ يوليو ٢٠٠٤). ثم شاركت فعاليات المجتمع المدني في تقديم توصيات إلى الاجتماع التمهيدي للمنتدى من أجل المستقبل في سبتمبر الماضي بنيويورك.

إن التفاعل البناء مع مبادرة دول الثمانية ينبع من التزامنا برؤية إنسانية تستهدف إعادة شعوبنا ومنطقتنا للعالم وللعصر وللتاريخ ، وهي تنبع من موقع مستقل وفي إطار جدول أعمال واستراتيجية غير حكومية ساهمنا جميعا في بلورة مبادئها وأولوياتها في السنوات الأخيرة ، وتجسد ذلك بشكل خاص في الوثائق المرجعية التي شكلت منصة انطلاق المبادرة لعقد هذا المؤتمر.

إن منظمات وفعاليات المجتمع المدني تنظر إلى المنتدى من أجل المستقبل بوصفه مشروعا لآلية دولية جديدة، تنضم إلى آليات أخرى )هيئات ولجان الأمم المتحدة، الآلية الاورومتوسطية المنبثقة عن إعلان برشلونة، والآليات الأفريقية كالنيباد واللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان) والتي لم تنجح حتى الآن في إنفاذ المبادئ المعلنة لها، ومع ذلك فإن المجتمع المدني يشارك في أعمالها ، ذلك لأنها تتيح الفرصة لمنظماته في طرح رؤاها ومقترحاتها لإصلاح الأوضاع في بلادها، وبحضور ممثلي الحكومات العربية.

للأسف الشديد، فإن العالم العربي - باستثناء المغرب- لم يعرف على الصعيد الإقليمي أو المحلي مثل هذه الأطر والآليات، التي تتيح فرص التفاعل المباشر بين الحكومات العربية وممثلي المجتمع المدني، فأغلب الحكومات العربية لا تقبل مبدأ الحوار الندي المتكافئ مع فعاليات المجتمع

المدني، إلا في أطر دولية أو إقليمية أخرى غير عربية!.

خلال شهر مايو من هذا العام اعتمدت قمة الملوك والرؤساء العرب في تونس ميثاقا لحقوق الإنسان لا يعترف بأي دور للمنظمات غير الحكومية، كما لا تستطيع جامعة الدول العربية منح صفة المراقب للمنظمات غير الحكومية، إلا تلك التي تقبل بها حكومات بلدانها!.

لهذه الأسباب تتطلع منظمات وفعاليات المجتمع المدني إلى مشروع الآلية الوليدة "المنتدى من أجل المستقبل"، وتتساءل عما إذا كانت ستتمتع بفعالية حقيقية، أم تصير منتدى للعلاقات العامة والحديث المكرور عن أهمية الإصلاح، وتبادل المصالح على حساب قضية الإصلاح ذاتها؟

السؤال المركزي في هذا السياق هو مدى مصداقية هذا الإطار الجديد ؟وأي دور للمجتمع المدني في هذا المنتدى؟ هل هو ضيف الشرف الذي يسمح له بإلقاء بيان وبعض التوصيات، لتنضم إلى أرشيف ملفات الإصلاح المفتوحة دون تحرك عملي منذ عدة عقود في العالم العربي؟ أم سيتمتع بدور الشريك المتكافئ، ويصير المنتدى منبرا لتحريك عملية الإصلاح، والمياه الآسنة كل يوم في كل بلد، دون انتظار مناسبة الاجتماع السنوي أو نصف السنوي؟

لقد قدم ممثلون عن المجتمع المدني مجموعة توصيات إلى الاجتماع التمهيدي للمنتدى من أجل المستقبل في سبتمبر الماضي بنيويورك. ولكنهم لا يعرفون حتى الآن ماذا جرى لهذه التوصيات؟ هل نوقشت؟ ماذا كان الموقف منها؟ هل هناك رد من الحكومات على هذه التوصيات؟ هل جرى تبني بعضها؟ أم تم إلقاؤها في أحد "الملفات"؟ حتى الآن لم يتوصل المجتمع المدني لأي رد...؟!!

**٤-** شهد عام ٢٠٠٤ شيوع خطاب رسمي يهتم لفظيا بالإصلاح، وامتد ذلك ليشمل أيضا قيام الحكومات العربية بتنظيم المؤتمرات حول الإصلاح!، وباسم المجتمع المدني (صنعاء والإسكندرية مثالا)، لعل هذا يعفيها من القيام بأي إصلاح!

ولكن ٢٠٠٤ هو أيضا العام الذي لم يشهد تحركا جديا واحدا من أجل الإصلاح، باستثناء المغرب الذي شهد مبادرة نوعية جديدة على طريق الإصلاح من الداخل، الذي بدأ منذ عدة سنوات -ذلك بإنشاء هيئة المصالحة والإنصاف- بل إن العالم العربي شهد انتكاسات، من أبرزها:

- انتكاس جهود الإصلاح (البحرين).
- فتح ساحة حرب أهلية جديدة (دارفور بالسودان).
- إعلان رفض الشروع بأي خطوة إصلاح سياسي (مؤتمر الحزب الحاكم في

مصر).! في نفس الوقت الذي واصلت فيه السلطات الأمنية التوسع في الاعتقال الإداري وممارسة التعذيب.

- التحرش الإداري بمنظمات المجتمع المدني، واعتقالات ومحاكمات هزلية للإصلاحيين والمدافعين عن حقوق الإنسان )البحرين، سوريا، السعودية، تونس، مصر، السودان).
- انتخابات مسرحية هزلية، هى الوحيدة في العالم معروفة النتائج مسبقا (مثال تونس)، فضلا عن تعديل دستوري تعسفي في لبنان يتيح مد فترة ولاية رئيس الجمهورية، استجابة لضغوط سوريا، وبالرغم من اعتراضات الرأي العام المحلي والدولي.
- بالتوازي استمر صمت أو تواطؤ أغلبية الحكومات العربية مع خطاب ديني وفتاوى تبرر الإرهاب، تصدر عن فقهاء ينتمي بعضهم إلى المؤسسات الدينية الخاضعة للدولة، ويستخدمون منابر إعلام تحتكر ملكيتها الدولة أو الأسرة الحاكمة. فاستمر تساقط الضحايا الذي لم يبدأ باغتيال الداعية المصري لحقوق الإنسان فرج فودة في عام ١٩٩٢ في مصر، ولم ينته بقتل رمز العمل الإنساني مارجريت حسن في العراق. لقد سبق أن أعلنت منظمات حقوق الإنسان منذ سنوات طويلة أن مسئولية الإرهاب في العالم العربي لا تنحصر فيمن يطلق الرصاص، لكنها تشمل من يقدم الفتاوى لتبريرها وإسباغ مشروعية دينية زائفة عليها.
- فيما يتعلق بقضية حقوق المرأة في العالم العربي، فقد استمر التمييز ضدها بشكل عام، ومع ذلك فقد حدث تحسن ملحوظ في بعض البلدان في بعض المجالات، وتنافسا بين الحكومات العربية في هذا الميدان، طالما يفيد ذلك في تحسين المواقع في إطار العلاقات العامة مع المجتمع الدولي، ولا يأتي على حساب مبدأ احتكار السلطة السياسية.

٥- لقد كان للصراعات المسلحة المزمنة والجديدة في العالم العربي تأثيرات سلبية وخيمة على ديناميكيات الإصلاح. ففي العراق، ورغم نقل السلطة إلى حكومة انتقالية، واصلت القوات متعددة الجنسيات اللامبالاة بالمدنيين والتزامات القانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان، وخاصة في الفلوجة وسجن أبي غريب. وفي المقابل ارتكبت جماعات الإرهاب في العراق أعمال قصف المنشآت المدنية وخطف وذبح الشرطة والمدنيين العراقيين وغير العراقيين. إن مبادرة مؤتمر شرم الشيخ الأخيرة قد تشكل مخرجا من المأزق الراهن، شريطة صدق نوايا الأطراف ذات الصلة التي يخاطبها

البيان.

وفي الأراضي الفلسطينية تجري انتهاكات منهجية منظمة من قوات الاحتلال الإسرائيلي تشكل جرائم حرب، كما يجري فرض الأمر الواقع الاستيطاني وجدار الضم العنصري اللذين يقوضان أسس إقامة دولة فلسطينية في المستقبل. بينما تتعامل عدد من دول الثمانية مع إسرائيل كدولة فوق القانون والشرعية الدولية ، حيث لم تجر محاسبتها على عدم تنفيذ مقررات الشرعية الدولية خلال نحو نصف قرن، وآخرها الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية بخصوص الجدار.

وفي دارفور دعمت الحكومة السودانية نفسها بالميليشيات المسلحة، وهاجمت عدة مناطق وقرى، وقدمت الحماية الجوية للميليشيات، فضلا عن القيام بالقصف الجوي المباشر لأبناء الشعب السوداني، الأمر الذي أدى إلى مقتل الآلاف، وتحول أكثر من ١,٢ مليون إلى نازح ولاجئ داخل البلاد وخارجها، وتفشي المجاعة والأوبئة، والاغتصاب الجماعي للنساء.

**٦-** لقد سجل المجتمع الدولي في علاقته بالعالم العربي خلال عام ٢٠٠٤ عدة نقاط إيجابية وأخرى سلبية. فقد منح المجتمع الدولي دعما أدبيا حيويا لقضايا الإصلاح والشعوب في العالم العربي، وذلك من خلال مبادرة قمة دول الثمانية، وقرارات مجلس الأمن المتعلقة بدارفور وبجنوب السودان وبالتدخل السوري في الشئون الداخلية للبنان، وأخيرا في بيان شرم الشيخ الخاص بالعراق. ولكنه فشل فشلا ذريعا فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية، كما شهدت مسألة دارفور مؤخرا تراجعا في تركيز المجتمع الدولي عليها، الأمر الذي ينذر بانتكاسة جديدة.

إن كل من يعيش في هذه المنطقة من العالم يوقن تماما أن سلبيات تحرك المجتمع الدولي يمكن أن تمحي تماما كل الإيجابيات، وهو ما يفسر الموقف السلبي الذي يتخذه عدد من فعاليات المجتمع المدني في العالم العربي تجاه كل مبادرة دولية للإصلاح، وانتشار رأي عام متشكك تماما في دوافع وجدية مبادرة دول الثمانية.

ورغم أن منظمات وفعاليات المجتمع المدني المشاركة في مؤتمر الرباط عبرت في أكثر من مناسبة -مجتمعة ومنفردة- عن اعتقادها بأن عملية الإصلاح في العالم العربي لا يجب أن تنتظر حل القضية الفلسطينية، إلا أنها تدرك تماما مدى فداحة التأثيرات السلبية لعدم إحراز أي تقدم في هذه القضية على ديناميكيات مشاركة النخب الثقافية والسياسية في عملية الإصلاح، وفي تقديم دعم غير مباشر للقوى المناوئة لأي إصلاح داخل دوائر الحكم

وخارجها.

إن شكوك الشعوب العربية لا تنبع فقط من واقع التعامل مزدوج المعيار مع حقوق الشعب الفلسطيني، بل أيضا من واقع الصمت المزري لصوت الإصلاح في بعض دول الثمانية، عندما يرتفع صوت المصالح الثنائية أو الجماعية (مثال ليبيا وتونس والجزائر)، الأمر الذي يستدعي على الفور إلى الذاكرة الدعم التاريخي الذي تواصل لعدة عقود، الذي قدمته عدد من دول مجموعة الثمانية للنظم الاستبدادية في العالم العربي في مواجهة شعوبها.

**٧-** أبرز مطالب الإصلاح في العالم العربي:

تدعو فعاليات ومنظمات المجتمع المدني المشاركة في المؤتمر، الحكومات العربية إلى تبني وتنفيذ المطالب التالية، والتي سبق أن قدمت إليها خلال عدة عقود مضت من أحزاب سياسية وهيئات نقابية ومنظمات غير حكومية وكتاب ومفكرين. إن أغلبية هذه المطالب لا تتطلب نفقات إضافية، بل بالأحرى توفر موارد يجري إهدارها في سياسات وممارسات تؤدي إلى تكريس تخلف هذه المنطقة من العالم في كافة المجالات، وفقما يذهب تقرير التنمية الإنسانية في العالم العربي.

**أ- الإصلاح السياسي والديني:**

١- إنهاء الأحكام العرفية وحالة الطوارئ.

٢- احترام مبادئ الديمقراطية التعددية ،والحق في التداول السلمي على السلطة.

٣- وقف العمل بالقوانين الاستثنائية، وإنهاء ممارسة الإعدام التعسفي خارج إطار القانون، أو بموجب محاكمات جائرة، والعمل على إلغاء عقوبة الإعدام.

٤- حماية ضمانات استقلال القضاء المدني، وإلغاء المحاكم الاستثنائية، ووقف إحالة المدنيين إلى محاكم عسكرية أياً كانت طبيعة الاتهامات الموجهة إليهم، وضمان تطبيق مبدأ سيادة القانون.

٥- وقف ممارسات الاعتقال الإداري والتحفظي، وإطلاق سراح كافة سجناء الرأي والمعتقلين دون تهمة. ووضع حد لملاحقة المخالفين في الرأي وتجريمهم، والسماح للمنفيين لأسباب سياسية بالعودة إلى بلدانهم دون شروط وبضمانات قانونية.

٦- وضع حد نهائي لممارسات التعذيب - باعتباره جريمة ضد الإنسانية- وملاحقة ومساءلة مرتكبيه، وإغلاق السجون غير القانونية.

٧- تعميم التجربة المغربية لهيئة الإنصاف والمصالحة، ودعوة الحكومات العربية

للاستفادة من هذه التجربة في إنصاف ضحايا جرائم حقوق الإنسان.

٨- إصلاح التشريعات العربية وفقا للمعايير الدولية، وبخاصة تلك التي تتعارض مع حريات الرأي والتعبير وتداول المعلومات والحق في المعرفة، والعمل من أجل إنهاء سيطرة الدولة على كافة وسائل الإعلام، ومطالبة الحكومات العربية بتقنين حق التجمع والتنظيم السلمي لكافة الجماعات والقوى الفكرية والسياسية في إطار قانون ودستور ديمقراطي.

٩-عدم السماح للمؤسسات الدينية بممارسة الرقابة على النشاط السياسي والفكري والأدبي والفني بأي شكل.

١٠- اتخاذ إجراءات فورية للإصلاح الإداري والمالي، ومقاومة الفساد والتصدي لنهب المال العام، وتعزيز آليات الشفافية والمحاسبة.

١١-حماية المدافعين عن حقوق الإنسان وحقهم في الحصول على المعلومات، وعقد الاجتماعات والاتصال بكافة الأطراف المعنية، وحقهم في استخدام القانون الدولي والوطني للدفاع عن حقوق الإنسان، وحقهم في تلقي التمويل اللازم للقيام بهذه المهام من الداخل أو الخارج، وذلك بمقتضى الإعلان العالمي لحماية المدافعين عن حقوق الإنسان.

وحث الحكومات العربية التي تحفظت على هذا الإعلان على إسقاط تحفظاتها عليه.وحث وزراء الداخلية العرب على مراجعة قرارهم باعتبار منظمات حقوق الإنسان خطر على الأمن القومي.

١٢- الإقرار بالتعددية اللغوية والثقافية والعرقية والدينية وغيرها، واحترام حقوق الإنسان للأقليات، وفي مقدمتها المساواة التامة والتمتع بحقوق المواطنة الكاملة.

١٣- حث الحكومات على مراجعة مضامين الخطاب الديني في مناهج التعليم الديني وغير الديني وتطويرها، وتخصيبها بأفكار المجددين الدينيين. ومراعاة أن تعامل كافة الأديان والمذاهب معاملة متكافئة في برامج الإعلام ومناهج التعليم.

**ب- حقوق النساء:**

١- توفير فرص متساوية للنساء والرجال في المشاركة السياسية، من خلال إتاحة فرص التعليم والدعم الاقتصادي والسياسي، بالإضافة إلى تخصيص مناصب للنساء في مؤسسات صنع القرار وغيرها، لضمان مشاركتهن الكاملة والفعالة. وضرورة تخصيص نسبة من مقاعد البرلمان والمؤسسات التمثيلية الأخرى للنساء، كإجراء مؤقت

لحين توفر ظروف مواتية لعمل المرأة التطوعي، وازدياد الوعي بأهمية المساواة بين الجنسين والقضاء على كافة صور التمييز.

٢-إلغاء مضامين التمييز في كل التشريعات الوطنية، وإصدار وإصلاح قوانين للأسرة قائمة على المساواة بين الجنسين.

٣- ضمان حق النساء في منح جنسيتهن لأبنائهن من أزواج أجانب، أسوة بالرجال.

٤-مكافحة كافة أشكال العنف ضد النساء، وخاصة تلك الأشكال المسكوت عنها (كالعنف الأسري، والاستغلال الجنسي في الدعارة،وجرائم الشرف .. الخ). وتولي الحكومات مسئولياتها تجاه هذه القضايا من خلال تطوير الآليات القانونية والخدمات الضرورية، لتوفير الحماية والعلاج لضحايا العنف.

٥-ضرورة إشراك المنظمات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان في مراجعة التشريعات القائمة، وفي تطوير القوانين المدنية والجنائية بما يتيح التصدي الحازم لكافة أشكال العنف والتمييز ضد المرأة.

٦- دعوة الحكومات العربية التي لم تصدق بعد على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة للتصديق عليها بدون تحفظ، ورفع جميع التحفظات من جانب الحكومات المصدقة. وتعديل النظم الدستورية والتشريعية والمؤسسية، بما يتوافق مع هذه الاتفاقية، وإنشاء آليات للتطبيق ومراقبة النظم بعد تعديلها.

## ج- حقوق العمالة الوافدة واللاجئين:

١- ضرورة احترام حقوق الإنسان الأساسية لجميع فئات المهاجرين في دول الاستقبال، بما في ذلك المقيمين فيها اضطراراً بصورة غير قانونية. ومراجعة القوانين المحلية بما يتسق مع المعايير الدولية، والتصديق على الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم الصادرة عام ١٩٩٠ .

٢- قيام جامعة الدول العربية بإعداد اتفاقية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد أسرهم، ومطالبة الحكومات العربية بإبرام اتفاقيات ثنائية أو متعددة الأطراف بين الدول المصدِّرة والمستقبِلة للعمالة؛ تكفل حماية العمال المهاجرين وتجرّم ظاهرة الطرد الجماعي.

٣- إلغاء نظام الكفيل المعمول به في بلدان منطقة الخليج.

٤- حماية المهاجرات والعاملات الأجنبيات في الدول العربية من الاستغلال الجنسي والعبودية، وضمان حقوقهن الاقتصادية والاجتماعية.

٥- حماية حقوق اللاجئين وطالبي اللجوء، وضمان تمتعهم بالحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحث الدول العربية على التوقيع والتصديق على اتفاقية جنيف لعام ١٩٥١ والخاصة باللاجئين، والبروتوكول الملحق بها عام ١٩٦٧ .

**د- التنمية والإصلاح الاقتصادي:**

١- تأكيد ارتباط الإصلاح الاقتصادي بالإصلاح السياسي الشامل القائم على احترام الديمقراطية وحقوق الإنسان.

٢- إدارة حوارات وطنية موسعة حول خيارات وأولويات الإصلاح الاقتصادي، وخلق قنوات ديمقراطية لتعزيز مشاركة المواطنين في عمليات صنع القرار الاقتصادي.

٣- تعزيز الشفافية والمحاسبية وضمان تدفق المعلومات عن الوضع الاقتصادي إلى الرأي العام.

٤- وضع السياسات والآليات التي تكفل توفير شبكات أمان فعالة للفئات الضعيفة والمتضررة من عمليات الإصلاحات الهيكلية، خاصة النساء والفقراء والأطفال والمجموعات الإثنية المهمشة تاريخيا.

٥- التزام الحكومات بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان، خلال مراحل التفاوض على، أو إبرام، أو تنفيذ أية اتفاقيات تجارية أو اقتصادية أو مالية، ثنائية أو جماعية.

٦- ضمان حرية الخبراء الاقتصاديين وبيوت الخبرة العربية في نقد وتقييم مختلف الاتفاقيات الاقتصادية الإقليمية والدولية التي تدخل فيها الدول العربية، وكذلك الإجراءات والسياسات الاقتصادية العربية.

**هـ- القضية الفلسطينية:**

ضرورة التحرك الفوري من أجل إنهاء الاحتلال الإسرائيلي، وتمكين الشعب الفلسطيني من ممارسة حقه في تقرير المصير وإقامة دولته في غزة والضفة الغربية بما فيها القدس ، وتطبيق قرارات الشرعية الدولية بخصوص اللاجئين الفلسطينيين . والى حين ذلك العمل على توفير حماية المدنيين الفلسطينيين في إطار اتفاقية جنيف الرابعة، وتطبيق الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية بشأن جدار الضم العنصري. ويدين المؤتمر استهداف وقتل وترويع المدنيين في كلا الجانبين.

**و- القضية العراقية:**

حث كل الأطراف على احترام قرار مجلس الأمن رقم ١٥٤٦ ومقررات بيان شرم الشيخ، ووضعها موضع التنفيذ، وخاصة

اضطلاع الأمم المتحدة بالدور القيادي في العملية السياسية في العراق، وتطوير الحوار الوطني وبناء التوافق بين الشعب العراقي حول صياغة الدستور الوطني الدائم في عام ٢٠٠٥ . وحث الحكومة العراقية المؤقتة على توسيع نطاق المشاركة السياسية، من خلال تشجيع جميع العناصر الرافضة للعنف على الانخراط في العمليتين السياسية والانتخابية عبر الأساليب السلمية. والتأكيد على سيادة العراق واستقلاله السياسي وعلى أن ولاية القوة المتعددة الجنسيات في العراق محددة الأجل وفقا لما نص عليه قرار مجلس الأمن رقم ١٥٤٦ ، وعلى التزامها بالقانون الدولي، وعلى نحو أخص الالتزامات الواردة في القانون الدولي الإنساني، وتأكيد أهمية تقديم أعضاء النظام العراقي السابق الذين ارتكبوا جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية لمحاكمة عادلة وفق المعايير الدولية.

كما يناشد المؤتمر الأطراف السامية لاتفاقيات جنيف الأربعة بإخضاع كل الجرائم التي تشكل انتهاكا للقانون الدولي الإنساني للمحاسبة أيا كان مرتكبها بعد الغزو.

**ز- القضية السودانية:**

ضرورة أن يتم وضع الدستور المقبل من خلال مشاورات واسعة تنظمها لجنة دستورية يتوافر فيها الحياد وتوازن التمثيل، إلى جانب تأسيس قنوات مناسبة تتيح لكافة القوى الاجتماعية والسياسية نقل وجهات نظرها إلى اللجنة، وضرورة عقد مؤتمر قومي دستوري يحضره ممثلو القوى السياسية والمجتمع المدني، أو مندوبون منتخبون لهذا الغرض. ودعوة مجلس الأمن للنظر في اقتراح الأحزاب الرئيسية في شمال السودان بأن يرعى هذا المؤتمر.

إن أي اتفاق للسلام بدون إنهاء النزاع الحالي في دارفور والتوتر في شرق السودان بشكل سلمي، لن يكون أكثر من مسكن مؤقت لأزمة بناء الدولة في السودان ومشكلات الاستقرار والتنمية واحترام حقوق الإنسان. إن الدرس الأساسي لحرب الجنوب المديدة، التي توشك أن تضع أوزارها، هو استحالة حل المشكلات الناتجة عن المظالم القومية واختلال التنمية عن طريق الحرب.

**٨- أولويات الإصلاح في العالم العربي:**

إن الرهان على آليات النمو الذاتي وقوى الإصلاح في كل دولة في العالم العربي، يفترض بالضرورة انتقاء أولويات محددة، هي التي يمكن أن يساعد التركيز عليها على تنمية هذه القوى، وخلق أفضل بيئة ممكنة للتفاعل الخلاق بين أطرافها، وبينها وبين النخب الحاكمة والمجتمع الدولي، وبما يؤدي في مرحلة ما لإحداث تعديل جوهري في المعادلة السياسية السائدة / الحاكمة.

وفي هذا السياق تبرز عدد من الأولويات المشتركة التي تساعد بشكل خاص علي تنمية قوى الإصلاح، هي:

١- إطلاق حرية امتلاك وسائل الإعلام وتدفق المعلومات.

٢ - إطلاق حرية إنشاء وإدارة الأحزاب السياسية والنقابات والمنظمات غير الحكومية.

٣- إطلاق حريات التعبير وخاصة الحق في التجمع والاجتماع.

٤- رفع حالة الطوارئ - حيثما تكون سارية - وإلغاء القوانين والمحاكم الاستثنائية.

٥- ضمان حقوق النساء وإنهاء كل صور اللامساواة والتمييز ضد المرأة في الدول العربية.

٦- الإفراج الفوري عن دعاة الإصلاح والمدافعين عن حقوق الإنسان وسجناء الرأي.

وعلى الصعيد الإقليمي "إزالة القيود داخل جامعة الدول العربية التي تحول دون انفتاحها أمام المجتمع المدني، ومشاركة المنظمات غير الحكومية الحقيقية في ممارسة دورها الرقابي داخل الجامعة.

**٩-** نحو تطوير دور المنتدى من أجل المستقبل:

لقد أوضحت مداولات منظمات وفعاليات المجتمع المدني في مناسبات سابقة وفي وثائق منشورة، وخاصة البيان الموجه إلى قمة أوروبا/الولايات المتحدة الأمريكية، أن موقفها من المبادرات الدولية للإصلاح، وبينها خطة الدول الثمانية ومنتداها من أجل المستقبل، سيتوقف على:

"مدى تلاقيها مع مقتضيات الإصلاح من داخل العالم العربي، الذي دفعت من أجله الشعوب والقوى الداعية للإصلاح من الداخل ثمنا فادحا على مدى أكثر من قرن من الزمان، سجنا ونفيا وتعذيبا وقتلا ومحاكمات جائرة وحروبا أهلية ومذابح جماعية وإفقارا وإرهابا".

و"أن تقود هذه الشراكة لتأسيس مؤسسات قابلة للمحاسبة أمام شعوب العالم العربي، وأن تكون مسئولة أمام المجتمع الدولي. كما يتعين أن تلعب مؤسسات المجتمع المدني دورا أساسيا في وضع أولويات الإصلاح وكذلك في تنفيذها. كما يجب إشراكها في عملية متابعة الإصلاحات وتحديد معايير لتقييمها".

وللأسف فإن تجربة ٦ شهور مع مبادرة دول الثمانية لا تتجاوب مع هذه المتطلبات، بل تبعث على التشاؤم حول إمكانية أن تسهم في إطلاق عملية إصلاح جدية، ما لم يتم تدارك ذلك سريعا.

لقد أخطأ محررو وثيقة دول الثمانية بتجاهل التنويه بمبادرات المجتمع المدني في

العالم العربي، والاقتصار على الإشارة إلى الوثائق التي صدرت عن مؤتمرات نظمتها حكومات المنطقة. ولكن هذا الخطأ فيما يبدو لم يكن عفو الخاطر، فالمجتمع المدني لا يجري إشراكه في عملية التحضير لاجتماعات المنتدى من أجل المستقبل، أو إطلاعه على الوثائق والمشاريع التي ستطرح على الاجتماع. وحتى عندما يتقدم المجتمع المدني بتوصياته -مثلما حدث في الاجتماع السابق في نيويورك- فإن الأمر اقتصر على الاستماع إليها، ولم يبلغ حتى بمصير التوصيات التي قدمها، أو بما إذا نوقشت؟ أم انتهى الأمر بالاستماع إليها؟.

ولا تشير عملية التحضير لاجتماع الرباط إلى تبني منهج مختلف في التعامل مع المجتمع المدني. الأمر الذي يثير تساؤلات جادة في أوساط المجتمع المدني عن القيمة المضافة للمشاركة المباشرة في أعمال المنتدى من أجل المستقبل، ولماذا لا تقتصر على إرسال توصيات المجتمع المدني بالبريد، توفيرا للجهد والنفقات، وتجنبا للمساهمة في تضليل الرأي العام بأن المجتمع المدني شريك بالفعل في المنتدى من أجل المستقبل.

إن تفعيل دور المنتدى من أجل المستقبل، وتفعيل دور المجتمع المدني في المنتدى هى مهمتان مترابطتان، وهذا يتطلب:

١- التعامل مع المجتمع المدني كشريك متكافئ على قدم المساواة في كافة مراحل التحضير لاجتماعات المنتدى، وخلال اجتماعاته، بما في ذلك توفير المقومات اللازمة لمناقشة معمقة لرؤى ومقترحات وتوصيات المجتمع المدني.

٢- التزام الحكومات العربية بعدم التحرش الأمني بمنظمات ووفود المجتمع المدني المشاركة في المنتدى. إن الاختبار الحقيقي لصدق نوايا الحكومات العربية تجاه قضية الإصلاح، هو أن تعلن هذه الحكومات الآن من الرباط، التزامها بالقيام بالمراجعة الفورية للقوانين الحاكمة لتأسيس ونشاط منظمات المجتمع المدني، وإعادة تكييفها على ضوء المعايير الدولية، ووقف محاكمات الرأي، والإفراج الفوري عن دعاة الإصلاح.

٣- حرص كل أطراف المنتدى من أجل المستقبل على عدم الانزلاق التدريجي لتحويل المنتدى إلى ناد للمناقشات حول أهمية وضرورة إلحاح الإصلاح في العالم العربي، وذلك كبديل عن الشروع بالإصلاح. يجب أن يصبح المنتدى آلية فعالة لها صلاحيات المراقبة للتوصيات ، ومنبرا لتقديم خطط مجدولة زمنيا لإصلاحات ملموسة، وتقييما وتبادلا للخبرات حول تنفيذ هذه الإصلاحات.

٤- التزام حكومات دول الثمانية باتباع معيار واحد تجاه كل قضايا العالم

العربي، بما في ذلك القضية الفلسطينية، وانتهاكات مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية في كل دولة، واتخاذ مواقف معلنة جماعية وفردية، بما في ذلك المساهمة في مراقبة الانتخابات العامة ومحاكمات الرأي، وربط مستوى علاقات التعاون السياسي والاقتصادي بمعدل السير في طريق الإصلاح، ومدى وفاء كل حكومة بالالتزامات التي قطعتها على نفسها، والامتناع عن تقديم الدعم الأمني لقمع حقوق الإنسان.

٥- إن التعامل مع المجتمع المدني في العالم العربي كشريك لا يجب أن ينحصر فقط في مناسبة اجتماعات المنتدى من أجل المستقبل، بل يجب أن يصير حقيقة يومية:

**أ-** من الضروري أن تدير الحكومات العربية في كل دولة على حدة حوارا جديا ومتكافئا مع المجتمع المدني حول سبل تنفيذ خطط الإصلاح والجداول الزمنية المناسبة. إن مثل هذا الحوار لا يجب أن يشترط وجود وسيط من دول الثمانية لكي يدور.

**ب-** من الضروري أن يحرص رؤساء الدول الثمانية ووفودها عند زيارتهم للدول العربية، على عقد الاجتماعات مع فعاليات ومنظمات المجتمع المدني في هذه البلدان، مثلما يحرص بعض ملوك ورؤساء الدول العربية على ذلك عند زيارتهم لبعض دول الثمانية.

**١٠-** برامج وآليات عملية للإصلاح

لم يشرع المجتمع المدني في التصدي لقضية الإصلاح بمناسبة مبادرة قمة دول الثمانية، إن فعاليات ومنظمات المجتمع المدني تضطلع بدورها في ميادين الإصلاح منذ زمن طويل، غير أن جهودها لم تكلل بالنجاح، إما بسبب عدم تعاون أو مقاومة الحكومات العربية، أو بسبب تواطؤ المجتمع الدولي على دعم النظم الاستبدادية في المنطقة لعدة عقود سابقة، أو للسببين معا.

هناك برامج عملية جاري تنفيذها بالفعل، وهناك برامج ما زالت تحت الدراسة.

**أ-برامج جاري تنفيذها بواسطة منظمات المجتمع المدني على الصعيد المحلي أو الإقليمي العربي أو الأورومتوسطي:**

١-عقد منتديات مدنية موازية لاجتماعات قمم الملوك والرؤساء العرب، والتقدم بتوصيات المجتمع المدني إلى هذه الاجتماعات، والسعي إلى تمثيل المجتمع المدني بصفة مراقب فيها.

٢- إنشاء هيكل تنسيقي يجمع منظمات حقوق الإنسان المتصدية لقضية

الإصلاح في العالم العربي، ويكون ضمن آلياته العمل بالتوازي مع جامعة الدول العربية، ويقدم توصيات إلى اجتماعات هيئاتها ولجانها ذات الصلة.

٣- هيكلة المنتدى المدني الأورومتوسطي الذي يجمع بين منظمات المجتمع المدني في جنوبي وشمال المتوسط، ويواكب اجتماعات وزراء خارجية الشراكة الأورومتوسطية، ويقدم توصيات المجتمع المدني إليها.

٤- إنشاء مؤسسة تمويل تتمتع بمرونة عالية، وذلك لدعم أنشطة حقوق الإنسان في حالات الطوارئ.

٥- إدارة حوارات معمقة بين المجددين الدينيين في آسيا والعالم العربي، لاستخلاص دروس وخبرات من الإسلام الآسيوي في تجديد الخطاب الديني.

٦- تعزيز التكامل بين منظمات حقوق المرأة وحقوق الإنسان في إطار مشترك يستهدف العمل على إدماج حقوق المرأة في حقوق الإنسان.

٧- تعزيز دور المؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان، ومواءمتها وفقا للمعايير الدولية. وتقديم تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب للرأي العام في العالم العربي، بهدف السعي لتعميمها في دول أخرى.

٨- الدفع بقضية الإصلاح الدستوري إلى الميدان العملي، وذلك باقتراح معايير حد أدنى، وبإعداد مشاريع دساتير بديلة.

٩- تشكيل هيئات ائتلافية تجمع بين الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني للعمل المشترك في قضية الإصلاح.

١٠- القيام بأنشطة تعليمية وتدريبية لفئات متنوعة، وذلك بهدف الترويج لمبادئ الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان، ولتعزيز قدرات مؤسسات المجتمع المدني في هذا المجال، بما في ذلك في ميدان مراقبة الانتخابات.

١١- القيام بأنشطة إعلامية ودعائية موجهة لفئات متنوعة من الجمهور، باستخدام وسائل النشر والإعلام والفنون والندوات والمؤتمرات، وبهدف التوعية بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والإصلاح السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي.

١٢- عقد مداولات إقليمية ومحلية للتداول وتبادل الخبرات حول قضايا التحول الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان ومكافحة الفساد وإصلاح الخطاب الديني.

١٣- القيام بدراسات وبحوث نظرية وتطبيقية حول إشكاليات احترام حقوق الإنسان في العالم العربي.
١٤- مراقبة ورصد وتحليل وتوثيق انتهاكات حقوق الإنسان، وإحاطة الرأي العام المحلي والدولي بها.
١٥- إدارة حوارات مع أبرز التيارات السياسية -بما في ذلك الإسلام السياسي- حول قضايا تطوير المكون الحقوقي والديمقراطي في فكر هذه التيارات.

**ب- برامج تحت الدراسة في منظمات المجتمع المدني:**

١- وضع هيكلية للمنتدى المدني تتسم بالثبات، وتواكب اجتماعات قمة دول الثمانية والمنتدى من أجل المستقبل، بحيث تتمكن من توفير متابعة ديناميكية لقضية الإصلاح على جدول أعمال هذه الاجتماعات، وفيما بينها. وذلك بالاستفادة من تجربة المنتدى المدني الأورومتوسطي.
٢- تطوير مؤشر علمي وعملي لقياس مدى تقدم الدول العربية في عملية الإصلاح، وإصدار تقرير سنوي عن ذلك.
٣- إنشاء منتدى للإصلاح الديمقراطي يجمع بين فعاليات المجتمع المدني ومجتمع الأعمال والعناصر الإصلاحية في النخب الحاكمة، يستهدف تعميق الحوار حول قضية الإصلاح في كل بلد، وفي العالم العربي، وبمشاركة خبراء من دول مرت بظروف مماثلة (أوروبا الشرقية والوسطى، أمريكا اللاتينية على سبيل المثال).
٤- إنشاء صندوق خاص لدعم سجناء الرأي في العالم العربي.
٥- إنشاء مرصد انتخابي لمراقبة مدى التزام الانتخابات التي تجري في العالم العربي بالمعايير الدولية، بما في ذلك المساهمة في الرقابة الميدانية، وفي تدريب المراقبين المحليين على ذلك.
٦- توفير إمكانية اطلاع القضاة والمحامين وأساتذة القانون في العالم العربي أولا بأول على اتجاهات التطور في فكر القانون الدولي لحقوق الإنسان، وتطبيقات ذلك بشكل خاص في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.
٧- إدارة حوارات معمقة بين المفكرين والفاعلين السياسيين في العالم العربي حول القضايا الإشكالية ذات الحساسية الخاصة، ووثيقة الصلة بقضية الإصلاح (علاقة الدين والدولة على سبيل المثال) بمشاركة

ممثلين لكل التيارات والمدارس الفكرية ذات الصلة.

٨- إعادة نشر مؤلفات التجديد الديني التاريخية والحديثة، وتوزيعها على نطاق واسع.

٩- إنشاء موقع خاص بقضية الإصلاح على الإنترنت.

١٠- تنظيم دورات تدريبية للمنظمات المعنية بحقوق الإنسان على استخدام آليات الأمم المتحدة، وتقديم التقارير أمامها، وتوفير الإمكانيات لحضورها بشكل منتظم اجتماعات هيئاتها المعنية، أو إنشاء مركز تدريبي خاص لهذا الغرض.

١١- إنتاج أفلام وثائقية تعني بقضايا الإصلاح، بأفق إنشاء قناة تليفزيونية لهذا الغرض في العالم العربي.

١٢- تعزيز عمليات إنتاج مواد تعليمية وفنية لحقوق الإنسان والديمقراطية.

---

❖ ينطلق هذا الإعلان والتوصيات والمقترحات المتضمنة فيه من المداولات التي جرت خلال المؤتمر الموازي للاجتماع الأول للمنتدى من أجل المستقبل الذي انعقد في الرباط: -٩ ديسمبر ٢٠٠٤، والعمل التراكمي لمنظمات المجتمع المدني خلال نحو عقد من الزمان، وبشكل خاص من الوثائق التالية:

- إعلان الدار البيضاء، الصادر عن المؤتمر الدولي الأول لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، أبريل ١٩٩٩ .
- مذكرة مقدمة من ٣٦ من منظمات حقوق الإنسان إلى جامعة الدول العربية فى ديسمبر ٢٠٠٣ حول تحديث الميثاق العربى لحقوق الإنسان.
- توصيات وثيقة "الاستقلال الثانى" الصادرة عن المنتدى المدنى العربى الأول الموازى للقمة العربية و الذى عقد فى بيروت فى مارس ٢٠٠٤ نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع منظمة الدفاع عن الحقوق و الحريات )عدل) و المنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان و بالتنسيق مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان و بمشاركة ٥٢ منظمة غير حكومية من ١٣ دولة عربية. وقد تم تقديم تلك التوصيات للملوك والرؤساء العرب، للمطالبة بالسماح للمجتمع المدنى بحضور اجتماعاتها بصفة مراقب، ولكن لم يستجب لها.
- بيان صادر عن ٣٤ منظمة غير حكومية حول نتائج القمة العربية بتاريخ ٢٦ مايو ٢٠٠٤ .
- التقرير الختامى للمؤتمر الإقليمي "أولويات وآليات الإصلاح" الذى عقد فى القاهرة فى يوليو ٢٠٠٤ الذى نظمه كل من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ومجلة السياسة الدولية بمشاركة ١٥ دولة عربية.
- بيان موقف كل من الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان و مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الصادر فى ٢٣ يونيو ٢٠٠٤، حول المبادرات الدولية للإصلاح فى العالم العربى بمناسبة انعقاد قمة الاتحاد الأوروبى-الولايات المتحدة الأمريكية.
- مذكرة مشتركة من ٣١ منظمة حقوقية تطالب بحماية المدنيين و محاكمة مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان فى دارفور الصادر فى ١٦ سبتمبر ٢٠٠٤ .
- البيانات الصادرة عن منبر الإصلاح الديمقراطي فى العالم العربي حول دارفور وتونس وسجناء الرأى فى العالم العربى.

في

مرت الذكرى الحادية والأربعين للخطبة في ٢٨ أغسطس ٢٠٠٤ واحتفى بها الأمريكيون كما احتفوا بالذكرى الخامسة والسبعين لمولده في ١٥ يناير ٢٠٠٥ ويعتبر هذا اليوم عيدا قوميا في أمريكا.

# عندي حلم

## مارتن لوثر كينج

ترجمة وقراءة د. عبير سلامة

**أولاً: الوثيقة مترجمة إلى العربية**

منذ مائة عام، وقّع أميركي عظيم -نقف اليوم في ظله الرمزي- إعلان تحرير العبيد. وجاء هذا القرار المهم بضوء الأمل للملايين من العبيد السود الذين عانوا من لهيب الظلم المدمر. جاء كفجر مفرح لينهي ليلا طويلا من العبودية. لكن بعد مائة عام علينا أن نواجه الحقيقة الفاجعة: أن الأسود مازال عبدا.

مازالت حياة الأسود، بعد مائة عام، مكبلة بقيود التمييز العنصري وسوء المعاملة. ما زال الأسود، بعد مائة عام، يعيش في جزيرة الفقر الموحشة وسط محيط واسع من الرخاء المادي. مازال الأسود، بعد مائة عام، يذبل في زوايا المجتمع الأميركي ويجد نفسه منفيا في بلده.

لذلك جئنا اليوم لنصور وضعا مرعبا. جئنا إلى عاصمة أمتنا مدركين أننا سنصرف الصك الذي وقّعه بناة جمهوريتنا عندما كتبوا الكلمات العظيمة في الدستور وإعلان الاستقلال، لقد وقعوا تعهدا أصبح ميراثا لكل أميركي.

كان هذا الصك وعدا بأن الجميع سيضمن حقوق الحياة

❖ باحثة مصرية

الثابتة: الحرية، وطلب السعادة. من الواضح اليوم أن أميركا أهملت في أداء حق هذا الصك إلى حد أثار قلق مواطنيها الملونين. فبدلا من تكريم هذا الالتزام المقدس، أعطت أميركا السود صكا رديئا عاد إليهم وهو يحمل عبارة "الرصيد لا يكفي". لكننا نرفض أن نصدق أن بنك العدالة مفلس. نرفض أن نصدق عدم وجود رصيد كاف مع كل تلك القفزات الضخمة للفرص في هذه الأمة.

جئنا، إذن، لنصرف هذا الصك.. الصك الذي سيعطينا عند الحاجة غنى الحرية وطمأنينة العدالة. جئنا إلى هنا أيضا لكي ننبه أميركا إلى الحالة التي تفترسها الآن. ليس هذا وقت الارتباط بترف التطمين أو تناول العقاقير المهدئة على مهل. إنه وقت النهوض من وادي التمييز العنصري، المظلم والمهجور، إلى الممر المشمس للعدالة العنصرية. إنه وقت فتح أبواب الفرص لجميع أبناء الله. وقت رفع أمتنا من الرمال المتحركة للظلم العنصري إلى الصخرة الصلبة للأخوة.

سيكون خطأ مميتا للأمة أن تغفل عن ظروف اللحظة وتستخف بقدر الأسود. لن يمر هذا الصيف الملتهب من الإذلال المعهود للأسود حتى يأتي خريف منعش بالحرية والمساواة. عام ١٩٦٣ ليس نهاية، بل بداية. وهؤلاء الذين يأملون أن يصبح الأسود راضيا، بعدما نفّس عن غضبه، سوف يستقيظون مصدومين إذا عادت الأمة إلى أشغالها المعتادة. لن تكون هناك راحة ولا هدوء في أميركا حتى ينال الأسود حقوقه الوطنية.

سوف تستمر رياح الثورة في هز دعائم أمتنا حتى يظهر يوم العدالة ساطعا. لكن هناك ما ينبغي أن أقوله لقومي، الذين يقفون على العتبة الدافئة لقصر العدل، يجب ألا نرتكب أعمالا خاطئة في سعينا لبلوغ موضعنا الصحيح. دعونا لا نلتمس إرواء عطشنا للحرية بأن نشرب من كأس الألم والضغينة.

يجب أن نوجه نضالنا من أعلى موضع للكرامة والنظام. يجب ألا نسمح لاعتراضنا الخلاق بأن ينحط إلى مستوى العنف المادي. مرارا وتكرارا يجب أن نسمو إلى قمم مهيبة حيث تجتمع قوة الجسد بقوة الروح.

يجب ألا يقودنا الكفاح الجديد الرائع، الذي غمر المجتمع الأسود، إلى عدم الثقة بالبيض، لأن الكثير من أخوتنا البيض، كما يتضح من حضورهم هنا اليوم، يدركون أن قدرهم معلق بقدرنا وأن حريتهم مرتبطة بحريتنا.

لا نستطيع أن نمشي منفردين. وعندما نمشي يجب أن نتعاهد على أن نمضي إلى الأمام بدون تراجع. هناك من يسألون المؤمنين بالحقوق المدنية " متى سترضون؟" لن نرضى أبدا ما دامت أجسادنا، المثقلة

بإرهاق السفر، لا تستطيع الحصول على مأوى في استراحات الطرق العامة وفنادق المدن. لن نرضى مادام الحراك الأساسي للأسود من جيتو صغير إلى آخر أكبر. لن نرضى أبدا مادام الأسود في ميسيسبي لا يستطيع التصويت والأسود في نيويورك يعتقد أنه لا يملك ما يصوّت من أجله. لا، لا، لسنا راضين، ولن نكون راضين حتى تنهمر العدالة كالمياه والاستقامة كالسيل القوي.

لست غافلا عن أن بعضكم جاء إلى هنا بمحن وتجارب ضخمة. بعضكم جاء للتو من زنازين ضيقة. بعضكم جاء من مناطق حيث تركككم السعي للحرية محطمين بعواصف الاضطهاد ومترنحين برياح وحشية الشرطة. لقد نلتم خبرة المعاناة الخلاقة. فاستمروا في العمل مع الإيمان بأن المعاناة المجانية تخليص وافتداء.

ارجع إلى ميسيسبي، ارجع إلى ألاباما، ارجع إلى جورجيا، ارجع إلى لويزيانا، ارجع إلى أحياء الفقراء والأقليات في مدننا الشمالية، عالما بأن هذا الحال يمكن أن- وسوف- يتغير بطريقة ما. دعونا لا نتخبط في وادي اليأس. أقول لكم اليوم، يا أصدقائي، أنه وبالرغم من العوائق والإحباطات الآن، ما زال عندي حلم. حلم متجذر بعمق في الحلم الأميركي.

عندي حلم بأن هذه الأمة ستنهض ذات يوم وتعيش المعنى الحقيقي لعقيدتها:" نؤمن ببداهة هذه الحقيقة: خُلق الناس جميعا سواسية". عندي حلم بأنه ذات يوم على التلال الحمراء في جورجيا سيجلس أبناء العبيد السابقين وأبناء ملاك العبيد السابقين معا حول مائدة الأخوة. عندي حلم بأن ولاية، حتى مثل ولاية ميسيسبي الصحراوية التي تتصبب عرقا من حرارة الظلم والاضطهاد، سوف تتحول ذات يوم إلى واحة للحرية والعدالة. عندي حلم بأن يعيش أطفالي الأربعة ذات يوم في أمة لا يُحكم عليهم فيها بلون جلودهم بل بمضمون شخصياتهم. عندي حلم اليوم.

عندي حلم بأن ولاية ألاباما، التي تبتل شفتا حاكمها حاليا بكلمات الاعتراض والإلغاء، ستصبح ذات يوم مكانا يستطيع فيه صغار السود، الأولاد والبنات، أن يمسكوا بأيدي صغار البيض ويمشون معا كأخوات وأخوة. عندي حلم اليوم. عندي حلم بأن يرتفع كل وادٍ ذات يوم، وينخفض كل تل وجبل، ستتنبسط الأراضي الوعرة، وستستقيم الأماكن الملتوية، سوف تتجلى عظمة الرب، والبشرية كلها ستراها معا. هذا هو أملنا. هذا هو الإيمان الذي أعود به للجنوب. وبهذا الإيمان سنستطيع أن ننحت من جبل اليأس صخرة أمل. سنستطيع بهذا الإيمان أن نحول الصلصلة المزعجة للتفرقة في أمتنا إلى سيمفونية جميلة للإخاء. بهذا الإيمان سنستطيع العمل معا، الصلاة معا،

النضال معا، الذهاب إلى السجن معا، الصمود من أجل الحرية معا، مؤمنين بأننا سنكون أحرارا ذات يوم.

سيأتي هذا اليوم عندما يستطيع جميع أبناء الله أن ينشدوا معاني جديدة: "وطني حبيبي، أرض الحرية، لك أغني، يا أرضا مات فيها آبائي، وتباهى بها الحجاج من كل ناحية، دع الحرية تصدح". وإذا كان لأمريكا أن تصبح أمة عظيمة فيجب أن يكون هذا حقيقة. لذا دعوا الحرية تصدح من قمم التلال الفريدة في نيو هامبشاير. دعوا الحرية تصدح من الجبال القوية في نيويورك. دعوا الحرية تصدح من مرتفعات بنسلفانيا ! دعوا الحرية تصدح من القمم الصخرية المغطاة بالثلوج في كولورادو ! دعوا الحرية تصدح من الذرى الجميلة في كاليفورنيا ! ليس هذا فحسب، دعوا الحرية تصدح من الجبل الحجري في جورجيا! دعوا الحرية تصدح من الجبل الساهر في تينيسي! دعوا الحرية تصدح من كل هضبة وتل في ميسيسيبي. من كل ناحية، دعوا الحرية تصدح.

عندما نترك الحرية تصدح، عندما نتركها تصدح من كل قرية وكل ضاحية، من كل ولاية وكل مدينة، سنستطيع بلوغ هذا اليوم بسرعة، يوم يكون فيه كل أبناء الله، السود والبيض، اليهود والأغيار، البروتستانت والكاثوليك، قادرين على أن يضموا أيديهم معا ويغنوا بكلمات قديمة من أناشيد السود: " أحرار أخيرا! أحرار أخيرا! الشكر لله القدير، نحن أحرار أخيرا"[1].

## ثانيا: قراءة في وثيقة حياة أخرى للحلم

مثل جميع الخطب الكبرى كانت عظمة خطبة (عندي حلم) لمارتن لوثر كينج الابن[2] في بساطتها، ومثل جميع الخطب السياسية المؤثرة كانت على وعي تام بطبيعة مستمعيها، ومثل أي أداء عظيم تدين بقيمتها لأسلوب عرضها ومحتواها معا، لكن ما جعل هذا الأداء يصمد حقا أنه كان ظرفيا في رسالته وتاريخيا في تأثير دعواه، لقد مرت الذكرى الحادية والأربعين للخطبة في ٢٨ أغسطس ٢٠٠٤، واحتفى بها الأميريكيون، كما احتفوا بالذكرى الخامسة والسبعين لمولده، في ١٥ يناير[3]، تحت وطأة إحساس عام بأن حلم كينج في حاجة ماسة إلى حياة أخرى، وأن منهجه في المقاومة السلمية بحاجة إلى إعلاء وإبراز.

" منذ مائة عام، وقّع أميركي عظيم..." مفتتح متوقع لخطبة تلقى في الذكرى المئوية لإعلان تحرير العبيد، الذي أصدره الرئيس إبراهام لينكولن في الأول من يناير سنة ١٨٦٣، في خضم الحرب الأهلية بين ولايات

الجنوب الأميركي وولايات الشمال (١٨٦١-١٨٦٥) ومع ذلك فقد كان استهلالا قويا دعمه كينج بإشارات صريحة لإعلان الاستقلال والكتاب المقدس والتراث الشعبي للسود، وإشارات أخرى ضمنية لحوادث التمييز والعنف التي يتعرضون لها في الجنوب، خصوصا في ولاية ألاباما، حيث أصرت امرأة سوداء تدعى روزا باركز، في مونتجمري ديسمبر ١٩٥٦، على الجلوس في مقدمة الأتوبيس، خلافا للقوانين التي تقضي بتخصيص المقاعد الأولى في وسائل النقل العام للبيض، بالرغم من أن معظم الركاب في مونتجمري كانوا من السود والقسم الأمامي عادة ما يكون خاليا. تم القبض على روزا باركز وألقيت في السجن، مما أدى إلى احتجاجات واسعة وحركة مقاطعة للأتوبيسات استمرت أكثر من عام بقيادة مارتن لوثر كينج وآخرين.

كان التمييز العرقي قبل الخمسينيات أسلوب حياة في المجتمع الأميركي، وحياة الأغلبية من الأميريكيين السود مشمولة بظلم مهين، في السكن والوظائف والتعليم والخدمات الطبية والتصويت الانتخابي. معظم سكان المدن من السود، في الجنوب خصوصا، كانوا يعيشون في شقق صغيرة منعزلة، لأن البيض من ملاك الأراضي والمنازل يرفضون التأجير أو البيع لهم، مجال العمل كان محدودا، وغالبا في إطار الوظائف الخدمية التي لا يقوم بها البيض، والأطفال يلتحقون بمدارس منعزلة أدنى قيمة ولا توفر تعليما كافيا، كانوا ممنوعين من دخول الأماكن العامة، مثل المستشفيات والمطاعم والمسارح والفنادق التي تحمل لافتات "للبيض فقط"، ومُبعدين بحكم القانون إلى المقاعد الخلفية في وسائل النقل وقاعات السينما والمحاكم، والأسوأ من ذلك حرمانهم من حق المشاركة في العملية السياسية بالتصويت، وتجاهل ما يتعرضون له من عنف على يد الشرطة والجماعات اليمينية المتطرفة مثل كوكلوكس كلان Ku Klux Klan

وجاء التغيير ببطء، في أواخر الأربعينيات، عندما بدأت الحكومة الفيدرالية في تمرير قوانين ضد التفرقة العنصرية، فقوبلت هذه القوانين بمقاومة شديدة في ولايات الجنوب، خصوصا تلك التي ذكرها كينج في الخطبة، والتي كانت تمارس التمييز ضد السود بالرغم من الإلغاء الرسمي للعبودية، وتعادي تحرير العبيد لاعتماد اقتصادها على القوى العاملة من الرقيق في مزارع القطن والتبغ، وتواجه أية محاولة من السود لتجاوز القيود القديمة بعنف بلغ حد القتل وتفجير المنازل والكنائس.

في هذا المناخ المضطرب ظهر مارتن لوثر كينج بوصفه قائدا بارزا في حركة الحقوق

المدنية، مُلهما بكل من المثالية المسيحية وأفكار غاندي عن المقاومة السلمية للظلم، ومتسقا مع واقع ينشد التغيير في ظل فيضان من البرامج الاجتماعية التي التمست البحث عن أسباب العرقية ونتائجها، مثل: التعليم الثقافي، حوار الثقافات، حاضر التعدد الثقافي ومستقبله. وسرعان ما أصبح كينج موضوع اهتمام الإعلام القومي بعد تنظيمه مقاطعة الأتوبيسات في مونتجمري- ألاباما، وبعد تعرضه للسجن أكثر من مرة وتفجير منزله، مما أدى إلى بروز سياسته في نبذ العنف، واهتمام الناس بأفكاره وخطبه[٤] التي يعتقد كثيرون أنها حفظت الجنوب من خطر حرب أهلية ثانية في ذلك الوقت.

ألقى مارتن لوثر كينج خطبة " عندي حلم" في مسيرة الحقوق المدنية في واشنطن ٢٨ أغسطس ١٩٦٣، بمناسبة الذكرى المئوية لإعلان التحرير (١٨٦٣) (الذي أدى مع التعديلات الدستورية اللاحقة له إلى إلغاء الرق ومنح السود حق المواطنة. وقف كينج على درجات نصب إبراهام لينكولن التذكاري أمام حشد من المؤيدين بلغ ٢٥٠٠٠٠ نصفهم تقريبا من البيض، وكان عدد المتحدثين كبيرا، وكلهم أعلام في مجالات الأدب والفن والاقتصاد والحقوق المدنية، وجاء الدور على كينج ليلقى خطبته في ربع ساعة حسب الوقت المتاح لكل متحدث، فلما أنهاها بالإشارة إلى أن "الحلم الأميركي"، في الحرية والرفاهية والمساواة، هو مصدر حلمه الشخصي، صاحت امرأة: "أخبرهم عن حلمك يا كينج، أخبرهم عن الحلم" فاسترسل كينج بوصف طموحه وغاية حركته في حث البيض والسود على العمل معا في سبيل التآلف والسلام.

أراد كينج من خطبته كلها أن يقول للسود، الشباب خصوصا، أن العدالة يمكن بلوغها بدون عنف، وأن الطريق ممهد من أجل التأسيس لموقف مختلف، موقف يفتح الباب أمام التفاوض حول فرص المساواة وإلغاء التمييز، أراد أن يبين أن الالتزام بالاحتجاج السلمي، في مواجهة العنف السائد حينذاك، ليس ضعفا، إنما هو اختيار فلسفي وأخلاقي يمكن الرهان عليه.

استغل كينج فصاحته للتأثير العاطفي في كثيرين سيتجاهلون كلماته ولا يرون سوى أنه أسود، وعزز أفكاره بالسماح لكلمات الآخرين كي تعبر عنه، وباستخدام الكثير من الصور البيانية والإشارات والتكرار، غير أن ما يلفت النظر في الخطبة هو عدم إشارة كينج إلى التسامح أو الغفران، كنقطة التقاء بين السود والبيض، وفي هذا إحساس فائق بالمسئولية عن دوره القيادي والإصلاحي، إذ كيف يمكن الحديث عن الغفران قبل الحصول على الحقوق والوقوف على قدم المساواة مع الطرف الآخر/ المعتدي؟ وهل يملك الضعيف

غفرانا؟ لم يتحدث كينج عن التسامح بل عن القبول والحب المتمثلين في معنى الأخوة، التي تمناها لصغار السود والبيض، نادرا ما تتم الإشارة إلى عامل الحب في النقاشات الجارية حول العلاقة بين الجماعات العرقية أو الدينية، لكن كينج أصر على أن الحب قيمة كبرى يمكن بواسطتها التغلب على النزاعات العرقية، والحب الذي قصده كان حبا إنجيليا شاقا، حبا غير مشروط، بدون أثرة وينشد الخير المطلق في الآخر.

اكتسحت الحركة الإصلاحية التي قادها مارتن لوثر كينج عقدي الخمسينيات والستينيات، وتأسست على التمرد السلمي، وأثمرت الإعلان عن عدم دستورية قوانين التمييز العنصري والمساواة بين السود والبيض في حق التصويت، واعتبار المساواة بين جميع الأميريكيين سياسة فيدرالية لا يحق لأية ولاية مخالفتها، لكن السياق العنصري الذي تعلقت حركته به مازال قائما في أكثر بلدان العالم وفي أميركا نفسها، واتخذ أشكالا متعددة تثير القلق وتبرر التساؤل عما بقي من حلم كينج بعد "مسيرة المليون" التي نظمها لويس فرقان Louis Farrakhan )قائد تنظيم أمة الإسلام في أميركا) في واشنطن سنة ١٩٩٥ .

كانت مسيرة المليون على النقيض تماما من مسيرة ١٩٦٣ التي ألقى كينج فيها خطبة عندي حلم. فهذه المسيرة أكبر، غلب عليها السود والرجال وبرزت في خطبتها، التي ألقاها فرقان، نبرة عداء للبيض والأقليات، وبدا بوضوح أنه تخلى عن مطالبة كينج بصحوة الضمير الأخلاقي للأمة، وضع قيمة المصلحة الشخصية للسود في المقام الأول، وجعل مشاعر البيض وأفكارهم عارضة، فصرف الانتباه والجهود عن الحاجة إلى تحديد أساس مشترك مع المجتمع الأكبر.

كيف تحولت رؤية كينج للمجتمع الموحد المتعاون إلى هذه الصورة المختلفة؟! قد يرى البعض أنها مجرد مصالحة لحلم كينج مع الواقع، بأفكار عملية أكثر تقارب التغير الفعلي في المجتمع الأسود، لكن حلم كينج في الحقيقة لم يقطع أبدا صلته بالواقع، وما زالت نتائجه الملموسة تتوالد حتى اليوم، وبأشكال متعددة تجعل من مسيرة المليون جنوحا كبيرا، خاصة مع ازدياد التوتر نتيجة سياسة أميركا الخارجية، وما تحمله وسائل الإعلام يوميا من أخبار حوادث محلية يبرز فيها العرق بوصفه عامل اندفاع وتهور، إضافة إلى الجدل المستمر حول قانون فرص للأقليات (التمييز المضاد) وما يلقاه من مقاومة تتسبب في مزيد من التوتر العرقي[٥].

ثالثـــاً: النص الأصلي للوثيـــقـــة

# "I Have A Dream"

**by Martin Luther King, Jr,**

Five score years ago, a great American, in whose symbolic shadow we stand signed the Emancipation Proclamation. This momentous decree came as a great beacon light of hope to millions of Negro slaves who had been seared in the flames of withering injustice. It came as a joyous daybreak to end the long night of captivity. But one hundred years later, we must face the tragic fact that the Negro is still not free.

One hundred years later, the life of the Negro is still sadly crippled by the manacles of segregation and the chains of discrimination. One hundred years later, the Negro lives on a lonely island of poverty in the midst of a vast ocean of material prosperity. One hundred years later, the Negro is still languishing in the corners of American society and finds himself an exile in his own land.

So we have come here today to dramatize an appalling condition. In a sense we have come to our nation's capital to cash a check. When the architects of our republic wrote the magnificent words of the Constitution and the Declaration of Independence, they were signing a promissory note to which every American was to fall heir.

This note was a promise that all men would be guaranteed the inalienable rights of life, liberty, and the pursuit of happiness. It is obvious today that America has defaulted on this promissory note insofar as her citizens of color are concerned. Instead of honoring this sacred obligation, America has given the Negro people a bad check which has

come back marked "insufficient funds." But we refuse to believe that the bank of justice is bankrupt. We refuse to believe that there are insufficient funds in the great vaults of opportunity of this nation.

So we have come to cash this check -- a check that will give us upon demand the riches of freedom and the security of justice. We have also come to this hallowed spot to remind America of the fierce urgency of now. This is no time to engage in the luxury of cooling off or to take the tranquilizing drug of gradualism. Now is the time to rise from the dark and desolate valley of segregation to the sunlit path of racial justice. Now is the time to open the doors of opportunity to all of God's children. Now is the time to lift our nation from the quicksands of racial injustice to the solid rock of brotherhood.

It would be fatal for the nation to overlook the urgency of the moment and to underestimate the determination of the Negro. This sweltering summer of the Negro's legitimate discontent will not pass until there is an invigorating autumn of freedom and equality. Nineteen sixty-three is not an end, but a beginning. Those who hope that the Negro needed to blow off steam and will now be content will have a rude awakening if the nation returns to business as usual. There will be neither rest nor tranquility in America until the Negro is granted his citizenship rights.

The whirlwinds of revolt will continue to shake the foundations of our nation until the bright day of justice emerges. But there is something that I must say to my people who stand on the warm threshold which leads into the palace of justice. In the process of gaining our rightful place we must not be guilty of wrongful deeds. Let us not seek to satisfy our thirst for freedom by drinking from the cup of bitterness

and hatred.

We must forever conduct our struggle on the high plane of dignity and discipline. we must not allow our creative protest to degenerate into physical violence. Again and again we must rise to the majestic heights of meeting physical force with soul force.

The marvelous new militancy which has engulfed the Negro community must not lead us to distrust of all white people, for many of our white brothers, as evidenced by their presence here today, have come to realize that their destiny is tied up with our destiny and their freedom is inextricably bound to our freedom.

We cannot walk alone. And as we walk, we must make the pledge that we shall march ahead. We cannot turn back. There are those who are asking the devotees of civil rights, "When will you be satisfied?" we can never be satisfied as long as our bodies, heavy with the fatigue of travel, cannot gain lodging in the motels of the highways and the hotels of the cities. We cannot be satisfied as long as the Negro's basic mobility is from a smaller ghetto to a larger one. We can never be satisfied as long as a Negro in Mississippi cannot vote and a Negro in New York believes he has nothing for which to vote. No, no, we are not satisfied, and we will not be satisfied until justice rolls down like waters and righteousness like a mighty stream.

I am not unmindful that some of you have come here out of great trials and tribulations. Some of you have come fresh from narrow cells. Some of you have come from areas where your quest for freedom left you battered by the storms of persecution and staggered by the winds of police brutality. You have been the veterans of creative suffering. Continue to work with the faith that unearned suffering is

redemptive.

Go back to Mississippi, go back to Alabama, go back to Georgia, go back to Louisiana, go back to the slums and ghettos of our northern cities, knowing that somehow this situation can and will be changed. Let us not wallow in the valley of despair. I say to you today, my friends, that in spite of the difficulties and frustrations of the moment, I still have a dream. It is a dream deeply rooted in the American dream.

I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed: "We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal." I have a dream that one day on the red hills of Georgia the sons of former slaves and the sons of former slaveowners will be able to sit down together at a table of brotherhood. I have a dream that one day even the state of Mississippi, a desert state, sweltering with the heat of injustice and oppression, will be transformed into an oasis of freedom and justice. I have a dream that my four children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by the content of their character. I have a dream today.

I have a dream that one day the state of Alabama, whose governor's lips are presently dripping with the words of interposition and nullification, will be transformed into a situation where little black boys and black girls will be able to join hands with little white boys and white girls and walk together as sisters and brothers. I have a dream today. I have a dream that one day every valley shall be exalted, every hill and mountain shall be made low, the rough places will be made plain, and the crooked places will be made straight, and the glory of the Lord

shall be revealed, and all flesh shall see it together. This is our hope. This is the faith with which I return to the South. With this faith we will be able to hew out of the mountain of despair a stone of hope. With this faith we will be able to transform the jangling discords of our nation into a beautiful symphony of brotherhood. With this faith we will be able to work together, to pray together, to struggle together, to go to jail together, to stand up for freedom together, knowing that we will be free one day.

This will be the day when all of God's children will be able to sing with a new meaning, "My country, 'tis of thee, sweet land of liberty, of thee I sing. Land where my fathers died, land of the pilgrim's pride, from every mountainside, let freedom ring." And if America is to be a great nation, this must become true. So let freedom ring from the prodigious hilltops of New Hampshire. Let freedom ring from the mighty mountains of New York. Let freedom ring from the heightening Alleghenies of Pennsylvania! Let freedom ring from the snowcapped Rockies of Colorado! Let freedom ring from the curvaceous peaks of California! But not only that; let freedom ring from Stone Mountain of Georgia! Let freedom ring from Lookout Mountain of Tennessee! Let freedom ring from every hill and every molehill of Mississippi. From every mountainside, let freedom ring.

When we let freedom ring, when we let it ring from every village and every hamlet, from every state and every city, we will be able to speed up that day when all of God's children, black men and white men, Jews and Gentiles, Protestants and Catholics, will be able to join hands and sing in the words of the old Negro spiritual, "Free at last! free at last! thank God Almighty, we are free at last!"

## هوامش

١- Martin Luther King, Jr: The Peaceful Warrior, Pocket Books, NY 1968.

٢- ولد مارتن لوثر كينج الابن في أطلنطا- جورجيا، في ١٥ يناير ١٩٢٩، حصل في سنة ١٩٥٥ على درجة الدكتوراه في علم اللاهوت، ورفض عروضا للعمل في السلك الجامعي وفضل أن يعمل قسّا في كنيسة بمونتجمري ألاباما. نال جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٦٤، واغتيل في ٤ أبريل ١٩٦٨ على يد أبيض يدعى جيمس إيرل راي توفي في السجن سنة ١٩٩٨. أسست زوجته كوريتا سكوت كينج بعد اغتياله منظمة تحمل اسمه لتخليد ذكراه ومواصلة جهوده في خدمة الحقوق المدنية، وبعد اغتياله بخمسة عشر عاما وقّع الرئيس رونالد ريجان مشروع قرار بأن يكون يوم الاثنين الثالث من كل يناير عطلة رسمية، لكن القرار لقي معارضة لسنوات حتى وافق عليه الكونجرس في الثاني من نوفمبر ١٩٨٣.

٣- يعتبر هذا اليوم من كل عام عيدا قوميا في أميركا كلها، تعطل فيه المدارس والبنوك والمكاتب الحكومية، وتقام برامج اجتماعية وثقافية متنوعة احتفالا بمولد/ حياة/ حلم كينج.

٤- ألقى كينج الكثير من الخطب المؤثرة في المسيرات والكنائس، ومن أهم هذه الخطب:

- Rediscovering Lost Values - February 28 1954.
- Paul's Letter to American Christians - November, 4, 1956.
- The Birth of a New Nation - April 7, 1957.
- Give Us the Ballot - 17 May 1957.
- Loving Your Enemies - November 17 1957.
- Letter From Birmingham Jail -April 16, 1963.
- Speech at the Great March on Detroit - 23 June 1963.
- Eulogy for the Martyred Children - September 18, 1963.
- Nobel Prize Acceptance Speech - December 10, 1964.
- Beyond Vietnam - April 4, 1967.
- Our God Is Marching On - March 25, 1965.
- I See The Promised Land - April 3, 1968.

٥- يهدف قانون التمييز المضاد إلى علاج تأثيرات التمييز المقصود ضد الأقليات العرقية والنساء من خلال قيام بعض الإدارات الحكومية منذ الستينيات بوضع برامج تقدم لهم أفضليات متفاوتة الدرجات في التعليم والتوظيف، كإجراء مؤقت يضمن معاملة منصفة تسارع في دمج المجتمع، لكن القانون قوبل بجدل شديد واتهم بأنه تمييز يخالف الدستور و ينتهك مبدأ النجاح وفقا للجدارة، كما يزيد من حدة النزاع العرقي، وقد يولد مشاعر بالدونية لدى من صممت هذه البرامج لمساعدتهم.