

كمال الجزولي

**في الاقتصاد السياسي للنظام القومي العام  
(قانون النظام العام لسنة 1996م نموذجاً)**

## (1)

(1/1) يلزمنا، في مدخل هذه الورقة\*، أن نعرّف (القانون)، أيّ قانون، بأنه هو جملة القواعد (المقررة) من جانب (الدولة) لـ (ضبط) سلوك الناس وفق (المعايير) المعتمدة لدى (الطبقة) السائدة (اقتصاديًا) و(سياسيًا) في (المجتمع) المعين. بعبارة أخرى، ومع كون (القانون)، في المجتمع الطبقي، يمثل، افتراضاً فقط، الأداة المنوط بها (تنظيم) العلاقات بين أفراد هذا المجتمع، وفق أعم (المثل) و(القيم) المتواضع عليها فيما بينهم، فإن (مضمونه) الحقيقيّ يعكس فقط جماع (الأفكار) و(الآراء) و(التصورات) التي تُبلور (القواعد الحقوقية) الأساسية المنوط بها التعبير عن وحماية (مصالح) الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية السائدة (اقتصاديًا) و(سياسيًا)، أي كتلة (الأقلية) في المجتمع. ومع ذلك فإن (الدولة) – توأم (القانون) – تستخدم، لضمان إنفاذ هذه القواعد، ترسانة من أجهزة (القمع) و(التدابير) (الإكراه)، مما يجعل القانون يتمظهر هنا كقوة خارجية تعمل باستقلال، وبمعزل عن إرادة (أغلبية) المجتمع، بينما وظيفتها، في الوقت نفسه هي قسرُ هذه (الأغلبية) على سلوكيات بأعينها، واتباع ألوان محددة من النشاط. القانون إذن وبهذه الكيفية، (مؤسسة) اجتماعية، أي شكل (تاريخي) لضبط حياة الناس يتحدّد بـ (أسلوب الإنتاج) في المجتمع المعين، وطابع العلاقات بين مختلف طبقاته وفئاته وشرائحه. وهكذا لا يُعقل تصوّر (القانون) بدون (الدولة) في التاريخ، والعكس صحيح تماماً؛ إنهما توأمان سياميان. أما المصطلحات التي وضعناها داخل الأقواس أعلاه فتضئ عمق الصلة بين (القانون) وبين علوم أخرى كـ (الاقتصاد السياسي) و(الاجتماع) و(الفلسفة)، على سبيل المثال.

بهذه الدلالة فإن مفهوم (القانون) غالباً ما يلتبس، إذ يعبر، في الحقيقة، وبشكل (قاعم)، عن أفق التصورات القيمية والمعرفية المحدودة (الجزء) صغير من المجتمع، على حين يدعي، في ذات الوقت، الإحاطة بقيم ومثل المجتمع (كله).

ولما كان ذلك كذلك، فإن مما يمحَق، يقيناً، أية فائدة مأمولة من وراء أي درس في (القانون) هو الخطة الكاسدة التي تنتزع من مجاله الطبيعي، كعلم اجتماعي وثيق الصلة بسائر العلوم الاجتماعية الأخرى، حيث يُفترض أن يتكامل معها بأكثر من وشيجة معرفية وفلسفية ومنهجية، فيضحى، نتيجة هذا النزع، محض مبحثٍ معزول لا يُورث الباحث والمتلقي، على السواء، غير معرفةٍ بأئسة بقشور فنيات بحثة *technicalities*، من شاكلة توصيف بنية المادة، وعناصرها، ومدى تأثير نفوذها على أي تشريع آخر، والنطاق الجغرافي لانطباقها، وما إذا كانت أحكامها وجوبية أم جوازية، وما إذا كان القانون نفسه، الواردة ضمنه، عاماً أم خاصاً، وما إلى ذلك.

(2/1) ومفهوم (النظام العام) نفسه لا يقلّ، بدوره، التباساً عن مفهوم (القانون) حين يتبعه في مدار التعبير، ليس عن منظومة القيم التي لا يُستبعد، بل ويفترض نظرياً، أن تكون مشتركة بين كافة الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية، وذلك بمعايير (المثال) الإنساني الأعلى الذي يتشكل تاريخياً، وبتراكمية تلقائية، في مستوى البنية الفوقية للمجتمع *super-structure*، وإنما عن منظومة التصورات (السلطوية القمعية) الخاصة بالطبقة السائدة اقتصادياً وسياسياً، فيما يتصل بحماية (مصالحها) في (السلطة) و(الثروة). فعادة ما يجري تصوير (النظام العام)، من قبل السلطة السياسية في المجتمع، كما لو كان نسفاً متجانساً من قواعد السلوك الأخلاقي الراقي الذي تتوفر

فيه عناصر (الحق) و(الخير) و(الجمال) النابعة من ثقافة (الجماعة) كلها، وكما لو كان يحظى، لهذا السبب، (بإجماعها) الأخلاقي التلقائي. غير أن هذا المفهوم سرعان ما يلتبس حين يضحى نفاذه مدخولاً بدلالة (القانون) القمعية مقطوعة الصلة بأبسط معاني (التلقائية الأخلاقية).

(3/1) ورغم أن (القانون) عموماً، و(قانون النظام العام) الذي تتناوله هذه الورقة بخاصة، هو، كما أوضحنا، وسيلة قمع في يد السلطة لضبط سلوك (المحكومين) على مقاسها، فما من سلطة، مع ذلك، غير محتاجة للحد الأدنى من (الاستقرار)، وبالتالي لإقناع هؤلاء المحكومين بـ (جدوى) هذه الوسيلة لتوفير (أمنهم)، وضمان (طمأنينتهم)، وصون أرواحهم وممتلكاتهم؛ أما المدى الذي يتحقق، أو لا يتحقق، فيه هذا الإقناع فيظل مرهوناً، ليس بفلاح أو خيبة أجهزة الإعلام (تقرأ: الدعاية/الإعلان/ البروباغندا) الرسمية، وإنما بالقدر الذي تتضبط، أو لا تتضبط، به معادلة (الحق) و(الواجب)، ويفشو، أو لا يفشو، فيه القدر المعقول من معاييرها العامة لعلاقات الناس في ما بينهم، من جهة، وفي ما بينهم وبين (السلطة/الطبقة الحاكمة)، من جهة أخرى، وهي علاقات اقتصادية – سياسية في المقام الأول.

(4/1) ولأن (العدل) يأتي على رأس هذه المعايير، فإنه يلزمنا هنا أن نسارع للإشارة إلى الفارق الكبير بين مفهومي (القانون) و(العدل). ذلك أنه إذا كان الأول، كما سبق أن قلنا، أداة ضبط سلطانية تنتزل على الناس دون اعتبار لإرادتهم، كقاعدة، فإن الآخر نزوع أصيل للفطرة الإنسانية السليمة، وليس من الحكمة الخلط بينهما\*. إن النزوع إلى (العدل) وكراهة (الظلم) أمران متجذران في عمق (الفطرة) الإنسانية، وقد جرى التحويل عليهما دائماً، عبر كل مراحل تطور المجتمعات البشرية، في مواجهة (القمع السلطاني) كطبيعة متأصلة في (القانون)، والتخفيف من غلوائه في كثير من الحالات، بل وكسره في غير القليل منها.

(5/1) لذا من الخطأ اعتبار (العدل) مجرد مجموعة نصوص (قانونية) يعكف على صياغتها في الغرف المغلقة (خبراء) سلطانيون ذوو تأهيل فني خاص، بمعزل عن طموحات السواد الأعظم من الناس في المجتمع، وتطلعاتهم وخياراتهم وفق مثالم الجمعي الأعلى، ويتوهمون، مع ذلك، أن الحياة كلها سوف تدور حيثما دارت هذه النصوص، وأن الدنيا بأسرها سوف تتغير بتغيرها، فيسن (العدل) بـ (قانون)، ويزول (الظلم) بـ (قانون)، وتتحقق (الفضيلة) بـ (قانون)، وتتحسر (الرديلة) بـ (قانون)، ويتحدد (الصواب) بـ (قانون)، ويتعين (الخطأ) بـ (قانون)! تلك نظرة سطحية تبسيطية مٌخلة قد يكون مبرراً أن يقع فيها العامة، وربما حتى طلاب القانون أول عهدهم بدراسته، ولكن ليس مبرراً، على الإطلاق، أن توهم نفسها بها، وإن سعت لإيهام الآخرين لأسباب تتعلق بطبيعة المصالح التي تعبر عنها، النخب الفكرية أو الثقافية أو السياسية التي تتولى إدارة حياة الناس، والتأثير عليها، في مجتمع معين، سواء تولت السلطة بالطريق الديمقراطي، أم بالقوة المادية، أم وقفت في المعارضة.

(6/1) إن أكثر التيارات سلطوية في العصر الحديث أصبحت تعي أن (القانون)، وإن سنَّ للتعبير، أصلاً، كما أوضحنا، عن جماع المصالح والرؤى والتصورات الاقتصادية السياسية للطبقات المتسيّدة، إلا أنه ينبغي أن يستصحب أيضاً، وإن بـ (ذكاء) سلطوي يستهدف مصلحة هذه التيارات نفسها، الوعي بأهمية أن يتقاضي القانون، إلى حدّ معقول، الاصطدام المباشر والمفضوح والفاجع بروح المجتمع،

وبآمال الناس في الحياة الأفضل، وأن ينفتح، على نحو أو آخر، للتعبير عن طموحاتهم في الوجود المغاير، ويستجيب، ولو لقدر محدود، من تصوّراتهم عن الخير والشرّ، والصّواب والخطأ، والجمال والقبح، والرذيلة والفضيلة .. إلخ، وإلا تكون نتيجة هذا الاصطدام كارثية، أول ما تكون، على الطبقات المتسيّدة نفسها، ونخبها الحاكمة!

**(7/1)** وبما أن (قانون النظام العام) الذي نحن بصدده مطروح على خلفيّة شعارات إسلامية في الحكم والتشريع، فلا بدّ لنا من التشديد، هنا، على أن هذه الآمال والطموحات والتصورات المطلوب التعبير عنها، والتي لا يمكن تجاوزها، لا تفرض، من المنظور الإسلامي، بقول أحدٍ من الناس، ولا تستمد شرعيّتها من النصوص السلطوية الجامدة، وإنما تتشكل في الوجدان الإنساني الجمعي، رغم اختلاف الثقافات من مجتمع إلى آخر، بمقاييسات (الفطرة السليمة) التي فطر الله عليها خلقه، والتي عادة ما تكون، لهذا السبب نفسه، (بوصلة) صائبة تماماً. فإذا كانت الحكمة من خلق الإنسان، من حيث هو إنسان، هي استخلافه في الأرض لعبادة الخالق بإعمارها: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة" (1)، فإنه سبحانه وتعالى، الذي حرّم (الظلم) على نفسه، قبل أن يحرمه على الناس، لم يترك ابن آدم يتخبّط سدى كالأنعام، وهو الذي تصدّى لحمل الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، بل حرّم الإنسان، من حيث هو إنسان "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (2)؛ وجعله في مرتبة أعلى حتى من مرتبة الملائكة: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" (3)؛ وزوّده بتلك (البوصلة) الإلهية التي يهتدي بها إلى الحق والخير والجمال، وهي (الفطرة السليمة) التي جعلها خصيصة قرينة لخلقها حتى قبل التنزيل نفسه "فطرة الله التي فطر عليها الناس" (4)؛ ووهبه (العقل) الذي هو مناط التكليف؛ وقد ورد في الأثر عن النبي (ص) أنه قال: "أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عزّ وجل: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك أخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب" (5)؛ كما وهبه، إضافةً لنعمة (العقل)، نعمة (الحرية)، فلم يقسره حتى على الإيمان به: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (6) — "ولو شاء الله لما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل" (7) — "وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (8) — "لا إكراه في الدين" (9) — "لست عليهم بمسيطر" (10). وبقدر كسب الإنسان بحريّة كاملة يكون حسابه: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يُرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى" (11) (39 — 40 — 41؛ النجم). فمدار هذا العدل المتناهي، كما نرى بوضوح، هو كسب الإنسان بمحض إرادته الحرة، وعقله المختار. ويلخص المفكر الإسلامي راشد الغنوشي الأمر بقوله: "أوكل الخالق لهذا الكائن المكرّم بالعقل والإرادة والحرية والمسؤوليّة مهمّة عمارة هذا الكون واكتشاف طاقاته وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والعدل والمساواة والعدل والحرية والمعرفة والثروة للجميع وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء الرسل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتّى يحقق، بإرادته واختياره، سنن الله في حياته كما تحققت تلك السنن لدى الكائنات جبلةً وحريةً .. وأن الإنسان .. قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقاً لا سلطان لأحدٍ عليها ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها" (12).

**(8/1)** وهكذا فإن القانون، أيّ قانون، إنما يكتسب شرعيّته، لا لمجرد أن السلطة السياسية في البلد المعين قد أصدرته وفرضته، ولكن بحسب المدى الذي يحظى فيه

باحترام الناس، واستشعارهم الذاتي لواجبهم في الالتزام به، حتى دون أن يكون مكتوباً في بعض الأحيان. فكم من قانون غير مكتوب اكتسب (قوة الشرعية) من احترام الناس له، لكون هؤلاء الناس حين يلزمون أنفسهم به لا يفعلون ذلك عن خوف ورهب، وإنما لأنهم يستشعرون، بمحض (الفطرة السليمة)، أن في ذلك الالتزام تعبيراً، بالحدّ المعقول، عن ثقافتهم، أي عن أعمّ القيم والمثل الأخلاقية لأوسع الطبقات الشعبية. والعكس صحيح، فكم من قانون مستوفٍ لكافة شكليات التدوين والتوثيق والتوقيعات والأختام دون أن تكون له أدنى شرعية سوى (شرعية القوة) المنفلتة المحروسة بمحض أجهزة القمع، كونه لا يحظى بأدنى قبول في إطار البناء الأخلاقي العام لثقافة الشعب، أي جماع القيم الموروثة التي تمثل، في الغالب، أفضل عناصر القيمة في تصورات الماضي الأخلاقية، وتبلور قناعات الناس الداخلية، وتنعكس بثقل مؤثر على مجمل العملية التاريخية الاجتماعية، باعتبارها الشكل المحدد للوعي الاجتماعي الذي لا يفرض من خارج المجتمع، وإنما ينبع من واقع علاقات الوجود الاجتماعي، وظروف نشاط الناس الاقتصادي العملي. ومع ذلك لا يجوز الخلط الذي كثيراً ما تعمد إليه آلة الدعاية الأيديولوجية الرسمية بين مفهومي (الأخلاق) المرتكز على نفوذ الرأي العام المجرد، و(القانون) الذي لا يمكن إنفاذه بدون القمع المادي (شرطة، سجون .. إلخ). لذا فإن أقصى ما يفترض أن يصبو إليه، ولو بالحد الأدنى، أي مشروع لأية قاعدة قانونية هو عدم اصطدامها مع المفاهيم الأخلاقية الراسخة في المجتمع، فكلية هذا الصدام باهظة بالنسبة للمجتمع وللسلطة السياسية فيه على حدّ سواء.

(9/1) وربما كان من المهم، ونحن نحتجّ بـ (ثقافة الشعب)، أن نحدّد، ابتداءً، مفهومنا لهذه (الثقافة) بالمعنى الواسع، لا (ثقافة الطبقات المتسيّدة) بالمعنى الضيق، في ذلك الكلّ التاريخي المحدّد والمركب من النشاط الخلاق لأوسع الطبقات في المجتمع، وجملة أشكال الوعي الاجتماعي الناتجة عن هذا النشاط، والمُعبر عنها في القيم الدينية والأخلاقية، وفي الفلسفة والعلم والحقوق والآداب والفنون والmithولوجيا، وفي خصائص الأبنية العاطفية والذهنية، وفي التصورات والانطباعات الأكثر رسوخاً لدى أي شعب، والتي تتمظهر من خلال أسلوبه في الانتاج، وسبل كسب عيشه، وتغييره للوسط الطبيعي، وطرانقه في المأكل، والملبس، والزينة، والعمارة، والعلاقات بين الرجال والنساء، والكبار والصغار، ومناهجه المتبعة في التربية والتعليم، وطقوسه المرعية في احتفالات الزواج، والميلاد، ومراسم دفن الموتى، وإقامة المآتم، وما إلى ذلك.

## (2)

(1/2) ننفذ، الآن، عبر هذا المدخل الضروري، لننظر في (قانون النظام العام لسنة 1996م). وأول ما لا تخطئه العين من خلال أي استعراض لملامحه الأساسية، أو أي عرض إحصائيّ لنصوصه (التي تقع في سبعة فصول وست وعشرين مادّة) هو أن غالبيتها العظمى لا تشكل نقلاً يُذكر من حيث الأهمية والخطورة، وذلك على النحو الآتي:

أ/ أفرد المشرِّع (الفصل الأول) من هذا القانون لمواد الأحكام التمهيدية التقليدية التي تشمل اسم القانون، وتاريخ سريانه، وتحديد ولاية الخرطوم نطاقاً لسريانه الجغرافي، وما إلى ذلك؛

ب/ وأفرد، ضمن (الفصل الثاني)، مادة تحظر استخدام الأعيرة النارية في الحفلات، وأخرى تحدّد ضوابط الحفلات في نهارات الجمعة؛

ج/ وأفرد، ضمن (الفصل الثالث)، مادّة تحظر الكتابة والصور والرسوم المنافية للعقيدة والأخلاق .. إلخ، على المركبات العامّة، وأخرى تحظر تظليل المركبات بدون تصديق؛

د/ وأفرد ضمن (الفصل الخامس)، مادّة تحظر مزاوله مهنة تصفيف الشعر بدون ترخيص، وأخرى لاجراءات طلب هذا الترخيص، وثالثة توجب مراعاة الشروط الصحيّة وإجراءات السلامة في هذه المحلات؛

هـ/ وأفرد، ضمن (الفصل السادس)، مادّة تحظر الازعاج بمكبرّات الصوت، وأخرى تحدّد ضوابط مزاوله التجارة في يوم الجمعة، وثالثة تحظر أعمال الشعوذة والدجل .. إلخ، وأفرد رابعة تحظر استحمام الناس عراة في النيل، وغسل العربات على شاطئه، وأفرد خامسة تحدّد ضوابط بيع الأطعمة خلال نهارات شهر رمضان، وأفرد سادسة تحدد ضوابط إصدار وتجديد رخص المحال؛

و/ وأفرد الفصل السابع للعقوبات جراء مخالفة هذا القانون.

كل هذه المواد، والتي تشكل أكثر من نصف نصوص هذا القانون تقريباً، تعتبر مواد عادية لا تثير خلافاً، إذ يتصل بعضها بفنيات التشريع، وبعضها الآخر كان من الممكن تنظيمه بأوامر من المجالس المحلية، فلا معنى لتضمينه في قانون ولائي.

(2/2) تبقى إذن المواد التي تمثل النقل الأساسي بالنسبة لأهمية، بل وخطورة، هذا القانون. ونستعرض فيما يلي أحكامها والنقد الذي يمكن أن يرد عليها، وذلك على النحو الآتي:

**– المادة/5:** تحظر إقامة أيّ (حفلة غنائي خاص) إلا بعد الحصول على تصديق بذلك من السلطات. وتندرج الاحتفالية الأسرية الخاصة (داخل) المنازل مع استخدام (مكبرات الصوت) ضمن تعريف المادة (4/و) لهذا النوع من الحفلات. وبالطبع فإن سلطة (منح) التصديق تعني، بمفهوم المخالفة، سلطة (منعه). لذلك، ومع تسليمنا التام بأن حرمة وخصوصية المنزل (في معنى الأسرة) لا تبيح التعدي على حريات الآخرين (الجيران في الغالب) بتسبب الازعاج لهم ومضايقتهم، مما قد يبرر تدخل السلطات العامة لوضع ضوابط للنشاط (داخل) المنازل حتى لا يتضرر من في الجوار، إلا أن هذا (التدخل) نفسه يجب أن يسيج بأشراط واضحة، وقاطعة، ودقيقة، للحيلولة دون إطلاقه في يد السلطة كأداة استلاب لتينك (الخصوصية والحرية)، وهذا ما لا يتوفر في هذه المادة التي تتحشر بكلياتها في جحر (الحظر) و(المنع) بأكثر مما تتفتح على سوح (الإباحة)، وهي الأصل شرعاً، على الرغم من أن الظاهر العام للنص قد يشي، للوهلة الأولى، بعكس ذلك. إن أعجل نظرة لعناصر هذه المادة تكشف، بوضوح تام، أن العنصر الحاسم فيها، والذي يستتبع، وجوباً، طلب التصديق من السلطات، هو (مجرد) إقامة حفل أسري، ولو (داخل) المنزل، رغم أن الأصل في

هذا أنه ممارسة يُفترض فيها (الحُرمة والخصوصية). أما العنصر الآخر المتمثل في استخدام (مكبر الصوت) فهو محض ذريعة لتوسيع (مداخل) السلطة للتغول على هذه (الحُرمة والخصوصية)، بأكثر من كونه مبرراً حقيقياً لـ (تدخل) السلطة، بحجة (حماية) حقوق الجيران، وذلك بالاستناد إلى الملاحظ الثلاثة الآتية:

**الملاحظ الأول:** أن المشرع لم يُعَن بتحديد قوّة (مكبرات الصوت) التي يحتمل أن تسبب الإزعاج، وإنما تركها مطلقة هكذا لتشمل حتى (مكبرات الصوت) الخاصة بأصغر أجهزة الاستماع المنزلية. وقياساً إلى أسلوب التدقيق المعتمد في تشريعات أخرى كقانون المرور، على سبيل المثال، الذي يحدّد السرعة المسموح بها لقيادة السيارات، كان من الممكن، بل من الواجب، فيما لو كان هذا هو غرض المشرع بالفعل، تحديد مدى (قوّة) مكبر الصوت الذي يستلزم تصديق السلطات قبل استخدامه في الحفل الخاص (داخل) المنزل.

**الملاحظ الثاني:** أن المشرع لم يُعَن باستصحاب (تقديرات الجيران) أنفسهم، حتى لو سلمنا جدلاً بأن هذا النص قد شرّع خصيصاً لـ (حمايتهم) من الإزعاج، بل عمد إلى إطلاق معايير هذه (الحماية) بوضعها في يد السلطة العامّة، وتفويض أمر (إنفاذها) إلى فيالق شرطة النظام العام، وفي ذلك ترخّص مستقبح، واستهانة غليظة بشأن قيمة (الجوار)، إحدى أنبل القيم المشتركة في كل الثقافات السودانية، عربية أو غير عربية، إسلامية أو غير إسلامية.

**الملاحظ الثالث:** أن المشرع لجأ إلى تشريع هذا النص المخصوص، رغم كفاية المادة (77) من القانون الجنائي لسنة 1991م، والتي تعاقب على ارتكاب جريمة (الإزعاج العام) الذي يسبب مضايقة لمن يسكنون أو يشغلون مكاناً مجاوراً، بحيث يكون تقديرهم، ابتداءً، لما إذا كان من شأن الفعل أن يسبب لهم مضايقة أم لا، محل الاعتبار التام عند فتح الدعوى الجنائية أمام النيابة، بالإضافة إلى كونه يشكل جزءاً من المسألة تحت البحث *Res Gestae* أمام القضاء، بينما المعيار في النص الجديد هو جملة اشتراطات تنسم بالتعسف والإطلاق، يُعهد إلى شرطة النظام العام \*\*\* بمراقبة تطبيقها.

إن هذه الملاحظ الثلاثة، بالذات، تكشف، بجلاء، عن أن الهدف الحقيقي من وراء النصّ ليس حماية (حق الجيران) في عدم التعرض للإزعاج، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل هو وضع حياة المواطنين الخاصة تحت (اليد الثقيلة) للدولة، وتوسيع (حقّ السلطة) في ضبط سلوك المواطنين على مفاص (تصورها) هي لـ (جدوى) الإبقاء على (إحساسهم) العام والدائم بهذه (اليد الثقيلة) في كل لحظة، حتى داخل أسرهم وفي نطاق مساكنهم، وعلائقهم بجيرانهم. هكذا يعتدي المشرع، بحجر واحد، على حريات المواطنين، وحقوق الأسر، وحركة المنازل، وخصوصية الجوار، لصالح حماية أمن السلطة، لا المواطن.

— **المادة/6:** تحظر إقامة أي (حفل غنائيّ عام) إلا بعد الحصول على تصديق بذلك من السلطات المحلية، وإخطار شرطة النظام العام. وقد يبدو النص، لأول وهلة، أيضاً، متعلقاً بمحض إجراء شكليّ من صميم اختصاصات السلطة العامّة، طالما أن الحفل مُقام في مكان عام. على أنه سرعان ما تتكشف الصعوبات والعوائق التي يثيرها هذا النصّ أمام ممارسة الأندية والمراكز الثقافية لنشاطاتها في إقامة الندوات العامة ذات الصلة بالموسيقى والغناء، مثلاً، حتى لو اتخذت الطابع البحثي التنقيفي،

وليس محض الترفيه، على مشروعيته الإنسانية، وذلك حين نعلم أن المادة (4/و) تعرّف (الحفل الغنائي العام) بأنه (الحفل الذي يُقام في الأماكن العامّة سواء كان الدخول إليها بمقابل أو بدون مقابل) وأن المادة (4/د) تعرّف (المكان العام) بأنه (المكان الذي يرتاده الجمهور ويشمل .. الأندية). فالنص، إذن، لا يفرق بين المطاعم والكافتریات وبين الأندية والمراكز الثقافية! هكذا، وبهذا الإطلاق، يصبح لزاماً على كل نادٍ أو مركز ثقافيّ أن يتقدّم بطلبه إلى السلطات وإلى شرطة النظام العام كلما رغب في إقامة فعالية ثقافية تشتمل على موسيقى أو غناء بحضور جمهور، أي ما يمثل جزءاً لا يتجزأ من نشاطه اليوميّ، طالما أن تعريف (الحفل) بالإطلاق الوارد به يشمل أية ممارسةٍ للموسيقى أو الغناء أمام الجمهور في مكان عامّ. وإذا لم يتمّ الحصول على التصديق في الوقت المناسب فإن الفعالية تصبح غير قانونية ويجوز، في هذه الحالة، معاقبة القائمين على إدارة النادي أو المركز. وليس مثل هذا العنت مما يمكن حسابه كمجرد أثر جانبي غير مقصود، فالموقف المعادي لهذا النشاط، في حدّ ذاته، سرعان ما يتكشف بقليلٍ من أعمال النظر في الخواتيم والمآلات التي يمكن أن ينتهي إليها.

— **المادة 1/7/أ:** توجب إيقاف أي حفلٍ في موعد أقصاه الساعة الحادية عشرة مساءً، وتقرأ مع نص المادة (19/ب) التي تحظر مكبرات الصوت لأي غرض بعد الساعة الحادية عشر مساءً. ولو أن النصين اقتصرنا على الأماكن العامة لكانا ساتغين شيئاً، رغم الملاحظات السابقة، أما ومنهج الإطلاق الذي اعتمده المشرع يُدرج تحت طائلة النصين حتى الأماكن والاحتفالات الخاصة، بما في ذلك المنازل والمناسبات العائلية مهما صغرت وضاق نطاقها، فهذا مما لا يمكن تفسيره بغير النزوع القمعي، كما قلنا، لوضع الحياة الخاصة للمواطنين تحت القبضة الخائقة لجهاز الدولة، وذلك من باب الفهم الخاطئ لمدخل الأمن والاستقرار، حتى من منظور المصلحة الاقتصادية السياسية الاجتماعية المطلوب توفير الأمن والاستقرار لها.

— **المادة 1/7/ب:** تحظر الرقص المختلط بين النساء والرجال، كما تمنع رقص النساء أمام الرجال، وذلك كشرط من شروط (قانونية) الحفلات الخاصة والعامّة على السواء. هذا النص المقتضب ينطوي على قدر لا يستهان به من العدوان المرعب على قيم اجتماعية وإنسانية معتبرة، حيث يبدو ذلك جلياً من خلال المفارقات الثلاث الآتية:

**المفارقة الأولى:** أن النص، باستخدامه للفظي (رجال) و(نساء)، على إطلاقهما، إنما يصنف أطراف العلاقات الاحتفالية تصنيفاً جنسياً بحثاً عبر ثنائية (رجل — امرأة)، فيهدر كل قيمة يمكن أن تكون لأي تصنيفٍ آخر، مثل ثنائية (الأم — الابن)، (الأب — الابنة)، (الأخ — الأخت)، (الزوج — الزوجة)، دع عنك علاقات (الزمالة) أو حتى (الخطوبة) مما لا تقرّه، قطعاً، العقلية التي أنتجت النص!

**المفارقة الثانية:** أن النص، حين يحظر رقص (النساء) مع (الرجال)، و(النساء) أمام (الرجال)، فإنما يفترض، من جهة، استبعاد (النساء)، عملياً، من المشاركة في أيّ حفل راقص يحضره (رجال)، كما يفترض، من جهة أخرى، حتى في حالة حضور (النساء) لمثل هذا الحفل، جلوسهنّ ساكنات يتفرّجن على (رجال) يراقصون (رجالاً)! والمفارقة هنا لا تحتاج إلى فانوس لاضاءتها!

**المفارقة الثالثة:** أنه، وباعتبار أن:

أ/ النطاق الجغرافي لسريان هذا القانون هو ولاية الخرطوم، أي (العاصمة) القومية؛

ب/ هذه (العاصمة القومية) قد شهدت، خلال الأعوام الأخيرة، ولا تزال تشهد، حركة نزوح كثيف إليها من أقاليم السودان المختلفة التي يعاني مواطنوها من الفقر وتردي الظروف المعيشية، حيث "أن 83% من سكان الريف فقراء غذائياً، أي تقلّ دخولهم عن خطّ الفقر الغذائيّ .. (و) يعيش 45% (منهم) في فقر مدقع مما يتسق تماماً مع دعاوي التنمية غير المتوازنة، وتهميش الريف، والتحيز لصالح الحضر"؛

ج/ المشرّع لا يمكنه، افتراضاً، إلا أن يكون مدركاً لواقع التنوع والتعدد الثقافي في أقاليم السودان المختلفة، حيث تشيع الطقوس الاحتفالية المختلفة في أغلبها، إن لم يكن فيها كلها، دع عنك أنها شائعة أيضاً في مركز الوسط هذا؛

إذن، فإن الأمر الوحيد الذي يمكن استنتاجه، ترتيباً على هذه المعطيات، هو أن المشرّع يفترض، في هذا النص، أن تتحول (العاصمة القومية) إلى بلد آخر (!) وسكانها إلى شعب آخر (!) فيصبح المنطق الذي يتأسس عليه القانون المطبق فيها، ومدى إلزاميته بالنسبة لأهل السودان (الأخرين) عند قديمهم إليها، هو نفس المنطق الذي يفرض عليهم الخضوع لقانون الدولة (الأجنبية) عند حلولهم (ضيوفاً) عليها!\*\*\*\*!

— المادة/1/7/د: تحظر أداء الأغاني الهابطة، كشرطٍ آخر لـ (قانونية) هذه الحفلات (المستحيلة!)، وفوق ذلك تعطي (الشرطة) الموجودة في مكان (الحادث) حقّ إزالة المخالفة، ما يعني إعطاءها السلطة التقديرية لـ (تقرير) ما إذا كان الغناء (هابطاً) أم لا (م/2/7). هكذا، ببساطة، وبكلمات معدودات، يختزل المشرّع كلّ تاريخ الجدال الدائر في أفق الإبداع، والذي حاول، وما زال يحاول، من خلاله، آلاف المبدعين والمفكرين والنقاد ومؤرخو الأدب والفن مراكمة المزيد من المعرفة بهذا النشاط الفكري الإنساني المتميز، وهي المعرفة التي يُعتبر من أهم تليخيصاتها، حتى الآن، وجوب النأي بالعملية الإبداعية عن أية (محاكمة) خارج القيم والمعايير المعتمدة في النقد والتدوُّق. إن أية محاولة لتهميش هذه القيم والمعايير، أو إلغائها، كي تستبدل بها قيم ومعايير تستمدُّ (مشروعيتها) من نفوذ السلطة السياسية، لهي، بكلّ المقاييس، محاولة لهدم الطاقة الإبداعية، لا لبنائها كما ينبغي في النقد. فالمشرّع، في هذه الحالة، ينصّب من (البوليس) ناقداً أوحداً، وأعظم، ولا راداً لأحكامه التي تصدر، بالضرورة، عن تصوّرات ذاتية تزعم لنفسها كمال التسلح الخلقى، من جهة، وتعمل، من جهة أخرى، على نفي هذا التسلح عن هذا المبدع أو ذاك، شاطبة، بجرّة قلم، أية جدوى للقيم والمعايير الموضوعية التي لا تتأتى إلا بالمعرفة الوثيقة، كنتاج للدور الذي يلعبه حملة مشاعلها عبر التاريخ، دغّ ما ينطوي عليه النصُّ من تهديد فظ لثراء التنوّع على أصعدة اللغات واللهجات، بما في ذلك اللهجات العربية، وكذلك المفاهيم، والأخيلة، والأمزجة الفنية، وطرائق التعبير المختلفة في السودان، حين تمحق نوايا المشرّع كلّ هذه القيم بخطة غير خافية لإخضاعها إلى معيارية الغلبة الاقتصادية السياسية والاجتماعية الثقافية لمثلث الوسط فحسب (الخرطوم/ كوستي/ سنار)، كما وتسحقها، نهائياً، على أرض الواقع (الولائي)، بتفريق (دمها) بين قبائل الجند المجيشين لتطبيق هذا النص، بمعيارياتهم الإثنية والجهوية واللغوية والدينية والثقافية، بل وحتى الشخصية السايكولوجية، مما لا حصر له!

**المادة/1/9/أ:** توجب تخصيص أحد الأبواب و10 مقاعد للنساء في الخطوط الداخلية للبصّات العامة، وتقرأ مع (المادة/1/9/ب) التي تحظر جلوس الرجال مكان النساء، والنساء مكان الرجال في المركبات العامّة، و(المادة/20) التي توجب الفصل بين الرجال والنساء في الصفوف. وعادة ما يُقال في تبرير هذه النصوص إن الغرض منها (تكريم المرأة). لكن ثمة ملحظين يثيران الشك، بجديّة، حول صدقيّة هذا التبرير على النحو الآتي:

**الملحظ الأول:** أن هذا العدد من المقاعد المخصصة للنساء يقلّ كثيراً عن عدد النساء اللاتي يستخدمن المركبات العامّة، الأمر الذي تسهل ملاحظته بالعين المجردة في حركة الحياة اليوميّة بالنسبة لكل من يعيش في هذه الولاية، أو يأتيها زائراً ولو لفترة قصيرة. وإنّ فإن هذه النصوص، من هذه الزاوية، تقصر كثيراً عن قامة هذا (التكريم) المزعوم، ناهيك عمّا تتطوي عليه، في واقع الأمر، من ميزات إضافية، هنا أيضاً، لـ(الرجال) على (النساء)!

**الملحظ الثاني:** أن هذا التبرير يدفع للتفكير، بمنطقه نفسه، فيما إذا لم يكن ثمة من تتوجّب إحاطته بمثل هذا (التكريم) في المجتمع غير (النساء)، كالمعوقين مثلاً، وبخاصة معوقى وجرحى العمليات الحربية، أو المسنين .. إلخ، فلماذا (النساء) وحدهن؟!؟

هكذا تثير هذه النصوص، وبخاصة المتعلقة منها بالموصلات العامّة، تساؤلاً مشروعاً عمّا إذا كان الهدف من ورائها (تكريم النساء)، فعلاً، أم (تحجيم) دورهنّ في الحياة الاجتماعية العامّة عن طريق (الحدّ) من حركتهنّ عملياً؟!؟

**المادة/1/10:** تحظر التسوّل، و(المادة/1/11) تحظر التشرّد وتمنح الشرطة حقّ جمع المشردين وتسليمهم لدور الرعاية الاجتماعية، و(المادة/12) تبيح للشرطة القيام بحملات لجمع المعتوهين من الأماكن العامّة لتسليمهم للمصحات أو إلى ذويهم. هنا أيضاً يثور التساؤل عن الغرض الحقيقيّ الذي يرمي إليه المُشرّع من هذه النصوص. فممارسة (التسوّل) و(التشرّد) ليس هواية، بل هي إفراز لأوضاع اقتصادية واجتماعية ظالمة. ومحاربتها لا تكون بغير تصفية هذه الأوضاع، بحيث يلعب القانون، بعد ذلك وليس قبله، الدور المساعد في محاربتها. ولكن، بالنظر، من جهة، إلى تفشّي هذه الأوضاع، ومن جهةٍ أخرى إلى شحّ الدور المخصصة للرعاية الاجتماعية، فإنّ القانون لا يمثل، في هذه الحالة، سوى سوط عذاب إضافي مُشرع فوق رؤوس الفقراء والمعوزين، الذين هم، في الغالب، من المهمشين النازحين إلى العاصمة من خارجها هرباً من ظروف معيشيّة أخذة في التردّي المتسارع، يوماً عن يوم، بفعل السياسات الاقتصادية والاجتماعية السيئة، متوهمين العثور، في هذه العاصمة، على أوضاع أفضل.

وقد أفرد المُشرّع **الفصل الخامس**، بأكمله، لضوابط تصفيف شعر النساء، وتفصيل أزيائهنّ، بذات العقلية النيوقراطية المستريية في جنس النساء كمصدر للشرور، وذلك على النحو الآتي:

— **المادة/14:** تنصّ على ضوابط العمل في محلات التصفيف، بحيث يُحظر استخدام الرجال أو دخولهم المحل، وبحيث يكون المدخل الوحيد للمحلّ مُطلاً على الشارع دون وجود مداخل أو مخارج أخرى!

– **والمادة 2/15:** تنصّ على وجوب إدارة المحل بواسطة امرأة لا يقلّ عمرها عن خمسة وثلاثين عاماً (!) حتى لو كان المحل مملوكاً لرجل!

– **والمادة 16:** تحظر استخدام أية عاملة في المحل إلا بعد التأكد من استقامتها وحسن سيرتها وحصولها على شهادة تثبت تأهيلها الفني من جهة الاختصاص!

– **والمادة 17:** تمنح السلطة التقديرية للشرطة في مداومة هذه المحلات وتفتيشها في أي وقت!

– **والمادة 18:** تكتفي، في ما يتعلق بمهنة تفصيل أزياء النساء، بحظر مزاولتها إلا بعد الحصول على تصديق بذلك، ولكنها، دونما منطوق واضح، لا تقيدها بذات القيود التي فرضتها على مهنة تصفيف الشعر، تاركة ذلك للسلطات المحلية! ومهما يكن من أمر، فثمة جملة من الملاحظات يمكن أن ترد على هذا الفصل على النحو التالي:

**الملاحظة الأولى:** أن حظر عمل الرجال أو دخولهم محلات تصفيف شعر النساء يثير التساؤل عمّا إذا كانت تلك هي المهنة الوحيدة التي يختلط فيها (الرجال) و(النساء) أو يلامس فيها الرجال أجساد (النساء). فثمة مهن أخرى، كالطب مثلاً، يحدث فيها ذلك، ربما بأكثر مما يحدث في هذه المهنة، غير أن المشرّع لا يفرض عليها فضيلته بقانون!

**الملاحظة الثانية:** أن الصرامة التي اتبعها المشرّع في تقصي مداخل ومخارج هذه المحلات، والشوارع التي تقضي إليها، وتحديد أعمار النساء اللاتي يُدرنهن بخمس وثلاثين سنة (دون أن يوضّح الحكمة من ذلك!)، علاوة على منح الشرطة سلطة مداومتها وتفتيشها في أيّ وقت، لا بدّ تستدعي إلى الأذهان تلك النصوص التي كانت تحكم عمل (المباغي) سيئة الذكر منذ أيام الإدارة البريطانية، كما وأنها، لا بدّ، تخلف في الأذهان انطباعاً قوياً، ملتبساً بالشكوك والريب، حول مدى (نظافة) و(شرف) هذه المهنة، أصلاً، وبالتالي أخلاق من يمتنونها ويتعيّشون منها، ملكية، أو إدارة، أو مزاوله مباشرة، وكذلك أخلاق النساء اللواتي يرتدن محلاتها، ويتلقين الخدمة فيها، بل وأخلاق ذويهنّ من آباءٍ وأشقاءٍ وأزواجٍ .. إلخ (!). أفلا يكون منطقيّاً، إذن، وصائباً تماماً، استنتاج أن المشرّع يرمي، فعلاً، إلى هذا الهدف، ومن خلاله يرمي إلى تصفية هذه المهنة نهائياً، رغم أن أية سلعة، بما في ذلك الخدمات، تنشأ وتزوج وتكسد، ليس بقرار أو قانون، وإنما بحسب حاجة أو عدم حاجة المجتمع إليها؟!

**الملاحظة الثالثة:** ترتبط، أيضاً، بسابقتها، بل وتؤكدها، من حيث القيد الذي يضربه المشرّع باشتراطه فيمن يزاولن هذه المهنة الحصول على (شهادة) بتأهيلهنّ من جهة (مختصة) دون أن يسميها (!) مع العلم بأنه من غير المتصور أن تكون ثمة جهة (مختصة) بمنح مثل هذه (الشهادات التأهيلية) سوى مؤسسات تعليمية وتدريبية متخصصة في هذا النوع من المعارف والمهارات، والسؤال: أين توجد هذه المؤسسات؟!

**الملاحظة الرابعة:** أن المشرّع، للغرابة، لا يحظر على (الرجال) امتلاك مثل هذه المحلات كمجال لـ (بيزنس) ينافسون فيه (النساء)، في ذات الوقت الذي يبدي فيه حرصاً كبيراً على عدم اختلاطهم بهنّ فيه! بعبارةٍ أخرى، فإن المشرّع، عند تناول المسألة في مستواها (الأخلاقي) وثيق الصلة بجنس (النساء)، يتشدّد في (الحظر)؛ أما

عند تناولها في مستواها (الاستثماري الرأسمالي) فإنه يترخّص في (الإباحة)! ومع ذلك فالمشرّع لا يفسّر كيف يمكن لـ (رجل) أن يمتلك مثل هذا (الاستثمار) دون أن يتمكن من الوقوف بنفسه على سير الأداء فيه، لمعالجة ما قد يعترّيه من مشكلات متوقعة، أو لإجراء المراجعة الدورية لحساباته، أو ما إلى ذلك! وحتى إذا سلمنا مع المشرّع بأن ذلك يمكن أن يتمّ عن طريق (مديرة المحلّ المرأة) ذات الخمس والثلاثين سنة من العمر، والتي يعينها (المالك – الرجل) خصيصاً لتحلّ محله، وتقوم مقامه، في هذا الشأن، فإن المشرّع لا يوضّح أين يمكن لهذا (الرجل) أن يجتمع بهذه (المرأة) لأغراض الوقوف على سير الأداء في استثماره الذي وضع فيه ماله، أو معالجة مشكلاته، أو مراجعة حساباته، طالما كان محظوراً عليه دخول المحلّ، مع كون القاعدة هي أن علاقات العمل تمارس في مكان العمل!

### (3)

**(1/3) المطاطية التي صيغت بها مواد هذا القانون، والسلطات التقديرية غير المحدودة، والتي منحت فيه لأفراد الشرطة، فتحت الأبواب على مصاريعها، في الممارسة التطبيقية، لإضافة كل ما يمكن أن يخطر، أو لا يخطر، على بال، مما لم ترد بشأنه نصوص صريحة في القانون، من مطاردة للنساء الفقيرات، ولصغار الباعة المتجولين في الأسواق، وبالذات بائعات الأطعمة والمشروبات الساخنة وغيرهنّ ممن لم يجدوا ما يكسبون به قوتهم سوى الأنشطة الاقتصادية الهامشية .. إلخ. فلا يكون صحيحاً، إذن، الاعوجاج بالنقد ليطال فقط آلية إنفاذ أحكامه من شرطة ونيابات ومحاكم، دون القانون ذاته، ففي ذلك كثير من الانصراف المعيب عن (العود) إلى (الظل)!**

وترتيباً على هذا فثمة أسئلة ثلاثة أساسية تلحّ في طرح نفسها بشكلٍ منطقيّ حول هذا القانون على النحو الآتي:

**السؤال الأول:** هل يمكن اعتباره (عادلاً) على قاعدة الموازنة الدقيقة بين (الحق) و(الواجب) المركوزة في صميم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة؟

**السؤال الثاني:** هل يمكن اعتباره (عادلاً) بمعيار قواعد (الحريات) و(المساواة) بين المواطنين بغضّ النظر عن الجنس (ذكور/إناث)؟

**السؤال الثالث:** هل هو متسق، عموماً، مع ثقافات وتصورات الناس الذين يُطبّق عليهم بالمستوى الذي يؤهله للقبول لديهم؟

نضع الأسئلة الثلاثة معاً بإزاء ما لاحظناه، في نصوص هذا القانون، من غلبة لملامح الظلم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، بالإضافة إلى تركيزه الواضح على ظلم جنس النساء، من جهة، وفقراء الهامش النازحين إلى العاصمة، من جهةٍ أخرى، فضلاً عن عدوانه الصارخ على قيم الثقافات السودانية، من جهةٍ ثالثة.

**(2/3) فإذا بدأنا بالسؤال الأول، فإن السودان، مثله مثل كلّ بلدان العالم الثالث، قد أرغم على الالتحاق بالنظام الرأسمالي العالمي، وهو لم يتخط، بعد، في تطوره الذاتي، مرحلة ما قبل الرأسمالية، حيث عملت بريطانيا، مثلها مثل كل بلدان المتروبول، وفق**

النظام الاستعماري القديم، على إعادة صياغة اقتصاده، خارج خط المسار الطبيعي لتطوره، بهدفٍ وحيدٍ هو تلبية احتياجاتها هي، وبخاصة للقطن في مجال صناعة النسيج في لانكشير، حتى أصبح إنتاج القطن هو المظهر الرئيس للتطور الاقتصادي خلال المرحلة الاستعمارية ما بين 1898-1956م. وفي مستوى آخر متسق عمّدت الإدارة البريطانية إلى تكوين (المؤسسة السودانية) الداعمة لسيطرتها، من صفوة القيادات القبلية في بعض المراكز، وبعض القيادات الصوفيّة، وكبار التجار والموظفين. وقد جرى ضمن أهم وقائع تلك المرحلة، تمكين الزعماء القبليين والدينيين، عن طريق الإيثار والمحابة، من الأراضي الزراعية وغيرها، بجانب الاستثمار في بعض الصناعات التحويليّة الخفيفة والتجارة بالوكالة عن الشركات الأجنبيّة، وما إلى ذلك، على حين بقيت نسبة 75% من السكان أسيرة للاقتصاد الطبيعي في الريف(14). لقد كانت تلك هي البدايات الباكورة لخطة الإبقاء على السودان، ضمن منظومة المستعمرات كلها، كمصادر للخام وسوق للتوزيع فقط، الأمر الذي اقتضى، بشكلٍ مستمر، تحجيم أي نزوع وطني صوب إرساء القاعدة الماديّة التكنيكيّة للصناعات الثقيلة حتى في مرحلة الاستقلال الوطني. وهكذا انطبع التطور الرأسمالي في بلادنا، كما في سائر البلدان الفقيرة، بطابع الإنتاج الهامشي، والنشاط الطفيلي، والنمط الاستهلاكي، وما إلى ذلك من تشويهات. ونشأت طبقات وفئات وشرائح اجتماعية بسّطت هيمنتها، بهذا الطابع الغالب، على الاقتصاد، كما على السياسة والثقافة وسائر أوجه الحياة، وهي الطبقات والفئات والشرائح البرجوازية التي تحاول، عبثاً، أن تتشبه بالبرجوازية الغربية، بينما هي قانعة، في ذات الوقت، بالدور التافه المخصص لها، في إطار تقسيم العمل العالمي، دور (الطفيل) العالق بأطراف النشاط الرأسمالي، الفاعل في السوق (السوداء)، المضارب في العملات، المتغذي على التهريب والأزمات، التّاهب للمال العام من خزينة الدولة، ومن الجهاز المصرفي، تلك الطبقات والفئات والشرائح التي لا نجد أبلغ من وصف المفكر المارتييني فرانز فانون لها، أواسط القرن العشرين، بأن رسالتها: "لا تكون .. تغيير أحوال الأمة، بل جعل نفسها وسيطاً بين البلاد وبين الرأسماليّة العالمية .. تضع .. اليوم قناع الاستعمار الجديد .. وترتاح .. إلى .. دور الوكيل عن البرجوازية الغربية الذي يدرّ ربحاً ضئيلاً (و) رزقاً يسيراً .. (و) هذا الضيق في النظرة، هذا النقص في الهمة، إنما يرمز إلى عجز البرجوازيّة الوطنية عن النهوض بالدور التاريخي الذي تنهض به البرجوازيّة. فما تعرف به كل برجوازية وطنية من أنها نشطة، رائدة، مبتكرة، مستكشفة لعوالم جديدة، لا نرى مثله لدى هذه البرجوازية الوطنية .. ذلك أنها، على المستوى النفسي، تتشبه بالبرجوازية الغربية، وتفتني أثرها في الجانب السلبي، وتتخط دون أن تكون قد قطعت مرحلة الاستكشاف والابتكار الأولى التي قطعتها البرجوازية الغربية. لقد دلفت إلى الشيخوخة المتهدمة قبل أن تعرف ما يعرفه الصبا من اندفاع، (إنها ليست) برجوازية حقيقية، بل فئة محتكرة، طويلة الأنياب، نَهمة، شرهة، تُسيطر عليها فكرة الربح التافه، وتتمتع بحصص من الفئات الذي تخصصها به الدولة المستعمرة القديمة، (وهي) رخيصة، عاجزة عن تمثّل أفكار كبرى، وعن القيام بأعمال تتجلى فيها روح الابتكار؛ إنها كاريكاتير"(15). وهذا هو، بالتحديد، السبب الذي جعل بلادنا تعاني من ضعف البنيات الأساسية، وضعف النشاط الإنتاجي وهامشيته، وتفشي نمط النشاط الاقتصادي الطفيلي، وما يستتبع ذلك من تنمية غير متوازنة بين المركز والهامش، واستنشاء الفساد، بالضرورة، كأداة رئيسة لمراكمة وتركيز الثروة، ممّا بلور، وما زال يبلور، ظاهرتين من أهمّ الظاهرات التي تشكل منظومة الأسباب المباشرة للتشوهات والنشقات الاجتماعية؛ هاتان الظاهرتان هما:

أ/ التضخم والازدحام في المدن الكبيرة، وأولها ولاية الخرطوم، المجال الجغرافي الحيوي لسريان قانون النظام العام، وذلك بفعل النزوح المستمر من الريف، لأسباب اقتصادية، دون أن تتوفر أدنى الاستعدادات اللازمة هنا لاستيعاب النازحين، من فرص عمل وسكن وخدمات مختلفة.

ب/ تفاقم النمط الاستهلاكي الفاحش، وانتشار القيم السلبية من جانب الفئات والشرائح الطفيلية في المجتمع، وذلك في مقابل التدهور المريع في مستوى دخول ومعيشة أغلب المواطنين، بحيث يزداد الأثرياء ثراء، والفقراء فقراً، إلى حدّ أن تجرّفت الطبقة الوسطى، وبلغت نسبة من يعيشون تحت خط الفقر عموماً 96%، حسب البيانات المحليّة والعالمية.

ومن هتين الظاهرتين الأساسيتين تتفرّع سائر الظواهر السلبية الأخرى المعروفة الأخذة في التفاقم خلال السنوات الماضية؛ كالتشرّد، والتسول، والدعارة المقنّعة، وإدمان المخدرات، والخمور البلدية، وتفكك البناء الأسري، وازدياد معدلات الانهيارات النفسية والعقلية، وغيرها، الأمر الذي ينعكس في ارتفاع معدلات الجريمة، ويتناقض طرداً، وتبعاً لذلك، ليس فقط مع كل القيم والمبادئ التي تشكّل جوهر العدالة الاجتماعية، كأحد أهم المقاصد الكلية للإسلام الذي تعلن الأيديولوجية السائدة، صباح مساء، أنه الخلفية التي جرى عليها سنّ (قانون النظام العام)، وإنما يتناقض، أيضاً، مع كل القيم والمثل التي تُشكّل أهم مقومات الحياة الاجتماعية التي تحترم فيها كرامة (ابن آدم) كما يتصورها الوجدان السليم المنفعل بفطرة الله التي فطر الناس عليها.

إن الفقر، إجمالاً، من أخطر معكوسات قيم العدالة الاجتماعية، والإسلام تحديداً، يعتبره قريباً للكفر، ونتاجاً مباشراً للظلم والاستغلال؛ بل وإلى الحدّ الذي يبرر التمرد والخروج على القانون، كما في قول سيدنا علي بن أبي طالب: "لو كان الفقر رجلاً لقتلته". وكما في قول الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري: "أعجب لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج على الناس شاهراً سيفه".

ونقتطف من التقرير الاستراتيجي المار ذكره، حول الأوضاع المعيشية الراهنة في السودان، وفي قلبه (العاصمة القومية)، المجال الحيويّ لانطباق (قانون النظام العام)، وحسب البيانات الرسمية المرصودة عام 1992م، أي قبل 4 سنوات من صدور القانون، أن حوالي 81% من سكان الحضر لا يستطيعون الحصول على غذاء كافٍ، أي لا تمكنهم دخولهم من ذلك، وبإضافة الاحتياجات الأساسية الأخرى، "تجد أن نسبة فقراء الحضر قد ارتفعت إلى 87%" (16). وحتى عندما يشير التقرير إلى أن استراتيجيات التواءم مع الفقر وقيم التكافل الاجتماعي كانت تساعد، آنذاك، على امتصاص الكثير من مظاهره، فإنه يبرز من أهم هذه الاستراتيجيات .. في الحضر، مثلاً، أن تتخطى فتاة كل القيود الاجتماعية، وتخرج للعمل، إما في القطاع غير الرسمي (حيث) تعمل في بيع الأطعمة، أو في القطاع المنظم .. أو مثل عامل في بعض المصالح الحكومية تجده يبيع السجائر في طرف مباني مصلحته، أو موظف يلجأ لعمل الأطفال والزوجة" (17).

وفي الريف، أيضاً، يرصد التقرير الدور الذي تلعبه قلة احتياجات سكانه، مقارنة بسكان الحضر، إضافة إلى استراتيجيات التواءم مع الفقر، في امتصاص مظاهره "حيث تسود في الريف قيم العمل الجماعي (النفير) وتسود في أديبات أهل الريف

أوصاف مثل (عشا البائتات)، (دراج العاطلة)، والأكل الجماعي (الضرا)، ونصرة الضعيف، حيث يقول شاعرهم: البعتر يقَع بيناتنا بنسندو" (18).

ويعود التقرير ليرصد بصورةٍ تقريبيةً عام 1998م، أي بعد مرور عامين من صدور القانون، أن "89% من سكان السودان قد يكونون فقراء"، وأن "فجوة الفقر قد تكون حوالي 70%، أي أن إنفاق الفقراء يفي، فقط، بحوالي 30% من تكلفة غذائهم" (19).

ثم يشير التقرير، إشارة غاية في الأهمية والخطورة إلى أنه، ويرغم "أن الفقر ما زال يتخفى تحت قناع قيم التكافل والتراحم السائدة في المجتمع السوداني (إلا أن) الخوف الآن أن هذا القناع بدأ يتمزق، لأن مقدرة من يدعمون الفقراء بدأت تضعف بفعل الأحوال الاقتصادية الصعبة، وأن هذه القيم بدأت في التلاشي جراء التضخم وقلة الدخل" (20).

غير أن التقرير يحاول التهوين من شأن المخاطر الاجتماعية المترتبة على ظاهرة الفقر حين يشير إلى أنه "لا توجد لدينا معلومات عن التحلل الأخلاقي، لكنه (ممكن) في ظل الفقر" (المصدر). إلا أن الحقيقة التي لا مرأى فيها أن هذا التحلل، في أوضاع الفقر، (راجع)، وليس فقط (ممكناً) أو (محتملاً)!

هكذا نخلص إلى نتيجة مفادها أن الفقر الآخذ في التفاقم، يوماً عن يوم، والناجم عن تردي الأوضاع الاقتصادية، وفشل الحكومات المتعاقبة، منذ الاستقلال، في إحداث تنمية حقيقية ومتوازنة، بوجه عام، بالإضافة إلى عدم الاستقرار الناجم عن الأزمة السياسية، وإفرازات الحرب الأهلية في الجنوب وفي الشرق، وربما في الغرب أيضاً؛ كل هذا وغيره هو المسؤول عن استشراء ظواهر التشرّد، وامتھان التسول، والدعارة، وإدمان المخدرات، والخمور البلدية، وتفكك البناء الأسري، وازدياد معدلات الانهيارات النفسية والعقلية وغيرها، الأمر الذي أدى، ويؤدي، بالضرورة، إلى اهتزاز موازنة (الحق) و(الواجب) في علاقة (الدولة) بـ (المواطن).

**(3/3)** وننقل، من ثم، إلى السؤال عمّا إذا كان من الممكن اعتبار هذا القانون عادلاً بمعيار قواعد (الحريات) و(المساواة) بين المواطنين بغض النظر عن الجنس (ذكور/إناث)؟

من غير الممكن، حتى لأعجل نظرة، أن تتكرر، إلا من رمد، القدر الهائل من التحيز ضد المرأة في هذا القانون، وهو تحيز ناشئ عن نظرة ذكورية مترتبة على أوضاع اقتصادية اجتماعية ظالمة للمرأة، بشكل عام، وعن موقف فكري متوارث تاريخياً، داخل الجماعة العربية المسلمة، في المنطقة وفي السودان، مدخولاً ومُلتبساً بتأثيرات إغريقية ورومانية وفارسية بعيدة كل البعد عن جوهر التعاليم والتوجيهات والمقاصد الكلية للإسلام بشأن المرأة. فوضع المرأة في إطار الحضارتين الإغريقية والرومانية كان وضع الكائن المهمّش، أو هو بالأحرى وضع (المتاع المصون)، حتى أن أفكار أرسطو حول تعليم المرأة اعتبرت في مرحلة لاحقة من التطور أفكاراً ثورية. وكان الفرس أيضاً يعتبرون المرأة كائناً شريراً قادراً على جلب النحس وتخريب الدنيا، فكانت تعامل على هذا الأساس! وقد اجتمع استضعاف المرأة مع تهميشها في مجتمعات القرون الوسطى البربرية، الجيرمانية، الصربية والآرية، حيث سادت العقلية النيوقراطية، باجتهاداتها الفقهية الكنسية، التي تبرز ذلك الاستضعاف والتهميش.

أما الإسلام فقد اتخذ، على النقيض من ذلك، ومنذ فجره الباكر، موقفاً إيجابياً من المرأة، إذ نزل القرآن الكريم منزهاً لها من صفات الشيطان الرجيم، جالب الشر، التي كانت قد ألصقت بها: "فاستجاب لهم ربهم إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض" (21) — "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً" (22). وهذه الآية، على وجه التخصيص، تنصّ بوضوح .. على أن الجنسين متساويان، وبدقة، بصفتها أعضاءً في الجماعة، فالله يُفاضل بين هؤلاء الذين هم جزء من أمته، هؤلاء الذين لهم الحقّ في ثوابه بدون حدّ. وليس الجنس هو ما يحدد فضله. إنه الإخلاص والرغبة في خدمته وطاعته" (23). ويمكن التماس أدلة كثيرة في هذا المجال من سيرة النبي (ص)، ومن سلوك صحابته الأجلاء والسلف الصالح.

ويثور، فوراً، السؤال المشروع التالي: من أين، إذن، تسلل مفهوم (الحريم — مصدر الشر) إلى تدين وثقافة المسلمين العرب، والسودانيين خاصة؟! والإجابة: من تركيا. لقد جاءنا هذا المفهوم في السودان، مثلنا مثل كل بلدان الشرق التي كانت قد اخضعت وألحقت بتركيا، ليس من الإسلام، وإنما من هذا البلد الذي تأثرت ثقافته، إلى حدّ بعيد، بثقافة القبائل الآرية التي كانت قد نزلت من منطقة بلاد البلقان، حاملة معها الفكرة الفارسية عن (المرأة — الشر) لتتلاقح مع الفكرة الرومانية عن (المرأة — المتاع) لتنتج، منذ ذلك الحين، النظرة السلبية التي ما زالت تؤثر، حتى الآن، على معاملة الرجل الأوربي العادي للمرأة. وقد لعب انتهاء الخلافة الراشدة، وتحولها إلى ملكٍ عضود، بانتقالها إلى الشام وبغداد، أي إلى مركز النقل لتأثير الحضارتين الرومانية والفارسية، الدور الأكبر في تعطيل الإسلام المستنير، بشأن المرأة خصوصاً، والابتعاد عن أصوله في القرآن والسنة. وبعد أيلولة الخلافة إلى الباب العالي كان لا بدّ أن تتداح دوائر الأثر السالب للثقافة التركيّة لتطال الأصقاع التي انبسطت سلطتها عليها، ومنها السودان.

(4/3) أما في ما يتعلق بالسؤال الثالث عمّا إذا كان من الممكن اعتبار هذا القانون متسقاً مع ثقافات الناس الذين يفترض أن يُطبّق عليهم في نطاق ولاية الخرطوم، والتي تشهد، كما سبق وأشرنا، نزوحاً كثيفاً من الريف، فيكفي التذكير بعبارة مدير شرطة النظام العام في ورشة عمل مركز التدريب القانوني بالخرطوم، والتي قال فيها: "من كان لا يرغب في الخضوع لهذا القانون فإن عليه ألا يجيء إلى هذه الولاية!" فإذا وضعنا في الاعتبار استحالة النظر إلى السودانيين كشعب واحد، أو كمجتمع واحد، مما يجعل من المستحيل، أيضاً، الحديث، بالتالي، عن ثقافةٍ واحدةٍ تجمعهم، اللهم إلا من باب المجاز، وذلك بفعل واقع بلادنا التي تضمّ مئات القوميات والعناصر والمجموعات القبلية والإثنية، وكذلك الأديان والثقافات واللغات، إضافة إلى مختلف العوامل التي عطلت تشكلنا الهويوي كأمّة، ويتمثل أبرزها في هشاشة البنيات التحتية للوحدة المتجانسة، بفعل الاستعلاء البغيض الواقع على غير المستعربين وغير المسلمين، وكذلك النهب والتخريب الاستعماريين، فضلاً عن فشل النخب المستعربة المسلمة التي تعاقبت على حكم البلاد منذ الاستقلال، فإن عبارة مدير شرطة النظام العام تختزل، وبدقةٍ متناهيةٍ، وصرامةٍ عسكريةٍ مشهودة، تلك الفكرة المستعلية القائمة على الانحياز العربي الإسلامي السلطوي إلى ثقافة مثلث الوسط (الخرطوم — كوستي — سنار)، دون بقية ثقافات (الهامش) السودانية التي اضطرت أهلها، بسبب الفقر

والجفاف والتصحر، خلال فترات تاريخية مختلفة، وما زالوا يضطرون لهجر بواديهم وقراهم، والنزوح إلى الخرطوم، حيث يلتف حولها، الآن، حزام عشوائي ضخم.

على أن المفارقة، مع ذلك، لا تلبث أن تطل برأسها من بين ثنيات هذه العبارة، لتخلخل الفكرة برمتها، إذ أن القانون يتصادم، أيضاً، مع الكثير من الثقافات الراسخة حتى في هذا النطاق الجغرافي المحدد (مثلث الوسط)، وبالتالي تتصاغر خلفيته الاجتماعية والفكرية، لتتصر في حيز بالغ الضيق، لا يكاد يتجاوز إرادة وتصورات النخبة الحاكمة فحسب.

#### (4)

(1/4) وإذن، فنحن بإزاء ظواهر ناشئة، بالأساس، عن أوضاع اقتصادية سياسية وتاريخية محددة، وعن تفاعلات في الفكر والثقافة مترتبة على هذه الأوضاع. ولكن الدولة، بدلاً من مجابهة أسباب هذه الظواهر بمعالجات وترتيبات واجراءات من جنسها، لجأت إلى سلاح التشريع، فأصدرت (قانون النظام العام) كمجموعة نصوص فوقيّة تتجه، مباشرة، إلى إشاعة جوّ من القهر العام الغليظ على حساب مكونات الثقافات السودانية، وطابعها المتعدد، دون أن تحقق هذه النصوص، ولنفس هذا السبب الجوهري، نجاحاً، بأي مستوى. وبالتالي فإن هذا (القانون) يُعبّر، في الواقع، عن العجز بإزاء المشكلة أكثر مما يعبّر عن القدرة على معالجتها. وهكذا فإن القضية الحقيقية التي يخدمها هذا القانون ليست، كما قد يبدو من الوهلة الأولى، حماية قيم عامّة أو حراسة فضائل، بقدر ما هي، كما سبق أن قلنا، توسيع (حق السلطة) في (ضبط) سلوك المواطنين على مقياس (تصورها) هي لـ (جدوى) الإبقاء على (خوفهم العام) منها! فالحكمة، إذن، من وراء هذا التشريع، هي ذات (الحكمة) الكامنة خلف معظم تشريعات الدولة في مجتمعات الصراع حول السلطة والثروة بين مختلف الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية، الأمر الذي يمكن التماسه فقط في ملابسات احتياج مؤسسة الأقلية، السائدة اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً، لحماية سلطتها؛ حيث يعتدي المشرّع، كلما وجد إلى ذلك سبيلاً، على حريات المواطنين العامة، وحقوق الأساسية، وحقوق الأسر، وحرمة المساكن، وخصوصية الجوار، وكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لصالح حماية أمن السلطة وطمانينتها.

(النظام العام)، إذن، قضية اقتصادية سياسية بالأساس، ولذا تنبغي معالجتها على هذا النحو، وليس باللجوء لـ (أداة القانون) التي، على العكس، تزيد ناراها حطباً.

#### الإشارات والهوامش:

\* أعد أصل هذه الورقة، وقدم، أول أمره، في ورشة العمل التي نظمتها (معهد التدريب والإصلاح القانوني بالخرطوم - أركويت) حول (تجربة النظام العام ومدى مساهمته بالحقوق والحريات)، في الفترة من 8 إلى 10 فبراير 2000م؛ ثم في الورشة التي نظمتها (مجموعة المبادرات النسائية)، بالتعاون مع (مؤسسة فريدريش آيبرت) الألمانية، تحت عنوان (المرأة والقانون)، بقاعة الشارقة بالخرطوم، في الفترة من 11 إلى 18 أبريل 2000م؛ كما نشرت على حلقات بجريدة (الصحافة) خلال شهر يونيو 2000م؛ وقدمت، منذ ذلك الحين، أمام العديد من السمنارات، والندوات، وورش العمل التي نظمتها مختلف منظمات المجتمع المدني السودانية.

\*\* ولعل هذا هو المغزى الذي رمى إليه كبير أساقفة كنتبريري، عند زيارته لبعض المحاكم في إنجلترا، فيما روى اللورد ديننج في مستهل كتابه (طريق إلى العدالة)، حين خاطب قضااتها بقوله: (لا أزعم أنني أفهم كثيراً في القانون، ولكنني أستطيع أن أزعم أنني أفهم كثيراً في العدالة).

\*\*\* غالباً ما يقع الخلط بين (النظام العام) و(أمن المجتمع)؛ إذ أنه، وبعد قرابة العشر سنوات من تأسيس الشرطة والنيابات والمحاكم الخاصة بتطبيق (قانون النظام العام لسنة 1996م)، جرى تأسيس شرطة ونيابات ومحاكم (أمن المجتمع) التي عهد إليها، إضافة إلى هذا القانون، بتطبيق نصوص أخرى من (القانون الجنائي لسنة 1991م)، كنص المادة/1/152 التي تقرأ: "من يأتي، في مكان عام، فعلاً أو سلوكاً فاضحاً أو مخللاً بالآداب العامة، أو يتزياً بزي فاضح أو مخل بالآداب العامة، أو يسبب مضايقة للشعور العام، يعاقب بالجلد بما لا يجاوز أربعين جلدة، أو بالغرامة، أو بالعقوبتين معاً". وتنص الفقرة/2 من هذه المادة على اعتبار "الفعل مخللاً بالآداب العامة إذا كان كذلك في معيار الدين الذي يعتنقه الفاعل، أو عرف البلد الذي يقع فيه الفعل"؛ علماً بأن هذه (المعايير) و(الأعراف) خاضعة بدورها لنوع ومستوى (تدين) و(ثقافة) الشرطي أو وكيل النيابة أو القاضي الذي يعهد إليه بتقييم الفعل من زاوية (الدين) أو (الأخلاق)!

\*\*\*\* (أصاب!) السيد مدير شرطة النظام العام بولاية الخرطوم، أيماً (صواب!)، في فهمه (الدقيق!) لمنطق الاقتصاد السياسي الكامن في خلفية علاقات هذا النص، ممّا عبّر عنه بوضوح تام في تعليقه على رأينا هذا، حين طرحناه من خلال مساهمتنا في ورشة العمل التي سلف ذكرها، والتي كان نظمها مركز التدريب القانوني بالخرطوم، حيث قال بالحرف الواحد: "من كان لا يرغب في الخضوع لهذا القانون، فإن عليه ألا يأتي إلى هذه الولاية!"

(1) 30؛ البقرة

(2) 70؛ الإسراء

(3) 116؛ طه

(4) 30؛ الروم

(5) أخرجه الطبراني في الأوسط

(6) 99؛ يونس

(7) 107؛ الأنعام

(8) 29؛ الكهف

(9) 256؛ البقرة

(10) 22؛ الغاشية

(11) 39 – 40 – 41؛ النجم

(12) راشد الغنوشي؛ محاور إسلامية، ص 68

(13) التقرير الاستراتيجي السوداني 1998م، مركز الدراسات الاستراتيجية، الخرطوم، السودان، ص 359، 361

(14) تيم نبلوك؛ صراع السلطة والثروة في السودان، ص 17 – 70

(15) راجع: فرانز فانون؛ معذبو الأرض

(16) التقرير الاستراتيجي (مصدر سابق)، ص 358

(17) نفسه

(18) نفسه، ص 359

(19) نفسه، ص 360

(20) نفسه

(21) آل عمران؛ 195

(22) الأحزاب؛ 35

(23) فاطمة المرنيسي؛ الحريم السياسي – النبي والنساء، ط 2، دار الحصاد، دمشق 1993م، ص 150

\*\*\*