القسم الأول

المواطنة: تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة

(أ) إطلالة على المسيرة التاريخية للمواطنة فى الخبرة الغربية.

(ب) الخبرة المصرية للمواطنة فى القرنين الماضيين.

- مراحل خمس -

(جـ) إشكالية الدولة الوطنية/ الداخل (البوليس - Polis) والعولمة/ الإمبراطورية/ الخارج (الكوزموس - Cosmos)

- صيغ خمس -

(د) نحو تفعيل المواطنة.

- عناصر أربعة ومهام أربع -

تمهيد :

يُعد مفهوم «المواطنة» من المفاهيم الحديثة نسبيًا فى الفكر المصرى المعاصر، وإن كانت هناك محاولات لدى المفكرين المصريين القدماء والمحدثين لتفسير حركة المواطنة فى إطار المجال العام[1]. إلا أنها لم تزل حتى الآن بعيدة عن إمكانية الاقتراب من هذا المصطلح، ومحاولة بلورة رؤية حوله ربما تكون بداية لدفعة نحو التحقق آخذة فى الاعتبار الخبرة التاريخية للمواطنين فى سعيهم نحو بلوغ المواطنة على أرض الواقع. والثابت أن القدماء من المفكرين لم يهتموا بهذا المبحث أو درسوا حالة المواطن، وفى أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدوها فى المجتمعات الغربية باعتبارها (المظاهر) قيمًا نقية مثالية، فتغنوا بالحرية وبحب الوطن واحترام القوانين.. إلخ، من دون التعمق فى جوهر المواطنة كونها نتاجًا لمسار تاريخى ممتد، ولتطور اقتصادى اجتماعى اختبره المواطنون المصريون عمليّا.

أما المحدثون من المفكرين فلم تزل مساهماتهم حول هذا الموضوع تكاد تكون نادرة[2]، ومما يزيد الأمور صعوبة هو أن موضوع المواطنة لم يزل «مبحثًا غائبًا» فى الدراسات السياسية المصرية والعربية؛ ولكل ذلك فإنه يكون قد آن أوان الاقتراب من موضوع المواطنة ودراسة وضعيتها فى واقعنا المصرى وآفاق تنميتها، آخذًا فى الاعتبار الخبرة التاريخية للجماعة الوطنية المصرية (فى إطارها المسلمين والأقباط) ودعمها من دون ابتسار أو بتر، كذلك العمل على إنضاجها قاعديًا، هذا من جانب، ومن جانب آخر تتبع مسيرة المواطنة فى الغرب، للوقوف على أهم الأفكار التى أنجزت فى هذا المجال، وتجليات الممارسات التى ترتبت على هذه الأفكار، ليسهل المقارنة بينها وبين الخبرة الوطنية من جهة، والمستجدات التى طرأت على المنظومة الغربية من جهة أخرى، خاصة وقد أنتجت صيغًا فى «الخارج» ذات طابع «كوزموبوليتانى» باتت تمثل

تحديات حقيقية «للداخل الوطنى»، حيث حملت هذه الصيغ طابعًا سياسيًا مباشرًا يتفق مع المتغيرات السياسية العالمية خاصة بعد الحرب الباردة أو ما عرف بمرحلة العولمة ثم بالمرحلة الإمبراطورية بعد الحادى عشر من سبتمبر[٣]. وهكذا هناك إشكالية مركبة، فى جانب منها داخل المنظومة الغربية بين التراكم التاريخى للمواطنة فى الغرب والمستجدات الى طرأت عليها، وفى جانب آخر بين هذه المستجدات والتراكم التاريخى للمواطنة فى خبرتنا الوطنية، وهذا هو موضوع هذه الدراسة التى تعد مخططا أوليا لدراسة تفصيلية ننكب على انجازها.

***

(أ) إطلالة على المسيرة التاريخية للمواطنة فى الخبرة الغربية:

(أ ـ ١) المواطنة الأثينية:

يمكن القول إن مدينة أثينا قد عرفت المواطنة ـ وإن كان بشكل غير مكتمل ـ وبالرغم من عدم اكتمال المفهوم إلا أن الإرهاصات الأولى للمواطنة قد عرفت فى أثينا، الأمر الذى يمكن أن يجعلنا نقول أن هناك ما يمكن تسميته المواطنة الأثينية. لقد اقتصرت المواطنة على الجانب السياسى فقط ـ وفى إطار النخبة ـ وإن كان هذا لم يمنع أن يكون للمفهوم طابعه الأخلاقى بمعنى أن يتم التأكيد على المساواة بين البشر، أى من الناحية الأخلاقية من دون أن يكون لذلك تجسيد عملى على أرض الواقع، وإن تحققت المساواة السياسية فإنها تكون فى إطار أشخاص بعينهم ـ أى المرتبطين بالسلطة ـ لذا انحصرت المواطنة فى بُعدها السياسى فى حدود أقلية صغيرة، ولم تعرف طريقها إلى النساء والعبيد والأجانب. هذا بالرغم من التأكيد على الجانب الأخلاقى وعلى إنسانية المواطنة أو أن تحقق المواطنة هو تحقق للإنسان[٤] (بحسب أرسطوطاليس).

* لتلخيص ملامح المواطنة الأثينية سوف نوجزها فى الجدول التالى:

السياق الاجتماعى للمجتمع الأثينى	عبودى ــ زراعى
المدى الجغرافى	محدود
مستوى المواطنة	أفقى نخبوى
نطاق المواطنة	مقصورة على أشخاص
مضمون المواطنة	التزامات مدمجة

(جدول رقم ١)

(أ ـ ٢) المواطنة فى أوروبا العصور الوسطى: التحرك نحو اكتسابها

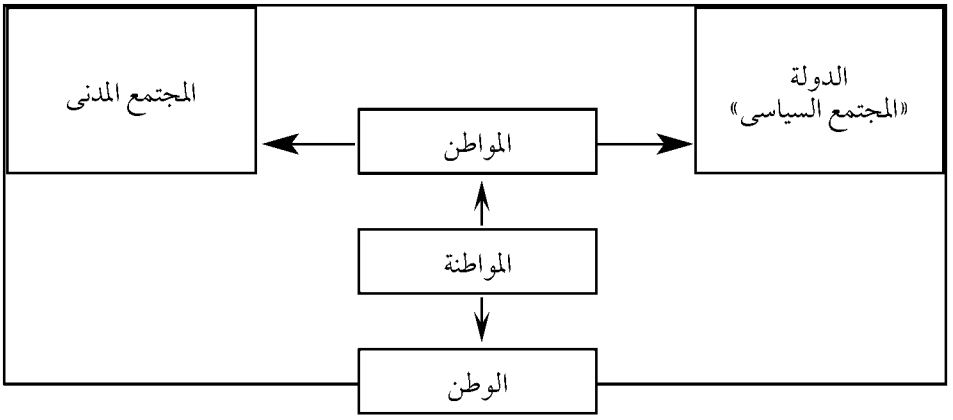
كانت أوروبا العصور الوسطى تتمحور حول نظام اجتماعى طبيعته "إقطاعية»، حيث قُننت بموجبه ملكية الأراضى الزراعية والممتلكات العينية تقنينًا يميز بين طبقة أصحاب الأراضى وعبيد يقومون بخدمتهم، ويتوحد هذا التقنين بأيديولوچية تربط بين السلطة وبين القدسية أو ما عرف بنظرية «الحق الإلهى».

فى هذا الإطار عمل فلاسفة السياسية فى عصرها الكلاسيكى[٥] (توماس هوبز، جون لوك، وجاك روسو .) على رفض الواقع وحاولوا أن يجدوا تفسيراً له، والتبشير بما هو أفضل. فنجد هوبز يصف الإنسان بأنه« يعيش فى حالة أولية سابقة على ظهور المجتمع «وصفها بحالة الطبيعة»، وهى حالة من الفطرة من حيث الدوافع وردود الفعل، فالإنسان فى رأيه ذئب لأخيه الإنسان. وعليه فإنه لا توجد بالتالى معايير وضوابط، أو بلغة أخرى قوانين، كما لا توجد ملكية، بل ويكون لكل واحد ما يستطيع أن يأخذه فقط، طالما أنه يستطيع المحافظة عليه، إنها حالة مدمرة للبشر.

ويأتى روسو[٦] بعد ذلك ليقرر أن الإنسان شرير ـ لا لشىء إلا ـ لأنه يجهل معنى الخير، وبقدر ما تتملكه رغبات المجتمع وحاجاته، فإن شهوة التملك تأتى فى مقدمة هذه الرغبات، ويقول فى هذا المجال: «منذ أن خطر لإنسان أن يسور أرضًا ويقول هذه لى، ثم وجد أناسًا كانوا من البساطة والسذاجة، بحيث يصدقوه كان ذلك الإنسان هو المؤسس الفعلى للمجتمع المدنى» وعليه فإن الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ـ أى الانتقال من المجتمع الطبيعى إلى المجتمع المدنى ـ لا يهدم المساواة الطبيعية، بل على العكس «يحل مساواة شرعية وأخلاقية بدل التفاوت الموجود فى الحالة الطبيعية، ليصبح الجميع متساوين بالاتفاق».

من هنا ولدت فكرة العقد الاجتماعى، فالمصلحة المشتركة فى استمرار المجتمع هى الدافع لتنمية الاتفاق بين الأفراد، فتعارض المصالح الفردية فى حالة الطبيعة هو الذى جعل إنشاء المجتمعات ضروريّا بالمعنى السياسى، فالعقد الاجتماعى، هو شكل من أشكال الاتفاق بين الأفراد/ القوى بهدف حماية المصالح الجزئية لتصب فى إطار المصلحة العامة. ورغم أن هذا الاتفاق يبلور شكلاً من أشكال الاتحاد بين الأفراد/ القوى إلا أن هذا لا يغطى على حرية كل فرد/ قوة. والحصيلة هو تشكل المجتمع السياسى/ الجماعة السياسية التى تتكون من سلطة/ دولة، وأفراد يُدْعون بالمواطنين، باعتبارهم مساهمين فى السلطة السياسية، إذا كانوا فى حالة فاعلة ومؤثرة ومشاركة فى ديناميكية هذه السلطة، ولكنهم إذا تنازلوا عن الفعل والتأثير والمشاركة وأذعنوا للسلطة فإنهم يصبحون رعايا. وتوالت المساهمات الفكرية، والتى صبت فى مجملها فى جعل المواطن هو موضوع الخطاب والفعل السياسيين فى إطار القانون الذى ينظم

حقوق وأفعال هذا المواطن فى المجال السياسى «**الدولة والمجتمع المدنى**» فى **إطار الوطن الواحد**. ويمكن أن نقترح الشكل التالى لتوضيح فكرتنا:



(شكل رقم ١)

وهكذا بدأت فى التبلور الإرهاصة الفكرية الأولى للمواطنة، فى معناها الكلاسيكى، والتى يمكن إجمالها فى الآتى:

«يتمتع كل المواطنين بالحقوق نفسها، وعليهم أن يفوا بالالتزامات نفسها، ويخضعون للقوانين نفسها، دون أى اعتبار للعنصر بمفهومه الاجتماعى، أو للنوع، أو للانتماء لجماعة تاريخية أو عرقية، أو للدين أو لميزات اجتماعية أو اقتصادية، فهم جميعًا يستوون كمواطنين، وعلى الدولة بمؤسساتها أن تعمل ذلك، وعلى المجتمع المدنى أن يقدم النموذج فى القدرة على تجاوز الانقسامات إلى تحقيق مبدأ المواطنة، بإتاحة الفرصة للجميع أن يعملوا فى إطاره لتحقيق المصالح العامة للمواطن».

ورغم المساهمات الفكرية القيمة، التى أنجزها فلاسفة عصر التنوير، فإنها لم تكن لتجد المردود المناسب لو لم تلتق بجهد وكفاح وحركة الناس/ المواطنين. فالمواطنة ارتبطت فى جانبها العملى بالتطور الاقتصادى الاجتماعى لأوروبا من جهة، وبميلاد الدولة القومية من جهة أخرى. والدارس لبعض النماذج الكلاسيكية للديمقراطية[٧]، مثل النموذج الإنجليزى والنموذج الفرنسى والنموذج الألمانى، سوف يجد أن بلوغ

الديمقراطية والمواطنة كانا حصيلة تطور استغرق مئات السنوات، وكان هذا التطور حافلاً بالصراع الاقتصادى والاجتماعى بل بالثورات، فالمشترك فى هذه النماذج، سالفة الذكر، الإنجليزية والفرنسية والألمانية، هو شعور الطبقات البرجوازية الصاعدة، من طبقة غير الإقطاعيين الذين اشتغلوا بالتجارة أولاً ثم بالصناعة أو مواطنو الدولة القومية الجدد ـ لأهمية التحرر من القيود الإقطاعية. فالملوك والإقطاعيون يمارسون ضدهم التعسف بشكل يعوق من فاعليتهم الاقتصادية ـ ويحط من مكانتهم الاجتماعية، وعدم إتاحة الفرصة لهم لكى يعبروا عن أنفسهم سياسيًا، فبدءوا يعارضون هذا الوضع ثم ثاروا عليه، حدث ذلك فى إنجلترا، وفى فرنسا، وفى أمريكا على التوالى. وقد نتج أمران عن هذه الحركات هما:

* دستور يعبر عن الأوضاع الجديدة.

* نشأة البرلمان.

بالنسبة للدستور، فلقد أتى ليعبر عن حركة الناس فى الواقع، يعبر من جانب عن التوافق والتراضى بعد حركة نضالية طويلة. ومن جانب آخر، عن استخلاص للسلطة والحقوق. ومن هنا فإن الدستور لا يُعد برنامجًا نظريًا، أو نصًا منفصلاً عن الواقع، وإنما هو تعبير عن واقع جديد[٨]. بما يمثله هذا الواقع من تفاعلات جديدة لقوى سعت لأن تعبر عن نفسها، وتشارك فى اتخاذ القرار، بل وفى الحكم. كما تحركت نحو إقرار الحريات الشخصية ـ أى اعتراف السلطة الحاكمة بمجال خاص لكل مواطن أو مجموعة من المواطنين للتحرك السياسى العام دون قيد أو حظر ـ أما البرلمان، فقد نشأت فكرته لكى يقوم بمهمتين:

التشريع بشكل عام.

التشريع الضريبى بشكل خاص.

ونلاحظ العلاقة العضوية بين تبلور مفهوم المواطنة، فى البداية، على أرض الواقع وبين الوضع الاقتصادى للأفراد ومدى ما يملكون، فالفرد الذى لا يملك شيئًا ولا يدفع ضريبة ليس مواطنًا، لذا لم يكن غريبًا أن البعض قد طابق بين المواطن ودافع الضرائب، ومن ثم تأسيس المبدأ المعروف: لا ضريبة بدون تمثيل نيابى:

No Taxation Without Representation حيث أصبح على الحاكم ألا يفرض ضريبة بدون الرجوع إلى ممثلى دافعى الضرائب. والقارئ للدساتير الإنجليزية والفرنسية سوف يجد الآتى:

أولاً: فى قانون الحقوق الإنجليزى The Bill of Rights

* لا ضريبة إلا بقانون.

ثانيًا: فى إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى:

* لا ضرائب إلا بقانون.

* المواطنون متساوون أمام الضريبة.

(أ ـ ٣) المواطنة: التنظير للممارسة

ومع مرور الوقت ومع توسيع رقعة الديمقراطية وصعود طبقات جديدة لا تصنف من ضمن من يملكون، ولكن أصبح من حقها أن يكون لها نصيب فى حكم الوطن، أخذ مفهوم المواطنة يتطور ليجاوز المعنى المباشر له، الكلاسيكى، إلى معنى أكثر عمقًا وتركيبًا، يأخذ فى الاعتبار ليس فقط الجانب السياسى للمواطنة، وإنما يمتد به ليستوعب الاجتماعى والثقافى والمدنى بالإضافة إلى الاقتصادى. وهذا التطور لمفهوم المواطنة لم يكن ليحدث إلا لأن هناك حيوية مجتمعية كانت فى حالة تطور مستمر، وفى حالة جدلية مع المفاهيم والأفكار، ومن ثم خضعت المواطنة: كمفهوم وممارسة للنقد الدائم فى ضوء ما كان يطرأ من مستجدات، ويظهر من إشكاليات على أرض الواقع. بعبارة أخرى. يمكن القول إن مفهوم ونطاق المواطنة قد تطور واتسع، تحت تأثير الديناميكية المجتمعية التى شهدت حركات عمالية تسعى لنيل حقوقها، وحركات نسوية تبحث عن المساواة مع الرجل.. إلخ[٩].

فى هذا السياق تأتى مساهمات مارشال وتيرنر، وبيندكس، وباربلات لدراسة المواطنة فى علاقتها بالطبقات الاجتماعية والدولة القومية، والهوية، وسوف نركز

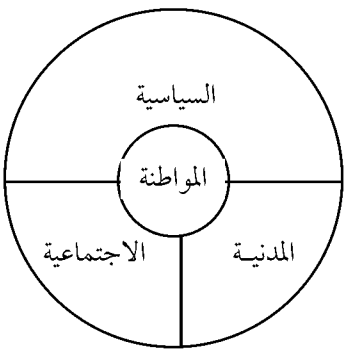
حديثنا على مساهمة «مارشال» لكونها المساهمة الرائدة التى عالجت موضوع المواطنة فى العصر الحديث، حيث استطاع أن يضع إطاراً نظريًا شاملاً استوعب من خلاله تجربة الدولة القومية الحديثة: "دولة الرفاهية» والمجتمع الرأسمالى، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وتحتل مساهمته اهتمامًا كبيراً الآن؛ حيث أنها تمثل الأساس المرجعى لفكرة المواطنة، فلا تكاد تخلو دراسة حديثة حول المواطنة إلا وتستعيد مساهمة مارشال سواء بالتحليل والنقد والمراجعة فى مواجهة الإشكاليات المستجدة التى تواجه المواطنة فى إطار الخبرة الغربية.

لقد عرف مارشال المواطنة باعتبارها «مجموعة من الحقوق التى تمارس بشكل مؤسسى»، فالمواطنة لديه تتكون من ثلاثة عناصر هم:

(١) العنصر المدنى (٢) العنصر السياسى (٣) العنصر الاجتماعى

(١) العنصر المدنى (Civil Element)

ويتضمن الحرية الفردية وحرية التعبير والاعتقاد والإيمان وحق الامتلاك وتحرير القيود، والحق فى العدالة فى مواجهة الآخرين الذين يظلموه فى إطار المساواة الكاملة.



(شكل رقم ٢)

والمؤسسات المنوط بها تحقيق العنصر المدنى فى المواطنة هى المؤسسات القضائية.

(٢) العنصر السياسى (Political Element)

ويعنى الحق فى المشاركة من خلال القوى السياسية الموجودة فى المجتمع باعتبار (المواطن) عضواً فاعلاً فى السلطة السياسية أو كناخب لهذه القوى السياسية.

ويمارس العنصر السياسى من خلال البرلمان أو المجالس المحلية.

(٣) العنصر الاجتماعى (Social Element)

ويعنى تمتع المواطن بالرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعى، والتمتع بحياة جديرة بإنسان متحضر وفقًا للمعايير التى تم التوافق عليها.

ويتم العنصر الاجتماعى من خلال نظام التعليم، ونظام الرعاية الصحية، والخدمات الاجتماعية.

كما عالج «مارشال»[١٠] المواطنة فى إطار علاقتها بالنظام الطبقى فى المجتمع الرأسمالى، حيث طرح ما يلى:

«لم تلغ المواطنة التفاوت الطبقى، ولكنها فرضت تعديلات على النظام الطبقى السائد، فالمواطنة وإن كانت تحقق قدرًا من المساواة فى المكانة» بحكم التمتع بحقوق اجتماعية متعددة مثل إتاحة فرص تعليمية متساوية للجميع، أو توفير السلع والخدمات لكافة المواطنين. وبهذا تعمل المواطنة فى جانبها الاجتماعى على تقليل الفجوة الاجتماعية بين الطبقات، وخلق نوع من الانصهار والاندماج الطبقى من خلال نظام التعليم».

ويرى مارشال أنه:

«رغم أن المواطنة قد تقلص التفاوت الاجتماعى، إلا أنها تخلق أشكالاً جديدة من عدم المساواة، بسبب التفاوت وهو أمر مشروع وضرورى لخلق حافز للعمل، وعليه فإن المواطنة إذا كانت تتيح فرصًا تعليمية متساوية للجميع إلا أنها لا تخلق أوضاعًا متساوية نتيجة تفاوت القدرات وعليه تكون المواطنة وسيلة للتدرج الطبقى..».

ويوجز الجدول التالى وضعية المواطنة فى أوروبا منتصف القرن العشرين، والتى تعكس مدى التطور الذى لحق بها.

السياق الاجتماعى ــ الاقتصادى	رأسمال ــ صناعى وما بعد
المدى الجغرافى	ممتد ـ دولة قومية
مستوى المواطنة	رأسى
نطاق المواطنة	متعدد الطبقات والفئات
مضمون المواطنة	حقوق ـ واجبات مشاركة ـ مساواة ـ اقتسام الموارد (تعدد الحقوق)

(جدول رقم ٢)

(ب) الخبرة المصرية للمواطنة فى القرنين الفائتين: مراحل خمس:

إن المتتبع لحركة المصريين عبر التاريخ سوف يجد مدى الجهد والكفاح الذى بذلته الجماعة الوطنية من أجل تحقيق المواطنة، فعلى مدى مئات آلاف السنين، كانت المواجهة بين المحكومين والحكام ـ أجانب ووافدين فى الأغلب ـ من أجل استخلاص حقوق المواطنة. إنها حركة ظل يراكمها المصريون عبر التاريخ حتى أثمرت فى لحظات النهوض الوطنى، بداية من تأسيس الدولة الحديثة. ولا شك أن المواطنة أخذت فى التأرجح بين الصعود والهبوط على مدى القرنين الأخيرين.

فالمواطنة كقيمة عليا للحياة الديمقراطية فى أى مجتمع تتوقف إلى حد كبير على ظروف الواقع المجتمعى، وعلى مدى قدرة البناء السياسى (الدولة/ المجتمع المدنى) على الاستجابة للبناء الاقتصادى ـ الاجتماعى السائد. فكلما كان البناء السياسى متسقًا مع البناء الاقتصادى ـ الاجتماعى، ارتبط ذلك بقدرة المواطن على ممارسة المواطنة. وفى المقابل إذا شهد التطور التاريخى عدم توافق بين البنائين؛ فإن ذلك يعنى أن هناك أزمة تعترض العملية الديمقراطية، مما يعنى إعاقة المواطن عن ممارسة المواطنة.

والقارئ للتاريخ يمكنه أن يلحظ، كيف تواكبت لحظات النهوض الوطنى مع قدرة المواطن المصرى على أن يمارس المواطنة والعكس صحيح. ففى لحظات الانتكاسة تتراجع المواطنة. ويمكننا أن نرصد حركة «المواطنة» فى مصر الحديثة والمعاصرة، صعودًا أو هبوطًا كذلك ارتباط حركة المواطنين هذه بالموقف من المحتل الأجنبى، لذا فإن التحرك نحو المواطنة فى مصر كان حصيلة تفاعلات داخلية من جهة، ومحاولة لإنجاز الاستقلال الوطنى من جهة أخرى.

وسوف نتتبع هذه المسيرة من خلال تصور يقوم على تقسيم التاريخ إلى خمس مراحل وذلك كما يلى[١١]:

أولاً: مرحلة **بزوغ** المواطنة ـ **إقرارها من فوق** (محمد على).

ثانيًا: مرحلة **تبلور** المواطنة ـ **الالتفاف القاعدى حول المواطنة** (ثورة ١٩١٩).

ثالثًا: مرحلة **ابتسار** المواطنة ـ **الاقتصار على البعد الاجتماعى للمواطنة** (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠).

رابعًا: مرحلة **تغييب** المواطنة ـ **تدين الحركة السياسى** (١٩٧٠ ـ١٩٨١).

خامسًا: مرحلة **استعادة** المواطنة ـ **محاولة استعادة المسار الطبيعى** للمواطنة (١٩٨١ ـ).

ويلخص الجدول التالى بإيجاز ملامح كل مرحلة وذلك كما يلى:

مسيرة المواطنة فى القرنين الأخيرين فى مصر				
بزوغ المواطنة (محمد على)	**تبلور المواطنة (ثورة ١٩١٩)**	**المواطنة المبتسرة (١٩٥٢ـ١٩٧٠)**	**المواطنة المغيبة (١٩٧١ ـ ١٩٨١)**	**محاولة استعادة المواطنة (١٩٨١ ـ)**
ـ جيش وطنى. ـ تكامل وطنى. ـ تذويب الانتماءات الضيقة.	ـ مضمون جماهيرى للمواطنة. ـ المساواة. ـ الإجماع الشعبى. ـ اندماج.	ـ مشروع اجتماعى. ـ كفاية وعدل. ـ طبقات صاعدة. ـ إهمال الجانب السياسى والمدنى.	ـ الدينى محل المدنى. ـ الطائفية النصوصية والعملية.	ـ انفراجة مدنية. ـ التأكيد على قيم المواطنة والمساواة نظريًا وتعثرها عمليًا.

(جدول رقم ٣)

وسوف نكتفى بالحديث عن حركة المواطنين المصريين بشكل عام ومن ضمنهم «المسلمون والأقباط» من خلال حركة محمد على وثورتى ١٩١٩ و١٩٥٢ تاركين الحديث عن المرحلتين الأخيرتين لدراستنا التفصيلية.

(ب ـ ١) محمد على وبزوغ المواطنة:

بدأ محمد على حكمه، وكان للرجل رؤيا لمشروع كبير انفرد هو بتحديده، ويسجل المؤرخون هدفين وضعهما أمامه: أولهما فى إصلاح ما آلت إليه الدولة العثمانية من ضعف، وكان مصممًا على أن يتم هذا الإصلاح بالقوة، والثانى سعيه لبناء دولة وراثية قوية ومستقلة[١٢]. بيد أن محمد على كان واعيًا أنه يحقق مشروعه، والذى ستبذل مصر على مدى سنوات حكمه كل مواردها البشرية والمادية من أجل تحقيقه، فى إطار وطن له قيمه، ومع الوقت اكتشف قيمة البشر الذين يعيشون فيه، فلقد كان يعرف أنه

لم يتول أ مر باشوية عثمانية عادية، حيث قال فى أحد منشوراته: «إن نيلاً لوطن عديم النظير كهذا هو من النعم الجسيمة، وعدم القيام بالسعى والاجتهاد فى عمارتها يكون عين الكفران بالنعمة، وتأبى نفسى أن أكون شريكًا لكم فى ذلك» ونقرأ فى أحد الوثائق الدستورية التى أصدرها أن "الأقاليم المصرية كافة معتبرة ومشمولة بعواطف نظرة الشريف كدائرته الخاصة، أن يتربى فى فضله كأولاد قاطنوها كبيراً كان وصغيراً رفيعًا كان أو وضيعًا» وتحدث إلى بوكهارت فقال: «إنى أرى مصر بكل حرارة العاشق ولو أعطيت عشرة آلاف حياة، لضحيت بها جميعًا راضيًا من أجل إمتلاكها»(١٣).

والثابت أن مقومات المصرية المكنونة، كانت هى عناصر مشروع الحكم الجديد، صحيح أن هذا المشروع جاء سلطويًا، وأن الحاكم أراد مأسسته، لكن هذا لا يمنع أنه كانت هناك إرهاصات قاعدية على مستوى المحكومين للمضى بمشروع المصرية قدمًا لاحقًا، وعليه فلم يقتصر محمد على فى أن يكون هدف حكمه هو الحصول ـ كمن سبقه من الولاة ـ على إيراد مصر، بل تجاوز ذلك واتجه إلى تغيير فى مصادر الإيراد نفسها: الزراعية والصناعية والتجارية، فألغى الالتزام وأنشأ الاحتكارات ونهض بالمشروعات المائية، وأدخل المحاصيل الجديدة، وبنى المصانع المستحدثة، ذلك كله كان موجهًا لتحقيق هدفه الأعظم وهو بناء المؤسسة الرئيسية فى نظام حكمه: الجيش الحديث ـ هذا عن الوطن ـ أما بالنسبة للبشر «فمنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى، يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم»(١٤).

ولا بد هنا من ايضاح طبيعة مشاركة المحكومين فى مؤسسات الحكم الجديدة، قبل مجئ الحملة الفرنسية، كان ثمة أهداف تطمح الجماهير للوصول إليها، مشروع يتجهون فى هبات قوية لتحقيقه ولكن بدون مؤسسات تضعه موضع التنفيذ، وقد أقامت الحملة الفرنسية مؤسسات على النهج الحديث، ولكن المشروع الذى كان موضوعًا لتنفيذه هذه المؤسسات لم يكن يهدف إلى صالح المحكومين بل مصلحة الغازين الوافدين. أما مع محمد على ـ بدأت ملامح مشروع "محلى» تقوم على تنفيذه مؤسسات تعتمد أساسًا على الموارد المادية والبشرية المصرية وهذا هو الشىء الجديد الذى بدأ فى حكم محمد على، وتواصل تطوره بعد ذلك، ولقد تتبع المستشار طارق البشرى ـ فى أناة عملية ـ بداية زحف المحكومين على مؤسسات السلطة أيام محمد

على وبعده، ومن دراسته يظهر بوضوح مدى اشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فى هذا الزحف، وكذا تبادل المواقف فيما بينها؛ كى يفتح الطريق أمام جميع أبناء مصر، ليأخذوا مكانهم الطبيعى فى تلك المؤسسات تدريجيًا. حدث هذا بالنسبة للجيش وللوظائف المالية والإدارية والتعليمية والقضائية على أن الآثار التى ترتبت على تمصير الجيش واشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فيه ابتداء من عهد محمد على إلى حكم سعيد ـ ما تم فى هذا المجال وكانت له آثار بالغة الأهمية فى مجال السياسة ونظام الحكم[١٥]، ذلك أنه وحسبما يرى الأستاذ شفيق غربال ـ كان حل محمد على وسعيد لمشكلة تكوين القوة العسكرية بغرض التجنيد العام ذات طابع ديمقراطى، وسوى بذلك أمرًا استعصى على الحكومة الإسلامية[١٦]. فمن المعروف أن المعتصم كان قد أمر بشطب العرب من ديوان الجيش عام ٨٣٢م، وخلفهم فى ذلك الجند الترك والمرتزقة من الأجانب، ونتج عن ذلك امتزاج العرب بسائر طبقات الشعب فى مصر ـ يضاف إلى ذلك ما حدث من انفصال بين مؤسسات الحكم والشعب أيام المماليك والعثمانيين. على أية حال، فإن قرار التجنيد (العام). كان أمرًا يستلزم أمورًا وتتداعى معه مجموعة من الآثار، ووجب به على الحكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه، ولكن هناك ما هو أكثر، إن التغيير اقتضى ـ إلى ذلك ـ أن يغير «الجندى المواطن» نفسه. فهذا الجندى الجديد ليس وافدًا مرتزقًا بل يشترط فيه أن يكون «متوطنًا فى القرية التى يجلب منها وذا أهل وسكن فيها» وطبيعى أن «يحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة»[١٧]. وهكذا لم يعد الارتباط بالأرض فى عمليات الإنتاج والصلاة الشعبية وما اختزنه ذلك على مدى الأجيال فى الأنشطة والمفاهيم الدينية والاجتماعية والفلكلورية، لم يعد هذا كله وحسب هو الذى يُكوّن نظرة «المصرى» إلى بلاده، بل وجب على المحكوم أن يعيد النظر فى علاقته بالأرض وبالشعب؛ لتضم النظرة الجديدة أن المصرى ـ المسلم والمسيحى ـ بعد أن كان محكومًا وحسب، عبدًا للمأمور، صار هو المأمور نفسه، وهو يواصل الزحف ليكون الآمر. وإذا كان هذا الواقع الجديد قد فرض على الحاكم أن يحترم المحكوم، فقد ترتب عليه أيضًا أن المحكومين فيما بينهم إذا ازدادت رابطتهم ودخلوا فى مجالات جديدة تتطلب مزيدًا من التعاون والاحترام المتبادل، والمشاركة فى الوصول إلى الرأى الموحد وإلى وضعه موضع التنفيذ. لم يتم ذلك كله دفعة واحدة،

بل استغرق زمنًا، ولكن الطريق قد انفتح وأصبح من غير الممكن العودة إلى الوراء، والمصريون الذين كانوا من قبل على مدى مئات من السنين يعاملون كشعب مهزوم، ليس له أدنى نصيب فى المساهمة لا فى حكم ولا فى جيش[١٨] فتحت أمامهم بلا تفريق أبواب السلطة ليمارسوها معًا فى بلادهم.

وهكذا ولدت الجماعة الحديثة فى مصر، أو بتعبير آخر ولدت «مصرية»، أتيح بها للكيان المصرى العتيق أن يجد الفرصة ـ اضطر الحاكم إليها كما حدث بالنسبة لتجنيد المصريين ـ كى يطفو إلى مجال الحكم والسياسة، وأن يعبر فيهما عن خصوصيته التى اختزنها على مدى الأجيال.

(ب ـ ٢) ثورة ١٩١٩ ـ وتبلور المواطنة

القارئ لتاريخ مصر الحديث، على مدى المائتى عام الأخيرة، لابد وأن يقف كثيراً عند ثورة ١٩١٩ باعتبارها نقطة تحول كيفية فى مسيرة الحركة الوطنية المصرية، وذلك من زاويتين: الأولى تعدد القوى الاجتماعية والسياسية المشاركة فى الثورة، والثانية تحقق التكامل الوطنى بين المسلمين والأقباط بصورة غير مسبوقة فى تاريخ مصر.

بالنسبة للزاوية الأولى، نجد مصروقد شهدت تحركًا جماهيريًا شاملاً من أجل الاستقلال، الأمر الذى يعنى فى تاريخ المجتمعات والشعوب المدخل لتكوين الجماعة السياسية الوطنية، فما التحرك الجماهيرى والشعبى إلا مدخل نحو بدء الانطلاق لتأسيس هذا التكوين، ويؤكد ذلك المستشار طارق البشرى بأن ثورة ١٩١٩ قد عكست رغبةً عامة فى «تكوين الجماعة السياسية تكوينًا مصريًا، ومزج الأهالى فى كيان سياسى واحد وإيجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الأهلين»[١٩]، وعليه لم يكن غريبًا أن يعتبر الباحثون ثورة ١٩١٩ «ثورة نموذج»، من حيث قدرتها على استيعاب القوى الاجتماعية المختلفة، وطرحها شعارات التف حولها الناس، مثلت تعبيراً حيًا لحاجة طالما اشتاق لبلوغها المصريون، "فتطور المجتمع المصرى إبان الحرب العالمية الأولى قد كشف عن ظاهرتين: أولاهما الضغط الهائل وغير الطبيعى على جماهير الشعب المصرى من الفلاحين الفقراء والمتوسطين إلى جماهير المدن من

البروليتاريا والحرفيين وصغار التجار منضمًا إليهم جماهير المتعلمين والموظفين وصغار الضباط. وبالتالى فإن التناقض كان حادًا وعدائيًا بين هذ الفئات وبين الإمبريالية المتمثلة فى الاحتلال والحماية. والظاهرة الثانية أن تطور البرجوازية المصرية أثناء الحرب وتوسعها إلى حد ما، وزيادة ثروتها قد أدى إلى نمو وعيها، وإحساسها بأهمية السوق الوطنية، أو بتعبير آخر أن مصر العشرينيات لم يعد بالإمكان إخضاعها للأنظمة الإمبريالية صناعتها الناشئة جعلتها فى موقف المعادى للاتفاقات التجارية الاستعمارية، وهذا هو التناقض العدائى الثانى بين البرجوازية من جهة والاحتلال من جهة أخرى»[٢٠].

يؤكد لنا الطرح الأخير أن هناك ظروفًا موضوعية أدت إلى تشكل كتلة جماهيرية متعددة العناصر، لم يستثن اتجاه أو تيار، وذلك بفعل الأوضاع الاقتصادية والتحولات السياسية. ويرسم لنا أحد الباحثين صورة للمشهد توجز تفاصيله فى وجود.. «قطبين رئيسيين فى الحركة هما: **البرجوازية الناشئة** كقطب أول، بما تتضمنه وتجذبه من مثقفين ومتعلمين وغيرهم وهذه الطبقة احتلت قمة التعبير السياسى «الأيديولوچى» أما القطب الآخر فى الحركة الثورية فكان فى **القاعدة**، ومثلته الجماهير الفقيرة المسحوقة وما جذبته من مثقفين ومتعلمين وغيرهم. وقد دار حول هذين القطبين الطبقات العليا من المجتمع التى أضيرت بفعل ظروف الحماية والحرب»[٢١].

بالنسبة للزاوية الثانية، يمكن القول أن ثورة ١٩١٩ قد استطاعت أن تضع فى بؤرة الحدث حركية جديدة مثلت ذروة فى العلاقة بين مكونى الجماعة الوطنية، حيث اتجهت بها نحو تحقيق الاندماج الوطنى بات مثالاً يقاس عليه وهو ما يؤكده أبو سيف يوسف بقوله عن ثورة ١٩١٩ بأنها«ارتفعت بقضية التكامل القومى بين المسلمين والقبط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. ذلك أنه إضافة إلى المفاهيم التى طرحتها «الشعب الواحد» و«الجامعة القومية» و«المواطنة» فإن تجربة هذه الثورة مازالت تشكل فى التراث التاريخى المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التى تتم استعادتها كلما وقعت أزمة فى العلاقة بين القبط والمسلمين»[٢٢]. لقد استطاعت ثورة ١٩١٩، بالفعل، أن تبلور المواطنة من خلال "الالتفاف القاعدى"[٢٣] من جموع المصريين حولها، والتى أعطت للمواطنة "مضمونًا جماهيريًا اجتماعيًا"[٢٤]. ولعل القارئ

للتاريخ يمكنه أن يرصد كيف أسست ثورة ١٩١٩ مساراً جديداً تحركت فى إطاره الجماعة الوطنية ولفترة زمنية غير قصيرة انعكست بشكل واضح فى المشاركة السياسية للمصريين ـ وبخاصة الأقباط ـ وذلك من خلال حزب الوفد فى أرض الواقع أن "يستقطب التأييد التلقائى للجماهير فى مطالبتها بالتحرر، واستطاع أن يقود الثورة الشعبية الصاعدة فى سنة ١٩١٩ ومابعدها، كما تمكن من تدعيم الوحدة بين المسلمين والأقباط بصورة مؤثرة"[٢٥]، الأمر الذى ترتب عليه إيجاد حلول لمشكلات كانت تصطبغ من قبل بصبغة طائفية، وبوجه خاص قضية تمثيل القبط فى المجالس النيابية، ويؤكد ذلك المستشار طارق البشرى[٢٦] فى معرض مراجعته للانتخابات البرلمانية التى أجريت فى أعوام ١٩٢٤، ١٩٢٥ و١٩٢٦ و١٩٢٩ و١٩٣١ و١٩٣٦ و١٩٣٨ و١٩٤٢ و١٩٤٥ و١٩٥٠ (عددها عشرة انتخابات)، فقد لوحظ أن الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية (باستثناء انتخابات ١٩٥٠) كانت هى التى يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و٥,١٠٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لا يظهر فيها بغالبية يقل عدد القبط فى مجلس النواب بنسبة تتراوح ما بين ٥,٢ و٥,٤٪». ولهذه الإحصائية دلالة هامة هى أنه حين تكون هناك مساحة من الحرية تترك للإرادة الشعبية أن تعبر عن نفسها فى انتخابات حرة فثمة رضًا شعبى بوجود نواب عن الأمة من "القبط ينتخبون بصفتهم السياسية"[٢٧]، لا الدينية مما كان يعنى تحركًا سياسيًا للأقباط يعكس رغبة فى المشاركة وتأكيداً للتكامل الوطنى فى ظل حزب الوفد، الذى كان التعبير الحى لقيم ومبادئ ثورة ١٩١٩ وهو "ما اعتاده الناخبون من الوفد منذ نشأته فى ١٩١٩، وقد رأوا الوطنيين ـ مسلمين وقبطًا ـ يحيطون بسعد زغلول ويكافحون ويُنْفَون ويعتقلون"[٢٨] من أجل الوطن، ويعد ذلك هو المعيار الذى يحكم جدلية المشاركة السياسية للأقباط إقدامًا أو إحجامًا خلال هذه الفترة، الأمر الذى أتاح لكثيرين أن يكون لهم دور فى الواقع السياسى فى ظل حزب الوفد الحامل لقيم ثورة ١٩١٩ أو إنصرافهم عن الحضور السياسى عندما يبتعد الوفد، هذا بالرغم من الهزات المتتالية التى شهدها الوفد، وأتصور كل المصريين.

خلاصة القول لقد نجحت ثورة ١٩١٩ فى أن تطلق طاقات المصريين بتنوعاتهم. وأن تستوعب هذه الطاقات وتتيح لها التعبير عن نفسها، وبمقدار ما استطاع حزب

الوفد أن يجسد ما أنجز فى ثورة ١٩١٩ عبر مسيرته، كانت هذه الطاقات تجد مكانها، وعندما كان حزب الوفد يجبر على أن يتوارى، أوتحدث له هزات داخلية، كانت هذه الطاقات لاتبرح مكانها أو تلتفت لما هو دون الدائرة الوطنية العامة.

(ب ـ ٣) المواطنة بين ثورتى ١٩١٩ و١٩٥٢

استطاع حزب الوفد فى ثورة ١٩١٩ أن يبلور المواطنة عمليًا بعد جهد طويل، بذله المصريون على مدى سنوات طويلة سابقة، فكانت لحظة الثورة تعبير عن أن المصريين ـ وللمرة الأولى فى التاريخ ـ **قد أصبحوا طرفًا بدرجة أو أخرى فى الشأن العام للبلاد**. المصريون هنا الأغنياء والفقراء، والرجال والسيدات، الحضريون والريفيون، المسلمون والأقباط. أى أن ثورة ١٩١٩ كللت جهد كل المصريين فى حركتهم نحو تحقيق المواطنة، فهم ليسوا ضيوفًا فى وطنهم بل مشاركون بدون تمييز، يسعون نحو نيل حقوقهم. وكان دستور ١٩٢٣ معبرًا عن هذه الحركة وهذا الجهد حيث تضمنت نصوصه هذه المفاهيم والأفكار، التى أختبرت على أرض الواقع. بيد أن الأعوام التالية من ١٩٢٤ وحتى ١٩٥٢ قد شهدت صعوبة بالغة فى تطوير ما تم إنجازه خلال ثورة ١٩١٩، وتقول الأرقام أنه خلال هذه الفترة تولى حكم مصر ٣٨ وزارة، ولم يكمل برلمان دورته البرلمانية سوى برلمان واحد، هذا بالإضافة إلى دخول الوفد ـ حزب الأمة ـ لعبة التحالفات السياسية والمهادنة مع القصر والإنجليز، كذلك كثرة الانشقاقات الحزبية، ووقوع الأحزاب جميعها وعلى رأسها الوفد فى قبضة ذوى الأملاك الكبيرة. وفى نفس الوقت بدأ صعود فئات شبابية من أبناء الطبقة الوسطى، تسعى إلى أن يكون لها مكان فى الحياة السياسية، فلم تجد فى الأحزاب القائمة موقعًا لها، وهوأمر منطقى فلا الانتماء الاجتماعى ولا المكانة أو السن يؤهل هؤلاء الشباب فى احتلال أى موقع فى الكيانات السياسية الموجودة؛ لذا تبلورت ما يمكن تسميته بالقوى السياسية غير البرلمانية والتى انتظمت فى اتجاهات وتيارات عقائدية ودينية (شيوعية وإسلامية ومصر الفتاة). هذا ما اتجه إليه شباب الطبقة الوسطى فى الأربعينيات، والذين كانوا خارج النخبة السياسية التقليدية وكان من ضمن هؤلاء، الأقباط الذين انتشروا بشكل ملحوظ فى الأحزاب الشيوعية وفى المنتديات الثقافية، ومنهم من حاول أن ينشط داخل المؤسسة الدينية فى محاولة لإصلاحها من الداخل فيما سمى بحركة مدارس الأحد.

وقد ساهم أداءحزب الوفد السياسى فى انصراف الشباب عنه؛ حيث يشير طارق البشرى كيف أن الوفد قد جعل من الديمقراطية خادمة للاستقلال الوطنى وأى معارضة فى داخل الإطار الديمقراطى تعنى ضربًا للوطنية، كذلك فإن الديمقراطية إنما تعنى وجود الوفد فى السلطة. وهكذا باتت الديمقراطية مرادفًا للاستقلال الوطنى والسلطة مرادفًا لحزب الوفد وكلا الأمرين لا يعكس حياة ديمقراطية بالمعنى الدقيق، فعندما تقتصر العملية الديمقراطية على الاستقلال الوطنى من دون الأخذ فى الاعتبار الشأن الداخلى بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية، فإنما يعنى ذلك قصوراً فى الديمقراطية، وكذلك فإن هاجس ضرورة وجود الوفد فى السلطة ـ وإن استحق ذلك ـ فإنه يعنى ضمنًا نفيًا لباقى التوجهات. يضاف إلى ما سبق عوامل أخرى فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية حيث كانت الهيمنة على المقدرات الاقتصادية فى مصر لكبار ملاك الأرض المصريين وللمصالح الأجنبية المسيطرة على مؤسسات المال والتجارة من بنوك وشركات، والمجتمع الريفى ينقسم بحدة إلى ٥,٠٪ من الملاك يمثلون أكثر من ثلث الأراضى الزراعية، وفى مواجهتهم أحد عشر مليونًا من الفلاحين المعدمين.

مما سبق نجد أن قيام الثورة كان حاجة موضوعية، زاد من أهميتها هو نجاحها فى غضون ثلاثة أيام من قيامها فى إخراج الملك، وخلال شهور إخراج الإنجليز وتحقيق الاستقلال الوطنى من دون الديمقراطية. إذن الحياة الديمقراطية التى وضعت الاستقلال الوطنى هدفًا رئيسيًا على مدى ثلاثين عامًا قبل ١٩٥٢؛ لم تستطع إتمام هذا الاستقلال بينما السلطة الجديدة استطاعت ذلك من دون الديمقراطية، بل أكثر من ذلك فلقد قامت بتلبية الحاجات الاجتماعية والاقتصادية لجماهير الشعب المصرى من خلال مجموعة من الإجراءات الاقتصادية، وجدت ترحيبًا من الفئات المحرومة، وهكذا فإن المواطنة التى تبلورت مع ثورة ١٩١٩ وبخاصة فى بعدها السياسى، اعتنى ببعديها الاقتصادى والاجتماعى مع ثورة ١٩٥٢.

لقد كان نموذج دولة يوليو ١٩٥٢ هو نموذج فى اتجاه تدعيم الحكومة المركزية، وإلى تركيز السلطة بهدف تحقيق التنمية ببعديها الاقتصادى الاجتماعى من دون السياسى، حيث تم تأميم العمل السياسى لصالح "الحاكم الزعيم» والتنظيم السياسى الواحد. وكان التوسع لصالح الدولة على حساب المجتمع المدنى، وكانت المشاركة السياسية هى

الحلقة الأضعف فى هذه الفترة، حتى التكوينات الشعبية التى تم تكوينها فى المجالات الشبابية والمهنية والعمالية كانت امتدادات للدولة، ويذكر طارق البشرى[٢٩] أنه "مع دمج السلطات لصالح جهاز الحكومة ومع السلطة الفردية تم استغناء التنظيم السياسى للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية فى عمومه. . فصار جهاز الدولة هو الجهاز السياسى والإدارى معًا، ولم يوجد من بعد تنظيم سياسى حزبى له ذاتيته المتميزة عن الدولة، بل العكس هو ما يظهر أنه حدث؛ إذ تركزت السلطات فى جهاز الدولة وتركزت فيه الوظائف السياسية المختلفة، ودارت التنظيمات السياسية الشعبية فى فلكه". ولم تسمح الدولة فى هذه الفترة أن تكون هناك كيانات سياسية مستقلة "اتحادًا كان أو تحالفًا أو حزبًا ذا وجود مستقل متميز عن أجهزة الدولة وذا فاعلية وتأثير عليها كان ثمة استغناء عن هذا الدور". ويشير نزيه الأيوبى إلى ظاهرة أسماها "**تبرقط**" معظم الجماعات الاختيارية أو التجمعات الوظيفية الأخرى فى المجتمع"[٣٠].

فى هذا السياق تحرك المحكومون فى مصر ومن ضمنهم الأقباط. . كيف؟

(ب ـ ٤) ثورة يوليو والأقباط: إشكاليات ست وإنجاز المواطنة «فى بعدها الاجتماعى»

ينبغى النظر إلى حركة الأقباط وقت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وما بعدها فى إطار المحددات التى أشرنا إليها للمنهج الذى نعتمده فى مقاربتنا للشأن القبطى وخصوصًا ما يتعلق بالسياق التاريخى والذى حاولنا رصده سالفًا.

بداية يمكن القول وبحسب محمد حسنين هيكل[٣١] "رحبت أوسع قطاعات من الجماهير الشعبية والوطنية بقيام النظام الجديد وكان موقف القبط فى مجموعهم وباستثناء كبار ملاك الأرض الزراعية وكبار الرأسماليين منهم منسجمًا ومتكاملاً مع الموقف العام". ويشير أبو سيف[٣٢] إلى موقف أبناء الفئات الوسطى، والوسطى الصغيرة القبطية، هؤلاء الذين كانت مصالحهم ترتبط، موضوعيًا، بتحقيق أهداف النضال الوطنى والاجتماعى ضد تحالف الاستعمار والسراى والبرجوازية المصرية الكبيرة بمختلف أجنحتها. بيد أن عددًا من الإشكاليات برزت على سطح الحياة السياسية المصرية فيما يتعلق بعلاقة ثورة يوليو بالأقباط، بعضها يخص الجانب المدنى وبعضها يخص الجانب الدينى للأقباط، وذلك كما يلى[٣٣]:

١ ـ إشكالية أولى، تتعلق بغياب الأقباط عن مجلس قيادة الثورة.

٢ ـ إشكالية ثانية، حول علاقة جماعة الإخوان المسلمين ببعض العناصر المشاركة فى الثورة.

٣ ـ إشكالية ثالثة تتعلق بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية.

٤ ـ إشكالية رابعة، تتعلق بالإجراءات الاقتصادية للثورة: (التأميم والإصلاح الزراعى).

٥ ـ إشكالية خامسة تتعلق بغياب التمثيل السياسى للأقباط مقارنة بفترة ما قبل ١٩٥٢.

٦ ـ إشكالية سادسة، تتعلق بهوية مصر.

ولقد استمرت مسيرة المواطنة فى المرحلتين التاليتين: مرحلة «التغييب» فى السبعينيات، ومرحلة "محاولة استعادة مسارها» منذ الثمانينيات وإلى الآن، وسوف نترك تفاصيلها إلى دراستنا الموسعة. بيد أن أهم ما أريد أن أذكره فى هذا السياق حول أن المواطنة فى الخبرة المصرية منذ أن ولدت مع محمد على ـ وان كان من فوق ـ فإنها دخلت فى سياق تاريخى كان هو الحاكم فى مسيرتها التى هى مسيرة المواطنين المصريين ومن ضمنهم الأقباط، وأن الحالة المصرية لا تختلف كثيراً من حيث المبدأ على أن المواطنة هى تعبير عن حركة الناس بغض النظر عن درجة التبلور وتكرار الارتداد، وفى نفس الوقت تميز الخبرة المصرية بأن مسيرة المواطنة كانت تتحرك فى ظل الاستعمار لفترة والتحدى الخارجى لاحقا ـ بعد الاستقلال ـ حيث أن محاولة استخلاص المواطنة كانت تتم فى ظل محاولة الاستقلال الوطنى، كذلك أنها لم تستبعد الدين كمكون ثقافى هام فى هذه المسيرة. (تجدر الاشارة فى هذا المقام إلى الدراسة القيمة للباحث الكبير والصديق ا. د. سيف عبد الفتاح المعنونة: تأميم الدولة للدين ـ قراءة فى دفاتر المواطنة المصرية ـ مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥).

(جـ) إشكالية الدولة الوطنية / الداخل "البوليس» (Polis) والعولمة/ الإمبراطورية / الخارج "الكوزموس» (Cosmos): صيغ خمس:

فى ضوء القراءة البانورامية لمسيرة المواطنة فى كل من الخبرتين الغربية والمصرية سوف نجد أوجه تماثل كثيرة، لعل أبرزها أن المواطنة هى تعبير عن حركة ـ بحسب أستاذنا وليم سليمان قلادة ـ أى أن النص على المواطنة دستوريًا ليس بالضرورة يعنى تحقيقها، وإنما تحقق المواطنة يأتى بحركة الناس قاعديًا ومن ثم التعبير عن هذه الممارسة نظريًا.

فى نفس الوقت يجب أن نشير إلى دور المحتل الأجنبى فى خبرتنا الوطنية؛ من حيث تأجيج حركة الاستقلال الوطنى وعليه بدأت إرهاصات المواطنة من رحم الحركة الوطنية ببعديها النضاليين الداخلى والخارجى.

بيد أن المواطنة فى وضعها الحالى باتت مهددة بالتحولات التى أدى إليها حدث ٩/١١ وسيطرة اليمين ببعديه السياسى والدينى على مقاليد الحكم فى الولايات المتحدة[٣٤]، وإن كانت إرهاصات هذه التحولات قد بدأت فى زمن العولمة، وتحديدًا بعد الحرب الباردة، ونشوء ما يمكن تسميته بصراع الداخل مع الخارج[*]، أو بلغة أخرى وبحسب تعبير زولو[٣٥] Zolo:

* «صراع «البوليس» (Polis) و«الكوزموس(Cosmos)»

مع بروز ظاهرة العولمة، والتى تعنى بحسب واترز Waters، أنها «عملية اجتماعية تتراجع أمامها عوائق الجغرافيا أو أية ترتيبات سياسية أو اجتماعية ويدرك فيها الناس أنفسهم أنهم يتراجعون أمام هذه العملية: وذلك بفعل ثورة المعلومات وتكنولوچيا الاتصالات والمعاملات المالية»[٣٦] التى تديرها الشركات عابرة القوميات والمتعددة الجنسيات والتى باتت أكثر قوة من الدول والمؤسسات السياسية الدولية، أقول مع بروز ظاهرة العولمة تطورت ثقافة عولمية يتفاعل معها الناس من كل صوب واتجاه، بغض

(*) كنا قد أشرنا لإشكالية «الداخل» و«الخارج» فى وقت مبكر، فى مقدمة كتابنا الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط.

النظر عن انتماءاتهم القومية، الأمر الذى جعلهم يضعون اختياراتهم الفردية قبل هوياتهم القومية، ولما لا وقد أصبحوا أغنياء فى السوق العالمية، حيث ثقافة السوق تشكل منظومة قيمهم، بعيداً عن مهام عضويتهم فى الجماعة الوطنية التى ينتمون إليها.

لذا طرح «زولو ـ Zolo»، أطروحته حول ما نشاهده الآن، بأنه صراع بين الـ Polis والـ Cosmos، أو بلغة أخرى فإنه إذا كانت **الدولة المدنية** Polis هى التعبير عن مرحلة القومية، فإن **الكون** Cosmos بقيمه المعولمة صار هو التعبير عن مرحلة ما بعد القومية Postnationalism[٣٧]. فعلى الرغم من أنه تاريخيًا اعتبر روسو «الكوزموبوليتانية» أمراً لا محتوى له، حيث أن «الكيان الإنسانى يتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما، وقد تكون هذه العلاقة انتقادًا، بل وتمردًا على هذه الثقافة»[٣٨]. ولكن مع العولمة أصبح التمرد على التجانس والوحدة قانونًا من قوانين الطبيعة. بالطبع هناك من يحاول التأليف بين الأمرين الـ Polis، والـ Cosmos، كذلك هناك من يدعو إلى قبول ما يسمى بالديمقراطية الكوزموبوليتانية وبالتالى المواطن الكوزموبوليتانى Cosmopolitan Citizen، مثل جيدنز فى كتابه الطريق الثالث ـ The Third Way[٣٩] بالرغم من أنه من أوائل الذين لفتوا الأنظار منذ وقت مبكر لتداعيات الحداثة[٤٠]، لكن يبدو أن الكتابة متى اقتربت من السياسية المباشرة مثل «الطريق الثالث» لا بد وأن تبرر المستجدات والتى فى هذه الحالة العولمة وآثارها.

فى كل الأحوال، علينا أن نقبل أن "الكوزموبوليتانية» الحالية قد أفرزت عدداً من الصيغ، سنحاول رصدها حيث أنها تمثل تحديات حقيقية للدولة الوطنية وفى القلب منها المواطنة، والمواطنون الذين يعيشون على أرضها، وقد رصدنا، فى حدود المتاح، خمس صيغ كوزموبوليتانية وذلك كما يلى:

الصيغة الأولى: حقوق الإنسان الكونى فى مواجهة حقوق المواطن القومى.

الصيغة الثانية: الإنسان المدنى العالمى فى مواجهة الإنسان السيادى الوطنى.

الصيغة الثالثة: الإنسان المستهلك ـ المقاول.

الصيغة الرابعة: الإنسان ـ الرعية.

الصيغة الخامسة: إنسان ما قبل المواطنة.

(جـ ـ ١) الصيغة الأولى: حقوق الإنسان الكونى فى مواجهة حقوق المواطن القومى

لا شك أن الصيغة الأساسية أو الأولى التى عكست إشكالية الصراع الذى عبرنا عنه بصراع "البوليس ـ Polis»، و "الكوزموس ـ Cosmos»، ومثلت أحد أهم تجليات هذا الصراع منذ مطلع التسعينيات هو إشكالية العلاقة بين حقوق الإنسان وحقوق المواطنة. وفى دراسة هامة نشرت عام ١٩٩٤ بعنوان "حدود المواطنة ـ Limits of Citizenship»، لياسمين سويسال Yasemin Soysal، حاولت الكاتبة[٤١] أن تؤكد أنه فى ضوء ما ترتب على نهاية الحرب الباردة فإن تطوراً حدث فى النظام العالمى، تجلى فى وضع جديد داعم لتفعيل القانون الدولى والمجتمع المدنى العالمى، وتبلور كيانات إقليمية متجاوزة الحدود الوطنية مثل الاتحاد الأوروبى بمؤسساته المتنوعة، كل ذلك أدى إلى إضفاء بعداً عالمياً لمفهوم المواطنة يعتمد على ما أسمته ميلاد الشخصية العالمية Universal Personhood وذلك على حساب الانتماء الوطنى القومى National Belonging.

وفى أطروحتها تدعو سويسال إلى ضرورة أن يتحدى الشخص ـ المواطن هيمنة الدولة، كذلك مراجعة لماذا لا يحق للكيانات الدولية بل ولبعض الدول التدخل لإعادة ضبط العلاقة الأولية بين المواطن ودولته. وتنطلق هذه الأطروحة من الخبرة الأوروبية المعاصرة ـ تحديداً ـ والتى بسبب تكون الاتحاد الأوروبى تم تجاوز المواطنة بمفهومها الكلاسيكى من جهة، كذلك وجود كثير من العمالة الأجنبية، والتى بات لها حقوق كثيرة اجتماعية ومدنية من دون أن يكونوا مواطنين ـ أى أبناء البلاد التى يعملون بها ـ وتقلل من قيمة المواطنة حيث حقوق "اللامواطنين» Non Citizens لا تختلف كثيراً عن المواطنين، وتؤكد على ما تسميه العضوية الاجتماعية Social Membership، والتى تعنى الحصول على الحقوق، حقوق الإنسان، أى الاحتياجات الأساسية من دون أن يكون هناك إلتزام بممارسة السياسة أو المشاركة الفاعلة باعتبارها إحدى عناصر المواطنة.

بالرغم من بعض الوجاهة فى أطروحة سويسال والتى تعبر عن كثيرين على رأسهم ب. س. تيرنر وربما يكون أول من طرح هذه الأفكار بشكل موجز فى دراسته[٤٢]: Outline of Theory of Human Rights عام ١٩٩٣، بالإضافة إلى أنه أحد أهم الذين كتبوا عن المواطنة.

فهو القائل أنه آن الأوان أن نستبدل الحديث حول حقوق المواطنة بحقوق الإنسان فى السياقين الأكاديمى والحياتى. بيد أن هناك عدداً من الإشكاليات فى هذا السياق منها على سبيل المثال لا الحصر:

* أن الخبرة الأوروبية لا يمكن تعميمها بشكل مطلق على العالم من جهة، كذلك فإن الوحدة الأوروبية لم تمنع التمسك بخصوصية كل دولة على حدة فى كثير من المواقف.

* أن تمتع المقيمين فى أوروبا من الأجانب بالحقوق الاجتماعية والمدنية لم يدفعهم إلى ممارسة الحقوق السياسية، وهناك كثير من المعوقات الذاتية لديهم الخاصة بالاندماج فى هذه المجتمعات. فهؤلاء المقيمون يعبرون فى هذه الحالة عن الثقافة الكوزموبوليتانية ولم يقدروا لسبب أو لآخر أن يمدوا الجسور مع الثقافة السائدة فى دولة الإقامة. إنه صراع «البوليس» و«الكوزموس» معكوساً.

* أنه من الصعوبة بمكان وبحسب هابرماس[٤٣]، أن يوجد عدد كبير من المجموعات البشرية تعمل وتعيش فى مجتمع ما دون مشاركة حقيقية فى صنع القرارات التى تخص مستقبل هذا المجتمع، ويؤكد على فكرة الولائية الوطنية الدستورية للجميع Constitutional Patriotism.

وفى هذا السياق يحذر من إشعال بعض هؤلاء المقيمين الكراهية ضد آخرين لا يتمتعون بالمزايا الاجتماعية من دون دمج الجميع فى إطار من المواطنة بأبعادها الكلاسيكية. إن حقوق الإنسان فى هذا المقام تحفظ حقوقًا إنسانية فى شكلها القيمى المطلق من دون مراعاة جدلية الحقوق والواجبات من منظور المواطنة فى إطار الوطن الواحد الذى لا يميز بين مواطن ومقيم. فالمواطنة تأخذ فى الاعتبار ضرورة المشاركة والمسئوليات التى تترتب على ممارسة المواطنة: اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، ومدنية، وهو ما لا يمكن أن تنسخه حقوق الإنسان.

* فى نفس الوقت وعلى الجانب الآخر فإن نشر قيم حقوق الإنسان بنفس المنطق إلى دول العالم الثالث، يحفز إثارة النعرات بالنسبة للمجموعات الاجتماعية المتنوعة.

خلاصة القول أن صيغة حقوق الإنسان فى ذاتها لا غبار عليها، الإشكالية تكمن فى الضغط فى اتجاه أن تحل محل المواطنة، مع عدم الأخذ فى الاعتبار البنى الاجتماعية

والاقتصادية فى الدول غير الأوروبية ومدى قدرتها على استيعاب ذلك وضمان استمرارية منظومة الحقوق.

(جـ ـ ٢) الصيغة الثانية: الإنسان المدنى العالمى فى مواجهة الإنسان السيادى الوطنى

من الصيغ ا لتى يمكن رصدها فى إطار الأرضية التى انطلقنا منها، والتى أطلقنا عليها صراع «البوليس ـ Polis» و«الكوزموس ـ Cosmos»، تأتى صيغة التدخل الإنسانى، وهى الصيغة التى عرفها المجتمع الدولى مع حالات الصومال والبوسنة، وكوسوفو، ورواندا.. وهى الحالات التى ظهرت عقب الحرب الباردة. وبعيداً عن التطرق لهذه الحالات من حيث جوانبها العسكرية والسياسية المباشرة، فإننا نجد أفكاراً نظرية تحاول تبرير «التدخل الإنسانى» تمس بشكل مباشر مفهوم «المواطنة» فى جوهره الكلاسيكى. فعلى سبيل المثال نجد ميرفن فروست، أحد أهم منظرى موضوعة القيم فى العلاقات الدولية (من جنوب أفريقيا) يذكر فى محاضرة له فى مركز الدراسات الدولية فى جامعة كامبردج ألقاها عام ١٩٩٩، إن هناك ضرورة للتفريق بين «المواطنين» «والمدنيين» على أرضية التفريق بين المجتمع التقليدى السيادى القومى وبين المجتمع المدنى المعولم. فالمجتمع الثانى متجاوز للأول ومتقدم عليه، ومخترق له فى نفس الوقت. فالأفراد فى دول العالم ينتسبون إلى كلاً المجتمعين فى الآن ذاته بالتعريف. فالفرد هو «مواطن» فى المجتمع السيادى القومى، وهو مدنى فى المجتمع المعولم. له حزمتا حقوق: واحدة منسوبة إلى صفته كمواطن تابع قانونيًا لدولة، وأخرى منسوبة إلى صفته كمدنى معولم غير معروف بهويته القومية. وحصيلة ما سبق نجد هذا الإنسان يتمتع بمزايا المواطن فى دولته الوطنية من جانب، كذلك بمزايا المواطن المدنى الكونى، المتجاوز دولته الوطنية. وبناء على ما سبق، يقول فروست، إن مسئولية المجتمع المدنى المعولم تكمن فى الحفاظ على حزمة الحقوق المدنية وضمان عدم انتهاكها فى أى مكان فى العالم. وإن انتهاك هذه الحقوق هو بوصلة التدخل الإنسانى ومعياره. وفى تعليقه على هذه الفكرة الهامة التى تعكس إحدى تجليات الصيغ الكوزموبوليتانية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية، يقول خالد الحروب[٤٤]: «يكتسب الفرد صفته «المدنية» المعولمة عبر إدراكه وتعرفه على الحقوق، وهو لا يحتاج إلى إجراء قانونى ليكتسب هذه الصفة، ويترتب على ذلك تمتعه بحقوق من «واجب» المجتمع

المعولم المحافظة عليها». والجملة الأخيرة هذه التى تركز على كلمة «واجب» هى جوهر الخلاف حول إشكالية التدخل الإنسانى فى عصر العولمة. . إذ أن السؤال اللصيق هنا هو من يقوم بهذا الواجب؟ ومن يحدد أن لحظته قد جاءت؟ وفروست الذى أجهد نفسه فى التأسيس المتأنى للفرق النظرى بين حزمتى الحقوق الوطنية والمدنية نراه يتعجل فى مناقشته لمسألة «من» الذى يناط به تنفيذ «واجبات» المجتمع المعولم والدفاع عن مدنيته؟ والذى يفهم عمليًا من مقولاته أن القيام بالواجب أهم من الانشغال بالطرف/ الأطراف التى تؤديه. وهو يستهل القول بأن اقتحام حدود وسيادة أية دولة تنتهك فيها الحقوق المدنية هو واجب، يمكن أن تقوم به أى مجموعة من الدول، «بتفويض من الأمم المتحدة أم بدونه، أو بعض المنظمات غير الحكومية» أو حتى منظمات خاصة (ربما ربحية) ـ وقد تكون تبشيرية ـ لإنجاز التدخل لحماية الحقوق المدنية للمواطنين المعولمين، وليس حقوقهم المواطنية المرتبطة بدولتهم الوطنية.

إن الترويج لهذه الصيغة بالرغم من نبلها الخارجى، إلا أنها تتجاوز عن شروط موضوعية حول استكمال مسيرة المواطنة فى الداخل الوطنى، باعتبار ذلك أمراً أساسيًا ينقل المواطن طبيعيًا وتلقائيًا للتفاعل مع قيم المجتمع المدنى العالمى. فمحاولة افتعال إشكالية بين ما هو «مدنى عالمى» و«مواطن قومى ووطنى»، قد يؤدى إلى نتائج عكس ما هو مرجو، هذا إذا استبعدنا نظريتا المؤامرة أو المصالح، أو تغاضينا عن قضيتى من الذى يقوم بمهمة التدخل؟ وكيف؟. إن القفز على النظرى باعتباره معطى ضمنى مقبول لا يحتاج إلى نقاش، إلى العمل التطبيقى يشكك كثيراً فى هذه الصيغة.

(جـ ـ ٣) الصيغة الثالثة: الإنسان المستهلك ـ المقاول

عقب تفكك الاتحاد السوفييتى تحول الصراع بين المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى إلى صراع بين الغرب وبقية العالم، واعتمد هذا الصراع على أمرين هما:

الأول: الإمساك بالسيطرة الكاملة على مجال التكنولوچيا العسكرية لضمان التفوق الحربى الاستراتيچى، والسيطرة على عقول شعوب العالم؛ بهدف التنميط الثقافى.

الثانى: تنفيذ ما يمكن تسميته بإستراتيچية "التوسع» والتى تقوم على أربعة محاور كما يلى:

(١) تقوية جماعة ديمقراطية السوق الرئيسية بوصفها قاعدة التوسع.

(٢) تشجيع ودعم اقتصاديات السوق.

(٣) مواجهة عدوان الدول المعادية لنظام السوق.

(٤) مواصلة سياسة المعونة واستخدام مظلة حقوق الإنسان للتدخل بهدف إقامة أنظمة ديمقراطية «قسراً» تعتمد على اقتصاد السوق.

يلاحظ الربط بين الديمقراطية ونظام السوق، فالديمقراطية التى تسعى أمريكا إلى تحقيقها ليست هدفًا فى ذاتها، وإنما هى وسيلة لتوفير المناخ الآمن اللازم للحصول على أكبر فائدة ممكنة من تحقيق نظام السوق، فتصبح مناطق العالم أسواق لمنتجات العالم الغربى والأمريكى تحديداً، فبسبب التقدم التكنولوچى تدور عجلة الإنتاج بشكل مطرد.

وهنا تبرز مرة أخرى إشكالية «البوليس» و«الكوزموس»، حيث «المستهلك» يحل محل المواطن. فالحرية هنا والحقوق: حرية الاستهلاك، وحق الرغبة فى الامتلاك والتطلع الشره. ويوجز تشومسكى فى عبارة بليغة الأمر نصها:

«أنت حر أن تفعل ما تشاء ما دمت كنت تفعل ما نشاؤه نحن»[٤٥].

هذه هى الرؤية التى خرجت بها الولايات المتحدة الأمريكية، وبشرت بها فى التسعينيات، ولكن أخذت منحى آخر بعد الحادى عشر من سبتمبر، حيث ارتبطت الدعوة بنشر قيم حقوق الإنسان بالقوة. فى هذا المقام ربما يكون من المفيد استعادة رؤية كوندليزا رايس حول «المصلحة القومية» الأمريكية، والتى كانت تروج لها أثناء الحملة الانتخابية للرئيس بوش الابن، ونشرت فى مجلة فورين أفيرز (قمنا بمراجعة كاملة للنص فى كتابنا الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة والدين والقوة، ص ص ٨٥ـ ٩٢ مكتبة الشروق الدولية) والتى تعد مرجعًا هامًا للسياسة الخارجية الأمريكية الحالية، حيث تقول نصًا:

«.. فالقيم الأمريكية هى قيم شاملة وعالمية. فالناس يريدون أن يقولوا ما يفكرون به، وأن يتعبدوا على هواهم، وأن ينتخبوا هؤلاء الذين يحكمونهم، وانتصار هذه القيم يكون أسهل بكثير عندما يكون ميزان القوى الدولى داعمًا لهؤلاء الذين يؤمنون بها».
"... The International Balance of Power Favors those..

وفى تحديد الأولويات تؤكد على الليبرالية الاقتصادية وعلى تعزيز حقوق الإنسان لتحقيق مصالح أمريكا الاقتصادية على أرضية القوة فتقول :

«تتمتع الولايات المتحدة بعدد كبير من **مصادر القوة** فى سعيها إلى تحقيق أهدافها، فالاقتصاد الشامل يحتاج إلى الليبرالية الاقتصادية . . والسياسات الاقتصادية الدولية التى تفعل مميزات الاقتصاد الأمريكى وتوسع أطر التجارة الحرة هى الأدوات الحاسمة فى صوغ السياسات الدولية ؛ فهى تسمح لنا بالوصول إلى دول متنوعة على غرار جنوب أفريقيا والهند، ونمو الطبقات صاحبة المشروعات (المقاولة) Entrepreneurial Classes فى جميع أنحاء العالم هو ورقة رابحة فى مجال تعزيز حقوق الإنسان والحرية الفردية . . لذا يجب أن تكون **قوة أمريكا العسكرية** أكيدة ومصونة . . »[٤٦] .

إن هذا المنهج يمثل المرجعية العليا لحركة الإدارة الأمريكية الحالية، وتعكس إحدى الصيغ الكونية للنظر للمواطن باعتباره «**مستهلكًا**»، يتمتع بقيم حقوقية لا ترتبط بدوره أو عضويته فى وطنه بقدر ما تؤسس لقواعد تخص قوانين السوق، فالفضاء الكونى الذى يجب أن تمتد إليه القوة البازغة هو فضاء أقرب إلى السوق، حيث الدول ما هى إلا أسواق لحركة التجارة والتدفق المالى الخاص بالإمبراطورية . ولعل هذه الرؤية قد أسست إلى تبلور صيغة الإمبراطورية كما سنرى لاحقًا .

(جـ ـ ٤) الصيغة الرابعة: الإنسان الرعية

يمكن اعتبار النموذج «الإمبراطورى» الذى تقدم به الولايات المتحدة الأمريكية نفسها إلى العالم عقب الحادى عشر من سبتمبر تحديداً، وإن كانت إرهاصاته قد سبقت هذا التاريخ بكثير ـ أعلى صيغة من الصيغ الكوزموبوليتانية التى نرصدها فى دراستنا هذه . لقد دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الساحة الدولية بمنطق مغاير للحالة الأوروبية، حيث سلكت سلوكًا إمبراطوريًا، والإمبراطوريات ـ بحسب كيسنجر ـ لا تهتم بأن تدبر شئونها فى إطار نظام دولى، فهى تطمح إلى أن تكون هى ذاتها النظام الدولى . والإمبراطوريات ليست فى حاجة إلى ميزان للقوى . هكذا مارست الولايات المتحدة الأمريكية دورها فى العلاقات الدولية، منذ اليوم الذى بدأت فيه توسعها الدولى الذى وصفناه بالتوسع من الداخل إلى الخارج[٤٧] .

إن السلوك الأمريكى الإمبراطورى كان عودة لما عرفه التاريخ الإنسانى عن هيمنة حضارة واحدة مركزية، على الدوام، فى مقابل حضارات أخرى، ربما كان بعضها مركزيًا قبل ذلك وانهار. والحضارة المركزية المهيمنة فى لحظة تاريخية معينة هى المكافئ الموضوعى للنظام العالمى فى نفس اللحظة بحسب «والرشتاين». وعليه فإن مرحلة الهيمنة الأوروبية كانت استثناء؛ بمعنى قبول أن تكون هناك عدة دول تسلك السلوك الإمبراطورى المتعارف عليه فى إطار توازن القوى. صحيح أن الحضارة الأوروبية والتى عرفت فى بعض الأدبيات بالمركزية الأوروبية ـ تحمل الكثير من القيم، والتى توصف بالغربية قد استوعبتها القوة الأمريكية البازغة، فأصبحت امتدادًا لها على المستوى القيمى بدرجة أو أخرى، وأن تجاوزها فى سلوكها العملى لتصبح قوة مطلقة ذات طابع إمبراطورى خارج لعبة التوازن الدولى.

ولايمانويل والرشتاين مساهمة غاية فى الأهمية للتفرقة بين هيمنة قوة ما وحيدة على الاقتصاد العالمى وبين الإمبراطورية حيث يقول:

" . . هناك نوعان من النظام العالمى: الإمبراطورية العالمية حيث توجد وحدة سياسية، واقتصاد عالمى بدون وحدة سياسية. فقبل المرحلة الحديثة كانت الاقتصادات العالمية غير مستقرة، فهى إما كانت تتحول إلى إمبراطوريات أو تضمحل. . ففى أواخر القرن الخامس عشر ظهر إلى الوجود ما يسمى الاقتصاد العالمى الرأسمالى. لم يكن ذلك إمبراطورية، وإن شابهها فى الاتساع. . كان نظامًا اجتماعيًا لم يعرفه العالم من قبل، وكان يختلف عن كل ما سبق. إنه نظامٌ عالمى لاقتصاد ـ عالمى، فهو يختلف عن الإمبراطورية التى تتشكل كوحدة سياسية لتكون وسيلة بدائية للهيمنة الاقتصادية "(٤٨).

الحالة الأوروبية إذن كانت نظامًا اجتماعيًا ذا طابع رأسمالى، لم يتحول إلى إمبراطورية، أما الحالة الأمريكية، فقد أدركت معنى أن تسلك السلوك الإمبراطورى، بغرض وحدة سياسية كونية؛ تتيح الهيمنة الاقتصادية فى ضوء قيمها الحاكمة لهذه الوحدة، وباستخدام القوة إن لزم الأمر.

فى هذا السياق لا بد من إعادة النظر فى وضعية الآخرين، الذين أصبحوا مساحة ممتدة تتحرك فيها الإمبراطورية. والتحرك الإمبراطورى هنا يعنى عدم الالتفات إلى

الشريعة الدولية من جانب، ولا احترام للسيادة الوطنية للدول من جانب آخر. والأمر يعنى بشكل واضح أن هناك تحولاً جذريًا فى منظومة العلاقات الدولية التى كانت قائمة على فكرة المجتمع الدولى ـ حيث أعضاء هذا المجتمع متساوون فيما بينهم ـ واحترام السيادة الوطنية لكل دولة من هذه الدول.

ولا شك أن المفهوم الإمبراطورى هو مفهوم نقيض لفكرة احترام الحدود والسيادة الوطنية للآخرين، حيث يفترض الامتداد والضم؛ باعتبارهما صفتا التحرك الإمبراطورى. وأن العالم لم يعد يتكون من دول فى إطار مجتمع دولى، وإنما الإمبراطورية تعنى مساحة جغرافية ممتدة يسكنها «**رعايا**»، فالإمبراطورية هى الحافظة لقيم السلطوية الأبوية حيث «الرعايا» لا حقوق لهم، ولا يسمح لهم بأى نوع من أنواع المشاركة(٤٩).

لقد طرحت الصيغة الإمبراطورية على الآخرين أنهم «رعايا»، حيث دول الآخرين هى منطقة ممتدة للإمبراطورية، ومن ثم فإن مواطنى الدول ـ المساحات المنضمة ـ قد أصبحوا رعايا.

(جـ ـ ٥) الصيغة الخامسة: إنسان ما قبل المواطنة

واحدة من أهم الصيغ الكوزموبوليتانية التى طلعت على مسرح العلاقات الدولية مع اقتراب نهاية القرن العشرين، هو صدور القانون الخاص «بالحرية الدينية فى العالم» من قبل الكونجرس الأمريكى، وذلك فى أكتوبر من العام ١٩٩٨. وهو القانون الذى صدر بتضافر جهود اللوبى اليهودى واليمين الدينى الأمريكى (وربما تكون دراستنا لليمين الدينى الأمريكى منذ عام ١٩٩٦ من أوائل الدراسات التى حذرت من خطورة هذا التيار الذى يتحرك فى إطار المجتمع المدنى قاعديًا ودرسناه بعناية شديدة آنذاك)(٥٠) وذلك بالأساس لتمكين المبشرين من ممارسة دورهم التبشيرى فى مناطق مثل الصين وروسيا. وكانت الجهة الرئيسية المحركة لاستصدار القانون «الرابطة الوطنية للإنجيليين ـ National Association of Evangelicals»، حيث أصدرت بيانًا فى يناير من العام ١٩٩٦، كان بمثابة المسودة الأولى للقانون الذى أقر لاحقًا بعد مشروعين مقترحين. لقد كان هذا القانون نقلة موضوعية وكيفية فى مجال العلاقات الدولية وردة إلى ما قبل

زمن وستفاليا، حيث فوضت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها من خلال تشريع قانونى ـ محلى ـ أن تتدخل بموجبه فى شئون الدول الأخرى بغير الرجوع إلى الشرعية الدولية، والحق فى اتخاذ الإجراءات التى تراها مناسبة (١٥ إجراء). وعلى الرغم من محاولة إصباغ النزاهة والبراءة على أهداف القانون إلا أنه فى واقع الأمر يقوم بالتغطية على عملية «التبشير»، وذلك بحسب البند ١٠٧، كذلك ربط المصالح الأمريكية الاقتصادية العليا لتأمين عمليات التبشير من خلال البند ٧٠١ من خلال الشركات متعددة الجنسية. وبعيداً عن القانون بتفصيلاته (وقد درسناه بشكل مفصل) فإن النظرة الحاكمة للمجتمعات هى نظرة تعتمد التقسيم الدينى والمذهبى والأثنى والعرقى، إن مجتمعات العالم ما هى إلا مجتمعات موزاييك، يستوى فى ذلك مصر، وروسيا، والصين، وإندونيسيا، والهند.. إلخ. نعم هناك تصنيفات تصل إلى خمسة تصنيفات إلا أنها قائمة على أساس من التجزئة، من دون النظر إلى خصوصية كل دولة على حدة، من حيث طبيعة الجماعة الوطنية، مسارها التاريخى طبيعتها الجغرافيا، نضال الحركة الوطنية، طبيعة الإشكاليات القائمة هل هى بنيوية أم نتاج لواقع اقتصادى أو اجتماعى أو إقليمى، إلى آخر مثل هذه التساؤلات.

أمر آخر لا بد من الإشارة إليه هو أن الجانب العقابى فى القانون هو الجانب السائد ومن ثم فإن النتيجة المنطقية لإعمال العقوبات تعنى ضمنًا أن إعمال العقوبة بهدف حماية المظلوم إنما يعنى الظلم لأطراف أخرى، خاصة وأن هذه العقوبات موجهة للدولة، وعليه تتأثر بشكل مباشر بنية الجماعة دون ريب. جانب آخر بالغ الأهمية بدأت تأخذ به التقارير الدورية الصادرة عن لجنة الحريات الدينية (وهى لجنة ذات طبيعة خاصة ليست برلمانية أو حكومية) ـ هو تكريس عبارة المجموعات الدينية Religious Groups، أو Muslim/ Christian Groups، أو معتنقى الأديان Religious Believers، وهكذا تتحول الدول إلى جماعات أو مجموعات وليس إلى مواطنين فى إطار حماية أعضاء الانتماءات الأضيق (الطائفة، المذهب..) فى مواجهة الدولة الوطنية[٥١]، ما يعنى العودة إلى دولة ما قبل المواطنة حيث الإنسان ينتمى إلى جماعة أو مجموعة أو طائفة. بدلاً من دعم الدولة الوطنية والمواطنية القادرة على استيعاب الخصوصيات والانتماءات الصغيرة. وبذلك يصبح قانون الحرية الدينية «قانون عابر للحدود» فى خدمة التوسع الإمبراطورى.

وتجدر الإشارة هنا كيف أن هذا القانون بات مفعلاً من خلال لجنة الحرية الدينية بحيث أصبح يتمتع بتأثير كبير، خاصة بعد وصول الإدارة الأمريكية الحالية للحكم معبرة عن اليمين المتطرف فى بعديه السياسى والدينى[٥٢]، لذا نجد تصورات هذه اللجنة من خلال تقرير صادر عام ١٩٩٧ لما ينبغى أن يكون عليه الوضع فى السودان، وهو ما يحدث تفصيلاً الآن. كذلك روسيا وإلزام بوش بدعم المبشرين البروتستانت فى مواجهة الكنيسة الروسية الوطنية، كل ذلك فى إطار تقويض أى مقاومة تعكس بقاء واستمرارية الدولة الوطنية، التى قد تهدد المصالح الأمريكية الاقتصادية. بيد أن ما يهمنا هنا هو النظرة إلى المجتمعات التى نتعامل معها، فهى نظرة تميل إلى التجزئة أكثر من الوحدة التى لا يمكن أن تؤدى إلى المواطنة قط.

***

(د) نحو تفعيل المواطنة: عناصر أربعة ومهام أربع:

إن القراءة الختامية لما سبق، تقول أن المواطنة سواء فى الخبرة المصرية أو الغربية ليست قيمة مجردة مثالية أخلاقية ذات طبيعة فردية يعتنقها المرء، أو يُؤمر فيتبعها، وإنما هى تعبير عن حالة المواطنين فى ضوء الواقع؛ لذا نجدها دائمًا فى حالة «حركة»، ربما تكون بارزة وواضحة فى لحظة تاريخية ما، متى توفرت الشروط الموضوعية الدافعة لذلك، وقد تكون متراجعة وخافتة فى لحظة تاريخية أخرى.

إن المواطنة هى تعبير عن حركة المواطنين فى اتجاه إثبات وجودهم فى إطار جماعة ـ بعينها ـ بحيث تتجاوز هذه الحركة الانتماءات الأضيق إلى الانتماء الأرحب، أى تجاوز الانتماء للأشكال الأولية للمجتمع البشرى: الطائفة، القبيلة، العشيرة.. إلى الجماعة الوطنية ومن ثم تحقق دولة المواطنة. وعليه تصبح المصلحة العامة المشتركة هى المعيار الرئيسى الذى يحكم حركة المواطنين فيحدث ما يسمى بالاندماج الوطنى. إن المصلحة العامة فى هذه الحالة تمثل عاملاً حاسمًا فى دفع «المواطن ـ المواطنين» للحركة نحو اكتساب الحقوق بأبعادها: الاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية. والمشاركة بشتى أنواعها ومجالاتها، والمساواة بين الجميع من دون تمييز لأى اعتبار، واقتسام الموارد العامة[٥٣].

اقتسام الموارد	المدنية	السياسية	الاجتماعية	المساواة	المشاركة
	منظومة الحقوق				
المـــــــواطـــــــنة					

(شكل رقم ٣)

إن هذا التعريف ـ رباعى العناصر ـ الذى نجتهد فى تقديمه يأخذ فى الاعتبار الخبرتين ـ المصرية والغربية ـ حيث من غير المعقول بعد أن قطعت البشرية سواء فى واقعنا المصرى أو فى الغرب شوطًا كبيرًا فى بلوغ المواطنة أو تكافح من أجلها ـ أخذًا فى الاعتبار خصوصية كل خبرة ـ إلا أنه لا خلاف على الدوافع أو الآليات، وفى النهاية **المواطن الحق هو الموضوع، وحق المواطن هو الهدف.**

وفى نفس الوقت يضع هذا التعريف فى اعتباره عدم اقتصار المواطنة على البعدين القانونى والسياسى، بل يمتد به ليشمل الاقتصادى والاجتماعى، فى اتجاه بلوغ مفهوم «مركب» للمواطنة متعدد الأبعاد ومتشابك العناصر. حيث لا يقتصر الحديث عن المواطنة فقط موضوع المشاركة السياسية بل تتقاطع معه الحقوق الاجتماعية والمدنية، من قبل الحق فى التعليم الجيد، والضمانات الصحية، وحرية التعبير والتنظيم المدنى، وهكذا، وعليه تتجسد المواطنة عمليًا؛ ومن ثم الولاء والانتماء كنتاج للمواطنة.

فى هذا السياق يلتف الجميع حول المواطنة، ويصبح التشكيك فى أحقية أى عنصر من العناصر المكونة للجماعة الوطنية فى التحرك مع الآخرين نحو المواطنة ـ بمثابة تراجع عن المواطنة نفسها، مثلما حدث فى وقت من الأوقات عندما أعيد طرح التساؤل حول الوضع القانونى والاجتماعى للأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، فهناك من أثار قضية ذمية الأقباط، وهناك من أعاد النظر إليهم باعتبارهم أقلية، فبات هناك مفهومان بديلان للمواطنة: «الأول مفهوم الأقلوى، والثانى الذمى»[٥٤]، كانا بمثابة عودة لما يمكن تسميته، بدولة ما قبل المواطنة» حيث فئة فى ذمة أخرى، أو أن المجتمع يتكون من أقلية وأغلبية، بينما دولة المواطنة تجب كلاهما من دون خصومة مع الدين أو الخصوصيات الفرعية، فالجميع يضع أفضل ما لديه من ثقافة ودين.. من أجل الصالح العام.

إذن فإنه يبدو لى أن هناك ضرورة قصوى لاستكمال المواطنة واستعادة مسارها الطبيعى ـ كما أوردنا فى طرحنا حول المراحل الخمس للمواطنة ـ ما يعنى العمل على ترسيخ المواطنة بتجلياتها الأربعة، وجعلها الوعاء الذى يستوعب كل الولاءات، وعليه يمكن أن نحصل على «دولة ـ مجتمع مدنى»، دولة ديمقراطية ذات سيادة، ومجتمع مدنى حقيقى معبر عن روابط وانتماءات مواكبة للعصر، فلا يعود الأمر بالنسبة إليهما ـ الدولة والمجتمع المدنى ـ مجرد إعادة إنتاج لأشكال التنظيم الأولية كالطائفة، والعشيرة، والعائلة...

وعليه فإن على الدولة والمجتمع المدنى فى مصر العمل على جعل المواطنة واقعًا ملموسًا وفاعلاً، وبلوغ عناصرها الأربعة مكتملة، وذلك بالتعاطى مع مهام أربع نرصدها فى الآتى:

(د ـ ١) إعادة دمج المواطن فى المجتمع السياسى .

(د ـ ٢) تحويل المواطن المقيم Denizen إلى مواطن مشارك وفاعل Citizen .

(د ـ٣) تفعيل المواطنة القاعدية Grass-Root Citizenship .

(د ـ٤) عدم الارتداد إلى دولة ما قبل المواطنة .

وفيما يلى تصورنا التفصيلى لكل مهمة :

(د ـ ١) إعادة دمج المواطن فى المجتمع السياسى

القراءة السريعة لحركة الإنسان المصرى فى حياته اليومية تقول : إنه يتحرك باعتباره منتسبًا للمجتمع السياسى من جهة ، ومنتميًا حتى النخاع لأى جهة خارج المجتمع السياسى الشرعى تستطيع أن تحل مشاكله . إنها عودة بحسب «هوبز» إلى «حالة الطبيعة» ، وهى حالة من الفطرة ، من حيث الدوافع والمواقف وردود الفعل ، فالإنسان فى رأيه ذئب لأخيه الإنسان ؛ وعليه فإنه لا توجد بالتالى معايير وضوابط ، أو بلغة أخرى قوانين ، بل يكون لكل واحد ما يستطيع أن يأخذ فقط لذا يتحرك كل إنسان لإنجاز ما يخصه بحسب اتصالاته ، أو اكتشافه لثغرات قانونية أو اللجوء لمن يقدر على «التخليص» ، وهكذا .

إن تجاوز ما سبق يحتاج إلى «عقد اجتماعى» جديد بحسب روسو حيث تتوفر مساواة شرعية وأخلاقية بدل التفاوت الموجود فى حالة الطبيعة ، ليصبح الجميع متساويين بالاتفاق . إن دعم فكرة المصلحة المشتركة وتقديم النموذج العملى على أهميتها ، هى الدافع لتنمية الاتفاق بين الأفراد . إن تعارض المصالح الفردية فى حالة الطبيعة ، هو ما جعل إنشاء المجتمعات ضروريًا بالمعنى السياسى ، فالعقد الاجتماعى (كما ذكرنا فى بداية هذا القسم) هو شكل من أشكال الاتفاق بين الأفراد والقوى ؛ بهدف حماية المصالح الجزئية لتصب فى إطار المصلحة العامة . بيد أن هذا الاتفاق لا يطغى على حرية كل فرد/ قوة ، والحصيلة هو تشكل المجتمع السياسى/ الجماعة السياسية التى تتكون من دولة من جهة ، ومن جماعة سياسية تضم المواطنين ؛ شريطة ألا يجور أى طرف على الآخر ، وإنما تكون العلاقة علاقة تفاعل ومشاركة ، فالدولة فى

النهاية تعبير عن إرادة المواطنين. إذا ضمن المواطن توفر مجتمع سياسى سيكون حاضرًا، أما غياب المجتمع السياسى، يعنى انصراف الأفراد إلى حياتهم، ليعودوا يتحركون بمعايير حالة الطبيعة، والتى هى حالة فوضى بدرجة أو أخرى.

مما سبق فإن إعادة بناء المجتمع السياسى بالتوافق بين الجميع، سوف يكون المدخل لدمج الأفراد ـ المواطنين فى هذا المجتمع، لأن ذلك يعنى أنه لا حركة لهؤلاء المواطنين خارج المجتمع السياسى.

(د ـ ٢) من المواطن المقيم Denizen إلى المواطن المشارك والفاعل Citizen

بالعودة إلى أثينا القديمة سوف نجدها قد عرفت المواطنة، وإن كان بشكل غير مكتمل، وفى إطار النخبة، فالمواطنة الأثينية اقتصرت على الجانب السياسى المباشر، من خلال النقاش، ولم تتجاوز دائرة ضيقة تتوفر فيها شروط محددة، فالنساء والعبيد لم يكن لهم حق المواطنة، وكان هناك من يمنح حق المواطنة باعتباره مقيمًا Denizen من دون أن يترتب على ذلك أى حقوق من أى نوع.

تعكس نسب المشاركة فى الانتخابات كذلك أشكال المشاركة المختلفة على أن المواطن لدينا أقرب إلى «المواطن المقيم» Denizen، أى أنه يتمتع بالإقامة الكاملة من دون أن يبادر بالمشاركة والتفاعل مع ما يدور حوله بشكل منظم، أو ينخرط فى الحياة السياسية بأى صورة، بالطبع ليس السبب أن هناك محاذير أو قيودًا تحول دون ذلك بمعايير أثينا أو روما، وإنما بإرادة حرة تمامًا، لذا فإن المهام الأساسية لأى إصلاح سياسى دفع المواطن إلى أن يكون مشاركًا وفاعلاً، ولن يتأتى ذلك بغير تحسين فرص حصول المواطن على حقوقه وإتاحة مساحات ممكنة كى يمارس أدوارًا محاسبية ورقابية حول موضوعات تمس حياته المباشرة. (يمكن مراجعة الانتخابات الرئاسية والبرلمانية لعام ٢٠٠٥ حيث أن ٧٥٪ من إجمالى من لهم حق التصويت لم يشاركوا فى العملية الانتخابية سواء الرئاسية أو البرلمانية).

فمن غير المعقول أن يكون المواطن مطالبًا بتأدية ما عليه من واجبات، وأن يثبت مواطنيته من دون أن يحصل على أى حقوق، فحقوقه دائمًا مؤجلة. ففى هذا المقام وبحسب فقهاء المواطنة ـ لا بد وأن يتسم الأمر بالتبادلية Reciprocity، حقوق وواجبات المواطن فى مقابل حقوق وواجبات الدولة. وعليه يتولد الحافز لدى المواطن للمشاركة والتفاعل فى الحياة السياسية.

(د ـ ٣) تفعيل المواطنة القاعدية Grass-Root Citizenship

من القضايا الهامة التى كشفت عنها الممارسة السياسية على مدى عقود، هو أن دائرة العمل السياسى غير قادرة على استيعاب فئات نوعية وشرائح اجتماعية وأجيال عمرية إلى المجال العام. فباتت دائرة العمل السياسى قاصرة على فئات وشرائح وأجيال بعينها، متقاربة فى المصالح والأعمار والانتماء الاجتماعى، بحيث تكاد تكون هذه الدائرة شبه مغلقة، ومن ثم فإن المشاركين من خلالها يصبحون هم المواطنون وعليه فإن مستوى المواطنة يكون: **أفقى ـ نخبوى**، ونطاقها مقصورعلى عناصر بعينها. والنتيجة العملية لذلك هو استبعاد ـ ربما يكون غير مقصود ـ لفئات وشرائح وأجيال تمثل مواقع أدنى فى السلم الاجتماعى والاقتصادى والعمرى. وعليه فإنه من الأهمية بمكان توسيع نطاق المواطنة من جانب، كذلك مستواها أى بالتوجه **رأسيًا** فى جسم المجتمع. فمن المهام الضرورية توسيع دائرة المشاركة من دون استثناء، ومن دون اعتبار لثروة أو مكانة، خاصة وأن القراءة السريعة للانتخابات البرلمانية فى أعوام ١٩٩٥ و٢٠٠٠ و٢٠٠٥ تقول إنها انتخابات **الأثرياء**.

وهنا ينبغى التذكير أن الديمقراطية تعنى إتاحة الفرصة للجميع بنفس الحقوق، فالمواطنون من حقهم، أن يكون لهم نصيب فى العملية السياسية بكل مراحلها. صحيح أن مفهوم المواطنة تاريخيًا قد ارتبط بالوضع الاقتصادى للأفراد وبمدى ما يملكون، فالفرد الذى لا يملك شيئًا ولا يدفع ضريبة ليس مواطنًا، لذا لم يكن غريبًا أن البعض قد طابق بين «المواطن» و«دافع الضرائب ـ Tax Payer».

بيد أنه مع التطور الديمقراطى اتسعت دائرة المشاركة وأخذ مفهوم المواطنة يتطور؛ ليتجاوز البعد الاقتصادى إلى الاجتماعى والثقافى والمدنى بالإضافة إلى الجانب السياسى. وفى نفس الوقت اتسعت الحياة السياسية للجميع (كافة المواطنين) فكان الاهتمام الرأسى بالجسم الاجتماعى، والاهتمام بالمواطنة فى بعدها القاعدى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثورة ١٩١٩ قد استطاعت أن تحقق التفافًا قاعديًا حول الثورة فى بعدها الوطنى، أى فيما يتعلق بالاستقلال، كذلك فى بعدها الاجتماعى، من خلال الحفاظ على المصالح الاقتصادية الوطنية، لذا نجد الباشوات والفلاحين، والرجال والنساء، والمسلمين والأقباط حاضرين بقوة، حيث امتدت المواطنة من

النخبة إلى القاعدة. وإلى حد ما فى ثورة ١٩٥٢ وإن تحققت المواطنة فى بعدها الاجتماعى دون السياسى.

(د ـ ٤) عدم الارتداد إلى دولة ما قبل المواطنة

إن المواطنة هى تعبير عن لحظة تحول حاسمة بالنسبة للإنسان ـ الفرد فى داخل الجماعة البشرية التى يتحرك فى إطارها ـ ليكون «مواطنا» يمارس المواطنة فى إطار جماعة وطنية واضحة المعالم السياسية، تمارسها من خلال هياكل مؤسسية.

وتعكس لحظة التحول الحاسمة هذه تجاوزًا للأشكال الأولية للتجمع البشرى: الطائفة، العائلة، العشيرة... إلخ، حيث تصبح المصلحة المشتركة هى المعيار الرئيسى الذى يحكم حركة الجماعة؛ مما يدعم التكامل بين مكونات هذه الجماعة. إن المصلحة المشتركة فى هذه الحالة تعكس تحولاً نوعيًا فى طبيعة هذه الجماعة، حيث التحول من مجموعات نوعية إلى جماعة وطنية واحدة، تتكون من مواطنين لا رعايا Subject Hood. فغيبة المجتمع السياسى لحساب المجموعات النوعية، تعنى بقاء الأفراد فى حكم الرعايا لمن يتولون حكم هذه المجموعات، بينما تبلور المجتمع السياسى يعنى أن الأفراد باتوا مواطنين. إذن، أصبح المواطن هو موضوع الخطاب والفعل السياسيين فى إطار القانون الذى ينظم حقوق وأفعال هذا المواطن فى المجال السياسى الذى يضم: الدولة والمجتمع المدنى فى إطار الوطن الواحد. وعليه فإن التراجع عن هذا الإنجاز يعنى العودة إلى دولة ما قبل المواطنة، حيث حقوق الطوائف، والأقليات، والملل، فالمواطنة تَّجُب ذلك، حيث يتمتع كل المواطنين بالحقوق نفسها، وعليه أن يفوا بالالتزامات نفسها، ويخضعون للقوانين السائدة، دون أى اعتبار للعنصر بمفهومه الاجتماعى، أو الجنس، أو للانتماء لجماعة تاريخية أو عرقية، أو للدين أو لميزات اجتماعية أو اقتصادية، فهم جميعًا يستوون كمواطنين.

وعليه فإن الحرص على المواطنة يدعم عدم الارتداد إلى دولة ما قبل المواطنة، حيث تبرز الأشكال الأولية للتجمع البشرى. ولا شك أن المصريين قد ناضلوا على مدى زمنى طويل من أجل الدولة الحديثة، ومن أجل المواطنة، نعم هناك انقطاعات لكن مهمتنا دائمًا أن نتواصل مع التراكم التاريخى. فإذا كان فى تقديرنا أن المواطنة قد مرت بمراحل خمس منذ محمد على وإلى الآن، فعلينا دراسة كل مرحلة على حدة، وندرك

نقاط القوة وندعمها، ونستبعد ما نعتبره معوقًا لمسيرة المواطنة، وكيف أن الابتعاد عن العناصر الأربعة التى نحاول إبرازها هنا تعنى تعثر مسيرة المواطنة، ومن ثم العملية الديمقراطية برمتها.

وبعد، يمكن القول إن المواطنة ـ فى تقديرنا ـ تمثل شرطًا أساسيًا للديمقراطية ولاستكمال مسيرة المواطنة وتجاوز الإشكاليات التى نواجهها.

وكما يقول أحد الباحثين Keith Faulks:

Citizenship can be seen as a precondition of democracy

فالديمقراطية بدون ممارسين ـ مواطنين لا تستقيم، وبالتالى لا بد من توفرهم وإعدادهم وتشجيعهم. فالمواطنة إذن هى القاعدة التى ينطلق منها أى تطور ديمقراطى من جهة، ومواجهة تحديات الخارج من جهة أخرى، والمواطنون هم العناصر الحية والفاعلة.

ويوجز الشكل التالى مضمون ما طرحناه من مهام لتفعيل المواطنة.

المواطنة ضمان عدم الارتداد إلى دولة ما قبل المواطنة	تفعيل المواطنة القاعدية	تحويل المواطن المقيم إلى مواطن فاعل	دمج المواطن فى المجتمع السياسى
عناصر تفعيل المواطنة			

شكل (رقم ٤)

***

المراجع :

(١) يمكن مراجعة محاولات الطهطاوى وطه حسين وغيرهما . بيد أنه يمكن القول أن الطهطاوى كانت له الريادة فى الحديث عن الوطن ، والوطنية ، والمواطن من حيث حقوقه وواجباته ، وذلك فى الفصل الثانى من الباب الرابع لكتابه المرشد الأمين للبنات والبنين ، الجزء الثانى من الأعمال الكاملة : السياسة والوطنية والتربية ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، أكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) يشار هنا لاجتهادات الفقيه الراحل وليم سليمان قلادة والمستشار طارق البشرى ـ مد الله فى عمره ـ حيث أنهما ومنذ وقت مبكر قد اهتما بقضية المواطنة ، مع ملاحظة أنهما اتخذا العلاقة التاريخية بين المسلمين والأقباط فى مصر قاعدة وإطار لاختبار المواطنة ، وهنا يمكن مراجعة :

أ ـ طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، الفصل المعنون بمبدأ المواطنة ص ٧٠٢ ـ ٧٢٥ .

ب ـ وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة ، سلسلة المواطنة رقم (٣) ، وحدة المواطنة ـ المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٩٩ . وتحت الطبع المواطنة المصرية ، اصدار المصرى لدراسات المواطنة .

كذلك تجدر الإشارة إلى جهد وحدة المواطنة بالمركز القبطى للدراسات الاجتماعية (تأسس ١٩٩٤) حيث عنيت بالتأصيل «للمواطنة» وأسست سلسلة تحمل عنوان المواطنة صدر منها الكتب الستة التالية :

أ ـ المواطنة : تاريخيًا ودستوريًا وفقهيًا (إسماعيل صبرى عبد الله ووليم سليمان قلادة ومحمد سليم العوا) .

ب ـ المشاركة الوطنية للأقباط ـ أ . أمير نصر .

جـ ـ مبدأ المواطنة ـ د . وليم سليمان قلادة .

د ـ اليوتوبيا والجحيم : قضايا الحداثة والعولمة ـ أ . نبيل عبد الفتاح

هـ ـ المواطنة فى زمن العولمة ـ أ . السيد ياسين

و ـ المواطنون الأقباط عبر العصور ـ أ . سمير مرقس

لمزيد من التفاصيل حول خبرة المركز يمكن الرجوع إلى سمير مرقس ، الحوار على قاعدة المواطنة : خبرة المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، فى «من خبرات حوار الحضارات» ،

أعمال الندوة التى عقدها برنامج حوار الحضارات فى يومى ٣٠ و٣١ أكتوبر ٢٠٠٢، تحرير د. نادية محمود مصطفى ود. علا أبو زيد، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٢١، ٤٣٧. وكذلك فى سمير مرقس، الآخر.. الحوار.. المواطنة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م.

(٣) يمكن مراجعة سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة.. الدين.. القوة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، (نفد). جارى إعداد طبعة ثانية اصدار٢٠٠٦م.

(٤) Faulk, K (2000) Citizenship, London, Routledge.

(٥) Bendix, R (1964) Nation-Building and Citizenship. N. Y.: John Wiley-Kulsmeyer, D (1996) Between Consent and Descent: Conceptions of Democratic Citizenship. Washington, Bookings 2nd Press.

(٦) محمد جميل باروت، المجتمع المدنى: مفهومًا وإشكالية، دار الصداقة، سوريا، ١٩٩٥م.

(٧) إسماعيل صبرى عبد الله، المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية فى الوطن العربى، فى الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى، سلسلة كتب المستقبل العربى (٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠٥، ١٢١.

(٨) وليم سليمان قلادة، مبدأ المواطنة، سلسلة المواطنة (٣)، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٩.

(٩) سمير مرقس، المواطنة فى الخبرتين المصرية والغربية، مج١، (قيد الإعداد).

(١٠) Marshall, T.H. (1963) Citizenship & Social Calss, London: Heimen.

(١١) سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط، ميريت، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٩٢، ١٩٩. (نفد) ـ جارى إعداد طبعة ثانية مزيدة ومنقحة تصدر فى ٢٠٠٦م عن مكتبة الشروق الدولية.

(١٢) شفيق غربال، محمد على الكبير، د. ت.

(١٣) وليم سليمان قلادة، محمد على حاكمًا، مجلة الطليعة القاهرية، أكتوبر ١٩٦٩، ص ٥٥ وما بعدها.

(١٤) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٢٩.

(١٥) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ٩ وما بعدها.

(١٦) من كتاب ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا (١٧٨٩ـ١٨٤٨)، مجموع أبحاث ودراسات، عام ١٩٤٨، نقلاً عن طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٤.

(١٧) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٤.

(١٨) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٨.

(١٩) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢٠) مصطفى النحاس جبر، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية من ١٩١٤ ـ ١٩٣٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٥٥.

(٢١) مصطفى النحاس جبر، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢٢) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٩٥.

(٢٣) سمير مرقس، الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط، ميريت للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٩٥.

(٢٤) نزيه نصيف الأيوبى، الدولة المركزية فى مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ٨٣.

(٢٥) نزيه الأيوبى، المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢٦) طارق البشرى، م. س. ذ.

(٢٧) أبو سيف يوسف، م. س. ذ.

(٢٨) طارق البشرى، م. س. ذ.

(٢٩) طارق البشرى، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤.

(٣٠) نزيه الأيوبى، م. س. ذ.

(٣١) محمد حسنين هيكل، خريطة الغضب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٧.

(٣٢) أبو سيف يوسف، م. س. ذ.

(٣٣) لمزيد من التفاصيل راجع سمير مرقس، ثورة يوليو والأقباط: المواطنة فى بُعدها الاجتماعى (ملاحظات أولية)، ورقة قدمت إلى ندوة نصف قرن على ثورة يوليو: نظرة إلى المستقبل يوليو ٢٠٠٢، ونشرت بجريدة القاهرة يوليو ٢٠٠٢.

(٣٤) راجع سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة.. الدين.. القوة، مكتبة الشروق الدولية، ط١ ٢٠٠٣، (نفد)، جارى إعداد طبعة ثانية تصدر فى ٢٠٠٦م.

(٣٥) Zolo, D. (1997) Cosmopolis: Prospects for World Government. Cambridge: Polity, P. 137.

(٣٦) Waters, M. (1995) Globalization. London: Routledge.

(٣٧) Delanty G. (2000) Citizenship in Global Age. Buckingham, Open University Press, P. 137.

(٣٨) عزمى بشارة، المجتمع المدنى: دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٥٥.

(٣٩) Giddens, A. (1998) Third Way. U.K.: Polity Press.

(٤٠) Giddens, A. (1990) The Consequences of Modernity. Cal: Standford University Press.

يمكن الرجوع أيضًا للتمهيد النظرى المعنون: صدام العولمة فى «المركز» والخصوصيات الثقافية فى «الأطراف» فى كتابنا الإمبراطورية الأمريكية، م. س. ذ.، ص ١١, ٢٢.

(٤١) Soysal, Y. (1994) Limits of Citizenship. Chicago: IL: University of Chicago Press.

(٤٢) Turner, B. (1993) Outline of a Theory of Human Rights, In B. S. Turner (ed.), Citizenship & Social Theory London: Sage, p.p. 162-187.

(٤٣) Habermas, J. (1996) Citizenship & National Identity in Bart van Steenbergen (ed.), the Condition of Citizenship. London: Sage, p. p. 20-35.

(٤٤) خالد الحروب، التفريق بين «المدنية» و«المواطنية».. للتدخل بناء لاعتبارات إنسانية، الحياة ٤/ ١٢/ ١٩٩٩.

(٤٥) نعوم تشومسكى، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٣٩٦.

(٤٦) لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة.. الدين.. القوة، مكتبة الشروق الدولية، ط١ ٢٠٠٣.

(٤٧) سمير مرقس، المرجع السابق.

(٤٨) Wallerstein, I. (1974) The Modern World-System, Vol. I San Diego: CA, Academic Press.

(٤٩) سمير مرقس، م. س. ذ.

(٥٠) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى القسم الثانى المعنون:

القانون الأمريكى للتحرر من الاضطهاد الدينى من كتابنا الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط، ميريت للنشر، ط١، ٢٠٠٠. وهو يعد المرجع الوحيد حول هذا الموضوع.

(٥١) لمزيد من التفاصيل حول إشكالية حقوق المواطنة للمجموعات المتنوعة يمكن الرجوع إلى:

أ ـ Kimlicka, W. (1995) Multicultural Citizenship. Oxford.

ب ـ Norman, W. (2000) Citizenship in Diverse Societies, Oxford.

جـ ـ Vandenberg. A (ed) (2000) Citizenship and Democracy in a Global Era. USA: St. Marti's Press.

(٥٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا الأمر يمكن مراجعة سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثورة.. الدين.. القوة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٣.

(٥٣) سمير مرقس، الآخر.. الحوار.. المواطنة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

(٥٤) طرحنا هذه الإشكالية فى التسعينيات:

المواطنون الأقباط بين مطرقة «الطائفيين» (الذميين) وسندان «الأقلويين»، نشرت بمجلة اليسار فى باب نحو المواطنة ١٩٩٦، وأعدنا نشرها فى كتابنا الحماية والعقاب، م. س. ذ.

***