

المحور الرابع

المواطنة .. والهوية

- أولاً : المواطنة والدين .**
- ثانياً : المواطنة والتعليم .**
- ثالثاً : المواطنة والإبداع .**

أولا : **المواطنة والدين**

**٢٢ ثنائيات المجتمع - الدولة
والدين - المواطنة :**

**مساحة التوافق المجتمعي
وفضاءات المسكوت عنه .**

د. عمرو حمزاوي

**٢٣ الزحف غير المقدس ..
تأميم الدولة للدين :**
**قراءة في دفاتر المواطنة
المصرية .**

د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

**٢٤ المواطنة المصرية بين
خبرة «الداخل الوطنية»
وصيغ «الخارج
الكوزموبوليتانية» .**

أ. سمير مرقس

*** تعقيب**

د . احمد زايد

٢٢ ثنائيات المجتمع - الدولة والدين - المواطنة : مساحة التوافق المجتمعي وفضاءات المسكوت عنه

د. عمرو حمزاوي

أولاً : ملاحظات منهجية : الدين والمجتمع والدولة

في مؤلفه "القدرة على قراءة العالم" (Die Lesbarkeit der Welt)^(١)؛ يتحدث فيلسوف النصف الأول من القرن العشرين الألماني "هانز بلومبرج" (Hans Blumenberg) - في معرض تحليله للمقولات الرئيسية للفكر الرومانسي في القرن التاسع عشر - عن "مساحات المسكوت عنه" في هذا الفكر ، ويشدد على محوريتهما في فهم النظرة الرومانسية للعالم. فارتبط على سبيل المثال الحديث عن اللغة والثقافة بوصفهما حاملتي القومية الألمانية بمعنى عضوي (organic nationalism) ، يتجاهل مناقشة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتدنية في المجتمع ، والتي لم تكن لتمكن من نشوء قومية حديثة على غرار الحالة الفرنسية أو البريطانية. وتواكب التأكيد الرومانسي على قيم إنسانية عامة مثل الحرية و المساواة من جهة أخرى (المنظومة الفكرية للفيلسوف "يوهان جوتفريد هيردر" (Johann Gottfried Herder) على سبيل المثال) ، مع محاولة منظمة لتناسي غياب إطار واضح للتوافق المجتمعي ، في ظل الانقسام الديني السائد بين البروتستانتية والكاثوليكية. وبصرف النظر عن القيمة الذاتية لتحليل "بلومبرج" فإن ما يعينى هنا هو استعارة رمزية "المسكوت عنه" ، وعلاقته الوظيفية "بالمسموح به" ؛ سعيًا للوصول لفهم نقدي لترابطات الدولة والدين والسياسة والمواطنة في اللحظة الراهنة.

وواقع الأمر أن المعالجة المنهجية لهذا الموضوع تتعلق في الأساس بالتدبر في ثلاث قضايا مركزية : موقع الدين في الخريطة المجتمعية وذلك في سياق ثنائية العام / الخاص ، وطبيعة دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسي ، ووزنها النسبي (relative relevance) مقارنة بغيرها (إن وجدت)، وأخيرًا كيفية تعامل القوى السياسية - الدولانية وغير الدولانية - والاجتماعية مع الدين.

وحتى لا نبدأ جدالاً حول العلمنة في غير موقعه دعونا نحسم الأمور سريعًا ، ونقرر أن التدبر في القضايا سالفة الذكر لا تقتصر أهميته بأى حال من الأحوال على المجتمعات

التقليدية ، أو الدينية ، أو غير العلمانية (لاستخدام مفهوم يتسع حقله الدلالى لاستيعاب تجارب متنوعة) ، وإنما يمتد ليشمل كل صياغات العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة ؛ فالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية ، ومكونًا للثقافة ومصدرًا للأخلاق ، يتداخل ويتقاطع دومًا مع مسارات تطور الجماعة البشرية المعنية ، حتى وإن استبعد فى بعض إرهاباته من المجال العام ككل أو المجال السياسى فقط^(٢).

ويبدو النقاش الدائر حاليًا فى عدد من البلدان الأوروبية - التى أنجزت فى مراحل تاريخية سابقة فصلًا وظيفيًا بين المؤسسات الدينية والسياسية - حول وضعية الرموز الدينية فى الفضاء الرسمى ، وما ارتبط به من صراع بين منطق التحريم أو الاستبعاد الكامل (الحالة الفرنسية) ، أو محاولة البحث عن حلول وسط (الحالة الألمانية) ؛ يبدو مؤثرًا جلى الوضوح على استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية. بل يمكن الحديث فى بعض الحالات -وعلى الرغم من الطابع المدنى للمجال السياسى بصورة عامة- عن مساحة من التداخل بين الدينى والسياسى ، ظاهرة بوضوح إما فى تشكيلات حزبية ذات طابع مسيحى (الأحزاب المسيحية الديمقراطية أو الاجتماعية الفعالة فى معظم أرجاء القارة) ، وإما فى تعاظم الدور العام والوزن النسبى للمؤسسة الدينية وخطابها المجتمعى ؛ كما فى السياق الإيطالى والألمانى على سبيل المثال^(٣).

وربما تعلق الفارق الرئيسى بين فرنسا وألمانيا وغيرها من المجتمعات الغربية من جهة ، والبلدان العربية/الإسلامية من جهة ثانية - ومع الأخذ فى الحسبان تنوع الخبرات التاريخية فى داخل كلتا الكتلتين، فهولندا فى الأولى ولبنان فى الثانية لديهما تجربة على درجة عالية من الخصوصية من الصعوبة مقارنتها بالحالات الأخرى- بتوافر أو غياب آليات مؤسسية وتفاوضية مقبولة مجتمعيًا ؛ تساعد فى تطوير صياغات توافقية جديدة للعلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة ، وتستجيب لتحولات اللحظة الزمنية المعنية ، وتشرك فى هذا السياق الفاعلين الرئيسيين بصورة تأخذ فى الحسبان علاقات القوة بينها ، والأوزان النسبية لرؤاها الفكرية وخطاباتها المتجهة للجماعة البشرية.

واقترنا أن الخروج من لغة الأضداد أو الثنائيات المدعية الفصل الحدى بين الدينى والعلمانى ، وبين الدينى والمدنى ؛ لن يتأتى إلا بإعمال حقائق التاريخ فى فهم الظواهر الاجتماعية ، وإمعان النظر فى مساحات الاستمرارية ، والتغير بالآخيرة على نحو يباعد بيننا وبين الفهم التطورى الساذج لسيرة المجتمعات ، الذى يروم فى الأساس البحث عن لحظات الانقطاع (rupture) ، والنقلات النوعية الكبرى^(٤).

فعلمنة المجتمعات الأوروبية تمت في إطار عمليات تحول شاملة طويلة الأمد ، وعنت - أخذًا في الحسبان التراتبية التاريخية - تجريد المؤسسة الدينية من ممتلكاتها ، وتغير وضعيتها في الخريطة المجتمعية ، ثم صياغة منظومة قيمية مستندة إلى حرية الاعتقاد ، ومبدأ المواطنة ، والحريات المدنية ، وأضحت حاكمة لحركة المجال العام بفضاءاته السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. ولم يحدث كل ذلك - باستثناء ومضات زمنية قصيرة مثل الحقبة الأولى للثورة الفرنسية - على أرضية رفض شامل ، أو تهميش للدين بوصفه ظاهرة ، بل على العكس ظل المكون الديني جزءًا أصيلًا في خطاب مشروع الحداثة التنويري ، والفكر الأوروبي الإنساني على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين ، وتنافس على قلوب وعقول الأفراد ، مع كثير من المذاهب والأيديولوجيات الوضعية^(٥).

وتفاعلت المؤسسة الدينية مع التحولات المجتمعية ، وتغيرت هياكلها ، ورؤاها ، ووظائفها جزئيًا (يعالج هذا البعد في أدبيات علم اجتماع الدين ، تحت مسمى "العلمنة الداخلية" ؛ والمقصود بها علمنة الظاهرة الدينية ذاتها) مستجيبة لمقتضيات عصر جديد.

لم ترتب مركزية حرية الاعتقاد ، ومفاهيم المواطنة ، والحريات المدنية استبعادًا للدين ، بل جردت - في الخبرة الغربية - المؤسسة الدينية من إمكانية ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة مجتمعيًا (نزع القداسة) ، وخصصت خطابها (privatization of religion) بمعنى استحالت له مصدر من بين آخرين لمنظومات قيم ورؤى متنازع عليها في المجال العام. نحن إذن أمام خبرة تاريخية لا يمكن تأويلها إلا في ظل التشديد على استمرارية الظاهرة الدينية ، ودينامية إرهاباتها ووظائفها في المجتمع المعني^(٦).

أما الفكران العربي الحديث والمعاصر ؛ فقد نقلنا - وهذا أمر يطول شرحه ، ويخرج في تفاصيله عن سياق هذه الدراسة - بدلًا من مفهوم العلمنة فكرة العلمانية ، وتعامل معها مفكرى القرن العشرين بصورة أيديولوجية ، تجاهلت التساؤل حول القضايا سאלفة الذكر ، واختزلت البحث في تشابكات الدين والمجتمع والسياسة في مقولتي "الدين خارج المجتمع" ، و"الدين فوق المجتمع" فاتحة الباب على مصراعيه لجدل لا طائل منه إلا حجب حقائق التاريخ والمجتمع معًا ، والتي لا تعرف إلا "الدين في المجتمع". وصنفت المفاهيم "الجديدة" - مثل المواطنة والحريات المدنية والعقلانية - في خانة مضامين المقولة الأولى على نحو جعل من التفكير في توافق بينها وبين استمرارية الظاهرة الدينية أمرًا محالًا .

ويبدو مثل هذا الإدراك الحدى - والذي يشكل المساحة الرئيسية "للمسكوت عنه" في تشابكات الدين والسياسة والمجتمع- وكأنه مازال مهيمناً على خطابات معظم القوى السياسية والفكرية في عالمنا العربى حتى اللحظة الراهنة.

يشكل إذن البحث في موقع الدين في الخريطة المجتمعية -وطبيعة دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسى ، وتعامل القوى السياسية والاجتماعية معها- مدخلاً منهجياً أولاً للتفكير النقدى في الظاهرة الدينية في مجالات العلم الاجتماعى المختلفة. ويرتبط بالعنصرين الأخيرين مدخل ثان - أيضاً- مفقود في جل الأدبيات العربية حول الدين ؛ يعنى بمحاولة تحديد مستويات ومضامين الاستمرارية والتغير في الرؤى الدينية والخطابات المستندة إليها، بالإيجاب أو السلب .

ويمكن بصورة نمطية (ideal types) تعريف مفهوم الاستمرارية على أنه "هيمنة بنى ومداخل مفاهيمية وصور مركبة للهوية (constructions of identity) ، ومقولات تفسيرية ، ولغة رمزية موجودة بالفعل ، (يستخدم في بعض الدراسات الغربية مفهوم intellectual referentiality للإشارة إلى هذه المكونات المختلفة معا) على طرق التفكير في القضايا المركزية ، بصورة لا تتأثر بفعل الزمان والمكان، بل وتكون في السياق المعنى من نقاشات مستحدثة مجرد إعادة إنتاج للقديم ، ربما فقط تحت مسميات جديدة". أما مفهوم التغير ، فيعنى التحول التدريجى (transition) عن تلك التصورات والمفاهيم والقوالب الجاهزة ، إلى صياغات بديلة تستوعب التطور المجتمعى العام والتحديات الفكرية المعاصرة.

وللاستمرارية مستويان ، هما الاستمرارية من خلال النظرة الماضوية المفسرة للحاضر بالرجوع غير النقدى إلى حصيلة التعامل مع خبرات وأزمات سابقة ، والاستمرارية من خلال التجديد الجزئى ، المحدثه لتحولات محدودة في المعروف من الأفكار من خلال إعادة تعريف بعض المكونات الرئيسية للمنظومة المهيمنة ، وتبديل تراتبيتها الداخلية ، وعلاقات القوة (discursive power relationships) بينها.

وينطبق الأمر ذاته على مفهوم التغير والذي يمكن معه التفرقة بين التغير من خلال التجديد الجزئى الساعى إما من خلال استيراد رؤى ومفاهيم صيغت في إطارات فكرية مغايرة ، وإما عن طريق إعادة اكتشاف المهمش في ثقافة الذات لمقاومة المنظومة المهيمنة في المساحات الخطابية ، والتغير باعتقاد التجديد الراديكالى لمكونات الفكر من خلال النقد الجذرى للقديم.

يُمكِّن مثل هذا الجهد المنهجي من الاقتراب من دينامية الظاهرة الدينية ، ومستويات الحراك المختلفة لرؤى وخطابات تنهض في ارتباط بها ، ويساعد على البعد عن الفهم الساكن لها ، وما يترتب عليه من تعامل سطحي مع الدين، كان على سبيل المثال السمة المميزة لأدبيات العلوم السياسية العربية حول علاقة الإسلام بعمليات التطور السياسي.

في ضوء هذه الاعتبارات المنهجية ، تهدف الدراسة إلى تحليل النقاش الراهن حول ثنائية المواطنة-الدين في المجال العام المصري ، ورصد خطابات القوى الدبلوماسية وغير الدبلوماسية الرئيسية المندرجة في إطاره ؛ ساعية في خطوة أولى إلى معالجة السياق المجتمعي الأوسع ، والمتمثل في قضية الإصلاح ، ثم في خطوة تالية إلى تحديد مساحات التوافق وفضاءات المسكوت عنه ، ومستويات الاستمرارية والتغير عند النظر إلى مفهوم المواطنة ودور الدين.

ثانيًا : السياق المجتمعي لثنائية المواطنة - الدين : حول مركزية الإصلاح كفكرة وشعار على الرغم من إمكانية تعريف مفهوم الإصلاح بصورة براجماتية على أنه يعني "البحث التدريجي (في مقابل الثوري) عن بديل أفضل (أخلاقيًا وعمليًا) للترتيبات السياسية والاجتماعية القائمة بالفعل في المجتمع المعني" ؛ فإنه يعد من المفاهيم الشائكة في الفكر العربي المعاصر والتي ذاع صيتها في الآونة الأخيرة بسبب رخاوتها أو مطاطيتها ، المستوعبة لكثير من رؤى التحول وذلك على خلاف مفاهيم أخرى ، هي بحكم سياقاتها التاريخية أكثر تحديدًا مثل الديمقراطية ، والتعددية ، والمشاركة.

ولكلمة الإصلاح في الفكر العربي -على صعيد ثان- سياق تاريخي محدد من الصعب تجاهله. فقد جاء اكتشاف المفهوم مرتبطًا بتيار التجديد الديني مع نهايات القرن التاسع عشر ، وبدايات القرن العشرين الأمر الذي أنتج في الذهنية العربية إصاقًا للفظلة الإصلاح بمضامين متصورة للديني في مقابل العلماني ؛ تلك المضامين التي اعتُقد (وكان العلمانيون العرب هم من اعتقدوا) أنها ترى - في ظل فهم جينالوجي للتاريخ البشري - الحاضر حال "إصلاحه" بمثابة امتداد لماضٍ حميد متخيل ، وتجرد مفهوم الإصلاح بالتبعية من مقوماته المستقبلية. بعبارة بديلة يتحول الماضي إلى حالة تاريخية متجددة دومًا ، ومستوعبة لحاضر مرغوب ، يختصره السعى لاستعادة الأصول الكاملة (الفترة النبوية والخلافة الراشدة).

على الرغم من ذلك يجتهد رافعو شعار الإصلاح المحدثون في المجال العام المصري - وباستثناء بعض التيارات الإسلامية المعتدلة - في تجاهل خلفيته الدينية ، ويحاولون في خطوة تالية ملء الفراغ الناشئ بمفاهيم بديلة من بينها المواطنة ، ومضامين مستقبلية تتفاوت

وفقاً لتوجهاتهم ولموقعهم على الخريطة السياسية. يستحيل السياق التاريخي لاكتشاف المفهوم في الفكر العربي إذن في اللحظة المعاصرة - وبصورة عامة - إلى مساحة في داخل فضاء المسكوت عنه ، أو غير المرغوب في مناقشته ، وهو ما يؤدي بحكم محورية ذاك السياق إلى اختلالات واضحة.

ينبغي أيضاً - من باب التمهيد لتناول الحالة المصرية - الإشارة إلى أنه يمكن التمييز بين "خطابين مهيمنين" (hegemonic discourses) حول الإصلاح ، يسيطران على المجال العام . وفي حين يصاغ أولهما في فضاء الدولة ومؤسساتها، ينتظم الثاني بتنويعاته - وهى بالأساس على وتيرة التمييز بين العلماني والديني - في المساحة الوسيطة بين الدولة والفرد والتي يمكن نعتها بالمجتمع المدني / الأهلى . ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الحقيقة - وعلى نحو متسرع - أن الخطابين (الرسمي وغير الرسمي) على تضاد تام فيما يخص وجهة وأهداف التغيير المرجو من جهة ، ومنطق التعامل مع ثنائية المواطنة/ الدين ؛ فعلى النقيض من المتوقع دائماً بشأن تعارض رؤى الدولة مع آمال القوى الرئيسية الأخرى - في مجتمع لم ينجز بعد تنظيمياً ديموقراطياً لمجاله العام - أن تدلل الخبرة المصرية بوضوح على تزايد مجالات التوافق بين الطرفين وإن تم ذلك على أرضية هيمنة الدولة ، وعلى حساب اتساع مساحات المسكوت عنه.

على أى حال يمكن التمييز بين ثلاثة عوامل مركزية أدت إلى بدء النقاش عن الإصلاح في مصر التسعينيات ، ورتبت مركزية ثنائية المواطنة - الدين في ثناياه ، ألا وهى استمرار أزمة الدولة ، وتصاعد مد الإسلام السياسى ، وآثار التحولات العالمية خاصة في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق. وسنرد فيما يلي على معالجتها بصورة تفصيلية.

١ - أزمة الدولة

حظيت الدولة القومية بمركزية محورية في جل المشروعات السياسية التحديثية والتقليدية التى تبلورت في مصر في عقود الخمسينيات والستينيات والسبعينيات. فنظر دائماً إلى الدولة بوصفها إما أداة إنجاز التنمية الشاملة ، وإما وسيلة الإبقاء على الوضع القائم ، والمحافظة على ما سُمى بالاستقرار المجتمعي ، أو العودة إلى ماضي إسلامي مجيد. وهُدف في السياق الأول إلى تغيير طبيعة الدولة ، وأنماط تحالفاتها الاجتماعية وسياساتها عن طريق الاستيلاء على الحكم ، وتطوير توجه أيديولوجي وحركي جديد جاء في الخمسينيات والستينيات اشتراكياً ذا نكهة قومية عربية ناصرية ، في حين تميزت العقود الثلاثة الماضية بغلبة الخطاب الليبرالي

القائم على اقتصاديات السوق وتعددية سياسية شكلية مقيدة حافظت في إطارها النخبة الحاكمة - بحجة الاستقرار - على هيمنتها بالمعنى الجرامشي.

وبلغت مركزية الدولة هذه حد القداسة في الفكر الاجتماعي والسياسي المصري ، والذي لم يكن هنا يختلف عن الحركة العامة للفكر العربي المعاصر - الذي تبلور في عصور الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية ، في إطار شيوع كل من "منظومة التحديث الغربي/ الأمريكي" ، و"الفكر الماركسي" في دوائر المثقفين المصريين ، وهو ما رتب في الحالتين ترسخ الاقتناع البدئي بحتمية توغل الدولة المجتمعي (دولة المجتمع) ، بل وقبول الكثير من مظاهر العنف المؤسسي المرتبطة بذلك على أمل تحقيقها (أى الدولة) لأهدافها المعلنة والتي ربطت شرعيتها السياسية بها^(٧).

أما المشروعات الدينية فسعت إلى الوصول إلى قلب الدولة، والنظام السياسي، وتحقيق أسلمة للمجتمع تعيد الاتساق المفقود بين الدولة "العلمانية" والمجتمع "الديني". وفي المقابل أدى توالى واشتداد الأزمات الاقتصادية والاجتماعية في مصر في النصف الأول من العقد الماضي ، ووضوح عجز الدولة القومية المتنامي عن إنجاز مشروعاتها التنموية إلى ظهور تيار نقدى بين المثقفين والحركيين المصريين تمحور حول مناقشة الأبعاد السلبية لسياسات الدولة ، ورؤى التغيير المطروحة من القوى المختلفة. على أن هذا التيار النقدي لم يرتب مباشرة في حقيقة الأمر تبلور خطابات أعادت التفكير بشكل جذري في دور الدولة ، بل ساهم في البداية - وعلى العكس تمامًا من ذلك - في بزوغ موجة جديدة من موجات "الإعجاب بالدولة" ، وصياغة مشروعات دولانية متجددة ، هدفت إلى تحقيق نفس أهداف العقود السابقة ، وفي ذات السياقات الأيديولوجية شديدة التناقض فيما بينها. فتمكنت مسميات وتصورات مثل "الدولة الإسلامية" و"الدولة الديمقراطية" و"الدولة الليبرالية" و"الدولة الاشتراكية" من إحكام قبضتها على مساحة واسعة من الاهتمام الأكاديمي والثقافي ، واستوعب الخلاف حولها صراعات فكرية ومجتمعية ، بالغة الأهمية ، وعميقة المدى الزمني ، من قبيل النقاش حول الأسس المدنية للتنظيم السياسي في مصر ، ودور الدين من ناحية ، ومدى إمكانية تأطير مفاهيم الحرية والمساواة لإدارة العلاقة بين الفرد ومجاله الخاص ، والمجتمع ومجاله العام من ناحية أخرى^(٨).

إلا أن حقيقة بقاء الدولة المصرية دون تغييرات جذرية في أبنيتها الرئيسية - باستثناء بعض التعديلات الليبرالية الهامشية ، بل والآخذة في التراجع في السنوات الأخيرة - دفعت بعدد من

رموز النخب الثقافية والقوى المعارضة إلى إحداث نقلة فكرية وحركية نوعية ، هُشمت في إطارها مركزية الدولة في الفعل السياسى ، وساهمت لأول مرة - في الفكر السياسى المصرى الحديث - فى اكتشاف وجود فاعلين اجتماعيين آخرين خارج سياق الدولة ومؤسساتها، بل وخارج المجال السياسى التقليدى ، أى مجال الأحزاب السياسية ، والنقابات العمالية ، والمهنية ؛ وهى تحديدًا منظمات العمل التطوعى والأهلى المختلفة ، والحركات الاجتماعية المنظمة .

ونُظر إلى أولئك القادمين الجدد بحسبانهم بصيص أمل فى إمكانية إنجاز الأهداف المجتمعية الرئيسية التى عجزت الدولة القومية عن تحقيقها وبخاصة الإصلاح السياسى والتحول الديمقراطى . وتوافق هذا التطور زمنيًا مع استمرار تطبيق سياسات ليبرالية جديدة فى مصر ، اشتهرت إجمالًا تحت مسميات الخصخصة والإصلاح الهيكلى ، وتمرّزت حول تحقيق انسحاب سريع - فى أغلب الأحوال - غير منظم للدولة من قطاعات اقتصادية ، واجتماعية رئيسية ، وتبلور قطاع إنتاجى ومالى خاص ، بدأ دوره المجتمعى فى الاتساع باطراد . وترتب على ذلك تطور أشكال سياسية مثل منظمات رجال الأعمال ، والجمعيات الليبرالية المتعددة (النداء الجديد كنموذج) ، وأضحت أيضًا جزءًا مكونًا لحركة المجال العام .

وجاء مفهوم الإصلاح فى هذا السياق مواكبًا لذيق مصطلح المجتمع المدنى ، ومعبرًا عن الأزمة السياسية للدولة ، واكتشاف الأهمية المجتمعية لفاعلين آخرين استغلوا تراجع الدولة لاحتلال مواقعها على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية ، وبدءوا فى الضغط عليها للحصول على تنازلات سياسية متتالية^(٩) .

وأدّى مفهوم المواطنة هنا دورًا رئيسيًا فى رسم صورة لمجتمع يتنامى وعيه بحقوقه وحرياته المدنية ، فى مواجهة الدولة السلطوية المفتقدة لشرعية الإنجاز . بعبارة أخرى ، لم تستخدم المواطنة هنا للتعبير عن رؤية ما للهوية الجمعية تختلف عن الرؤى الدينية ، ولم تكن علاقة التضاد بينها وبين الدين قد اكتشفت بعد . وشكلت صيغة "المجتمع فى مواجهة الدولة" - إذن- مستوى الإدراك الأول لمفهوم المواطنة فى مصر التسعينيات .

٢ - تنامى مد الإسلام السياسى

مثلّ تنامى الوزن المجتمعى لتنظيمات وحركات الإسلام السياسى السياق الثانى للاكتشاف المعاصر لمفهوم الإصلاح ، وثنائية المواطنة- الدين مصرًا . فالآثار الإقليمية للثورة الإسلامية فى إيران فى عام ١٩٧٩م ، واغتيال الرئيس المصرى السابق أنور السادات على يد جماعة الجهاد الإسلامية فى عام ١٩٨١م وبروز قوى إسلامية فى كثير من الدول

العربية قد أظهرت مجتمعة - وبشكل قاطع - وجود تيار جديد على الساحة السياسية استند في ممارسته لدوره وفي صياغته لرؤاه - من جهة - على تأويلات وتصورات كَلَّانية (holistic) لدور الدين في المجتمع ، ومن جهة ثانية على نفى مبدئى للفصل الوظيفى بين الدين والسياسة ، وعلمنة المجال العام. وتواكب مع هذا التطور بروز حركة نقدية عنيفة ذات طابع إسلامى ، سعت في الحالة المصرية -من خلال هجوم شامل على المحتوى "العلماني" للتطبيقات العربية للنظريات الليبرالية والماركسية/ الاشتراكية على حد سواء ، واتهام المنادين بها بمعاداة الدين - إلى غرس ادعاء قائل بأن هذه النظريات هى بمثابة نبتة غريبة غرستها عنوة في الجسد العربى الإسلامى نُخب متغربة ، ولم تثمر إلا البعد عن "التراث الأصيل" للأمة الإسلامية ، ومحاولات فاشلة في التنمية والتحديث. وارتقت في هذا الإطار (حتمية العودة إلى "تراث مؤمثل" ، وإعادة صياغة قواعد الفعل والحركة المجتمعين في ظل نسق إسلامى ، عن طريق تأسيس "دولة الشريعة" ، واتباع "السياسة الشرعية" ، و"أسلمة المجال العام") إلى مكانة الحتمية التاريخية التى تستطيع بمفردها إنجاز المصالحة بين ماضٍ مطهر ، وحاضر مشوه من خلال الإدماج القسرى للثانى فى الأول^(١١).

إزاء راديكالية بعض التيارات الإسلامية واستمرار تعاظم قوتها الاجتماعية والاقتصادية في مصر التسعينيات ، وظهور خطر استيلائها على السلطة (خصوصًا بعد المحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس المصرى حسنى مبارك فى أديس أبابا) ، شرع عدد من المفكرين والسياسيين العلمانيين (ليبراليين ويساريين) فى مطالبة النظام الحاكم بالقضاء على مساحات الحركة السياسية وضرب القاعدة الاقتصادية للحركات الدينية التى بدت على درجة عالية من الهيمنة على الشارع المصرى.

واستعان هؤلاء المفكرون لتبرير رؤيتهم هذه المخالفة لجوهر التحول نحو التعددية السياسية (فالأخيرة قد ترتب حين ممارستها وصول قوى غير ديمقراطية للحكم كما حدث فى الخبرة الألمانية فى الثلاثينيات عندما تمكن الحزب النازى - من خلال انتخابات حرة - من الوصول إلى مقعد المستشارية وذلك على افتراض عدم ديمقراطية الفاعلين الدينيين وهو ما لا ينطبق بأى حال من الأحوال عليهم جميعًا) بمفاهيم المواطنة والمجتمع المدنى والإصلاح على التوالى ؛ فعرفت المواطنة - وعلى خلاف سياقها الأول سالف الذكر - بحسبها فى الأساس علاقة انتهاء ورابطة هوية مدنية ، تستبعد المكون الدينى من المجال العام . أما المجتمع المدنى فرمز بالتبعية إلى المساحة غير الدينية الوسيطة الفاصلة بين الدولة والمجال الخاص ، فى حين نظر للإصلاح بوصفه مرادفًا لإحداث تحول سياسى ومجتمعى شامل نحو

قيم مدنية (وكانت لفظة مدنى تستخدم فى واقع الأمر فى الأغلب الأعم بديلاً وظيفياً لنعت العلمانى الذى أضحى سئ السمعة فى النقاشات العربية) هى تحديدًا المواطنة ، وحقوق الإنسان ، والتعددية ، والتسامح التى تقصى بالتبعية التيارات والحركات الإسلامية من المجال العام^(١١).

أوضحت ثنائية المواطنة - الدين بمثابة واحدة من مركّزات النقاش لدى القوى العلمانية التى تراضت على فهم حدى (بمعنى إما أو) لعلاقة طرفى الثنائية. ولم تنزعج الدولة كثيرًا، بل على العكس تمامًا مثل هذا المستوى الإدراكى الثانى وسيلة لصرف نظر بعض الأطراف المجتمعية عن جوهر المواجهة بينها وبين السلطة.

وبالمقابل رتب التقييد الفعلى / القمعى من جانب الدولة للحركات الدينية ، وخوف بعض المعتدلين (من بينهم، خصوصًا فى داخل جماعة الإخوان المسلمين ، وبعض من انبثق عنها من تيارات وسطية جديدة كحزب الوسط، ومجموعة المنار الجديد) من محاولات التهميش العلمانية تبلور محاولة "استيعاب معكوس" لمفاهيم المواطنة والمجتمع المدنى والإصلاح. فنظر للمواطنة من جهة على أنها رابطة هوية لا تتعارض مع المكون الدينى بل تندرج فى إطاره، وصبغ المجتمع المدنى من جهة أخرى - وذلك من خلال استبدال مفهوم "المجتمع الأهلى" - بلون يدعى الأصالة ، وتحول - فى إطار تعريف الأخير (أى المجتمع الأهلى) إلى مجمل خبرة الحركات والتنظيمات التقليدية فى التعامل غير الإخضاعى مع السلطة السياسية فى التاريخ العربى/الإسلامى والتى أدّى الدين بها دورًا مركزيًا- إلى مسمى يشدد على شرعية وجود التيارات الدينية المعاصرة فى المجال العام ، وأهميتها فى فرض قيود فعالة على الممارسات السلطوية للنظام الحاكم.

وفىما يتعلق بمفهوم الإصلاح تم التمييز فى سياقه بين الرؤى المجتمعية الشاملة التى استمرت تروم أسلمة المجتمع ، وبين التقييم التقدى لخبرة الإسلاميين الذاتية فى التعامل مع المجال السياسى خلال العقود الأربع الماضية والتى كان لا بد من مراجعتها، الأمر الذى كان له بالغ الأثر فى تعميق النقاش العام حول قضايا التغيير فى مصر^(١٢). وكان رد الحركات الدينية ومثقفىها إذن على الفهم الحدى لثنائية المواطنة- الدين هو نفى وجود تضاد بين المكونين ، وتضمين الأول (الجزئى) فى الثانى (الشامل) ، بعد تجريده من معناه العلمانى.

٣ - العامل العالمى

ساعدت من ناحية أخيرة التحولات الفكرية والسياسية العالمية على اكتشاف مفهوم الإصلاح ، وساهمت فى خلق المناخ الثقافى الملائم للنقاش العام حول معنى المواطنة ودور

الدين . فال فشل الذريع للتجارب التحديثية ، والمحاولات التنموية الدولانية فى العالم الثالث، ونهاية حقبة الزعامة الكاريزمية قد تسببا فى الثمانينيات والتسعينيات فى صياغة تيار نقدى عالمى حول دور ووظائف الدولة القومية وأبنيتها ؛ بدأ فى الأدبيات الغربية ، وامتد ليطول بعض الكتابات العربية ، وارتكز النقاش الغربى فى هذا الصدد على إظهار مسالب كل من الطابع السلطوى للنخب الحاكمة العاجزة عن إدارة التحول الديموقراطى ، ونمط الهيمنة البيروقراطية ، وعسكرة المجتمع وعلاقاته ، والقضاء على الأشكال التقليدية للتمثيل السياسى فى المجال العام^(١٣) . وكان قد سبق ذلك بسنوات قليلة تبلور إسهامات الماركسيين الجدد من أمثال : "نيكوس بولانتزاس" ، و"رالف ميللياند" ، حول نزع "القداصة عن الدولة القومية"^(١٤) ، وبروز تيار ليبرالى جديد أخذ على عاتقه هدم الطابع الدولانى لمنظومة التحديث الغربية وامتداداتها فى العالم الثالث^(١٥) ؛ وهى الاتجاهات التى تأطرت بادئ ذى بدء فى سياق أزمة نظم الاشتراكية ، الواقعية ودولة الرفاهة الاجتماعية فى المعسكرين الشرقى والغربى على التوالي.

ويوضح تحليل بعض الكتابات العربية المتناولة لقضية الدولة القومية -والتي نشرت فى الفترة ما بين ١٩٨٦م و١٩٩٢م - أن التعرف على هذه التطورات فى أوساط علماء السياسة والاجتماع العرب قد ساهم فى توسيع نطاق البحث عن مسببات أزمة الدولة ، وعقبات عملية التحول الديموقراطى ، وصعوبات مؤسسة المشاركة السياسية. فهيمنت ثلاثة موضوعات رئيسية على النقاش ، كانت فى جوهرها بمثابة نقل للأفكار الغربية ، وتخصيصها فى سياق الخبرة العربية فى مرحلة ما بعد الاستقلال، وهى تحديداً: نقد سلطوية الدولة العربية وعدّها بمثابة التجسيد الحديث لنمط الاستبداد الشرقى، والتأكيد على عجز النخب - العسكرية / التكنوقراطية الحاكمة ، والمجردة من كل شرعية مجتمعية - عن إنجاز تنمية حقيقية ، وخطورة التنظيم البيروقراطى للمجتمع على فرص التحول نحو نظم تعددية^(١٦) .

ثم تلا ذلك ذبوع تجارب الحركات الاجتماعية والدينية ، والأحزاب السياسية فى إحداث تغيير ديموقراطى فى بعض دول الكتلة الاشتراكية السابقة ، وما ترتب عليها من إعادة اكتشاف لمفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى ليدفعا بمزيد من المثقفين المصريين للقضاء على المركزية المفاهيمية للدولة القومية ، والبحث عن نماذج مجتمعية بديلة ، تضمن إشراك قوى المجتمع الرئيسية فى إحداث التحول الديموقراطى المرغوب. وهو الأمر الذى يمكن من خلاله عدّ النقاش المصرى حول مفهوم الإصلاح بمثابة أحد إرهاباته الرئيسية^(١٧) .

الأهم من ذلك هو حقيقة أن الدور المركزي الذي قامت به المؤسسات والتنظيمات الدينية بجانب القوى العلمانية في إنجاز التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية قد أوضح أن الصراع الحقيقي هو بين الدولة السلطوية وأطراف المجتمع ، وأن للمكون الديني موقعاً على خريطة الفعل السياسى عند احترام قواعد اللعبة الديمقراطية. ورتب التفكير في هذا الشأن مصرّياً إعادة السياق الأول لمفهوم المواطنة (المجتمع في مواجهة الدولة) إلى قلب النقاشات الدائرة.

وعلى صعيد آخر جاءت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م ، وما أدت إليه من صياغة خطاب أمريكى المنشأ ، وعالمى الوجهة ، يتناول -بجانب قضايا ما يسمى بالقضاء على الإرهاب - إمكانات التغيير المجتمعى فى الدول العربية/الإسلامية ، ويسعى لإقناع معظم هذه الدول - ومن بينها مصر - بتطبيق برامج محددة للإصلاح السياسى والثقافى لتضع ضغوطاً من نوعية جديدة على الدولة والفاعلين المجتمعين ، تدفع بلا شك - وبصرف النظر عن تقيمينا لمدى جديتها ، ولحقيقة المصالح الأمريكية أو الغربية المخفية وراءها - فى اتجاه تكثيف زخم النقاش حول الإصلاح والمواطنة والدين.

ثالثاً : ثنائية المواطنة - الدين فى المجال العام :

خطاب الدولة ورؤى الآخرين فى اللحظة الراهنة

يمكن الربط بين قضايا الإصلاح وثنائية المواطنة-الدين من التمييز بين مجموعتين من الخطابات التى تشغل مساحة واسعة فى المجال العام فى مصر ؛ وهما خطاب الدولة ومؤسساتها - وبخاصة الحزب الحاكم- وخطابات قوى المجتمع المدنى/الأهلى العلمانية والدينية . وسأحاول فيما يلى تقديم عرض نقدى مختصر لأهم معالم كل منهما يأخذ -فى الأساس- فى الحسبان العلاقة الجدلية بين مساحات المسموح به والمسكوت عنه ، ويختزل جزئياً تعقد وتشابك التفاعلات السياسية والثقافية على أرض الواقع.

١ - خطاب الدولة - الحزب الحاكم

تدور رؤى وتصورات الأطراف الفاعلة فى الدولة المصرية (وهى تحديداً مؤسسة الرئاسة ، والوزارات السيادية كالدفاع والخارجية والحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم) حول الإصلاح السياسى فى سياقين رئيسيين. يعالج أولهما : فى باب علاقة الدولة/المجتمع/الفرد ، وبصورة إجرائية (technical) قضايا المشاركة ، والتعددية ، والشفافية

المؤسسية ، وما يعرف بالحكم الرشيد (good governance) ، في حين يلتزم الثاني: بالحديث عن تطوير أبنية الحزب الحاكم ، وتصعيد الأجيال الوسيطة من أعضائه ، وصياغة أيديولوجية جديدة له تعبر عن واقع تحالفاته الاجتماعية الراهنة.

ويوظف مفهوم المواطنة هنا بمعان مختلفة ؛ فهو من جهة الرابطة بين الدولة والمجتمع المحيدة لعوامل الدين والعرق ، ومن جهة ثانية - وهذا هو مستوى التغير في اللحظة الراهنة - مصدر لشرعية الدولة ، ومعبر عن مشروعها الإصلاحى (لم يكن من باب المصادفة أن يكون شعار المؤتمر السنوى الأول للحزب الوطنى الديمقراطى هو "حقوق المواطن أولاً"). أما مفهوم الدين فيظل من خلال استغلال أجزاء بعينها من منظومات القيم والرؤى النابعة منه (instrumentalization of religion) مصدرًا لشرعية الدولة ، الرغبة دومًا في احتكار التوظيف المشروع للدين في المجال العام.

ويرفض خطاب الدولة على صعيد آخر أى دور مستقل نسبيًا للمكون الدينى - متمثلًا في المؤسسات والحركات الإسلامية والقبطية- في المجال السياسى تأسيسًا على ادعاء عدم ديموقراطيتها ، وحتمية الفصل بين الدينى والمدنى في المجال العام. نحن إذن أمام رؤية انتقاصية ، تتجاهل تعقد الواقع ، وتروم - اعتمادًا على مركزية الدولة وسلسلة من الثنائيات الحدية على شاكلة المواطنة/الدين - بسط سيطرتها على المجال العام ، واضعة الدولة في المقدمة (الدولة فوق المجتمع).

فبعد عقود ثلاثة من خبرة التحول الديمقراطى المقيد ، وبعد أن بدت الدولة المصرية في مطلع التسعينيات - على خلفية صراعها مع الحركات الإسلامية الراديكالية - سائرة في الاتجاه العكسى (قانون الجمعيات الأهلية الجديد، قضية مركز ابن خلدون، استمرار عمل ما يعرف باسم لجنة تسجيل الأحزاب، إلخ) تعود الدولة إلى ساحة النقاش في المجال العام بمشروع إصلاحى ؛ ظاهره الرحمة وباطنه العذاب.

ظاهره الرحمة لأنه يشدد على قيم المشاركة ، والتعددية ، والشفافية ؛ في إطار "عقد اجتماعى جديد" بين الدولة ومواطنيها. وباطنه العذاب ؛ لأن هذه القيم تستحيل لسلسة من الإجراءات الجزئية فارغة المضمون ، بحكم اتساع مساحات المسكوت عنه ومحوريتها سواء ارتبطت بقضية إصلاح الدستور ، أو الحد من صلاحيات مؤسسة الرئاسة ، أو الاقتراع الحر ، أو أخيرًا قضية تداول السلطة.

بل تبدو النخبة الحاكمة فى سعيها لحسم مسألة تداول السلطة -على النمط العربى الشائع الحديث عنه فى السنوات الأخيرة فى بعض البلدان (الجمهورية الوراثية) - وكأنها تطلب -

بتنازلات اسمية- ود قوى المجتمع الرئيسية ؛ لتمرير هذا الأمر شديد الأهمية لاستمرارها ذاتها.

ظاهرة الرحمة ثانيًا لأن رموز الدولة المصرية تتحدث عن أخطاء وقعت فيها من قبل مثل عدم احترام حقوق الإنسان وحرياته الفردية ، وقسوة السياسات القمعية ، وتعد بالبعد عن مثل هذه الأمور في المستقبل. ولكن كيف يمكن أن تستقيم هذه الرغبة مع استمرار رفض النظام الحاكم لمبدأى المسؤولية والمحاسبة السياسية بوصفها مرتكرات للدور والفعل؟!.

ظاهرة الرحمة أخيرًا ؛ لأن التأكيد على توسيع نطاق المشاركة الشعبية فيما يتعلق بالأمور السياسية - من خلال ترتيبات إجرائية تبدو أكثر عدالة- إنما يعد بمثابة خطوة مهمة على طريق التحول الديمقراطي فى أى مجتمع ، وعادة ما يصادف بقبول من الدول الغربية الصديقة الرافعة للتعددية شعارًا وهدفًا . ولكن يستبطن العذاب هذه الدعوة أيضًا لأن ذات الدولة هى التى قضت بصورة كبيرة - بقوانين استحدثتها فى النصف الثانى من التسعينيات ، وما زالت سارية المفعول - على حرية حركة تنظيمات المجتمع المدني/الأهلى ، وأفقدت المواطنين - فى التحليل الأخير- القدرة على المشاركة الفعالة.

أما السياق الثانى لخطاب الدولة المصرية فهو فى حقيقة الأمر مكمل وظيفى للمسكوت عنه فى السياق الأول. فالحديث فى داخل أروقة الحزب الحاكم عن إصلاحه ، والبرامج التى بدأ تطبيقها بالفعل ترمى بالأساس لإضفاء طابع الحداثة على حزب فقد قواعده الاجتماعية ، وارتبط عضوياً بمؤسسة الرئاسة. الأخطر من هذا أن النقاش الحزبى أصبح يسيطر على ساحة النقاش العام. ويصل المتابع للإعلام المصرى بسرعة إلى اقتناع مؤداه أن الدولة تسعى بوضوح لخطف قضية الإصلاح ، وربط مستقبلها المجتمعى بمستقبل استمرارية أبنيتها هى ، وتوظيف ثنائية المواطنة/الدين ؛ لإلهاء الفاعلين الرئيسيين بمواجهات لا طائل منها إلا الحفاظ على العقلية السجالية ، وشغلهم عن مستوى الصراع الحقيقى (المجتمع فى مواجهة الدولة).

٢ - خطابات القوى العلمانية والدينية

فى ظل هيمنة خطاب الدولة على قضية الإصلاح السياسى تنتظم خطابات قوى المجتمع المدني / الأهلى حول المواطنة والدين فى إطارات مغايرة. فمن جهة أولى يتواتر الحديث بين العلمانيين والدينيين عن النموذج الديمقراطى الغربى ، ومدى صلاحيته للتطبيق فى المجتمعات العربية/الإسلامية ، والصورة نفسها حول تقييم الخبرة التاريخية العربية فى مجال

علاقة الدولة والمجتمع (براديم الطاعة في مواجهة مذهب الشورى) ، وسبل الخروج من مأزق غياب الشرعية السياسية الراهن.

وهذه في جلها خطابات ذات طابع ثقافي واضح تعيد - على الرغم من تنوع القضايا المعالجة- إنتاج خطوط الانقسام القديمة بين التيارات المركزية في الفكر المصرى ؛ والتي سلفت الإشارة لها عند معالجة سياقات ثنائية المواطنة/ الدين ، ولا تعنى في نهاية الأمر الدولة المهيمنة في شيء حيث إنها لا تقدم في الأغلب الأعم بديلاً واضح المعالم ، ومخالفًا لرؤى الدولة لمسارات تطور المجتمع، وإن فعلت تبقى فاعليتها المجتمعية شديدة المحدودية.

والمسكوت عنه لدى هذه القوى هو بالتأكيد حقيقة غيابها المجتمعى ، وضعف تنظيماتها ، بل وغياب الديمقراطية الداخلية عنها ؛ وذلك إذا استثنينا بعض الحركات الإسلامية ، وعددًا محدودًا من مجموعات الدفاع عن حقوق الإنسان وقضايا المرأة. وما يزال المعنى الحدى لثنائية المواطنة/ الدين مهيمنًا على فهم القوى العلمانية ، وتضمنين الأول في الثانى ، ونفى تضادهم بالتبعية لدى الدينين. نحن إذن أمام واقع يقترب كثيرًا من النمط المثالى ؛ "الاستمرارية من خلال النظرة الماضوية المفسرة للحاضر ، بالرجوع غير النقدى إلى حصيلة التعامل مع خبرات وأزمات سابقة".

رابعًا : ملاحظة ختامية : مساحة التغيير

وربما تمثل مستوى التغيير الوحيد في هذا السياق في الخطاب الإصلاحى المرتبط بعدد صغير من معتدلى التيارات الدينية والذي يعيد بالفعل - وإن كان ذلك في سياق اجتماعى وثقافى محدود- اكتشاف المضامين الدينية لمفهوم الإصلاح ، والمرتبطة بنشأته الأولى ، ويبحث في معناه المجتمعى الشامل.

وتعد سلسلة المراجعات ؛ والتي ذاع صيتها في الآونة الأخيرة ، وكذلك دورية "المنار الجديد" والتي تصدرها - في القاهرة بصورة ربع سنوية منذ يناير ١٩٩٨م - مجموعة من ممثلى الجيل الوسيط للحركات الإسلامية من العلامات البارزة هنا. فهما يعبران معًا عن بدء تيار النقد الذاتى فى الأوساط الدينية والذي يطول جوانب الممارسة السياسية للإسلاميين فى العقود الماضية ، وبنفس الدرجة رؤى المجتمع والدولة المرتبطة بها. والاتجاهات الواضحة هنا هى نبذ العنف ، وإعادة اكتشاف "المجتمعي" و"الأخلاقي" - فى مقابل السياسي- فى فكر وحركة القوى الدينية.

ويتواكب مع ذلك حديث متواتر -مازال غامضًا- عن صياغة "فقه واقع" جديد ، يقبل التعددية الليبرالية ، ومفاهيم المواطنة ، وحقوق الإنسان بمضامينها العالمية ، ويقبل مركزيتها في المجال العام بجانب المكون الديني ، ويسعى لإحداث توافق مجتمعي يشمل العلمانيين.

تكتشف ثنائية المواطنة / الدين هنا في سياق الفكر الإسلامى على نحو غير حدى ؛ يجعل من هذا التيار الإصلاحى نموذجًا لما يجب أن تكون عليه حركة المجال العام المنوط بها صياغة رؤى توافقية بين قوى المجتمع الرئيسية. وربما تمكن هذا التيار-إن قويت شوكته وتمكن من حل معضلة الدين/السياسى بمستويات متعددة للفصل والترابط الوظيفى بينهما ، تأخذ فى الحسبان دينامية الظاهرة الدينية ، ومبدأ "الدين فى المجتمع"، وبحكم عمقه التاريخى والاجتماعى- من منافسة خطاب الدولة ، أو بعبارة أدق من تقليل مساحات المسكوت عنه فى ذاك الخطاب تدريجيًا^(١٨).



- (١) Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- (٢) Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- (٣) Peter L. Berger. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- (٤) Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- (٥) Zygmunt Bauman, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1995.
- (٦) Niklas Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.
- (٧) راجع: برهان غليون: نقد السياسة. الدين والدولة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١م.
- (٨) راجع: - برهان غليون: المحنة العربية. الدولة ضد الأمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص. ٢٧.
- نبيل عبد الفتاح: المصحف و السيف. صراع الدين والدولة في مصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤م، ص ٦١-٦٨.
- (٩) راجع: سعد الدين إبراهيم (محرر): المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي. التقرير السنوي، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية، ١٩٩٦م.
- (١٠) راجع: عماد الدين خليل: تنافس العلمانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م، ص. ٩-٤٤، وحامد عبد الماجد القويضي: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، القاهرة: دار التوزيع و النشر الإسلامية، ١٩٩٣م، ص. ٤٩٨-٥١٠.
- (١١) راجع: سعد الدين إبراهيم: مقدمة، في: سعد الدين إبراهيم (محرر): المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي. التقرير السنوي، مرجع سابق، ص. ٢٠-٣١.
- (١٢) راجع: - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة، في: مركز دراسات الوحدة العربية (محرر): المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مرجع سابق، ص. ٢٧٩-٣١١،
- فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٩٣م،
- وطه جابر علواني: حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، في: عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص. ٧٣٥-٧٤٤.
- (١٣) راجع في هذا الصدد: - Hamza Alavi: The State in Post-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh, in: Harry Goulbourne (ed.): Politics and The Third World, London: Macmillan, 1979.
- Ali Kazancigil (ed.): The State in Global Perspective, London: Gower, 1986.

(١٤) راجع :

- Nikos Poulantzas: The Problem of the Capitalist State, in: New Left Review, Nr. 58, 1969 and State, Power, Socialism, London: New Left Book, 1978.
- Ralph Milband: Poulantzas and the Capitalist State, in: New Left Review, Nr. 82, 1973 and Marxism and Politics, Oxford: Oxford Universitz Press, 1977.

انظر أيضًا :

- Regis Debray: Critique of Political Reason, London: New Left Book, 1983.

(١٥) راجع :

- Guillermo O' Donnel: Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in South America Politics, Berkeley: Universitz of California, Institute of International Studies, 1973.
- Emitai Etzioni: Bureaucracy and Democracy: A Political Dilemma, London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- John Keane: Introduction, in: John Keane (ed.): Civil Society and the State: New European Perspectives, London: Verso, 1988.

(١٦) راجع :

- سعد الدين إبراهيم (محرر) : المجتمع والدولة في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ م.
- نزيه نصيف الأيوبي : العرب ومشكلة الدولة ، لندن وبيروت : دار الساقي ، ١٩٩٢ م ، ص ١٠١-١٤١.

(١٧) راجع :

- غسان سلامة (محرر) : المجتمع والدولة في المشرق العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ م.
- أحمد عبد الله : الديمقراطية على عكاز . المسار المتعرج للتغيرات الديمقراطية في مصر ، القاهرة : العربي للنشر والتوزيع ، ١٩٩٦ م .

(١٨) راجع :

- Amr Hamzawy: al-Manar al-Jadid. Changes in the Contemporary Islamist Discourse, in: ISIM Newsletter, 8/01, p. 22.

٢٣ الزحف غير المقدس .. تأميم الدولة للدين .. قراءة فى دفاتر المواطنة المصرية

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

مقدمات فى المنهج : بين اللياقة المنهجية وفاعلية المنهج

لا أدري لماذا كان هذا البحث - بعد طيلة أكثر من ثلاثين عامًا أمارس فيها البحث العلمى - دافعًا لى لأتساءل حوله تساؤلات مبدئية : ما هى وظيفة البحث والباحث ؟ ما علاقة التنظير بإصلاح المجتمعات ؟! وكيف يمكن دراسة موضوع مثل المواطنة ؟

أسئلة تواردت على ذهنى حينما كُلِّفت ببحث عن المواطنة . وبدأ أن البعض يتوقع منى دراسة على نسق معين يكون مدخلى فيها العلمانية ، والبعض الآخر توقع أن أبحث فى مشكلات الأقباط والمواطنة ، وآخرين ربما رأوا أن قضية الهوية والمدخل منها هى الأنسب ، ولا بأس من إشارة البعض على بدراسة الدستور ، وملاحظة تقارير التنمية البشرية ، والتنمية الإنسانية العربية^(١) . كل هؤلاء توقعوا أن تمارس نفس الرطانة العلمية والبحثية الأكاديمية ، وربما أشاروا من طرف خفى إلى الإجراءات البحثية والمنهجية المتعارف عليها وورثناها ، والعودة إلى مصادر بعينها لا تغادرها ، وأجندة بحثية وموضوعات صار الخروج عنها وعليها مروقًا ، والتعديل بها أو الاعتراض على مسارها هرطقة بحثية وزندقة علمية .

فطفقت أستكشف مصادر أشاروا بها ، وأدوات مستبطنة فيها ، ومناهج اهتمت بفحصها ، إلا أننى شعرت - وبشكل كبير- بأن استجابة كل ذلك كانت قليلة وربما كليلية . وشعرت أن بعض ما أردت أن أبدأ به فى عملية التنظير من بيان مفاهيم والتمييز فيما بينها أمور تستر الظاهرة ولا تجليها . نحن أمام ظواهر ثلاث ، وعوامل تمثلها: الدولة ، الدين ، المواطنة . الدولة المتغير الأساسى ، والدين متغير علاقة ، والمواطنة وَسْطُ لبحث العلاقة . عملية أظنها معقدة . إن كل واحد منها يعانى من غموض فى التطبيق ، خصوصًا حينما يكون مجال الدراسة مصر .

ثم خطر فى ذهنى أن الباحث مهمته الجلاء والبيان ، والفحص والتحقيق ، فما بال هذا البحث كلما اقتربت منه بما هو متعارف عليه لا يستجيب ولا يحقق مبادئ تتعلق باللياقة المنهجية وفاعلية المنهج ؟!

وبدا لى أنه من الضروري قراءة المجتمع كنص^(٢): نص الإدراكات ، ونص المفاهيم ، ونص الخطابات ، ونص السياسات ، ونص المؤسسات ، وأخيرًا نص بشبكة العلاقات على تنوع مستوياتها وتعدد أطرافها.. وأن قراءة النص المجتمعي يمكن أن تعكسه مصادر غير تقليدية ومادة معلومات مختلفة ، يغلب على معظمها فكرة "اللقطات" من خلال أحداث تبدو فردية ، ولكنها بالنظر العميق غير ذلك ، وبالنظر الدقيق فهي إن لم تمثل ظاهرة فإنها تؤثر عليها ، وهي لقطات كالبؤرة المجمعة للصورة والعدسة اللامة للحدث وبلورته.

قد يقول البعض: إنها أحداث فردية. ولكن المواطنة تشير إلى نماذج تكرارية داخل نص المجتمع ، وهذه الأحداث تعد أحداثًا كاشفة وفارقة على فرديتها ، قد لا يباثلها حتى لو قام الباحث ببحث ميداني مع اتساع مساحته أو عينته.

نعم قلت إن الأمر في بحث المواطنة لا يحتمل تلك الرطانة المعتادة التي تستر حال المواطن والمواطنة أكثر مما تكشفها. كيف نبحت إذن عن الزحف ، وممارسات الدولة فيه ، وتأميم الدولة لمساحات الدين؟ وكيف نبحت عن حال المواطن في كل هذا؟! كيف تمارس هذه الأمور ضمن فكرة "المعرض" التي أشار إليها "تيموني ميتشيل" في كتابه "استعمار مصر" ، حينما يشير إلى أن الدولة القوية قد لا تكون ورثت الدولة في الغرب ، بل ورثت بنية الاستعمار التنظيمية والنظامية ، وهذه مفارقة جعلت الدولة في فاعليتها الاحتكارية لا قدرة لها على استيعاب عناصر الإرادات المتعددة والقوى المتجددة من عنف وكل الأمور التي تشير إلى استيعاب الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة في التعددية السياسية ؟

فكرة المعرض فكرة رئيسية يستكشف - من خلالها ميتشيل - المناهج الخاصة للنظام والحقيقة.. هو عام يبدو كل شيء فيه منظما ومرتبًا كما لو كان شيئًا معروضًا أمام مراقب ، يترافق معه تمثيل واقع خارجي^(٣).

لا يشير الاستعمار في حركة المعرض إلى مجرد واقع وجود استعماري أوروبي بل إلى تطور مناهج جديدة للسلطة السياسية ، ويبين الكتاب أن هذه المناهج الاستعمارية هي جوهر كل سلطة سياسية حديثة ، ويقوم الكتاب على تحليل لطبيعة هذا النوع الجديد من السلطة... إن جميع التحولات الاستعمارية التي يعد بها إدخال "النظام" و"المعنى" كان في الوقت نفسه مجالات لخلق هذا الواقع الجديد للسلطة^(٤).

إن إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية ؛ لأنه سيدعى لا محالة أنه القويم والسليم وبذلك سيضمن بل ويمارس قهرًا ملحوظًا . فالتعريف ليس فقط هو تحديد

العلاقات بين الدال والمدلول ، وإنما هو فرض المفاهيم على الأشياء ، وحينها نقول إن المفاهيم تبنى على الأرض لا تغادر الحقيقة^(٥).

خطاب السلطة ونصوصها : لا يشكل الوضوح الهدف الأساسي للخطاب بل على العكس يسعى إلى تعميم وتضبيب الرسالة عن طريق خلق الصيغ اللغوية المضادة والملتبسة من أجل قطع الطريق على كل جدل عقلي أو معارضة منطقية ؛ وذلك لأن هدفه الرئيسى ليس الإقناع والمجادلة وإنما الانصياع والخضوع والطاعة العمياء لصالح المتكلم.. فخطاب السلطة شامل ونهائى ولا يحتاج إلى تعليق ، فكلما "تقلصت قيمة الرسالة الدلالة ، زادت قدرتها على الإقناع".. ولذلك كانت السلطة مؤسسة على السكوت لا على الحوار^(٦).

ويبقى السيد (صاحب السلطان) - فى الأخير - دائم الحضور والمراقبة لتوزيع الكلام ، وتحديد المواطن الصالح ، وشكل العملية السياسية والتعامل. حضور القائد رمزياً فى كل مناسبة يزيد من وزنه ، ويجعله أكثر قدرة على السيطرة والاستمرار.

صاحب السلطة لا يمنع أن ينظر إلى أولئك الذين هم أدنى منه أنهم مجبرون على التوسل إليه وسؤال خاطره فى كل لحظة ؛ بمعنى أنهم لا يتعين عليهم وحسب أن يفعلوا ما يأمرهم به ، بل عليهم كذلك أن يفكروا كما يريد هم هو أن يفكروا ، وفى أغلب الأحيان يكون من الواجب عليهم أن يستبقوا أفكاره استجلاباً لمرضاته.." ^(٧).

وضمن هذا ، فإن السلطة تطلب من المواطن "التمثيل" الذى فرض عبر مجرى التاريخ على الأكثرية الساحقة من البشر ، ونعنى بهذا "الأداء العلنى الذى يفرض على أولئك الأشخاص أن يؤدوه..".

إن "فكرة التمثيل" تكمل فكرة "المعرض" فى الظاهرة ، لكنها تفرز أيضاً عملية الخطاب المستتر لوصف الخطاب الذى يدور خارج إطار خشبة المسرح ؛ أى فيها وراء الرقابة المباشرة التى يمارسها أصحاب السلطة.

وأحياناً يبرز خطاب يُحدث شرخاً فى سطح الصمت والتوافق فى عملية التمثيل .. إنه خروج على النص^(٨).

إنها أمور من الأهمية بمكان حينما ندرس خطاب السلطة والمجتمع بوصفه نصاً بصدد موضوع المواطنة ، والذى يعبر عن الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وتحمل واجباتها على أرض الواقع.. ومفهوم المواطنة يتطلب وجوده إقرار مبادئ ، والتزاماً بمؤسسات ، وتوظيف أدوات وآليات تضمن تطبيقه على أرض الواقع^(٩). المواطنة - وفق

هذا التصور - بنية من المستلزمات والمقومات ، وبنية فكرية وقيم ، وبنية حقوقية ودستورية وقانونية ، وبنية مؤسسية ، وكذا بنية تتعلق بالسياسات والممارسات.

وهى من المفاهيم الشاملة ، والتي تستدعى غيرها من مفاهيم حقوقية وسياسية. المفهوم بهذا التقدير "مفهوم منظومة" يشير إلى الحقوق الإنسانية الأساسية ، والحقوق المدنية والسياسية ، فضلاً عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وكذا الحقوق الجماعية ، وهى تتعلق بمجالات النشاط الإنسانى كافة (الشخصى والخاص والعام والسياسى)^(١٠).

فى هذا السياق الجامع بين الدين والدولة والمواطنة ومصر ، تتولد عناصر منهجية تشير إلى القراءة للمجتمع بوصفه نصّاً. ضمن هذه الرؤية تحاول دراسة :

تركيب العنوان (مفهوم الدين الشامل ، مفهوم الدولة والبحث عن المواطنة المصرية ، مفهوم الزحف على الدين وتأميمه).

أولاً : الإدراكات ودراسة المواطنة المصرية:

- الزحف على عالم المفاهيم والمدرجات.
- الإدراكات المتبادلة والمواطنة المصرية.
- قراءة نص المجتمع فى نصوص أدبية.
- صياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية.

ثانياً : دراسة السلوكيات والسياسات والعلاقات والمواطنة المصرية.

ثالثاً : الزحف على المؤسسات السياسية الأساسية والدينية وعمليات التنظيم.

مفهوم الدين قبل الزحف : رؤية حول مفهوم الدين الشامل

كيف يمكن فهم طريقة زحف الدولة على الدين ، زحفاً غير مقدس ، محاولة احتكار مساحته أو تلويها أو تهيمش فعالياته؟

إن هذا فقط لا يمكن أن نتفهمه إلا إذا حددنا مفهومًا للدين يشمل كل فعاليات الحياة والمعاش ، فيصير زحف الدولة على الإنسان والكيان ، المواطن والمواطنة ، وكل فعالياته ، زحفاً على الدين ، لأن الدين شبكة من المقاصد الكلية لحفظ أصوله وحفظ النفس والنسل والعقل والمال.

"يكون الدين إيماناً بالله يعمر دنيا الناس ، وعقيدة تخلق حضارة ، وعبادة تربى مجتمعا".
الدين: انطلاق للحياة والسلوك والتشريع ، دون أن ينحصر فى مجموعة من الكلمات والتقاليد والمظاهر الجامدة المتنافية التى تضمها الأوراق وتناولها الشفاه... "دين الحياة ، دين للواقع.

ومن هنا لا تتركذ سمات المؤمنين فوق جباه المصلين في المحاريب دون غيرها ، بل تتلأأ في بحوث العلماء وخيرات المتجيين .. وجهود المبدعين . إنه الدين الذى يخلق حضارة فى كل أرجاء الحياة ، حضارة تتجدد وتتطور كلما تتابعت الأجيال وتطورت البيئات ، لا مجرد رسوم وتعابير هامة تكرر نفسها دون جديد ..^(١١) . إنه فاعلية الفاعلين ، وتراكم جهود المجتهدين والمجددين والمصلحين .

إن الصالح فى ذاته ، لا يمكن أن يحقق خلاصاً فردياً ، من دون الشروع فى تحقيق الإصلاح الجماعى . إن صلاحه فى إصلاحه ، فىكون صالحاً فى ذاته ، مصلحاً لغيره وجماعته ومجتمعه .

إن المنزوى فى جنبات المسجد لا يتحرك نحو عمران الحياة ، لا يتعرف أصول الصلة والوصل بين عمارة المسجد وعمارة الكون ، إنه لا يقل علمانية عن ذلك الذى يراه منعدم الصلة بعمارة الحياة . إن مقولتى عمر بن الخطاب الشهيرتين : "أخوه أعبد منه" .. "لا تُمِت علينا ديننا" لتعبران بحق عن الأصول العمرانية فى السعى والوعى وتحقيق معانى استخلاف الإنسان وأصول العمارة الكونية ، وهو تحرُّ لفاعلية الناس فى الكيفية التى تكون بها الأرض مسجداً . هكذا كان من اختصاص هذا الدين أن "جُعِلت لى الأرض مسجداً وطهوراً" ، هذا الجعل فى الأرض المسجدية ، يعنى أن جوهر الاستخلاف أن تجعل هذه الأرض ضمن العمارة المسجدية ، والطهارة الإنسانية فى فعل العمارة الكونية .

يخطئ من ينسى أن يستمد من الدين انطلاقة الحياة : (الدين المعاملة) ، ليعكف على ألفاظ وحركات تدفع إلى الحياة ، لكنها تتجمد وتتفتت عند من يرى أن التمتة ذاتها وأن الشعائر نفسها هى الدين وهى الحياة .

".. إذا نزلت بلدًا فلا تسأل عن زوار المعابد (فحسب) ، فما أسهل أن تؤدى الصلوات ... ولكن .. اسأل عن عدد المؤمنين الذين دفعتهم عقيدتهم ، وذكَّرتهم عبادتهم ، فانطلقوا يمشون فى مناكب الأرض يبتغون من فضل الله ، فإذا منهم علماء عبدوا الله ﷻ يبحث نواهيهِ فى خلقه ، والإفادة من قواه المودعة فى عوالمه ، وإذا منهم "مبدعون" انعكس جمال الكون على جمال نفوسهم وطهرها ، فسَبَّحُوا بسعيهم وكتاباتهم وأفلامهم ربًّا برأ النفوس وقَطَرُ الأكوان وعَمَرُوا المساجد والأرضَ فصار الكون أرضاً مسجدية فى الوعى والسعى ، وطهوراً فى الساحة والفعل .

وهكذا تكون الأرض كلها مساجد يُعبد فيها الله ﷻ بالكلمة الطيبة والقول الثابت ،

بالعلم النافع والعمل الصالح: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥) (١٢).

إن حبس الدين في زوايا الصلاة وحبس الصلاة في أوقاتها بإغلاق المساجد ليس إلا تعبيرًا يضاد معاني "جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا" ، وحبس الدين في زوايا الصحف أو زاوية لكتاب أو صفحة دينية ، هو حبس للدين وفاعلياته الممتدة في عقول وسلوك البشر ، وسجنه في برامج في الإذاعة المسموعة أو المرئية ليس إلا أسرا للفاعليات الدينية ، واختيار ما لا يحسن لخطاب الناس وفي الأوقات الميتة ، ليس سوى صناعة تشير إلى عبقرية الفشل وربما الإفشال.

إن تحجيم الفاعليات الدينية أو تهميشها ، تلوينها أو اختصارها ، حرقها أو الاستيلاء عليها ، هو قمة تحريك الدوائر من سلطان الدين إلى دين السلطان ، وربما يجعل هذا الأمر إعادة تعريف الدين (الإسلام) في هذا المقام ، من الأمور المنهجية ، وكما يقول المناطقة: إن إدراك الشيء فرع عن تصوره.

إذا كانت المقاصد الكلية العامة إنما تشكل كيانًا معرفيًا وبحثيًا ومنهجيًا ، ومساحات للتعامل والتناول ، فإن المقصد الديني (حفظ الدين) هو رأس المقاصد ، والمقاصد الأخرى هي مقاصد مكونة لبنية "عمران الإنسان" أو بناء البشر من مقصد "حفظ النفس" و"النسل" و"العقل" و"المال" ، وما تشير إليه تلك القواعد من "عمارة البيت الإنساني" ، من أعمدة أربع تشكّل ما يشد بنيانه ، وما يقيم أسسه ، ضمن عناصر ما يطلق عليه "التنمية البشرية" أو "التنمية الإنسانية" أو "العمران البشري" - على حد تعبير ابن خلدون ، أو "نوعية الحياة" على حد تعبيرات تقارير التنمية الدولية ، أو "الحياة الطبية" أو "المعيشة الضنك" على حد ما يعبر عنه القرآن.

وهو حفظ الإنسان والكيان ، وهو حفظ الابتداء ، وحفظ النسل والاستمرار ، وهو حفظ البقاء ، وحفظ العقل بما يضمن عملية النماء والارتقاء ، وحفظ المال بما يضمن القيام بعمليات الحفظ في البناء والتسخير. والحفظ في كل هذا هو حفظ أداء يحرك فعاليات التسيير والتدبير والتأثير ، والفاعلية والتمكين (١٣).

مستويات بعضها من بعض تخرج من مشكاة الدين والالتزام بفعالياته وأوامره ونواهيه. هذا الحفظ القائم الفاعل الملتزم ، الحفظ الرافع الدافع الجامع ، القاضي والحاكم والحاضن ، الحافظ لكل فعل ممكن يسير به في مسار الإمكان والتمكين.

إلا أن حفظ هذه المقاصد ، وتنوع أشكال ووسائل حفظها ، لا يعنى الوقوف عن الحفظ بإطلاقه ، ولكن يجب الحفظ بمراتبه وألوياته ، من "ضروري" يفضى عدم الاضطلاع به إلى الهلاك ، و"حاجي" يؤدي عدم الوقوف عليه إلى الحرَج والعُسْر ، و"تحسيني كمالِي" ، تكْمُل به الأشياء وتحسُن. إنها عملية إحصانية وإتقانية مستمرة ، راغبة من خلال التكميل ، هادفة إلى الكمال ، وإن لم تبلغه ، قاصدة له حسب الطاقة والاستطاعة ، في حدود الوُسْع الصادق لا الكاذب أو الزائف ، أو وُسْع الهوى المفضى إلى القعود أو القنوط.

هذه الرؤية المقاصدية الكلية للدين تجعل من هذه المساحات كلها ، واقعة في فعل وتفعيل وفاعلية الدين: (دين متَّبِع ، ونفس مكرَّمة ، ونسل قوى فاعل ومؤثر ، وعقل واع ومدبِّر ، ومال يشير إلى خصب الزمان وحركة العمران). هذه منظومة الرؤية المقاصدية الكلية العامة الشاملة للدين^(١٤).

المواطنة من المنظور المقاصدي فاعليات المواطنة من دون استبعاد الدين

عناصر التقييم		التحسيني	الحاجي	الضروري	دفع الضرر- مقدم على جلب المصلحة	مراتب المقاصد مجالات المقاصد	التأسيس المقاصدي للمواطنة
تحسينيات المواطنة (التكميل - الإحسان)			حاجيات المواطنة (الكفاية)	ضرورات- المواطنة (الكفاف)	دفع مضرة- حفظ سلبي	حفظ الدين سياسات- مؤسسات علاقات- قدرات إمكانية- غايات	المواطنة والدين
رجوع الافتقار	رجوع الاستظهار				جلب مصلحة- حفظ إيجابي		
						حفظ النفس	المواطنة وحقوق الإنسان الأساسية
						حفظ النسل	المواطنة والتنمية الإنسانية "عمران البشر"
						حفظ العقل	المواطنة والوعي
						حفظ المال	المواطنة والمعاش

أما عن مفهوم الدولة والبحث في المواطنة المصرية

فنعني به مفهوم الدولة الذي نشأ في بلداننا ، ومفهوم الدولة القوية ضمن عواقب نشأتها ، وأهم مميزاتها في "السيادة". وراينا كيف كتب البعض عن "مشكلة الدولة"^(١٥) ، ليعبر عن أن ما نشأ في بلداننا قد لا يعني "الدولة" كما نشأت بالغرب ، وأن النشأة في دولنا لم تكن إلا نشأة مشوهة في كثير من بلداننا. وهو أمر حدا "ببرتران بادى" أن يتحدث عن "الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام"^(١٦) ، وما يتركه ذلك من آثار في التناول

والتعامل المنهجين. وواصل ملاحظته تلك في "الدولة المستوردة"^(١٧) ، وما يعنيه ذلك من عملية استيراد وآثارها وأدواتها وأهدافها ومخرجاتها.

بين هذا وذاك ، وبين هذه النشأة وتلك ، برزت "الدولة الحابس" لا "الحارس" ، الدولة المركزية ؛ لتحرك عناصر سيطرة تؤمم فيها مساحات الفاعلية للمجتمع وما يمكن تسميته بفاعليات الأمة.

وإن تفحص مفهوم السيادة الذى ارتبط بالدولة القومية^(١٨) يزيد المسألة جلاء .. فإذا كانت السيادة صفة من صفات السلطة السياسية ، فإن هذه السيادة تعنى أن سلطة الدولة سلطة عليا ؛ فلا توجد سلطة أعلى منها أو موازية لها ؛ فهى تسمو فوق الجميع وتفرض ذاتها.

وهذه السيادة - أيضًا - تعنى أن سلطة الدولة هى سلطة أصيلة ؛ لا تستمد أصلها من سلطة أخرى ؛ ومن ثم فإن الهيئات الإدارية الموجودة بالدولة - محلية كانت أم مرفقية - تستمد سلطاتها من هذه السلطة العليا.

وهذه السيادة - أيضًا - تجعل من سلطة الدولة وحدة غير قابلة للتجزئة. وتبعاً لذلك ، فإذا تعددت السلطات الحاكمة فى الدولة ، فهذه السلطات لا تتقاسم السلطة فيما بينها ، وإنما تتقاسم الاختصاصات فقط.

وفى النهاية ، فإن السيادة تعنى أن سلطة الدولة سلطة أمرة عليا ، فتستطيع فرض إرادتها على الآخرين بأفعال تصدر من طرفها وحدها وتكون قابلة للتنفيذ ؛ أى دون موافقة المحكومين . ولا يتبدى ذلك - فقط - فى القوانين الصادرة من سلطتها التشريعية ، وإنما يتبدى ذلك - أيضًا - فيما يصدر عنها من أعمال إدارية: كالقرارات الصادرة بنزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة ، والقرارات الصادرة عن الإدارة بوصفها سلطة ضبط أو سلطة شرطة .

وعلى هذا النحو تجعل السيادة من السلطة السياسية:

سلطة عليا ، سلطة أصيلة ، سلطة واحدة غير مجزأة ، سلطة أمرة. هذا ويلاحظ أن للسيادة مظهرين : أولهما - خارجى ، فنكون إزاء سيادة خارجية ، والآخر داخلى ، فنكون إزاء سيادة داخلية .

وفى هذا السياق ، نشأ ما يمكن تسميته بـ "الدولة المتألهة" أو الألوهية البديلة. وجدت شفرتها فيما أسمى بخصائص السيادة وإحالتها إلى السلطة . هذا ، برغم أن السيادة لا تعدو

أن تكون صفة للسلطة السياسية ، وضرورة عدم الخلط بين تعبيرى السيادة والسلطة السياسية ، وتحديد صاحب السيادة فى الدولة صاحبة السلطة السياسية العليا والأمر. وهذه السلطة تكون مجردة ومستقلة فى بقائها عن أشخاص الممارسين لها - ألا وهم طبقة الحكام فى الدولة - ، فهؤلاء الآخرون ليسوا سوى مجرد أداة فى يد الدولة ، تمارس - عن طريقهم - مظاهر سلطتها.. ومن ثم ، فإن السلطة السياسية هى دائمة ، أما ممارستها فهى دائماً عرضية وموقوتة. وإذا كانت الدولة شخصاً معنوياً مجرداً ، فإن السلطة لا بد من تنسيبها إلى صاحب محدد يمارسها بصورة فعلية. فمن صاحبها الفعلي..؟ وهنا ثار الخلاف والجدل ضمن نظريتين: إحداهما - نظرية سيادة الأمة ، والثانية - نظرية سيادة الشعب.

وبدت السيادة متوحدة مطلقة.. حتى بدت الدولة ضمن مفهومها السيادةى الواقف عند حدودها ، والمتعلق بأهدافها ، والمؤثر على مركزيتها الاستبدادية ، الزاحفة على الفاعليات والمجالات والفضاءات ، وبدت تمارس جملة من وظائفها : تتخلى عن بعضها ما كانت غُرمًا ، وتمسك بوظائفها ما كانت غُنىًما. وهنا وجب التنويه بأن الدولة - السيادة كما آلت إليه فى بلادنا - إنما عبرت عن تمام بين الحدود ، فيما بين مفاهيم تعودنا أن نميز فيها بينها من مثل الدولة ، السلطة ، الحكومة ، السلطة التنفيذية ، النظام السياسى ، جهة الإدارة والبيروقراطية .. كل ذلك ووفق عناصر مشوشة فى الإدراك ، مشوهة فى الممارسة ، أصبح لا حد بينها ولا فصل.

ويخطئ الباحثون لو ساروا مع هذا الفصل والتمييز من دون معرفة الواقع الذى يجعل هذا جميعاً كتلة منصهرة ، جعلت عملية التشخيص فى أبلغ تعبير: "أنا الدولة". وبدت الدولة - السلطة حالة تتحدث عن سيادة الشعب أو الأمة ؛ فبدا الخطاب السياسى يغتصب - ومن أقصر طريق - الحديث باسم الشعب أو باسم الأمة ، ويتحدث عما ترضاه وما لا ترضاه. وظلت كل هذه الأمور فى طى نظير اختلف كثيرًا عن ممارسة تنهاى فيها الحدود ، وتغتصب فيها الكلمات ، خصوصًا لو كانت من مثل "الشعب" و"الأمة" و"الجمهير". وبدت الدولة حالة كاريكتورية.. تصدع بالسيادة فى عنفوان وبطش واستبداد حيث وجب ألا تصدع ، خصوصًا فى ميدانها الداخلى فى العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم ، بينما تركها نهبًا مستباحة حينما يتعلق الأمر بعلاقات قوى خاصة فى الطبعة الأخيرة للنظام الدولى الجديد. تستباح فيه السيادة ، ولكن وفق حدود وأفكار معينة ، بينما تتعلمق السيادة فى مقام آخر لا نشهد منها سوى "السلطة التنين" على ما يشير "هوبز"^(١٩).

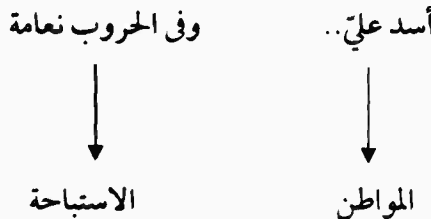
ماذا يعنى ذلك بالنسبة للمساحات والفاعليات الدينية التى ترتبط بظواهرها المتنوعة ،
والمرتبطة بها يمكن تسميته بـ"الظاهرة الدينية" فى نسق أفكارها وقيمها ومرجعيتها ، وفى
منظومة مؤسساتها ، وفى مسيرة ممارستها؟!

وماذا يعنى ذلك بالنسبة للمواطنة والمواطن؟

"الدولة- التتين" السابق الإشارة إليها لا تحافظ فحسب على عدم خروج الأفراد عن
حياضها ولا كيانها .. بل هى قادرة على أن ترده إليها كرهاً أو طوعاً . ويعنى ذلك - ضمن
ما يعنى- وقوع الفرد- الإنسان ، الفرد- المواطن ، الإنسان- المواطن، وكذا ما يدخل فيه من
تكوينات جماعية واجتماعية ومجتمعية تحت السيطرة وداخل نص السلطة ، فقد أحدثت
الدولة - السلطة عملية رقابة متعلقة على النص المجتمعى بكل أطيافه ومجالاته وتنوع
فاعلياته .

وبدت الدولة فى نصها "المركزي" و"الاستبدادي" تمارس أقصى درجات الرقابة ، جاعلة
عناصر الرقابة عليها محض خيال ، أو مساءلتها محض استحالة ، والسؤال عن حسن حكمها
أو سوءه من اللامفكر فيه ولا فى الخيال ، ووقع كل ذلك فى دائرة المنوع ، وفى سياق
المكبوت. هذه الحالة من "التعؤل" على ساحة الفاعليات لابد أن تجد مادتها فى المواطنة ،
ومنتجها الوحيد "المواطن". أكثر من هذا ، فإن الدولة على تغوها ذلك (لا تغلغلها- المرتبط
بأهلية والقدرة والنفاذ والوجود الفاعل فى الأداء والإنجاز ، والقدرة على إدراك مسئوليتها
عن مركزها وأطرافها، عن كيانها وجوهرها وهوامشها..) ، هذه "الدولة- السلطة"
احتكرت مفهوم "المواطنة الصالحة" ومعنى "المواطن الصالح" ؛ حيث جعلت لذلك
شروطاً وأوصافاً مسكوتاً عنها ، لكنها مرغوبة فى الممارسة تتعلق بمصلحة بقائها فى السلطة
لا المصالح الكلية الأصيلة التى تتحرك صوب تأصيل "المواطنة الفاعلة" فى السعى والوعى ،
وجعلت مؤسساتها تُردّد على مسامعنا أن من مهامها إخراج "المواطن الصالح" ، واستولت -
ومن طريق أمنى ضيق- على مفهوم المواطنة الصالحة والمواطنة الطالحة^(٢٠).

وضمن هذا بدت الدولة:



وبرزت هذه المفارقة أكثر ، حينما برزت ضمن متغيرات حادة فى العلاقات الدولية وكذلك فى النظام الدولى، ضمن قطب أعظم أراد أن يفرض كامل هيمنته على المعمورة ضمن سياسة كونية ، فاجتمع على المواطن عُسران: عسر الدولة المستأسدة (داخليًا) ، وعسر الدولة المستباحة (خارجيًا). وبدا المواطن بين مطرقة وسندان ، وصار الزحف الخارجى على الدولة من خلال "الدولة العظمى" مدخلًا لزيادة عملية الاستئساد ، وزحف الدولة على المواطن وفعالياته المتعلقة بالدين .

هذا يبدو وبخاصة إذا ما رأينا كيف أن أحداث الحادى عشر من سبتمبر أوجدت البيئة المناسبة لهذه الاستباحة ، فاختلطت الأوراق ، وصارت هناك مؤشرات لفرض "ثقافة" ، "سياسة" ، "تعليم" بالإضافة لـ "رؤية دينية" ، وصارت الدولة التى كانت تحتكر الحديث عن صحيح الدين ولا تسمح لأحد منازعتها ، الآن تُنَارَع فى هذا المقام من "دولة عظمى" متفردة ومتأهة ، وصار المواطن بين إلهين (!) ، وصرنا أمام منظومة "الإلهية أو تعدد الآلهة" ، ولكن ليس على نمط الأساطير اليونانية ، وإنما فى إطار القصة الجديدة المرسومة على أرض الواقع ما بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر^(٢١) .

وصارت المواطنة وإنتاجها (المواطن) ضمن عملية "تنازع" كبرى ، هذه المنازعة جعلت حال المواطن الممزق بين استبداد داخلى ، واستبداد خارجى ، لكنه فى الحالىن بدا المواطن مضروبًا فى الأمرين. حتى ولو بدا الخارجى يزين ما يفعل ضمن غطاء يتعلق بتحقيق عملية التحول الديمقراطى فى الشرق .

وبدت المفارقة أكثر حيث المواطن يحتاج من الدولة براءة ذمة من خلال ما تحدهه من عناصر وشروط للمواطنة الصالحة ، فيما صارت الدول فى حالة هرولة لدى الدولة العظمى المتفردة ، التى صارت توزع ألقاب "محور الشر" و"الدول المارقة" ، وأطلقت معايير "العدو" و"الصديق" كيفما أرادت ، وبدت الدول الرخوة التابعة التى أسست لتابعة المواطنة ، هى فى ذاتها تابعة لمتبوع أعظم ، وصار المواطن ضمن تبعية مركّبة، وتنازع مركّب ، واختلطت عناصر التابعة المواطنة للدولة ، بالمواطنة العالمية ، وبدا الدين مجالًا للزحف من الاثنين .

وارتبط ذلك بتآكل حَدَثَ على أرض الواقع لمفهوم الشرعية الذى تُرجم فى كلاسيكيات أدبيات الشرعية للتعبير عن "الرضا العام" ، بوصفه حالة تسود عناصر العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم . وبدت عملية التآكل حينما فرضت المدرسة السلوكية تصوراتها حول ذلك

المفهوم ؛ لتجعل من مؤشرات الاستقرار السياسى هى مؤشرات الشرعية ؛ لأن الاستدلال على تلك العلاقة النفسية المسماة بالرضا قياسًا وتكميًّا لا يمكن أن يؤسس إلا على هذا الطريق ، وفق رؤية هذه المدرسة.

إلا أن هذا التآكل لا يقارن بما حدث من تطورات لمفهوم الشرعية ؛ وذلك نتيجة المتغيرات التى أصابت العلاقات الدولية ، والصياغات التى أنتجت نظامًا دوليًا مختلفًا ، كُتبت أهم فصوله مع أحداث الحادى عشر من سبتمبر.

الشرعية انتقلت من مفهوم تتم صياغته وفق مقتضيات عناصر الرضا العام ، ضمن شبكية العلاقة السياسية الداخلية بين الحاكم والمحكوم، وظل البعد الخارجى فيها الذى يتعلق بالسياسات الخارجية للدول مشدودًا إلى أصل الرضا العام الداخلى فى إطار اكتساب أو إضفاء الشرعية ، انقلب هذا الأمر الآن حيث تتم صياغة مفهوم الشرعية صياغة لأسباب خارجية فى سياق سياسة كونية لدولة "عظمى" ، بدت تصدر صكوك غفران وشهادات إبراء ذمة وشهادات نوايا حسنة وطيبة، وفى المقابل صارت تصدر شهادات محاسبة وعقوبات وحصار، بل وحملات تأديبية خارج الولايات المتحدة ، ضمن عملية كبرى "لعولمة الأمن الأمريكى".

بدا مفهوم الشرعية لا يُلقى بالًا للمحكومين الذين يمثلون الكفّة الموازنة للسلطة ، فى إطار أن السلطة تكليف لا تشريف ، وحول قبلته صوب البيت الأبيض للحصول على أى شهادة تعبر عن الرضا الأمريكى. وترافق مع ذلك مجموعة من المؤشرات الهزلية ، أقرب ما تكون إلى الحالة الإعلانية منها إلى المؤشرات الحقيقية الكاشفة لحال الشرعية الفارقة لها عن غير ما يختلط بها^(٢٢).

ذلك من مثل البحث فى كومة التصريحات الأمريكية إلى إشارة هنا أو هناك بأهمية دور دولة ما بالنسبة للولايات المتحدة ، أو إشارة إلى استحسان بعض سياساتها ، أو ذكر لرئيس هذه الدولة بخير ، أو بدعوة رئيس دولة لزيارة أمريكا، أو اتصال هاتفى للتشاور وسماع النصيحة القيّمة. ولا بأس من أن يفرد عنوان كبير فى صدر صفحات الصحف الرسمية أن صحيفة أجنبية مغمورة قد اختارت رئيسًا ما بصفته "شخصية العام" ، وغير ذلك مما أفضى لتحول مفهوم الشرعية من مفهوم علمى إلى مفهوم لا يقف على عتبات الشرعية الإعلامية ، بل مُورس ذلك فى أدنى صورته فى سياق "الشرعية الإعلانية".

فماذا يعنى الزحف على الدين والظواهر التى تتعلق به فيما يمكن تسميته بالظاهرة الدينية على تنوعها، وتعددتها ، أو الظواهر الدينية على تفردتها وتعددتها؟

وماذا يمكن أن تشير صفة الزحف "غير المقدس" للدولة على الدين ، والذي كان ضمن جملة "تأميم الدولة للدين"؟!

كما أشرنا آنفاً ، فإن الدين قد اتسع تفسير مساحاته وفضاءاته ، ومع الزحف المضاد للدولة التي وجدت "مواطنها" يُشرك بتأهلها ، بل هو أكثر من ذلك وجدته يتعاطى مع توحيد إلهي: "لا إله إلا الله"! وصارت هذه المساحات والمجالات محل تنازع ، وصارت الصفات ومن الحقيق بإطلاقها أو باحتكارها ، مجال تنازع كذلك!

بين الإنسانية الصالحة والمواطنة الصالحة .. تنازع .

بدت الدولة تجور على مساحات مختلفة ؛ لسببين :

- الخوف من أن تخرج فاعليات من تحت يدها أو أن تخرج عن رقابتها وهيمتها: النص الديني يزحف على ذات مساحة نص السلطة (الإنسان- المواطن).

- الخوف من أن تشارك فاعليات ذات المساحة ، زاحفة على حياض السلطة ، فتظهر عناصر قصور السلطة والدولة ، في تعاملها مع المواطن.

بين هذا وذاك ، أتمت الدولة مساحات كثيرة مظنة فاعليتها ، ومظنة خروجها عن إطار ودائرة رقابتها.

فماذا كان من إستراتيجيات السلطة في فعل ذلك؟!

أولاً : هاجمت الدولة "تسييس الدين" في خطاب مانع لأي قوى تدخل هذا المجال ، ومنذرة كل القوى من مغبة توظيف الدين ، وفي ظل خطاب نص السلطة "التلاعب" بالدين :

ثانياً : حتى إذا ما استخدمت الدولة الإستراتيجية المانعة ، بدت تزحف على تلك المساحات فاتحة باب تسييسها من أوسع طريق ، وهي في هذا المقام أرادت أن تطبق عناصر إستراتيجية ذات مسارين :

- اغتصاب مفهوم "صحيح الدين" في إطار تأويل ترتضيه السلطة.

- اغتصاب مفهوم "التطبيق" ضمن سياسات احتكارية^(٢٣).

أما في سياسات المنع ، فقد اتخذت من السياسات التي تمنع -على حد وصفها- "الأحزاب الدينية" من غير تحديد لوصف "الدينية" ، وبدا هذا في قانون الأحزاب ومواده المقيدة للممارسة السياسية. وعُدَّت جماعة مهمة تمثل قوى سياسية لا يمكن إنكارها (الإخوان

المسلمون) جماعة محجوبة الشرعية ، والأصح أنها محجوبة المشروعية ؛ لأن شرعيتها في رضا الشارع ؛ حيث وزنها الجاهيري ملموس غير منكور ، بل ورأت الدولة أى نشاط منها في مقام التجريم والتأثير ، بل إنها في دعوتها الأخيرة للحوار مع القوى الوطنية قررت ألا تتحاور مع هذه الجماعة أو رموزها ، في حالة تتوهم أن وجدانها المضاد لا يعنى عدم وجودها ، وافتتاناً على قاعدة أساسية تعنى أن عدم الوجدان (محبة وكرهية - قبولاً أو رفضاً) لا يعنى عدم الوجود (كياناً وتأثيراً).

أما في سياستها الإيجابية ضمن عملية التسييس ، فقد حركت عنصرين مهمين :

الأول : حركت بعض رموز التوجه العلماني ضد هذه القوى ، متهمه إياها بالتسييس للدين أو بتدين السياسة ، ودرجت على أن تسمّى ذلك "الإسلاموية" أو غير ذلك من تعبيرات مستحدثة ، بينما أهملت هذه القوى العلمانية حركة السلطة في تسييس الدين واغتصاب تطبيقه.

الثاني : برزت الدولة -وبصورة شديدة الانتقائية- تتعامل مع الدين بالقطعة ، ضمن عملية تسييس واسعة . فما رأته السلطة جُرمًا وحرامًا على القوى السياسية التي اتخذت من الدين مرجعية ، واعتبرته لنفسها حلالًا وكلاً مباحًا مستخدمة في ذلك "سلطة التأويل" و"سلطة التقييم".

هذه السياسات هي التي دفعتنا إلى أن نصفها بالزحف غير المقدس ، فأرادت أن تسحب مزيدًا من مساحات الدين إلى الدنيا ؛ حتى تدخله ضمن "أنتم أعلم بأمر دنياكم" ، ثم استولت على البقية الباقية من الدين بدعوى "التنظيم" ، ودعوى "منع عملية تسييس الدين" لأهداف آنية ومصالحية للقوى السياسية ، وصارت عملية التأميم للفاعليات الدينية تتحرك نحو صياغة دين السلطان ، في سياق يحدث تآكلات سلطة الدين ، وهي أمور سنلاحظها من خلال اللقطات التي سنشير إليها ، ونرمز بها إلى عمليات التأميم والاحتكار وممارسات الزحف غير المقدس على الدين^(٢٤).

وفي إطار الفهم الشامل للدين: أولاً: بوصفه مرجعية ، وثانياً : بوصفه مصدرًا لمنظومة القيم الأساسية ، وثالثاً : بوصفه مشكلاً ومكوّنًا للسلوك والعلاقات (الدين المعاملة) :

فإن الأمر - هنا - يتعلق بما يؤكد الماوردي.. فإذا أفسدت الدولة الدنيا (دنيا الناس) أفسدت علينا الدين (دين الخلق وتدينهم) ، وفساد الدنيا من فساد الدولة والناس على شاكلة زمانهم. فيقول الماوردي: "ومع هذا ، فصلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها ؛ لوفور أماناتهم ،

وظهور دياناتهم ، وفسادها مفسد لسائر أهلها لقلة أماناتهم ، وضعف دياناتهم ، وقد وجد ذلك في مُشاهد الحال تجربةً وعُرفًا ، كما يقتضيه دليل الحال تعليلًا وكشفًا ، فلا شيء أنفع من صلاحها كما لا شيء أضر من فسادها ؛ لأن ما به تقوى ديانات الناس وتتوافر أماناتهم فلا شيء أحق به نفعًا ، كما أن ما به تضعف ديانتهم وتذهب أمانتهم ، فلا شيء أجدر به ضررًا.. وكذا إذا فسد الزمان جرى الفساد على رجاله.." (٢٥).

هكذا تزحف الدولة على الدين بزحفها على دنيا الناس وصلاحها ؛ ومن هنا قد يتساءل البعض عن هذه اللقطات التي نرصدها ، ونولد منها نماذج للمواطنة.. ماهذه النماذج وقضية زحف الدولة على الدين؟ وهم - في هذا السؤال - إنما يغفلون عن مفهوم للدين شامل ، أو يتبنون مفهومًا جزئيًا للدين ومساحة له يحسونه فيها ، ويجيبون عن السؤال بمقتضى فهمهم لذلك ، والأمر على غير ما تبيناه من خط للبحث وخطة للتناول.

الفقر والحرمان والفساد ، والإذعان ، والاحتكار ، وما هو في حكمه من حالات وظواهر ، ليست بعيدة عن مساحة الدين وتأثيراته ، والزحف على الإنسان-المواطن في كل هذه الدوائر هو شأن من شئون الدين في صياغة لنظرية المقاصد الكلية العامة ، القاصدة لحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال ، وهى دوائر تشمل كل دوائر العمران ، ".. ومن شرف الدنيا ومن فضلها أن بها تُستدرك الآخرة ، فإذا قد لزم بما بيّناه النظرُ في أمور الدنيا ، فوجبَ ستر أحوالها ، والكشف عن جهة انتظامها واختلالها ، لتعلم أسباب صلاحها وفسادها ، ومواد عمرانها وخرابها ، لتتنفى عن أهلها شبه الخيرة ، وتتجلى لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من أبوابها ، ويعتمدوا إصلاح قواعدها وأسبابها. واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما- ما ينتظم به أمور جملتها ، والثاني- ما يصلح به حال كل واحد من أهلها. فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه" (٢٦).

أن ما به تصلح الدنيا

حتى تصبح أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة

سنة هى قواعدها وإن تفرعت

وهى :

١. دين متبع
٢. سلطان قاهر
٣. عدل شامل
٤. أمن عام
٥. خصب دائم
٦. أمل فسيح

هذه هي المنظومة السياسية حينما تنتظم بها أمور الدنيا ، بحيث لا تزحف "الدولة - السلطان" فيها على الدين :

[دين متبع + سلطان قاهر = عدل شامل + أمن عام + خصب دائم + أمل فسيح].

وإذا اختلت هذه المنظومة لتشكّل ما هو :

[دين مهمش ومحتكر + سلطان ولا هيبة له ، تتآكل قدراته = ظلم شامل + فوضى وعشوائية كاملة + معيشة ضنك + انسداد الأفق وسيادة الإحباط]^(٢٧).

هاتان تبدوان صورتين على متصل ، وتأتى بينهما حراك النماذج المختلفة على تداخلها ، ضمن عملية تقويم مهمة لحركة السلطة في هذا المقام ، ومقام الدين في ذلك الوسط ، وعناصر ناتجة عن تفاعل الحركة والمقام لهما العاملين. فإذا كانت السلطة تشكل عاملاً أصيلاً ، والدين عاملاً تابعاً ، والمواطنة هي المتغير أو العامل الوسيط فيما بينهما ، فإننا أمام تفاعل أنتج هذه "اللقطات" التي أردنا من خلالها أن نقرأ المجتمع كنص وجب معرفة كل خفاياه ومكانها ، ذاكرته وإمكاناته ، فاعليه وفاعلياته ، علاقاته ومؤسساته. هذه المفردات هي التي تشكل النص المجتمعي ، ولا يمكن أن ننسى هنا "نص السلطة" الطاغى ، والذي شكّل جوهر ومفاصل النص المجتمعي ، على شاكلة ما تريد السلطة ، فأعادت بناء مفرداته وعلاقاته ومؤسساته ، بما يشير إلى إنتاج نص مولد هو "نص المواطنة".

أولاً : الإدراكات والمدركات ودراسة المواطنة المصرية

ويمكن دراسة ذلك في جملة من النقاط أهمها:

١ - الزحف على عالم المفاهيم : زحف الدولة على الدين

زحفت الدولة - السلطة - ضمن ما زحفت عليه - على عالم المفاهيم التي يحتضنها النسق المعرفي الإسلامي. ولعل هذا الزحف لم يكن أكاديمياً علمياً أو نظرياً ، بل الزحف على مجمل الأرض المفاهيمية ، وفي ضوء ما أسماه "القمودى" "اغتنصاب التطبيق". المفاهيم تُبنى على الأرض والسلطة في صياغة نصها المجتمعي ، تتحرك نحو عالم المفاهيم لتأيمه في الممارسة ، حتى غابت معانيه الإسلامية وبدا المفهوم مصنوعاً على أعين السلطة ، وفق قواعد هي تحددها وربما تحتكرها. وضمن آلية التمويه ، تحركت السلطة لتؤكد تارة أنها تتحدث عن "صحيح الدين" أو "الدين الخالص" أو "الفهم الصحيح" ، وتارة أخرى اختارت كلمات ذات طابع وشحنة تتعلق بالدين ، فانخرطت في مجال تسييس تلك المفاهيم من أقرب طريق

وفقاً لمصالحها وحركتها ومقاصدها ، وتارة ثالثة تزحف عليها "زحف التبعية" ضمن الزحف العولمي وتفرد القطب الأمريكى الذى بدأ يدلى بدلوه فى عالم المفاهيم الإسلامية والإفتاء بصحتها أو بغلطها ، وبدا هذا الزحف بدوره يتحدث عن "صحيح الإسلام" (٢٨).

من أهم تلك المفاهيم "مفهوم البيعة" (٢٩). وإذا كان هذا المفهوم لا يتعلق فحسب بالبنية السياسية ، وبـل يمتد ليعبر عن ساحة عريضة من الفاعليات التى تجعل من رؤية الشريعة لكل علاقة ضمن المنظور "العقدي" ، فإن الإمامة - بهذا المعنى - عقد مرضاة واختيار ، والبيعة تعبر عن الرضاء الاختيارى ، والبيعة بالإكراه ، تعد مفهوماً واقعياً ولكنه فى تركيبه يحمل التناقض النظرى بين مفهومى البيعة "الرضا والاختيار" و "الإكراه".

وهنا اختير مفهوم "البيعة" للتعبير عن "مواكب المبايعة" ، وعمليات "تجديد البيعة" ، وغير ذلك من الأمور التى تُحمّل مفهوم البيعة بمضامين سلبية.

أما المفهوم الثانى فهو مفهوم (التوبة) (٣٠) ، والتوبة ما جاءت فى آيات القرآن إلا مقرونة بتوبة العاصى لله (سبحانه وتعالى) إبراء لذنبه ، واستثنافاً لمسيرة إصلاح نفسه ، والإقلاع عن الذنب والإصرار على عدم الرجوع إليه ، وارتبطت التوبة بالمغفرة : ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ (سورة غافر : من الآية ٣) ، فىأتى من يتحدث - اغتصاباً فى التطبيق - عن "توبة الداخلية" المحدثه ، وكتبت الصحف أن الداخلية قد فتحت باب "التوبة" لهؤلاء الذين ارتكبوا إثم العنف فى حق المجتمع ، وما عرفنا فى النسق العقدي الإسلامى أن وسيطاً يمكن أن يدخل علينا باب "التوبة".

أما المفهوم الثالث فهو مفهوم "الدعاء" (٣١) ، وهو علاقة بين الإنسان وربه : ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة : ١٨٦) والدعاء من أسلحة المؤمن ، وهو باليقين صلة تتجه إلى الله. فإذا ببعض التوجيهات تصدر لمنع الدعاء على إسرائيل واليهود والأمريكان بأدعية معينة أو بأدعية مباشرة ، ضمن عملية تعتبر السلطة فيها أن من حقها مصادرة الدعاء . ولعل هذا ما يذكرنى بنقد الرئيس السادات لبعض ممارسات الإخوان المسلمين ، فأدى ذلك بالمرشد العام آنذاك السيد عمر التلمسانى ، إلى مبادرته بالقول : إنى أشكوك إلى الله ، فبادره السادات على الفور ، وبحدة : "اسحبها يا عمر!" أي: اسحب شكواك إلى الله. فهل يمكن أن يدخل الدعاء فى دائرة المسموح به والممنوع ؟!

أما المفهوم الرابع فهو مفهوم "الشهادة" (٣٢) بصدد القضايا التى تتعلق بالشهود ، سواء كان الإشهاد على عقد أو الإشهاد فى قضية أو حدث. كان هذا المفهوم يقفز إلى صفحات

الفكر الدينى ، حينما يحسن للبعض أن يتحدث عن المساهمة فى الانتخابات أو الاستفتاءات بوصفها الشهادة الواجبة ، ومن لم يذهب لأدائها ، فهو فى حكم كاتم الشهادة ، فى محاولة لإضفاء شرعية وتحفيز الناس للمشاركة الانتخابية ، ولكن بشكل انتقائي. فأساتذة الجامعة مثلاً - يُعَيِّن لهم العميد ولا ينتخبونه ، ربما لأنهم ليسوا عُذْلاً لدى السلطة - الدولة ، إما لجرحهم أو لعدم أهليتهم ، فبدا مفهوم الشهادة لدى هؤلاء مفهوماً وظيفياً مسيئاً انتقائياً.

وضمن هذه المفاهيم كذلك يأتى مفهوم "الصوم"^(٣٣) فى شهر رمضان ، حيث يتم الزحف على مقاصده ومتطلباته ، بحملة إعلامية تحاول فتنه الصائم عن صومه وعن سلوكياته العبادية ، وإشغاله بكل ما هو تافه ، ويصعب معها تشكيل سلوك الأسرة فى المناسبة الرمضانية. ويعد هذا الشهر مناسبة إعلانية ، فالشركة "الفلانية" تمنى للصائمين صوماً مقبولاً وإفطاراً شهياً. هذه المصادرة غير المباشرة لفريضة الصوم وشهر رمضان إنما تعبر عن أحد مجالات الدولة للزحف على الفعاليات الدينية والعبادية.

ويأتى ضمن هذه المفاهيم مفهوم "الحسبة"^(٣٤) ، والذي كان لعموم الناس. يقومون برفع دعاوى الحسبة ، حين الخروج على قواعد النظام العام المتعلقة بالدين ، حال شعور المواطن أن دينه قد انتهك ، وهى عملية تدريبية للمواطن ضمن حماية "المثالية الدينية" ، وقد قُدِّر الدين أن هذا الأمر يجب ألا يقتصر على الدولة - السلطة ، بحسبان أن ذلك يتعلق بحق المجتمع والاجتماع والنظام العام.

إلا أن هذه الممارسة صودرت لمصلحة ممثل الدولة (النائب العام) فى القيام على دعاوى الحسبة ، وهو أمر يتطلب جهازاً متابعه لا نظن أن من مهام النائب العام القيام بها ، ولا يصلح فى هذا المقام مجرد الإبلاغ. وفى هذا المقام ، فإن دعاوى الحسبة وارتباطها بالمجتمع يحقق المقصود منها ، أما الدعاوى "الانفعالية والافتعالية" ، فإن القضاء جدير بالفصل فيها ، وهو أمر يجعل مساحة الدين عصية على الاستباحة فى هذا المقام ، وتنظيم مثل هذه الدعاوى غير مصادرتها.

أما المفهوم الآخران فقد بدا للبعض استحضارهما تارة بالخذلان ، وتارة أخرى فى إطار جس النبض :

فالأول : يتعلق بعالم المفاهيم الجهادية^(٣٥) ، والذي بدا للبعض أن التصريح به ، قد يعنى الاتهام بالإرهاب ، وبدت مفاهيم إحلالية ضمن الخطاب السياسى مثل التسامح وثقافة

السلام. عالم "المفاهيم المخدولة" ربما سيتحول إلى عالم لمفاهيم "مخدوفة" حتى لا "يفهمونا غلط" (!)

والثاني : يتعلق بمفهوم الزكاة وفرضيته^(٣٦) ؛ إذ برز في الآونة الأخيرة التلويح -وربما بضغوط أمريكية- إمكانية أن تقوم الدولة بالإشراف على الزكوات. وكنا فيما مضى نقول إن هيئات الدولة يمكنها تفعيل دور الزكاة الاجتماعى ، من خلال عملية التنظيم وإحياء بيت المال ، إلا أن هؤلاء صموا آذانهم. ولكنهم - الآن وتحت مطارق الأمريكان - سمعوا الطرقات ، بل والهمسات وبدأ الحديث عن رغبة الدولة في تنظيم عملية الزكاة ، حتى لا يساء استغلالها ، ولا تصل ليد من تسميهم الولايات المتحدة بالإرهابيين ، وقصف الجمعيات الأهلية الإسلامية.

وضمن هذه السياقات جميعًا تأتي عملية مراقبة ، وربما تهميش وتحجيم ما يسمى بـ "التعليم الديني" ، والمفاهيم التى تبث من خلاله ، والتى فى زعمهم تُفَرِّخ عناصر إرهابية متطرفة ، وهى عملية يجب النظر إليها متكاملة ، ضمن سياسة تخفيف المنابع المفروضة عالميًا من الولايات المتحدة الأمريكية: تخفيف المنابع الفكرية ، وتخفيف المنابع المالية.

ما بين زحف التوظيف والتسييس ، والزحف التابع تقع بعض مفاهيم فى عالم المسلمين.

هذه بعض اللقطات التى أردنا أن نخرج منها نماذج للمواطنة ، أكدنا -ومن كل طريق- أن هذه النماذج لا تفرز - بحالٍ - نموذجًا سويًا للمواطنة ، ناهيك عن خطاب المواطنة الصالحة الذى لا يغادر أى مؤسسة وتجعله واحدًا من أهم أهدافها.

ومن الممكن أن نعدد نماذج أخرى ؛ من قبيل نموذج "مواطنة الجباية" الذى أشرنا إليه فى المداخله الخلدونية ، والتى يمكن إسقاطها بيسير جهد للبحث فيها وتشريحها. وكذا فإن الأمر قد يتعلق بنماذج مؤسسية من مثل: جمعيات العمل الأهلى ، والنقابات ، وأحزاب المعارضة والجهاز الإعلامى ، والعملية الأمنية. ويمكن أن نشير إلى نماذج من الممارسات ، وهو أمر يتعلق بـ "هوية المواطن" ، و "المواطن الخانع" فى ظل الدولة التابعة ، وغير ذلك كثير لو تركنا العنان للكتابة تفصيلًا فى هذه الموضوعات ، وهى تستحق مزيدًا من العناية والتأصيل وإسناد كل هذه اللقطات والأفكار من خلال تجريدها إلى قضايا عامة ، داخل إدراك المواطنة وممارساتها ؛ بحيث يمكن أن يلحق بها ملف "لأرقام المواطنة" ، وآخر يتعلق بخرائط علاقاتها وموضعها فى العلاقة السياسية^(٣٧).

ولكننا آثرنا التوقف عند هذا الحد ، وغاية أمرنا أننا قدمنا مؤشرات مهمة - أو نظنها كذلك في العمل البحثي - من خلال ممارسة بحثية غير تقليدية ، وجب بصدها التعامل مع أدوات جديدة للتعامل والتناول ، فضلاً عن مناهج النظر لقضايا المواطنة المصرية.

قد تكون هذه الممارسة البحثية غضة ، وقد يراها البعض غير متماسكة ، وقد يرفضها من يهون الرطانة العلمية السياسية المنقولة عن الكتابات الغربية ، ولكنني أقول إن بعض ما توصلت إليه كان بفعل قراءة لكتابات غربية دخلت باب المنهج في سياق المراجعة لا المتابعة.

٢- الإدراكات المتبادلة والمواطنة المصرية : دراسة الإدراكات

نحاول أن نتناول مجموعة من النقاط أهمها:

(أ) عقود الإذعان : مقام المواطن لدى الدولة : "صناعة مواطنة الإذعان"^(٣٨)

كثيراً ما نقوم بالتوقيع على العقود التي تتعلق باحتياجاتنا الأساسية ، دون أن نقرأ بنودها ، أو اشتراطاتها ، وأظن أن حال التوقيع من غير قراءة نابع من:

- أن الحاجة إلى "الخدمة" (!) وتسكينها في مقام الضرورات مثل "السكن" ، وفي حال الحاجات مثل "الكهرباء" ، وفي حال الضرورات الأكيدة مثل "الماء" ، وفي حال الحاجات المستحدثة ضمن حلقة تطور وسائل الاتصال مثل "التليفونات" ، يمكن أن يسهم في هذا التصرف غير المسئول ممن يوقع على العقود. ومن هنا قالوا: "صاحب الحاجة أرعن" ، ومن ذلك التوقيع على العقد من غير قراءة.

- أن عموم العقد (عقود الخدمة) ، العقد الإذعاني ، يُحدث حالة من التوقيع على العقد، ضمن مبدأ "ما يجري على الناس يجري عليّ" ، وهو أمر يجعل منه شيئاً ضمن مجموع كلهم يوقعون للانتفاع بالخدمة.

- أما السبب الثالث فيقع ضمن علاقة احتكار الخدمة والانتفاع بها. إن حال احتكار الخدمة وضرورات الانتفاع بها ، إنما يشكل حالة إذعانية مثالية ، وبخاصة إن لم تكن الخدمة (!) تؤدي بشكل تنافسي يكون للمستهلك فيها اليد العليا (في الاختيار) ، بل واليد الطولى في فسخ العقد ليستبدل به غيره. أما في الوضع الاحتكاري فيكون وضع الإرغام ، وحال الإذعان ، تجري مجراها في الانتفاع بالخدمة ضمن قاعدة: "مكره أخاك لا بطل".

- ومن غريب الوصف أن توصف عقود الإذعان تلك المشيرة إلى (محتواها الإذعائي) بما يسمى في هذا الباب بـ"العقود النموذجية". وهو أمر نشهده في كثير من الأمور حينما نتحدث عن جغرافية الكلمات. فبرغم أن البلاد الغربية شهدت مفهومًا لعقود الإذعان ، فإن هذا الأمر تقلص ووضعت له الحدود والشروط. فبدت عقود الإذعان في مصر عقودًا نموذجية ، مخرجة إياها عن معناها ومبناها ، ففي العقود النموذجية يمكن للجماعة أن تصل مع الطرف القوي في العقد إلى صيغة نموذجية تتضمن شروطًا معقولة يكون التعامل على أساسها في العقود الفردية التي تهرم مستقبلًا مع من يتقدم للتعاقد. والأمثلة على ذلك - كما يؤكد الدكتور الصدة - تعوزنا في مصر ؛ حيث لم تتكون بها جماعات تذكر ، ولكنها وجدت في فرنسا كما في الوثيقة النموذجية للتأمين ضد الحريق سنة ١٩١٢م باتفاق بين ممثلي المؤمن لهم وممثلي شركات التأمين. وما من شك في أن هناك خضوعًا إراديًا للقاعدة الواردة في العقد النموذجي ، وأن المخالفة الاستثنائية لا تزال ممكنة ، ولكن العادة تحول دون هذه المخالفة ، كما أن الخوف من الجزاءات يفرض الخضوع. وعمليًا فإن ما يقدر للعقد النموذجي من قوة ونجاح ، إنما يكون بما يتوافر للجماعة من أسباب القوة والكثرة العددية.. وهو ما يعينها على فرض نموذج للعقد^(٣٩).

(ب) مفهوم عقود الإذعان ومقامها وحجيتها القانونية^(٤٠)

في الواقع ، إن نشأة عقود الإذعان ارتبط بعملية قانونية لسد حاجة أساسية لا يكون للجمهور الخيار فيمن يتعاقد معه لقضائها ؛ لأنه يجد نفسه أمام تنظيمات قوية بعضها يتمتع باحتكار قانوني ، والآخر يتمتع باحتكار فعلي ، ويكون عليه أن يتعاقد معها دون إمكان المناقشة. تلك هي حال الشخص الذي يسجل خطابًا ويضعه في صندوق البريد ، والذي يستخدم التليفون ، والذي يتعامل مع شركة تستغل مرفقًا عامًا لتوريد المياه والغاز والكهرباء.. إلخ. والأمثلة التقليدية لهذه المراكز في: عقد العمل في الصناعات الكبيرة ، وعقد التأمين ، وعقد النقل مع شركة كالسكك الحديدية أو السيارات العامة. غالبًا ما يتأتى الإذعان من الوضع الاحتكاري. هذه العقود يوجد فيها التفاوت الفادح بين طرف مضطر إلى التعاقد بالنسبة لحاجة أساسية أو مرفق ضروري ، وآخر يتمتع باحتكار فعلي أو قانوني.. هذه العقود هي ما اتفق الفقهاء على تسميتها بـ"عقود الإذعان" للدلالة على ما تنطوي عليه هذه العقود من إذعان ؛ يقصد به رضوخ العاقد الضعيف وتسليمه بشروط يملئها الطرف الآخر القوى ويعرضها بوصفها كلاً يؤخذ أو يترك.

ليس هنا موضع المناقشة القانونية التى بزغت حول عقود الإذعان، ولكن الأمر هو التعرف على محتواها.. إلا أن هذا "الاستغلال" و"الاحتكار" الذى يساعد عليه الموقف فى عقد الإذعان، كان له أثره فى عمل المشروع وفى عمل الأفراد. وبدا الأفراد (الطرف الأضعف فى العملية التعاقدية) يلمون شعثهم ويجمعون شملهم؛ حتى يخلقوا من اجتماعهم قوة؛ ويواجهوا فى العقد قوة المال بقوة العدد. وبدت الشريعة الإسلامية التى استندت إلى حال رضائية العقود، رجوعاً إلى فكرة الوفاء بالعهد المنصوص عليها فى القرآن والحديث.

(ج) تحرير نص عقود الإذعان "مواطنة المغارم": (مواطن لا حقوق له ودولة لها كل الحقوق)^(٤١)

كيف يمكن أن تعبر عقود الإذعان، وتؤثر على مقام المواطن فى علاقته بالدولة-السلطة؟ تعد تلك حالة نموذجية فى "مواطنة المغارم"، وتعد العقود - ضمن نصوص طافحة تؤكد على فحوى بنائها وبنيتها- علامة واضحة على قاعدة "مواطن لا حقوق له، ودولة لها كل الحقوق". مواطن يستهلك خدمة هو فى أمس الحاجة إليها، ودولة - تعد شركاتها ممثلة لها- تتمتع بوضع الاستغلال والاحتكار معاً. وفى ظل النشأة المشوهة للدولة - السلطة على ما ذكرنا آنفاً تأتى عقود الإذعان لتمثل "حال ضعف المواطن" واستكانته ضمن هندسة القبول والإذعان، وحال تعلق الدولة واحتكاريتهما، ولسان الحال بين إذعان ملجئ (مكره أخاك لا بطل) وتحكُّم شبه مطلق (إن ما كان عاجب) (!). وبين هذا وذاك تولد مفردات عقود الإذعان (الكهرباء، التليفون، عقد الانتفاع بالملك لشقة) فهى مملوءة بكلمات مثل: "لا يجب... لا يجب..."، وهى غالباً ما تكون فى حق المواطن المستهلك للخدمة، بينما ترد ألفاظ مثل: "من حق..." وهى - باليقين - تكون فى طرف المؤسسة المؤدية للخدمة، الممثلة للدولة فى هذا الشأن الاحتكاري.

وعملية إنهاء العقد تتم من طرف واحد قوى، ومن أقرب طريق، وبأقل أنواع المخالفة، ودون إبداء الأسباب، وما يترتب على ذلك من إنهاء فوري للخدمة، بينما طرف المواطن، بينما فى الكلمة الوحيدة التى أتت بحق المواطن المستهلك للخدمة فى فسخ العقد وإبلاغ المؤسسة، فهو حق لا معنى له فى سياق الاضطراب الملجئ لاستهلاك الخدمة.

علاقة الدين بحقوق الإذعان: كيف تعد تلك العقود تعييناً لمقام المواطنة، وزحفاً من الدولة على الدين عبر المواطن والمواطنة.. فى ظل عملية هندسة الموافقة وبنية الإذعان؟

إذن كيف تكون عقود الإذعان مدخلاً لصناعة مواطنة الإذعان؟

العقد الإذعاني الذي تقوم مؤسسات الدولة الخدمية إنما يعبر عن حال إدراك المواطن للدولة ، وإدراك الدولة لمقام المواطن. هذه العملية المتبادلة ضمن عناصر معادلة طاغية واحتكارية إنما تتمثل في ترسيخ هذا النسق من الادراكات ، والتذكير بمآلاته ، والوصول إلى المواطن ضمن حالة قبول إذعاني ، أو قبول في شكل الإذعان.

- المواطن ليس فقط لا يقول: "لا" على خطابات السلطة ، بل هو أيضًا لا يستطيع.

- المواطن عليه أن يروض نفسه في عملية تدريبية ذهنية ونفسية للسلوك الإذعاني.

- المواطن عليه أن يؤهل نفسه عند دخول أى علاقة مع الدولة . وإذا كان هذا الأمر في ميدان الخدمات ، فهو أيضًا في مجال أى علاقة يدخل فيها المواطن مع الدولة ، إن صفات المنح والمنع ، وعناصر التنظيم والتجريم والتأثيم عملية احتكارية مطلقة.

أما عن علاقة ذلك بمقام الدين ، فإنما يقع ضمن: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا" ، وتقع في سياق التكريم الإلهي للإنسان ، وحركة الحرية والاختيار والإرادة والمسئولية التي تُتضمن في عقيدة التوحيد وكلمته ، وهى مدانة في سياق الدين الذي يرفض العبد الكُلَّ فاقد الفاعلية والمبادرة ، ويوجب الإنسان العدل القاصد إلى أقصى درجات فاعلية المسلم ، وهو أخيرًا ليس إلا تأكيدًا على حال الرؤية التعاقدية في الإسلام القائمة على الرضا والإرادية ، النافية لكل عناصر الإكراه والتحكم .. "ليس لمستكره يمين.." (٤٢).

ثقافة الكمائن .. وثقافة التفلت والالتفاف (٤٣)

في رحلة قريبة إلى بلدى "ميت غمر" ، وحين كنت أستقل العربة الأجرة (!) للزيارة ، لاحظت في الطريق وقبيل الدخول إلى ميت غمر ، يافطة مكتوبًا عليها: "مشروع إنشاء كمين لصهرجت الكبرى!"

الإعلان يعبر عن أكثر من معنى:

أولاً : مدى الإلحاح لإقامة هذا المشروع الإنشائي وضرورته ، خصوصًا مع المفهوم الذى رآه مركز صهرجت أنه أمر مهم مقتقد ، ويجب القيام به على استعجال وإنجاز هذا المشروع المهم.

ثانيًا : أن المشروع هو "كمين" ، والكمين مفهوم عسكري لمقاومة عدو أو شن حرب عصابات على عدو ، وهو في التحليل الأخير مشروع مواجهة مستقبلية ومستحدثة.

ثالثاً : أن الكمين انتقل إلى أن يعبر عن حالة مروية وأمنية في آن واحد ، واختيرت كلمة "الكمين" للتعبير عن حال القيام بهذه الوظيفة.

هذه المعانى أوحى لى بكيفية النظر إلى مقام المواطنة من خلال فكرة الكمين المروري-الأمنى ، ويمكن تصور ذلك في أكثر من مقام مهم:

الأول : ثقافة الكمائن .. ثقافة تمارسها الإدارة تجاه المواطن الذى يستقل سيارته ؛ وهى تقوم على قاعدة من:

- عدم الثقة المتبادل.
- حال تربص الإدارة بالمواطن.
- حال التتبع المنفى إلى عملية خطيرة فى السلوك وردود الأفعال.
- ثقافة التجسس والتربص المفسدة لأخلاق الناس.
- حال الاتهام للمواطن: شكل شبه دائم.

الثاني : ثقافة الالتفاف .. وهى ثقافة مناوئة لثقافة الكمائن:

فى إطار الإسراف ضمن ثقافة الكمائن والتربص وعملية التتبع والتجسس ، غالباً ما تولد هذه الثقافة (ثقافة الالتفاف) على هذه الحال النظامية أو التنظيمية. وثقافة النظام وفرضه غير ثقافة الكمائن ، فهى حالة عامة. وارتباط ثقافة الكمائن بسلطة تقديرية فى حال المخالفة ، مشروع فساد ، ليس فقط فى التقدير وإنما فى الممارسات، فقد يكون -فى بعض الأمور- هو تشجيع حال خارجة عن حد الالتزام المتبادل فى إطار الخرق المتبادل للقانون ، خرق القانون بالمخالفة لإيجابه بالحساب على المخالفة ، ولكن بالوصول إلى حال فاسدة من التكيف.. يذكرنى ذلك بما يرد فى الكتابات الغربية حول ما أسمى "بالفساد الوظيفى" ، وكأن للفساد وظيفة فى تدوير حركة الأموال بالرشوة أو ما هو فى حكمها.

هذا الخرق المشترك للقانون تولده ثقافة الكمائن ؛ إذ تشكل هذه القاعدة بيئة ووسط لعمليات فساد وإفساد صغيرة ، تصير سلوكاً عاماً واعتيادياً متكرراً ، قد يعبر - للأسف الشديد- عن "حالة" سلوك يومية ، ضمن تأسيس شبكة الفساد الذى لا يستقر فى إطار السلطة أو النخبة ، بل يسرى فى الشبكة العصبية للمجتمع ومعاشه اليومي.

ضمن هذه الحال تأتى "ثقافة الالتفاف حول القانون والالتزام" التى تتخذ أشكالاً متعددة ، كلها فى سياقات خرق القانون بالتواطؤ أو بالتكيف.

وثقافة الالتفاف ستولد أصول "ثقافة التفلت" لتخرق عمليات الالتزام. يمكننا أن نشير إلى أحد مظاهرها الذى يمكن تسميته "لغة المحور".

لغة المحور نقصد بها ، محور طريق ٢٦ يوليو (محور مدينة السادس من أكتوبر) ، الذى يتخذ فيه الكمين شكلين: أحدهما يَقْنَى يتعلق بالرقابة الرادارية ، والثانى بشرى يتعلق بالكمين المروري.

"كيف تولد ثقافة الكائن ثقافة التفلت ؛ مولدة لغة جديدة؟" هى واحدة من صور المقاومة لسلطة الدولة والإشراف فيها إلى حد التسلط ، إلى حد التعويق ، وليس بغرض فرض القانون وإقرار الالتزام.

لغة المحور تقوم على قاعدة من إفساد الكمين. فالكمين - لغة - من الكمون ، وهو إشارة للشيء المخفى أو المتخفى أو المستتر أو المغطى . وما هو - فى هذا المقام - كشف للمستور هو جوهر "لغة المحور": (تقليب النور) (!) فى إطار عملية التنبيه إلى وجود الكمين وهو إجراء لغوى شاهدت أثره فى هذا المقام يترتب عليه :

- الالتزام الشكلى أو الظاهرى بالقواعد.
- العودة إلى حال كسر الالتزام والقانون من بعد المرور بالكمين وتخطيه.

ماذا يعنى كل ذلك؟

هو الحال فى المداورة بين الدولة والمواطن. فإذا كانت الدولة تتفنن فى ترسيخ الصورة الاتهامية للمواطن ، وما يترتب على ذلك من سلوك التربص ، والتخفى ، والكمون ، وتأهب الدولة للانقضاض على فريستها (المواطن) من دون رحمة ، فإن المواطن يتفنن فى توليد ميكانزمات المراوغة ، والالتفاف ، والتفلت ؛ للخروج من حال التربص إلى حال الخروج من مأزق "الكمين" ضمن آليات :

- الالتزام الشكلى.
- الخرق المشترك للقانون.
- لغة المحور.
- صناعة بيئة مواتية للفساد الصغير.

إنها واحدة من صور المقاومة بالحيلة ، تشير - ومن أقرب طريق - إلى حالة متكررة ، وبرغم ما عبرت عنه من مشاهدة فردية عابرة ، فإن ذلك لم يكن إلا حال المنظر الذى ورد فى بيانه (theoros) الذى لاحظ تفاعلات السوق وحقائق علاقاته وجوهر معاملاته.

ألا يشير ذلك إلى ظاهرة "كلية" شديدة "الانتشار" و"الانفجار" وجب متابعتها وتحليلها، ضمن أصولٍ تُحرِّك عناصر إدراكية للمواطنة : المواطن المتهم ودولة الأمن.

ضمن هذه الحالة الإدراكية ، يضيع الالتزام بالقانون وأصول هيبة الدولة المفضية إلى تأسيس قاعدة من سيادة القانون وحمايته. كما يعم السلوك التعاوني بين المواطنين في مقاومة الدولة والسلطة بالحيلة والمراوغة والالتفاف والتفلة.

وضمن هذه الحالة الإدراكية والسلوكية ، نحن في حاجة إلى التفكير في أصول العلاقة بين الدولة والمواطن ، وهذه الحاجة الضرورية تنبع بوصفها عملاً بحثياً وعلمياً من :

- تشریح أصول هذه العلاقة.
- الكشف عن القيم الكامنة خلفها وفي جوفها.
- التراكبات التربوية السلبية ، ضمن سياقات التربية على المواطنة ، والوعى بالحقوق المترتبة عليها ، والالتزامات المتولدة عنها ، والواجبات الملحقة بها.
- المآلات المترتبة على هذه الحالة الإدراكية في تشكيل العلاقة الكلية بين الدولة والمواطن.

في ظل مناخ الفساد الصغير والكبير ، وفي ظل عملية الإسراف في إقامة الكمائن الرقابية ، فإنه يمكن التذكير بالمقولة الفقهية: "إذا ضاق الأمر اتسع". وهنا أحاول تحليل هذه المقولة ونقلها إلى المجال السياسي ؛ بمعنى أن ضيق الأمر في مجال السلطة ومركزيتها ، وحال الاستبداد في رأس السلطة ، غالباً ما يؤدي إلى اتساع الأمر (واتساع الخرق على الواقع) ؛ أى عدم قدرة الدولة على فرض هيبتها.

وهو أمر أشار إليه ابن خلدون: إن الدولة لا بد أن يكون لها حصة من الاتساع ، إشارة إلى قدرة الدولة على فرض هيبتها والقيام بعملية التغلغل على وجهها.

وعكس هذه القاعدة: إذا اتسع الأمر ضاق ؛ أى إذا اتسع الأمر على القدرة الاستيعابية والتغلغلية ضاق على من ظن قدرته على امتلاك الأمر والتصرف فيه. وضمن ما ذكرت في عملية الإسراف ووسط الفساد ، فإن ذلك وفر بيئة لقيام ما يسمى بالكمائن الوهمية. كيف يمكن مراقبة أدوات الرقابة إذا تعددت إلى حد العدد المنتشر والكبير؟

هذا الوضع ولد ما يمكن أن يُسمى "الكمائن الوهمية" التي اتخذت من إقامتها مدخلاً للتربح غير المشروع. إن واحداً من الكمائن ظل - لمدة طويلة تقدر بالسنوات - لم تكتشف عدم مشروعيته إلا بعد أن هُمت إدارة المرور بوزارة الداخلية بإنشاء كمين في وسط القاهرة ، أحدث حالة من ازدواجية الرقابة ، أسهمت في الكشف عن الكمين الزائف.

علاقة الدين بثقافة الكمائن والتفلت: كيف تعد تلك الخطوات زحفاً من الدولة على الدين عبر المواطن والمواطنة!!؟

في تفرقة مستلقة في الشريعة الإسلامية بين الالتزام والإلزام من ناحية والكرهية والإكراه من ناحية أخرى ، وردت الآية القرآنية : ﴿أَنْزِلْكُمْ مَعَهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ﴾ (سورة هود : من الآية ٢٨) . وهى بذلك تعبر عن حقائق الإلزام والالتزام التى لا يمكن أن تستند إلى حالة إكراهية.

وفى تأكيد مهم على النهى عن التجسس المفسد لطباع النفوس وشيمها يبدو لنا هذا النهى القاطع ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات : من الآية ١٢) .. ويبدو هذا التنبيه النبوي: "لا تتبعوا عورات الناس فتفسدوهم".

بين حال مبالغة الدولة فى النظرة التهامية للمواطن - الإنسان وتعقبه وتتبعه ، وضمن النظر البادى أن المواطن فى الأصل متهم إلى أن يثبت العكس ، وضمن عناصر مواطنة ترى هذه العملية من عدم الثقة التى ترافق مع حالة طغيانية من السلطة - الدولة ، يلجأ المواطن إلى الحيلة ، وربما إلى الاحتيال ، ويحرك كل عناصر الصفات الشريرة فى التكوين الإنسانى من (كذب ، وعدم الالتزام ، والتحايل ، والنفاق ، والرشوة ، والفساد... إلخ).

إن هذه الحال - وضمن تأسيس هذه العلاقة - إنما تشكل زحفاً للدولة على دين المواطن وصلاحه وصلاح ديناه ، بل وصلاح آخرته ضمن ترسيخ ثقافة الكمائن والترصد ، ويواجهها ثقافة الالتفاف والاحتيال والتفلت. وباليقين ، إن هذا الأمر لا يمكن أن يسهم فى تنشئة علاقة سياسية أو مواطنة سوية.

فقر المواطنة ومواطنة الفقر^(٤٤) (الفقراء - المهمشون - ساكنو المقابر..)

تلميذى غير لائق اجتماعياً؟! كاد الفقر أن يكون كفراً...!!!

إن "مواطنة الفقر" تحدث حالة مستعصية من "فقر المواطنة" ؛ ذلك أن ممارسات المواطن تبدأ بالحفاظ على الكيان من الهلاك ، وهو يبحث عن "حقوق حد الكفاف" قبل أى حقوق للتعبير عن "حد الكفاية" ، ناهيك أنه لا يخطر له على بال - والحال هذه - "حقوق الرفاهة".

والفقراء فى مصر يتخذون أشكالاً متعددة ، منها الفقر المورث ضمن محدودية "الملك أو المال أو الميراث" ، والفقر المكتسب المتعلق بتدهور الحال والمآل بفعل محدودية الدخل المفترسة من غول الغلاء ، أو بطالة مفروضة ، أو غير ذلك من أمور تؤدى إلى زيادة مساحة الفقر

الموروث ، يضاف إليه عناصر الفقر المكتسب ، فتزيد منافذ "الإفقار في بر مصر" (٤٥) ، كما جعله د. محمد أبو مندور عنواناً لكتابه. وينضم لنادى الفقراء كل يوم أعضاء جدد من غير رسوم عضوية أو شروط ، ما عليك إلا أن تصل أو تُوصَل لحال "الفقير" العاجز. والفقر مشروع فساد ، كما أنه مشروع انحراف ، إلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وقليل ما هم. والحديث عن الفقراء من هم تحت خط الفقر ، والمهمشين وساكنى العشوائيات ، وساكنى المقابر ، مؤشرات دالة في هذا المقام. صحيح أنه قد تنشأ حياة بفعل هذه المجتمعات الناشئة (المهمشة - العشوائية - ساكنى القبور) (٤٦) ، إلا أنها في النهاية تعبر عن مجتمعات غير سوية ، ونقاط سوداء في تاريخ إنجاز السلطة - الدولة.

والفقير لا يأكل أرقاماً.. فحينما نقول له إننا نصرف على الصحة أضعافاً مضاعفة أو غير ذلك.. فإنه لا يهيمه إلا حاله السيئ الذى يزداد سوءاً. فحديث الأرقام بالنسبة له لا يُسمن ولا يُغنى من جوع.

فلا شك في أن دراسة تطور الفقر ، وتوزيع الدخل في مصر ، وقياس الفقر وتشخيصه في مصر ، والإشارة إلى الفقر المطلق والفقر النسبي ، وغياب أو تغييب البيانات حول هذه القضية ، وحدة الفقر في كل من الريف والحضر ، وتشكّل أنواع الفقر وفقاً لبيئته ، والفقر المدقع ، وفجوة الفقر والتفاوت بين الفقراء أنفسهم ، وخصائص الفقراء ، لا شك في أن مثل هذه الدراسة هي من الأهمية بمكان ، لفهم أصدق لحال المواطنة المصرية.

وقد يكون من المهم أن نقف عند مفهوم "الإفقار" في إطلالة نظرية ، كما أشار الدكتور أبو مندور ، ولكنه في النهاية تعبير عن حالة "الإضعاف" التى تجعل الإنسان شديد الحاجة.

وإذا أردت أن تتعامل مع المضمون السياسى للفقر ، فإنه عملية تنطوى على علاقات قوة غير متكافئة ، وتوزيع غير عادل للثروة: "ما جاع من فقير إلا بما متع به غني". ومن ثم كانت حركة الإسلام بوصفه ديناً في التعامل مع الفقر بحسبانه مسألة تتلازم في عمقها وخطورتها مع الكفر. ومن هنا يجب أن نفهم دعاء النبي ﷺ : "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر...". فهل بين الفقر والكفر من صلة؟ وهل تقاعس الدولة عن واجبها في مواجهة الفقر ليس إلا زحفاً على الدين؟ وزحفاً على كيان الإنسان؟ وهل إبقاؤه على حاله ليس إلا إخراجه من حال "التكريم الإنساني" بالفعل البشرى؟

إن أبسط حقوق إنسان - المواطنة أن يجد حقوق الحد الأدنى من الكفاف الإنساني للمحافظة على البنيان والكيان . فالإنسان ببيان الله ﷻ ، ملعون من هدمه.. وهدمه أنواع ،

أخطرها فقرٌ مُذِلّ ، وِعَوْرُ حَاجَةٍ قاهر ، وربما يكون مُضِلًّا . إلا أن أخطر أنواع الإفقار أن تصد الفقير عن نهضته بحاله ، وسعيه لإنهاء حال فقره ، وسد منافذ الحراك في وجهه أو محاولة ارتقائه . فإن ذلك إزهاق لروح الفقير وإيصال له إلى حال من اليأس المفضي للكفر والعياذ بالله^(٤٧) . أليس ذلك زحفاً على المواطنة وزحفاً على الدين؟!!!

وها هي ذى قصة فقير .. قد أكون أحد أطرافها .. تلميذى في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية .. فقير ، ولكنه غنى باجتهاده ودأبه يطارد أساتذته ليتعلم ويعرف ، يكتسب ليحصل على مزيد من ترقية حاله المادى ، وحاله العلمى والمعرفى .

لم ينسَ لحظة أن الفقر حالة تقديرية مؤقتة ، يمكن الانتصار عليها ، وليس بالشيء المحتوم . كيف يحول الفقير فقره إلى غنى؟ غنى في النفس ، وغنى في العمل .. هذا هو تلميذى في كلية الاقتصاد .

وهنا بدأ تلميذى الفقير ، يعيد تعريف الفقر ، ويعيد تشكيل نفسه ، فبرز زملاءه وكان متفوقاً . وها هو ذا ابن المقفع يحدثنا في واحدة من قصصه عن حال الفقير في كيلة ودمنة ، لنعلم حال التلميذ .. وحال الفقير: " .. ووجدت من لا مال له إذا أراد أمراً قعد به العدم عما يريد .. ومن لا مال له لا عقل له ولا دنيا وآخره له ؛ لأن من نزل به الفقر لا يجد بداً من ترك الحياء ، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره ، ومن ذهب سروره مَقَتَ نفسه ، ومن مقت نفسه كثر حزنه ، ومن كثر حزنه قلَّ عقله وارتبك في أمره ، ومن قلَّ عقله كان أكثر عمله عليه لا له . ومن كان كذلك فأحرى به أن يكون أنكد الناس حظاً في الدنيا والآخرة .

ثم إن الرجل إذا افتقر قَطَعَهُ أَقاربه وإخوانه وأهل وده ، ومقتوه ورفضوه وأهانوه ، واضطره ذلك إلى أن يلتمس من الرزق ما يغمر فيه بنفسه ، ويفسد فيه آخرته (يقصد دينه) ، فيخسر الدارين جميعاً . وإن الشجرة النابتة في السباح ، المأكولة من كل جانب ، كحال الفقير المحتاج إلى ما في أيدي الناس . . . ووجدت الفقر رأس كلِّ بلاء ، وجالباً إلى صاحبه كل مقت .. ووجدت الرجل إذا افتقر اتهمه من كان له مؤتمناً ، وأساء به الظن من كان يظن به حسناً . فإن أذنب غيره كان هو للثُّمة موضعاً .

وليس من خلّة هي للغنى مدح إلا وهى للفقير ذمٌّ . فإن كان شجاعاً قيل أهوج . وإن كان جَوَادًا سُمي مَبْذَرًا ، وإن كان حليماً سُمي ضعيفاً ، وإن كان وقوراً سُمي بليداً ، وإن كان صموتاً سُمي عيباً ، وإن كان لَسِيْناً سُمي مهذاراً . فالمرت أهون من الحاجة التى تُحَوِّج صاحبها إلى المسألة ، ولا سيما مسألة الأشحاء والثلثام .."^(٤٨) . هذا حال الفقير حينما يعامله الناس .. وكان الأمر غير ذلك في حال تلميذى في كلية الاقتصاد .

كان تلميذى الفقير يقول بلسان حاله.. كما قال الكواكبي : "لا! لا! لا يطلب الفقير معاونة الغنى ، إنما يرجوه ألا يظلمه ، ولا يلتبس منه الرحمة إنما يلتبس منه العدالة ، لا يؤمّل منه الإنصاف ، إنما يسأله ألا يميته في ميدان مزاحمة الحياة.." ^(٩٩) . نعم!! لقد مات في ميدان مزاحمة الحياة ، مات بتهمة "الخطيئة الأولى" : الفقر!! ، مات والإدارة تقول له بلسان المقال أو بلسان الحال : المدعو "غير لائق اجتماعياً"!

إنه لا يصلح لوظائف عليّة القوم ، لقد أراد أن يمثل مصر ضمن مسابقة وظيفة "التمثيل التجاري" ، أخطأ حينما أحس أن من حقه أن يكون له دور في ميدان مزاحمة الحياة. من أنت كى تمثل مصر؟! ابن فلاح يملك من القرايط ثلاثة!! يعمل "أجرياً" في حقول الناس؟! ولكنى مجتهد.. متفوق.. حصلت كل ما تطلبون ، على فقرى وعجزى وقلة حيلتى وهوانى على الناس..

لقد اتخذ تلميذى المسكين قراراً ، اتخذ بينه وبين نفسه.. اتخذ بعد أن رأى أن تعليمه الذى يمكن أن يحركه ، وتفوقه الذى يمكن أن يرقه في سلم الحراك الاجتماعى والوظيفى ، ليس إلا وهماً. وأن وضعه الفقير لا يؤهله لأن يكون ضمن ممثلى التمثيل التجارى .. ما للفقراء بالتجارة والتجاري؟.. خرج تلميذى ليلقى بنفسه في النهر ومات!!

نعم! كاد الفقر أن يكون كفراً ، كما قال سيدنا على بن أبى طالب. أليس ذلك زحفاً على الدين والإيمان؟ أليس ذلك زحفاً على الإنسان - المواطن؟! من منا إذن لائق اجتماعياً؟! ألا يستحق ذلك بحثاً متأنياً في درس "المواطنة"؟

الميت : دراسة في الأحياء (خريج كلية الاقتصاد ودلالات المواطنة).

دراسة لهؤلاء الذين ينتحرون في المجتمع المصرى حين لا يستطيعون سد احتياجاتهم الأساسية ، فهذا ينتحر لأنه لم يجد شيئاً لسد احتياجات أولاده عند دخولهم المدارس، وهذا ينتحر لطول فترة بطالته الإجبارية التى جعلته في حال "من فنى وهو حي".

المواطن الغرم (الإضافة السلبية) ... رؤية مالتوسية في المشكلة السكانية

زحف الدولة على البشر (الإنسان- المعضلة) (المواطن العبء والمشكلة السكانية)

ضمن خطاب السلطة المتكرر والمتواتر ، وفي محاولة منها للتأكيد على خطر المشكلة السكانية ، وفي سياق ردّ بعض إخفاقاتها التنموية إلى مشكلة الزيادة السكانية ، ضمن هذا الخطاب يكمن في فحواه أمران :

- رؤية مالتوسية للمشكلة السكانية فى مصر.

- رؤية تتضمن الإشارة إلى المواطن الغرم ، بما تُشكل كل زيادة سكانية فى عرف الحكومة ، إضافة سلبية تلتهم كل تقدم ، وتآكل إزاءها كل معدلات التنمية فى مقابل الزيادة السكانية.

بين هاتين الرؤيتين يولد ما يمكن أن نسميه: المواطن العبء. هذا ما يمكن أن نتبينه فى خطاب السلطة المباشر وغير المباشر. وها هو ذا د. رمزى زكى يقول : "كنت ومازلت أعتقد أن المشكلة السكانية فى العالم الثالث ليست سبباً للتخلف وإنما نتيجة له ، وهى لا تعبر عن تناقض يقوم بين أعداد السكان والموارد الاقتصادية المحدودة كما ذهب إلى ذلك المالتسيون ، بل هى فى حقيقة الأمر ، تناقض يقوم بين السكان والنظام الاقتصادي-الاجتماعى السائد الذى يعجز فى - ظل آليات حركته - عن أن يوفر الغذاء وفرص التوظيف والدخل للسكان.." (٥٠).

إذن مجرى النهر السكانى طاقة إضافية وإمكانية مضافة ، وسياسات الحكم تحولها إلى فاعلية أو عبء.. "تكاثروا تناسلوا فإنى مباه بكم الأمم يوم القيامة" ..

التكاثر النوعى والطاقة العددية وغمائية الكثرة

إن هذه المسألة ترتبط ارتباطاً جوهرياً بشرعية الإنجاز ، ولكن حال التخفف للدولة- السلطة من أعبائها، جعل من نظرتها إلى السكان هذه النظرة ، تبرر بها عدم كفاية إنجازها وعدم قدرتها على الاستيعاب النوعى للزيادة السكانية.

"من هنا فإن التكاثر البشرى خلافاً للتكاثر فى الكائنات الحية الأخرى ، لا يعتمد فحسب على مجرد العلاقات البيولوجية البحتة (مثل معدل المواليد، معدل الوفيات، معدل الخصوبة)، وإنما على مجموعة كبيرة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والحضارية التى لا تتغير إلا فى الأجل الطويل .. ، كما أن السكان يميلون من تلقاء أنفسهم لتنظيم أعدادهم كلما ارتقى مستوى معيشتهم وزادت فرص تمتعهم بالحياة.." (٥١).

ويبدو لى - بعد هذا القول - كيف يكون التكاثر والتناسل من أهم مداخل المباهاة ، فالمباهاة لا تكون بضعف وخواء، ولكن تكون بقوة ونوعية، ويتحول الكم فيها إلى عملية نوعية لا مجرد إحصاء عددي، وبالأحرى الكثرة الغمائية التى لا أثر لها ولا فاعلية فيها.

ويبدو - من هنا - أن يأتى حفظ النسل فى النظام المقاصدى فى كلياته الخمس ضمنها ،

وربما في الترتيب الثالث لتعبر عن أصول النظر إلى ذلك بوصفها عملية تنمية بشرية وإنسانية ، تعد نقطة الانطلاق في المجهودات التنموية للوصول إلى مستوى مُرضٍ من الكفاية والرفاه ؛ بما يعنيه ذلك من تقدم اقتصادى واجتماعى ، وعدالة ، وديمقراطية ، وحماية لحقوق الإنسان. فالمسألة السكانية ترتبط ضمن علاقات تبادلية وثيقة بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية ، وبالإطار الثقافى ، والوضع السياسى ، وبحركة التنمية. من هنا فالمتغيرات السكانية هى صدَى لبيئة مجتمعية أوسع.

عند رسم السياسات السكانية ينبغى مراعاة حسابات العدالة الاجتماعية ، وتكافؤ الفرص للأجيال الحاضرة والأجيال القادمة ، وحق كل منهما في التمتع بثروات الوطن، الأمر الذى يتطلب تنمية مستمرة لهذه الثروات بما يلبي احتياجات الأجيال الحاضرة دون الحد من إمكانية تلبية احتياجات أجيال المستقبل، ودون أن تكون رفاهة الأجيال الحالية عن طريق المزيد من القروض الاقتصادية والبيئة التى يتعين أن تسدها أجيال الغد. فتخرج حالة من "المواطنة المثقلة" أو "المواطن المهموم" الذى يعد دَين الدولة على كاهله همًا بالليل وذلاً بالنهار.

لقد غلبت النزعة المالتوسية على غالبية من كتبوا في مشكلات البيئة والمشكلة السكانية، بل وحتى على تفكير المنظمات الدولية. فإن ما يشهده العالم - حسب رأيهم - من تدهور لنوعية الحياة ، يرجع إلى النمو السكانى المرتفع ، وأن مسألة التكاثر السكانى سوف تلغى أى تقدم يمكن أن تحققه البشرية في المستقبل ، وأن العبء الأكبر في الحد من النمو السكانى سيقع على عاتق البلاد النامية التى تمثل المصدر الرئيسى لتكاثر البشر.. ومع عدم إغفالنا لأهمية تنظيم النمو السكانى ضمن إستراتيجية للنهوض بنوعية الحياة والتنمية الإنسانية ، وكما أن السكان يُعدُّون طاقة إضافية تؤثر في التنمية، فإن التنمية تؤثر أيضًا في طبيعة النمو السكانى. كما أن العدالة الاجتماعية تمثل بعدًا رئيسيًا في حل المشكلة السكانية.

فإن النمو الاقتصادى قد لا تلتهمه الزيادة السكانية بقدر ما تستأثر بشماره قلة من السكان في حين تظل الأغلبية الساحقة تعاني من الفقر والبطالة والجوع، وبالتالي تظل المعضلة السكانية بغير حل^(٥٢). إن سلوكيات الاستهلاك الاستفزازى إنما تعبر عن مؤشر في هذا المقام .

إذن كيف يمكن النظر إلى المشكلة السكانية وإعادة تعريفها من منظور التنمية، والقيمة النوعية المضافة؟ كيف يمكن النظر إليها من مفهوم إنسانى ، حينما بدا المفهوم الإنسانى يقوم

على قاعدة من الرؤية المالتوسية.. وعودة المالتوسية من جديد؟ وصار واحدًا من مهام هذه المالتوسية الجديدة هو بعث الجانب اللا إنسانى فيها المتعلق بقضايا السكان ؟ وهكذا تستبيح المالتوسية الجديدة ببربريتها وعدائها للبشر، عمليات التجويع والقتل الجماعى لسكان العالم المتخلف. إن الدولة-السلطة بإحيائها خطابًا مالتوسيًا لتغطى به بعضًا من فشلها فى شرعية الإنجاز، إنما تعبر عن زحف الدولة على القيمة الإنسانية، وعناصر تكريم الإنسان ؛ فالإنسان لا يشكل معضلة ضمن زيادته العددية، إذا كان الأمر وفقًا للسياسات يُحوّله إلى طاقة نوعية كما خلقه الله ﷻ : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...﴾ (سورة التين : ٤) - وضمن هذا السياق يمكن فهم مشكلة الغلاء والديون والبطالة.. وغير ذلك.

المواطنة الموءودة .. أطفال الشوارع

هذا نمط من إهدار القيمة الإنسانية.. قد يفرض علينا التساؤل: ظاهرة أطفال الشوارع.. ضحية من؟ ويبدو أن البعض قد وجد هذا التعبير من القسوة بمكان، فبدا يخفف من حجم مأساة طفل.. مشروع مواطن.. إلى "أطفال بلا مأوى". وتغيير الكلام إلى معانٍ مقبولة لا صادمة، أو مداخل التهاون فى قضية تعبر عن أمر جلل. الدكتور رمزى زكى على حق حينما تذكر ذلك المنظر المؤلم.. وهو عملية قنص الكلاب الضالة.. والتي تقوم على تطهير الحى من تلك الكلاب الضالة كثيرة العدد والتي لا صاحب لها ؛ لأنها كلاب خطرة ولا بد من قتلها. تذكر د. زكى هذا المشهد على ما به من قسوة بالغة وهو يطالع بعض الصحف والدراسات والوثائق التى تحدثت فى الآونة الأخيرة عن "ظاهرة" أطفال الشوارع فى دول العالم الثالث. فقد وصلت بشاعة الإنسان فى أيامنا هذه إلى حد قنص هؤلاء الأطفال.. تمامًا مثلما كان يحدث أمام عيوننا فى عمليات قنص الكلاب الضالة. والأمر الأكثر بشاعة هو أن بعض الأثرياء ورجال الأعمال فى دول العالم الثالث يصرحون -دون أى خجل- بأنه يجب قتل هؤلاء الأطفال المشردين ؛ لأن عواصم بلادهم أصبحت تعجّ بهم ، وأصبحوا يشوّهون جمالها، ويفسدون راحة سائحيها، ويضايقون مستثمريها، كما أنهم أصبحوا خطرًا على الأمن.

أطفال * الشوارع^(٥٣) "مواطنة موءودة" : ﴿وَإِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (سورة التكويد : ٨ و ٩) .. هؤلاء الصبية والفتيات الصغار الذين شاءت أقدارهم التعسة ومجتمعاتهم الظالمة أن يُحرموا من نعيم الطفولة ، وأن يُجبروا على العمل وإعالة أنفسهم ، ولا يوجد لهم مأوى سوى أرصفة الشوارع والخرابات.. وبرغم استفحال هذه الظاهرة (أطفال الشوارع) .. فإن بعض السلطات - الحكومات تحاول دومًا أن تخفى هذه الظاهرة ، وأن

تتنصل من مسؤوليتها الاجتماعية عنها، وربما تمارس أقصى درجات التعقيم فلا تنشر عنها شيئاً.. وإن نشرت فإن ذلك ضمن خطة إعلانية تقف عند حد الإعلان عن اجتماعات لمواجهة ظاهرة "أطفال بلا مأوى".

هذه الظاهرة ومشاهدتها تدل - ضمن ما تدل عليه - على إهدار القيمة الإنسانية ، التي تحول الإنسان إلى طاقة إيجابية كإحدى أهم وظائف الدولة في المجتمعات على مر عصورها، ولكن مع ترك هذه الظاهرة تتفاقم ، فإنها تتحول من مجرد طفل شارع إلى "مشروع- مجرم" أو "مدمن". وحينما تثور هذه المشكلة.. وضمن الردود الجاهزة لإعفاء السلطة من مسؤوليتها يرد على السطح فوراً تفسير المدرسة المالتوسية في خطاب السلطة : إنها كالعادة المشكلة السكانية التي تعاني منها بلاد العالم الثالث.

دون أن يتفهم هؤلاء إلا خطاب "المشجب": أن المشكلة السكانية هي نتيجة التخلف وليست سبباً له ، وتعد ظاهرة أطفال الشوارع واحدة من أهم دلالات فشل جهود التنمية وإعلاناً صريحاً بإفلاس نظم الاستبداد ، حينما تغيب حقوق الإنسان ومبادئ العدل الاجتماعي.. فماذا عن المواطنة الموءودة؟!

٣- قراءة نص المجتمع في نصوص أدبية : حقيقة المواطنة

سبق أن ذكرنا أن قراءة المجتمع بوصفه نصاً ، إنما تجعلنا نبحث عن نصوص غير تقليدية يمكن من خلالها أن نستشف حقائق التعبير عن المواطنة، ومن المهم أن نؤكد أن ممارسات بحثية جرت في هذا المقام، وشكلت واحداً من روافد الخطاب العلمي والأكاديمي حول الأمور المتعلقة بالسلطة والعلاقة بها، وربما لا نجد موضوعاً أليق بهذه الممارسة البحثية من شبكة مهمة من الإدراكات والإسقاطات أن أن تكثف الجهود البحثية بالنسبة لهذه الأدوات، بل الأمر قد يتطرق إلى عناصر قراءة الصورة البصرية.

قراءة المواطنة في الرواية، والشعر، والنكتة والمثل الشعبي، والحكاية الشعبية، عملية بحثية يجب أن تبذل أدوات بحثية.

وتعد كل هذه المصادر معيّنًا غاية في الأهمية، يشكل لغة ورواية متميزة، لها من الحضور والتأثير في مناهج التعامل والتناول مع موضوع المواطنة^(٥٤).

ومن المهم ، أن أشير إلى السنية - لولا ضيق الوقت - إلى التعامل مع هذه النصوص الأدبية والنصوص الشعبية ، ومقامها في قراءة النص المجتمعي على تنوع خطاباته، والكشف عن المكنون والمستور داخل شبكة المجتمع، وعلاقات السلطة، ومجال المواطنة.

ومن المهم الإشارة إلى الرجوع للمصادر التراثية في قراءة الواقع المصرى والمجتمع بكل فاعلياته ، وبما تؤشر بعض هذه الكتب التراثية على مداخل متنوعة ومتميزة للقراءة ربما نشبت بعضها، من غير استيعاب لتلك الإمكانيات البحثية والمنهجية.

إن النماذج التى أشرنا إليها من خلال منهج اللقطات الأنف الذكر ، وضمن الممارسة البحثية غير التقليدية التى أشرنا إليها ، يمكن تعضيدها من خلال نماذج من هذه المصادر التى نظن - مع تحليلها تحليلًا علميًا فعالًا وعميقًا - أنها يمكن أن تستدعى تلك اللقطات وتحيط بأهم مفاصلها ومضامينها.

إن سياسات الإفقار - مثلاً - يمكن أن نلمسها فى بعض شعر أحمد مطر ، والذي يشير له فى قصيدة "حب الوطن" ، من أن المواطنة لا بد أن تستند إلى عناصر بنية أساسية تحفظ كيان الإنسان ، فيما يمكن تسميته "حقوق ما قبل المواطنة" ، "حقوق الكيان والإنسان" ، "مقتضيات التكريم الإلهي للإنسان" ، "حرمان الإنسان وضروراته". يقول مطر:

ما عندنا خبز ولا وقود

ما عندنا ماء ولا سدود

ما عندنا لحم ولا جلود

ما عندنا نقود .

كيف تعيشون إذن؟

نعيش فى حب الوطن!

.. أين تعيشون إذن؟!

نعيش خارج الزمن!

الزمن الماضى الذى راح

ولن يعود

والزمن الآتى الذى..

ليس له وجود .

فيم بقاؤكم إذن؟

بقاؤنا من أجل أن نعطى

التصدى حقنة ،

وننעش الصمود، لكى يظلا شوكة

فى مقلة الحسود^(٥٥).

إن السلطان والمواطن والعلاقة بينهما ، من المفردات الأساسية في شعر أحمد مطر ، يشير إليها بعمق ، ويشرح عناصر هذه العلاقة في جوانبها التي تتعلق بالأمن كما تراه السلطة ، وحرية التعبير ، وحقوق الإنسان. فهو يكتب قصيدة أسماها "طبيعة صامدة" يعنى فيها الكرامة الإنسانية ، ويتحدث عن مصادرة الكلمة في قصيدته "قلم!" ، ويتحدث عن شبكة الشر في المجتمع "ورثة إبليس" ، ويتحدث عن "بلاد الكتمان" و"مصادرة" و"واعظ السلطان" و"يحيا العدل" ، و"القبض على مجنون ميت" ، و"طريق السلامة" ، و"مواطن نموذجي" و"المشبهه" و"يسقط الوطن" و"طلب انتهاء للعصر الحجري" و"الدولة الباقية" و"قطعان ورعاة" و"هذا هو الوطن" و"هات العدل" و"الدولة" و"وصايا البغل المستنير" و"مجاوعة الشبعان" و"وفاة ميت" و"شخص واقعي" و"عفو مشروط" و"كامل الأوصاف" و"المشروط" و"الحاكم الصالح" و"المظلوم" و"المفتري عليه" و"الواحد في الكل" و"حبيب الشعب" و"مذهب الرعاة" و"السفينة" و"العقيدة المقبولة" و"أقزام طوال".

وهو في قصيدته "أمثولة الكائنات" يقول في ختامها ، وبأبلغ تعبير: "قابلية المواطن" و"المواطن - المملوك":

العبد ليس من طوى

قبضته القيد

بل هو يا ابن موطني

من يده مطلقة

وقلبه عبد.

وبأوجز كلام ، وأكثر معنى يقول:

يقول حبرى ودمى: "لا تندهش".

من يملك "القانون" في أوطاننا

هو الذى يملك حق عزفه.

وهو يسخر من تضخم المعنى الأمنى الذى يتعلق بالسلطة ، وأثر ذلك على المواطن ، في

قصيدته "المخبر":

حتى إذا قبلت يوماً طفلى

أشعر أن الدولة

قد وضعت لى مخبراً فى القبلة

.. لا تسخروا مني ، فحتى القبلية
تعد في أوطاننا حادثة تمس أمن الدولة.

هذه الرؤى النقدية يمكن أن تصدقها عناصر من لقطات المواطنة التي جئنا على بعض منها.

أما النكتة السياسية التي تنطلق بلا مؤلف فإنها مصدر مهم وخصب ، تشكل إدراك المواطنة للسلطة وإدراك السلطة للمواطنة، وفق قصة محبوكة تقع ضمن ما أشار إليه جيمس سكوت في كتابه فائق القيمة: "المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكومون من وراء ظهر حكامهم؟". فإن بعضًا من هذه النكات ينعى على الجانب التلقيني للمواطنة والولاء والانتماء الذي لا يمكن أن يصمد مع كم المشكلات التي ترحف على كيان المواطن.

النكتة سلاح الضعفاء ، ولكنها بأى حال ، لا تستدعى فقط "ضحكًا كالبكا" ، ولكنها تستدعى كل عناصر النقد لكل ما ينتهك عناصر العلاقة السياسية أو يمنعها أو يقطع من أوصالها^(٥٦).

أما المثل الشعبي (قديمه وحديثه) الذي يشكل عنصرًا من عناصر "الحكمة المتوارثة" إنما يعبر عن ذاكرة الخريطة الإدراكية للشخصية المصرية، وما تعبر عنه من تفاعل متناقضات داخل الإنسان المصري (المواطن) في تصوره لذاته وتصور علاقاته ، وقيمتًا على رأسها علاقته مع السلطة^(٥٧).

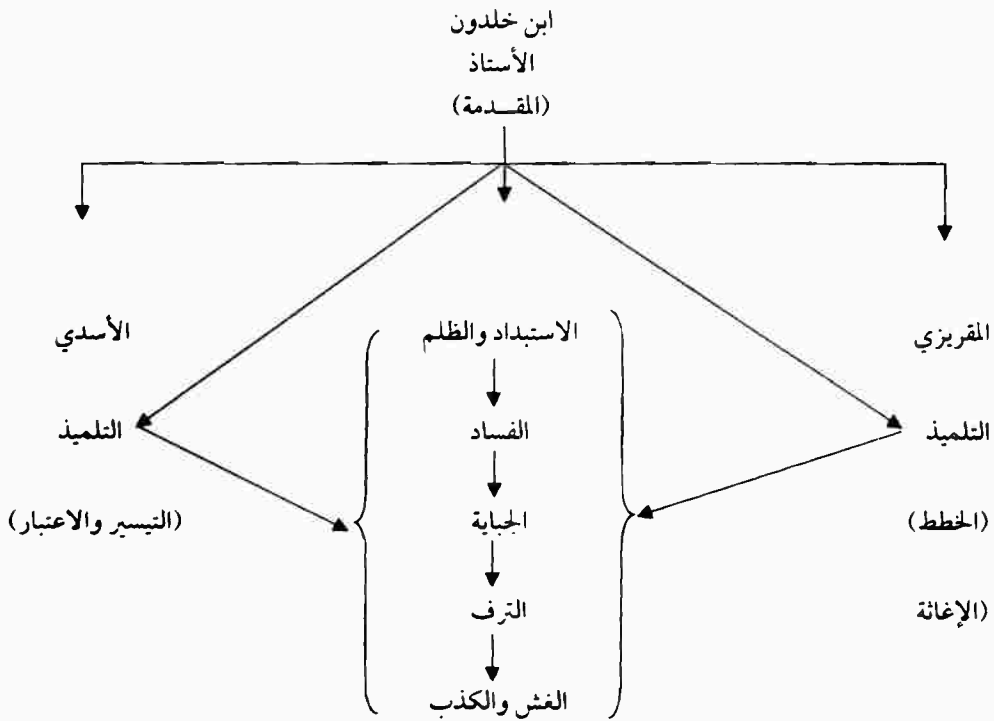
يذكرني كل ذلك بتلك الممارسة البحثية الرائدة للأستاذ الدكتور سيد عويس ، حينما نقل لنا تلك الإدراكات في رسائل المصريين إلى الإمام الشافعي، هذا الطقس الذي مثل مادة بحثية ومساحة دراسية لا يمكن إلا أن تشير إلى عبقرية البحث عن هذه المصادر وتلك المساحات، وضمن إبداع أدوات بحثية، تخرج عن سياق الرطانة العلمية والأكاديمية التي تستر الظواهر أكثر مما تبينها أو تكشف سترها^(٥٧).

ويأتى أخيرًا - على صعوبة حصر الصنوف الأدبية والثقافة الشعبية - في هذا المقام الرواية السياسية الإسقاطية على السلطة والمواطن ، والتي تعبر عن واحد من أهم عناصر التعبير عن مكنون هذه العلاقة، تارة بالإسقاط التاريخي على العصر، وتارة بالتعبير المباشر وتقديم رؤى نقدية، وحالة دراسية أكيدة لا يمكن إهمالها في الدرس والبحث تقوم على قراءة المجتمع بوصفه نصًا . من المهم أن نشير في هذا المقام إلى أنه كان في نية الباحث أن يقوم - ضمن هذا البحث - بقراءة مثل هذه النماذج ، إلا أن الأمر ضاق به زمنًا ومساحة بحثية ، وقد يتسع المقام للقيام بممارسة بحثية ضمن هذا المجال^(٥٨).

٤ - صياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية وعناصر دراسة المواطنة

ذاكرة التراث ابن خلدون مع تلميذه المقرئ والأسدي :

ضمن الممارسة البحثية غير التقليدية كان بحث المواطنة لدى من البحوث القلقة التي كان من الصعب قرارها. وخطر على بالي: ماذا لو كان ابن خلدون يعيش بيننا في بلاد مصر ، وتحدث فيها عن العلاقة السياسية ودلالاتها على المواطنة والمواطن؟ فكانت هذه الخاطرة التي مرت في ذهني كاملة ورأيتها واجبة التسجيل ، فرأيتها محاولة لصياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية ، واستشارة لكل هؤلاء لدراسة موضوع المواطنة.. مواطنة أهم ، وهم المواطنة .



ذهبت إلى ابن خلدون أزوره في مقدمته، وقد افتقدته، أستشيريه وأستأمره، أسأله سؤال المفتقر إلى جوابه.. ما بالك عن حال مواطننا اليوم؟!

قال: وما المواطن؟ ، قلت: لفظ أحدث بعدك.. يعني كذا وكذا..، قال: إذن فلماذا أنت مهوم به؟ وماذا عن حاله يا بني؟، قلت: حاله لا يخفى ، وماله لا يُرضي، وأمره يُرثى له! قال : أعوذ بالله ، فأين عمرانكم؟! قلت له : عمران الصورة أم عمران الجوهر؟! قال :

أفصح. قلت : ألم تفرق أنت في مقدمتك وميّزت في عملك بين عمران الترف مع تراكمه المؤدى للخراب ، وبين عمران بناء وجوهري يؤسّس على القيمة، ويقوم على الدين ، وفرقت في السياسة بين العقل المدنى والدين الشرعى ، وميزت بين سياسة ظالمة وأخرى عادلة..؟! قال: نعم يا بني.. فهمتك.. وأدركت ما ترمى إليه ، وطفق يقول :

هل نظام سلطانكم يهتم بالجباية والمكس؟ قلت له: نعم.

هل نظام عمرانكم يترف ويفقر فى آن؟.. قلت له: نعم.

وهل نظام أحكامكم يُظلم فيه المرء ، ولا يجد من يدفع عنه الظلم ، أو يأخذ له الحق ويتنصف له؟.. قلت: أصبت وأغنيت ، وسألت عن كل أمر وأوفيت...

فقال يابني: المواطن لديكم حاله لا يَسِرُّ ، وعمرانكم أمره مُر ، وملككم وحكمكم أصله غُر. قلت: يا أستاذ العمران ، أوضح لى ، لماذا سألت واستفسرت؟ ثم حكمت وقضيت؟ فهل لى بيان؟ قال: حسبتك لبيّاً فهو ما؟!

قلت: حال موطننا أذهب لى ، وأغم على فهمى ، فغاب البيان ومات الإنسان أو يكاد؟!

قال: أى بني.. مات الإنسان؟! أتَهزل.. فما بعد ذلك من عمران؟!!

قلت له: لا أهزل.. وطفقت أفصّل.. قلت: الجباية من نظام الإدارة والسلطان صارت ثقافة وعقلية ، والإذعان من إدارتنا وحكومتنا صار ديدناً فى العمل والتعامل والمعاملة.. وعملية و..؟!

فقاطعنى العمرانى ابن خلدون.. يابني.. حان الوقت لأفتيك ، لا فى مسألة دينية ، ولكن فى هذه القضية العمرانية (قضية المواطن) ، فالعمران قرين الأوطان ، والعمران دين ، والدين عمران.

وهنا ، دخل اثنان من تلامذة ابن خلدون من بلاد مصر ، حضرا دروسه وتلمذا عليه: المقريزى (صاحب الخطط والإغاثة) والأسدى (صاحب التيسير والاعتبار).. فأجلسهما ورحب بهما ، وطفق يفصل ويحلل:

أما فى شأن الجباية.. ف"تخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق ، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف ، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرّة والفلاحين وسائر أهل المغارم (لاحظ أهل المغارم من المواطنين) ، ويزيدون فى كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثّر لهم الجباية. ويضعون المكوس على

المبيعات وفي الأبواب (كما نذكر بعد) ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار ، لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه؛ حتى تثقل المغارم على الرعايا وتصير عادة مفروضة؛ لأن تلك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التين ، ولا من هو واضعها إنما ثبت على الرعايا في الاعترار؛ لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع إذا قابل بين نفعه ومغارمه ، وبين ثمرته وفائدته فتنقبض جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها ، وربما يزدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية ، ويحسبونه جبراً لما نقص حتى تنتهى كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعترار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة لكثرة المرجوة به ، فلا تزال الحملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الحملة بها إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعترار ، ويعود وبال ذلك على الدولة لأن فائدة الاعترار عائدة إليها..".

"ويكثر خرج السلطان خصوصاً كثرة بالغة ، بنفقته في خاصته وكثرة عطائه ولانفى بذلك الجباية ، ففتحاج الدولة إلى الزيادة في الجباية.. فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولاً كما قلناه ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية ، ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها من جباية لأموال من الأعمال والقاصية فتقل الجباية.. فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضررها على البياعات ويفرض لها قدرًا معلومًا على الأثنان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة ، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس.. وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة فتكسر الأسواق لفساد الآمال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويعود على الدولة ولا يزال إلى أن تضمحل^(٥٩)... ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعى في ذلك جملة ويؤدى إلى فساد الجباية.. والتعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصيتهم ، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات ، وكان فيها إتلاف أموالهم.. فافهم ذلك" ، "واعلم أن السلطان لا ينمى ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وإدارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال والنظر لهم بذلك ، فبذلك تنبسط آمالهم وتشرح صدورهم للأخذ في تميز الأموال وتنحياتها ، فتعظم منها جباية السلطان.. وأما غير ذلك.. فإنها هو مضرة عاجلة للرعايا ، وفساد للجباية ، ونقص للعمارة..." "والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ، ومنه مادة العمران ، فإذا احتجب السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها ،

قل حيثنذ ما بأيدى "الحاشية والحامية.." فيقع الكساد حيثنذ في الأسواق ، وتضعفها الأرباح في المتاجر؛ فيقل الخراج لذلك؛ لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتبار والمعاملات ، ونفاق الأسواق ، وطلب الناس للفوائد والأرباح ، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص ؛ لقلة أموال السلطان حيثنذ بقلة الخراج ، فإن الدولة - كما قلنا - هى السوق الأعظم ، أم الأسواق كلها ، وأصلها ومادتها الدخل والخرج ، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضًا فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان؛ منهم إليه ومنه إليهم ، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية ، سنة الله في عباده..."^(٦٠).

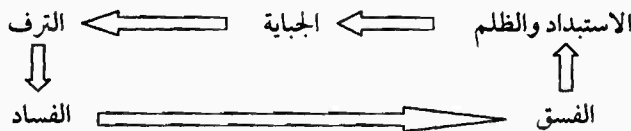
أيها الأستاذ كأنك تسرد حال مصر -الآن- وحال رعاياها ، ومن تفانين ضراب الجباية أن يحيلوا فواتير النظافة (الزُبالة) على فاتورة الكهرباء ، ولا ندرى لذلك سببًا.

وعاود ابن خلدون يكمل رؤيته في سُنن الخلق والسلطة ، فألحق حديثه عن الجباية بحديث نفيسٍ حول: أن الظلم مؤذن بخراب العمران.. وحكى قول الموبدان صاحب الدين في بلاد فارس ، وما عرض به للملك في إنكار ماكان عليه من الظلم والغفلة.. فقال: أيها الملك ، إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية ، والقيام لله بطاعته ، والتصرف تحت أمره ونهيه ، ولا قوام للشرعية إلا بالملك ، ولا عز للملك إلا بالرجال ، ولا قوام للرجال إلا بالمال ، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل ، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة ، نصبه الرب وجعل له قيمًا وهو الملك. وأنت أيها الملك عَمَدت إلى الضياع فانتزعته من أربابها وعُمَّارها... فقلَّت العمارة ، وخربت الضياع ، وقلت الأموال ، وهلكت الجنود والرعية.. إن حصول النقص في العمران من الظلم والعدوان أمرٌ واقعٌ لا بد منه لما قدمناه ، ووباله عائد على الدول ، ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال والملك من يد مالكة من غير عَوْض ولا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك ، وكل من أخذ ملك أحد أو غَصَبَه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمتهون لها ظلمة ، والممانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغُصَّاب الأملاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذى هو مادتها لإذهابه الأموال من أهله. واعلم أن هذه هى الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم ، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مُؤَذِّنٌ بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العامة المُراعِيَة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة ؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم - كما رأيت - مؤذِّنًا

بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران ، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهمًا وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر ، ولو كان كل واحد قادرًا عليه لوضع يازائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع يازاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها... إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان ، فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه ، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه ، وما ربك بظلام للعبيد.. إنها نعى بقدرة الظالم اليد المبسوطة التي لا تعارضها قدرة ، فهي المؤذنة بالخراب.. ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق... وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع.. ويتطرق هذا الخلل والفساد دفعة ، وتنقص الدولة سريعًا بما ينشأ من الهرج المفضي إلى الانتقاض ، ومن أجل هذه المفاصد حَظَرَ المشرع ذلك كله.. وحَظَرَ أكل أموال الناس بالباطل؛ سدًا لأبواب المفاصد المفضية إلى انتقاص العمران بالهرج أو بطلان المعاش . واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال ، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة ، يستحدثون ألقابًا ووجوهًا يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج ، ثم لا يزال الترف يزداد والخرج بسببه يكثر والحاجة إلى أموال الناس تشتد ونطاق الدولة بذلك يزداد إلى أن تتمحى دائرتها..^(٦١) ، وحال الجباية الداعي للترف يكون قسمين في المجتمع في الإملاق والخصاصة وغلبة الفقر عليهم.. والثاني أهل الحضارة والترف ، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران.. وأما فساد أهلها في ذاتهم واحدًا واحدًا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها ، فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك واستجماع الحيلة ، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة ، والفجور في الأبيان ، والربا في البياعات ، ثم تجدهم بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وأطراح الحشمة في الخوض فيه.. وتجدهم أيضًا أبصر بالمكر والخديعة.. وإذا كثرت ذلك في المدينة أو الأمة تأذن إليه بخرابها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء : ١٦) . وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحدًا واحدًا اختل نظام المدينة

وخربت... والترف إذا بلغ غاية انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم.. وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة.." (٦٢).

أحسنست أيها الأستاذ! فما كان مقصودي من "مات الإنسان" إلا ما ذكرت من فساد الإنسان وفقد إنسانيته وصيره مسخاً. ومن هنا كان هذا زحفاً على الدين والإنسان في آن. إن الشبكة التي رسمتها لتعبر عن شبكية الاستبداد، وشبكية الجباية، وشبكية الترف، وشبكية الفساد، وشبكية الفسق ومسوخ الإنسانية (٦٣).



إنها معادلة إذا ما تعلقت بعضها ببعض، وتحكمت في اتصالها وعملية دورانها في التأثير، فإنها تنتج المواطنة على شاكلتها وما أظن أن هذا الأمر...

وهنا قاطع الأسدي معقبا: "... فالحوادث المخالفة للدين إذا حدثت في هذه الأمة، فهي داء، والقيام بالحقوق... هو الشفاء.. إن الأحوال والأفعال -أستاذي- بين متناقض ومتقاصر، قد غلب الفساد، وقلت العمارة، وكثر الخراب، لما هو معلوم من حدوث الحوادث التي هي للفساد أسباب، لاسيما إذا حكم قوم بما يخالف الكتاب... إنه من علامات الفساد والخراب والعذاب:

نفوس متغيرة، وأخلاق متنكرة، ومعاص مستكثرة، إن أشير إليها بلام تعريف جاءت بكل نكرة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: من الآية ١١). ومن الأسباب والعلاقات المقدم ذكرها: عقول بليدة، وأفهام جامدة، وأحوال شديدة، وأهواء شاردة، وأفعال مردودة، ونفوس باردة، وشهوات متغيرة، وأحوال حائلة، وغفلات متواترة، وآمال مائلة، وهمم متقاصرة، وصوال صائلة، وقلوب متنافرة، وأحوال هائلة، وعيون متناظرة، وعواذل عاذلة، وذنوب متكاثرة، ومحافل حافلة، وظلمات متجاوزة، وعقول ذاهلة (٦٤).. ووقوع الإهمال والفساد.. إذ المطلوب.. تفقد أحوال البلاد والرعايا بالنظر التام والفحص الصحيح، ومراعاة أمور الشريعة، والأحكام الواجبة، والسياسة المحكمة في تعديل الممالك وعمارة البلاد، بإزالة أسباب الفساد، وقطع أصول المفسدين وفروعهم واستئصال مادتهم، ومعاملة الرعية بمعاملة الطبيب الحاذق العارف بما يلزمه من تدبير الأصحاء بالأمور الملائمة لحفظ الصحة، ومعالجة المرضى بإخراج المادة المفسدة واستئصالها بعد إبطال سببها (٦٥).

وطفق المقریزی يحدد أن الخروج من حال الأزمة لا يكون إلا بسنن.. "وبعد فإنه لما طال أمد هذا البلاء المبين ، وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهيمن ، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ، ولا مرَّ في زمنٍ شبهها ، وتجاوزوا الحد فقلالوا: لا يمكن زوالها.. ولا يكون أبدًا من الخلق انفصالها ، وذلك أنهم قوم لا يفقهون ، وبأسباب الحوادث جاهلون ، ومع العوائد واقفون ، ومن روح الله آيسون ، ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته ، وعرفه من أوله إلى غايته ، علم أن ما بالناس سوى تبديد الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد ، لا أنه كما مر من الفلوات وانقضى من السنوات المهلكات...".. وبقي ، كيف العمل في إزالة ما بالناس من هذه البليات^(٦٦)؟!

أحسستم جميعًا الوصف والتحليل.. وما أظن أن كثيرًا مما قلتم يشير إلى حال أهل مصر وما يعتمل فيهم ، إذ إن ذلك يوفر مناخًا للمواطنة ضمن هذه الحال تؤكده السلطة ، من أنها تريد المواطن الصالح ، ولكنه صلاح مخروق لا يعبر إلا أن تصطنع المواطن على أعينها ولنفسها.

ثانيًا : دراسة السلوكيات والسياسات والعلاقات والمواطنة المصرية ضمن هذه الدراسة يحسن أن نتعرض لهذه النماذج :

١ - المواطن المهجر والدولة الطاردة^(٦٧) : بين تهجير العقول - والعقول المهاجرة
منذ ما يزيد على العشرين عامًا ، استكتبني أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع (رحمة الله عليه) ، في بحث جماعي عن "هجرة العقول العربية" ، في هذا الوقت كتبت بحثًا عن هجرة العقول من منظور حضارى ، أردت أن أوضح فيه الظروف والوسط الحضارى الدافع إلى هجرة العقول ، مقدّرًا أن كل فاعلية بشرية ذات نشاط ، هى عقل ، وحينها يغادر الوطن فهو عقل مهاجر.

ضمن هذه الدراسة استلقت نظرى ملاحظتان :

الأولى : تتعلق بالعوامل الطاردة بالنسبة لهجرة العقول وهجرة الكفاءات . هذه العوامل الطاردة مقارنة بعوامل جاذبة في دول الاستقبال تتحرك ضمن عوامل دافعة للهجرة تكون مبنوثة في البيئة الواقعية ، بعضها يتعلق بالوسط الأكاديمى والبحثى ، وأخرى تتعلق بالمهنة ، وبعض منها يتعلق بأسباب عامة (اقتصادية ، ثقافية ، اجتماعية ، علمية وعملية ، سياسية... إلخ). وفي الجانب المقابل عوامل جاذبة تتعلق بنفس الأسباب الطاردة ، لكنها تبدو مواتية. بين هذا وذاك يتخذ المهاجر "قرار الهجرة".

الثانية : ترتبط بتعامل الدولة مع المهاجر ، ضمن إثارة هذه القضايا ، فتحدثت عن ذلك بحسبانته مشكلة يتعامل معها في إطار خطط سُميت في فترة ما "خطط الاستعادة" ، وفي آونة أخرى تسمت بـ "خطط الاستفادة" ، ثم تطورت بعد ذلك إلى خطط ربط المهاجر بوطنه ضمن عمليات تجمع بين الاستفادة ، وتوفير الفرص للاستفادة من خبرته ، وربما أمواله ضمن عمليات الاستثمار ، ومن ثَمَّ نُظر للمهاجر بوصفه مشروعًا اقتصاديًا في بعض الأحيان.

ثم أتت بعد ذلك ملاحظة ثالثة ، تمثلت في الاهتمام بـ "المهاجر المشهور" ، والذي يحتل مكانة وقيمة في المجتمع المهاجر إليه . وبدا للسلطة والدولة أن تتعامل مع هذا الأمر الأخير بطرائق :

- الاحتفاء الشديد ، وكأنها لم تعرف قيمة مواطنها المهاجر إلا عبر ما أضفى عليه من قيمة في الخارج في بلد الهجرة ، خصوصًا إذا كان بلد الهجرة الولايات المتحدة أو دولة أوروبية.

- محاولة الاستفادة من خبرته الفنية في هذا المقام.

- هذا الوضع من تعامل الدولة مع مهاجريها ، ربما رسخ في ذهن الكفاءات العلمية القيمة بمصر ، وتواجه نفس عناصر البيئة الطاردة ، (وفي المقابل بيئة جاذبة في الخارج) وحالة من البيروقراطية المعوقة للفاعليات والمبادرات، هذا الوضع رسخ ما يمكن تسميته بـ "مشروع مهاجر" يرى أن الدولة في ظل خبراء مقيمين بها قد لا تهتم بها، في إطار أنه واقع ضمن حدود ملكيتها ، وضمن مقولة أن "زامر الحى لا يُطرب" ، وهو أمر يجعل مشروع المهاجر يفكر أن أحد مداخل اعتراف دولته بقيمته العلمية وكفاءته الفنية هى في هجرته الفعلية.. القيمة تكتسب عبر الخارج.

وتظل هذه الكفاءات ، منها من هاجرَ ، ومنها من ينتظر؟!

ضمن هذه الإشارة للعوامل الطاردة التى تشير إلى ذلك ، في حقيقة الأمر يأتى - كنموذج- الدكتور فاروق الباز ، العالم المبرّز في وكالة ناسا الفضائية ، وهو عالم جيولوجى ، وقد بث ذلك عبر استضافته في برنامج لقناة الجزيرة ، تحدث فيها عن حالة البحث العلمى الطاردة . ويأتى الدكتور أحمد زويل العالم المبرّز في العلوم ، والذي حصل على جائزة نوبل ، بدت مصر تكتشف فجأة "مواطنة زويل" بوصفه مصريًا ، وبدت السلطة في حالة من "فتح الشهية" في استغلال هذا الحدث ليس إعلاميًا ولكن في حقيقة الأمر إعلانيًا ، في عملية "استجداء المواطنة". ها قد أرادت السلطة أن تضيف وتستمد قيمة من "مواطن" مصرى

حصل على جائزة نوبل ، وكأنها تضيف قيمة إلى ذاتها. وهنا سارت معظم أجهزة الإدارة ضمن عملية إعلانية كبرى ، مما حدا بالبعض إلى الحديث عن "مولد سيدى زويل". وفي غمرة هذا المولد تسابقت المؤسسات في استضافته ، وبزغت ضمن عملية إعلانية محضة ما يمكن الإشارة إليه "بالاستفادة من خبرة الدكتور زويل صاحب نوبل" بإنشاء أكاديمية بحثية وعلمية تحت إشرافه إلا أن العوامل الطاردة الكامنة ، الهيكلية في كيان البحث العلمى فى مصر ، حالت دون ذلك ، ولم يشفع له اهتمامه بذلك ، واتخاذ خطوات عملية ، الأمر الذى أفرز ما يمكن تسميته بالتهجير الثانى للدكتور زويل حينما تحدث عن الجماعة العلمية والمجتمع العلمى ، وغضب البعض من نقل نشاطه لمشروع أكاديمية قطر للتعبير عن حالة "تهجير المواطن الكفاء" ، أو جعله "مشروع مهاجر".

كيف يُعدّ سلوك الدولة - السلطة فى هذا المقام دلالة فى مقام المواطنة من جانب ؟ وما تعلق كل هذا بزحف الدولة على الدين..؟

أما عن مقام المواطنة ، فإنها تعبر عن نموذجين من المواطنة:

- المواطن المملوك ، الداخلى فى دائرة ملكية الدولة ، لا تقدر قيمته فى تخصصه وفى عمله ومجاله.
- المواطن الإعلانى ، فى إطار شهرته فى مجال تخصصه ، ولكنه لا يقع فى دائرة ملكية الدولة ، ومن ثم هى تحاول استغلاله بوصفه شخصية إعلانية للدولة وسياستها ، أو إضافة -كما تتصور- إلى رصيد شرعيتها. وواقع الأمر أن عالم مكانة المواطن فى الخارج خصوصاً فى مجال الكفاءات والخبرات الفنية والعلمية البحثية الفائقة ، إنها يشكل إدانة لسياسات السلطة غير القادرة على استيعاب هذه الكفاءات ، وتسكينها ضمن عملية وإستراتيجية تنموية قادرة على الإنجاز الفاعل ، بما يصب فى عناصر قوة الدولة من خلال طاقة بشرية نوعية ، تهدر فى موطنها ، وتجد مقامها فى خارجها.
- بين المواطن المملوك فاقد القيمة تقريباً ، بما يولد من شعور حالة من الاغتراب العلمى والبحثى ، والمواطن الإعلانى الذى يكتسب قيمته عبر الخارج ، يولد مواطن ثالث: "مشروع مهاجر".

أما عن مقام الدين ، وزحف الدولة على الإنسان وقيمه ، فيمكن الإشارة إلى منظومة المقاصد الكلية فى "حفظ العقول" وبما يتطلبه ذلك من سياسات استيعابية بوصفها طاقات تنموية لا سياسات طاردة مهجّرة. والبحث فى العناصر الهيكلية الدافعة إلى نزيف هجرة

العقول المستمر ، بما يضاد "حفظ العقل" كأحد أهم المجالات لمنظومة المقاصد العامة الكلية.
إن علينا أن نتأمل الحديث النبوي.. "من خرج في طلب العلم ، فهو في سبيل الله حتى يرجع" ، إن علينا أن نبصر لماذا تلك الطاقات والإمكانات البشرية لا ترجع ، وإذا رجعت هُجِّرت؟!!

إن إهدار الطاقات ليس إلا حالة من "كفران نعمة الله" ، ضمن عملية ستر لتوظيفها واستثمارها ، وتهيئة المناخ لتفعيل طاقاتها بدلاً من عملية متواترة في "هدر الإمكانية".
وربما هي ضمن سياسات تنتج "الكثرة الغنائية" لا الحفاظ على الطاقات النوعية "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف.. " ، وعناصر القوة ليست حالة بدنية ، بل هي حالة كلية تصب في النهاية في كيان قوة الوطن وعافيته.

٢- جنون المواطنة والمواطن المجنون (يتحدث عن الحقوق...!؟) (٦٨)

المواطنة تعامل يومي.. هكذا يمكن أن نفهم أن المواطن يشعر بمواطينيته ضمن تعامله مع أى جهة إدارة. ذات مرة في زيارتي لألمانيا تحدثت إلى أحدهم.. ما الذى يجعلك ترضى عن الدولة؟ وكأننى بوصفى باحثاً في العلوم السياسية .. سألت سؤالاً عويصاً ، وتوقعت أن أستمع منه إلى محاضرة في السياسة ومعانيها وفي علاقة المواطن بالسلطة.. وغير ذلك مما توقعته ، إلا أنه قال ثلاث كلمات : "عامل النظافة في الشارع" الذى يستيقظ قبل ، و"رجل الإدارة" الذى يقضى مصالحى ، ورجل الشرطة الذى لا أشعر به إلا إذا احتجته . بدت لى - بعد تأمل - أن تلك الإجابة أفصح مما تمنيت سماعه ، وأبلغ مما رغبت في الحديث فيه.

وهنا أتوقف عند أمر حَدَثَ لى عند تركيب عدّاد كهرباء في شقتى ، وضمن مساومات ، بدا لى أن الموظف لا يريد أن يقوم بعمله إلا بعد أن يتلقى "المعلوم" (!) في عملية فساد صغير ، لكنها تشير إلى خراب الذمم ، وسيادة وتفشى سلوكيات صارت في نطاق العموم ، يتحرك فيها المواطن العادى ، خصوصاً المتدين منهم بحرج شديد.. حينما يبادر بالرشوة لقضاء مصلحة روتينية له.

وهنا قررت أن ألفت نظر "الموظف- المواطن" الذى يمثل جهة الإدارة إلى أن مباطلته ستضيع علينا ميعاد الخزينة والسداد حتى يمكن إعطاء موعد تركيب عداد الكهرباء ، وهنا بادر الموظف باستهتار شديد ، "تعال بُكرة تاني.. إحنا وانا حاجة؟!!" (!) وبدالى أن أهدهه بشكايته لرئيسه.. فقال: "تعال أوصلك له" (!)، قلت له : كذلك .. تعال! وهنا أغلق

الشُّباك.. فَهَمَّهم النَّاسُ مِن ورائي يطالبوننى بعدم تعطيل مصالحهم: "أهو.. الموظف أغلق الشباك" (!).

وذهبنا إلى رئيسه ، وقبل أن أتفوّه بكلمة ، قال لرئيسه: "الأستاذ بيطنطط علي" (!). وهنا تدخل الرئيس وقال: يا أستاذ ، تهجم على الموظف فى محل عمله (لاحظ التهمة القانونية الجاهزة).

فقلت : ما لكم ، أشكوه فتتهمني؟..

الرئيس: يا أستاذ أنت شايط فينا ليه؟!.. طيب شوف مين هيركلك العداد (!).

هنا تدخل بعض الزملاء ممن أرادوا أن يقضوا نفس المصلحة: اختفِ أنت.. ونحن سنخلص ورقك.. ارتاح أنت!!

ولكننى لم أرتح، وشعرت بغصة مواطن لا يستطيع قضاء أقل مصالحه فى يسر. وبدا الزملاء يقنعوننى بأن كل أمر يأتى باهدوء. والهدوء فى هذا العُرف.. أن نعطيه ما يريد..!!

وبدا لى -كما الآخرون- أننى حالة تمثل جنون المواطنة. إلا أن الحالة الثانية التى مثلت المواطن المجنون كانت أقسى وأشد كتبت عنها الصحافة المصرية، ذلك المواطن الذى صادف موكب رئيس مجلس الشعب، وأراد أن يركن سيارته، فقال له رجال الأمن: "ممنوع".. ولم يجد المواطن لافتة "ممنوع".. ويبدو أنه قد أصابه الإرهاق والتعب فى البحث عن مكان يركن فيه سيارته (!). وبدا المواطن يتناقش مع رجال الأمن ومن يؤمّنون الموكب.. ثم تلفظ المواطن بكلمة السر.. أن ذلك من حقي؟!.. فبادره كل هؤلاء: حقك؟؟!! وتوالت الأوصاف التى تحرك كل خطاب إهانة الكرامة ، والانتقاص من الكيان ، منها ما وصفه هو.. ومنها ما تطرق إلى وصف عائلته.

حقك؟!.. الواد ده باين عليه "مجنون" (!) لم تكن الكلمة حلية فى سياق الكلام ، ولكنها كانت كلمة سر ، فى مواجهة كلمة السر الأولى. بدا هؤلاء - بعد التحفّظ عليه - أن يرسلوه إلى مصحة الأمراض العقلية (مستشفى المجانين) (!) للكشف عليه. واكتملت الحلقة بتقرير الطبيب.. (تقرير وصاية).. الذى أقر بمرضه النفسى ، وإيداعه تحت الفحص لمدة تتراوح بين ٤٠-٤٥ يومًا! هذا ما أشير إليه فى الصحف ولم يخرج من هذه المتاهة ، إلا بعد وصول المواطن مصادفة لرئيس مجلس الشعب .

ماذا يعنى كل ذلك؟ يعنى أنه ليس كافيًا - بأى حال - أن يخرج الحزب الوطنى وثيقة

حول حقوق المواطن من لجنة السياسات ، طالما أن وسط السلطة (جهة الإدارة وجهة الأمن) تنظر لمن يطالب بحقه على أنه "مجنون" وجب إيداعه مستشفى الأمراض العقلية. هل استطعنا أن نؤسس الحقوق؛ أى أن نجعلها مؤسسية؟ أليس ذلك زحفاً على كيان مواطن؟! أليس ذلك زحفاً على الدين الذى يقرر تكريم الإنسان وتفضيله عن الخلق كافة..؟ أليس ذلك إهداراً للنعمة العقل التى حبا الله بها الإنسان ، وجعلها مناط تكليفه وحمله للأمانة.

٣- حادثة قطار الصعيد: المواطن الرخيص!! والكبير لا يخطئ؟! (٦٩)

صعيد مصر أو مصر العليا ، هذه البلاد وما تركته من آثار يقولون إنها أصل مصر. وبغض النظر عن الأسماء والمسميات ، فإن الصعيد صار مهملاً منسياً ، مظلوماً منكوباً . تقرأ حال صعيد مصر فى "قطاره القشاش" ، السلطة- الدولة تكرمت على آل الصعيد فجعلت لهم قطاراً ، وآل الصعيد يركبونه على حاله الذى لا يناسب آدمياً.

إن ركوب القطار ترويضٌ وتدريبٌ لمواطن الصعيد.. ويبدو أن حال القطار من سيئ إلى أسوأ ، فركابه من الصعيد "رجال" يتحملون ، وإذا تحملوا لا يتأوهون وحال قطارهم يغنى عن حالهم.

فى أحد أعياد الأضحى زادت حركة أهل الصعيد يزورون أهليهم ، وفى العيَّاط ، كانت الحادثة القاتلة باحترق أكثر من عربة فى قطار الهموم والمشقة ، ومات المئات واحترق المئات ، وقفز الناس من القطار فمن لم يمت بالنار ، مات بقفزه.

بدت السلطة الدولة فى حال استنفار.. إنها الأزمة التى تتكرر ، وتستنفد الدولة-الحكومة فى الحال؛ لتواجه الأزمة وتحاول احتواءها.

ومنذ البداية يخرج المسئولون علينا بمجموعة من التصريحات تنفى عن الدولة - الحكومة - السلطة أى تهمة أو أى تقصير. إذن من قصّر؟ الإجابة سهلة ومعتادة : الركاب، السائق ، عامل المزلقان؟! اختر إجابة من بينها أو كلها. الركاب لا يحسنون الركوب ، والسائق تغافل ، وعامل المزلقان أهمل. هذه القصة.. هذه المرة الركاب لا يُحسنون الركوب. القطار تمامٌ مجهَّز ، والمسئولون عنه سهرُوا على تجهيزه على خير وجه اتقاءً للأزمات والحوادث. وزارة الشئون الاجتماعية تستنفر أجهزتها وتقرر تعويضاً خمسمائة جنيه على كل رأس أزهرقت. يا لرخص المواطن المصرى ورخص حياته.. هذا سعره فى الأسواق العالمية! يقول أهل مصر من باب النكتة: "إن كل شيء فى مصر يصيبه الغلاء.. إلا المواطن فإنه يرخص.."

تتدخل السلطة العليا ، فترفع التعويض إلى آلاف ، فيلهج الصحفيون في الصحف بالشكر والحمد وردود الفعل الإنسانية.

ثم تتوالى الفصول ، وتمر السنون والبعض لم يتلق التعويضات ، قصة الإدارة- البيروقراطية مع مواطنيها. فمواطنوها لا يثقون بها ، ولا هي تثق بهم ، المواطن متهم ولصّ وكذاب ، ومن ثمّ وجب التحقّق والتحقيق والتبصّر والتدقيق.. والحقوق سيأخذها أصحاب الحقوق يوماً ما.

هذه فصول مأساة.. لماذا حدثت الحادثة؟

تم انتداب لجنة متخصصة لفحص أسباب الحادثة التي راح ضحيتها بعض الركاب في قطار الصعيد!!؟

الفصول لم تتم؟! إحالة بعض صغار الموظفين في هيئة السكة الحديدية إلى القضاء.. هؤلاء دائماً "يحملونها عن الكبار" ، لا بأس ، الركاب لا يحسنون الركوب ، وإهمال بعض صغار الموظفين ، فما بال كبار المسؤولين.. الذين إذا كبروا كبرت مسئوليتهم ، ما هؤلاء لا يكبرون إلا إذا كانت هناك المغنم . فتكبر مغنمهم بمقدار ما تكبر مسئوليتهم (كبار المسؤولين) ، إلا أنهم عند المغارم ، وحيث تقع المسؤولية ويجب الحساب ، فإنهم صغار المسؤولين ، وصغارهم كبارهم.. أيها الصغير تقدم وتحمل المسؤولية (الغرم) بشجاعة.. إنه قانون كبار المسؤولين!

المهم بدأ الفصل الثاني في ساحة القضاء^(٧٠) ، وقدم المتهمون الصغار وظيفاً ومسؤوليةً ، والكبار تحملاً للغرم والمسؤولية. وشرعت السلطة مطمئنة إلى أن هؤلاء هم المتهمون ، وهم السبب المباشر في الحادث. أما هؤلاء الذين لا يُحسنون الركوب (كتهمة) فانقضت تهمتهم بالوفاة ، أو بأخذ بعض العقوبة في مشاهدتهم هذا الحادث المروع ، وهو عقاب كافٍ في هذا المقام ، ومن شيم صاحب القوة أن يعفو عند المقدرة.

القاضي يستمع إلى التهمة ، وينظر في القفص فلا يجد التهمة مطابقة لمن اختاروهم متهمين. القاضي اختار ولسوء حظ الإدارة - السلطة - الحكومة أن يكون "القاضي الذي هو في الجنة" ، وقرر ألا يكون من نوع "القاضيين اللذين هما في النار" ، قاضي في الجنة ، وقاضيان في النار ، إنه حديث الرسول ﷺ ، وبخاصة أن القاضي يقضى في أمر اكتوى فيه الناس بنيران حريق قطار الصعيد .

رأى القاضي - وبحكم إيمانه برسالته ووظيفته - أن يقضى بما استقر عليه ضميره وبما ارتاحت إليه سيرته ، في ضوء القرائن والأدلة التي عرضت عليه.

حكم القاضي بأن المتهمين في قفص الاتهام ليسوا هم المسؤولين عن الحادثة ، وقرر براءتهم دون استثناء ، وبدا له في حيثيات حكمه يؤكد أن:

- السلطات العليا استبقت حكم المحكمة بتأكيدا عدم مسئولية كبار المسؤولين عن الحادثة.

- المتهمين الحقيقيين في خارج القفص ، ويجب أن يوجه الاتهام بحجم المسئولية.

بدأت السلطة - الحكومة تقول للقاضي بلسان الحال : ﴿ءَامَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ (لأعراف: من الآية ١٢٣) وتعاملت مع القضية بهذا الزعم ، فدفعته مريديها لنقد الحكم والتعليق عليه.

ماذا تريد السلطة سوى أن ترحف على المواطن ودينه ؟! إنها تتغافل عن قول الحق : ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا يَغَيِّرْ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (المائدة : من الآية ٣٢) .

وهي تمؤه عملية الاتهام ، فلا تقدم المتهم الحقيقي ، وربما لا يعجبها "قاضي الجنة" ، وهي تتحرك في ضوء "إذا سرق (أو ارتكب جرماً) الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد.." وربما حتى لم يسرق الضعيف!!

٤- من يجرؤ على الكلام؟! الخروج على النص!! المهرجانات والتوظيف السياسي

في ظل علاقات السلطة وموازينها ، يؤمَّم الكلام بأشكال مختلفة ومتنوعة. وتنصب السلطة مسارح ورموزاً تقوم على علاقات تمثيلية . ومن أهم مجالات العلاقات التمثيلية تبرز المهرجانات بوصفها أساليب إعلانية للسلطة ، وتحاول تعبئة عناصر تزيين السلطة وسياساتها. التوظيف السياسي للمهرجانات جعل من المهم أن نطلق عليها من كثرة التوظيف المهرجاني شبه اليومي .. "الدولة - المهرجان" ، ضمن عملية مسرحية كبرى مصطنعة تحرك عناصر.. (الدولة - الفرجة) . واصطناع أو صناعة هذه المهرجانات تقوم على قاعدة إعلانية لمصلحة السلطة تستغلها ضمن قدراتها الرمزية في إضفاء الشرعية عليها أو على سياساتها.

وضمن هذه الصناعة تُرسم الوقائع بدقة ، وتهندس وترتب المواقف ، وتبدو النصوص احتفالية - كشأن أى احتفال مهرجاني - مرسومة ، محددة في كثير منها ، والمرتل منها محسوب ومتحكم فيه. بحكم هذه البيئة الاحتفالية والوسط المهرجاني الذي لا يحتمل سوى كلمات الشكر والإشادة ، وفي سياق التوقع تكون كلمات "الممثلين" الأساسيين متناغمة (يغلب

عليها طابع المدح) ، إنها ليست إلا امتدادًا للأغراض الشعرية التي كانت تقوم على مدح السلطان والسلطة في شعرنا العربي القديم ، في سياق حالات من الاصطناع - وإن شئت الدقة - استجداء حالة ثقافية مهرجانية عامة تصلح للفرجة العامة ، ليخرج الجميع ضمن عملية فرجة من تشكيل الرضا الكاذب والموافقة الزائفة ، أو هندسة الموافقة سواء كان هذا عملًا ثقافيًا ، أو كان عملًا إذعانيًا في ثوب الرضا أو رضا في ثوب الإذعان.

يكون هناك سؤال مهم ، برغم هذه الهندسة الإذعانية ضمن قواعد الفرجة ، وضمن الحالة المهرجانية: هل يمكن أن يخرج أحد على النص في ظل هذا الوضع المهرجانى الاحتفالى؟ هل يجرؤ أحد على الكلام في ظل هذه الحالة المهرجانية؟!

نشير في هذا المقام إلى حالتين ولقطتين ترتبطان بقضية المواطنة والزحف على الدين بتمويه كلماته والتخوف من فعالياته:

اللقطة الأولى - الكاتب "صنع الله إبراهيم" ^(٧١) ، يرفض جائزة مهرجان الرواية العربية في احتفال لوزارة الثقافة ، الرفض لم يكن حالة مبتدئة؛ بحيث إنه لم يرفض الذهاب إلى المهرجان ابتداء ، بل قرر الكاتب الذهاب إلى "موعد" (زمان ومكان) المهرجان ، ليرفض تسلم الجائزة ، ضمن خطاب (شكل في كل كلمة منه خروجًا على النص الاحتفالى والمهرجانى) ، بل شكل هذا الخطاب حالة انتقادية حادة للسلطة ذاتها ، ولكثير من سياساتها ، ورسم هذا الخطاب حالة احتجاجية واضحة ، مثل فيها حالة الخروج على النص ، حالة مؤقتة من الخروج على الحالة التمثيلية - المهرجانية ، وربما عاد فيها المهرجان إلى أصله من "المهرج - والتهريج" و"الهرج" الذى يشير إلى حالة من الفوضى.

بدا "الممثلون" الذين يمثلون السلطة في أسوأ حالاتهم ، وبدا المهرج من حال "عدم التوقع". إن على المخرج أن يحاول للممة الموقف ، ولكن في النهاية ما حدث قد حدث ، وردود الأفعال لا يمكن ضبطها حال الحدث أو بعده، وإن كان بعضه يمكن طبخه ضمن ردود أفعال مصنوعة ، تعمل لحساب السلطة ، منتقدة ذلك الخروج على النص. الأمر هنا يتعلق حينها يخرج مواطن عن/ وعلى "نص السلطة" المفترض والمتوقع. نرى ذلك في كثير من البرامج الإعلامية حينها تسأل المواطن عن السلطة أو أحد رموزها ، عن موقفها وتقييمه ، عن سياسة وإبداء الرأى فيها ، غالبًا ما تكون ردود الأفعال مصنوعة ، يتحدث المواطن متهينًا للحالة الإعلامية ، وإن شئت الدقة: الحالة الإعلانية التي سيقبل عليها خلال حديث أو لقطة تليفزيونية يتحدث بغير ما يرى ، أو ما يُرى عليه في أحوال أخرى ، من

الشكوى والشكاية ، من اليأس والبؤس. إنها حالة يرتدى فيها المواطن مسوح الحالة التمثيلية.

ما بالنّا بالحالة المهرجانية والاحتفالية التى تنصب أصلاً فى حالة تمثيلية من غير استدعاء لها؟

الخطاب والسلوك المتوقع من السلطة ورموزها فى هذا المهرجان الثقافى: إما قبول الجائزة ممتناً باسمًا ، يشد على يد وزير الثقافة ولا بأس بالتقيل ، يهنئه وزير الثقافة بشدة وبحفاوة وترحاب ضمن حالة من الزهو فى هذا المحفل الثقافى ، وتصفيق شديد من القاعة يبارك هذا المشهد ، ضمن حالة تمثيلية عامة ، وإما يضاف إلى كل ذلك ، خصوصًا ممن وظيفته "القلم" و"الكتابة" و"الكلام" أن يلقي خطابًا مقتضبًا مفرداته متعارف عليها، أشبه بالحالة الاتفاقية، وإن أردت الدقة ضمن الحالة التمثيلية المُخرَجة مسبقًا أو المتواطأً عليها.

الخطاب الاحتفالى المتوقع يسمى بحالة من الخروج عن النص المهندس ؛ لأنه قد يكون خروجًا قصيرًا على النص ، لكن يوظف ضمن المسار العام للمسرحية السياسية والحالة المهرجانية. السماح له فى هذا المشهد الاحتفالى (لمن تلقى الجائزة) متوقع بخطاب متوقع: "شكر المجلس الأعلى للثقافة.. مصر حاضنة الثقافة.. تقريظ لوزير الثقافة بحسابه رائد النهضة الثقافية فى مصر فى العقود الأخيرة ، وعصر الرئيس هو أزهى عصور المثقفين بلا منازع...!!!" هذه مفردات متوقعة..

لكن الأمر كان على غير ذلك.. المواطن - المثقف.. قرر أن يتحدث عن السلطة يصفها.. ينتقد سياستها عامة.. يعيب سياستها الثقافية المهرجانية.. يقدم حيثيات رفض الجائزة من السلطة.. قرر المواطن أن يتكلم.. أن يخرج على / وعن مقتضيات النص السلطوى ، ومسرح السلطة ، والحالة التمثيلية.

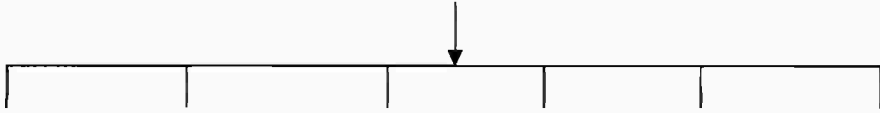
من هنا ، كان خطاب السلطة وبيئة الخطاب (خطاب التوقع) (البيئة المهرجانية) فى قبالة (خطاب غير متوقع) (يستثمر حال التجمع المهرجاني) والنقل الإعلاني والإعلامي المباشر.. وهنا تنتقل السلطة إلى مجموعة من إستراتيجيات ردود الفعل والتي تتعامل فيها مع هذا المشهد :

- إستراتيجية امتصاص المشهد المباشر ، محاولة العودة إلى الحالة المهرجانية العامة.
- إستراتيجية احتواء الحدث فى أثناء الوقوع ، وبعده. عمليات تحجيم الحدث ، التهوين من آثاره .

- إستراتيجية اغتيال الحدث أو المشهد الاحتجاجي: السلطة لابد أن تنصب شبكة اغتيال هذا الخطاب.

وستحرك كل فرق الاغتيال التابعة لها لاحتواء هذا الخطاب غير المعهود "خطاب التمرد" في مقام "مهرجانى احتفالى". هذا الخطاب لابد أن يتحرك صوب "القمع الممنوع"، أو "خطاب القفاز الحديدى المغطى بالحرير" شبكة الاغتيال تمثلت في عدة خطابات حملت جملة من الرسائل.

الخطابات الإشكالية وردود الفعل



خطاب التلويح خطاب التهميش خطاب القدح خطاب المعايرة خطاب الوصف الدينى خطاب المن

خطاب التلويح يقصده به المثقفون الذين حضروا المقام أنه في النهاية خطاب فردى إلا أن جموع المثقفين بخير ، تعترف للدولة- السلطة- الحكومة - الوزير بأياديه البيضاء على الثقافة والمثقفين.

خطاب الاحتواء بغرض التحجيم والتهميش ، تلك التصريحات التى أعقبت الحدث ولم ترد أن تصفه كما حَدَث ، ومحاولة السلطة ضمن حالة التمويه أن تقرر على الآخرين أن يقرأوا الحدث كما تقرؤه هى (السلطة).. إن الأمر لا يعدو أن يكون خطأ إداريًا . لقد ظللتُ أتابع كل هذه المقالات التى كتبت في هذا الشأن للتعرف على المقصود بالخطأ الإدارى ولم أفلح في فك شفرات هذا النص على قلة عدد كلماته.

ولكن ربما السلطة أرادت أن تحيل المسؤولية على المسئول عن إخراج الحفل المهرجانى وإدارته ، وكيف أنه ربما لم يرتب العملية والحالة والتمثيلية كما يجب ، وربما كان عليه أن يتحسب إلى كل ذلك ، ويمنع وصول كلام الكاتب للجمهور المشاهد ، وربما كان عليه أن يُحسن وضع الإستراتيجيات التقنية لتكليم الأفواه وقطع الألسنة التى تجرؤ على أن تتحدث عن مقام السلطة بالنقد العام في محفل عام.

أما خطاب القدح فتنوعت مفرداته ، وكذا تعددت أدواته. فهذا "مدعى بطولة"، و"كاتب معقد" ، و"مؤيدلج" بل ويسارى ماركسي.. بل تناول ذلك الأسباب التى دعت له لرفض الجائزة ، فإنه رفضها لطمع وجشع في شخصيته وحبه للمال فهو إذ يرفض هذه الجائزة

ذات القيمة المادية القليلة يقبل جائزة العويس بقيمتها الكبيرة ، في واقع الأمر: إنه "نقلُ الجائزة" (!).

أما خطاب المعاييرة فقد أخرج عددًا من كُتّاب الصحافة - وفي حال المن السلطوى على المواطن- المثقف - النكرة ، ولسان الحال يقول: "يحمد ربنا إنهم اختاروه ومنحوه" (!).

أما خطاب الوصف الدينى فأتى من وزير الثقافة ذاته ، حينما اتهمه بالفسق؛ ليطلق عليه رصاصة الاغتيال كما يتصور.

ولكن حال الخروج عن الوسط التمثيل مع ندرتها تأتى بردود أفعال على عكس ما تريد السلطة أو خطابها؛ من تأييده من بعض زملائه ، حتى من كان فى لجنة التحكيم. وتأييده عبر مصر من المثقفين من الدول العربية.

وتأتى الرسالة الأخيرة ضمن خطاب المن، موجّهة لعموم المثقفين، وأن هذا الموقف غير قابل للتكرار أو العدوى ضمن إجراءات العزل الوقائى التى تتخذها السلطة لعزل هذا الفيروس الخطير "الجرأة على الكلام". إن الثقافة والمثقفين لم يشهدوا عصرًا أزهى من عصر الوزير. فى هذا العهد - والسلطة والحال هذه- قد نفكر فى عملية إلغاء مهرجان الرواية العربية أو توقيفه إلى حين.

خطابات وإستراتيجيات توضح كيف ترحف السلطة على كل كلمة حق لو قيلت من متمرّد بشكل فردى (إستراتيجية الامتصاص ، الالتفاف ، الاحتواء ، الواد ، التهوين ، التعيير) ، وإستراتيجيات أخرى لا تقل خطرًا عن سابقتها.

إن السلطة أرادت أن تقول للمثقفين: ﴿إِنَّهُمْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُمْ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (سورة هود : ٤٦) ، وأرادت أن تؤكد ضمن تصورها للعمليات الاحتفالية والمهرجانية، أنها تريد أن تشيع نص السلطة فى المجتمع ، وفق عناصر مفهومها "للجائزة". فالجائزة هى من تعطيها وتحجبها وتمنعها، قيمة الجائزة من اعتراف السلطة والسلطان بك، ومن ثم هى جائزة رسمية من جهة رسمية، عملية إضفاء الطابع البيروقراطى على القيمة من جهة، وأن القيمة مصدرها السلطة جعل الجائزة حالة تذكير بأن السلطة "المانح المانع".

وفى حال احتكارية من السلطة للجائزة ومعايير إعطائها ، ومصادرة قيمتها لمصلحتها ، أعطتها فى بادئ الأمر لمن لا يحتاج إليها، لتمتص قيمة من تعطى له ، ثم أعطيت لمن لا يستحقها لتضفى القيمة على غير المستحق. قيمة الجائزة لم تعد قيمة من رأى العام ، ولكن قيمتها من قرار يصدر بها. إن زحف السلطة على المواطن- المثقف - المبدع، يعنى- ضمن ما

يعني - أنها هي التي تحتكر إطلاق هذه الصفات التقريضية عليه، ولئن شاءت لخفضت به الأرض وردته إلى أسفل سافلين.

هو زحف للسلطة لمصادرة الكلام، والنقد والمحاسبة، وخطاب التمرد . إن من أراد مشاركة السلطة ضمن عملياتها الاحتفالية المهرجانية فليعرّف لحن السلطة أو يعزف عنها، ولكن سيعرف بمجرد العزوف "مقامه" (!) الذي تصنعه السلطة.

فماذا عن زحفها على الدين؟! هو زحف على معنى المبادرة والجرأة: "الساكت عن الحق شيطان أخرس"، "إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر.."، إنه خروج على حالة تشييع حالة "الإمعية" المرغوبة من السلطة - الدولة ، ونقض لنهى : "لا يكن أحدكم إمعة..".

إنها محاولة لترسيخ مجتمعات "الرضا الكاذب" و"هندسة الموافقة"، و"السلوك النفاقي"، وهو أمر يتناسب مع الحالات المهرجانية والاحتفالية.

يمكن أن يلحق بهذا الحدث لحظة ثانية حينما قام أحد المواطنين بالتعبير عن رأيه في لافتة ، ضمن لافتات أخرى مبايعة وتجديد المبايعة ، اللافتة كانت في هذه الحالة والمناسبة المهرجانية: "لا لتوريث الحكم في مصر"^(٧٢). كانت كلمة عبرت عن رأى ، شأنها شأن مئات اللافتات التي صدرت من "الوفاة" ، إلا أن السلطة رأت أنه "...من مات وليس في عنقه بيعة فكأنها مات ميتة جاهلية". لقد صادرت الحديث في معانيه لمصلحتها . ورأت: "أنه من فارق الجماعة ، فكأنها مات ميتة جاهلية.." والجماعة في حالة مهرجانية لتجديد البيعة وتأكيدها.

ما هذا الخروج على النص السلطوي؟! كيف يجزؤ على الكلام في دائرة الممنوع؟! وما كان من السلطة - في ظل تعامل أمني - إلا أن تقبض عليه ، وتوجه له تهمة "ازدراء الدولة.."، وخرجت النداءات تناشد بالإفراج عنه ، وكذلك جمعيات أهلية تطالب الرئيس بالإفراج عنه . وتم الإفراج عنه.

المواطن برر فعلته - وفي حكم المعتذر التائب: لقد قلت ما قاله الرئيس ، ولم يكن ذلك إلا رأياً.. فقط...!!

وبدا الأمر في النهاية نصّاً سلطوياً يشيع ويهيمن على النص المجتمعي ، فمن يجزؤ على الكلام؟!!

إنها حالة من زحف السلطة على حرية التعبير وإبداء الرأي ؛ فحرية التعبير في عرف السلطة "ازدراء للدولة" ، وهي تهمة تنوء بحملها الجبال!!

أيها المواطن.. فلتتعلم الدرس ، ولتكن كيّساً ، لا أهوج ، مهذباً ، لا متمرّداً ، فإن مصادرة الكلام مقدمة لمصادرة الكيان والإنسان.. هل فهمت ووعيت؟!!

٥- صناعة مواطنة اللامبالاة : بين فاعلية مرغوبة ولا مبالاة مفروضة^(٧٣)

ذات يوم منذ سنوات وأنا أدلف إلى باب "جامعة القاهرة" ، شاهدت سيارات متعددة تحيط بالجامعة ، تلك السيارات كان بعضها مدرّعا ، وبعضها يحمل الجنود في تشكيلهم المعتاد يحملون الدروع والعصى ، وبعض الأدوات الأخرى التي تستخدم في تفريق المتظاهرات. (إنها سيارات الأمن المركزي).

وما كدت أجاوز باب كلية التجارة ، حتى وجدت سيارة أخرى في داخل الحرم الجامعي ، يمسك شخص داخلها بميكرفون يدوي يطالب الكلية بالتبرع بالدم ، ويطالبهم بجدية العمل في هذا المقام ، والحاجة إلى هذا التطوع.

بدت لي المقارنة بين سيارتين وبين نوعين :

سيارة تمنع "المواطن" من المشاركة وتحسب لخروجه في تظاهرة يعبر فيها عن رأيه ، وأخرى تستجدي مشاركة تطوعية منه في سياق التبرع بالدم. وهو أمر يتعلق بمشاركة "المواطن" في الحياة العامة ، ولكن عملية المشاركة التي تحت المواطن ، عملية واحدة ، لا بد أن تحرك فاعلية المواطن في عملية المشاركة ، بحيث يكون قادراً على الاختيار ضمن سلوك يعبر به عما بداخله.

هذه المفارقة تحرك عناصر مهمة فيما يمكن تسميته "بصناعة مواطنة اللامبالاة".. إن السلطة وفق عناصر تشكيل سلوكه تريده أن يتحرك ضمن مسارات متعددة وربما.. متناقضة، تطلب منه الانخراط في مجال، والقيود عن مجال ، ضمن خياراتها هي ، دون حساب لخيارات المواطن والتي تعبر عن فاعلية المواطنة، والمواطنة الفعالة.. هذا يدفعنا إلى مواطن مرغوب، بين فاعلية مرغوبة في آن ولا مبالاة مفروضة، وبعض مجالات للمشاركة مرفوضة أو ممنوعة، السلطة تحاول صناعة مواطن تسيره بـ "الريموت كونترول". وهذه الآلية في معاملة المواطنة يمكن أن تهمّش روح المبادرة لدى المواطن وتفسّر ضمن عوامل أخرى، لماذا يمتنع المواطن - منذ البداية - عن حال المشاركة ؟ وتكرس حال اللامبالاة بالشأن العام ، وهذا أمر- مع تراكمه - يحرك كل معاني السلبية من المواطن ، وتدريب للمواطن على أمر يجعله منسحباً في عملية المواطنة.

الفاعلية السياسية وعى وسعى ، يتضمن منظومة من الثقافة السياسية ، وعمليات التنشئة ، ويرتبط بها. الزحف على الفاعلية السياسية للمواطن ، ليس إلا ضمن عملية كبرى للزحف على فاعلية الإنسان ، وهذا كله ليس إلا حلقة في صناعة الكثرة الغنائية ، بلا فعل أو مبادرة أو فاعلية وإرادة ، بلا قرار أو اختيار.

إنها مقارنة بين نوعين:

- عبد كَلّ على مولاه ، أينما توجهه لا يأت بخير.

- وآخر عدل في وعيه وسعيه ، في فعله وفاعليته.

وهنا فلا تلومن السلطة إلا نفسها ، حينما تتعدى على فاعلية المواطن، وتفرض حال اللامبالاة التي تراكت عنده واستهلاكه لثقافة تكرس ذلك ، وتورث نمط تربية سياسية يقوم على قاعدة من "صناعة اللامبالاة".

٦- استخراج رخصة: بيروقراطية الإدارة : التدريب على المواطنة

(المواطنة المستأنسة) (ترويض المواطن)

في هذه اللقطة أروى لكم قصة من مذكرات مثقف .. مصري .. عن وقائع تجديد رخصة سيارته.

ولو أن الأمر بيدى لكتبت القصة كما كتبها صاحبها (الأستاذ الدكتور جلال أمين) ولكن ، فقط ولعناصر الاستدلال على ما نحن فيه ، فإن من المهم أن نتحدث عن الإدارة البيروقراطية - السلطة - الدولة بوصفها وجهًا للتعامل اليومي مع المواطن. جهة الإدارة لها القدر المعلي .. وهي تستغل حاجات الخلق التي لا بد من قضائها وإلا تعطلت المصالح اليومية والمعاش اليومي . الأمر لا يستأهل مزيدًا من فلسفة أو تنظير ، إما أن تقضى مصالحك ، وإما أن تجلس في بيتك ملومًا مذمومًا مدحورًا. وبها أن الثانية هلاك وإهلاك ، فإن الخيار الوحيد ضمن خيار "المواطنة المتأهة" ليس أمامه سوى الذهاب لقضاء مصالحه (استخراج شهادة ميلاد، ورقة رسمية ، أو أى شيء من هذا القبيل .. استخراج رخصة سيارة..!!؟) لأن كل الطرق (الخيارات مسدودة) لا توصل إلى الغاية. ومن هنا كان على المواطن أن يواجه قدره المحتوم بلا أدنى تردد.

وما له يتردد وهو - طيلة أيام حياته- لا بد أن يجدد مواطنته! وتجديد المواطنة هو عملية تدريب على المشاق التي يكابدها في حال قرّر إنجاز مصلحة.. وربما الأمر لا يحتمل التأخير

وبخاصة أن المواطن يتحرك ضمن اللحظة الأخيرة، فتتحول حاجته في قضاء مصلحة إلى حالة الضرورة الملجئة مع ضيق الزمن ، والذي يعبر عن حالة نفسية للمواطن في الذهاب لقضاء مصلحة.. فيؤخرها لآخر وقت ، حتى إذا ما رأى نفسه مهينًا لذلك - مضافًا إليه حال الاضطرار- ذهب إلى قدره المحتوم للتعامل مع البيروقراطية ، ووفق مذهب "لا تتمنوا لقاء الإدارة-البيروقراطية".

مذكرات مثقف مصرى .. عن وقائع تجديد رخصة سيارته

الثلاثاء ١١ سبتمبر

هذا الأسبوع يجب أن أنفرغ لتجديد رخصة السيارة. ربما لا يستغرق الأمر أكثر من يوم ، إذا حالقنى الحظ ، ولكن المسألة تتطلب استعدادًا نفسيًا ملائمًا ، وهمة والمعية ، وقدّرًا كبيرًا من ضبط النفس. لقد أصبحت خبيرًا في الأمر فلا داعى للتهيب. أعرف الخطوات بمنتهى الوضوح :

١. تجديد التأمين.

٢. استخراج شهادة المخالفات.

٣. الحصول على تأشيرة مأمور القسم.

٤. التقدم بطلب الرخصة.

٥. الحصول على نموذج ٥١ من الخزينة.

٦. العودة إلى التقدم بطلب الرخصة.

٧. الانتظار لاستلام الرخصة.

٨. ختم الرخصة بخاتم القسم.

المسألة لا يجب أن تستغرق يومين على الأكثر. أعرف أن على إعداد برنامج محاضراتي في التنمية الاقتصادية . وهناك تقرير البنك الدولى عن النمو الاقتصادى فى العالم خلال ١٩٨٣م لم أقرأه بعد ، ولا بد من قراءته ، ولكن تجديد الرخصة لا يحتمل التأجيل . حتى النمو الاقتصادى يمكن تأجيله ، ولكن ليس تجديد الرخصة.

أعرف أن كل خطوة مشحونة بالاحتمالات ، ودائمًا تحدث مفاجأة غير سارة ، الموظف يغلق شباكه فى غضب ويمضي. المأمور شرب قهوته وانصرف ولن يأتى إلا بعد ساعة. ورقة تمغة ناقصة ، الملف غير موجود أصلاً ، ولكن لا تنسَ أيضًا أنه أحيانًا تحدث مفاجآت سارة ، نظام يباشر بنفسه استعجال الموظفين ، الملفات رُتبت بحيث يُعثر على ملف فى أقل من دقيقة.

موظف الخزينة رائق البال ويعامل الناس بلطف. سأرى على كل حال. والتجربة مثيرة بل هى أقرب إلى المغامرة! ألا تزعم لنفسك أنك تحب مخالطة الجمهور لتعرف كيف يعيش؟ ها هى ذى إذن فرصتك السنوية ، ألا يمكن أن تكتشف فجأة ، وأنت واقف على الشباك ، سر تخلفنا الاقتصادي الذى أعيا مفكرى الشرق والغرب ، فشرح الأمر لتلاميذك ، ويكون هذا تعويضاً ملائماً لهم عن عدم قراءتك لتقرير البنك الدولي؟ إذن فلتتأهب للأمر ولتبدأ غداً على بركة الله.

الأربعاء ١٢ سبتمبر

أنا أسكن فى المعادى ، ولكن البداية فى عين الصيرة. وصلت وقمت بتجديد بوليصة التأمين. لا مشكلة على الإطلاق. لقد أعددت لكل شىء عدته ، فأصبحت دائماً أحمل الفكة اللازمة ، فلا يمكن الآن لموظف أن يتعلل لعدم وجود فكة ، واستبشرت خيراً وقصدت على الفور شباك المخالفات. نظر الموظف فى رخصتى ، ثم قال: "أنت تبع مرور المعادي". قلت لنفسي: "ولم لا؟ لقد غيروا النظام ، وهذا عين الحكمة. سكان المعادى يجددون رخصهم فى المعادى ، وسكان عين الصيرة يجددونها فى عين الصيرة".

قصدت مرور المعادى ، وهو فى شارع ٧٧. تُرى هل أجد المجارى طافحة حوله كالعام الماضي؟ نعم المجارى طافحة كما هى ، وإن كان قد اسودَّ لونها. لا بأس. هناك دائماً ممر كافٍ أو قطع كافية من الحجار العالية يخطو عليها الناس. شهادة المخالفات فى الدور الثاني. لم أجد طابوراً على الشباك والآنسة المسئولة جاهزة لأخذ أوراقى. ذهبتُ وعادتُ تقول: "انزل الأرشيف لتحضر النمرة السابقة لسيارتك". تذكرت: لقد غيروا رقم السيارة فى العام الماضى ليصبح لها رقم من أرقام المعادى ، ولكن ما الحاجة الآن للرجوع إلى الماضى؟ أصابتنى أول صدمة. فالأرشيف ، وبخاصة أرشيف مرور المعادى ، لا أحمل له انضباطاً تاماً ، والموظف المسئول عنه ليس بالغ اللطف. "ولكن يا آنسة ...؟" لا فائدة: لا بد من الأرشيف.

ونزلتُ الأرشيف ولم أجد حراسة مشددة هذه المرة. وطلبت من الموظف رقم السيارة القديم. قال: "أحضر تأشيرة من المأمور". مأمور؟ ما أتذكره عن مكتب المأمور ليس ساراً على الإطلاق ، ومن الممكن الوقوف على بابه بالساعات حتى يحضر ، والفراش الواقف على بابه بالغ الغلظة فى معاملة الجمهور ، مستمد الجراءة من مركز الشخص الذى يحرسه. استجمعت عزيمتى ، وقررت بينى وبين نفسى أن أتجنب مكتب المأمور بأى ثمن فى هذه الخطوة. قلت للرجل: "يا راجل أنت عارف مكتب المأمور حاله إيه(!).. وعلى العموم إحنا

مالناش بركة إلا أنت" (!). (كانت هذه العبارة التى نُصِحْتُ بها منذ سنين قد أعجبتنى واكتشفت فعاليتها ودأبت على استخدامها). وبالفعل كانت دهشتى شديدة إذ أمر الرجل مساعده بإخراج الرقم القديم ، وفى لحظات كنت واقفاً من جديد أمام شبك المخالفات. ولكن سبحان الذى استطاع أن يجمع - خلال هذه اللحظات - نحو عشرة أشخاص أمام الشباك الذى كان خالياً. كان بجوار الأنسة الآن أمين شرطة ، يبدو طيب القلب ومستعداً بالفعل لمعاملة الناس بعطف. ولكن من الواضح أيضاً أنه كان هناك ما يغضبه. ضغط العمل عليه أكثر مما يطيق ، أو لعله لا يجد المرتب مجزياً ، أو لعل واحداً من الجمهور قد طال لسانه عليه. المهم ، عندما وصل ورقى إليه لم ينبس بحرف واستخرج ورقة وأخذ يكتب:

"السيد ... عين الصيرة .. بعد التحية"

ما علاقة هذا بموضوعي؟ أنا أنتظر مبلغ المخالفات المطلوب منى ، وهذا يكتب خطاباً إلى عين الصيرة.

عندما استوضحته صاح بى وهو يكتم غضبه: "يا أخى ما أنا بأكتب لك الجواب أه؟" (!) "جواب؟" نعم. إن على الآن أن أعود إلى عين الصيرة ليخبرونى بمبلغ المخالفات التى ارتكبتها رقم السيارة القديم ، فالرقم الجديد مرَّكَب فى السيارة منذ عام بالضبط ، أى منذ اليوم الذى دفعتُ فيه آخر مخالفاتى ، فكيف تكون هناك مخالفات لم تُدفع ، ولكن الأمر لا يحتمل المناقشة ، فقد بدا أمين الشرطة فى غاية الكفاءة ، وهو يعرف ما يصنع ، ولطيف منه - على أى حال - أن يقوم بكتابة خطاب مطول من أجلى إلى عين الصيرة.

ولكن الساعة كانت قد بلغت الثانية عشرة ، ولا أمل بعد هذا الوقت لا فى عين الصيرة ولا فى أى عين أخرى ، لماذا لا أنسى الموضوع حتى الغد ، وأبدأ غداً من الفجر وأنا فى قمة نشاطي؟

الخميس ١٣ سبتمبر

لا فائدة من الوصول إلى عين الصيرة قبل التاسعة والنصف ، ففى العام الماضى ، عندما سألت عن موعد فتح الشباك ، استُخف سؤالى ، ثم قالوا لى: "تسعة ، تسعة ونصف" (!) ، فلما ذهبت فى التاسعة لم أجد الرجل قد وصل بعد. اليوم وصلت فى التاسعة والنصف فوجدتُ نحو عشرة أشخاص أمام الشباك الذى لا يزيد اتساعه عن (٤٠ × ٤٠ سم) ، وهو مصدر التهوية الوحيد لكل الموظفين فى الداخل ، وقد سده أصحاب السيارات

والموتوسيكلات براء وسهم طمعاً في جذب نظر الموظف المتصب عرقاً. بعد نصف ساعة كان العدد قد وصل إلى ما لا يقل عن الخمسين ولا شيء يحدث ، لا اسم يُنادى ولا مخالقات تُدفع. لا أعرف السبب بالضبط ، فأنا من موقفي لا أستطيع أن أرى الموظف ولا ما يحدث داخل الحجرة ، كل ما استطعت فعله هو أن أمد يدي بالرخصة فتُختم وراء الشباك والله أعلم أين هي الآن. من المؤكد أن الموظف المسكين يدخل عليه كل بضعة دقائق عسكري المأمور بأوراق شخص من معارفه ، عليه أن ينهي أمرها قبل أن يتعامل مع النكرات الواقفين أمام الشباك. لم يكن أمامي شيء أفعله إلا أن أقلب النظر بين الواقفين. فتقرير البنك الدولي الذي أحضرته للتسلي بقراءته في أثناء الانتظار لم يكن ثلاثمه هذه الوقفة على الإطلاق. ولم أستطع أن أمنع أذني وحواسي فينتهي الأمر . كان الواقفون عينة طيبة للغاية من المجتمع المصري. معظمهم من أصحاب الموتوسيكلات أو سيارات النقل ، ولكن بعضهم "بيه" (!) كما يبدو من ملابسه ، وبعضهم طلاب . استدعى انتباهي - على الأخص - التعبيرات المرسومة على وجوههم. قرأتُ على وجوه هؤلاء الطلاب نفس ما كان يدور في ذهني: "انضباط؟ قدوة؟ رفع المعاناة عن الجماهير؟ الهجرة؟ الانتفاء؟ كيف يسمحون بدخول هذا العدد غير المتناهي من السيارات؟ لماذا لا تُفتح الشبايك الخمسة المغلقة ويجلس وراءها موظفون؟ أين وزير الداخلية الجديد وانضباطه؟ ما الأمل في أن يحدث تقدم؟ من المسئول: الجمهور أم الموظف؟". واستوقفني بالذات وجه طالب حسن الهدام بالغ السكينة ، قد أطلق لحيته ووقف ينتظر شهادة المخالفات. كان أكثر سكينة وهدوءاً مني ، وكان لا شيء يستطيع أن يفقده صبره ، ولكن بدا وكأنه يفهم الموضوع تمامًا. تميت لو حدثني عن رأيه في الأمر ، ولكني لم أعرف كيف أبادله الحديث ، جذب نظري أيضًا الطريقة التي يعامل بها كل من الواقفين المنتظرين أي قادم جديد جاء ليستفهم: "هل تريد أن تنضم إلينا في هذه المصيبة؟ إذا كنا نحن الواقفين هنا منذ ساعة لم نحرز أي تقدم ، فما الأمل الذي ترجوه وأنت قادم لتوَّك؟ نحن على الأقل قد سلَّمنا رخصنا ، وأنت بينك وبين ذلك خمسون من الرؤوس. حاول إن استطعت اجتيازها. الموظف على كل حال لم يعد يتسلم رخصًا جديدة. فلتحاول غداً ولكن احضر مبكرًا".

على أن أكثر ما يسترعى الانتباه هو هذا الشعور بانعدام الحيلة المرسوم على وجوه الجميع. أنت هنا في مأزق لا يبدو أي أمل في الخروج منه. لا تستطيع أن تثور وترفع صوتك على الموظف "وإلا دَشَّتْ ورقك أو قال لك روح الدَّرَاسَة" (!) ، ولا تستطيع استعجاله ، فحاله ليس أحسن من حالك. ولا تستطيع أن تذهب للمأمور ، فالمأمور ليس لديه وقت لأمثالك.

بل ولا تستطيع أن تأخذ رخصتك من جديد وتنصرف ، فالغد ليس أفضل من اليوم ، ولا تستطيع أن ترسل شكوى بالبريد ، وإلا كنت مغفلًا.

..... بالمسئولية

على أحد ، كما لم أهتم إلى حل لوقوفى أنا شخصيًا ، وقد طالت وقفتى إلى الساعتين. قلت لنفسى: "كيف تعرّض نفسك لمثل هذا وأنت أستاذ فى الجامعة؟ وقت معظم هؤلاء الناس رخيص ، ووقتنا ثمين". ولكنى لم أرتح لهذه الفكرة. فالمسألة ليست ما إذا كان الوقت ثمينًا أو غير ثمين ، وإنما هى المهانة التى تتعرض لها نحن الواقفين جميعًا. ومن قال -على أى حال- إن وقتى أثمن من وقت تلك السيدة التى تقف هنالك ، وربما تكون قد تركت طفلها مع جدته وتريد الإسراع لأخذه ولطهو الطعام لزوجها. قلت أيضًا لنفسى: "لو كنت الآن وزيرًا أو حتى وزيرًا سابقًا ما حدث لك هذا". فضحكت من نفسى قائلاً: "هل تريد أن تصبح وزيرًا المجرد تجديد الرخصة؟".

وفجأة سمعنا صوتًا عاليًا ينادي: فتحنى محمد عبد المقصود. من هذا الرجل سعيد الحظ؟ فى أى نهار مبارك ولدته أمه؟

ثم فوجئنا بثلاثة أسماء أخرى تتوالى دُعوا إلى الشباك. قلنا: هذا بداية الغيث وقد بدأت تُفرج. كان أحد الأسماء سامى عبد الله. وتعالى الأصوات بالنداء عليه لرف البُشرى إليه. ولكن لم يكن موجودًا ، كيف يمكن أن يتخلف شخص عن الاستجابة إلى مثل هذا النداء الذى تنتظره عشرات الأئدة؟ تقدم شخص آخر تمامًا ، وليس بين اسمه وبين اسم المنادى عليه شيء مشترك إلا "محمد" ، تقدم على أمل أن يكون الاسم قد قُرى خطأ ، وحاول المتجمعون أمام الشباك إقناعه دون جدوى بأن المطلوب هو سامى محمد وليس صالح محمد ، وأصر على اختراق الجموع حتى يصل إلى الشباك للتحقق بنفسه ، ثم حدث شيء فظيع. نودى على شخص اسمه على على محمود ، وهو شخص قصير القامة يوحى وجهه بالوداعة المفرطة ، سمع الموظف من وراء الشباك يقول له وهو يناوله الأوراق: إن رخصته قد أعطيت خطأ لشخص آخر سبقه ، اسمه هشام حسنين ، وأن عليه الآن أن يجرى وراء هشام ليستبدل معه الرخص. كيف يمكن أن يحدث هذا؟ لقد انصرف هشام حسنين منذ نحو ساعة ، ولا شك فى أنه لم يفحص الرخصة المسلمة إليه للتأكد من أنها رخصته أين يمكن لعلى محمود أن يعثر عليه؟ ثم كيف يتم الاعتذار من جانب الموظف؟ ثم كيف يمكن أن يتلقى الشخص المظلوم الخبر بهذا الهدوء وكأنه من طبيعة الأشياء؟ لقد بدت عليه - قطعًا - علامات الحيرة التامة واليأس ، ولكنه لم ينبس بأى عبارة للاحتجاج ، بل ظل فقط يردد وهو يضرب كفًا

بكف: "هشام؟ أخذ رخصتي؟ طب وأنا الأقيه فين دلوقت؟" (!) واختفى على على محمود مشيعًا بالصمت من الواقفين. لقد أخذوا الحادثة بدورهم وكأنها من طبيعة الأشياء. الحمد لله أن هذا لم يحدث لي. يكفيني ما أنا فيه. وما الذى بيدى على أى حال أن أصنعه لعل على أو هشام حسنين أو غيرهما؟ المهم أن نخرج من هذا المكان فى أسرع وقت وبأدنى خسائر.

ومرت ساعة أخرى ، ولا يكاد ينادى على اسم واحد ، وبدا يصيب الناس إحباط شديد ، وبخاصة هؤلاء القريبون من الشباك الذين يرون كل رخصة جديدة توضع فوق الرخص القديمة ولا يرون أى دليل على أن الذى وصل مبكرًا ذهب قبل غيره. ثم يرون الرخص والأوراق يتداخل بعضها ببعض وتنهال فوقها الملفات وبعض السندوتشات (!). لم يعد الأمر - إذن - يتعلق بطول الوقت المطلوب منك انتظاره ، بل بانعدام اليقين بأن مأموريتك ستنتهى على الإطلاق. إن هذا هو الشيء الرهيب حقًا. فالانتظار مقدور عليه. ولكنك لا تعرف ما إذا كان وجودك نفسه فى هذا المكان شيئًا معترفًا به.

ما الذى جعلنى أعود إلى مصر؟ تقول إنك أردت لأولادك ألا تطول بهم الغيبة ، وأن تمتد جذورهم فى أرض مصر. لماذا بالضبط؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال. فبلدك هو بلدك والتكر له خطيئة ، مهما كانت حال شوارعه ومجاريه ومواصلاته وموظفيه. وما زال من الأفضل أن تترسخ جذور أولادك فى تربة تغطيها المجارى من أن ينموا فى تربة غريبة فيصبحوا عديمى الطعم والرائحة. لابد أن يتشربوا "الثراث". ولكن بالله عليك أى "ثراث" هذا الذى أعانيه فى هذه اللحظة ، وسيعانى منه أولادى خلال العشرين سنة المقبلة ؟ لا تستطيع إنكار الطيبة الرائعة التى يتسم بها هؤلاء الناس جميعًا بمن فيهم الموظف الجالس (أو الذى أفترض أنه جالس) وراء الشباك. نعم. لا أنكر

إن النظام والانضباط هما الوجه الآخر لقسوة المجتمع الصناعى وماديته ، بل الأرجح أن توالى مثل هذا الموقف الذى نحن فيه عبر مئات السنين هو الذى خلق فى المصريين ما نسميه بالطيبة والتسامح المفرط. لا حل للمشكلة. أنا واثق على أى حال أنى لم أخطئ بالعودة إلى مصر ، فلا يمكن أن أكون سعيدًا فى مكان آخر. وأولادى بدءوا يتعودون ، ولابد أنهم إذا حدث وتركوا مصر فى يوم من الأيام ، أن يفتقدوا كل هذا ، وهذا مكسب محقق. لماذا؟ لا أدري بالضبط.

تسلية بالكلام مع محام واقف بجواري. كان يقول لي : "أين وزير الداخلية؟ أليس الأجدر به أن يأتى إلى مثل هذا المكان بدلًا من ...؟" قلت : "وما الذى تظن أن باستطاعة

وزير الداخلية أن يفعله؟" ثم فجأة حدث شيء منقطع النظير! انشق الموقف بأكمله عن صوت ينادى "الدكتور جلال الدين أحمد..". هذا أنا بدون أدنى شك. بل ها هو ذا الاسم يتكرر النداء به. هو أنا وليس أحدًا غيري. صحت على الفور مؤكدًا وجودي. وشعرت وأنا أستلم الرخصة بأني أخون أصدقاء أعزاء ، مع أنني لم أفتتت على حق أحد منهم. وواصلت الحديث مع المحامي بضع لحظات حتى لا يشعر بأني أستعجل الفرار من السفينة الغارقة. كانت الساعة قد بلغت الثانية عشرة والنصف وقد مضى على وقوفي ثلاث ساعات. وقلت لنفسى هذا يكفى اليوم. ولتتهج على الأقل بأنه ليس عليك مخالفات. ويوم السبت سوف يكون نشاطى أكبر وستكون همتى كاملة غير منقوصة.

السبت ١٥ سبتمبر

ذهبت فى الصباح الباكر فى غاية التأهب وكأنى مقدم على معركة. لم يكن لهذا الشعور ما يُسَوِّغه على الإطلاق. ولكن الأمر طال ولا بد أن ينتهى. ذهبت -بانتصار- إلى شباك مخالفات المعادى أعلن لهم أنى قد حصلت على رد خطابهم ، وهو يقول إنه ليس على مخالفات. "طيب. ما هذا الاستعجال؟ ستحصل على شهادة المخالصة فى دقائق" (!). وقد حدث. الآن عليك بالحصول على نموذج ٥١. وأين ذلك؟ من الشباك الذى ليس أمامه طابور. ذهبت إلى الشباك. الأنسة تنكر أن لديها نموذج ٥١ أو أى نموذج آخر ، بل هو من الشباك الخاص بالخزينة.

"لماذا يا آنسة؟ لقد قيل لى ...". هذا هو الواقع. انضمت إلى الطابور متسلحًا بالصبر وذكرى انتصارى بالأمس. بل تطوعت لآخرين ممن جاءوا بعدى بأن أحصل لهم على نفس النموذج لأوفر عليهم الوقوف دون أن أكلف نفسى عناء إضافيًا. تحرك الطابور ببطء شديد ، ففى الطابور هناك من حضر - ليس فقط لشراء نموذج - بل لدفع قيمة الرخصة ، وهذا يحتاج إلى استخراج إيصال وتمغات وطوابع تحسين الصحة والرسم المستحق لتحسين حال رجال الشرطة... إلخ. المفاجأة الآن أن ضابطًا غيورًا على النظام وقف بجوار موظف الخزينة ليراقب سير العمل. ويبدو أن هذا قد ضايق الموظف لسبب ما. وحيث إنه موظف متمرس لا يمكن الاستغناء عنه بسهولة فقد صب غضبه ، لا على الضابط بالطبع ، ولكن على الواقفين بالطابور. وأقسم بأغلظ الأيمان أنه لن يأخذ من أحد نقودًا إذا لم يكن معه فكّة لآخر مليم (!). وقد أحدث هذا هرجًا ومرجًا منقطعى النظير. فطوابع تحسين الصحة وتحسين حال رجال الشرطة تجعل دفع المبلغ المطلوب بالضبط مستحيلًا بدون فكّة صغيرة. حاول البعض

أن يتنازل عن الباقي ، ورفض الموظف في عناد قاطع. حاول آخرون أن يشتروا بالباقي طوابع تمغة لا حاجة بهم إليها ، وترك آخرون الصف للحصول على فكّة ، فلما عادوا إلى مراكزهم القديمة أثار هذا ثورة من لم يشهدوا القصة من أوقافها ، فاتهموهم بالتسلل والاستخفاف بالنظام ، وتبادل السباب وكاد يتحول إلى ضرب لولا تدخل الضابط.

في أثناء العراك ، لاحظت فجأة صوتًا عاليًا يأتي من وراء الشباك يحمل أغنية عبد الوهاب الجميلة "جَفَنُ عَلَمَ الغَزَل" وبدأ لي ذلك قمة الدراما. متى أتيح لعبد الوهاب الوقت وصفاء البال ليلحن هذه الأغنية الجميلة؟ ألم يكن عليه أبدًا أن يجدد رخصة سيارته؟ وأي أثر يمكن أن تحدثه هذه الموسيقى وهذا الكلام الجميل في مثل هذه الحجرة التي يغطي ملفاتها التراب وأمامها هؤلاء المقهورون المساكين الذين يبحثون عن فكّة؟!

ما أن بلغت بداية الطابور حتى أخطرني الموظف بأن نموذج ٥١ يمكن الآن الحصول عليه من الشباك الذي لا طابور أمامه. بدرت مني بادرة احتجاج سريعة بأني وقفت نصف ساعة في هذا الطابور على أساس... وكانت إجابة مفحمة: "إحنا عايزين نريحكم" (!). قصدت الأنسة التي رفضتني منذ نصف ساعة فابتسمت ابتسامة الفاهم وأعطتني النموذج.

الآن تأشيرة المأمور. ومكتب المأمور مكتب فاخر ولكن عليه حراسة مشددة لا يدخله عدا المأمور إلا شخص يبدو عليه من مجرد النظر إلى ملابسه أنه من طبقة "عالية". لا أدري بالضبط كيف يبدو ذلك على بعض الناس. فأنا لست رث الهيئة ، ولكني لا أستطيع اجتياز هذه الحراسة مثل هؤلاء. هل هو البنطلون الأبيض أو البيج المكوي بعناية ، والذي يفصح لونه عن أن صاحبه لا يتحرك كثيرًا على قدميه ولا يتوغل في الأحياء الطافحة بالمجاري؟ ربما. هل هو نوع النظارة أو كَريم الشَّعر (!)؟ ربما. هل هو نعومة البشرة التي تفصح عن مستوى التغذية في الطفولة؟ ربما هذا أيضًا. ولكن من المؤكد أن تمييز هؤلاء ليس صعبًا. وهم يدخلون إلى حجرة المأمور دون حتى النظر إلى الحارس الواقف ، وهذا الحارس لا يخطر بباله أن يحاول إيقافهم. يتفق الأمر في العادة عن أن المأمور ، بمجرد أن يرى مثل هؤلاء ، يهبط واقفًا ، ويدعوهم للجلوس وقد يطلب لهم قهوة ، ثم يكلف الحارس بمصاحبتهم لإنهاء مأمورياتهم. في غيبة الحارس يزحف الواقفون خطوة بخطوة إلى ما يقرب من مكتب المأمور حتى يلتفت الرجل إلى ما حدث فيصيح صيحة مخيفة يعود بعدها الناس إلى ما وراء الخط الفاصل ، منتظرين في أدب.

حصلت على تأشيرة المأمور بعد أن تأكد من أنني أنا صاحب الرخصة ولا أقوم بالتجديد نيابة عن شخص آخر. وأحالني إلى شباك ٨. وفي شباك ٨ تسلمت الأنسة أوراقي ثم أخطرتني أنني الآن مؤهل لسداد قيمة الرخصة. وهكذا عدت للوقوف في طابور الخزينة.

بعد هذا سارت الأمور في هدوء. صحيح أن الواقف أمامي كان ساخطاً على إجباره على دفع تبرع لتحسين الصحة والجمعيات رجال الشرطة ، وقال ساخراً: "وبعدين يدوك علاوة خمسة جنيه ، دى الخمسة جنيه دى بتروح فى مأمورية واحدة من النوع ده. وكل واحد عايز جنيهه وللا ما يشتغلش.. حتى بصمة الموتور عايزة جنيهه.." (!)، دفعت قيمة الرخصة والتبرعات المطلوبة. وتذكرت أستاذاً قديماً فى كلية الحقوق كان يُدرّس لنا القانون الدستوري، حكى لنا كيف أنه ذهب مرة إلى السينما فطالبوه بدفع "تعريف" (!) زيادة على ثمن التذكرة تبرعاً إجبارياً لمعونة الشتاء. فدفع التعريف مجبراً ثم رفع قضية أمام مجلس الدولة لاسترداد نصف القرش؛ لأن هذا فى عداد فرض رسم ، والرسم كالضريبة لا يصح إلا بقانون ، والقانون لم يصدر من البرلمان. وحكّم له مجلس الدولة باسترداد نصف القرش فضلاً عن أتعاب المحاماة والمصروفات. كان المدرّج يضج له بالتصفيق. قلت لنفسى: "ما الذى حدث خلال هذه الثلاثين عاماً لجعل مثل هذا التصرف غير ممكن بل وغير متصور اليوم؟ ما الذى جعل الناس تقبل بهذه السهولة ما لم يكن يُتصور قبوله منذ ثلاثين عاماً؟".

عدت - بعد ذلك - إلى الشباك رقم ٨ لأثبت للأنسة أنى دفعت المطلوب منى ، فإذا بها تقول تلك الكلمة الرائعة: "الآن ما عليك إلا أن تنتظر حتى ينادى عليك الحاج محمود بالرخصة والبطاقة".

إذن فقد أنهيت كل شىء ولم يبق إلا نداء الحاج محمود. وقد حدث وخرجت من إدارة مرور المعادى لأبحث عن سيارتي. كانت واقفة وسط بركة المجارى الطافحة. إنها ليست أكثر من سيارة نصر ١٢٨ ، عمرها يزيد على الخمس سنوات ، ولكنها بدت لى الآن ، وهى المرخصة ، رائحة كالعروس التى تم زفافها لتوها^(٧٤).

٧- المواطنة العشوائية وعشوائية المواطنة^(٧٥)

كنت قد كتبت بعض خواطر حول عشوائية الظاهرة السياسية فى المجتمع المصرى ، عشوائية فى النشأة والتكوين ، والمسار والاتجاه ، والأهداف والغايات.

ظاهرة المواطنة ليست بعيدة عن هذا الحال العشوائى فهى تقع بين حال المواطنة العشوائية التى تزحف فيها الظاهرة العشوائية على أرض الواقع ، وبين عشوائية المواطنة فى حال المواطن

الذى لا يعرف أين حقوقه ، وأين تقع حدود التزاماته؟ ، هل يصدق من يحدّثه ليل نهار عن أن له حقوقاً تُصان ، ويكذب على أرض الواقع كيف يُهان؟ هل يمكنه أن يتهلل حينما يجد الدولة تتذكره وتذكر حقوقه المنسية بل "المواطن المنسي" ضمن عشوائية المواطنة في الفكر والتطبيق" وهى تتذكره فى وثيقة لم ينشر نصها ، وكأنها من الممنوعات.. دَبَّجَها الحزب الوطنى فى مؤتمره الأخير فى نفحة من نفحات لجنة السياسات الوليدة؟ لماذا استيقظ الحزب الوطنى أخيراً على دعوات حقوق المواطنة؟ ، ما جدوى هذا الخطاب وقد نقضته معظم الوقائع التى ذكرنا طرقاً منها؟

ويبدو أن هذا الخطاب حول المواطنة يمكن أن يندرج ضمن حركة إصلاحية داخل سياسات الحزب ، كما يمكن أن يكون حالة من فائض الكلام الذى يغطى على كامل الظاهرة ويفقد معناها ، أو هى مدخل من مداخل تجديد الاستيلاء على المواطنة بالحديث فيها وعنّها.

هكذا كان عهد المواطن مع السلطة.. تتحدث عن روح الجماهير وهى ترهقها ، وعن إرادة الشعوب وهى تسلبها.

وتتحدث مع الجماهير أن الأمر لا يعدو أن يكون - فيما يتعلق بحل مشكلاتها ، وأخذها كامل الحقوق - ليس إلا مرحلة انتقالية ، وكأن المرحلة الانتقالية ستستمر إلى يوم القيامة من غير أُنْفُق؟ وأن الأمر لا يعدو أن يكون عُتُق زجاجة سنمر منه بسلام ، وكأن الزجاجة صارت كلها عُتُقًا!!! هكذا الأمر فى حديث الإنجازات ، كل مرحلة هى منعطف تاريخى ، وأن الظروف الدولية قد وضعتنا فى هذه الحال.. وأنها غير مواتية.. وعلينا أن نتحمل بصبر وصدق.. من أجل مصر.. وأنه لولا حكمة الحكومة ، والحكومة الحكيمة ، (فإن الحكومة محتكرة الحكمة والحكم كما فى صيغة اشتقاقها) ، لكان المواطن فى أسوأ حال ولتدهور أمره أكثر مما هو عليه ، وأن الحكومة فى عملية الإصلاح ستعرض الأمر لحركة حوار وطنى على أعلى المستويات ، وفى كل الدوائر ، ومع كل القوى. هذا حديث المواطنة الذى نسمعه بكامل مفرداته. وفى كل مرة ، الانتقال مازال مستمرًا ، والعُتُق مازال محتقًا ، والمنعطف فى حال انعطافه ، والحوار ينام ويصحو حسب الطلب!

فقط لا تزيدوا مغارم المواطنة ومهام تدريب المواطن وترويضه ، لقد فَهَمَ المواطن الدرس. إن الغلاء ليس إلا تحريكًا للأسعار ، ومحدود الدخل ليس إلا شفرة الفقر والإفقار ، وأطفال بلا مأوى هو الاسم المهدب لأطفال الشوارع.. هكذا يجرى تمويه الكلام والاستيلاء عليه ، ضمن عملية كبرى من الاستيلاء على المواطنة وعلى كل قيمها وفاعلياتها.

ثالثاً : الزحف على المؤسسات السياسية الأساسية والدينية وعمليات التنظيم

من القضايا التي يحسن الإشارة إليها ، أن زحف الدولة لم يقتصر على المؤسسات التي تشتهر بكونها تنتمي إلى دائرة الفاعليات الدينية ، فهي ارتبطت بالممارسات على مر تاريخ الحضارة الإسلامية ، وأهم هذه المؤسسات (المسجد ، الأوقاف ، الإفتاء). ويأتى الأزهر ليشكل حالة منفردة بوصفه جامعاً وجامعة ، وتعبيراً في الذاكرة عن جماعة ، وبها يمتلكه من قدرات رمزية في هذا المقام. هذا الزحف الذى قام على تهميش فاعليات الأمة المؤسسية والحضارية ، كان ضمن عملية كبرى للاستيلاء على مؤسسات أخرى تمثل عناصر قضاء مصالح الخلق. هذا الاستيلاء لم يكن - بأى حال - بعيداً عن تأميم الدين؛ لأنه - فى النهاية - وَجَدَ فى المواطن الساحة الأساسية للتشكيل والتكوين وفق عناصر ادّعاء "مواطنة صالحة" متوهمة ، وإن شئت الدقة "مواطنة مصلحية" تحقق المناخ والوسط لعملية الاستيلاء على معظم فاعليات المؤسسات ، التي تتحرك صوب "كرامة الإنسان" حماية وإنجازاً ، و"معاش المواطن" تحصيلاً واستغناءً ، و"فاعلية" حاضراً واستقبلاً. إن قراءة أولية بالنسبة لهذه المؤسسات الدينية التي عُدَّت ضمن مؤسسات الأمة وفاعليتها ، حرصت الدولة تاريخياً على تهميش فاعليتها من جانب تحت دعوى التنظيم والتطوير والإصلاح^(٧٦).

لا شك فى أن هذا الزحف المؤسسى والقراءة للقوانين المنظمة ، وممارسات الدولة حيال هذه المؤسسات يحتاج إلى دراسة وقراءة متأنية ، ضمن عناصر الذاكرة التاريخية ، وحركة "الدولة المركزية الحديثة التي نشأت فى بلادنا ونمت واستفحلت وذلك على حساب وجوه النشاط الشعبى المختلفة (ومؤسسات الأمة المرتبطة بالدين) ونعرف أنها اليوم أشد استفحالا بما هي مصرة عليه من السيطرة على كل وجوه الأنشطة والخدمات وغيرها ، وبحسبان أنها ليست مستعدة لأن تدع لأى فرد أو جماعة أن يُمسك بإمكانية المبادرة العامة أو إصدار القرارات الذاتية أو إنفاذها فى أى شأن عام..".

"و غاية الأمر ، عملت الدولة الحديثة على تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية ، ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الشعبية الجديدة محلها ، ولكن لإحلال السيطرة المركزية للدولة الحديثة محلها ، وهى قضت تباعاً على التكوينات الأهلية التقليدية ، لا لتفصح لتكوينات شعبية أهلية أحدث وأكفأ من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات الذاتية ، ولكنها قضت على القديم لتنتهى الوجود الذاتى لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة ، ولتنشئ واجهات مؤسسات حديثة ، تنشأ وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض . وكأن التحديث على الطريقة الغربية خير دافع ومسوغ لذلك.." ^(٧٧).

هذا الزحف المؤسسى الذى يعبر عن وضع يُكسب كثيرًا من أجهزة الدولة طابعًا استبداديًا" .. ويولد لدى رجاله دائمًا أنهم قوامون على المجتمع ، أو صياء على الجماعة الوطنية فى سائر وجوه نشاط أفرادها ومجموعاتها ، وإن التشكيل الهرمى لهذه الأجهزة هو من طابع الأشياء بحسبانها أجهزة تنفيذ ، ولكنها عندما تصير أجهزة تقرير ذات طابع وصائى على المجتمع كله أفرادًا وجماعات ، وعندما تكاد الطرق النظامية تنعدم لتجديد أشخاص الأجهزة وعناصرها ، عندما يحدث ذلك لمدد طويلة ، تنمو ظاهرتان هما غاية فى الإضرار : إحداهما هى شخصية القيادة أى تصير قيادة شخصية وفردية ، وثانيتهما أنها تصير هى مصدر الشرعية فى المجتمع ؛ لأنها تمثل التشخيص الفردى لجهاز وأجهزة هرمية ذات يقين ثابت أنها القوامة على المجتمع ، والوصية عليه فى جميع وجوه نشاطه أفرادًا وجماعات .. وكيف أن الدولة بتكوينها المشار إليه تقف - بعناد وإصرار - من دون أن تحقق إمكانية لتداول السلطة أو تفتح أبواب التغيير فيها أو التعديل من خارجها ، وتسد الدرائع فى وجه أى مما يمكن أن يفضى إلى إمكانية تداول أو تغيير أو تعديل من خارج نطاقها التنظيمي .. وبهذا الذى حدث أيضًا - ويحدث - تنظر أجهزة الدولة لنظم الجماعات الأهلية - سواء كانت نقابات عمالية أو نقابات مهنية أو أنشطة تنظم الخدمات الأهلية ... وأنشطة للدفاع عن المصالح الفتوية للجماعات المختلفة ، دينية كانت أو مذهبية أو إقليمية أو مهنية أو اقتصادية أو ثقافية - تنظر إلى كل ذلك لتهيمن عليه بالإلحاق التنظيمى المباشر أو بمنع ما يظهر من ذلك إلا من خلال سيطرتها التنظيمية. أو لتلحقه بها بما تُكثر من وضعه وتطبيقه من وجوه السيطرة والإشراف والمتابعة ، وبما تمتلكه من أدوات الحل والتصفية ، وسحب الشرعية ، والإحلال ، والتدخل المباشر للإدارة ، وفرض العقوبات على المخالفين .. كل ذلك معروف ومشتهر ، وهو يلخص بعضًا من أهم وجوه التوتر والشقاق فى العلاقة بين الدولة والجماعة" (٧٨).

"ومتى صار الشعب أفرادًا ، فقد صار الحاكم فردًا؛ لزوال التكوينات الضاغطة؛ ولأنه لا توجد - وقتها - إلا وحدة الانتماء الأعم التى تشخص فيه بذاته منفردًا عما عداه" (٧٩) ، ضمن هذه الرؤية يمكننا ملاحظة بعض اللقطات المؤسسية فى الزحف على المواطنة والدين".

١ - هبة الدستور وقضية المواطنة

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ * وَمَا هُوَ إِلَّا مَزَلٌ﴾ (الطارق : ١٣، ١٤) : الدستور أبو القوانين

يتطلب تحليل النظام الدستورى من أى باحث الوقوف على المبادئ الدستورية العامة ،

تلك المبادئ التى تُعدّ مقدمة ضرورية ، بل ولازمة لتحليل أى نظام دستورى وضعى. ويستطيع الباحث بعد الإلمام بهذه المبادئ الوقوف على كنه الدستور محل البحث والتحليل وعلى أسلوب نشأته ، وطبيعته.

ومن نافلة القول ، أن نقرر -مع من يؤكد- أن مضمون الدستور "...لا يقتصر فحسب على القواعد التى تحدد الاتجاه الذى يجب أن تعمل من خلاله هذه السلطات ، وكذلك الأهداف التى يُنَاط بها تحقيقها". ومن ثمّ ، فإن الموضوعات التى تتعلق بالاتجاه الأيديولوجى أو الفلسفى للدولة كتلك التى تتضمنها نصوص الدستور المصرى الحالى الصادر فى عام ١٩٧١ م ، والتى تتعلق بالأسس الاقتصادية والاجتماعية فى الدول من قبيل الموضوعات الدستورية من حيث طبيعتها.

من ذلك ما نصت عليه المادة الرابعة بقولها: "الأساس الاقتصادى لجمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكى القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال ، ويهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات".

لقد وُضع دستور عام ١٩٧١م فى وقت كانت الدولة فيه تتبنى النهج الاشتراكى الذى يتطلب ضرورة تدخل الدولة فى المجالات الاقتصادية؛ وبالتالى ضرورة سيطرتها على وسائل الإنتاج؛ ومن ثم عملت الدولة - فى ذلك الوقت - على توسيع قاعدة القطاع العام ، وبأشرت - عن طريقه - جمع أوجه النشاط الاقتصادى. فالمادة الرابعة من الدستور التى سبقت الإشارة إليها أبانت الأساس الاقتصادى لجمهورية مصر العربية بأنه "النظام الاشتراكى" ، وجاءت المادة ٢٤ وقررت ضرورة سيطرة الشعب على أدوات الإنتاج الأساسية ، وتطلبت المادة ٣٣ من الدستور ، ضرورة حماية الملكية العامة ، وأوجبت دعمها ، وجعلت كل ذلك واجباً مقدساً على كل مواطن.

على أن الدولة قد رأت العدول عن النظام الاقتصادى السابق وتبنى النظام الحر (كما هو متعارف على تسميته) الذى يقوم على الحد من تدخل الدولة وترك المجال الاقتصادى حرّاً للأفراد ، ومن هنا قامت الدولة ببيع شركات القطاع العام للقطاع الخاص ، وتم بذلك خصخصة غالبية شركات قطاع الأعمال ، وطالما أن الدولة قد عدلت عن اتّباع أيديولوجية إلى أخرى ، فإن ذلك وفقاً للسياق الدستورى ومرجعياته للقوانين ، وحاكميته لعناصر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فإن ذلك يفرض تعديلاً ملحاً لنصوص الدستور المتعلقة بالنظام الاشتراكى ، ووضع نصوص أخرى جديدة تحمل معالم النظام الجديد.

وإجراء هذا التعديل لا يتأتى فحسب من رفع التناقض الحادث في الوقت الحالي بين الواقع الحقيقي وبين المبادئ الدستورية المتضمنة في القانون ، التي لها ما لها من حجية حول بقية مواد الدستور من جهة ، وحجيتها على أرض الواقع. ذلك أن عمل الدستور - في هذا المقام - يشكل القاطرة في شكل وثيقة للنظام وتوجه العمل فيه. وحينما يفتقد ذلك ، فإن هيبة الدستور - مع عدم قيام الحكومة بإجراء التعديل الواجب بل المفروض بدعوى أن الوقت الحالي في نظرها غير ملائم لإجراء هذا التعديل - إنما تعبر عن مؤشر لعدم "أهمية الدستور" أو ما يتضمنه من مبادئ ، المهم هو ما يجري على أرض الواقع. وكان الدستور حليةً يترزين بها النظام ليؤكد ما يمكن تسميته بعناصر الدولة الدستورية ، وبخاصة أنه حينما أرادت الدولة تعديل الدستور في مواضع أخرى وفي آونة سابقة ، وجدت من كل طريق المسوغ للقيام بتعديل الدستور ، برغم تأكيدها عدم ديمومة الدستور. والدستور - بهذه الحال - إما يعبر عن حال لا يرى غضاضة في الانقسام بين نصوص الدستور ، وحال المجتمع الفعلي أو أنه لا يرى أهمية لذلك ، وهو أمر ينسحب في النظرة على كامل الدستور^(٨٠).

ومن هنا ، تقع كل القواعد المتعلقة بشأن تنظيم الحريات والحقوق والواجبات العامة والتي خُصص لها الباب الثالث منه. إن النظر إلى وظيفة الدستور ودوره في المجتمع والدولة على محمل الجد لا اهزل ، والقول الفصل لا مجرد الوجود الإنشائي لنصوص ، فالدستور ما سُمي كذلك إلا لأنه يحكم ويُعد أبا للقوانين في المجتمع ، قاضياً عليها ، هذا ما يمكن أن يتأكد منه القاصي والداني ، من له ثقافة قانونية بسيطة ، أو من تخصص في القانون العام والقانون الدستوري.

ويبدو أن السلطة - الدولة قد تشعر بالانزعاج من فتح هذا الباب؛ لأنه قد يحمل مطالب أخرى بالتعديل ربما تكون شعبية.. إن ذلك لا يعد إلا أحد عناصر استكمال الصورة التمثيلية في التعامل السياسي التي تحرك إنشاء عناصر يفصل فيها بين القول والعمل ، والمكتوب والواقع ، وهي حال من الشأن العام الكاذب الزاحف على كل دين أو خلق.

الزحف على استقلالية القضاء ورساليته : (قاضي في اللجنة وقاضيان في النار)

من نافلة القول أن نؤكد أنه عندما يتلاشى استقلال القضاء تصبح العدالة مطلباً عسير المنال ، ويسيطر الظلم على المجتمع ، ولا يتمكن الأفراد من نيل حقوقهم بسهولة ويسر. واستقلال القضاء في المجتمعات العربية - ومنها مصر - يكاد يكون داخلًا في (منطقة ضباب) ، يحوطه الغموض وعدم الوضوح؛ ذلك أن الأسس التي يقوم عليها الاستقلال لم تصاحبها

عملية نظير كافٍ تتولى تحديدها.. وكان من نتيجة ذلك أن (استقلال القضاء) بوصفه قيمة اجتماعية وقانونية لم يلقَ حظاً من الاحترام ، وأصبح خرق هذا الاستقلال غير مقتصر على التدخل الذى يتم من قبل السلطتين التنفيذية والتشريعية ، بل أصبح يتم من قبل إدارة القضاء نفسها.. وهذا التدخل أصبح مألوفاً فى المجتمعات العربية إلى حد بات يهدد العدالة بأفدح الأخطار.

فالتدخل الذى يتم من قبل السلطة التنفيذية هو أخطر أنواع التدخل فى شئون القضاء على استقلاله ؛ لأن السلطة التنفيذية هى أقوى السلطات الثلاث ، وهى التى تسيطر على الأمور كافة فى الدولة.

ولذلك ، فإن وسائل الضغط التى تتبعها للتدخل فى شئون العدالة تبدو أكثر أهمية وخطراً؛ لأن إمكانية صدها ومجابتها بقوة وحزم ليس أمراً يسيراً. وهذه السلطة هى التى تملك تنفيذ قرارات المحاكم الصادرة ضدها وبخاصة فى نطاق (القضاء الإداري). فإذا لم تشأ هذه السلطة تنفيذها أصبحت هذه القرارات حِبراً على ورق (!) وفقدت الدولة "الشرعية". ذلك يعنى فتح الطريق لإقامة نظام خارج عن ضوابط القانون.

وتدخل السلطة التنفيذية -ممثلاً بوزير العدل- فى الدعاوى المقامة لدى المحاكم هو على جانب كبير من الخطورة. فعندما يطلب الوزير من القاضى إصدار الحكم فى هذه الدعوى أو تلك وفقاً لرغبته وتعليماته ، حتى إذا لم ينفذ القاضى هذه الرغبة والتعليمات ، قام الوزير بانتدابه إلى غير مركز عمله ، أو قام بتنسيب إحالته إلى التقاعد ، فإن القضاء يُصبح -تحت ظل من الإرهاب- يخشى بطش الوزير وأسلحته المشرّعة فى وجهه وتتلاشى العدالة. وعندما يقوم وزير العدل بممارسة الضغط لاختيار القضاة لنظر هذه الدعوى أو لمحاكمة هذا الشخص ، فيشكل هيئة المحكمة من أصدقائه ويحصل على الحكم الذى يريده ، فقد القضاء صفته بوصفه سلطة من سلطات الدولة ، وتحول إلى مجموعة من الموظفين الخاضعين للأوامر والتعليمات ، وأصبحت الأحكام تحت إمرة وزير العدل ، واختفى مبدأ الفصل بين السلطات ليحل محل حكم الفرد.

وعندما يتم التغلغل فى الهيئة القضائية - فى محاولة لاحتوائها بالترهيب والترغيب فى الخفاء والعلن- فإن كل هذا التدخل - بأشكاله المباشرة وغير المباشرة - إنما يشكل انتهاكاً مباشراً لمبادئ الدستور ، وروحه على السواء وعلامة من علامات عدم التحضر وانعدام الرشد.. وهو اعتداء على استقلال القضاء.. لأن هذا الاعتداء يُعدّ مصادرة للعقل القانوني..

وهو أكثر من ذلك مسح لشرف الدولة وكبريائها؛ إذ إن استقلال القضاء هو عنوان الشرف والكبرياء.

ولا يحدث - في أي دولة في العالم - أن يحتج وزير أو صاحب ولاية مهما كانت ثقافته محدودة ضد الأحكام القضائية التي تلغى قراراته العوجاء ؛ لأن ذلك يدل على عدم احترام الأحكام القضائية والإذعان لها.. وعندما تكون الأحكام القضائية - في أي مجتمع من المجتمعات - موضع "الاحتجاج" وموضع النقد العلني والتشهير ، فذلك يعنى أن هذا المجتمع لم يبلغ بعدُ مرحلة متقدمة من النضج الحضاري. وهذا الاحتجاج إنما يُعدّ خرقاً لمبدأ حجية الأحكام الذى يشكل دعامة النظم القضائية في الدول الحديثة ، لأنه يستهدف النزول على ما تقرّره الأحكام القطعية من مبادئ.

وهذه المظاهر لتدخل الحكومة في القضاء إنما تعد محاولة للهيمنة تكتسب الدولة-السلطة من جرائها سخط وعداء الرأى العام. ولذلك كان الإصلاح القضائى هو الذى يحمى العدالة من السقوط. وإذا صارت مسالك الانحراف والنفاق والمناورات والخديعة وعدم الصدق هى المبادئ التى تحكم العمل العام .. وعندما يتسرب الفساد - من طريق أو آخر - إلى القضاء ، فإن ذلك أقرب المداخل للنيل من استقلال القضاء .

والتدخل الذى يتم من قبل السلطة التشريعية له مظاهر كثيرة ، من ذلك قيام هذه السلطة بأعمال تدخل في صميم اختصاص السلطة القضائية ، كمناقشة الأحكام التى تصدرها هذه السلطة وفحصها ومصادرتها حق التقاضى بالقوانين ، وإصدارها قوانين تتعلق بقضايا معينة لتغيير وجه الحكم منها وتدخلها في شؤون القضاء ، وانتزاع بعض اختصاصات المحاكم العادية في الدولة وتفويضها إلى محاكم خاصة مشكّلة من موظفين وتخضع للسلطة التنفيذية.

وفي جميع هذه الحالات ، يشكل تدخل السلطة التشريعية اعتداء على استقلال القضاء ، وهو اعتداء يخالف أحكام الدستور الذى يجعل السلطة القضائية مستقلة عن باقى السلطات في الدولة ، فلا تملك هذه السلطات أن تتدخل في شؤونها.

والتدخل الذى يتم من قبل إدارة القضاء نفسها يشكّل "اختراقاً لاستقلال القضاء من الداخل".. إن أخطر ما يمس العدالة في أي دولة هو "سقوط هبة القضاء" . فاحترام القضاء وهيبته.. يُستمدان من الثقة في أحكامه ، فإذا كانت أحكامه ليست محلّاً للثقة انتفت الهبة والاحترام. إن استقلال القضاء يستمد من تطبيقه القانون على جميع أفراد المجتمع على حد سواء. وعندما لا يكون القانون "سيداً" ينهار المجتمع بأسره. والقانون هو الذى يضبط

النظام فى الدولة ، والقضاء فى الدولة هو الذى يطبق القانون ويحمّد للأمة آمالها فى العدالة.. وإن التقاعس أو التدخل فى هذه السلطة والوظيفة.. يؤدى إلى سقوط هبة الدولة وخلخلة النظام القضائى من أساسه.

إن استقلال القضاء مبدأ مقدّس ، وهو الضمانة الأساسية "للعدالة" و "الحريات العامة". وهو أهمّ معقل قانونى يحتّمى به المواطن فى مواجهة السلطة الغاشمة المستبدة التى أصبحت تملك فى العصر الحديث السيطرة الكاملة على شئون الدولة كافة.. والحكم الذى لا يعترف للقضاء باستقلاله هو حكم ضعيف لا يحمل عناصر البقاء أو الشرعية. لذلك كان القضاء المستقلّ أقوى ضمان لتحقيق العدالة ، وأقدر وسيلة لحماية مؤسسات الدولة ، وأعظم قوة لصد الظلم والاستبداد ، ورفع المظالم وحماية الحريات العامة وحقوق الأفراد.

فإذا لم يكن القضاء مستقلاً ، فإنه لن يستطيع أن يمارس سلطة فى الرقابة سواء على تصرفات السلطة التنفيذية أو التشريعية بشكل فعال ، وبالتالي فإنه لن يستطيع حماية مسار الحقوق التى تتعلق بالمواطنة والمواطنين فى المجتمع ، فهذه الحقوق والحريات تغدو لا قيمة لها دون وجود قضاء مستقل يعطيها معانيها المحددة فى ضوء النصوص القانونية ومقاصد صائغيها.

فالنصوص المكتوبة - وحدها - لا تكفى لحراسة حقوق المواطنين وحرياتهم . فهذه النصوص تنهوى أمام قوى البطش .. التى يمكنها أن تطأها بأقدامها عندما تتعارض مع مصالحها.

استقلال القضاء هو المدخل الحقيقى لحماية مبدأ سيادة القانون ، والحرص على تأكيده وتعميقه وحمايته. إن الذى يهدر سيادة القانون فى المجتمع ويجعل السلطة التنفيذية تعلو على القانون ، وتقوم بتفسيره وتأويله وفقاً لمصالح أنانية أو آنية ، أو لأسباب تسييسية ، هو عدم وجود قضاء مستقل فى الدولة^(٨١).

وليس هناك أكثر قدرة من القضاء المستقلّ على تبصير الحكام بأخطائهم وردهم إلى جادة المشروعية.. فعندما يكون القضاء كلاً على إحدى مؤسسات الدولة ، ولا يكون مستقلاً فإنه أينما يتوجه لا يأت بخير.

والأمن فى الدولة لا يمكن أن يتحقق إذا كانت العدالة ضائعة.. وعندما تصبح العدالة عسيرة المنال يختل الأمن فى الدولة ، وتحقيق العدالة للمواطنين يرتبط بأمن الناس وبتطبيق القانون .

إلا أن اغتصاب التطبيق (بالمهوى) بوصفه جزءاً من احتكارية السلطة ، إنما يعبر عن معانى ضياع الحقوق وتمكن الفساد وفقدان العدالة ، وكل هذا ليس إلا ملاذ المواطن ، ربما الأول والأخير. إن المواطن يصير دون حماية: "المواطن في العراء"، ويفرز نماذج من "المواطن المهذّب" في كيانه وكيان حقوقه ، وكيان تكريمه ، الذى لا فضل لأحد فيه ، إلا إن كان تكريمًا من الله سبحانه وتعالى. وحينما يقول الحكيم البشرى إنه : " لا كفاءة لعالم فى أى من فروع العلم الطبيعى أو الاجتماعى إلا "بالصدق" ، ولا كفاءة لجندى مقاتل إلا "بالشجاعة" ، ولا كفاءة لرائد فضاء إلا "بروح مغامرة" ولا كفاءة لتاجر إلا "بروح مضاربة" ، كذلك فإنه لا استقلال لقاضٍ ولا حياد له إلا "بروح استغناء" ^(٨٢).

٢- المؤسسة التشريعية : بين تزوير المدخل والمخرج

(ألا وقول الزور) الحديث ، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ (الفرقان : من الآية ٧٢)

إن الزحف على المؤسسات الأساسية ، ومحاولة تأميم الدولة لها ، ما زالت تعبر عن المجتمع السياسى المصنوع على أعينها ، واصطناعها تلك المؤسسات التابعة لها لنفسها ومصالحها وسياساتها.

وهنا فى هذا المقام ، يولد المواطن على أشكال متنوعة ضمن عملية انتخابية تشكل فى النهاية المؤسسة التشريعية. فهو إما مساهم فى صناعة حالة من "التزوير السياسى" أو يزيغ العملية مدخلاً أو مخرجاً. وإما هو غير مبالي يعتقد بعبثية المشاركة السياسية ، وقد يربأ بنفسه عن الدخول ضمن هذه العملية التمثيلية لا بمعنى تمثيل النواب لدوائهم وتمثيل النواب للشعب ، ولكن العملية التمثيلية بمعنى تأدية الأدوار ضمن عملية هزلية.

أما تزوير المدخل فإنه عملية تقوم على قاعدة من تقاليد التزوير الانتخابى . صحيح أن الإشراف القضائى قد راقب العملية داخل اللجان الانتخابية ، إلا أن معركة التزوير فى ظل عملية الهيمنة الواضحة على مفاصل العملية السياسية تنتقل من ميدان إلى ميدان ، من ميدان اللجان الانتخابية إلى خارجها بالترهيب والترغيب.

وفى هذه الحالة ، يصاحب هذه العملية لكل من يدعى تزوير الانتخابات.. أن هذا دائماً ليس إلا قول الفاشلين ، فإن الفاشلين فى الانتخابات لا يملكون إلا أن يقولوا إن الانتخابات زُورَتْ ، وهى وفق خطاب السلطة من "أنزه" الانتخابات (بأفعل التفضيل) ، وأن مصر لم تشهد انتخابات نظيفة مثلما شهدت تلك الانتخابات الأخيرة ، وأن دعوى التزوير ليست إلا حيلة العاجز.

ثم يكون - بعد ذلك - ضمن عملية التزوير المركب.. تزوير المخرج في نتائج الانتخابات التشريعية. وفي إطار ما تشهده الحياة السياسية المصرية في دورات متتالية متشابهة النتائج غير متطابقة الخصائص والتكوين ، فالملاحظ المدقق لحالة النظام الحزبي في مصر في عام ١٩٥٠م يجد أنها ذاتها حالة ذلك النظام عام ٢٠٠٠م. ويكفى هنا الإشارة في حالة "التزوير المركب" إلى ظاهرة جوهرية ، وهي ضعف النتائج التي حققتها الأحزاب في الانتخابات التشريعية وبروز ظاهرة المستقلين ، أو بروز القوة السياسية التي تعمل خارج النظام الحزبي. ففي عام ١٩٥٠م أظهرت الانتخابات التشريعية أن القوى غير الممثلة في الأحزاب القائمة - آنذاك - هي القوة الأكثر تأثيرًا ، كذلك شهدت تلك الانتخابات ضعف الإقبال الجماهيري على التصويت . ونفس هاتين الظاهرتين تكررتا في الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٠م . حيث كانت نسبة الإقبال على التصويت لا تتجاوز ٢٠٪ ممن لهم حق الاقتراع ، كذلك في نفس الانتخابات ترشح لمقاعد مجلس الشعب ٤٤٤ ، عدد ٣٩٥٧ مرشحًا ، كان منهم ٢٠٣٤ مستقلًا بنسبة ٥١٪ ، أي أن المرشحين المستقلين فاق عددهم مرشحي جميع الأحزاب السبعة عشر. وقد أسفرت نتائج الانتخابات عن فوز المستقلين بـ ٢٤٤ مقعدًا أي بنسبة ٥٦٪.

وعلى الرغم من أن ٢١٦ عضوًا من هؤلاء المستقلين انضموا للحزب الوطني (والذي لم يحصل إلا على ١٧٢ مقعدًا) - وهذا بيت القصيد - بعد دخولهم مجلس الشعب ، في حفلة تنكيرية.. وفي خيانة واضحة للعلاقة السياسية التعاقدية.... العلاقة السياسية التعاقدية التي تلزم العضو - بوصفه حزبياً أو مستقلاً- أن يظل على نفس الصفة التي انتخبته الجماهير عليها، فإن الدلالة السياسية لظاهرة المستقلين لم تنزل تبرهن ، ليس فقط على ضعف النظام الحزبي وتآكله ، وإنما كذلك على الخلل البنيوي في مداخل ومخارج تكوين المؤسسة التشريعية. ذلك أن تزوير الإرادات بهذا الضم الذي يشير إلى ضم ٢١٦ عضوًا من أصل ٢٤٤ كانوا مستقلين^(٨٣) ، إنما يعبر عن فداحة عملية استيلاء حقيقية على الإرادة ، بحيث تكون ضمن الهيئة التشريعية أغلبية الثلثين التي تفعل فعلها في تسيير العملية السياسية ضمن قاعدة: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر : ٢٩) ، وهي قاعدة تؤصل لعملية استبدادية لا يُنغصُ عليها سوى أحكام قضائية هنا وهناك إذا ما رفعت قضايا في صحة العضوية.

نعم ، لم يكن تحذير النبي (عليه الصلاة والسلام) حينما كان متكئًا فاعتدل.. محدّرًا أمته "ألا وقول الزور" ، وقد كررها ثلاثًا ، لتغليظ المسؤولية عنه بما يُحدثه من تفسّخ في العلاقات سائر العلائق الاجتماعية والسياسية. فإن كان المدخل مزورًا والمخرج مزورًا.. فقد خبث الكيان ، إلا من رحم ربك. ويؤشر على ذلك ممارسة برلمانية (هزيلة) وفي بعض الأمور

(هزلية) في ممارسة كل الأدوات الرقابية البرلمانية يتحكم فيها مسرحية تمثيلية ، يظل ٨٠٪ من المقترعين الذين لا يصوّتون في مقاعد المتفرجين.

٣- الانتخابات ملة واحدة : عشوائية القوانين وعملية الانتخاب^(٨٤)

تبدو لنا "الصناعة القانونية" ليست بعيدة عن معنى المشروعية ، والتي تعبر عن قدرات الصياغة الفنية ، بما يتميز به القانون من دقة ووضوح ، وكذا ليست بعيدة عن معنى الشرعية بمعنى الرضا المجتمعي والقبول العام. فالقانون حينما تجتمع فيه عناصر المشروعية والشرعية لا يحدث حالات التحايل على القانون ، فهو أقرب لتحقيق الالتزام الذى يشكل الجوهر القانونى للنظام.

إن ضعف الحبكة التشريعية والصياغة القانونية لا بد أن ينتج حالة من حالات التسرب السلوكى المستهلك للقانون (حالات العبث بالقانون - الثغرات القانونية - عمليات التحايل - إزهاق مقاصد القانون في الممارسة..) ، وضعف عنصر القابلية الاجتماعية يجعل القانون نظراً من غير تطبيق ، وحلية من غير فاعلية.

يبدولى كل ذلك في سياق نظر الدولة-السلطة للمواطن ، وفق عناصر مصلحة ، تحرك عناصر أمنها ، وحمايتها ، وتجعل ذلك فوق كل اعتبار ، وهى قد تنسى أو تتغافل عن حالة تسرب الشرعية وتآكلها بمرور الزمن.

يبدولى كل ذلك فى أنها تقرر حق الاقتراع العام ، وتطالب الجماهير بانتخاب ممثليها فى مجلس الشعب والشورى ، وتؤكد على ضرورات المشاركة ، والاهتمام بهذا الشأن العام ، ويحدث أن يشارك بعض المواطنين ويبتخب ، ولكن فى ظل قواعد تتعلق بأن نصف الذين يشكلون المجلس يجب أن يكون من العمال والفلاحين ، وباليقين يجب أن تزيد هذه النسبة عن ذلك. ويبدو ذلك ضمن إجراءات الواجهة حيناً ، والحصانة ، بل والترئُّع من خلال العضوية البرلمانية حيناً آخر. أياً كان الأمر ، ظل هؤلاء يقنعوننا بأن شرط الخمسين فى المائة من المكتسبات الاشتراكية ، وأنها من النصوص التى لا تقبل التبديل ، وظلّ النظام السياسى يتعامل مع هذه الفئة لا بوصفها "مكتسبات وطنية" ، بل بوصفها فئة "سهلة القيادة" ، وهى تحرك عناصر الأغلبية ، وهى فئة قد لا تحسن المشاركة فى مناقشة الموضوعات ذات الصبغة التخصصية والفنية ، ولكنها غالباً ما تستغل ضمن عناصر "السياسة الحشدية" وصناعة الأغلبية. هذا لا يعنى أن فئات أخرى قد تكون خارج هذا الكيان ، تسهم فى هذه السياسة الحشدية وتصنع وتشكل مخرجاتها.

وبينما كان هناك أكثر من سبب يمكن أن يحدد عناصر الاقتراع العام ، إلا أن المشاركة - بوصفها عملية سياسية ترتبط بالثقافة السياسية والتنشئة والتدريب على العملية السياسية - قد تكون مسوَّغات للنهوض بحالة النضج السياسى ، وإن الأمر على غير ذلك.

يخرج علينا البعض بقانون تنظيم الجامعات ، ليقنع أساتذة الجامعة ، وهم - بالتعريف المجتمعى والقانونى - من أرقى الفئات تعليميًا ، بأن الأساتذة قد لا يصلحون لممارسة الحق الانتخابى المهنى والنوعى ، الحق فى "انتخاب العمداء" ، بينما ربما فى الوقت ذاته كانت هناك من المناقشات حول "انتخابات العُمد". وبدأت المفارقات تُرى فى إبراز حالة من التناقض فى فهم العملية الانتخابية وعلاقتها بالمواطن ، وبدأ هؤلاء ممن يسمون "بترزية القوانين" يحدّثون شرحًا فى الكيان القانونى والتشريعى ، يعبر عن حالة من تنافر التشريعات فى الظاهر ، ولكن يجمعها جميعًا هذا الزحف الانتقائى الهادف إلى احتكار الفاعليات ، وتأميم كل ما من شأنه أن يمس هدوء الحكومة ، وأمن السلطة لتتعم فى كل حال بتلاشى فكرة المساءلة والرقابة والمحاسبة.

وبدت عملية الانتخابات تارة تُزكى بحسبانها اقتراعًا عامًا كمقدمة لصناعة الموافقة وهندسة الإذعان فى ثوب الرضا ، أو الرضا فى ثوب الإذعان ، وتارة أخرى يُسحب هذا الحق لأنه يُساء استغلاله من جانب فئة مجتمعيًا وقانونيًا: "تعبّر عن أرقى درجات التعليم" ، ولا نقول العلم ، وكأن مسألة الكفاءة والأهلية للممارسة الانتخابية صارت السلطة تعبث بها فى صياغات قانونية واهية ، ولا تشير إلى حالة موضوعية من توافر الشروط المرتبطة بالكفاية والكفاءة والقدرة والأهلية. وصار ذلك التحايل سياسة وإستراتيجية للسلطة ناهيك عن ترسانة من القوانين هدفت إلى "عكنة" (!) طائفة ما ، أو زرع الفتنة بين أعضائها أو غير ذلك ، ضمن حالة من قوانين المكارم ، لتحرك عناصر مواطنة ملتبسة ، لا يستطيع المرء إلا أن يقرأ عمليات تأميم الفاعليات المحتملة وفق عناصر إستراتيجية الإخفاء.

أستطيع أن أجزم بأن معظم تلك الفئة لم تعد تذهب إلى صناديق الانتخاب حينها تكون هناك انتخابات برلمانية أو استفتاءات شعبية؛ لأن لسان حال السلطة يقول لها: "إن تلك الفئة ليست جديرة بالممارسة الانتخابية...!"

إن هذا الأمر لا يولد فقط نماذج كان لابد أن تكون ذات فعالية للاهتمام بالشأن العام ، فإذا بها تنتقل إلى فئة اللامبالاة ، بل ولا يولد إلا فئات أرادت أن يكون لها مكان فى طابور السلطة ، أو فئات مسيسة ذات التزام سياسى. المواطن الذى ينتج عن هذه المفارقة لابد أن

يتسم بحالة من عدم الثقة في السلطة ، فمن العدل أن يبادل أى فرد من هذه الفئة ، عدم ثقة هذه السلطة فيه بعدم ثقته في السلطة.

إن عملية تنحية هذه الفئات - سواء كانت أمراً مقصوداً أو غير ذلك - توسّع فقط ممن يمكن تسميته بـ "مواطن المتأهة" ، والمتأهة ، تلك اللعبة التى تنشر فى الصحف ، تجعل كل الطرق مسدودة ، إلا طريقاً واحداً مفتوحاً ، إنه طريق السلطة وخدمتها. مواطن المتأهة يجب أن يتدرب - وفى أقصر وقت قياسي - على أن يبحث عن الطريق الوحيد الموصل.

إن هذا الطريق الوحيد على تعرجه تقنعنا السلطة بأنه وحده هو الطريق المستقيم.. أليس ذلك زحفاً على الدين؟؟

٤ - سياسات الحزب الوطنى والاحتكار السياسى: حزب الدولة ودولة الحزب "المحتكر ملعون" (٨٥)

لا أدرى - وأنا أتفحص حال الأحزاب التى تغيرت أسماؤها على مر تاريخ مصر ، ولكنها ظلت تقوم بذات الدور ، فى تشكيلها جماعة تسمى بمسميات مختلفة ، ولكنها فى النهاية حزب للدولة ، ودولة الحزب - لا أدرى لماذا طرأ على ذهنى "المحتكر ملعون"؟! ، والمحتكر حالة سلوكية قد تكون الأبرز فى عالم "تجارة السلع" ، ولكن الحالة الاحتكارية فى أى مجال هى مدخل من مداخل المركزية والاستبداد والهيمنة ، واستغلال حوائج الخلق للتحكم بهم وفيهم.

وهو مركز تأثير فى مجموعة من الضعفاء.. إن باحث السياسة يستطيع - ومن خلال تحليل البنية السياسية والتنظيرية للأحزاب المصرية - أن يلاحظ أن معظم الأحزاب قد نشأت على يد الدولة أو من خلال أحكام المحاكم الإدارية ، وليست تعبيراً عن قاعدة جماهيرية معينة تسعى إلى طرح نفسها بوصفها أحد البدائل المتنافسة ، وربما من دون اختلافات جوهرية بين برامج وشعارات تلك الأحزاب ، فى حال وجود تلك البرامج. ومثلت هذه البيئة الحزبية الضعيفة ، بيئة قابلة حرصت السلطة على وجودها على مر الزمن لتفرز - من ناحية أخرى - الحالة الاحتكارية ، فالحزب قد يكون الدولة بكل ماها من نفوذ ، تنقل نفوذها إليه ، للتحكم بجملة المواطنين والرعايا ، مقابل مزايا نفعية منظورة أو غير منظورة تُبقى على الحالة الاحتكارية التى توفر بيئة إذعانية وسياسات استبدادية.. فالانتماء إلى الحزب قد يعنى تلقائياً الالتحاق بشريحة اجتماعية نافذة سياسياً.. وقد لا يتعدى الحزب كونه صحيفة.

ولا شك في أن هذه الحالة الاحتكارية لها من المظاهر والمؤشرات التى تدل عليها ، ما يطول بنا المقام لو حاولنا تعديدها ، ولكن غاية الأمر فى هذا المقام "المواطن المنتج من رحم هذه البيئة الاحتكارية" ، فهو يقع تحت طائلة الاستغلال والإذعان ويوضح الحالة التى أشرنا إليها من أن المواطن المرغوب فيه هو "المواطن المتأه" .. الذى لا يرى إلا منفذًا واحدًا لفاعلياته السياسية. وهو أمر يشير إلى أزمة بنيانية وهيكلية فى النظام السياسى بجملته ، وفى العملية السياسية برمتها (أزمة الثقافة السياسية فى مصر التى تعد خليطًا من الفرعونية السياسية ، وثقافة المجتمع الهيدروليكى ، أزمة النظام السياسى وتضخيم الدولة وعملقتها ، وتركز مفاتيح العملية السياسية فى يديها ، وضعف المؤسسة مقابل طغيان الفرد ، وأزمة العلاقة بين الدولة والمجتمع ، وأزمة العلاقة بين المؤسسات الطبيعية الأصلية والوافدة المنقولة من الغرب).

بل تظل هذه الحالة الاحتكارية صناعة تقوم بها الدولة - السلطة بكل أدواتها. فلماذا لُعن المحتكر؟! لأنه يعبر عن أداء يزحف فيه على الناس مستغلًا حاجتهم ، وهو أمر فى العلاقات الإنسانية مؤثر على تقطيعها وانفكاكها. وهى فى الحقل السياسى لا تقل خطورة عن حقل العلاقات الإنسانية والاقتصادية؛ لأنها ضمن صناعة الاستبداد وشبكته ، مثلما أشار إلى ذلك الكواكبي فى "طبائع الاستبداد".

خاتمة - مستقبل المواطنة المصرية فى علاقتها بالدين والسلطة بين الإصلاح الضال وثقافة السفينة

فى إطار هذه الخاتمة ، وبعد استعراض عملية الزحف من الدولة على معظم الفاعليات الإنسانية والمواطنة والمؤسسية فضلًا عن الممارسات والسلوكيات ، فردية كانت أو جماعية اجتماعية كانت أم مجتمعية ، ثقافية كانت أم اقتصادية وسياسية ، هذا الزحف بتشكيلاته وترسانة القوة المادية والمعنوية التى تَوَحَّت صياغة نص السلطة وزحفه على جميع النصوص المجتمعية كإستراتيجية عامة ، ضمن عملية إخضاع لعناصر الفاعلية القادرة على الممانعة ، وعلى أضعف الإيمان عملية الموازنة للدولة-السلطة-التنين ، وتعملق النص السلطوى الطاغى فى كثير من ممارساته، الباغى فى كثير من تشكيلاته.

فإن السلطة - ونتيجة متغيرات بعضها داخلى وأكثرها خارجى (للأسف) - بدا لها أن تفتح ملفين مهمين: ملف "حقوق المواطنة" الذى بدا وكأن السلطة قد أهملته طويلاً ، وضمن عملية "التذكُّر" فى مقابل عملية "التنكُّر" السابقة فُتح هذا الملف ، إلا أن أقسى شيء

أن تقوم الدولة - السلطة بفتح هذا الملف لإجهاضه ، أو فتحه بمعنى حفر حفرة له لوأده ، أو التعامل معه ضمن ممارسات الزينة والديكورية ، أو بالاعتبار الذى يطلق قنابل دخان لتفويت ضغوطات المرحلة ، حتى يخرج النظام - السلطة معافى يعود لسيرته الأولى.

هذه كلها إستراتيجيات فرعية ولدت من رحم إستراتيجية أساسية فى عملية اغتصاب احتكار ، تأميم ، استيلاء ، طغيان على كل الفاعليات.

أما الملف الثانى الذى فُتح فإنه يشير إلى استئناف ما أُسمى بـ "الحوار الوطنى" بين مختلف القوى السياسية ، والذى بدأ بعناصر تنبئ عن عدم جديته ضمن إستراتيجيات :

أبوية الحوار الباطشة للحزب الوطنى . الحزب الوطنى يسيطر على فاعلياته ، ويهيمن على القضايا التى تُطرح ضمن جدول أعمال الحوار وأجندته . وأخطر الإستراتيجيات هى الاستبعاد والنفى لقوى سياسية تحت دعوى "شرعيتها المحجوبة" ، رغم أن "المحجوبة" هذه لم تكن إلا صناعة من السلطة - الدولة للزحف على أى قوى فاعلة محتملة أو منازعة^(٨٦).

إن "الحوار الملهاة" ، و "الحوار المحدد النتيجة سلفاً" ، والخطوط الحمر التى يضعها الحزب الوطنى فى القضايا ومسارات ومناهج النقاش والحوار ، إنما تعبر عن مؤشرات لا يمكن إغفالها فى عملية "إجهاض الحوار" ، سواء بالحوار الساكت (المونولوج فى صورة ديالوج) ، أو الحوار الإعلاني. وبين الملف الذى يتحرك صوب الوأد ، والآخر الذى يتحرك صوب الإجهاض ، تبدو لنا الأمور أنها لا تفتح الملفات على النحو الذى يجعل عملية الفتح حالة حقيقية وعملية فاعلة ووسطاً مواتياً . إن عملية الفتح لتلك الملفات ، ستظل ضمن عمليات "الافتتاح" الإعلانية والمظهرية ، إذا لم تستوعب كافة القوى عناصر التعامل وما تقتضيه "ثقافة السفينة" ، "سفينة المواطنة". إن عمليات التجميل لم تعد تخفى عناصر القبح الطاغية فى ممارسات العملية السياسية . وعمليات افتتاح الملفات لا فتحتها على نحو عميق وجاد وعلى المقتضى الذى يجعلنا نقرؤه من مقدماته إلى خواتيمه مروراً بقضاياه ، هى عمليات واستراتيجيات متجددة لممارسة حالة من حالات الاحتكار للفاعلية السياسية بتأميم الفاعليات الأخرى الموازنة ، إنما سيسير إلى ثقافة الحرق المفضية إلى ثقافة اهلاك والغرق^(٨٧).

"إن محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين خلال القرن الماضى - وربما إلى الآن - لم تتخذ شكل محاربة الإسلام بوصفه عقيدة ، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح له ، من حيث هو نظام للحياة وأساس الشرعية الاجتماعية والسلوكية ، إنما جرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس ، بطريقة جعلها قائمة على

تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها ، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض ، ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأي ، ولكنه جرى بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة...". إن هذا الزحف الخفى كان أهم أنواع الزحف ، ومثلت أنواع الزحف الأخرى تكريسًا له على الأرض.

ولعل ضمن "ثقافة السفينة" فإننا أحوج إلى دعوات "المشروع الوطني" و "التيار الأساسي" وقضايا البنية التحتية للسياسة ، والترسيخ للحوار فى ظل "الأوضاع الثقافية للحوار". دعوات الحكيم البشرى لا يزال الأمر فى حاجة إلى تجديرها ضمن الثقافة السفينة ، وجوهر المواطنة^(٨٨).

"ومتى صار الشعب أفرادًا فقد صار الحاكم فردًا ، لزوال التكوينات الضاغطة؛ ولأنه لا توجد وقتها إلا وحدة الانتماء الأعم التى تشخص فيه بذاته منفردًا عما عداه"^(٨٩). علينا أن نولد من هذه الحكمة للحكيم البشرى بعضًا من آليات لإقامة "سفينة الوطن"^(٩٠).



هوامش الدراسة

- (١) انظر في ذلك: سلسلة تقارير التنمية البشرية والتنمية الإنسانية العربية الأخيرة ، وبخاصة : تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣م ، (نحو إقامة مجتمع المعرفة) ، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي ، عمان: الأردن ، ٢٠٠٣م. قارن في هذا المقام بعض الرؤى النقدية لتقرير التنمية الإنسانية للعام ٢٠٠٢م ، منير الحمش (محرر) ، حلقة نقاشية حول تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢م ، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ، دمشق ، ٢٠٠٢م.
- (٢) انظر في فكرة المجتمع كنص وكشبكات علاقات ومخرجات: عمر أوكان: مدخل لدراسة النص والسلطة ، بيروت: أفريقيا الشرق ، ١٩٩١م. ص ١٤ وما بعدها ، ويشير هذا الكتاب إلى دراسات ميشيل فوكو في هذا المقام. وهي دراسات وجب الوقوف عند بعض معانيها وإشاراتها في هذا المقام ، قرب إلى هذا: د. محمد فكري الجزار ، فقه الاختلاف: مقدمة تأسيسية في نظرية الأدب ، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ١٩٩٩م ، ص ١٩ وما بعدها.
- (٣) في إطار فكرة "المعرض" التي أشار إليها تيموثي ميتشل يمكن مراجعة كتابه المهم: تيموثي ميتشل ، استعمار مصر ، ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان ، القاهرة: سينا للنشر ، ١٩٩٠م ، ص ١٩ وما بعدها.
- (٤) انظر المرجع السابق ، ص ١٩٢ (هذه الفكرة تناثرت في مواضيع أخرى كثيرة من الكتاب) إذ تعد هذه الإشارة واحدة من الأفكار الحاكمة في تناول ميتشل لقضية السلطة والمجتمع).
- (٥) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها. وضمن هذا السياق يمكن ملاحظة مفهوم مجتمع "الفرجة": عبد السلام بن عبد العالی ، سوسيولوجيا الواقع ، بيروت: دار توبتال للنشر ، ١٩٩٩م ، ص ١٠١.
- (٦) انظر في هذا المقام الذي يجعل السلطة مؤسسة على السكوت لا الحوار: عمر أوكان ، النص والسلطة ، مرجع سابق ، ص ٢١.
- (٧) انظر في ذلك مقالة "العبودية المختارة: والذي ضمن كتاب: هشام على حافظ ، جودت سعيد ، خالص جلبي ، كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد؟ ، رياض الريس للنشر ، ط ٢ ، ٢٠٠٢م ، لابواسيه ، مقالة العبودية المختارة ، ص ٥٣-١٠٧ ، انظر أيضا تعقيب جودت سعيد ، ص ص ١٠٩-١٥٠.
- (٨) ضمن عملية "التمثيل" لاحظ كتاب جيمس سكوت المهم والذي نجعله مفهوما مكتملا للمعرض: جيمس سكوت ، المقاومة بالخيلة: كيف يهزم المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٥م ، انظر الفصل الأول الذي عنوانه مؤلفه: ما وراء الحكاية الرسمية ، ص ١٣ وما بعدها.
- (٩) مفهوم المواطنة في حاجة إلى بحث مستقل ، وهو من المفاهيم التي يجب الاهتمام بها ، لما تشير إليه من مفهوم منظومة ، تتعدد شبكة المفاهيم الداخلة فيه أو المتعلقة به أو المتولدة عنه: انظر في هذا المقام: بعض المقالات المهمة حول هذا المفهوم وارتباطاته: د. على خليفة الكواري (محرر) ، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية ، ٢٠٠١م. انظر أيضا: روبري بيلو ، المواطن والدولة ، ترجمة: نهاد رضا ، بيروت-باريس؛ منشورات عويدات ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ص ١٠ وما بعدها.
- (١٠) انظر أيضا عن المواطنة كمفهوم شامل وارتباطاته بعملية التربية وجوهر السياسة: ناصيف نصار ، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟ ، بيروت: دار الطليعة ، ٢٠٠٠م. قرب وراجع مفهوم المواطنة والوطنية والمواطن في: عبد الكريم غلاب ، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨م ، ص ٥١-٦٦.

- (١١) انظر مفهوم الدين الحقيقي والشامل ضمن الرؤية الإسلامية: محمد فتحى عثمان ، الدين للواقع ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، القاهرة: المكتب الفنى للنشر ، ١٩٥٩ ، ص ٦ وما بعدها.
- (١٢) انظر أيضا نفس المرجع السابق ، ص ١١ وما بعدها. قرب إلى هذا: محمد فتحى عثمان ، القيم الحضارية في رسالة الإسلام ، جدة: الدار السعودية للنشر ، ١٩٨٢ ، ص ٧٢ وما بعدها.
- قارن في هذا المقام في وجهة نظر ليست مختلفة فحسب بل مخالفة: د. عزيز العظمة ، العلمانية من منظور مختلف ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢ م ، ص ٣٨-٤٢ (الإسلام والدين).
- (١٣) في إطار المدخل المقاصدى الذى يدلنا على فهم شامل للدين وحركته وتأثيره والعناصر المكونة لمنظومة الدين والدين ، وهو أمر جدير بالمتابعة ، انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، المدخل المقاصدى وفقه الواقع ، ضمن ندوة: نحو فقه شديد لواقع أمتنا المعاصر ، الشارقة: ٢٦-٢٧ أكتوبر ٢٠٠٢ م ، ط ٢ ، ص ٧-١٧٣ .
- (١٤) انظر أيضا وراجع في إطار هذا الربط بين المقاصد وتناول الظاهرة السياسية في تجلياتها المعاصرة: سيف الدين عبد الفتاح ، إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامى (دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامى) (النموذج المقاصدى: حالة بحثية) ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، مركز الدراسات والوثائق CEDEL ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، الندوة المصرية -الفرنسية التاسعة "العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات" ، القاهرة: ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠ م.
- (١٥) حول العرب ومشكلة الدولة انظر: نزيه نصيف الأيوبى ، العرب ومشكلة الدولة ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٢ ، ص ٥ وما بعدها.
- انظر أيضا في الغموض النظرى في مفهوم الدولة وكذا علاقته مع مفهوم السلطة وموضعه من ذلك المفهوم في كتاب بورديو التقليدي: جورج بورديو ، الدولة ، ترجمة: د.سليم حداد ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٥ م ، ص ٥١ وما بعدها.
- انظر وقارن أيضا مفهوم الدولة الرخوة ومحاولة تطبيقه على مصر: د.جلال أمين ، الدولة الرخوة في مصر ، القاهرة: دار سينما للنشر ، ١٩٩٣ م ، وهو من الكتابات التى تستخدم ذات الأسلوب في "اللقطات" و"المشاهد" ومحاولة تحليلها بما يشير إلى رخاوة الدولة وروابطها وجملة مؤسساتها وسياساتها.
- (١٦) انظر أيضا برتران بادى ، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام ، ترجمة: نحلة فريفر ، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى ، ١٩٩٦ م.
- (١٧) برتران بادى ، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسى ، ترجمة: لطيف فرج ، كتاب العالم الثالث ، ١٩٩٦ ، ص ٥-٨ ، ص ص ٢٧٩-٢٨٢ .
- (١٨) انظر في مفهوم السيادة في الدولة القومية: برتران بادى ، عالم بلا سيادة: الدول بين المراوغة والمسئولية ، ترجمة لطيف فرج ، القاهرة: مكتبة الشروق ، ٢٠٠١ م.
- وقارن في هذا المقام: مفهوم السيادة التقليدي؛ إبراهيم عبد العزيز شيحا ، النظم السياسية والقانون الدستوري؛ تحليل النظام الدستوري المصرى ، الإسكندرية: منشأة المعارف ، ٢٠٠٠ م ، ص ص ١٤٤ وما بعدها.
- (١٩) انظر توماس هوبز في:

Thomas Hobbs, Leviathan: or the Matter, form and power of a commonwealth and civil, edited with an introduction by Michael (Oakeshate, Collier Classics in the history of Thauhr (New York: Collier books, London: MacMillan Publishing company, 1962.

- (٢٠) في إطار المواطنة الصالحة وارتباطه بمفهوم المواطنة الفاعلة انظر : د. منصور الجمرى ، المواطنة الفاعلة ، www.balagh.com

(٢١) انظر تنازع المواطن بين دولة عظمى ذات سياسات كونية ، ودولة حاكمية ومحكومة في آن بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر: د.حسين توفيق ، الولايات المتحدة الأمريكية وقضية الديمقراطية في الوطن العربى ،

الأهرام: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، كراسات إستراتيجية، السنة الثالثة عشرة، ٢٠٠٣م، انظر وقرب تلك الدراسة المهمة: أسسمير مرقس، المواطنة المصرية بين خبرة الداخل الوطنية وصيغ الخارج الكوزموبوليتانية، مركز البحوث السياسية، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، المؤتمر السابع عشر (المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية ٢١-٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣م).

(٢٢) في إطار مفهوم الشرعية وعملية تنازعه انظر: د. عبد الله سعيد على الزبحاني، مؤسسة السلطة السياسية أو فصل السلطة عن الحكام: دراسة قانونية في نظرية الدولة، القاهرة: د.ن، ١٩٩٦م، ص ١٣٦ وما بعدها. قارن وقرب: توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧م، انظر الفصل المتعلق بـ: سيادة الشريعة فوق سيادة الدولة، وكذا "شرعية نظام الحكم الوطني". وفي إطار تأصيل لمفهوم الشرعية وحزمة المفاهيم المرتبطة به انظر: جان مارك كواكو، الشرعية والسياسة، ترجمة: خليل إبراهيم الطيار، عمان-الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠١م، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢٣) في إطار مفهوم "اغتنصاب التطبيق" راجع وانظر في: سالم القمودي، اغتنصاب التطبيق، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط ٢، ٢٠٠٣م، ص ٣٨-٥١ ومواضع أخرى متفرقة.

(٢٤) كثيرة هي الكتابات في عملية تسييس الدين التي تعد ساحة للزحف على الدين والتدين وليس من مقصودنا إثباتها في هذا المقام، إلا أن الأمر المهم هو رصد أهم أشكال هذه الظاهرة وآثارها السلبية. عملية التسييس للدين تتخذ عدة أشكال:

الأول: الوضع الاحتكاري التي تتخذها الدولة بصدد كل مساحات الفاعلية الدينية، تارة بتأميم المؤسسات الرسمية، وتارة بالمنع والتمنع والحجب، وتارة بتجريم الفاعليات غير الرسمية أو التضييق عليها.

الثاني: التسييس من قبل جماعات ترى نفسها متميزة عن عالم المسلمين، وهو أمر جعل بعضهم يطلق على هذه الظاهرة من قبل المؤيدين بـ "الإسلاميين" ومن قبل المناوئين بـ "المتأسلمين".

الثالث: الوضعية الإفتائية التي قد تستند عليها السلطة لتسويق وتبرير سياسات معينة "فتاوى السلطان" من أهم أشكال التسييس.

الرابع: العلمانيون الذين يهيمون الدين أو يفصلونه عن مجريات الحياة، في عملية تسييسية إقصائية للدين من مجال الفاعليات الاجتماعية والسياسية.

الخامس: الرجوع الاستظهارى للدين في عملية من اقتناص الدليل في محاولة لإسناد موقف سياسى بعينه من غير منهج أو الاستناد لمنظومة الأدلة وطرائق إعمال ذلك.

(٢٥) انظر مقالة الماوردى في أدب الدنيا والدين:

أبو الحسن الماوردى، أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد صباح، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٦، انظر بصفة خاصة الباب الرابع في أدب الدنيا، ص ١٣٢-١٣٣.

(٢٦) المرجع السابق، انظر نفس الباب الرابع؛ إذ عدد الأمور الستة التي تصلح بها الدنيا. ص ١٣٣-١٤٥.

(٢٧) حاولنا مع الاقتراب من الواقع الذى يتعلق بالمواطنة أن نضع معادلة مقابلة لمعادلة الماوردى في صلاح الدنيا. قرب إلى هذا محاولتنا إبراز تلك المقاربة الماوردية وأثرها على مفاهيم سياسية مثل التنمية والمواطنة: سيف الدين عبد الفتاح، الإسلام والتنمية: الإشكالات النظرية للعلاقة بين الإسلام والتنمية في آسيا، ضمن: الإسلام والتنمية في آسيا، تحرير: د. ماجدة صالح، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٩م، ص ٢٥-٢٦.

(٢٨) في إطار آلية التمويه واغتنصاب التطبيق والواقع الدولى المعاصر يمكن إحداث هذا الارتباط، انظر: سالم القمودى، اغتنصاب التطبيق، مرجع سابق، ص ٢٤، ص ٣٨ وما بعدها.

قارن وقرب إلى هذا: محمد عباس نور الدين ، التموه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر ، المغرب: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠م ، ص ٥-٩.

(٢٩) انظر في مفهوم البيعة وانتقالاته في الموسوعة الفقهية فتطلق على.. المبايع على الطاعة.. وهي عبارة عن المعاقدة والمعاينة.. كأن كلا منهما باع ما عنده لصاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعة ودخيلة أمره. وهي تعنى العقيدة القائمة على المراضاة والاختيار. ولعمري أين ذلك من موالد البيعة التي ليس لا أصل وهي بيعات مهرجانية مرتبة ، وهي تقع في باب هندسة الموافقة والإذعان المفضية إلى رضا في ثوب إكراه ، أو إكراه في ثوب رضا ، وهذه من الإضافات السلبية لمفهوم البيعة في هذا الزمان.

(٣٠) انظر في مفهوم التوبة: الموسوعة الفقهية؛ إذ أشارت إلى أن "الاستغفار والتوبة يشتركان في أن كلا منهما رجوع إلى الله سبحانه..". وهو أمر يأتي منه الاستغراب من أن الداخلية قد فتحت باب التوبة على مصاريحها. ويقول النبي ﷺ: "والله إنني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة.." - أخرجه البخاري. وإنما فعل النبي ﷺ ذلك تشريفاً ولفتح باب التوبة للامة؛ ليعلمهم كيف الطريق إلى الله تعالى.

(٣١) وفي مفهوم الدعاء انظر: الموسوعة الفقهية ؛ إذ عدت "الدعاء لغة مصدر دعوت إليه الله أدعوه دعاء ودعوى ، والدعاء في الاصطلاح الكلام الإنشائي الدال على الطلب مع الخضوع ويسمى أيضا سؤالا. وقد قال الخطابي: حقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه العناية واستمداده إياه المعونة وحقيقة إظهار الافتقار إليه.." ويحار المرء أن يمنع دعاء الإنسان إلى ربه من هو مثله لاعتقاده قدرته على ذلك من مثل منع الدعاء بصيغة بصيغتها مثل الدعاء على إسرائيل والأمريكان.

(٣٢) وفي مفهوم الشهادة في المعاملات ، انظر: الموسوعة الفقهية ، " من معانى الشهادة في اللغة البيان والإظهار لما يعلمه ، وأنها خبر قاطع ، وشرعا: إخبار عن ثبوت الحق للغير على الغير في مجلس القضاء.. وللشهادة حالتان حالة تحمل وحالة أداء ، وقد تكون على الكفاية في أحوال كما تعين في أحوال أخرى. والمشابهة بين ذلك وحال الانتخابات المزورة لا يجعلها شهادة زور وهي شهادة الباطل والكذب ليتوصل بها إلى الباطل أو تحليل حرام أو تحريم حلال. ولعمري فكيف تكون الانتخابات في بلادنا شهادة.

(٣٣) انظر في مفهوم الصوم الذى تفسده أجهزة الدولة الإعلامية علينا: هو الإمساك عن الفطر على وجه مخصوص ، كما أتى في الموسوعة الفقهية ، وصوم رمضان فرض ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ - الآية ١٨٥ ، سورة البقرة. فالأمر كمن صام وأفطر على المحرم أو المكروه أو خلاف ذلك. والصوم سلوك وقيام وعبادة.

(٣٤) في مفهوم دعوى الحسبة راجع : الموسوعة الفقهية.. (إذا كان من حقوق الله تعالى كالحدود والتعدي على ما يرجع منافعه للعامة ، فلا تحتاج إلى مدع خاص.. لأن إقامة حقوق الله تعالى واجبة في كل أحد ، فعل أحد خصم في إثباتها ، فصار كأن الدعوى موجودة.. ينتصب أحد العامة خصما عن الباقيين من العامة في المحال التي منفعتها عائدة إلى العموم". وتبدو هذه الدعاوى حال من "رقابة الأمة" والقيام بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتنظيمها للارتقاء بها لا منعها واحتكار الدولة أو نائبها لها.

(٣٥) راجع في المفاهيم الجهادية: والجهاد مصدر جاهد ، وهو من الجهد.. أى الطاقة والمشقة.. والجهاد القتال مع العدد كالمجاهدة ، وحتى المفاهيم التي استحدثت للدلالة عليه من "المقاومة" و"النضال" و"استرداد الحقوق" وغيرها مما تتطلب حركة جهادية من المفاهيم التي يريد كثير من الرسميين اختفائها أو تواريتها ، لما تسببه لهم من إخراج بعد عن الولايات المتحدة في عالم المفاهيم.

(٣٦) انظر في مفهوم الزكاة وأصول تحصيلها والعمل عليها : السيد أحمد المخزرجي ، الزكاة وتنمية المجتمع ، مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، سلسلة دعوة الحق ، السنة (١٧) ، العدد ١٨٧ ، ١٤١٩ هـ. انظر محاولات الحكومة المصرية تأميم أموال الزكاة والإشراف عليها وتوجيهها حسب الهوى من دون مراعاة النصوص

الشرعية على تحديد مصاريف الزكاة انظر: زينب عبد الله ، تمويل الصندوق العقاري بأموال الزكاة باطل ، الأسبوع ، الاثنين ٢١ يوليو ٢٠٠٣م.

(٣٧) انظر هذه الظواهر المختلفة التي ما زالت تستحق قدرا من البحث والمتابعة ، ينوى الباحث متابعة ملف دفاتر المواطنة المصرية الذى يتابع حال المواطنة والمواطن المصرى فى حال مواطنة الجبائية ، والمواطن المانع ، وأرقام المواطنة ، وخرائط المواطنة ، عملية جديرة بالمتابعة البحثية.

(٣٨) انظر فى الإذعان وصناعة ما أسميناه بمواطنة الإذعان: قطب مصطفى سانو ، عقود الإذعان ، <http://www.drsono.net/papers/figh4.html> انظر فى جملة هذه العقود: الهيئة العامة للكهرباء ، الهيئة العامة للمياه ، الهيئة العامة للتليفونات وكذا الهيئة العامة للمجتمعات العمرانية الجديدة. هذه جملة من العقود الإذاعية التى يمكن أن تمثل دالة مهمة ومؤشرا واضحا على الحالة الإذاعية من تلك القراءات الأولية لها.

(٣٩) انظر فى هذا المقام : فكرة العقد النموذجى وارتباطها بما يسمى العقود الإذاعية: مقارنة ، رسالة دكتوراه ، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) ، ١٩٤٦م ، ص ٣٣ ، ص ٤٢٧ وما بعدها.

(٤٠) فى مفهوم عقود الإذعان وحجيتها القانونية انظر المرجع السابق ، ٥٨ وما بعدها.

انظر أيضا وقرب : د. عبد المنعم فراج ، الصدة وآخرون ، المبادئ العامة فى القانون ، القاهرة : مكتبة عين شمس ١٩٨٨م ، ص ٣٥٦-٣٥٨.

(٤١) عقود الإذعان ومواطنة المغارم: انظر تلك العقود السابق الإشارة إليها ، وهى عقود ضمن سلسلة من العقود الإذاعية تحركها عناصر الحاجة والاحتكارية معا وهو ما يمكن للحالة الإذاعية ويرسخ تلك العلاقة الإذاعية ، وعلى الرغم من أن هذه العقود تأكلت على أرض الواقع فى كثير من البلاد إلا أنها فى مصر تجد لها ألف طريق لتبقى وتعتبر عن حقيقة العلاقة بين الدولة والمواطن.

(٤٢) "ليس لمستكره يمين" مقولة للإمام مالك رضى الله عنه ، وفى رواية "ليس لمستكره طلاق" وهى فتوى للإمام مالك امتحن بسببها . انظر فى ذلك :

تقى الدين الندوى ، الإمام مالك (رضى الله عنه) ومكانة كتابه "الموطأ" ، بيروت: دار البشائر الإسلامية ، ط ٤ ، ٢٠٠٤م ، ص ٦٧-٧٠.

(٤٣) فى ثقافة الكائن والالتفاف لاحظ : هذه الملاحظات التى أقدمها فى هذا المقام كانت ضمن مشاهدات مباشرة لسلوك يومى يرى فيها الباحث دلالات سياسية كامنة فى هذا المقام وهى أمور آن الأوان أن تدخل ضمن اهتمامات أى باحث منظر يقوم على عملية تنظير. فبين الممارسة والتنظير علاقة مركبة يجب العظة إليها نصر عارف ، نظريات السياسة المقارنة ، المعهد العالى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦م. انظر أيضا: نصر عارف ، إستراتيجية السياسة المقارنة ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ٢٠٠٠م ، انظر فى البحث الخاص بالنظرية.

(٤٤) فى فقر المواطنة ومواطنة الفقر والمهمشين انظر: فى هذا العنوان المطول أراد الباحث أن يشكل رابطة فى الفهم والإدراك بين حال الفقر الاقتصادى وحال الفقر فى الشعور النفسى والجانب الإدراكي فى المواطنة (بناء وبيئة ، كما ربطت بين ذلك وبين إدراكات السلطة المصرية للفقير من خلال أحد تلاميذ كلية الاقتصاد والمجتهدين الذى انتحر بعد معاريفه بفقره ، وعبر هذه الروابط تأتى النتيجة المهمة التى أشرت إليها بقوله سيدنا على بن أبى طالب "كاد الفقر أن يكون كفرا" ومعنى استعاذة النبى عليه الصلاة والسلام من الكفر والفقر على سبيل المثال "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر" - أخرجه أحمد والترمذى والنسائى وصححه الحاكم. هذه الرؤية يوضحها ذلك العنوان الذى يسهم فى بناء "اللقطة" المراد الإشارة إليها فى دفتر المواطنة المصرية.

(٤٥) د. محمد أبو مندور وآخرون ، الافتقار في بر مصر ، القاهرة: كتاب الأهالي: سلسلة فصلية يصدرها حزب التجمع الوطنى الديمقراطى ، رقم ٦٣ ، نوفمبر ١٩٩٨ م ، انظر بصفة خاصة في مفهوم الإفقار ص ٨٦ وما بعدها ، والكتاب بكامل بحوثه المهمة يعالج هذه الفكرة المحورية ، ومن هنا وجبت مطالعته.

(٤٦) انظر في ساكنى القبور والمهمشين والعشوائيات تلك الدراسة الميدانية المهمة: أمانى مسعود الحدينى ، المهمشون والسياسة في مصر ، القاهرة : مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، ١٩٩٩ م ، انظر : ص ٧٣ وما بعدها.

انظر أيضا : زينب عبد اللاه ، تحولات اقتصادية خطيرة وخصخصة وانهيارات اجتماعية.. فلماذا الاندهاش؟! غول الفقر ينهش الضعفاء ، الأسبوع ، الاثنين ١١ أغسطس ٢٠٠٣ م.

(٤٧) في الفقر المضفى للكفر انظر: كرم خميس ، سدوا أمامه كل المنافذ فاختر الموت: مأساة شاب مصرى قتله حكومة أولا والثروات ، جريدة الأسبوع ، ١٨ أغسطس ٢٠٠٣ م ، انظر أيضا: محمود شنب ، المواطن المصرى في عهد مبارك: غير لائق اجتماعيا ، www.freewebs.com.

(٤٨) انظر تلك المقالة لابن المقفع في حكاياته حول حال الفقير: ابن المقفع (تعريب) ، كليله ودمنه ليديا الفيلسوف ، دار المدى للثقافة والنشر (طبعة خاصة مع جريدة القاهرة) ، ٢٠٠٢ م ، قصة الذئب والرجل والقوس ، ص ١٢٠.

(٤٩) انظر أيضا له مقالة الكواكبي العميقة: عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ضمن "الأعمال الكاملة للكواكبي ، إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٥ م ، ص ٤٧٥.

(٥٠) المواطن العبء رغم إمكان استئثار الطاقة البشرية السكانية وتحويلها إلى كيف نوعى: د. سمير نعيم أحمد ، أهل مصر: دراسة في عبقرية البقاء والاستمرار ، القاهرة: الناشر المؤلف ، ط ١ ، ١٩٩٣ م ، ص ٥ وما بعدها. انظر في المواطن الغرم والمشكلة السكانية (انظر تلك القراءة للدكتور رمزى زكى في وثيقة بيان عمان الأول عن السكان الذى صدر عام ١٩٨٤ م : رمزى زكى ، قضايا مزعجة ، القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٩٩٣ م ، المبحث الثامن عشر: قراءة في بيان عمان الثانى حول السكان والتنمية: المشكلة السكانية.. وهموم المواطن العربي).

(٥١) انظر في محاولة موضوعية لرؤية جوهر وحقيقة المشكلة السكانية: د. رمزى زكى ، المشكلة السكانية: وخرافة المalthusية الجديدة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، ديسمبر ١٩٨٤ م.

(٥٢) المعضلة السكانية بين التشخيص الصحيح والحل مسألة تستحق المتابعة لسحب الذرائع من تقاعس كثير من الحكومات في عملية الإنجاز ومكافحة البطالة: انظر في هذا المقام: د. رمزى زكى ، قضايا مزعجة: مقالات مبسطة في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة ، القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٩٩٣ م ، انظر غول الغلاء (ص ٢٣ وما بعدها) المديونية (ص ٦٧ وما بعدها) البطالة في مصر (ص ١٢١ وما بعدها) المشكلة السكانية (ص ٢٢٥ وما بعدها).

(٥٣) في أطفال الشوارع والظاهرة التى بدأت تنتشر في إشارة إلى "المواطنة الموءودة": انظر: د. رمزى زكى ، قضايا مزعجة.. ، المرجع السابق ، ص ص ٢٢٥ وما بعدها.

انظر أيضا: مدحت محمد أبو النصر (إعداد) ، مشكلة أطفال الشوارع في مدينتى القاهرة والجيزة ، بحث مقدم إلى مؤتمر الممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية ، أبريل ١٩٩٢ م ، القاهرة : كلية الخدمة الاجتماعية ، ١٩٩٢ م.

(٥٤) قراءة المواطنة في مصادر متنوعة غير تقليدية أمر مهم في القراءات السياسية لنصوص مختلفة يفرزها المجتمع ، وهى من أهم خطابات تشكل قراءة المجتمع كنص ، انظر في هذا المقام: المصادر غير المباشرة للقيام على بحوث كيفية ميدانية في ذات الوقت ، والوقوف عند كتابات توضح الإدراكات المختلفة فإذا كان ديوى يقول إنه: "إذا لم يقم الفنان بابتداع رؤية جديدة ، فإن كل ما يقوم به ليس إلا أعمالاً آلية مكررة لنماذج سابقة راسخة في

غيبته". ويبدو أن الباحث على نفس الشاكلة ، انظر: أنسلم ستراوس وجوليا كوربين ، أساسيات البحث الكيفي ، ترجمة عبد الله بن حسين ، الرياض ، معهد الإدارة العامة ، ١٩٩٩ م.

(٥٥) انظر هذه القصائد في ديوان أحمد مطر: أحمد مطر ، الأعمال الشعرية الكاملة ، لندن ، دون ناشر ، ط ٢ ، ٢٠٠١ م.

انظر أيضا : فاروق جويده ، مختارات من شعر (فاروق جويده) : قصائد للوطن ، سلسلة الأعمال الإبداعية (مكتبة الأسرة) ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٣ م.

(٥٦) النكتة سلاح الضعفاء من النصوص المهمة في المقاومة بالحيلة في قراءة نصوص المجتمع ، انظر في هذا المقام: شاكر عبد الحميد ، الفكاهة والضحك... ، رؤية جديدة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون ، ٢٠٠٣ م. إذ يشير الكاتب إلى أن الدراسات (تشير) إلى وجود علاقة عكسية بين انتشار النكت السياسية والحريات السياسية ، فهي حيلة لمقاومة الظلم وانتهاك حرية الرأي والتعبير. وتنقل عائشة إبراهيم سلطان في مقالاتها عما كتبه عادل حمودة حول كتابه النكتة السياسية بأن السياسة ليست درسا أو حشوا أو تاريخا أكاديميا أو سرد الحوادث خطيرة أو أخرى ماتت منذ مدة.. "فالسياسة يمكن أن تكون رحلة لجمع البصمات فوق شفتي الوطن الذي تتصور أحيانا أنه يضحك بدون سبب!"

انظر : عائشة إبراهيم سلطان ، أبجديات ، جريدة البيان ، ١٩ يناير ٢٠٠٢ م.

(٥٧) وفي نفس المقام يبرز المثل الشعبي وعلاقته بإشكالية السلطة انظر وراجع: د. عزة عزت ، لغة الشارع : الشخصية المصرية في الأمثال الشعبية ، القاهرة : مركز الحضارة العربية ، ط ٢ ، ٢٠٠٣ م ، ص ٦٣ وما بعدها. انظر أيضا وراجع : د. سيد عويس ، أمثال وتعبيرات شعبية قصرية ، كتاب اليوم ، مؤسسة أخبار اليوم ، القاهرة : ديسمبر ١٩٩٠ م.

انظر أيضًا رسائل المواطنين للإمام الشافعي في العمل الرائد للدكتور سيد عويس ، الأعمال الكاملة ، (رسائل الإمام الشافعي) ، القاهرة: مركز المحروسة ، المجلد الأول ١٩٩٨ م.

لاحظ وراجع أيضا: د. سيد عويس ، هتاف الصامتين : ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر ، مكتبة الأسرة : القاهرة : الهيئة العامة للكتاب - دار قباء ، ٢٠٠٠ م.

(٥٨) ضمن "روايات" إسقاطية تعلمنا كثيرا عن حقائق العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم ، والسلطة والمواطن: انظر على سبيل المثال: فاروق جويده ، الخديوي (مسرحية شعرية) ، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر ، ١٩٩٤ م.

(٥٩) انظر في التحليل الخلدوني لعملية الجباية وتأثيرها: عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة (الجزء الأول من كتاب العبر... ط ٣ ، القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٣٢٠ هـ ، الفصل الثامن والثلاثون في الجباية وسبب قلقتها وكثرتها ، ص ٢٦٤-٢٦٦.

(٦٠) المرجع السابق ، نفس الفصل السابق ، ص ٢٦٦.

(٦١) المرجع السابق ، الفصل التاسع والثلاثون : في ضرب المكوس أواخر الدولة ، ص ٢٦٦.

(٦٢) المرجع السابق ، الفصل الأربعون : مفسدة الجباية ، ص ٢٦٦ ، ص ٢٧١-٢٧٦. ويكمل هذا التصور ربط ذلك بالعمران وخرابه ، والفساد وانتشاره.

(٦٣) المنظومة المشبكية الخلدونية جدية بالتأمل في تحليل المجتمعات وشبكات علاقتها الاجتماعية والسياسية: انظر في هذا المقام : سيف الدين عبد الفتاح ، تنظير الشبه : قراءة في ناهج سلفية لدى ابن خلدون ، ضمن ندوة : "عبد الرحمن بن خلدون : قراءة معرفية ومنهجية ، مركز الدراسات المعرفية - كلية الآداب : قسم الاجتماع : عين شمس ، ٥-٦ / ٨ / ٢٠٠٠ م.

(٦٤) انظر مقولات الأسدى تلك مى : محمد بن محمد بن خليل الأسدى ، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار ، تحقيق : د. عبد القادر طليحات ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٧م ، ص ٤٦.

(٦٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٦٦) انظر فى ذلك المقرزى فى الإغاثة : المقرزى ، إغاثة الأمة فى كشف الغمة (تاريخ المجاعات فى مصر) ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، (مكتبة الأسرة) ، ١٩٩٩م ، ص ٣٣-٣٤.

(٦٧) فى سياق المواطن المهجر وهجرة العقول انظر : د. محمد عبد العليم مرسى ، هجرة العلماء من العالم الإسلامى ، السعودية : جامعة الإمام محمد بن مسعود : مركز البحوث ، ١٩٨٤م ، ص ٦١ وما بعدها.

يحاول الباحث إجراء تطوير لبحث قام به حول "المنظور الحضارى لهجرة العقول" قدم مسودة له لمنظمة الإيسيسكو فى العام ٢٠٠٠م. فى هذا السياق أطلقنا على ظاهرة أحمد زويل التهجير الثانى : البيروقراطية المصرية تقضى على مشروع إنشاء الجامعة التكنولوجية ، الأهالى ، ١٥ / ١٠ / ٢٠٠٣م.

(٦٨) فى إطار تلك الحادثة الدالة على جنون المواطنة والمواطن المجنون انظر : برنامج "رئيس التحرير" ، قناة دريم ، إذ دلت على كيف يمكن أن يتهم بالجنون من يطالب بحقوقه ، ٢٠٠٣م ، قرب إلى هذا وقارن : مقالة نشرت لنزار قبانى ، صديقى المجنون.. سعد حلاوة ، جريدة العربى الناصرى ، ٢٥ فبراير ٢٠٠١م.

(٦٩) فى حادثة قطار الصعيد والمواطن الرخيص والكبير لا يخطئ انظر وراجع ما يأتى : تحقيق أخبار اليوم : السكك الحديدية تكذب ولا تتجمل ، الخطر مازال يهدد حياتنا (قطار الصعيد) ، أخبار اليوم ٣٠ / ١١ / ٢٠٠٣م.

(٧٠) انظر فى حكم القضاء فى هذه المأساة والحشيات فى كارثة قطار الصعيد ، الأهالى ، كبش الفداء... ، المتهم البرئ ، ١٦ / ١٠ / ٢٠٠٢م ، المحكمة تنتقد استهتار الحكومة بأرواح المواطنين ، العروبة ، ٢٧ / ١٠ / ٢٠٠٢م ، وانتفضت الحكومة وممثليها لمواجهة الحكم الذى يدينها : أسباب طعن النيابة فى براءة المتهمين فى حادث قطار الصعيد ، الرأى ، ٤ / ١١ / ٢٠٠٢م.

(٧١) فى حادثة امتناع الكاتب "صنع الله إبراهيم" عن قبول الجائزة المعطاة له انظر : حديث وزير الثقافة الذى يشير إلى آليات اغتيال موقف صنع الله إبراهيم (صنع الله خسر كثيرا برفضه الجائزة المصرية ، لماذا قبل جائزة العويس البترولية بالدولارات؟ المجلس الأعلى وقع فى خطأ إدارى يجب تداركه مستقبلا ، انظر فى ذلك : جريدة المساء ، ٢٧ / ١٠ / ٢٠٠٣م ، انظر أيضا : وزير الثقافة يكشف خبايا محاولة صنع الله إبراهيم ، التطاول على مصر والدول العربية ، جريدة النبأ الوطنى ، ٢٦ / ١٠ / ٢٠٠٣م.

انظر التحقيق الصحفى الذى يستخدم كل هذه الآليات لمواجهة الموقف (بعد الحكاية السخيفة لصنع الله...) (المثقفون العرب...) انتهى زمن البطولات الزائفة ، مصر صنعت نجوميتها ولم تسلم من كلماته الجارحة ، موقف صنع الله شبهة تستحق البحث ، مسرحية عبثية واستعراض سياسى رخيص ، أخبار اليوم ، ٢٥ / ١٠ / ٢٠٠٣م. انظر وقارن خطاب صنع الله إبراهيم فى رفض الجائزة ، لدينا فقط ثقافة مؤتمرات ومهرجانات وصندوق أكاذيب! حكومة تفتقد المصادقية لا يجوز أن تمنح جائزة ، أخبار الأدب ، الأحد ٢٦ / ١٠ / ٢٠٠٣م.

(٧٢) وفى الحديث عن توريث الحكم انظر : خليل أحمد خليل ، التوريث السياسى فى الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ٢٠٠٣م وهو من الكتابات المهمة فى هذا المقام الذى قام على دراسة ظاهرة التوريث نظرا وواقعا. انظر ص ٩ وما بعدها.

انظر فى ذلك المهندس الذى قال لا لتوريث الحكم : مصطفى بكري ، توريث الحكم ، جريدة الأسبوع ، ٨ ديسمبر ٢٠٠٣م.

(٧٣) وفي إطار صناعة مواطنة اللامبالاة الحديث عن كل السياسات التي تصرف المواطن عن المساهمة في العملية السياسية انظر بعض من هذه النماذج ، فهمى هويدى ، مصر تريد حلا ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٨ (انظر المقدمة والنماذج). ومتابعة لذلك انظر : فهمى هويدى ، إحقاق الحق ، القاهرة : دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٩٩ م ، ص ١٦١ وما بعدها. (نريد تغييرا في السياسات) (إجهاض اخلع الديمقراطية) (المساءلة فريضة وطنية غائبة) . (اختزال المواطن في السلطة) (هل هم مواطنون حقا).

(٧٤) وفي مذكرات مواطن للحصول على رخصة ، انظر : د. جلال أمين . نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر : مقالات وبحوث نقدية سياسية واجتماعية واقتصادية . القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٨٩ م . سياق ما أسميناه "عملية التدريب على المواطنة".

(٧٥) وفي عشوائية المواطنة والمواطنة العشوائية انظر : محاولة السلطة الانتفاء العلاجي للظاهرة فيما أسميناه (المواطن السياحي) (مشروع عاجل لوزارة الثقافة للقضاء على العشوائيات حول آثار الأقصر ، من غير عنوان ، الأهرام ١٨ / ١١ / ٢٠٠٣ م. ووفقا لما تؤكد الدراسات الديمجرافية فإنها تحصى ١٢ مليون نسمة سكان العشوائيات وهو ما يقرب من خمس سكان مصر ، الأخبار ٢٢ / ٩ / ٢٠٠٣ م بينما يزداد سكان المقابر إلى مليون ونصف ، بعد فشل الحكومة في إيقاف المأساة ، مليون و ٥٠٠ ألف "بنى آدم" يثرون فرع الأشباح في المقابر ، الملتقى الدولي ٢٦ / ٩ / ٢٠٠٣ م.

(٧٦) وفي سياق الرحف على المؤسسات الدينية التقليدية انظر : د. واهى الفصل . تحول نظام الأوقاف : مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح . ضمن : الأمة في قرن ، أمى في العالم ، الكتاب الرابع ، القاهرة : مكتبة الشروق الدولية ، مركز الحضارة والدراسات السياسية ، ص ٣٥٥ وما بعدها.

د. ماجدة صالح ، الأزهر في قرن ، المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، ص ٢٦٠ وما بعدها.

(٧٧) انظر أيضا في هذا المقام الذى أدى لتنازع بين مؤسسات تقليدية وأخرى حديثة هذه الفكرة التى كانت محور مؤلف المستشار البشرى ، طارق البشرى ، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامى ، مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامى ، ١٩٩١ م.

(٧٨) وفي سياق رصد وجوه الشقاق في العلاقة بين الدولة والجماعة : طارق البشرى ، العرب في مواجهة العدوان ، القاهرة : دار الشروق ، ٢٠٠٢ م ، ص ٧-٩.

(٧٩) انظر في ذلك الحكيم البشري : ضمن رصدنا لأهم عباراته المفتاحية والمرجعية في كتاباته : سيف الدين عبد الفتاح ، المسألة المنهاجة في فكر الحكيم البشرى ، ضمن طارق البشرى : انقاض الفكر ، تحرير : إبراهيم البيومى غانم ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٩ م ، ص ١٦٤ .

(٨٠) انظر في ذلك والتعرف على الإطار الدستوري في : إبراهيم عبد العزيز شيجا ، النظم السياسية والقانون الدستوري : تحليل النظام الدستوري المصرى ، الإسكندرية : منشأة المعارف ، د.ت.

(٨١) وفي إطار عملية استقلال القضاء انظر : فاروق الكيلانى ، استقلال القضاء ، بيروت : المركز العربى للمطبوعات - دار المؤلف ، ط ٢ ، ١٩٩٩ م.

طارق البشرى ، القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء . مجلة شهرية : وجهات نظر ، العدد (٥٠) ، السنة (٥) ، مارس ٢٠٠٣ م ، ص ١٤-١٩ .

(٨٢) في إطار عملية التزوير المركب في العملية السياسية والانتخابات التشريعية والأداء الحزبى انظر تلك الدراسة المهمة : نصر محمد أحمد عارف . أزمة الأحزاب السياسية في مصر . دراسة في إشكاليات الوجود والشرعية والوظيفة ، أوراق إستراتيجية (١٣٢) ، السنة (١٣) ، ٢٠٠٢ م . ص ٢٤

(٨٣) انظر أيضا المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٨٤) في إطار الصناعة القانونية والتشريعية وعمليات الفوضى والعشوائية والانتفاضة .

انظر في هذا السياق: قضايا برلمانية، تيسير إجراءات التقاضي، العدد ١٢، مارس ١٩٩٨م، مدحت البسيوني، الاستقرار التشريعي، السياسى المصرى، ٢٣/ ١/ ٢٠٠٣م، انظر: تحقيق روز اليوسف (ملف العدد): القانون فوق الجميع، ٢١-٢٧/ ٨/ ١٩٩٩م، انظر: تحقيق الجمهورية، قوانين مرفوعة من الخدمة ١٨/ ٧/ ١٩٩٩م. وكذا فإن الأمر يمتد ليشمل تنفيذ الأحكام القضائية، مكرم محمد أحمد، أصل المشكلة في مجلس الشعب؟!، مجلة المصور، ٢٢/ ٦/ ٢٠٠١م، أحمد رجب، هيئة القضاء، ٧/ ١٢/ ٢٠٠٢م، د. شوقي السيد، تصادم السلطات.. وإهدار أحكام القضاء، أخبار اليوم، ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

(٨٥) ضمن السياسات الاحتكارية للحزب الوطنى انظر وراجع: تلك الورقة التى أطلقها الحزب الوطنى وجعلها سر الأسرار بدلا من إشاعتها واتخاذ آليات لنشرها وتأسيس الوعى بتمكين المواطن: انظر: مصر أولا.. وأيضاً قبل الجميع (روز اليوسف تنفرد بنص ورقة "حقوق المواطنة والديمقراطية"، روز اليوسف، من ٤-١٠/ ١٠/ ٢٠٠٣م، ص ٣٨-٣٩.

(٨٦) انظر في القوى المحجوبة الشرعية وهو وصف يحتاج لمراجعة: نبيل عبد الفتاح وضياء رشوان (محرران)، تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٥م، العدد الأول، ص ١٦١ وما بعدها.

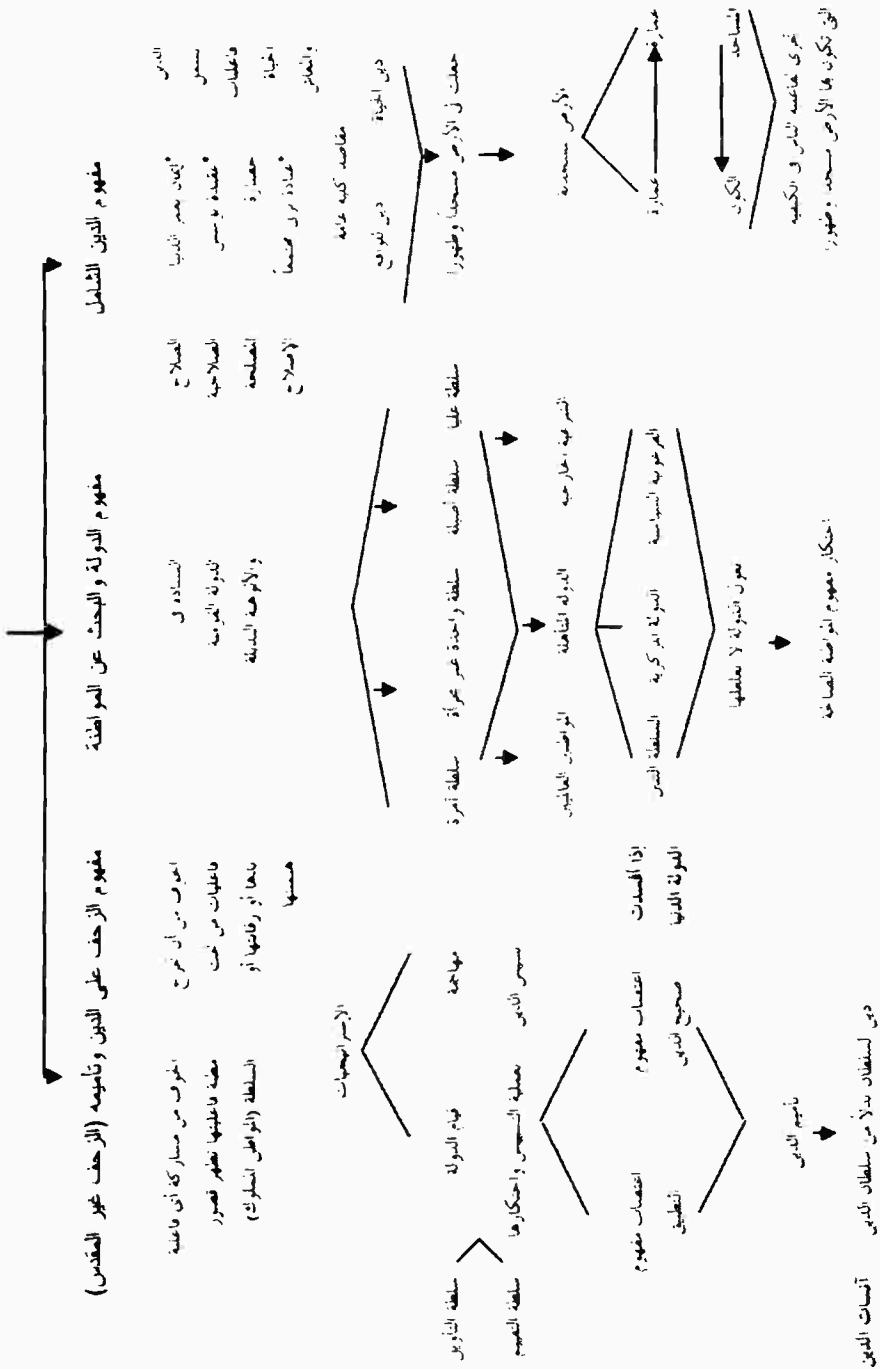
(٨٧) انظر في ثقافة السفينة وسفينة المواطنة كتعبيرين أشرنا إليهما في دراستنا المبكرة: سيف الدين عبد الفتاح، حوار النخبة المثقفة حول العنف والإرهاب: مراجعة نقدية، ضمن: الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، كمال المنوف وحسين توفيق، محرران، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١م، ص ٥٩٦ وما بعدها.

قارن وبصورة تطبيقية للحالة الثقافية: جلال أمين، ماذا حدث للثقافة المصرية في نصف قرن: ١٩٥٢-٢٠٠٢م، القاهرة: وجهات نظر، مجلة شهرية، العدد ٣٨، السنة الرابعة، مارس ٢٠٠٢م، ص ٥٢-٥٩.

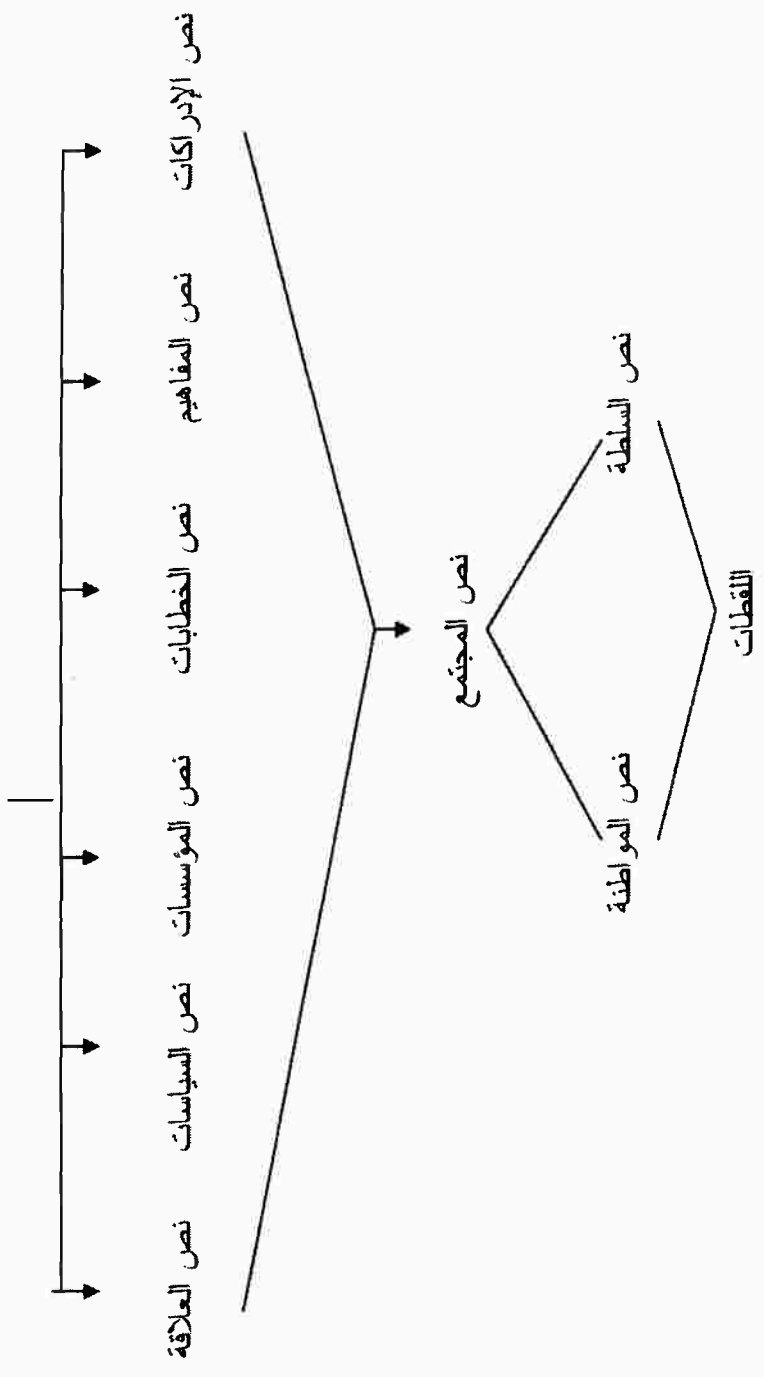
(٨٨) انظر في رؤى البشرى تلك في سلسلة كتاباته المهمة: انظر في مسألة إضعاف الإسلام: طارق البشرى، في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م، ص ٥٠ (ضمن الإسلام والعصر: ملامح فكرية وتاريخية). أما بصدد التيار الوطنى وغير ذلك من أفكار انظر المرجع السابق، ص ٦٢ وما بعدها، ٦٥ وما بعدها، ويمكن مراجعة ورقة اهتمت بهذه الأفكار: د. نادية مصطفى، قراءة في فكر البشرى: حول المسألة المعاصرة، ضمن طارق البشرى القاضى المفكر، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٨٩) انظر في هذه المقولة: طارق البشرى، "الرد على مداخلات على بحثه: تحولات علاقة الوقف بمؤسسات المجتمع المدني في بلدان وادى النيل"، ضمن ندوة "نظام الوقف والمجتمع المدني.."، مرجع سابق، ص ٦٩٥ "ومشكلة الحكم الفردى أن الحاكم يبقى فردا ما بقى الناس أفرادا غير مندرجين في جماعات انتباههم وجماعاتهم..".

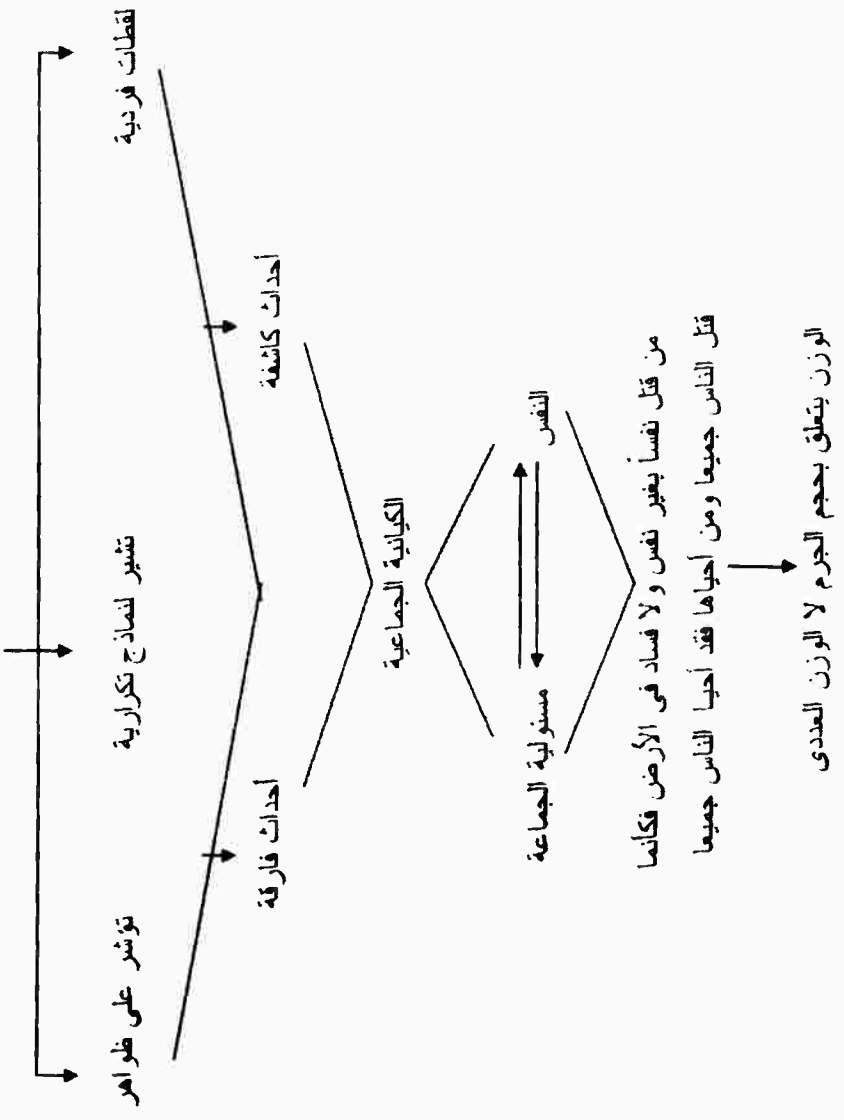
(٩٠) في إقامة سفينة الوط يعكف الباحث على القيام ببحث مستوف حول ثقافة السفينة: معالم لبناء مجتمع، وهو أمر يؤصل فيه ثقافة السفينة كنموذج معرفى يمكننا من توليد اقتربات لدراسة الظواهر السياسية والمجتمعية وأهمها بلا شك المواطنة.

[illegible]

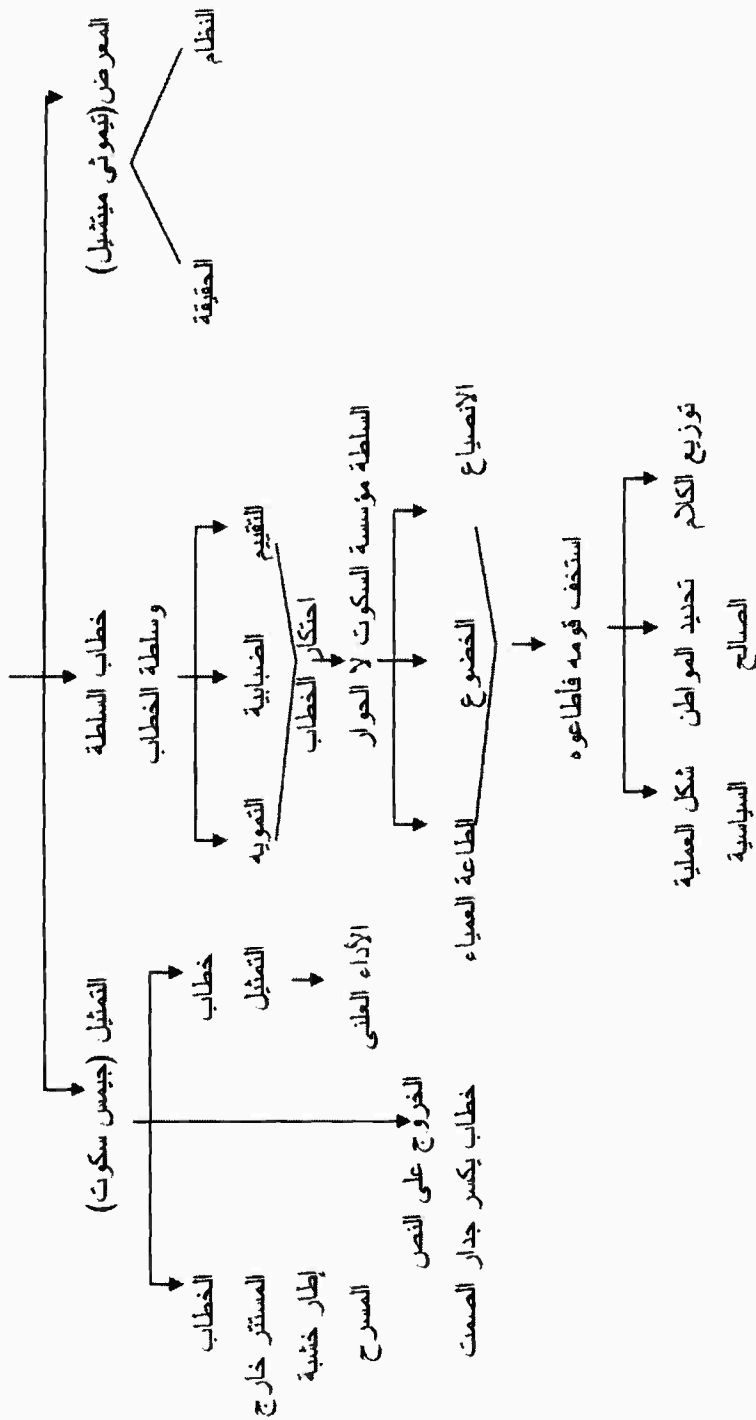
قراءة المجتمع كنص



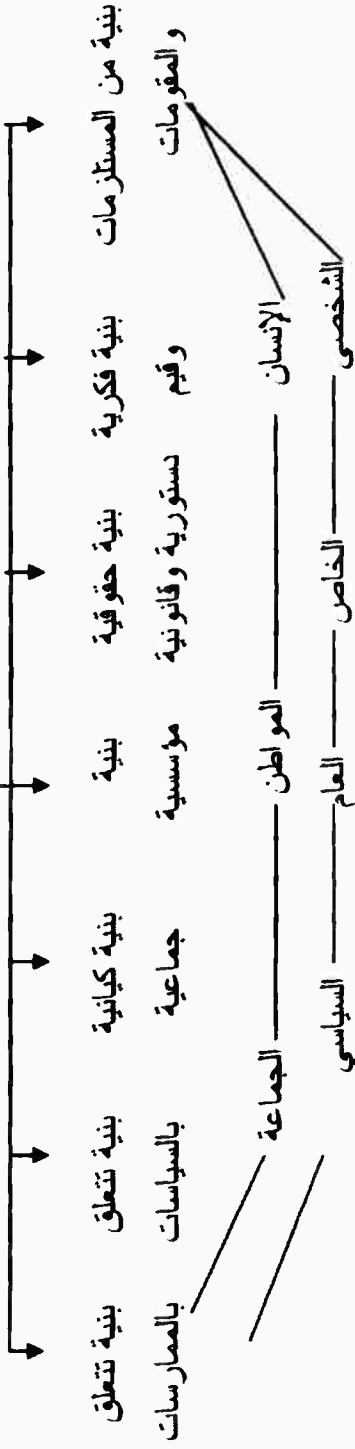
مدخل اللقطات



للمقولات المنهاجية
مناسبة مدخل اللقطات



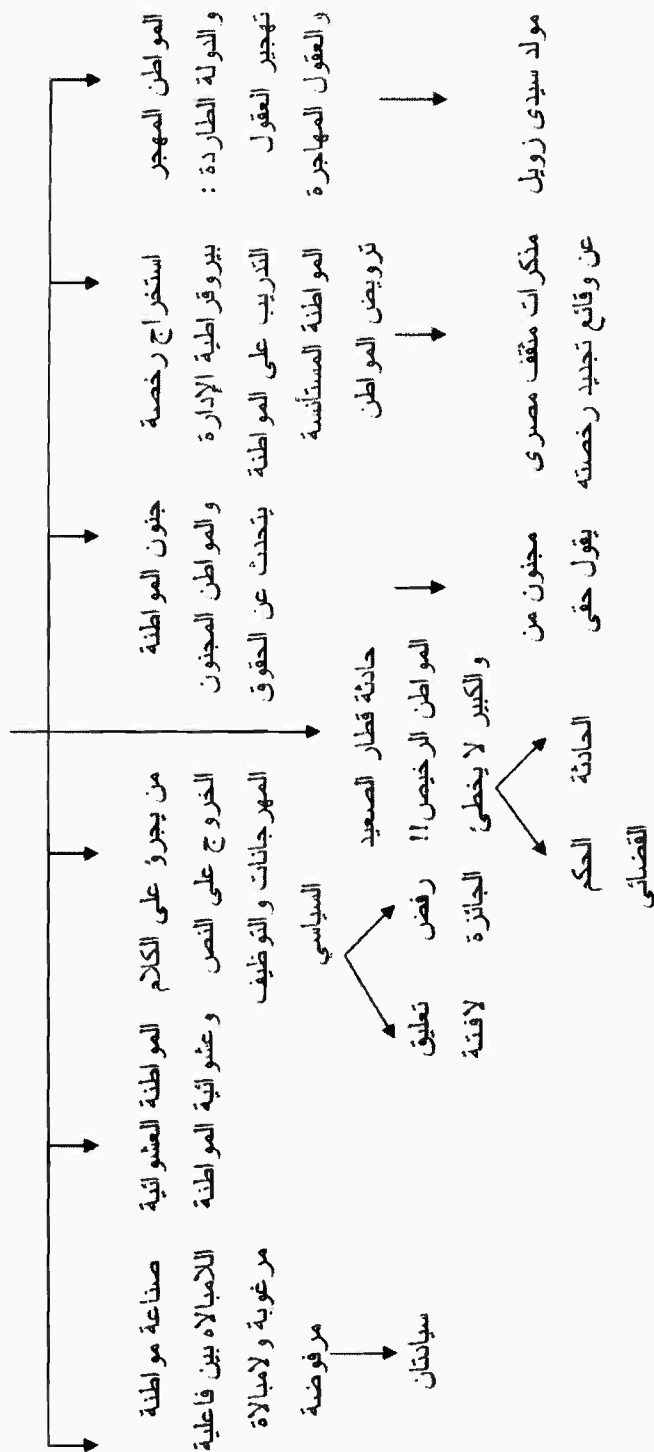
المواطنة



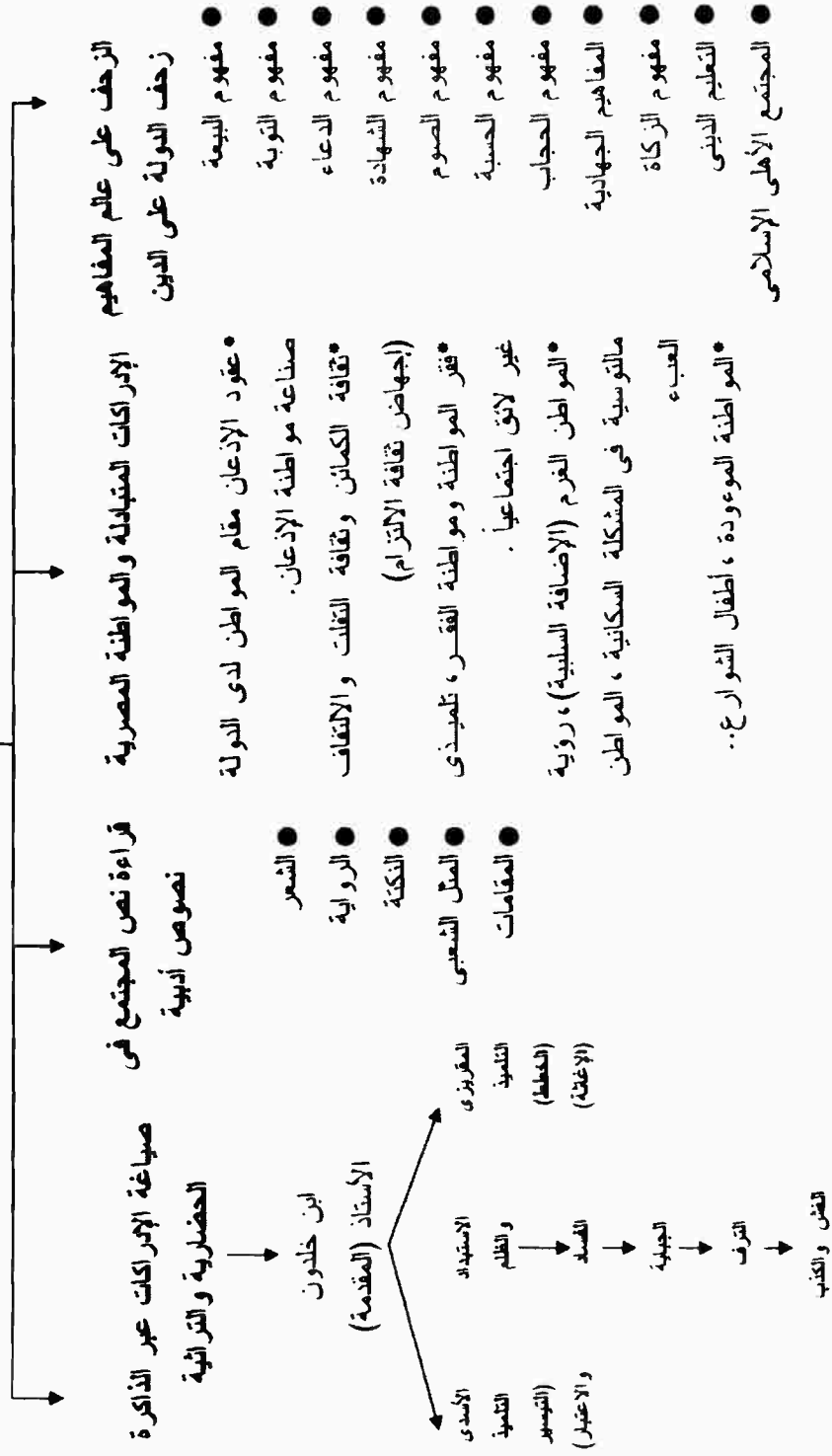
الدولة ————— الدين ————— المواطنة ————— مصر

دراسة المجتمع كنص

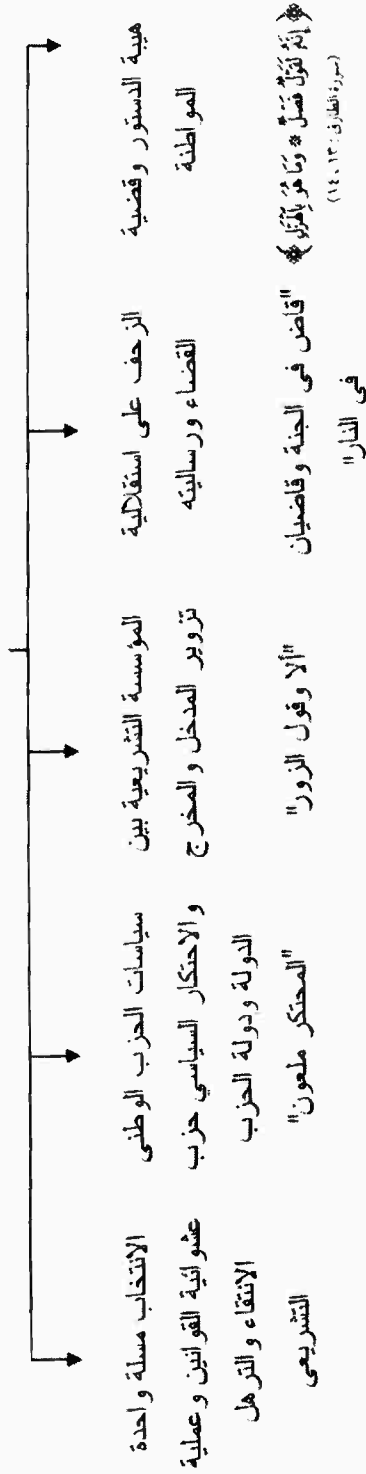
السلوكيات ، السياسات ، العلاقات والمواطنة المصرية



الادراكات والمدرجات ودراسة المواطن المصرية



الزحف على المؤسسات السياسية والدينية والأطر النظامية



الدستور : قانون القوانين

٢٤ المواطنة المصرية بين خبرة «الداخل الوطنية» وصيغ «الخارج الكوزموبوليتانية»

١. سمير مرقس

مقدمة

يعد مفهوم "المواطنة" من المفاهيم الحديثة نسبياً في الفكر المصري المعاصر؛ وإن كانت هناك محاولات لدى المفكرين المصريين القدماء والمحدثين لتفسير حركة المواطنة في إطار المجال العام^(١). إلا أنها لم تزل حتى الآن بعيدة عن إمكانية الاقتراب من هذا المصطلح، ومحاولة بلورة رؤية حوله، ربما تكون بداية لدفعة نحو التحقق، آخذة في الاعتبار الخبرة التاريخية للمواطنين في سعيهم نحو بلوغ المواطنة على أرض الواقع. والثابت أن القدماء من المفكرين لم يهتموا بهذا المبحث أو درسوا حالة المواطن، وفي أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدوها في المجتمعات الغربية باعتبارها (المظاهر) قيماً نقية مثالية، فتغنوا بالحرية وبحب الوطن واحترام القوانين... إلخ، من دون التعمق في جوهر المواطنة كونها نتاجاً لمسار تاريخي ممتد، ولتطور اقتصادي واجتماعي اختبره المواطنون المصريون عملياً.

أما المحدثون من المفكرين فلم تزل مساهماتهم حول هذا الموضوع تكاد تكون نادرة^(٢)، وبما يزيد الأمور صعوبة هو أن موضوع المواطنة لم يزل "مبحثاً غائباً" في الدراسات السياسية المصرية والعربية. ولكل ذلك فإنه قد يكون قد آن الأوان الاقتراب من موضوع المواطنة ودراسة وضعيتها في واقعنا المصري وآفاق تنميتها، أخذاً في الاعتبار الخبرة التاريخية للجماعة الوطنية المصرية في إطارها (المسلمين والأقباط)، ودعمها من دون ابتسار أو بتر، كذلك العمل على إنضاجها قاعدياً، هذا من جانب. ومن جانب آخر تتبع مسيرة المواطنة في الغرب للوقوف على أهم الأفكار التي أنجزت في هذا المجال، وتجليات الممارسات التي ترتبت على هذه الأفكار، ليسهل المقارنة بينها وبين الخبرة الوطنية من جهة، والمستجدات التي طرأت على المنظومة الغربية من جهة أخرى، خاصة وقد أنتجت صيغاً في "الخارج" ذات طابع "كوزموبوليتاني" باتت تمثل تحديات حقيقية "للداخل الوطني"، حيث حملت هذه الصيغ طابعاً سياسياً مباشراً يتفق مع المتغيرات السياسية العالمية، خاصة بعد الحرب الباردة أو ما عرف بمرحلة العولة، ثم بالمرحلة الإمبراطورية بعد الحادى عشر من سبتمبر^(٣).

وهكذا أصبحت هناك إشكالية مركبة ، في جانب منها داخل المنظومة الغربية بين التراكم التاريخي للمواطنة في الغرب ، والمستجدات التي طرأت عليها وما تمثله من تحديات ، وفي جانب آخر بين هذه المستجدات والتراكم التاريخي للمواطنة في خبرتنا الوطنية وما يواجهه هذه الخبرة من إشكاليات.

وعلى هذا تتحدد خطة البحث في النقاط التالية:

أولاً : إطلالة على المسيرة التاريخية للمواطنة في الخبرة الغربية.

١ - المواطنة الأثينية.

٢ - المواطنة في أوروبا العصور الوسطى : التحرك نحو اكتسابها.

٣ - المواطنة : التنظير للممارسة.

ثانياً : الخبرة المصرية للمواطنة في القرنين الماضيين : مراحل خمس.

١ - محمد علي وبزوغ المواطنة.

٢ - ثورة ١٩١٩م وتبلور المواطنة.

٣ - المواطنة بين ثورتى ١٩١٩م و١٩٥٢م.

٤ - ثورة يوليو والأقباط : إشكاليات ست .

٥ - وإنجاز المواطنة في بعدها الاجتماعي.

ثالثاً : إشكالية الدولة الوطنية الداخل [البوليس - Polis] والعولمة - الإمبراطورية /

الخارج والخارج [الكوزموس - Cosmos] : صيغ خمس :

١ - الصيغة الأولى : حقوق الإنسان الكونى في مواجهة حقوق المواطن القومي.

٢ - الصيغة الثانية : الإنسان المدنى العالمى .

٣ - الصيغة الثالثة : الإنسان المستهلك - المقاتل .

٤ - الصيغة الرابعة : الإنسان - الرعية .

٥ - الصيغة الخامسة : إنسان ما قبل المواطنة .

تعليق ختامى : الإشكاليات التى تواجه الدولة الوطنية .

الإشكالية الأولى : إعادة دمج المواطن فى المجتمع السياسى .

الإشكالية الثانية : من المواطن المقيم denizen إلى المواطن المشارك والفاعل active citizen .

الإشكالية الثالثة : تفعيل المواطن القاعدية gross root citizenship .

الإشكالية الرابعة : عدم الارتداد لدولة ما قبل المواطنة .

أولاً : إطلالة على المسيرة التاريخية للمواطنة في الخبرة الغربية

١ - المواطنة الأثينية

يمكن القول إن مدينة أثينا قد عرفت المواطنة وإن كان بشكل غير مكتمل ، وبالرغم من عدم اكتمال المفهوم إلا أن الإرهاصات الأولى للمواطنة قد عرفت في أثينا ، الأمر الذي يمكن أن يجعلنا نقول إن هناك ما يمكن تسميته المواطنة الأثينية. لقد اقتضت المواطنة على الجانب السياسي فقط ، وفي إطار النخبة ؛ وإن كان هذا لم يمنع أن يكون للمفهوم طابعه الأخلاقي بمعنى أن يتم التأكيد على المساواة بين البشر ، أي من الناحية الأخلاقية ، من دون أن يكون لذلك تجسيد عملي على أرض الواقع ، وإن تحققت المساواة السياسية فإنها تكون في إطار أشخاص بعينهم أي المرتبطين بالسلطة ، لذا انحصرت المواطنة في بعدها السياسي في حدود أقلية صغيرة ، ولم تعرف طريقها إلى النساء والعبيد والأجانب. هذا بالرغم من التأكيد على الجانب الأخلاقي ، وعلى إنسانية المواطنة ، أو أن تحقق المواطنة هو تحقق للإنسان^(٤) (بحسب أرسطو طاليس).

* لتلخيص ملامح المواطنة الأثينية سوف نوجزها في الجدول التالي :

السباق الاجتماعي للمجتمع الأثيني	عبودي - زراعي
المدى الجغرافي	محدود
مستوى المواطنة	أفقى نخبيوي
نطاق المواطنة	مقصورة على أشخاص
مضمون المواطنة	التزامات مدبجة

جدول رقم (١)

٢ - المواطنة في أوروبا العصور الوسطى : التحرك نحو اكتسابها

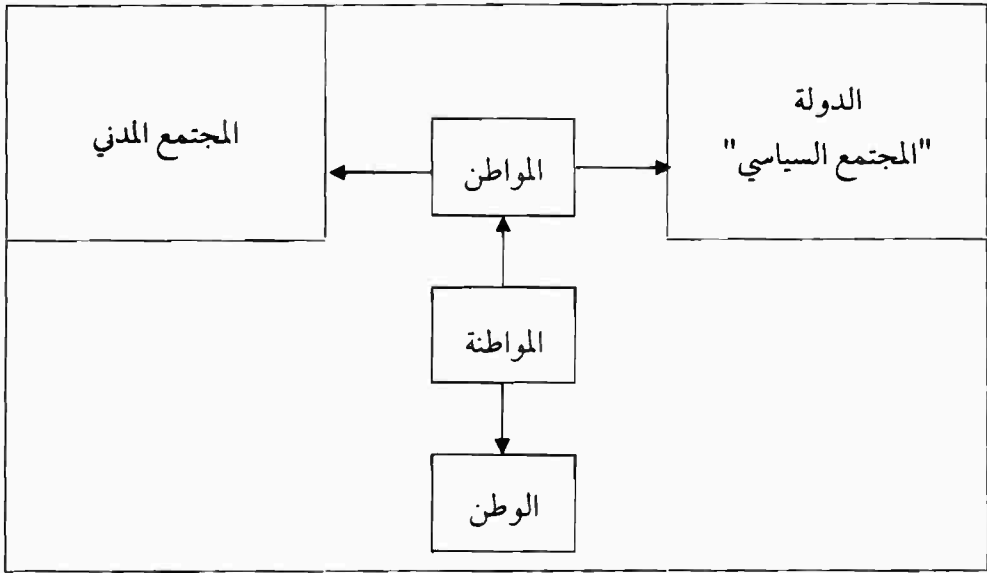
كانت أوروبا العصور الوسطى تتمحور حول نظام اجتماعي طبيعته "إقطاعية" ، حيث قننت بموجبه ملكية الأراضي الزراعية والممتلكات العينية تقنياً يميز بين طبقة أصحاب الأراضي ، وأقنان يقومون بخدمتهم ، ويتوحد هذا التقنين بأيدولوجية تربط بين السلطة وبين القدسية أو ما عرف بنظرية "الحق الإلهي".

في هذا الإطار عمل فلاسفة السياسة في عصرها الكلاسيكي^(٥) (توماس هوبز ، جون

لوك ، وجاك روسو..) على رفض الواقع ، وحاولوا أن يجدوا تفسيرًا له والتبشير بما هو أفضل. فوجد هوبز يصف الإنسان بأنه "يعيش في حالة أولية سابقة على ظهور المجتمع ، "وصفها بحالة الطبيعة" ، وهي حالة من الفطرة من حيث الدوافع والمواقف وردود الفعل ، فالإنسان في رأيه ذئب لأخيه الإنسان. وعليه فإنه لا توجد بالتالي معايير وضوابط - أو بلغة أخرى قوانين - كما لا توجد ملكية ، بل يكون لكل واحد ما يستطيع أن يأخذ فقط ، طالما أنه يستطيع المحافظة عليه ، إنها حالة مدمرة للبشر.

ويأتى روسو^(٦) بعد ذلك ليقرر أن الإنسان شرير ، لا لشيء إلا لأنه يجهل معنى الخير ، وبقدر ما تتملكه رغبات المجتمع وحاجاته ، فإن شهوة التملك تأتي في مقدمة هذه الرغبات ويقول في هذا المجال: "منذ أن خطر لإنسان أن يسور أرضًا ويقول هذا لى ، ثم وجد أناسًا كانوا من البساطة والسذاجة ، بحيث يصدقوه كان ذلك الإنسان هو المؤسس الفعلى للمجتمع المدني. وعليه فإن الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أى الانتقال من المجتمع الطبيعى إلى المجتمع المدني لا يهدم المساواة الطبيعية ، بل على العكس "تحل 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 ضروريًا بالمعنى السياسى ، فالعقد الاجتماعى هو شكل من أشكال الاتفاق القوى بين الأفراد بهدف حماية المصالح الجزئية لتصب فى إطار المصلحة العامة. ورغم أن هذا الاتفاق يبلور شكلًا من أشكال الاتحاد القوى بين الأفراد إلا أن هذا لا يغطى على حرية كل فرد (قوة). والحصيلة هو تشكل المجتمع السياسى (الجماعة السياسية) الذى يتكون من سلطة (دولة) ، وأفراد يدعون 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 المدني" فى إطار الوطن الواحد . ويمكن أن نقترح الشكل التالى لتوضيح فكرتنا:



شكل رقم (١)

وهكذا بدأت في التبلور الإرهاصة الفكرية الأولى للمواطنة ، في معناها الكلاسيكي ، والتي يمكن إجمالها في الآتي :

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

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 في جانبها العملى بالتطور الاقتصادى الاجتماعى لأوروبا من جهة ، وبميلاد الدولة القومية من جهة أخرى. والدارس للنماذج الكلاسيكية الثلاثة للديمقراطية^(٧) ، (النموذج الإنجليزى والنموذج الفرنسى والنموذج الأمريكى) سوف يجد أن بلوغ الديمقراطية والمواطنة كانا حصيلة تطور استغرق مئات السنوات ، وكان هذا التطور حافلاً بالصراع الاقتصادى والاجتماعى ، بل بالثورات ، فالمشترك في هذه النماذج سألقة الذكر (الإنجليزية والفرنسية

والأمريكية) هو شعور الطبقات البرجوازية الصاعدة ، من طبقة غير الإقطاعيين -الذين اشتغلوا بالتجارة أولاً ثم بالصناعة أو مواطنى الدولة القومية الجدد- بأهمية التحرر من القيود الإقطاعية. فالملوك والإقطاعيون يمارسون ضدهم التعسف بشكل يعوق من فاعليتهم الاقتصادية ، ويحيط من مكانتهم الاجتماعية وعدم إتاحة الفرصة لهم لكى يعبروا عن أنفسهم سياسيًا ، فبدأوا يعارضون هذا الوضع ثم ثاروا عليه ، حدث ذلك فى إنجلترا ، وفى فرنسا ، وفى أمريكا على التوالي). وقد نتج أمران عن هذه الحركات هما :

- دستور يعبر عن الأوضاع الجديدة.

- نشأة البرلمان.

بالنسبة للدستور ، فلقد أتى ليعبر عن حركة الناس فى الواقع ، ويعبر من جانب عن التوافق والتراضى بعد حركة نضالية طويلة. ومن جانب آخر عن استخلاص المواطنين للسلطة والحقوق. ومن هنا فإن الدستور لا يعد برنامجاً نظرياً ، أو نصاً 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 أى اعتراف السلطة الحاكمة بمجال خاص لكل مواطن أو مجموعة من المواطنين للتحرك السياسى العام دون قيد أو حظر. أما البرلمان ، فقد نشأت فكرته لكى يقوم بمهمتين :

- التشريع بشكل عام.

- التشريع الضريبى بشكل خاص.

ويلاحظ العلاقة العضوية بين تبلور مفهوم المواطنة -فى البداية- على أرض الواقع وبين الوضع الاقتصادى للأفراد ، ومدى ما يملكون ، والفرد الذى لا يملك شيئاً ولا يدفع ضريبة ليس مواطناً ، لذا لم يكن غريباً 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 الثلاثة: الإنجليزية والفرنسية والأمريكية سوف يجد الآتى:

أولاً : فى قانون الحقوق الإنجليزى The Bill of Rights

- لا ضريبة إلا بقانون.

ثانياً : فى إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى :

- لا ضرائب إلا بقانون.

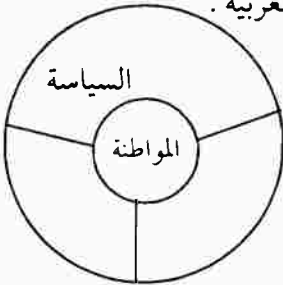
- المواطنون متساوون أمام الضريبة.

ثالثاً : في دستور الولايات المتحدة الأمريكية:
- ضرورة تنظيم الضريبة.

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 في حكم الوطن أخذ مفهوم المواطنة يتطور ليجاوز المعنى المباشر له (الكلاسيكي) إلى معنى أكثر عمقاً وتركيباً ، يأخذ في الاعتبار ليس فقط الجانب السياسي للمواطنة ، وإنما يمتد به ليستوعب الاجتماعي والثقافي والمدني ، بالإضافة إلى الاقتصادي. وهذا التطور لمفهوم المواطنة لم يكن ليحدث إلا لأن هناك حيوية مجتمعية كانت في حالة تطور مستمر ، وفي حالة جدلية مع المفاهيم والأفكار ومن ثم خضعت المواطنة (كمفهوم وممارسة) للنقد الدائم في 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 التي شهدت حركات عمالية تسعى لنيل حقوقها ، وحركات نسوية تبحث عن المساواة مع الرجل ... ، إلخ^(٩).

في هذا السياق تأتي مساهمات مارشال وثيرنر ، وبيندكس ، وباربلات لدراسة المواطنة في علاقتها بالطبقات الاجتماعية والدولة القومية ، وأهوية ... وسوف يتركز حديثنا على مساهمة "مارشال" كونها المساهمة الرائدة التي عاجلت موضوع المواطنة في العصر الحديث ، حيث استطاع أن يضع إطاراً نظرياً شاملاً استوعب من خلاله تجربة الدولة القومية الحديثة : "دولة الرفاهية" والمجتمع الرأسمالي ، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وتحتل مساهمته اهتماماً كبيراً الآن حيث إنها تمثل الأساس المرجعي لفكرة المواطنة ، فلا تكاد تخلو دراسة حديثة حول المواطنة إلا وتستعيد مساهمة مارشال سواء بالتحليل والنقد والمراجعة في مواجهة الإشكاليات المستجدة التي تواجه المواطنة في إطار الخبرة الغربية .



شكل رقم (٢)

لقد عرف مارشال المواطنة باعتبارها "مجموعة من الحقوق التي تمارس بشكل مؤسسي" ؛ فالمواطنة لديه تتكون من ثلاثة عناصر هم :

ب - العنصر السياسي

أ - العنصر المدني

ج - العنصر الاجتماعي

(أ) العنصر المدني (Civil element)

ويتضمن الحرية الفردية ، وحرية التعبير ، والاعتقاد والإيمان ، وحق الامتلاك ، وتحرير القيود ، والحق في العدالة في مواجهة الآخرين الذين يظلموه في إطار المساواة الكاملة. والمؤسسات المنوط بها تحقيق العنصر المدني في المواطنة هي المؤسسات القضائية.

(ب) العنصر السياسي (Political Element)

ويعنى الحق في المشاركة من خلال القوى السياسية الموجودة في المجتمع باعتبار (المواطن) عضو فاعل في السلطة السياسية ، أو كناخب لهذه القوى السياسية. ويمارس العنصر السياسي من خلال البرلمان أو المجالس المحلية.

(ج) العنصر الاجتماعي (Social Element)

ويعنى تمتع المواطن بالرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعي ، والتمتع بحياة جديرة بإنسان متحضر وفقاً للمعايير في المجتمع القائم.

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

كما عالج "مارشال"^(١٠) المواطنة في إطار علاقتها بالنظام الطبقي في المجتمع الرأسمالي ، حيث طرح ما يلي:

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

ويرى مارشال أنه : "رغم أن المواطنة قد تقلص التفاوت الاجتماعي إلا أنها تخلق أشكالًا جديدة من عدم المساواة بسبب التفاوت في القدرات ، وهو أمر مشروع وضروري 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 الطبقي...".

ويوجز الجدول التالي وضعية المواطنة في أوروبا منتصف القرن العشرين والتي تعكس مدى التطور الذي لحق بها.

السياق الاجتماعي - الاقتصادي	رأسمالي - صناعي وما بعد
المدى الجغرافي	ممتد - دولة قومية
مستوى المواطنة	رأسي
نطاق المواطنة	متعدد الطبقات والفئات
مضمون المواطنة	حقوق - واجبات - مشاركة - مساواة - اقتسام الموارد (تعدد الحقوق)

جدول رقم (٢)

ثانيًا : الخبرة المصرية للمواطنة في القرنين الفائتين : مراحل خمس

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

فالمواطنة كقيمة عليا للحياة الديمقراطية في أى مجتمع تتوقف إلى حد كبير على ظروف الواقع المجتمعي ، وعلى مدى قدرة البناء السياسى (الدولة / المجتمع المدني) على الاستجابة للبناء الاقتصادى / الاجتماعى السائد. فكلما كان البناء السياسى متسقاً مع البناء الاقتصادى / الاجتماعى ، كلما ارتبط ذلك بقدرة المواطن على ممارسة المواطنة. وفي المقابل إذا شهد التطور التاريخى عدم توافق بين البناءين فإن ذلك يعنى أن هناك أزمة تعترض العملية الديمقراطية مما يعنى إعاقة المواطن عن ممارسة المواطنة.

والقارئ للتاريخ يمكنه أن يلحظ كيف توافقت لحظات النهوض الوطنى مع قدرة المواطن المصرى على أن يمارس المواطنة والعكس صحيح. ففي لحظات الانتكاسة تراجع المواطنة. ويمكننا أن نرصد حركة "المواطنة" فى مصر الحديثة والمعاصرة صعوداً أو هبوطاً ، 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 يلي^(١١):

- ١ - مرحلة بزوغ المواطنة : إقرارها من فوق (محمد علي).
- ٢ - مرحلة تبلور المواطنة : الالتفاف القاعدي حول المواطنة (ثورة ١٩١٩).
- ٣ - مرحلة ابتسار المواطنة : الاقتصار على البعد الاجتماعي للمواطنة (١٩٥٢-١٩٧٠).
- ٤ - مرحلة تغييب المواطنة : تدين الحركة السياسية (١٩٧٠ - ١٩٨١).
- ٥ - مرحلة استعادة المواطنة : محاولة استعادة المسار الطبيعي للمواطنة (١٩٨١ -) .

ويلخص الجدول التالي بإيجاز ملامح كل مرحلة وذلك كما يلي :

مسيرة المواطنة في القرنين الأخيرين في مصر				
بزوغ المواطنة (محمد علي)	تبلور المواطنة (ثورة ١٩١٩)	المواطنة المبشرة (١٩٥٢-١٩٧٠)	المواطنة المغيبة (١٩٧١-١٩٨١)	محاولة استعادة المواطنة (١٩٨١-)
- جيش وطني. - تكامل وطني. - تدوين الانتماءات الضيقة.	- مضمون جماهيري للمواطنة. - المساواة. - الإجماع الشعبي - اندماج.	- مشروع اجتماعي. - كفاية وعدل. - طبقات صاعدة - إهمال الجانب السياسي والمدني.	- الديني محل المدني. - الطائفية النصوص والعملية.	- انفراجة مدنية. - التأكيد على قيم المواطنة والمساواة نظريًا وتعثرها عمليًا.

جدول رقم (٣)

ولظروف المساحة سوف نكتفى بالحديث عن حركة المواطنين المصريين بشكل عام ، ومن ضمنهم "المسلمون والأقباط" من خلال حركة محمد علي وثورتي ١٩١٩ و ١٩٥٢ م.

١- محمد علي وبزوغ المواطنة

بدأ محمد علي حكمه ، ولقد كان للرجل رؤيا لمشروع كبير انفرد هو بتحديدده ، ويسجل المؤرخون هدفين وضعهما أمامه: أولهما : رغبته في إصلاح ما آلت إليه الدولة العثمانية من ضعف ، وكان مصمماً على أن يتم هذا الإصلاح بالقوة ، والثاني : سعيه لبناء دولة وراثية قوية ومستقلة^(١٢). بيد أن محمد علي كان واعياً أنه يحقق مشروعه ، والذي ستبذل مصر على مدى

سنوات حكمه كل مواردها البشرية والمادية من أجل تحقيقه ، في إطار وطن له قيمه ، ومع الوقت اكتشف قيمة البشر الذين يعيشون فيه فلقد كان يعرف أنه لم يتول أمر باشوية عثمانية عادية حيث قال في أحد منشوراته: "إن نيلاً لوطن عديم النظير كهذا هو من النعم الجسيمة ، وعدم القيام بالسعى والاجتهاد في عمارتها يكون عين الكفران بالنعمة ، وتأبى نفسى أن أكون شريكاً لكم في ذلك" ونقرأ في أحد الوثائق الدستورية التى أصدرها أن "الأقاليم المصرية كافة معتبرة ومشمولة بعواطف نظرة الشريف كدائره الخاصة ، أن يتربى في فضله كأولاد له قاطنوها كبيراً كان أو صغيراً رقيقاً كان أو ضيقاً" وتحدث إلى بوكهارت فقال: "إنى أرى مصر بكل حرارة العاشق ولو أعطيت عشرة آلاف حياة ، لضحيت بها جميعاً راضياً من أجل امتلاكها" (١٣).

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

ولابد هنا من إيضاح طبيعة مشاركة المحكومين في مؤسسات الحكم الجديدة. قبل مجيء الحملة الفرنسية كان ثمة أهداف تطمح الجهاير للوصول إليها ، مشروع يتجهون في هبات قوية لتحقيقه ، ولكن بدون مؤسسات تضعه موضع التنفيذ ، وقد أقامت الحملة الفرنسية مؤسسات على النهج الحديث ، ولكن المشروع الذى كانت هذه المؤسسات موضوعاً لتنفيذه لم يكن يهدف إلى صالح المحكومين ، بل مصلحة الغازين الوافدين. أما مع محمد على بدأت ملامح مشروع "محلي" تقوم على تنفيذه مؤسسات تعتمد أساساً على الموارد المادية والبشرية المصرية ، وهذا هو الشيء الجديد الذى بدأ في حكم محمد على ، وتواصل تطوره بعد ذلك ، ولقد تتبع المستشار طارق البشري في أناة عملية بداية زحف المحكومين على مؤسسات السلطة أيام محمد على وبعده ، ومن دراسته يظهر بوضوح مدى اشتراك جميع مكونات

الجماعة المصرية في هذا الزحف ، وكذا تبادل المواقف فيما بينها كى يفتح الطريق أمام جميع أبناء مصر ليأخذوا مكانهم الطبيعي في تلك المؤسسات تدريجيًا.

حدث هذا بالنسبة للجيش وللوظائف المالية والإدارية والتعليمية والقضائية ، على أن الآثار التي ترتبت على تمصير الجيش واشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فيه - ابتداء من عهد محمد على إلى حكم سعيد - كانت آثارًا بالغة الأهمية في مجال السياسة ونظام الحكم^(١٥) ، ذلك أن - حسبما يرى الأستاذ شفيق غربال - حل محمد على وسعيد لمشكلة تكوين القوة العسكرية بغرض التجنيد العام كان ذا طابع ديمقراطي ، وسوى بذلك أمرًا استعصى على الحكومة الإسلامية^(١٦) . فمن المعروف أن المعتصم كان قد أمر بشطب العرب من ديوان الجيش عام ٨٣٢م ، وخلفهم في ذلك الجند الترك والمرزقة من الأجانب ، ونتج عن ذلك امتزاج العرب بسائر طبقات الشعب في مصر ، يضاف إلى ذلك ما حدث من انفصال بين مؤسسات الحكم والشعب أيام المماليك والعثمانيين. وعلى أى حال ، فإن قرار التجنيد (العام) .. كان أمرًا يستلزم أمورًا ، وتتداعى معه مجموعة من الآثار ، ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه ، ولكن هناك ما هو أكثر ، إذ التغيير اقتضى إلى ذلك أن يغير "الجندى المواطن" نفسه. فهذا الجندى الجديد ليس وافدًا مرتزقًا ، بل يشترط فيه أن يكون "متوطنًا في القرية التي يجلب منها ، وذا أهل وسكن فيها" ، وطبيعى أن "يحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة"^(١٧).

وهكذا لم يعد الارتباط بالأرض في عمليات الإنتاج والصلات الشعبية ، وما اخترنه ذلك على مدى الأجيال في الأنشطة والمفاهيم الدينية والاجتماعية والفلكلورية ، لم يعد هذا كله وحسب هو الذى يكون نظرة "المصري" إلى بلاده ، بل وجب على المحكوم أن يعيد النظر في علاقته بالأرض وبالشعب ، لتضم النظرة الجديدة أن المصرى (المسلم والمسيحي) بعد أن كان محكومًا وحسب (عبدًا للمأمور) صار هو المأمور نفسه ، وهو يواصل الزحف ليكون الأمر. وإذا كان هذا الواقع الجديد قد فرض على الحاكم أن يحترم المحكوم ، فقد ترتب عليه أيضًا أن المحكومين فيما بينهم ازدادت رابطتهم ، ودخلوا في مجالات جديدة تتطلب مزيدًا من التعاون والاحترام المتبادل ، والتشارك في 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 في المساهمة لا في حكم ولا في جيش^(١٨) فتحت أمامهم

بلا تفريق أبواب السلطة ليارسوها معًا في بلادهم.

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

٢- ثورة ١٩١٩ وتبلور المواطنة

القارئ لتاريخ مصر الحديث - على مدى المائتى عام الأخيرة - لا بد وأن يقف كثيرًا 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 مسبقة فى تاريخ مصر .

بالنسبة للزاوية الأولى ، نجد مصر وقد 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 رغبة 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 فى ثورة ١٩١٩ م "ثورة نموذج" ، من حيث قدرتها على استيعاب القوى الاجتماعية المختلفة ، وطرحها شعارات التف حولها الناس ، مثلت تعبيرًا 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 المعلمين والموظفين وصغار الضباط . وبالتالي فإن التناقض كان حادًا وعدائيًا بين هذه 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 إن مصر العشرينيات لم يعد بالإمكان إخضاعها للأنظمة الإمبريالية لأن 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 يُستثن اتجاه أو تيار حتى المصنف رجعى ، وذلك بفعل الأوضاع الاقتصادية والتحولات السياسية. ويرسم لنا أحد الباحثين صورة للمشهد توجز تفاصيله في وجود "قطبين رئيسيين في الحركة هما البرجوازية الناشئة كقطب أول ، بما تضمنه وتجذبه من مثقفين ومتعلمين وغيرهم. وهذه الطبقة احتلت قمة التعبير السياسى "الأيدولوجي". أما القطب الآخر في الحركة الثورية فكان في القاعدة ، ومثلته الجماهير الفقيرة المسحوقة وما جذبته من مثقفين ومتعلمين وغيرهم. وقد دار حول هذين القطبين الطبقات العليا من المجتمع التى أضررت بفعل ظروف الحماية والحرب"^(٢١).

بالنسبة للزاوية الثانية ، يمكن القول إن ثورة ١٩١٩م قد استطاعت أن تضع في بؤرة الحدث حركة جديدة مثلت ذروة في العلاقة بين مكونى الجماعة الوطنية ، حيث اتجهت بها نحو تحقيق الاندماج الوطنى الذى بات مثالا يقاس عليه ، وهو ما يؤكده أبو سيف يوسف بقوله عن ثورة ١٩١٩م بأنها : "ارتفعت بقضية التكامل القومى بين المسلمين والقبط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. ذلك أنه إضافة إلى المفاهيم التى طرحتها ("الشعب الواحد" و "الجماعة 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 ١٩١٩م - بالفعل - أن تبلور المواطنة من خلال "الالتفاف القاعدي"^(٢٣) من جموع المصريين حولها والتى أعطت للمواطنة "مضمونا جماهيريا اجتماعيا"^(٢٤). ولعل القارئ للتاريخ يمكنه أن يرصد كيف أسست ثورة ١٩١٩م مسارًا جديدًا تحركت في إطاره الجماعة الوطنية ولفترة زمنية غير قصيرة ، انعكست بشكل واضح في المشاركة السياسية للمصريين وبخاصة الأقباط ، وذلك من خلال حزب الوفد الذى استطاع فى أرض الواقع أن "يستقطب التأييد التلقائى للجماهير فى مطالبتها بالتححر ، واستطاع أن يقود الثورة الشعبية الصاعدة فى سنة ١٩١٩م وما بعدها ، 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 البشري^(٢٦) فى معرض مراجعته للانتخابات البرلمانية التى أجريت فى أعوام ١٩٢٤ و ١٩٢٥ و ١٩٢٦ و ١٩٢٩ و ١٩٣١ و ١٩٣٦ و ١٩٣٨ و ١٩٤٢ و ١٩٤٥ و ١٩٥٠م (عددها عشرة انتخابات) ، فقد لوحظ أن الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد

على الأغلبية (باستثناء انتخابات ١٩٥٠) كانت هي التى يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ١٠,٥٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لا يظهر فيها بغالبية يقل عدد القبط فى مجلس النواب بنسبة تتراوح ما بين ٢,٥ و ٤,٥٪.

ولهذه الإحصائية دلالة هامة هى أنه حين تكون هناك مساحة من الحرية تترك للإرادة الشعبية أن تعبر عن نفسها فى انتخابات حرة فثمة رضا شعبى بوجود نواب عن الأمة من القبط "ينتخبون بصفتهم السياسية" ^(٢٧) لا الدينية ، مما كان يعنى تحركًا سياسيًا للأقباط يعكس رغبة فى المشاركة ، وتأكيدًا للتكامل الوطنى فى ظل حزب الوفد الذى كان التعبير الحى لقيم ومبادئ ثورة ١٩١٩م وهو "ما اعتاده النخبون من الوفد منذ نشأته فى ١٩١٩م ، وقد رأوا الوطنيين (مسلمين وقبطًا) يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون 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 هم دور فى الواقع السياسى فى ظل حزب الوفد الحامل لقيم ثورة ١٩١٩م ، أو انصرافهم عن الحضور السياسى عندما يتعد الوفد ، هذا بالرغم من اهزات المتتالية التى شهدها الوفد ، وكل المصريين.

خلاصة القول : لقد نجحت ثورة ١٩١٩م 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 ، وعندما كان حزب الوفد يجبر على أن يتوارى أو تحدث له هزات داخلية ، لا تبرح مكانها أو تلتفت لما هو دون الدائرة الوطنية العامة .

٣- المواطنة بين ثورتى ١٩١٩ و ١٩٥٢

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 وللمرة الأولى فى التاريخ قد أصبحوا طرفًا بدرجة أو أخرى فى الشأن العام للبلاد. المصريون هنا الأغنياء والفقراء ، الرجال والسيدات ، الحضرىون والريفىون ، المسلمون والأقباط ؛ أى إن 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 اختبرت على أرض الواقع.

بيد أن الأعوام التالية من ١٩٢٤م وحتى ١٩٥٢م قد شهدت صعوبة بالغة في تطوير ما تم إنجازه خلال ثورة ١٩١٩م ، وتقول الأرقام أنه خلال هذه الفترة تولى حكم مصر ٣٨ وزارة ، ولم يكمل برلمان دورته البرلمانية سوى برلمان واحد ، هذا بالإضافة إلى دخول الوفد (حزب الأمة) لعبة التحالفات السياسية والمهادنة مع القصر والإنجليز ، كذلك كثرة الانشقاقات الحزبية ووقوع الأحزاب جميعها - وعلى رأسها الوفد- في قبضة ذوى الأملاك الكبيرة. وفي نفس الوقت بدأ صعود فئات شبابية من أبناء الطبقة الوسطى تسعى إلى أن يكون لها مكان في الحياة السياسية ، فلم تجد في الأحزاب القائمة موقعاً لها ، وهو أمر منطقي ، فلا الانتهاء الاجتماعى ، ولا المكانة أو السن يؤهل هؤلاء الشباب في احتلال أى موقع في الكيانات السياسية الموجودة. لذا تبلور ما يمكن تسميته بالقوى السياسية غير البرلمانية والتي انتظمت في اتجاهات وتيارات عقائدية ودينية (شيوعية وإسلامية ومصر الفتاة).

هذا ما اتجه إليه شباب الطبقة الوسطى في الأربعينيات والذين كانوا خارج النخبة السياسية التقليدية ، وكان من ضمن هؤلاء الأقباط الذين انتشروا بشكل ملحوظ في الأحزاب الشيوعية ، وفي المنتديات الثقافية ، ومنهم من حاول أن ينشط داخل المؤسسة الدينية في محاولة لإصلاحها من الداخل فيما سمي بحركة مدارس الأحد. وقد ساهم أداء حزب الوفد السياسى في انصراف الشباب عنه حيث يشير طارق البشرى كيف أن الوفد قد جعل من الديمقراطية خادمة للاستقلال الوطنى ، وأى معارضة في داخل الإطار الديمقراطى تعنى ضرباً للوطنية ، كذلك فإن الديمقراطية إنما تعنى وجود الوفد فى السلطة. وهكذا باتت الديمقراطية مرادفاً للاستقلال الوطنى والسلطة مرادفاً 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 ، كذلك فإن هاجس ضرورة وجود الوفد فى السلطة (وإن استحق ذلك) فإنه يعنى ضمناً 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 بحددة إلى ٥, ٠٪ من الملاك يمثلون أكثر من ثلث الأراضى الزراعية ، وفى مواجهتهم أحد عشر مليوناً من الفلاحين المعدمين.

مما سبق نجد أن قيام الثورة كان حاجة موضوعية ، زاد من أهميتها نجاحها فى غضون ثلاثة أيام من قيامها فى إخراج الملك ، وخلال شهور إخراج الإنجليز وتحقيق الاستقلال

الوطني من دون الديمقراطية. إذن الحياة الديمقراطية التي وضعت الاستقلال الوطني هدفًا رئيسيًا على مدى ثلاثين عامًا قبل ١٩٥٢م 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 المصري من خلال مجموعة من الإجراءات الاقتصادية وجدت ترحيبًا من الفئات المحرومة ، وهكذا فإن المواطنة التي تبلورت مع ثورة ١٩١٩م - وبخاصة في بعدها السياسي - اعتنى ببعدها الاقتصادي والاجتماعي مع ثورة ١٩٥٢م.

لقد كان نموذج دولة يوليو ١٩٥٢م هو نموذج في اتجاه تدعيم الحكومة المركزية ، وإلى تركيز السلطة بهدف تحقيق التنمية ببعدها الاقتصادي الاجتماعي من دون السياسي ، حيث تم تأميم العمل السياسي لصالح "الحاكم الزعيم" والتنظيم السياسي الواحد. وكان التوسع لصالح الدولة على حساب المجتمع المدني ، وكانت المشاركة السياسية هي الحلقة الأضعف في هذه الفترة ، حتى التكوينات الشعبية التي تم تكوينها في المجالات الشبابية والمهنية والعمالية كانت امتدادات للدولة ، ويذكر طارق البشري^(٢٩) أنه "مع دمج السلطات لصالح جهاز الحكومة ومع السلطة الفردية تم استغناء التنظيم السياسي للدولة والمجتمع عن مبدأ الحزبية في عمومها ؛ فصار جهاز الدولة هو الجهاز السياسي والإداري معًا ، ولم يوجد من بعد تنظيم سياسي حزبي له ذاتيته المتميزة عن الدولة ، بل العكس هو ما يظهر أنه حدث ، إذ تركزت السلطات في جهاز الدولة ، وتركزت فيه الوظائف السياسية المختلفة ، ودارت التنظيمات السياسية الشعبية في فلكه". ولم تسمح الدولة في 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 الأيوبي إلى ظاهرة أسماها "تبرقط معظم الجماعات الاختيارية أو التجمعات الوظيفية الأخرى في المجتمع"^(٣٠).

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

٤- ثورة يوليو والأقباط : إشكاليات ست وإنجاز المواطنة "في بعدها الاجتماعي"

ينبغي النظر إلى حركة الأقباط وقت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وما بعدها في إطار المحددات التي أشرنا إليها للمنهج الذي نعتمده في مقاربتنا للشأن القبطي وخصوصًا ما يتعلق بالسياق التاريخي ، والذي حاولنا رصداه سالفًا.

بداية يمكن القول وبحسب محمد حسنين هيكل^(٣١) "رحبت أوسع قطاعات من الجماهير الشعبية والوطنية بقيام النظام الجديد ، وكان موقف القبط في مجموعهم - وباستثناء كبار

ملاك الأرض الزراعية وكبار الرأسماليين منهم - منسجماً ومتكاملاً مع الموقف العام^(٣٢). ويشير أبو سيف إلى موقف أبناء الفئات الوسطى، والوسطى الصغيرة القبطية، هؤلاء الذين كانت مصالحهم ترتبط - موضوعياً - 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 يلي^(٣٣):

إشكالية أولى : تتعلق بغياب الأقباط عن مجلس قيادة الثورة.

إشكالية ثانية : حول علاقة جماعة الإخوان المسلمين ببعض العناصر المشاركة فى الثورة.

إشكالية ثالثة : تتعلق بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليّة.

إشكالية رابعة : تتعلق بالإجراءات الاقتصادية للثورة: (التأميم والإصلاح الزراعي).

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

إشكالية سادسة : تتعلق بهوية مصر.

ثالثاً: إشكالية الدولة الوطنية الداخلى "البوليس" (Polis) والعولمة / الإمبراطورية الخارج "الكوزموس" (Cosmos)

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 - بحسب أستاذنا وليم سليمان قلادة - أى إن النص على المواطنة دستورياً ليس بالضرورة يعنى تحقيقها، وإنما تحقق المواطنة يأتى بحركة الناس قاعدياً ومن ثم التعبير عن هذه الممارسة نظرياً.

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

بيد أن المواطنة فى وضعها الحالى باتت مهددة بالتحويلات التى أدى إليها حدث ٩/١١ وسيطرة اليمين ببعديه السياسى والدينى على مقادير الحكم فى الولايات المتحدة^(٣٤)، وإن كانت إرهابات هذه التحويلات قد بدأت فى زمن العولمة، وتحديدًا بعد الحرب الباردة، ونشوء ما يمكن تسميته بصراع الداخلى مع الخارج، أو بلغة أخرى وبحسب تعبير زولو^(٣٥): صراع "البوليس" (Polis) و "الكوزموس" (Cosmos).

مع بروز ظاهرة العولمة والتي تعنى بحسب واترز Waters ، أنها "عملية اجتماعية حيث تراجع أمامها عوائق الجغرافيا أو أى ترتيبات سياسية أو اجتماعية ، وبحيث يدرك الناس أنفسهم أنهم يتراجعون أمام هذه العملية ، وذلك بفعل ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات والمعاملات المالية"^(٣٦) التى تديرها الشركات عابرة القوميات والمتعددة الجنسيات والتى باتت أكثر قوة من الدول والمؤسسات السياسية الدولية ، تطورت ثقافة عولمية يتفاعل معها الناس من كل صوب واتجاه ، بغض 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" (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 Post-nationalism.^(٣٧) فعلى الرغم من أنه تاريخياً اعتبر روسو "الكوزموبوليتانية" أمراً لا محتوى له ، حيث إن "الكيان الإنسانى يتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما ، وقد تكون هذه العلاقة انتقاداً ، بل وتمرداً على هذه الثقافة"^(٣٨). ولكن مع العولمة أصبح التمرد على التجانس والوحدة قانوناً من قوانين الطبيعة. بالطبع هناك من يحاول التآليف بين الأمرين الـ Polis و الـ Cosmos ، كذلك هناك من يدعو إلى قبول ما يسمى بالديموقراطية الكوزموبوليتانية وبالتالى المواطن الكوزموبوليتانى Cosmopolitan Citizen

مثل جيندنز فى كتابه الطريق الثالث - The Third Way^(٣٩) بالرغم من أن جيندنز من أوائل الذين لفتوا الأنظار منذ وقت مبكر لتداعيات الحداثة^(٤٠) ، لكن يبدو أن الكتابة متى اقتربت من السياسة المباشرة مثل "الطريق الثالث" لا بد وأن تبرز المستجدات والتى فى هذه الحالة العولمة وآثارها.

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

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

الصيغة الثانية : الإنسان المدنى العالمى .

الصيغة الثالثة : الإنسان المستهلك - المقاول .

الصيغة الرابعة : الإنسان - الرعية .

الصيغة الخامسة : إنسان ما قبل المواطنة .

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" (Polis) ، و "الكوزموس" (Cosmos) ، وقد مثلت أحد أهم تجليات هذه الصراع منذ مطلع التسعينيات هو إشكالية العلاقة بين حقوق الإنسان وحقوق المواطنة . وفى دراسة هامة نشرت عام ١٩٩٤ بعنوان "حدود المواطنة" 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 ، تجلّى فى وضع جديد داعم لتفعيل القانون الدولى والمجتمع المدنى العالمى ، وتبلور كيانات إقليمية متجاوزة الحدود الوطنية مثل الاتحاد الأوروبى بمؤسساته المتنوعة ، وكل ذلك أدى إلى إضفاء بعد عالمى لمفهوم المواطنة يعتمد على ما أسمته ميلاد الشخص العالمى Universal Personhood وذلك على حساب الانتماء الوطنى القومى National Belonging .

وفى أطروحتها تدعو سويسال إلى ضرورة أن يتحدى الشخص - 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 - تحديداً - 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 أى أبناء البلاد التى يعملون بها ، و تقلل 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 التزام بممارسة السياسة أو المشاركة الفاعلة باعتبارها إحدى عناصر المواطنة .

بالرغم من بعض الوجهة 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 إنه آن الأوان أن نستبدل الحديث حول حقوق المواطنة بحقوق الإنسان في السياقين الأكاديمي والحياتي. بيد أن هناك عددًا من الإشكاليات في هذا السياق منها على سبيل المثال لا الحصر:

- إن الخبرة الأوروبية لا يمكن تعميمها بشكل مطلق على العالم من جهة ، كذلك فإن الوحدة الأوروبية لم تمنع التمسك بخصوصية كل دولة على حدة في كثير من المواقف.
- إن تمتع المقيمين في أوروبا من الأجانب بالحقوق الاجتماعية والمدنية لم تدفعهم إلى ممارسة الحقوق السياسية ، وهناك كثير من المعوقات الذاتية لديهم الخاصة بالاندماج في هذه المجتمعات. فهؤلاء المقيمون يعبرون في هذه الحالة عن الثقافة الكوزموبوليتانية ، ولم يقدرُوا السبب أو لآخر أن يمدوا الجسور مع الثقافة السائدة في دولة الإقامة. إنه صراع "البوليس" والكوزموس "معكوسًا".
- إنه بصعوبة بمكان وبحسب هابرماس^(٣) أن يوجد عدد كبير من المجموعات البشرية تعمل وتعيش في مجتمع ما دون مشاركة حقيقية في صنع القرارات التي تخص مستقبل هذا المجتمع ، ويؤكد على فكرة الولائية الوطنية الدستورية للجميع Constitutional Patriotism.

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

في نفس الوقت وعلى الجانب الآخر فإن نشر قيم حقوق الإنسان بنفس المنطق إلى دول العالم الثالث يحفز إثارة النزعات بالنسبة للمجموعات الاجتماعية المتنوعة.

خلاصة القول إن صيغة حقوق الإنسان في ذاتها لا غبار عليها ، والإشكالية تكمن في الضغط في اتجاه أن تحل محل المواطنة ، مع عدم الأخذ في الاعتبار البنى الاجتماعية والاقتصادية في الدول غير الأوروبية ، ومدى قدرتها على استيعاب ذلك ، وضمان استمرارية منظومة الحقوق.

٢- الصيغة الثانية : الإنسان المدنى العالمى فى مواجهة الإنسان السىادى القومى

من الصيغ التى يمكن رصدها فى إطار الأرضية التى انطلقنا منها ، والتى أطلقنا عليها صراع "البوليس" Polis و "الكوزموس" 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 ١٩٩٩م ، أن هناك ضرورة للتفريق بين "المواطنين" و "المدنيين" على أرضية التفريق بين المجتمع التقليدى السىادى القومى ، وبين المجتمع المدنى المعولم. فالمجتمع الثانى متجاوز للأول ومتقدم عليه ، ومخترق له فى نفس الوقت. فالأفراد فى دول العالم ينتسبون إلى كلا المجتمعين فى الآن ذاته بالتعريف. فالفرد هو "مواطن" فى المجتمع السىادى القومى ، وهو مدنى فى المجتمع المعولم. له حزمته حقوق: واحدة منسوبة إلى صفته كمواطن تابع قانونياً لدولة ، وأخرى منسوبة إلى صفته كمدنى معولم غير معروف بهويته القومية. وحصيلة لما سبق نجد هذا الإنسان يتمتع بمزايا المواطن فى دولته الوطنية من جانب ، كذلك بمزايا المواطن المدنى الكونى ، المتجاوز لدولته 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" المعولة 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 العولة.. ، إذ أن السؤال اللصيق هنا هو من يقوم بهذا الواجب ؟ ومن يحدد أن لحظة قد جاءت ؟ وفروست الذى أجهد نفسه فى التأسيس المتأنى للفرق النظرى بين حزمته الحقوق الوطنية والمدنية ، نراه يتعجل فى مناقشته لمسألة "من" الذى يناط به تنفيذ "واجبات" المجتمع المعولم والدفاع

عن مدنيته. والذي يفهم عملياً من مقولاته أن القيام بالواجب أهم من الانشغال بالطرف والأطراف التي تؤديه. وهو يستهل القول بأن اقتحام حدود وسيادة أى 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) - وقد تكون تبشيرية - لإنجاز التدخل لحماية الحقوق المدنية للمواطنين المعوليين، وليس حقوقهم المواطنة 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 أساسياً ينقل المواطن طبيعياً وتلقائياً 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 نظرتى المؤامرة أو المصالح، أو تغاضينا عن قضيتى من الذى يقوم بمهمة التدخل؟ وكيف؟ إن القفز على النظرى باعتباره معطى ضمناً مقبول لا يحتاج إلى نقاش، إلى العمل التطبيقى يشكك كثيراً فى هذه الصيغة.

٣- الصيغة الثالثة : الإنسان المستهلك - المقاتل

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

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

الثانى : تنفيذ ما يمكن تسميته بإستراتيجية "التوسع" والتى تقوم على أربعة محاور كما يلي:

- تقوية جماعة ديمقراطيات السوق الرئيسية بوصفها قاعدة التوسع.

- تشجيع ودعم اقتصاديات السوق.

- مواجهة عدوان الدول المعادية لنظام السوق.

- 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 هدفاً 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 التكنولوجى 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 نشأؤه 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 أفرز (قمنا بمراجعة كاملة للنص فى كتابنا الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة والدين والقوة، ص ص ٨٥ - ٩٢) والتى تعد مرجعاً هاماً للسياسة الخارجية الأمريكية الحالية ، حيث تقول نصاً: "... 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 داعماً هؤلاء 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".

إن هذا المنهج يمثل المرجعية العليا لحركة الإدارة الأمريكية الحالية ، وتعكس إحدى الصيغ الكونية للنظر للمواطن باعتباره "مستهلكاً" يتمتع بقيم حقوقية لا ترتبط بدوره أو

عضويته في 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 لاحقاً.

٤ - الصيغة الرابعة : الإنسان الرعية

يمكن اعتبار النموذج "الإمبراطوري" الذى تقدم به الولايات المتحدة الأمريكية نفسها إلى العالم عقب الحادى عشر من سبتمبر تحديداً - وإن كانت إرهاباته قد سبقت هذا التاريخ بكثير - أعلى صيغة من الصيغ الكوزموبوليتانية التى نرصدها فى دراستنا هذه. لقد دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الساحة الدولية بمنطق مغاير للحالة الأوروبية ، حيث سلكت سلوكاً إمبراطورياً ، والإمبراطوريات - بحسب كيسنجر - 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 مركزياً قبل ذلك وانهار. والحضارة المركزية المهيمنة فى لحظة تاريخية معينة هى المكافئ الموضوعى للنظام العالمى فى نفس اللحظة بحسب "الرشتاين". 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 التى عرفت فى بعض الأدبيات بالمركزية الأوروبية تحمل الكثير من القيم - التى توصف بالغربية - قد استوعبتها القوة الأمريكية البازغة ، فأصبحت امتداداً لها على المستوى القيمى بدرجة أو أخرى ، وإن تجاوزتها فى سلوكها العملى لتصبح قوة مطلقة ذات طابع إمبراطورى خارج لعبة التوازن الدولى.

ولإيمانويل والرشتاين مساهمة غاية فى الأهمية للفرقة 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 تدمج... ، ففي أواخر القرن الخامس عشر ظهر إلى الوجود ما يسمى الاقتصاد العالمي الرأسمالي. لم يكن ذلك إمبراطورية ، وإن شابهها في الاتساع.. كان نظامًا اجتماعيًا لم يعرفه العالم من قبل ، وكان يختلف عن كل ما سبق. إنه نظام عالمي لاقتصاد عالمي ، فهو يختلف من الإمبراطورية التي تشكل كوحدة سياسية لتكون وسيلة بدائية للهيمنة الاقتصادية..^(٤٨).

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

في هذا السياق لا بد من إعادة النظر في وضعية الآخرين الذين أصبحوا مساحة ممتدة تتحرك فيها الإمبراطورية. والتحرك الإمبراطوري هنا يعنى عدم الالتفات إلى الشرعية الدولية من جانب ، ولا احترام للسيادة الوطنية للدول من جانب آخر. والأمر يعنى بشكل واضح أن هناك تحولًا جذريًا في منظومة العلاقات الدولية التي كانت قائمة على فكرة المجتمع الدولي - حيث أعضاء هذا المجتمع متساوون فيما بينهم - واحترام السيادة الوطنية لكل دولة من هذه الدول.

ولا شك أن المفهوم الإمبراطوري هو مفهوم نقيض لفكرة احترام الحدود والسيادة الوطنية للآخرين ، حيث يفترض الامتداد والضم باعتبارهما صفتا التحرك الإمبراطوري. وأن العالم لم يعد يتكون من دول في إطار مجتمع دولي ، وإنما الإمبراطورية تعنى مساحة جغرافية ممتدة يسكنها "رعايا" ، فالإمبراطورية هي 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 هي منطقة ممتدة للإمبراطورية ، ومن ثم فإن مواطني الدول - المساحات المنضمة - قد أصبحوا رعايا.

٥ - الصيغة الخامسة : إنسان ما قبل المواطنة

واحدة من أهم الصيغ الكوزموبوليتانية التي طلعت على مسرح العلاقات الدولية مع اقتراب نهاية القرن العشرين ، هو صدور القانون الخاص "بالحرية الدينية في العالم" من قبل الكونجرس الأمريكي وذلك في أكتوبر من العام ١٩٩٨م. وهو القانون الذى صدر بتضافر جهود اللوبي اليهودي واليمين الديني الأمريكي (وربما تكون دراستنا لليمين الديني

الأمريكي منذ عام ١٩٩٦م من أوائل الدراسات التي حذرت من خطورة هذا التيار الذي يتحرك في إطار المجتمع المدني قاعدياً ودرسناه بعناية شديدة آنذاك^(٥٠) وذلك بالأساس لتمكين المبشرين من ممارسة دورهم التبشيري في مناطق مثل الصين وروسيا. وكانت الجهة الرئيسية المحركة لاستصدار القانون هي "الرابطة الوطنية للإنجيليين" National Association of Evangelicals ، حيث أصدرت بياناً في يناير من العام ١٩٩٦م كان بمثابة المسودة الأولى للقانون الذي أقر لاحقاً بعد مشروعين مقترحين. لقد كان هذا القانون نقلة موضوعية وكيفية في مجال العلاقات الدولية وردة إلى ما قبل زمن وستفاليا ، حيث فوضت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها من خلال تشريع قانوني - محلي - أن تتدخل بموجبه في شئون الدول الأخرى بغير الرجوع إلى الشرعية الدولية ، والحق في اتخاذ الإجراءات التي تراها مناسبة (١٥ إجراء).

وعلى الرغم من محاولة إصباح النزاهة والبراءة على أهداف القانون إلا أنه في 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 هي نظرة تعتمد التقسيم الديني والمذهبي والإثني والعرقى ، إن مجتمعات العالم ما هي إلا مجتمعات موزاييك ، يستوى في 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 ومسارها التاريخي ، وطبيعتها الجغرافيا ، ونضال الحركة الوطنية ، وطبيعة الإشكاليات القائمة هل هي بنوية أم نتاج لواقع اقتصادي أو اجتماعي أو إقليمي ، إلى آخر مثل هذه التساؤلات.

أمر آخر لابد من الإشارة إليه هو أن الجانب العقابي في القانون هو الجانب السائد ، ومن ثم فإن النتيجة المنطقية لإعمال العقوبات تعنى ضمناً أن إعمال العقوبة بهدف حماية المظلوم إنما يعنى الظلم لأطراف أخرى ، خاصة وأن هذه العقوبات موجهة للدولة ، وعليه تتأثر بشكل مباشر بنية الجماعة الوطنية دون ريب.

جانب آخر بالغ الأهمية بدأت تأخذ به التقارير الدورية الصادرة عن لجنة الحريات الدينية (وهي لجنة ذات طبيعة خاصة ليست برلمانية أو حكومية) 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 في إطار حماية أعضاء الانتهاآت الأضيّق (الطائفة ، المذهب ،...) في 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 والمواطنة القادرة على استيعاب الخصوصيات والانتهاآت الصغيرة. وبذلك يصبح قانون الحرية الدينية "قانوناً عابراً للحدود" في خدمة التوسع الإمبراطوري.

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 في بعده السياسي والديني^(٥٢) ، لذا نجد تصورات هذه اللجنة من خلال تقرير صادر عام ١٩٩٧م لما ينبغى أن يكون عليه الوضع في السودان وهو ما يحدث تفصيلاً الآن. كذلك روسيا وإلزام بوش بدعم المبشرين البروتستانت في مواجهة الكنيسة الروسية الوطنية ، كل ذلك في إطار تقويض أى مقاومة تعكس بقاء واستمرارية الدولة الوطنية التى قد تهدد المصالح الأمريكية الاقتصادية. بيد أن ما يهمنى هنا هو النظرة إلى المجتمعات التى نتعامل معها فهى نظرة تميل إلى التجزئة أكثر من الوحدة التى لا يمكن أن تؤدى إلى المواطنة قط.

تعليق ختامي

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

إن المواطنة هى تعبير عن حركة المواطنين فى اتجاه إثبات وجودهم فى إطار جماعة -بعينها- بحيث تتجاوز هذه الحركة الانتهاآت الأضيّق إلى الانتماء الأرحب ، أى تتجاوز الانتهاآت 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 الوطني . إن المصلحة العامة فى هذه الحالة تمثل عاملاً حاسماً فى دفع "المواطن والمواطنين" 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) .

المشاركة	المساواة	الاجتماعية	السياسية	المدنية	اقتسام الموارد
		منظومة الحقوق			
المواطنة					

شكل رقم (٣)

إن هذا التعريف - رباعى العناصر - الذى نجتهد فى تقديمه يأخذ فى الاعتبار الخبرتين المصرية والغربية حيث من غير المعقول بعد أن قطعت البشرية - سواء فى واقعنا المصرى أو فى الغرب - شوطاً كبيراً فى بلوغ المواطنة - أخذاً فى الاعتبار خصوصية كل خبرة 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 مفهوم المواطنة على البعدين القانونى والسياسى بل يمتد به ليشمل الاقتصادى والاجتماعى ، فى اتجاه بلوغ مفهوم "مركب" للمواطنة متعدد الأبعاد ومتشابه 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 عملياً 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 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 مفهومين بديلان للمواطنة : "الأول : مفهوم الأقلوى ، والثانى : الذمى"^(٥٤) ، وكأنا 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 العالم.

إذن فإنه يبدو لي أن هناك ضرورة قصوى لاستكمال مسيرة المواطنة ، واستعادة مسارها الطبيعي - كما أوردنا في طرحنا حول المراحل الخمس للمواطنة - ما يعنى العمل على ترسيخ المواطنة بتجلياتها الأربعة ، وجعلها الوعي الذى يستوعب كل الولاءات ، وعليه يمكن أن نحصل على "دولة - مجتمع مدني" ، دولة ديمقراطية ذات سيادة ، ومجتمع مدني حقيقى معبر عن روابط وانتماءات مواكبة للعصر ، فلا يعود الأمر بالنسبة إليهما (الدولة والمجتمع المدني) مجرد إعادة إنتاج لأشكال التنظيم الأولية كالطائفة ، والعشيرة ، والعائلة ...

وعليه فإن على الدولة والمجتمع المدني فى مصر العمل على جعل المواطنة واقعاً ملموساً وفاعلاً ، وبلوغ عناصرها الأربعة مكتملة ؛ وذلك بالتعاطى مع الإشكاليات المطروحة والتي نرصدها فى الآتى:

١ - إعادة دمج المواطن فى المجتمع السياسى

القراءة السريعة لحركة الإنسان المصرى فى حياته اليومية تقول إنه يتحرك باعتباره منتسباً للمجتمع السياسى من جهة ، ومنتسباً 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 الحالة الطبيعية ؛ ليصبح الجميع متساوين بالاتفاق. إن دعم فكرة المصلحة المشتركة وتقديم النموذج العمل على أهميتها هى الدافع لتنمية الاتفاق بين الأفراد. إن تعارض المصالح الفردية على حالة الطبيعة هو جعل إنشاء المجتمعات ضرورياً بالمعنى السياسى ؛ فالعقد الاجتماعى 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 حاضراً ؛ أما غياب المجتمع

السياسى يعنى انصراف الأفراد إلى حياتهم ؛ ليعودوا يتحركون بمعايير تجاوز الحالة الطبيعية؛
والتي هى حالة فوضى بدرجة أو أخرى.

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

٢- من المواطن المقيم Denizen إلى المواطن المشارك والفاعل Active 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 مقيماً Denizen من دون أن يترتب على ذلك أى
حقوق من أى نوع.

تعكس نسب المشاركة فى الانتخابات كذلك أشكال المشاركة المختلفة عن المواطن لدينا
أقرب إلى "المواطن المقيم" Denizen ؛ أى إنه 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 قيود تحول دون ذلك بمعايير أثينا أو روما ، وإنما بإرادة حرة
تماماً ؛ لذا فإن من المهام الأساسية لأى إصلاح سياسى دفع المواطن إلى أن يكون مشاركاً
وفاعلاً ، ولن يتأتى ذلك بغير تحسين فرص حصول المواطن على حقوقه وإتاحة مساحات
ممكنة كى يمارس أدواراً محاسبية ورقابية حول موضوعات تمس حياته المباشرة.

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

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 في المصالح والأعمار والانتفاء الاجتماعى ، بحيث تكاد تكون هذه الدائرة شبه مغلقة ؛ ومن ثم فإن المشاركين من خلالها يصبحون هم المواطنون وعليه فإن مستوى المواطنة يكون: أفقى - نخبوى ، ونطاقها مقصور على عناصر بعينها. والنتيجة العملية لذلك هو استبعاد - ربما يكون غير مقصود- لفئات وشرائح وأجيال تمثل مواقع أدنى في السلم الاجتماعى والاقتصادى والعمرى. وعليه فإنه من الأهمية بمكان توسيع نطاق المواطنة من جانب ، كذلك مستواها أى بالتوجه رأسياً في جسم المجتمع. فمن المهام الضرورية توسيع دائرة المشاركة من دون استثناء ، ومن دون اعتبار لثروة أو مكانة ، خاصة وأن القراءة السريعة للانتخابات البرلمانية فى عامى ١٩٩٥ و ٢٠٠٠م 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 تاريخياً قد ارتبط بالوضع الاقتصادى للأفراد وبمدى ما يملكون ، فالفرد الذى لا يملك شيئاً ولا يدفع ضريبة ليس مواطناً ، لذا لم يكن غريباً أن البعض قد طابق بين "المواطن و"دافع الضرائب" 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 أن ثورة ١٩١٩ قد استطاعت أن تحقق التفافاً قاعدياً 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 ١٩١٩م تحققت المواطنة فى بعدها الاجتماعى دون السياسى.

٤- المواطنة تضمن عدم الارتداد السياسى للدولة ما قبل المواطنة

إن المواطنة هى تعبير عن لحظة تحول حاسمة بالنسبة للإنسان - الفرد فى داخل الجماعة البشرية التى يتحرك فى إطارها - ليكون "مواطناً" يارس المواطنة فى إطار جماعة وطنية واضحة المعالم السياسية ، يارسها من خلال هياكل مؤسسية.

وتعكس لحظة التحول الحاسمة هذه تجاوزًا للأشكال الأولية للتجمع البشرى: الطائفة ، العائلة ، العشيرة ، ... ، إلخ ؛ حيث تصبح المصلحة المشتركة هي المعيار الرئيسى الذى يحكم حركة الجماعة ؛ مما يدعم التكامل بين مكونات هذه الجماعة. إن المصلحة المشتركة فى هذه الحالة تعكس تحولًا نوعيًا فى طبيعة هذه الجماعة ؛ حيث التحول من مجموعات نوعية إلى جماعة وطنية واحدة تتكون من مواطنين لا رعايا Subject hood. فغية 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 ، والمثلل ؛ فالمواطنة تجب ذلك ؛ حيث يتمتع كل المواطنين بالحقوق نفسها ، وعليهم 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. ولاشك 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 ، ونذكر نقاط القوة ونضعها ، 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 - فى تقديرنا - تمثل شرطًا أساسيًا للديمقراطية ولاستكمال مسيرة المواطنة وتجاوز الإشكاليات التى نواجهها.

وكما يقول أحد الباحثين Keith Faulks^(٥٥):

.Citizenship can be seen as a precondition of democracy

فالديمقراطية بدون ممارسين -مواطنين- لا تستقيم ، وبالتالى لابد 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 التالي مضمون ما طرحنا حول الإشكالية التي تواجه المواطنة.

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

شكل رقم (٤)



هوامش الدراسة

(١) يمكن مراجعة محاولات الطهطاوى وطه حسين وغيرهما. بيد أنه يمكن القول إن الطهطاوى كانت له الريادة في الحديث عن الوطن ، والوطنية ، والمواطن من حيث حقوقه وواجباته ، وذلك في 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 ١٩٧٣م ، ص ٤٢٩ وما بعدها.

(٢) يشار هنا لاجتهادات الفقيه الراحل وليم سليمان قلادة ، والمستشار طارق البشرى ، مد الله في عمره - حيث إنها ومنذ وقت مبكر قد اهتمتا بقضية المواطنة ، مع ملاحظة أنها اتخذت العلاقة التاريخية بين المسلمين والأقباط في مصر قاعدة وإطاراً لاختبار المواطنة ، وهنا يمكن مراجعة:

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

ب - وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة ، سلسلة المواطنة رقم (٣) ، وحدة المواطنة - المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، القاهرة ١٩٩٩م.

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

أ - المواطنة: تاريخياً ودستورياً وفقهياً (إسماعيل صبرى عبد الله ، وليم سليمان قلادة ومحمد سليم العوا).

ب - المشاركة الوطنية للأقباط أ. أمير نصر

ج - مبدأ المواطنة..... د. وليم سليمان قلادة

د - البوتوبيا والجحيم: قضايا الحداثة والعولمة... أ. نبيل عبد الفتاح

هـ - المواطنة في زمن العولمة..... أ. السيد ياسين

و - المواطنون الأقباط عبر العصور أ. سمير مرقس

لمزيد من التفاصيل حول خبرة المركز يمكن الرجوع إلى سمير مرقس ، الحوار على قاعدة المواطنة: خبرة المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، في "من خبرات حوار الحضارات" ، أعمال الندوة التى عقدها برنامج حوار الحضارات في يومى ٣٠ و ٣١ أكتوبر ٢٠٠٢م ، تحرير د. نادية محمود مصطفى و د. علا أبو زيد ، القاهرة ، ٢٠٠٣م ، ص ٤٢١ - ٤٣٧.

(٣) يمكن مراجعة سمير مرقس ، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثة الثروة.. الدين.. القوة ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ٢٠٠٣م.

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

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

(٦) محمد جمال باروت ، المجتمع المدني: مفهوماً وإشكالية ، دار الصداقة ، سوريا ، ١٩٩٥م.

- (٧) إسماعيل صبرى عبد الله ، المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربى ، فى الديمقراطية وحقوق الإنسان فى الوطن العربى ، سلسلة كتب المستقبل العربى (٤) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص ١٠٥ - ١٢١ .
- (٨) وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة ، سلسلة المواطنة (٣) ، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٩٩م .
- (٩) سمير مرقس ، حول المواطنة فى الخبرة الغربية ، فى المواطنة: تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة ، الشروق الدولية ، (قيد الطبع)
- (١٠) Marshall, T. H. (1963) Citizenship & Social Class, London: Heimen.
- (١١) سمير مرقس ، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط ، ميريت ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١٩٢ - ١٩٩ .
- (١٢) شفيق غربال ، محمد على الكبير ، د. ت .
- (١٣) وليم سليمان قلادة ، محمد على حاكماً ، مجلة الطليعة القاهرية ، أكتوبر ١٩٦٩م ، ص ٥٥ وما بعدها .
- (١٤) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م ، ص ٢٩ .
- (١٥) طارق البشرى ، المرجع السابق ، ص ٩ وما بعدها .
- (١٦) من كتاب ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨م ، مجموع أبحاث ودراسات ، عام ١٩٤٨م ، 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 - ١٩٣٦م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م ، 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 ، ٢٠٠٠م ، ص ١٩٥ .
- (٢٤) نزيه نصيف الأيوبى ، الدولة المركزية فى مصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩م ، 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 - ١٩٧٠م ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٤م .
- (٣٠) نزيه الأيوبى ، م. س. ذ .
- (٣١) محمد حسنين هيكل ، خريطة الغضب ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧م .
- (٣٢) أبو سيف يوسف ، م. س. ذ .

- (٣٣) لمزيد من التفاصيل راجع سمير مرقس ، ثورة يوليو والأقباط: المواطنة في بعدها الاجتماعي (ملاحظات أولية) ، ورقة قدمت إلى ندوة نصف قرن على ثورة يوليو: نظرة إلى المستقبل يوليو ٢٠٠٢م ، ونشرت بجريدة القاهرة يوليو ٢٠٠٢م.
- (٣٤) راجع سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثة الثروة.. الدين.. القوة ، الشروق الدولية ، ٢٠٠٠م.
- (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 المدني: دراسة نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨م ، ص ٢٥٥.
- (٣٩) Giddens, A. (1998) *The Third Way*. U. K.: Polity Press.
- (٤٠) Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity* cal.: Stanford University Press.
- يمكن الرجوع أيضاً للتمهيد النظرى المعنون: صدام العولة في "المركز" والخصوصيات الثقافية في "الأطراف" في كتابنا الإمبراطورية الأمريكية ، م. س. ذ. ، ص 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 Steenberg (ed.), *the Condition of Citizenship*. London: Sage, P.P. 20 - 35.
- (٤٤) خالد الحروب ، التفريق بين "المدنية" و "المواطنة".. للتدخل بناء لاعتبارات إنسانية ، الحياة ١٩٩٩/١٢/٤م.
- (٤٥) نعم تشومسكى ، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢م ، ص ٣٩٦.
- (٤٦) لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:
- سمير مرقس ، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثة الثروة.. الدين.. القوة ، الشروق الدولية . ٢٠٠٢م.
- (٤٧) سمير مرقس ، المرجع السابق.
- (٤٨) Wallerstein. I. (1974) *The Modern World - System* , Vol. I San Diego: CA, Acaolemic 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 الحياة والعقاب : الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط ، ميريت للنشر ، ٢٠٠٠م. وهو يعد المرجع الوحيد حول هذا الموضوع.
- (٥١) لمزيد من التفاصيل حول إشكالية حقوق المواطنة للمجموعات المتنوعة يمكن الرجوع إلى:
- أ - Kimlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford
- ب - Norman, W. (2000) *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford
- ج - 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: ثلاثة الثورات.. الدين.. القوة ، مكتبة الشروق الدولية ، ٢٠٠٣م.

(٥٣) سمير مرقس ، المواطنة: تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة ، مكتبة الشروق الدولية ، قيد الطبع ، (حيث اجتهدنا في وضع هذا التعريف وشرح عناصره تفصيلاً).

(٥٤) طرحنا هذه الإشكالية في التسعينيات:

المواطنون الأقباط بين مطرقة "الطائفين" (الذميين) وسندان "الأقليات" ، نشرت بمجلة اليسار في باب: نحو المواطنة ١٩٩٦م ، وأعدنا نشرها في كتابنا الحماية والعقاب ، م. س. ذ.

(٥٥) Faulks, K (2000) *Citizenchip*. London: Routledge.

د. احمد زاهد

أود أن أعبر عن سعادتي لوجودي في هذه الجلسة لأنها جلسة دسمة بالفعل قدمت فيها ثلاث أوراق على درجة عالية من الأهمية تطرح إشكاليات متعددة حول مفهوم المواطنة. ولكن ربما تكون سعادتي الأعمق هي لوجودي إلى جانب المستشار طارق البشري الذي كتب عن هذه القضايا التي نناقشها منذ فترة طويلة وكأنه يتنبأ بها سوف يحدث ، وكتب بصدق وإخلاص إلى درجة أن القارئ لكتبه وبحوثه ومقالاته يكتشف كأنه يقرأ الصديق عيناً وقييماً. فوجوده على رأس هذه الجلسة هو مصدر سعادة لنا جميعاً.

لقد قرأت الأوراق بقدر الاستطاعة واستمعت إلى عرض السادة الأفاضل الزملاء ووجدتني أضع مداخلتى للموضوع على النحو التالي : سوف أبدأ بتعريف سريع لموضوع المواطنة وألقى نظرة سريعة على تراثها في المجتمع الغربي ، ثم أراجع هذه الأوراق الثلاث بناءً على هذا التراث ، وربما وجهت بعض الانتقادات القليلة إلى هذه الأوراق أثناء هذه المراجعة ، ثم أنتهى بتصورى الخاص عن المفهوم الاجتماعى لمفهوم المواطنة بحكم تخصصى فى ميدان علم الاجتماع.

ظهر مفهوم المواطنة فى تراث الدراسات السياسية والاجتماعية الغربية ، وهو يشير إلى عضوية الفرد فى الجماعة - سواء كانت هذه العضوية عضوية إيجابية أو عضوية سلبية - التى تنظم له حقوقاً وواجبات تقوم على مبدأ العمومية والمساواة. وأحسب أن هذه صياغة مثالية لمفهوم المواطنة ، فنحن عندما نصطدم بالواقع وعندما نصل إلى نسيج لحمة وسدى المجتمعات فإننا نكتشف أن هذا الفهم ربما يختلف باختلاف طبيعة القهر السياسى ودرجة الحرية السياسية ودرجة المساواة الموجودة. ولكنه -على أية حال- مفهوم ترعرع على أسس فلسفية نابعة من عصر التنوير ، ولذلك يكون من الأفضل دائماً أن نرجع إلى التاريخ السياسى لمفهوم المواطنة لأننى أميل إلى ما أسميه التاريخ السياسى للمفهوم ثم التاريخ النظرى للمفهوم ، لأن التاريخ السياسى للمفهوم هو تاريخ طويل وربما نرجعه إلى أئينا القديمة ، وقد ترعرع فى العهد الحديث الذى انفصلت فيه الدولة عن الكنيسة وظهر الفرد بمعناه

الفلسفى القادر على أن ينفصل عن الطبيعة وعن الجماعة لا انفصلاً كلياً وإنما بعقله وبفكره ويكينونته كفرد. ومع تأسيس الدولة الوطنية أصبح هذا المفهوم مفهوماً أساسياً ، ولكن التنظير لهذا المفهوم جاء متأخراً على يد مارشال فى الستينيات ، وتطور المفهوم بكتابات متعددة نذكر منها بيندكس وتيرنر الذى رفض مفهوم المواطنة واستخدم مفهوم personhood أو الشخص الموجود فى المجتمع. والمهم أن هذه التيارات النظرية متعددة وقد تنتهى بأعمال جانوسكى عن الاقتصاد السياسى للتخلف ، وعلاقة قضية المواطنة بقضية الاستثمار والتحرير والتخلف. وتنحصر كل هذه الأطر النظرية فى ثلاثة تيارات نظرية ، التيار النابع من نظريات ماكس فيبر فى الأساس والذى يرى أن المواطنة هى انفصال عن المجتمعات التقليدية ، والتيار الماركسى الذى يربط ما بين قضية المواطنة وقضية الطبقات ، والتيار الثالث الذى يربط بين قضايا المواطنة وقضايا التخلف والصراع الطبقي... إلخ.

على أية حال عندما قرأت هذه الأوراق استحضرت هذا التراث النظرى ، ووجدت أن الأوراق تتلاءم كثيراً مع هذا التراث النظرى. وربما يكون الدكتور سيف الدين عبد الفتاح قد حاول أن يتعد قليلاً عن هذا التراث ، ولكن الانطباع الأول الذى تولد لدىّ وأنا أقرأ الأوراق هو أن الأوراق كتبت على نفس المنوال الذى نستقبل به كل شئ ؛ فموضوع المواطنة يبدو وكأنه موضوع جديد فى حياتنا الثقافية ، صحيح أن الكتابات فيه قديمة من خلال كتابات أستاذنا المستشار طارق البشرى وغيره ، ولكن الكتابات فى مستوى الأكاديمية وفى مستوى التخصص حديثة جداً. وقد وجدت أن استقبال هذا المفهوم ربما يدل أو تنسحب عليه قضية الاستقبال بشكل عام ؛ استقبال المفاهيم الغربية. فمثلاً عندما قرأت الورقة الأولى والثانية : وجدت وعياً بقضية المواطنة ولكنى لم ألمس على وجه التحديد أين يوجد المواطن المصرى ، أين نحن كمواطنين نتفاعل فى الحياة اليومية فى مستويات التفاعل المختلفة؟ هل نحن نتمتع بالمواطنة الكاملة؟ وإلى أى مدى تنقصنا هذه المواطنة؟.

كل هذه التساؤلات قد تكون واضحة بشكل مبالغ فيه فى ورقة الدكتور سيف ولكنها موجودة بشكل مستتر فى الورقتين الآخرين. فنحن بصدد رؤى ثلاث قدمها الزملاء الأعزاء ، الرؤية الأولى قدمها الدكتور عمرو حمزاوى ، ويتحدث فيها عن صراع الدين والدولة والصراع بين العلمانية والدينية وركز على الفهم الخاطئ الذى حدث فى عملية النقل لمفهوم العلمانية من التراث الغربى والذى لم يفهم على وجه دقيق أن العلمانية لا تعنى بالضرورة الانفصال عن الدين ، ولكنه تركنا دون الإجابة على التساؤل الأساسى: ما هى الإشكاليات التى ترتبت على هذا الفهم الخاطئ للعلمانية؟ صحيح أننا فهمنا العلمانية فهماً

خاطئًا ولكن إلى أى مدى؟ وما هى المشكلات التى ترتبت على هذا الفهم؟ إننا إذا أجبنا على هذا السؤال ربما نكتشف كثيرًا من الصراعات الدائرة بين العلمانيين وغير العلمانيين وقد نكتشف فى النهاية أنها صراعات زائفة.

أما الأستاذ سمير مرقس فقد حاول أن يركز فى ورقته على مفهوم تنازع الولاءات ، هو لم يقلها صراحة إلا فى نهاية ورقته ، فى الخاتمة ، ويبدو أن الدعوة واضحة فى ورقته إلى أن ثمة تجاوزًا للولاءات ؛ الولاءات الدينية والإثنية والولاءات الإقليمية ، وأن المواطنة هى سعى نحو الجماعة الوطنية التى تتجاوز كل هذه الولاءات ، ثم تركنا أيضًا دون أن يجيب على السؤال الهام ، ما هى الإشكاليات الأساسية التى تمنع المواطنين من أن يتجاوزوا هذه الولاءات؟ هل هى إشكاليات سياسية أم اقتصادية؟ وأى نوع من الإشكاليات يمنعنا من أن نتجاوز هذه الولاءات؟.

ثم جاءت الورقة المستفيضة وهى ورقة الدكتور سيف التى وصفتها بأنها "نص متعلق" وهذا مفهوم يستخدم للنصوص التى تتعلق بها الأفكار من هنا ومن هناك ، من الصحف ومن السينما ومن المسرح ومن النصوص الأدبية ومن الدين ، تتعلق الأفكار لإنتاج نص متعلق Hypertext . وسألت نفسى هل يمكن أن نفهم مفهوم المواطنة بهذا النص المتعلق ، الذى ربما تختفى فيه قضية المواطنة؟ فهو يضم كل شئ ؛ الفقر ، الجريمة ، القهر السياسى ، القهر الاقتصادى ، والدين ، والدولة ... إلخ ، وهى نصوص متداخلة وأفكار متداخلة من هنا ومن هناك فى نص قد يجعل مفهوم المواطنة بل وقضية المواطنة نفسها تختفى ولا تجد لها ظهورًا. وقد أتساءل مع الزميل العزيز الدكتور سيف بعض التساؤلات حول هذا الطرح ، فقد وضع الدين مع الدولة مع الزحف على الدين فى ثلاثة مستويات ، جاء الدين مثاليًا نقيًا يراه الإنسان ذا بريق ، ثم جاء كل من الدولة وزحف الدولة على الدين بغير بريق. والسؤال هنا: هل يمكن أن نقارن بين ثلاثة مستويات من التحليل ربما تنبئ عن الافتقاد إلى قدر من اللياقة المنهجية؟ فطالما وضع الباحث الدين بالمعنى المثالى على رأس القائمة التى يتحدث من خلالها أو التى يصنفها فقد صادر على الموضوع ، وهذا شأن التفكير الذى يضع الدين فى صلب العلم. وقد يستخدم الباحث بعض المفهومات من القرآن ومن الدين ولكنه يخضعها للتحليل العلمى ويستطيع أن يمارس خبرة نقدية من خلال نص قرآني. هذا هو ما أفهمه ، لكن وضع الدين فى المقدمة قياس كل شئ عليه فيما بعد قد ينبئ بقدر من عدم اللياقة المنهجية التى قد تجعل التحليل ناقصًا. وأذكر الدكتور سيف بمنظومة المواطنة التى وضعها فقال الدولة ثم الدين ثم المواطن ، أى إن الدولة جاءت أولاً ، وهذا يعنى ضمانيًا أنه لا يمكن

الحديث عن مواطن بغير دولة ، كما أنه لا يمكن الحديث عن أى شكل من أشكال المدنية بغير دولة لأن وجود المواطن يتطلب بالضرورة وجود الدولة ، وقد لا يتطلب بالضرورة وجود الدين. إذا فالدولة جاءت في المقدمة ، ويبدو أن الدكتور سيف لم يستطع وضع الدين في المقدمة لأنه لو وضع الدين في المقدمة في منظومة المواطنة قد توجه إليه الاتهامات من كل حذب وصوب ، وأذكره في هذا المقام بالتناقض الذى يمكن أن يحدث بين هذه المنظومة للمواطنة والطرح الأول الموجود في عنوان البحث (الدولة..الدين..الزحف على الدين).

والقضية الثالثة هى أن وضع الدين في المقدمة يجعلنا نغفل قضية التدين ، وأنا أميل إلى أنه لو اعتمدنا على مفهوم التدين ربما يكون التفسير أكثر لياقة ، لأن مفهوم الدين -كما ذكرت- يضع قيداً على التفكير و يدخلنا في دائرة الأيديولوجية وقد يدخلنى في دائرة التطرف ، إنها التدين يمكن نقده. و في هذا الإطار يمكن توجيه سؤال بسيط للدكتور سيف ، هل تاريخ الدولة الإسلامية ، التى يفترض فيها أنها طبقت الدين بالمعنى الذى قيل ، هل نمط التدين الذى كان شائعاً في الدول الإسلامية وبين الملوك والأمراء الإسلاميين قدم مفهوماً للمواطنة أو للرعية قائماً على المساواة؟ وهنا لا أطلب ذكر نصوص قرآنية عن المساواة ، فهذه مسألة مسلم بها ، لأن مستوى القرآن والسنة هو المستوى المثالى ، إنها أطلب الرد في ضوء فكرة التدين ، هل نمط التدين الشائع بيننا الآن أو في التاريخ في الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة أو في الدول الإسلامية المتعاقبة ، هل كان ينبى بوجود قدر من العدالة؟ وإذا كان ثمة زحف فإن الزحف ربما لا يكون على الدين بقدر ما هو زحف على التدين. وأرى أن قضية الزحف على الدين تحتاج إلى وقفة مع الدكتور سيف لأن الزحف على الدين ليس ثنائية بين دولة ودين ، أنا أراها تداخلاً للخطابات شأنه شأن زحف رجال السياسة على الدين وأخذ بعض المفهومات وشأنه شأن رجال الدين وزحفهم على السياسة. وعليه فإننى أفهم قضية الزحف في ضوء تداخل الخطابات وأنه في المجتمعات النامية المتحولة - مجتمعاتنا - طبيعى جداً أن يحدث تداخل بين خطاب رجل السياسة والخطاب الديني.

سوف أنهى كلامى بوجهة نظرى حول قضية المواطنة. إن قضية المواطنة ربما نفهمها أكثر لو اتجهنا إلى نقد بنية الحياة ، بنية الوجود الفردى ، بنية من أنا ، أين أوجد ، ما علاقتى بالآخر ، هل العلاقة بين الأنا والآخر منتظمة ، من الذى يملك العالم؟ وهذا هو السؤال الأساسى الذى يجب أن نظرحه على أنفسنا لأن القضية ليست قضية الدولة والمواطن ، فالعلاقة رأسية وأفقية ، ففى علاقة الدولة بالمواطن توجد إشكاليات ولكن فى علاقتنا بعضنا ببعض توجد إشكاليات أكثر ، من الذى يمتلك العالم منا. وأكتشف أحياناً فى تعاملاتى

اليومية أن ثمة ادعاءات كثيرة على امتلاك العالم ، أى إن صاحب السلطة الذى يريد أن يفرض سلطته علينا ويريد أن نلقبه بالقباب معينة هو يمتلك العالم و يحرمنى من ملكيته. فالرجل الكبير الذى يجعلنى أجلس القرفصاء على طرف المنضدة ولا أتحدث أمامه ولا أدخن أمامه هو يملك العالم وينفينى ويجعلنى على الهامش ، والمرأة التى تأكل بعد زوجها ، زوجها يملك العالم وينفيها ، والشخص الذى يفرض على أن أناديه بلقب بك أو باشا - والقانون يمنع هذا - يملك العالم.

هذا هو جوهر قضية المواطنة ؛ الوجود ، ونحن بحاجة إلى فهم أنطولوجى للمواطنة ، وسوف أنتهى عند هذه الكلمة.



ثانياً : المواطنة والتعليم ..

٢٥ التعليم كبوتقة للمواطنة .

د . عبد السلام نور

٢٦ ديمقراطية التعليم .. وتعليم الديمقراطية .

د . موبدا عدلى

٢٧ استطلاع رأى عينة من شباب المدارس والجامعات .

حول المواطنة والمشاركة السياسية .

د . منى يوسف - ا. حسن سلامة

* تعقيب

د . حسن البىلاوى

د. عبد السلام زوير

ظهر مفهوم التسامح كنتاج لعصر النهضة والتنوير اللذين سادا في أوروبا في القرن السابع عشر ، على أنقاض حكم الإقطاع المتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية ؛ وكان هذا الحكم لا يؤمن بالعلم والمعرفة والتعددية ، بل كان يفرض مفهوماً قيمياً واحداً وشاملاً ؛ لذلك كانت سمة تلك المرحلة هي الصراعات التي تتخذ الطابع الإثنى ، والجغرافي ، والمدنى ، رغم أن جوهر تلك الصراعات ربما كان طبقياً واقتصادياً بالأساس.

أما رموز عصر التنوير أمثال هوبز ، ولوك ، وروسو ، ومونتسكيو... إلخ فقد طرحوا مفهوماً آخر يقوم على العقد الاجتماعى ما بين المواطنين والحكم ، وعلى آلية ديمقراطية تحكم العلاقة بين أطراف المجتمع وبين المواطنين أنفسهم بالاستناد إلى القانون ؛ وعليه فقد ساد مفهوم المواطنة ، حيث تحول المواطن إلى ذات حقوقية وكيونة مستقلة ، بعد أن كانت القبيلة أو العشيرة أو الوحدة العضوية هي ذلك الإطار الذى ترتبط علاقاته بالآخرين بناءً على موازين القوى ومنطق القوة أصلاً.

ومع ظهور قوانين حقوق الإنسان ومنها وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية وغيرها ، وانتشار تلك المواثيق فى المستوى الكونى ، وبخاصة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨ م ، وكذلك العهدين الحقوقيين الاقتصادى والاجتماعى والثقافى ، وكذلك السياسى والمدنى ، اللذين صدرا عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦ م ، أصبحت هناك قيم ومفاهيم ومعاني جديدة تستند إلى منطق المواطنة ، وعدم التمييز والمساواة فى كل التعاملات المجتمعية فى نفس الدولة أو على الصعيد العالمى ؛ فهناك حقوق للبشر أينما تواجدوا تنظمها تلك المواثيق ، وتستند إلى التعامل بالتساوى مع أبناء البشر ، وبغض النظر عن الدين ، أو العرق ، أو اللغة ، أو الجنس ، أو الأصل الاجتماعى.... إلخ^(١).

ورغم أن المواطنة جاءت نتاجاً تحولياً اجتماعياً واقتصادياً أساساً فى إطار تفكك البنى القبلية والعشائرية ، وسيادة المواطن كوحدة اقتصادية وحقوقية مستقلة ، إلا أن ذلك النتاج تعزز من خلال منطق سيادة القانون وأجهزة حفظ الأمن الذاتى والأمن العام فى الوطن ؛

وبالتالى لم ينبز أحد للتفكير بأدوات للحماية الذاتية ، بل انبرى الجميع للتفكير بالانخراط بأدوات تعبر عن مصلحة جمعية عن طريق الانضواء فى حزب سياسى أو نقابة مهنية أو منظمة أهلية ، يمارس بها المواطن دوره وفاعليته ونشاطه ومشاركته فى الحياة الاجتماعية الوطنية العامة على قدم المساواة مع الآخرين ، وما يميزه هو فاعلية دوره فى تقدم المجتمع وليس أصله العرقى ، أو الاجتماعى ، أو الطبقي ، أو جنسه أيا كان ذكرًا أم أنثى .

وعليه فقد أصبحت المواطنة هى الآلية للحد من الصراعات الإثنية ، والعرقية ، والاجتماعية ، والجنسوية ، على قاعدة مبدأى عدم التمييز والمساواة ، وأصبح من غير الغريب أن تجد مجتمعًا متعدد الأعراق والأصول كثفة موحدة وفق منظومة من البنى القانونية ، والمفاهيم الاجتماعية والقيمية التى تشترط عدم التمييز والمساواة فى الحقوق والواجبات . وقد أدى هذا إلى إنهاء مفهوم العنصرية الذى أصبح مفهومًا مثيرًا للاشمئزاز للإنسان ، وتعزز ذلك عبر كفاح الشعوب ضد أنظمة الاستعمار من أجل إزالة نظام التمييز العنصرى ، كما حصل فى كفاح شعب جنوب أفريقيا ، وكذلك عبر حركة الحقوق المدنية ؛ والتى عبر عنها مارتن لوثركنج فى الولايات المتحدة الأمريكية ، تلك الحركة التى أفضت إلى إلغاء كل القوانين العنصرية بحق السود الذين كان يتم التعامل معهم بوصفهم كائنات إنسانية من الدرجة الثانية أو الثالثة .

كما تم إلغاء العديد من القوانين والإجراءات التمييزية بحق النساء ، وأصبحنا نجد أن الكثير من النساء يتبوأن مراكز قيادية فى الكثير من الأحزاب أو النقابات ، أو يصبحن أعضاء برلمان ، أو حتى رؤساء دول ؛ واستطاعت الحركة النسوية العالمية تحقيق إنجازات رائعة على هذا الصعيد ، كما حققت فئات اجتماعية كانت محرومة ومقهورة كثيرًا من الإنجازات على صعيد حقوقها ومنها الحركة العمالية على سبيل المثال ؛ وقد تعزز ذلك عن طريق المواثيق الدولية الكثيرة التى ضمنت حقوق العمال .

لقد تحققت الإنجازات الواردة فى أعلاه بفضل مفهوم المواطنة ، ومنطق القانون ، وسيادته على قاعدة عدم التمييز والمساواة^(٢) .

وهكذا ، لا يمكن ممارسة الديمقراطية دون تأصيل وغرس روح المواطنة ، فالمواطنة هى السبيل الوحيد لممارسة سيادة القانون والمساواة أمام القانون ، ولممارسة حد أدنى من الحقوق أمام تعسف السلطة والمطالبة بالحقوق السياسية ، فالمواطن يتوقع حقوقًا سياسية بحكم هويته هذه أو بحكم كونه دافع ضرائب ، ولكن الرعاية لا تتوقع حقوقًا سياسية ، بل تتوقع أن تُعامل بالحسنى أو أن يتم التسامح معها فى أفضل الحالات .

والمواطنة هي القاعدة التي تنطلق منها المطالبة بالديمقراطية ليس بغرض الوصول إلى السلطة فحسب ، بل بغرض ممارسة الديمقراطية وتوسيع مفهوم المواطنة ذاته. والمواطنة هي الوجه الآخر لسيادة الأمة ، ولا تكتمل السيادة القومية دون مواطنة ، ولا تجد تعبيرها الأكثر أمانة إلا بالديمقراطية^(٣).

يتفق الباحثون على وضع مؤسسات التعليم ضمن أدوات التنشئة السياسية مع الأسرة ودور العبادة وجماعات الرفاق ووسائل الإعلام والمؤسسات الأهلية والعسكرية. ويذهب الرأي الغالب إلى اعتبار المدرسة أقوى مؤسسة اجتماعية في التأثير على التكوين العقلي والنفسى للنشئة.

ولما كان التعليم يسهم في تربية النشء عن طريق المقررات الدراسية ، خصوصًا مقررات التاريخ والتربية القومية واللغات والتربية الدينية ، ومن خلال المدرس بوصفه رأس الحرية في العملية التعليمية ، وبما لديه من علم وما يؤمن به من قيم ، وبما يتبعه من أساليب في التدريس والتعامل مع التلاميذ ، وعن طريق الطقوس المدرسية ، كتحية العلم وترديد الأناشيد ، ومن خلال الأنشطة الطلابية ، جماعية كانت أو فردية. ويؤدي الانساق بين الآليات الأربع إلى تفعيل دور المؤسسات في عملية التنشئة السياسية^(٤).

ولما كان المعلم هو الذى يتعامل مع الآليات الثلاث المتبقية ، ويسبغ عليها طابعه وأفكاره، فإنه يصير في موقع القلب من هذه العملية ، ويصير التعرف على تكوينه الفكرى والثقافى أمرًا على جانب كبير من الأهمية ، ولا سيما في ضوء عمق تأثيره على التلاميذ في مراحل عمرهم المبكرة واتساع نطاق هذا التأثير في ضوء الأعداد الغفيرة التى يتعامل معها عدد كبير من المعلمين في مصر.

ومن ناحية أخرى ؛ فإن هؤلاء المعلمين هم نتاج النظام التعليمى عبر مراحل وحقب زمنية مختلفة ؛ ومن ثم تعكس رؤاهم وأفكارهم الكيفية التى تمت بها تنشئتهم وصياغة مواظنتهم وكيفية إدراكهم لهذه المواطنة بأبعادها.

ومن هنا فإن هدف هذه الدراسة هو الكشف عن طبيعة الثقافة السياسية لمعلمى التعليم الأساسى ، وبالأحرى التعرف على مدى ديموقراطيتها ؛ بما يعنى تمثلها لقيمة لمواطنة ، وإيمانها بها من ناحية ، وبما يرسى أساسًا لتدعيم وترسيخ هذه القيمة في نفوس المعلمين ، ثم طلابهم من بعد ، من ناحية أخرى.

وبرغم التأثير الكبير الذى يمارسه المعلمون على التلاميذ ؛ فقد تركز اهتمام الباحثين على المضمون السياسى لمناهج التعليم ، وعلى الثقافة السياسية للطلاب ، ولم يتأت له أن يتجه

لتناول الثقافة السياسية للمدرسين ، على أهميتهم كقوة اجتماعية فى ذاتها ، ومن حيث أهمية واتساع نطاق دورهم فى عملية التنشئة السياسية للطلاب. ومؤدى هذه الأهمية أنه لا يكفى أن تكون المقررات التعليمية ذات مضمون ديمقراطى ليضمن المجتمع غرس بذور ثقافة ديمقراطية فى نفوس التلاميذ ، إنما ينبغى أن تكون الثقافة السياسية للمعلم كقائم بالتنشئة ذات طابع ديمقراطى. فلا يتوقع أن يكون أداء المدرس فى توصيل ما قد تستهدفه العملية التربوية من غرس للمبادئ الديمقراطية فعالاً إذا كان هو نفسه غير مؤمن بها.

وتسعى الدراسة لاختبار الفروض التالية :

١- هناك علاقة إيجابية بين ارتفاع مستوى تعليم المعلم ، وميله لاعتناق ثقافة سياسية ديمقراطية.

٢- يميل المعلمون المؤهلون تربوياً لاعتناق ثقافة سياسية أكثر ديمقراطية ، مقارنةً بغيرهم من غير المؤهلين تربوياً.

٣- يميل المعلمون فى التعليم الخاص / لغات لاعتناق ثقافة أكثر ديمقراطية ، مقارنةً بنظرائهم فى التعليم الرسمى العام.

مناهج التحليل

وقد استخدم الباحث منهجين متداخلين ومتساندين إلى حد كبير ، وهما:

١ - منهج التحليل الثقافى ، وذلك بحكم طبيعة موضوع الدراسة. ونظرًا لأن الخطوط الفاصلة بين الثقافة بمعناها الشامل ، والثقافة السياسية لا تكاد تتضح فى المجتمعات السائرة على درب النمو ، بل تطفئ الأولى على الأخيرة ؛ بحيث تعتبر القيم الاجتماعية بالمعنى الواسع بمثابة الإطار التفسيرى للكثير من جوانب الثقافة السياسية. وقد استدعى هذا المنهج ربط أشكال خاصة من السلوك الذى يمكن رصده إمبيريقياً بالخصائص البنائية لهذا المجتمع مفترضاً أن هذه العلاقة تعد سبباً جزئياً لأوجه الاختلاف أو التشابه فى السلوك بين الجماعات المختلفة.

٢ - منهج التحليل النفسى ؛ إذ لا يخفى ما للثقافة من أبعاد تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة الشخصية وسماتها ، الأمر الذى اقتضى الاستعانة ببعض الاتجاهات النفسية ؛ مثل اتجاه المحافظة ، واتجاه التعصب السياسى ، واتجاه التعصب إزاء الآخر الدينى.. إلخ. وقد استخدم الباحث مقياس ليكرت الثلاثى " موافق - محايد - رافض ".

الأساليب البحثية

استخدم الباحث الأسلوبين البحثيين التاليين:

- (أ) أسلوب المسح الاجتماعي بالعينة ؛ حيث كان مستحيلاً إجراء مسح شامل لمجتمع معلمى التعليم الأساسى بأعداد الهائلة فى إطار الدراسة الميدانية .
(ب) الأسلوب الإحصائى ؛ وذلك لمعالجة البيانات واختبار الفروض .

الأدوات البحثية

استخدم الباحث أداة واحدة هى استمارة الاستبيان التى تم تطبيقها على عينة من معلمى التعليم الأساسى فى الحضر والريف ، وروعى فيها تمثيل المتغيرات الأساسية فى المجتمع الأصلي .

العينة

أجريت الدراسة على عينة عشوائية من معلمى التعليم الأساسى روعيت فيها المتغيرات الأساسية ، وقد تم تمثيلها على نحو ما هى قائمة فى المجتمع الأصلي إلى حد كبير .
بلغ العدد النهائى للاستمارات الصالحة ٣٥٤ استمارة ، وذلك بعد استبعاد ٣١ استمارة فى المراجعة الميدانية والمراجعة المكتبية . وقد توزعت إلى ١٨٦ ذكور (٥٢ر٥٪) ، ١٦٨ إناث (٤٧ر٥٪) ، ٢١٨ مقيمين بالريف (٦٢٪) ، ١٣٦ مقيمين بالحضر (٣٨٪) ، ٢٣٩ ابتدائى (٦٧ر٥٪) ، ١١٥ إعدادى (٣٢ر٥٪) ، ٣٠٧ مدرسين مدارس رسمية (٨٧٪) ، ٤٧ مدرسا مدارس خاصة لغات (١٣٪) .

وسوف يعرض الباحث فيما يلى نتائج الدراسة الميدانية التى توضح أهم ملامح وطبيعة حرية الفكر والتعبير ، والمشاركة السياسية التى يؤمن بها المعلمون - طبقاً لبنود المقياس^(٥) - من خلال الأبعاد التالية:

مفهوم المواطنة

تُعَدُّ "المواطنة" أحد المفاهيم الرئيسية فى الفكر الليبرالى منذ تبلوره فى القرن السابع عشر كنسق للأفكار والقيم ، تم تطبيقه فى الواقع الغربى فى المجالين الاقتصادى والسياسى فى القرنين التاليين ، وما ترتب على ذلك من آثار على الترتيبات الاجتماعية والعلاقات الإنسانية فى القرن العشرين ثم مطلع قرننا هذا^(٦) .

وقد شهد هذا المفهوم تغيرات عديدة في مضمونه واستخدامه ودلالته ، فلم يعد فقط يصف العلاقة بين الفرد والدولة في شقها السياسى القانونى كما ساد سابقاً ، بل تدل القراءة في الأدبيات والدراسات السياسية الحديثة على عودة الاهتمام بمفهوم "المواطنة" في حقل النظرية السياسية ، بعد أن طغى الاهتمام بدراسة مفهوم "الدولة" مع نهاية الثمانينيات ، ويرجع ذلك لعدة عوامل: أبرزها الأزمة التى تتعرض لها فكرة الدولة القومية التى مثلت ركيزة الفكر الليبرالى لفترة طويلة... ، هذا فضلاً عن وصول الفردية كفكرة مثالية لتحقيق حرية وكرامة الفرد إلى منعطف خطير فى الواقع الليبرالى ، بعد أن أدى التطرف فى ممارستها ، وعكوف الأفراد على ذواتهم ومصالحهم الضيقة إلى تهديد التضامن الاجتماعى الذى يمثل أساس وقاعدة أى مجتمع سياسى^(٧).

والمواطنة هى تنظيم محدد جداً للعلاقة بين الفرد والدولة ، وبين الفرد والمجتمع ، أو بقية الأفراد المعرفين كمجتمع أو كجماعة.

وقد تترتب حقوق هذا الفرد عن انتسابه لمجموعة بشرية نظمت ذاتها تنظيمًا سياسيًا بغض النظر عن تسميتها «مجتمع المدينة اليونانية» ، «القومية» فى عصرنا وغيرها.. هذه الحقوق تنجب نوعاً محددًا من المواطنة تشتق فيه الحقوق من الانتماء إلى جماعة ، أى من الهوية فى الواقع. ولم تعرف الديمقراطية الأثينية القديمة حقوق مواطن تشتق من كونه مواطناً ، بل عرفت «حقوق وواجبات» هى قواعد فى السلوك ناجمة عن العضوية فى الجماعة ، أو سمّوها القبلىة القومية إن شئت ، وبهذا المعنى كانت الديمقراطية الأثينية ديمقراطية قبلية إلى حد بعيد .

تجسد المواطنة هنا مجموعة قيم سياسية واجتماعية يمكن تسميتها قيم جماعية communal ، ولا شك أن هذا التأسيس القيمى للمواطنة ما زال قائماً كخيوط فى تطور الديمقراطيات يصل حاضرها الديمقراطية بماضيها. وإلا فمن أين تأتى الثقافة السياسية التى تجعل الدولة ملكاً لجماعة ذات هوية محددة لا ترى فقط أن الدولة هى تجسيد لإرادتها الجماعية ، أى لسيادتها ، بل والأهم من ذلك أنها ترى أن الفرد المنتمى لهذه الجماعة له حقوق ملكية على دولتها أو على ديمقراطيتها ، وبهذا المعنى يتم الربط بين الهوية والحقوق ، ليس فقط عبر إقصاء من لا ينتمى لهذه الهوية من حقوق الملكية المزعومة التى تمت خصخصتها مثل كل شيء فأصبحت فردية أيضاً وليست جماعية^(٨).

وتعنى الارتباط القوى بالدولة والنظام السياسى بكل ما يرتبه ذلك من التزامات

وحقوق^(٩). ويتمثل الجانب الإيجابي من مفهوم المواطنة في ممارسة الحقوق ومن ثم نعرف بأنها "نسق من الحقوق المضمونة دستوريًا لكل أعضاء المجتمع السياسي"^(١٠).

ولعل من نافلة القول إن قيمة المواطنة تمثل قاعدة أو حجر زاوية للثقافة السياسية الديمقراطية. فلن يتأتى لهذه الثقافة أن تبلور وترسخ دونها إحساس وإيمان بالمواطنة. فتلك الجماعات التي لا تستشعر الانتماء لمجتمع ما لا يتوقع منها المشاركة في شئونه بشكل فعال بقول أو عمل.

ومن ناحية أخرى ، فإن افتقاد الإحساس بالمواطنة الفعالة يؤدي لعلاقة أحادية الاتجاه بين السلطة والفرد ، الطرف الأول يأمر أو يمنح ، والثاني يخضع أو يمتن. ومن ثم لا يرى الشخص لنفسه حقًا ينشده ويدافع عنه إزاء السلطة ، وهكذا تأفل الحرية وتنحسر الثقافة الديمقراطية.

التعليم والمواطنة

يؤكد التربويون على أن تنمية المواطنة لدى الطلاب يعد من أهم سبل مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين ، وحيث إن التقدم الحقيقي للوطن في ظل تحديات القرن الجديد ومستجداته تصنعه عقول وسواعد المواطنين ؛ فإن إكسابهم قيم المواطنة يعد الركيزة الأساسية للمشاركة الإيجابية والفعالة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولما كانت مؤسسات التعليم هي المصنع الحقيقي لإعداد الطلاب وتأهلهم للانخراط بفعالية في المجتمع ؛ لذا يجب أن تتحمل الجانب الأساسي في إرساء قيم المواطنة وممارستها وتنميتها من خلال التعليم. فمؤسسات التعليم تتحمل الجزء الأكبر من مسئولية بناء وتطوير منظومة المواطنة بالعمل الجاد الهادف إلى حسن إعداد النشء تعليميًا وتربويًا من خلال منظومة تعليمية متكاملة ومتطورة.

وقد أشارت دراسات عديدة إلى دور التعليم في غرس القيم الديمقراطية ، وتدعيم المشاركة السياسية ، ومن ثم الإسهام في تنشئة المواطن الديمقراطي المشارك في شئون وطنه والراغب في التأثير فيها. كما أوضحت أن ثمة علاقة إيجابية بين التعليم والتسامح السياسي ، وأنه يمكن تدعيم التسامح حتى في تلك الحالات التي يكون لدى الشخص مشاعر سلبية إزاء جماعة ما^(١١).

يسهم التعليم في تربية النشء عن طريق أربع آليات هي^(١٢):

(أ) المقررات الدراسية : خصوصًا مقررات التاريخ والتربية القومية ، بالإضافة إلى كتب اللغة والتربية الدينية. ويميز البعض بين نص تعليمي يستهدف خلق المواطن الصالح الذي يهتم بقضايا وطنه ، ويشارك بفعالية في الحياة العامة ، وبين نص تعليمي يستهدف التربية الأيديولوجية أو مذهبًا معينًا يخلع الشرعية على نظام سياسى ما. والمألوف أن تمزج المقررات في أى بلد بين هذين النوعين من النصوص بدرجات متفاوتة.

ليست المناهج تجميعًا بسيطًا ولا محايدًا للمعرفة ؛ وإنما هى جزء من تراث انتقائي من اختيار بعض الأفراد ، ومن رؤية جماعة أو بعض الجماعات للمعرفة الشرعية. وهى تنتج عن الصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية^(١٣) ، حيث تسعى الجماعة السائدة للحفاظ على قيادتها إزاء الجماعات الخاضعة. ويتم ذلك عبر عملية تشكيل الشعور والوعى العام من خلال ما يبيث في التعليم عبر المناهج^(١٤).

(ب) دور المعلم في التنشئة : يارس المعلمون بفعل اتصاھم اليومي المباشر بالطلاب دورًا محوريًا في التنشئة سواء من خلال توصيل المعلومات ، أو بتحسين وتنظيم سبل التفاعل بين الطلاب وحفز قدرتهم على الإنجاز^(١٥). فكلما كان المدرس صالحًا في مادته العلمية وقريبًا إلى قلوب طلابه ، وكلما كان مؤمنًا بقيم النظام السياسى وملتزمًا بها في تصرفاته ، كلما كان أكثر قدرة على غرسها في نفوس الطلاب والعكس صحيح^(١٦). فقد يكون المعلم مخلصًا في أداء ما طلب منه القيام به ، لكنه لا يفكر في جدوى ذلك أو نفعه ، فينغمس في تسيير دفة الأمور في قاعة الدرس بطريقة روتينية غير مجدية ، ويكثر من إعطاء التوجيهات ، وسرد الحقائق العلمية واحدة تلو الأخرى ، على نحو يزيد من الموقف السلبي للطلاب ، ولا يستحثهم على إعمال الفكر ، فضلًا عن الإبداع^(١٧).

يعد المعلم هو رأس الحربة في عملية التنشئة السياسية المدرسية بما لديه من علم ، وما يؤمن به من قيم ، وما يتبعه من أساليب التدريس والتعامل مع الطلاب. فالأداء الجيد للمعلم يمكن أن يعوض الفقر في مضمون المقرر ، مثلما أن ثراء المضمون يمكن أن يهدره فقر أدائه. وتحدث الأدبيات عن دور مزدوج للمعلم في التنشئة ، فهو من ناحية حامل وناقل للقيم الأساسية والمبادئ العليا التى ارتضاها المجتمع ، وهو من ناحية أخرى يبيث من خلال الشرح وطريقة التدريس والسلوك قيمًا ثقافية قد لا تخلو من دلالات سياسية صريحة أو مضمرة.

ومن حيث علاقة المعلم بالتلميذ ، فقد تكون هذه العلاقة سلطوية الطابع ؛ بحيث لا يجوز للطالب أن يناقش المعلم داخل قاعة الدرس ، ويقتصر دوره على التلقين الذى

يصادر حرية المتعلمين ومحاصر وعيهم ؛ لأنه يتعامل معهم كأشياء لا كذوات إنسانية ديناميكية فاعلة. فمثل هذا الدور يعد أداة لصياغة أفراد نمطيين ، سلبيين ، عاجزين عن المبادرة والإبداع^(١٨).

يعد الطابع العام للإدارة المدرسية ، وأسلوب صنع القرار التربوي ، وطبيعة العلاقات السائدة بين المعلم والطلاب ، والمعلمين وبعضهم ، وعلاقة المدرسة بالمجتمع المحيط من العوامل التي يمكن أن تؤثر بفاعلية في تشكيل ثقافة التلميذ السياسية. فالمناهج المدرسي المفتوح المتسم بديموقراطية الإدارة وصنع القرار ، والذي يتيح مساحة واسعة من الحرية لمعلميه يمكن أن ينهض بدفع أبنائه للانخراط في قضايا مجتمعاتهم التعليمية ، وكذا الوعي بقضايا واقعهم المجتمعي والاندماج فيه ، وهو ما ينمي غالباً تأهيل إمكانات الشخصية المشاركة سياسياً. ولكن مع استمرار زيادة المحرمات في المجتمع المدرسي باطراد ، وتآكل مساحة الحرية لصالح القمع ، وانعدام الديموقراطية ، وتضييق فرص المشاركة في اتخاذ القرار التربوي ، تسود المجتمع المدرسي تسلطية البيروقراطية وجهودها ، وتتضاءل إمكانات صياغة الشخصية الطلابية المتفاعلة الحركية فيما يؤدي غالباً إلى تنشئة أفراد منصاعين لا مباينين. وجدير بالملاحظة أن المدرسة تبلغ أقصى درجات الفعالية في التنشئة السياسية إذا كان ثمة تطابق بين ما تقوله وما تفعله. لكن حينما يوجد تناقض بين مضمون مواد الدراسة ، وبين تصرفات هيئة التدريس فلا مفر من تواضع تأثير المدرسة في مضمار التربية السياسية ، ومثال ذلك أن تتضمن المقررات قيماً مثل الكرامة الإنسانية والمساواة بين البشر ، بينما تنطوي معاملة المدرسة للطلاب على انتهاك لهذه القيم^(١٩).

لقد بدا إدراكٌ لمحورية دور المعلم في عملية التنشئة ؛ مما دفع علماء وخبراء التربية في الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا لتطوير برامج إعداد المعلم - لاسيما في المرحلة الابتدائية - ليتمكن من تأهيل طلابه ليكونوا أكثر مشاركة وانخراطاً في شئون مجتمعاتهم المحلي فضلاً عن القومي ، وأوضحت الدراسة نجاح هذه البرامج في تطوير معتقدات المعلمين في هذا الصدد فيما سيؤتي ثماره بين الطلاب مستقبلاً^(٢٠).

(ج) التنظيمات المدرسية والأنشطة الطلابية : فلكل مدرسة تنظيماتها ومجموعاتها الاحتوائية، ويتوقف نمو إحساس الطلاب بالاعتدال الذاتي والالتقاء الجماعي؛ على إمكانية انضمامهم إلى هذه الهياكل ، ومدى إسهامها فعلاً في إدارة المدرسة^(٢١). كما أن المدرسة قد تشجع الطلاب على مزاوله أنشطة فنية ورياضية وثقافية تفجر الطاقات الإبداعية ، وتنمي

مهارات المشاركة وتغذى قيم الانتماء والجماعية والثقة بالنفس. وبالمقابل ، قد تكون البيئة المدرسية مصدرًا للإحباط والخمول والسلبية^(٢٢).

(د) الطقوس المدرسية : مثل تحية العلم وترديد النشيد الوطنى ، والاحتفال بالأعياد القومية ، فهذه الممارسات الطقوسية تساعد على بث القيم المرغوبة فى نفوس النشء ، كما تكرر الطابع الجمعى لى الوطن والانتماء إىله لكونها تمارس بطريقة جماعية غالبًا^(٢٣).

يمتد دور مؤسسات التعليم فى التنشئة الساسية إلى المرحلة الجامعية من خلال الندوات والنشاط الطلابى ، فضلًا عن المقررات لاسيما فى الكليات النظرية ، والبرامج المعدة لى النشاط الساسى للطلاب فى بعض الحالات ، والى أثبتت إحدى الدراسات أثرها الإيجابى^(٢٤).

شهد القرن العشرون العديد من التطورات التى وضعت موضوع المواطنة على الأجندة الساسية والأكاديمية والتعليمية ، وفى إنجلترا ظهر مشروع "شارتر Charter" فى مطلع التسعينيات للتأكيد على المواطنة النشطة والفعالة. ومنذئذ صارت المواطنة موضعًا لاهتمام كبير فى كثير من المؤسسات التعليمية. وكان هذا تاليًا لتصاعد أهمية المواطنة لتصير قضية مهمة على قائمة أولويات إصلاح التربية هناك والذى اضطلعت به مؤسسة "المنهج القومى National Curriculum" فى الفترة من ١٩٨٨ إلى ١٩٩٠ حيث ظهر كتيب توجيه عن تربية المواطنة والذى زود بمجموعة من الأهداف المعرفية والوجدانية والمهارات التى تؤكد على نمو الشخصية واكتسابها القيم الأخلاقية المشاركة^(٢٥).

ومن ثم فإن مفهوم المواطنة الذى يجب أن تسعى المؤسسات التعليمية لغرسه فى نفوس طلابها يشتمل على مجموعة من الخصائص والسمات التى تجعل الطلاب يتسمون بها يلى: ^(٢٦).

- القدرة على تحمل المسئولية والمشاركة ، وممارسة الاعتماد المتبادل ويتصفون بروح التطوع.
- لديهم معارف ومهارات تمكنهم من السعى لى حل المشكلات التى تواجههم فى الدراسة وفى الحياة بأسلوب علمى.
- القدرة على ممارسة التفكير الناقد ، واتخاذ قرارات حول قضايا عصرية وجدلية تواجه المجتمع.

ويتأتى السعى عبر الآليات الأربع التى أشرنا إىلها ، غير أننا سوف نتناول المعلم بوصفه عنصرًا بالى الأهمية فى تحقيق هذا السعى ، كما أنه يعد نتاجًا لى خبرة تعليمية سابقة ، ومن ثم فإن دراسته توضح مدى فعالية تلك الخبرة فى غرس ثقافة المواطنة لىه ، كما تساعدنا على تلمس طبيعة دوره فى إطار عملية إعادة إنتاج الثقافة الساسية.

١ - طبيعة الانتماء لدى المعلمين

بحكم دورها التاريخي والحضارى الممتد تتعدد دوائر الحركة والانتماء لشعب مصر العريق ، الذى شيد الحضارة الفرعونية العظيمة ، واحتضن المسيحية ، واعتنق الإسلام ، وامتزج بالعرب ، بيد أنه لم يذب ولا توارث مصريته خلال كل هذه المراحل .

لقد حددت ثوره يوليو ١٩٥٢م دوائر الحركة والانتماء لمصر في الدائرة العربية ، والدائرة الإسلامية ، والدائرة الإفريقية . وقد بدا جلياً أن الدائرة العربية تحظى بالأولوية بينها فيما أوضحتها السياسات الناصرية . بيد أن عقد السبعينيات قد انطوى في نهايته على تغير في التوجهات بفعل اتفاقيات كامب ديفيد ، والخروج على الإجماع العربى ، والتسوية المنفردة مع إسرائيل . وقد أعقب ذلك جدل في الأوساط الثقافية المصرية حول هوية مصر هل هى فرعونية أم عربية أم إسلامية ؟ ، وأى وصف منها يسبغه الشخص على نفسه أولاً ؟ . واقع الأمر ، إن هذه الدوائر قد تتعدد دون أن تتقاطع أو تتعارض بالضرورة ، بيد أن احتمالات حدوث ذلك تثير التساؤل حول الأولويات .

فبصدد رؤيتهم لدوائر انتماء المصريين ، أوضح ٩٠,٤٦٪ من معلمى التعليم الأساسى (١٦٦ مدرساً) أن الشعب المصرى يعد مسلماً أولاً وقبل أى انتماء آخر . وذهب ٦٠,٤٤٪ منهم (١٥٨ مدرساً) إلى أن الانتماء المصرى يسبق ما عداه من الولاءات . ولم يقرر أولوية الانتماء العربى سوى ٢٠,٦٪ من معلمى التعليم الأساسى في العينة (٢٢ مدرساً) . ورأى ٧٠,١٪ منهم (٦ مدرسين) أن الانتماء المسيحى يرد أولاً . وهكذا ، فإن نحو نصف العينة يصفون أنفسهم أنهم مسلمون بالأساس وقبل أى شىء آخر . ومن ثم ، فإن الانتماء الإسلامى للمصريين " ينبغى " أن يسبق غيره من الولاءات . بيد أن المثير للانتباه انخفاض نسبة مؤيدى الانتماء العربى بشكل ملحوظ وهو ما قد يفسر بحالة التمزق والتردى التى عاشتها المنطقة العربية في أعقاب غزو الكويت وحرب الخليج الثانية في مطلع التسعينيات .

وتشير النتيجة الخاصة بالانتماء المسيحى لما يثيره البعض حول مصر القبطية التى حجبتها الغزو العربى - الإسلامى ، هذا فضلاً عن رؤية هؤلاء لأولوية وصف أنفسهم تبعاً لدينهم على غيره من الأوصاف بما فيها الانتماء للوطن ، هذا الانتماء الذى تقررت أولويته لدى أقل من نصف العينة فقط . (انظر الجدول رقم ١) .

جدول رقم (١)
رؤية المعلمين لدوائر انتماء المصريين

النسبة %	ك	المرتبة	البيان النسبة
٤٦,٩	١٦٦	الأولى	مسلم
٤٤,٦	١٥٨	الثانية	مصرى
٦,٢	٢٢	الثالثة	عربى
١,٧	٦	الرابعة	مسيحى
٠,٦	٢	---	غير مبین
١٠٠,٠	٣٥٤	مجموع	

- قرر ٢٢,٩ ٪ من معلمى التعليم الأساسى فى العينة (٨١ مدرسا) أنهم عازمون على الهجرة الدائمة من مصر إذا ما توفرت الفرصة. وأكد ٦٧,٥ ٪ منهم (٢٣٩ مدرسا) عدم رغبتهم فى ذلك. وذكر ٩,٦ ٪ من العينة (٣٤ مدرسا) أنهم لا يعرفون ما هو القرار الذى سيتخذونه حينذاك. (انظر الجدول رقم ٢)

جدول رقم (٢)
رأى معلمى التعليم الأساسى فى الهجرة الدائمة من مصر

النسبة %	ك	البيان النسبة
٢٢,٩	٨١	أهاجر
٦٧,٥	٢٣٩	لا أهاجر
٩,٦	٣٤	لا أعرف
١٠٠,٠	٣٥٤	مجموع

لقد كانت النسبة الأكبر لأولئك الذين لا يودون الهجرة ، الأمر الذى يؤكد ما أثر عن المصرى من تمسك بأرضه وأهله ، وعدم المغامرة بارتياح أراضي غريبة. وأنه رغم التغير الذى طرأ فى السبعينيات والثمانينيات على معدلات هجرة المصريين لوطنهم ، فإن النسبة الساحقة

منه كانت للعمل ، واتسمت بطابعها المؤقت - وإن طالت- فالمصري يعمل في الخارج لسنوات عديدة ليعود لوطنه أفضل حالاً من وقت مغادرته.

ومع ذلك ؛ فإن نسبة راغبي الهجرة ، ومن لا يعرفون ماذا سيكون موقفهم إذا ما توفرت الفرصة تبلغ نحو ثلث العينة ، وهو ما يفصح عن تغير نسبي في النظرة نحو قرار الهجرة ، وقد كان ذلك بفعل ظروف وعوامل عديدة أشار إليها المعلمون ، وإن كنا نضيف أن ثمة عاملاً مساعداً على هذا التغير يكمن في الهجرة الواسعة إلى بلدان النفط ، وبقاء البعض فيها لفترات طويلة ، وهو ما جعل قرار السفر - وأحياناً الهجرة - أيسر من ذي قبل.

- لقد أوضح المعلمون الراغبون في الهجرة - إذا ما توفرت الفرصة- الأسباب التي تدفعهم لذلك. فقرر ٢, ٤٣٪ منهم (٣٥ مدرساً) أن هجرتهم ستكون لتحقيق دخل أعلى ، وأشار ٢, ٢٢٪ منهم (١٨ مدرساً) إلى أنهم سيهاجرون حصوًلاً على فرصة عمل أفضل ، وبرر ٦, ١٣٪ منهم (١١ مدرساً) قراره بالرغبة في تحقيق مستوى أفضل من التعليم ، ورأى ٩, ٩٪ منهم (٨ مدرسين) أن الظروف السياسية الأفضل في الخارج هي السبب في الهجرة.

لقد أورد ستة معلمين أسباباً أخرى مثل احترام الغرب للإنسان بغض النظر عن الدين ، وارتفاع مستوى المعيشة عموماً ، ونظراً للمعاملة الحسنة الخالية من التعقيد التي يلقاها المواطن في الخارج. وقرر أحدهم أنه سيهاجر للبحث عن الذات واستكشاف الحياة (انظر الجدول رقم ٣).

جدول رقم (٣)

أسباب الهجرة الدائمة من مصر في رأى معلمي التعليم الأساسى

البيان	التكرار	نسبة لراغبي الهجرة	نسبة للعينة
١ - لتحقيق دخل أعلى.	٣٥	٤٣, ٢	٩, ٩
٢ - للحصول على فرصة عمل أفضل.	١٨	٢٢, ٢	٥, ١
٣ - لتحقيق تعليم أحسن.	١١	١٣, ٦	٣, ١
٤ - الظروف السياسية في الخارج أفضل.	٨	٩, ٩	٢, ٣
٥ - أخرى.	٦	٧, ٤	١, ٧
غير مبين	٣	٣, ٧	٠, ٨
مجموع	٨١	١٠٠, ٠	٢٢, ٩

- قرر ٢٤٪ من معلمي التعليم الأساسي في العينة (٨٥ مدرّسا) عزيمهم على مغادرة مصر إذا ما توفرت لهم فرصة عمل مغربة بالخارج برغم رفض جهة العمل بسبب الحاجة إلى مدرسين من تخصصاتهم. وأكد ١, ٦٤٪ منهم (٢٢٧ مدرّسا) أنهم لن يسافروا. وأوضح ٩, ١١٪ من معلمي العينة (٤٢ مدرّسا) أنهم لا يعرفون ماذا سيفعلون حينئذ (انظر الجدول رقم ٤).

جدول رقم (٤)

موقف المعلم من السفر للعمل بالخارج رغم الحاجة لتخصصه في مصر

البيان	ك	%
أسافر	٨٥	٢٤,٠
لا أسافر	٢٢٧	٦٤,١
لا أعرف	٤٢	١١,٩
مجموع	٣٥٤	١٠٠,٠

وهكذا فإن أقل من ثلثي العينة فقط هو الذى قرر البقاء في مصر لتلبية نداء البلاد بالحاجة إليه ، بينما اتخذ أكثر من الثلث موقفاً سلبياً بدرجة أو بأخرى. فبعضهم يرى أن ظروف الموقف حينئذ هي التي ستحدد ما إذا كان سيبقى أم لا ، أو أنه سيظل حائراً لا يدرى هل يلبي نداء الوطن أم يولى وجهه شطر الظروف المادية الأفضل في الخارج. أما البعض الآخر (حوالي ربع العينة) فيؤكدون بحسم أنهم سيسافرون رغم الحاجة إليهم في مصر ، وللباحث أن يتساءل عن مدى قدرة هؤلاء أن يغرسوا في نفوس تلاميذهم الانتفاء والتضحية في سبيل الوطن. ولماذا يرجون تقدمه دون الوفاء ببعض حقه عليهم ؟!

- استهدف الباحث الكشف عن مستوى الانتفاء بشكل أعمق من خلال السؤال عن موقف المعلم إزاء فرصة عمل بمرتب مغرٍ في إسرائيل ، وهي بطبيعة الحال تختلف عن فرص العمل التي قد تتاح في أى دولة أخرى في العالم ، عربية كانت أو أجنبية.

وافق على السفر للعمل في إسرائيل ٩, ٥٪ من معلمي التعليم الأساسي في العينة (٢١ مدرّسا) ، ولم يوافق على ذلك ٩١, ٢٪ منهم (٣٢٣ مدرّسا) وقرر ٢, ٨٪ من العينة (١٠ مدرسين) أنهم لا يعرفون ماذا يفعلون إذا ما توفرت مثل هذه الفرصة . (انظر الجدول رقم ٥)

جدول رقم (٥)
موقف المعلمين من فرصة عمل مغربية في إسرائيل

البديل	البيان	ك	%
أوافق	٢١	٥,٩	
لا أوافق	٣٢٣	٩١,٢	
لا أعرف	١٠	٢,٨	
المجموع	٣٥٤	١٠٠,٠	

وتوضح هذه النتيجة الحاجز النفسى الكبير إزاء إسرائيل ، حتى إن نسبة الموافقين لا يكاد يعتد بها. وهو ما أكدت عليه إحدى المعلمات بقولها "إحنا لما بنعرف إن فيه فاكهة أو حاجة جاية من عندهم ما بنشتريهاش ولا نقرب منها". وهو ما يؤكد صعوبة عملية التطبيع التى تستهدف إسرائيل حفزها. وقد كان تعثر عملية السلام بفعل المواقف الإسرائيلية مسئولاً عن استقطاب المعلمين ضدها ، وانحسار الدعوة للتطبيع وتضاؤل فرصه نسبياً . وفى المقابل ، نجد أن نحو عشر معلمى العينة لا يرفضون - بدرجة أو بأخرى - أن يكونوا أداة تنمية فى مجتمع "العدو" لا لشيء إلا نظير مرتب مغرب يحصلون عليه.

- ولزيد من استكشاف مدى انتهاء المعلم لبلاده ، كان السؤال عن موقف المعلمين إذا ما صار التجنيد اختيارياً هل سيظل فى نظرهم واجباً يلزم أدائه . أم سيتخلون عنه ؟!

لقد قرر ١٣,٠ ٪ من معلمى التعليم الأساسى فى العينة (٤٦ مدرساً) أنه إذا أصبح التجنيد اختيارياً - مثل بعض الدول الأجنبية - فإنهم سيمنعون أولادهم أو إخوانهم من أدائه. وأكد ٥٨,٩ ٪ منهم (٣٠٤ مدرسين) أنهم لن يمنعوهم من ذلك. (انظر الجدول رقم ٦).

جدول رقم (٦)
موقف المعلمين من أداء الخدمة العسكرية إذا صارت اختيارية

الموقف	البيان	ك	%
يمنع أولاده أو إخوانه من أدائه.	٤٦	١٣,٠	
لا يمنع أولاده أو إخوانه من أدائه.	٣٠٤	٨٥,٩	
غير مبين.	٢	٠,٦	
المجموع	٣٥٤	١٠٠,٠	

ورغم النسبة الكبيرة لأولئك الذين يقدرّون حق الوطن متمثلاً في أداء الخدمة العسكرية ، فإن نسبة رافضى أدائها تبدو ملموسة بين مجتمع المعلمين المنوط بهم غرس الانتماء في نفوس الأجيال القادمة ، فضلاً عن الارتفاع النسبي في مستواهم التعليمي . ويمكن للباحث أن يذكر أن رفض أداء الخدمة يبدو بأشكال متفاوتة في المجتمع المصري وهو يتراوح بين السعادة التي تغطي على أفراد بعض " الدفعات " التي تم تأجيلها - مع احتمال كبير لعدم تجنيدها - وأساليب التفلت من الخدمة بالوساطة وغيرها ، بما يعكس قدرًا من عدم الانتماء . وإن كانت أوقات الأزمات والحروب تظهر عكس ذلك ، فإن التساؤل يثور عن أسباب عدم استمرار شعور الانتماء - بمظاهره - قوياً على الدوام .

٢ - قياس الانتماء بين معلمى التعليم الأساسى

بدا مما سبق ارتفاع مستوى الانتماء بين معلمى التعليم الأساسى في العينة . وقد تأكد ذلك بالنظر لحصول ١٣,٠ ٪ فقط منهم (٤٦ مدرّساً) على درجات أقل من الوسط القياسى (٣ درجات) أو تعادله . بينما سجل ٨٧ ٪ منهم (٣٠٨ مدرّسين) درجات أعلى من هذا المتوسط . وقد كان هذا انعكاساً لرفض الهجرة الدائمة من مصر ، ورفض السفر للعمل في إسرائيل ، ورفض السفر للعمل في الخارج بسبب رفض جهة العمل وحاجة البلاد ، والذي قرره معظم معلمى العينة . وبالتالي ، فقد ارتفع متوسط الانتماء بين هؤلاء المعلمين ليبلغ ٤,٧ درجة بما يعادل ٧٨,٣ ٪ من الدرجة الكلية للمقياس المقترح .

وبالنسبة للتوزيع الإحصائى المعتاد ، فقد جاء ١٦,٤ ٪ من معلمى التعليم الأساسى في العينة (٥٨ مدرّساً) في الفئة ضعيفة الانتماء . وكان ٥٣,٧ ٪ منهم (١٩٠ مدرّساً) في الفئة متوسطة الانتماء ، واتسم ٢٩,٩ ٪ منهم (١٠٦ مدرّسين) بارتفاع مستوى الانتماء . (انظر الجدول رقم ٧) .

جدول رقم (٧)

قياس الانتماء لدى معلمى التعليم الأساسى

النسبة ٪	التكرار	الفئة البيان
١٦,٤	٥٨	الدنيا (صفر - ٣)
٥٣,٧	١٩٠	الوسطى (٤ - ٥)
٢٩,٩	١٠٦	العليا (٥,٥ - ٦)
١٠٠,٠	٣٥٤	المجموع

المتوسط = ٤,٧ الانحراف المعياري = ١,٢

وتبدو أهمية منخفضى الانتماء - رغم أنها لم تكذب تبلغ خمس العينة - بالنظر لخطورة دورهم فى عملية التنشئة ، وما قد يترتب على ذلك من آثار سلبية خطيرة على هذه القيمة فى نفوس تلاميذهم جيلاً بعد جيل ، وفصلاً بعد آخر. كما أن هذه النسبة تثير التساؤلات حول الأسباب محتملة التأثير فى هذا الصدد.

٣ - أثر التعليم على قيمة الانتماء

- كانت هناك علاقة ارتباط سلبية قوية بين مستوى التعليم والانتفاء لدى معلمى التعليم الأساسى !! فقد كان ١٢,٥ ٪ من ذوى التعليم المتوسط (٣ مدرسين) منخفضى الانتفاء ، و ٥٠ ٪ منهم (١٢ مدرساً) مرتفعى الانتفاء. وفى المقابل ، كان ٢٨,٦ ٪ من الحاصلين على دبلوم دراسات عليا (٦ مدرسين) منخفضى الانتفاء ، و ٩,٥ ٪ فقط منهم (مدرسان) مرتفعى الانتفاء. وقد بدا أن نسبة مرتفعى الانتفاء آخذة فى الانخفاض بارتفاع مستوى التعليم (انظر الجدول ١ بالملحق الإحصائى).

وتبدو هذه النتيجة غريبة وتستدعى التفسير الذى قد يرجع إلى إحساس الفرد بقدر أعلى من الطموح والرغبة فى تحقيق الاتساق فى المكانة ، بمعنى أن يؤدى ارتفاع مستوى التعليم لارتفاع فى المستوى الوظيفى والمادى والمعيشى. بيد أن هذا لا يحدث فى إطار مجتمع المعلمين؛ حيث إن ارتفاع المستوى الوظيفى ليس نتاجاً مباشراً لارتفاع مستوى التعليم. كما أن كليهما لا يفضيان لارتفاع المستوى المادى. يضاف إلى ذلك أن ارتفاع هذا المستوى من خلال الدروس الخصوصية لا ينطوى على إيمان فردى ولا اجتماعى بشرعية ذلك. ويدفع كل ذلك لإحساس بالاغتراب على نحو ما بدا سلفاً.

- لم تبد ثمة علاقة بين التأهيل التربوى للمعلم ومستوى قيمة الانتفاء لديه حيث لم تكن هناك فروق معنوية بينها.

المعلمون المواطنون الفعالة

١ - طبيعة المواطن الفعالة لدى المعلمين

- لقد اتجه الباحث لاستكشاف موقف معلمى التعليم الأساسى فى العينة إذا ما واجهوا نقصاً أو إهمالاً يسفر عن ضرر بليغ ؛ كأن تفقد أسرة أحد أبنائها بسبب حفر فى الأرض أو كهرباء مكشوفة.

قرر ٥,٩ ٪ منهم (٢١ مدرساً) أنهم لن يفعلوا شيئاً فى هذا الصدد حيث يعدون مثل هذا

الضرر قدرًا متنوع أسبابه ، فليس ثمة خطأ أو جريمة في رأيهم. لقد قدر الله علينا الموت أو المصيبة وما على "المؤمن" سوى القبول والصبر فكما يذكر المثل " المؤمن منصاب " .

وذهب ٢٦,٨ ٪ منهم (٩٥ مدرّسا) أنهم سيصبرون ويفوضون الأمر لله. فهؤلاء يدركون أن ثمة خطأ هناك ، بيد أنهم لا يدركون في أنفسهم القدرة على إدانة هذا الإهمال.

وأوضح ٣٥,٦ ٪ من معلمي العينة (١٢٦ مدرّسا) أنهم إذا ما واجهوا هذا الموقف فإنهم سيشكون ويتهمون العامل المتسبب في الإهمال. على ذلك ، فقد كان هؤلاء أفضل حالًا من سابقيهم ، حيث يدركون أن هناك تقصيرًا من حقهم إدانته ، واتهام المتسبب فيه. غير أنهم لا يكادون يتجاوزون السبب المباشر للخطأ دون إدراك بأن مثل هذا الخطأ إنما يعبر عن قصور في السياسة العامة التي حدث في إطارها ومن جرائها.

لقد أدرك وآمن بحقه في شكوى الوزير الذي تسببت وزارته في حدوث الإهمال ٣٠,٢ ٪ من معلمي التعليم الأساسي في العينة (١٠٧ مدرسين). لقد آمن هؤلاء أن السياسة العامة إنما تستهدف صالح المواطنين ورفاهيتهم ، وأن قصورها في أداء دورها على أكمل وجه - بلا أن ترتب أضرارًا - يجعل من حقهم - أو من واجبهم - الشكوى والإدانة لرمز هذه السياسة وأكبر مسؤوليها. وهو لا يستطيع أن يتنصل من مسؤوليته عن خطأ وزارته بدعوى إهمال أو تقصير مساعديه ، ذلك أنه مسئول عن اختيارهم ، وتقع على تبعته مغبة سوء أدائهم (انظر جدول رقم ٨).

جدول (٨)

موقف معلمي التعليم الأساسي إذا ما أصابهم ضرر بفعل إهمال في الخدمات العامة

النسبة ٪	التكرارات	البيان	البديل
٥,٩	٢١	لا يفعل شيئًا لأن هذا قدر تتنوع أسبابه.	
٢٦,٨	٩٥	يصبر ويفوض الأمر لله.	
٣٥,٦	١٢٦	يشكو ويتهم العامل المتسبب في الإهمال.	
٣٠,٢	١٠٧	يشكو الوزير الذي تسبب إهمال وزارته في الضرر.	
١,٤	٥	غير مبين.	
١٠٠,٠	٣٥٤	المجموع	

لقد آمن ثلثا العينة تقريبًا بضرورة الحركة لإدانة الخطأ ، والسعى لإنزال العقاب بالمستول عنه ، عاملاً كما اعتقد بعضهم ، أو وزيراً كما اعتقد الآخرون ، ومن ثم إيمانهم بأن لهم حقوقاً إزاء الدولة لا بد لهم من السعى لنيلها مهما كلفهم ذلك ، فهل هم كذلك بالفعل؟! أم أنهم يؤمنون أن هذا من حقهم دون بذل كثير جهد لنيله؟.

لقد اتجه الباحث لمعلمي العينة بسؤال غير مباشر - تجنباً لشرك المرغوبة الاجتماعية- عما إذا كان بمكنتهم استرداد حقوقهم من الحكومة.

أكد ١٦,٧٪ منهم (٥٩ مدرّساً) أنه يمكن استرداد هذا الحق بسهولة ، وذهب ٦١,٩٪ منهم (٢١٩ مدرّساً) أنه لن يتأتى استرداد هذا الحق إلا بصعوبة ، هذا على حين قرر ٢٠,٩٪ من معلمي العينة (٧٤ مدرّساً) أنه لن يتسنى استرداد هذا الحق قط. (انظر جدول رقم ٩).

جدول رقم (٩)

رؤية معلمي التعليم الأساسي إذا كان ممكناً استرداد حق من الحكومة

النسبة %	التكرارات	البيان البديل
١٦,٧	٥٩	- يمكنه استرداده بسهولة
٦١,٩	٢١٩	- يمكنه استرداده بصعوبة
٢٠,٩	٧٤	- لن يمكنه استرداده
٠,٦	٢	- غير مبين
١٠٠,٠	٣٥٤	المجموع

وهكذا ، فإن عدداً كبيراً من معلمي التعليم الأساسي في العينة يقررون أن لهم حقاً في شكوى المستول عن الإهمال ؛ عاملاً كان أو وزيراً. بيد أن معظم هؤلاء يؤكد صعوبة ، أو استحالة استرداد حقه من الحكومة ، الأمر الذي يعبر عن افتقاد جانب هام من جوانب المواطنة الفعالة ، وهو الايمان بالقدرة على استرداد الحق إذا ما بذلت الجهد اللازم لذلك.

٢- قياس المواطنة الفعالة

أوضح التحليل الإحصائي أن معلمي التعليم الأساسي في العينة يتسمون بمستوى دون المتوسط بقليل من فعالية المواطنة. فقد كان ٣٧,٠٪ منهم (١٣١ مدرّساً) منخفضي الفعالية،

حيث حصلوا على درجات دون المتوسط (٣ درجات) ، والذي سجله ٨, ٣٠٪ منهم (١٠٩ مدرسين) . وحصل أقل من ثلث العينة ٢, ٣٢٪ من المعلمين (١١٤ مدرسا) على درجات أعلى منه ؛ بما يشير إلى ارتفاع فعالية المواطنة لديهم.

وقد انعكس ذلك في انخفاض متوسط المواطنة الفعالة بين المعلمين (٨, ٢ درجة) مقارنة بالوسط القياسي (٣ درجات).

وعلى صعيد التوزيع الإحصائي المعتاد ، جاء ٩, ١١٪ من معلمى العينة (٤٢ مدرسا) فى الفئة الدنيا من المواطنة الفعالة ، واحتل ٩, ٥٥٪ منهم (١٩٨ مدرسا) فى الفئة الوسطى ، واتسم ٢, ٣٢٪ فقط من معلمى العينة (١١٤ مدرسا) بارتفاع مستوى المواطنة الفعالة. (انظر الجدول رقم ١٠).

جدول رقم (١٠)

قياس المواطنة الفعالة لدى معلمى التعليم الأساسى

النسبة %	التكرار	البيان الفئة
١١,٩	٤٢	الدنيا (صفر - ١)
٥٥,٩	٩٨	الوسطى (٢ - ٣)
٣٢,٢	١١٤	العليا (٤ - ٥)
١٠٠,٠	٣٥٤	المجموع

المتوسط = ٨, ٢ درجة الانحراف المعياري = ١, ١

لقد كان هذا المستوى المنخفض نسبياً من فعالية المواطنة تعبيراً عن عدم اعتقاد الفرد بأن له حقاً ينبغي على الحكومة أن تؤديه له كاملاً ، وعلى نحو ملائم. ومن ثم تضاربت أقوال ، وردود فعل ، نسبة يعتد بها منهم إزاء إهمال حكومى أو حق تحجبه عنهم الإدارة ، الأمر الذى يحد من مدى تعمق قيمة المواطنة لديهم.

٣ - أثر التعليم على المواطنة الفعالة

- أسفرت النتائج عن علاقة سلبية ضعيفة بين المستوى التعليمى والمواطنة الفعالة لدى معلمى التعليم الأساسى. لقد كان ٢, ٤٪ من ذوى التعليم المتوسط (مدرس واحد) منخفض المواطنة الفعالة ، و ٥٠٪ منهم مرتفعى المواطنة. وفى المقابل ، كان ١, ١٨٪ من

الجامعيين (٣٠ مدرّسًا) منخفضى المواطنة ، و ٩, ٢٨٪ منهم (٤٨ مدرّسًا) مرتفعى المواطنة. ومن هنا ، فقد أخذت نسب الفئة الدنيا فى الارتفاع بارتفاع مستوى التعليم ، على حين اتجهت نسبة الفئة العليا للانخفاض. بيد أن هذا المسار قد توقف ليتخذ مسارًا مضادًا لفتى الدراسات العليا ، حيث لم يكن بينها منخفض المواطنة الفعالة ، وارتفعت نسب الفئة العليا بارتفاع التعليم. (انظر الجدول ٢ بالملحق الإحصائى). فلم ينعكس التعليم حتى المستوى الجامعى إيجابيًا على فعاليته ، وهو ما يشير لضعف دور التعليم فى التنشئة السياسية نظرًا للتعامل معه بوصفه سبيلًا للحصول على الشهادة وفرصة العمل فحسب ، لا كونه منهجًا للحياة بأكملها ، ولهذا كان الذين استمروا فى مدارج التعليم مختارين أكثر فعالية ، لا سيما وأن حصولهم على هذه الدرجات إنما يكسبهم المزيد من الثقة بالنفس والقدرة على التأثير خصوصًا إذا أضفى عليهم المجتمع مكانة اجتماعية مميزة لحصولهم عليها.

- لم تبد فروق معنوية بين المعلمين المؤهلين تربويًا ونظرائهم غير التربويين من حيث مستوى المواطنة الفعالة.

المعلمون وحرية الفكر والتعبير

حرية الفكر والتعبير تعنى أن يكون للإنسان الحق فى أن يفكر تفكيرًا مستقلًا فى جميع ما يكتنفه من شئون ، وما يقع تحت إدراكه من ظواهر ، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه ، ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير^(٢٧).

تمثل هذه الحرية نقطة المنطلق للحرية بشكل عام ، فلن يكون الفرد حرًا إذا ما كان عقله مكبلًا ، وإذا ما اعتقد أن وجود الحدود والقيود فى سبيل حريته أمرًا طبيعيًا بل ومستحبًا. فمثل هذا الفرد لن يتأتى له استغلال مناخ الحرية إذا ما أتيح له ، ذلك أن الرقابة صارت كامنة فيه ، وتطل برأسها إذا ما تم المساس - أو توهم الشخص ذلك - بتلك الحدود داخله.

١ - طبيعة حرية الفكر والتعبير لدى المعلمين

لقد كان من المحكّات الهامة لاستكشاف مدى إيمان المعلم بحرية الفكر هو موقفه إذا ما نشر شيئًا يعده خارجًا عن المألوف بالنسبة له... لقد أكد ٥٤, ٢٪ من معلمى التعليم الأساسى (١٩٢ مدرّسًا) اعتقادهم فى وجوب مناقشة هذه الكتابات وإثبات خطئها ؛ مما يعبر عن إيمان بقيمة الحوار وحرية الفكر. وشدد ٣٢, ٨٪ منهم (١١٦ مدرّسًا) على وجوب وجود رقابة لمنع ظهور هذه الكتابات. وهو موقف ينكر الحق فى الحوار ولا يؤمن بحرية

الفكر تمامًا ، حيث يرغب في وجود القيود ، ويرى حقًا لجهة أعلى تقبر فكرة أو إبداعًا دون أدنى فرصة لظهوره.

وقد اتخذ ٩, ١١٪ منهم (٤٢ مدرسًا) موقفًا متشددًا كذلك من مثل هذه الكتابات حيث طالبوا بوجوب محاكمة أصحابها. وهذا الرأي رغم ما يبدو فيه من تشدد إلا أنه ينطوي على درجة أفضل من الإيمان بحرية التفكير مقارنة بالرأي المطالب بالرقابة ، ذلك أن المطالبة بالمحاكمة - رغم التسليم بكونها خيارًا قاسيًا في التعامل مع المفكرين - تفترض ظهور هذه الكتابات لا حججها رقيبًا وإعطاء كاتبها الحق في الدفاع عن آرائهم ، واللجوء لمختصين للحكم عليها. (انظر جدول رقم ١١).

جدول رقم (١١)

موقف معلمي التعليم الأساسي من الكاتب إذا نشر شيئًا خارجًا عن المؤلف

النسبة %	التكرارات	البيان	البديل
٥٤,٢	١٩٢	- ينبغي مناقشة هذه الكتابات وإثبات خطئها	
٣٢,٨	١١٦	- لا بد من وجود رقابة لمنع ظهور هذه الكتابات	
١١,٩	٤٢	- يجب محاكمة هذا الكاتب	
١,١	٤	- غير مبين	
١٠٠,٠	٣٥٤	المجموع	

وبصدد اعتقاد معلمي التعليم الأساسي في وجوب استشارة رجال الدين في كل شئون الحياة ، أكد ٢, ٦٧٪ من العينة (٢٣٨ مدرسًا) وجوب ذلك ، وهو موقف يعبر عن القيود الداخلية التي تعوق حرية التفكير. فمع التأكيد على أهمية استشارة رجال الدين في بعض الأمور ؛ فإن الاعتقاد بامتداد ذلك لكل الأمور يؤدي بالضرورة إلى صورة من الكهنوت الذي يحد من حرية الفكر والإبداع. ولم يخرج عن هذا الموقف ليدعم هذه الحرية سوى ٢, ٣٢٪ من معلمي العينة (١١٤ مدرسًا).

وهكذا فقد كان الاعتقاد في وجوب وجود جهة تمثل رقيبًا على الفرد - من حيث حرية تفكيره وإبداعه - سائدًا بين معلمي العينة.

وبخصوص سماح المدرس بالمناقشة في الفصل ، أوضح ٧, ٣٨٪ من معلمي التعليم الأساسي (١٣٧ مدرسًا) أن الوقت يتسع لمناقشة أى رأى غريب يذكره أحد التلاميذ وإن

اختلف عن رأى المدرس. وذهب ٥٢,٠٪ منهم (١٨٤ مدرّسا) أنه أحيانا يحدث ذلك ، فيما يعبر عن مستوى أقل من الاعتقاد في وجوب الحوار وتشجيع حرية الفكر ، مقارنة بسابقيهم. وأكد ٩,٠٪ منهم (٣٢ مدرّسا) أن الوقت لن يتسع قط لمناقشة مثل هذه الآراء.

وهكذا ، فإن نحو ثلث العينة فقط يؤكدون على حرية الفكر والحوار ، ويدعمون هذه القيمة داخل فصولهم ، بينما ينتفى الاعتقاد في أهميتها لدى ٩,٠٪ من معلمى العينة. ويتراوح أكثر من نصف العينة بين الموقفين وإن كان لنا أن نتصور أن كثافة الفصول المرتفعة ، وطبيعة المناهج القائمة على التلقين ستدفع غالبًا لاتخاذ موقف لا يشجع على حرية المناقشة ، فيما يعد مناخًا مشجعًا لأولئك الذين يميلون إلى القمع والاستعلاء الفكرى من المعلمين.

وبصدد اعتقاد المعلمين أن هناك حدودًا لحرية الرأى والاعتقاد ، وافق ٧٣,٧٪ من معلمى التعليم الأساسى (٢٦١ مدرّسا) على ذلك ، ورفض هذا القول ٢٥,٤٪ فقط منهم (٩٠ مدرّسا).

وتشير هذه النتيجة إلى غلبة الاعتقاد في وجود حدود لحرية الرأى والاعتقاد بين معلمى التعليم الأساسى ، فيما يعبر عن سياج داخلى كامن في عقول هؤلاء يحد إيمانهم بحرية الفكر ، كما يصوغ رؤيتهم لحرية الآخرين على نحو ما بدا من موقفهم نحو الكتاب إذ نشروا ما يعده هؤلاء غير مألوف.

لقد أوضح المعلمون حدود حرية الرأى والاعتقاد في رأيهم ، وجاء في مقدمتها ضرورة احترام القيم والمعتقدات الدينية التى ذكرها ٢٧,٦٪ من المعلمين الموافقين (٧٢ مدرّسا) ، وتلاه وجوب عدم التعدى على حرية الآخرين أو إيذائهم ، وقد ذكره ٢٥,٧٪ من الموافقين (٦٧ مدرّسا). وأورد ١٦,١٪ من الموافقين على وجود الحدود (٤٢ مدرّسا) وجوب احترام العرف من عادات وتقاليد. وقرر ٦,١٪ منهم (١٦ مدرّسا) حدًا آخر هو عدم الخروج على الدستور أو السياسة العامة. وذهب ٣,١٪ منهم (٨ مدرسين) مدى أبعد في التوجس من السياسة ، واعتبارها أحد حدود حرية الفكر فأكدوا على ضرورة عدم التدخل في أمور تتعلق بالسياسة عموماً. وأضاف ١,١٪ منهم (٣ مدرسين) وجوب عدم توجيه أى نقد للرؤساء. وإلى هذا المدى يمكن أن تضيق مساحة حرية الفكر إذا ما حدثها مثل هذه الحدود . (انظر الجدول رقم ١٢).

جدول رقم (١٢)
رؤية معلمى التعليم الأساسى لحدود حرية الرأى والاعتقاد

النسبة للعينة	النسبة للموافقين	التكرارات*	البيان البديل
٢٠,٣	٢٧,٦	٧٢	١ - احترام القيم والمعتقدات الدينية
١٨,٩	٢٥,٧	٦٧	٢ - عدم التعدى على حرية الآخرين أو إبدائهم
١١,٩	١٦,١	٤٢	٣ - احترام العرف من عادات وتقاليده
٤,٥	٦,١	١٦	٤ - عدم الخروج على الدستور أو السياسة العامة
٢,٣	٣,١	٨	٥ - عدم التدخل فى أمور تتعلق بالسياسة
٠,٨	١,١	٣	٦ - عدم توجيه أى نقد للرؤساء

* يختار أكثر من بديل.

ويوضح الجدول ما للقيم والمعتقدات الدينية من أهمية بين الحدود المذكورة. وهو أمر قد يبدو محل اتفاق بين الكثيرين ، بيد أن الخلاف لا بد أن يثور حول المدى الذى يعتبره هؤلاء أساساً بهذه القيم والمعتقدات.

ومن ناحية أخرى ؛ فإن التأكيد على ضرورة احترام العرف يؤكد الطابع المحافظ الذى يغلب على ثقافة المعلمين.

بيد أن أهم نتيجة أمكن التوصل إليها بصدد حدود حرية الرأى والاعتقاد ، أن ٢٩,٧٪ من معلمى العينة (١٠٥ مدرسین) لم يستطيعوا ذكر هذه الحدود من وجهة نظرهم ، رغم أنهم وافقوا على أن هنالك حدوداً لحرية الرأى والاعتقاد. ولعل المغزى الأهم لهذه النتيجة هو أن هؤلاء مهيثون تماماً لمن يعين لهم هذه الحدود فيصرون لقمة سائغة لآلة التسلط والاستبداد ، لا سيما أدوات تزيف الوعى. ومن ثم فهم فى درجة أدنى من أولئك الذين أقروا بضرورة وجود الحدود ، وذكروا أهمها .

وبخصوص الاعتقاد فى حق التعبير عن معارضة الحكومة إذا أخطأت ، قرر ٨٦,٤٪ من معلمى التعليم الأساسى (٣٠٦ مدرسین) اعتقادهم أنه من حق الناس ذلك ، بينما ذهب ١٣,٣٪ منهم (٤٧ مدرساً) أنه ليس من حق الناس التعبير عن معارضتهم للحكومة حتى لو ارتكبت خطأ.

وتوضح النتائج تلك النسبة من المعلمين الذين لا يرون لأنفسهم حق التعبير عن معارضة أخطاء الحكم وهى نسبة يعتد بها فى إطار عينة تتسم بارتفاع المستوى التعليمى ، وتتجلى خطورتها حينها يكون أفرادها منوط بهم تنشئة الأجيال اللاحقة ، فعلى أى نحو يفعلون؟!..
فماذا عن اعتقاد المعلمين فى ممارسة الناس الفعلية لحقهم فى التعبير عن معارضة الحكومة إذا ارتكبت خطأ؟.

لقد أكد نحو ١٩٪ من المعلمين الموافقين (٥٨ مدرّسا) أن الناس يمارسون بالفعل حقهم فى التعبير عن معارضة الحكومة. ورأى نحو ٥٠٪ منهم (١٥٠ مدرّسا) أنهم أحيانا يفعلون ذلك. وقرر ٣٢٪ منهم (٩٨ مدرّسا) أنهم لا يمارسون ذلك قط (انظر الجدول رقم ١٣). وهكذا ، فإن السؤال عن السلوك الفعلى - وعلى نحو إسقاطى - قد أدى إلى نتيجة أكثر خلوا من تأثير المرغوبة الاجتماعية التى بدت فى الإجابة على السؤال السابق.

جدول رقم (١٣)
رؤية المعلمين لمدى ممارسة الناس لحقهم
فى التعبير عن معارضة الحكومة إذا ارتكبت خطأ

النسبة %	نسبة للموافقين	التكرارات	البيان البديل
١٦,٤	١٩,٤	٥٨	يمارسون هذا الحق
٤٢,٤	٤٩,٥	١٥٠	يمارسون هذا الحق أحيانا
٢٧,٧	٣٢,٠	٩٨	لا يمارسون هذا الحق قط
	١٣,٦	٤٨	غير مطلوب
١٠٠,٠		٣٥٤	المجموع

ويكشف هذا الجدول أن نسبة يعتد بها تعتقد فى حق الناس أن يعبروا عن معارضتهم للحكومة ، غير أن قطاعا ملموسا منهم لا يسعى لممارسة هذا الحق بحال من الأحوال.

٢ - قياس قيمة حرية الفكر والتعبير

أوضحت النتائج أن معلمى التعليم الأساسى يتسمون بمستوى متوسط من الإيمان بقيمة حرية الفكر والتعبير حيث كان ٣٥,٦٪ منهم (١٢١ مدرّسا) دون المستوى المتوسط

(٦ درجات) وقد جاء في هذا المستوى ٣, ٢٤٪ منهم (٨٦ مدرّساً). واتسم ١, ٤٠٪ من معلمي العينة (١٤٢ مدرّساً) بمستوى مرتفع من الإيمان بحرية الفكر. وقد تجلّى ذلك في المتوسط العام للإيمان بهذه القيمة بين معلمي التعليم الأساسي في العينة (١, ٦ درجة) والذي لم يكد يتجاوز الوسط القياسي.

وعلى صعيد التوزيع الإحصائي المعتاد ، جاء ٦, ١٨٪ من معلمي التعليم الأساسي في العينة (٦٦ مدرّساً) في الفئة الدنيا من حيث الإيمان بحرية الفكر والاعتقاد. وضمت الفئة الوسطى ٨, ٥٤٪ من العينة (١٩٤ مدرّساً). ولم تضم الفئة العليا إلا ٦, ٢٦٪ منها (٩٤ مدرّساً). (انظر الجدول رقم ١٤).

جدول رقم (١٤)

قياس قيمة حرية الفكر لدى معلمي التعليم الأساسي

النسبة %	التكرارات	البيان الفئة
١٨, ٦	٦٦	الدنيا (صفر - ٤)
٥٤, ٨	١٩٤	الوسطى (٥ - ٧)
٢٦, ٦	٩٤	العليا (٨ - ١٢)
١٠٠, ٠	٣٥٤	المجموع

الانحراف المعياري = ٢

المتوسط = ٢, ٦ درجة

وبالتالى ، فإن نسبة يعتد بها من معلمي التعليم الأساسي تفتقد الإيمان بحرية الفكر على نحو كافٍ يؤهلهم لغرس هذه القيمة في نفوس طلابهم جيلاً بعد آخر. وإن هذا المستوى لم يتأت إلا لربع العينة فحسب فيما يمكن التعبير عنه بالانخفاض النسبى للإيمان بهذه القيمة في ضوء المستوى التعليمى للعينة ، والدور المنوط بأفرادها في التنشئة والتنوير.

٣ - أثر التعليم على مدى الإيمان بحرية الفكر والتعبير

لقد استرعى الانتباه أن التعليم لم يؤت أثراً على مدى إيمان المعلمين بحرية الفكر والتعبير ؛ سواءً من حيث مستوى التعليم ، أو نوعه ، تربوياً كان أم لا. وهو ما يلقي ظلالاً من الشك حول فعالية التعليم في مصر في غرس هذه القيمة والحث عليها.

المشاركة السياسية

تعد المشاركة إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية ، بل إن نموها وتطورها إنما يتوقف على إتاحة فرصة المشاركة أمام فئات الشعب وطبقاته ، وجعلها حقًا يتمتع به كل فرد في المجتمع. وبالتالي ، تعد المشاركة السياسية ضرورةً وظيفيةً لأي نظام سياسى. فأولئك الذين يحوزون القوة السياسية محليًا أو قوميًا ، يحتمل أن يكون أدأؤهم أكثر فعالية إذا ما كانوا على علم بالاحتياجات والاتجاهات الخاصة بالمواطنين. كما أن وجود قنوات للمشاركة يحتمل أن يزيد من رغبة المواطنين في الالتزام التطوعى بالقواعد والضوابط الحكومية^(٢٨).

وقد استخدمت مقاييس متدرجة لتعريف المشاركة السياسية إجرائيًا ، تبدأ من الوعى والاهتمام بمتابعة القضايا السياسية ، مرورًا بالتصويت والاتصال بالعاملين في الحقل السياسى ، والمشاركة النشطة في الحملات الانتخابية ، وحضور الاجتماعات السياسية ، وتمويل الأنشطة الحزبية ، إلى أن تصل لترشيح الفرد نفسه في الانتخابات وتولى المناصب السياسية^(٢٩).

والمشاركة السياسية هى عملية دينامية يشارك فيها الفرد في الحياة السياسية لمجتمعه بشكل إرادى وواع ، من أجل التأثير في المسار السياسى العام ، وبما يحقق المصلحة العامة التى تتفق مع آرائه وانتمائه الطبقي^(٣٠).

يشير التعريف السابق العديد من الأبعاد والمؤشرات المعبرة عن مفهوم المشاركة السياسية ، ولعل أهمها: المشاركة في اختيار القادة السياسيين ، والمشاركة في صنع القرار ، والرقابة على عمل الحكومة ، وحق تشكيل أو المشاركة في الجماعات السياسية.

١ - المعلمون والمشاركة السياسية

• فبصدد امتلاك معلمى التعليم الأساسى للبطاقة الانتخابية أعلن ٥١,٧٪ منهم (١٨٣ مدرسًا) حيازتهم لها. وأكد ٤٨,٣٪ منهم (١٧١ مدرسًا) أنهم ليس لديهم بطاقة انتخابية. وهكذا فإن نصف العينة تقريبًا لم يتأت له ، أو لم يشأ ، أن يبذل جهدًا لحيازة تلك البطاقة التى سستيح له ممارسة حريته التى أكد على إيمانه بها فيما سلف.

وقد أوضح المعلمون العازفون عن حيازة البطاقة الانتخابية الأسباب التى تحدهم لذلك. فقد أكد ٢٥,٧٪ منهم (٤٤ مدرسًا) أنهم لا يثقون في العملية الانتخابية برمتها. وبرر ٢٥,١٪ منهم (٤٣ مدرسًا) موقفهم بعدم وجود وقت متاح لاستخراج هذه البطاقة.

وذهب ٢, ١٥٪ منهم (٢٦ مدرّساً) أن صوته لا تأثير له ؛ فالحكومة تفعل ما تريد. وأوضح ١٤٪ منهم (٢٤ مدرّساً) أن عزوفه عن عملية الانتخاب كلياً بانصرافهم عن حيازة البطاقة الانتخابية مصدره عدم المعرفة بالمرشحين. وأرجع ٦, ٧٪ منهم موقفه (١٣ مدرّساً) إلى عدم الاهتمام بالسياسة مطلقاً. وأنحى ٠, ٧٪ منهم (١٢ مدرّساً) باللائمة على الإجراءات الصعبة - في رأيهم - لاستخراج البطاقة كسبب صرفهم عن حيازتها. وأوضحت بعض الآراء الأخرى إلى أن الرجال هم المنوط بهم الانتخاب دون النساء !!. أو أن المرشحين لا هم لهم سوى المصالح الشخصية ، وأضاف أحدهم أنه قد بلغ سن استخراجها هذا العام وسوف يقوم بذلك فوراً !!. فهو لم يكن يعرف السن القانوني لاستخراج البطاقة الانتخابية. وقد عبر رأى آخر عن واقعة مثيرة للانتباه والدهشة حيث يقول: " إنهم يحددون أسماء المنتخبين ، ويرسلون إليهم بطاقات الانتخاب دون غيرهم " ، وهى تشير إلى واقعة استخراج البطاقات الانتخابية في موسم الانتخابات ، حيث يساعد بعض المرشحين في استخراجها على أن يقوم بتسليمها لصاحبها بعد الانتخابات ضماناً لصوته. على أن الأكثر خطورة أن يبرر أحد المعلمين عدم حيازته للبطاقة بهذا السبب وكأنه ينتظر الحصول عليها من خلال هؤلاء الوسطاء ، أو على طريقة تسليم الكتب في المدارس. (انظر الجدول رقم ١٥).

جدول رقم (١٥)

أسباب عزوف معلمى التعليم الأساسى عن حيازة البطاقة الانتخابية

البديل	البيان	التكرارات	نسبة لغير الحائزين	نسبة للعينة الكلية
١ -	لا أتق في العملية الانتخابية	٤٤	٢٥,٧	١٢,٤
٢ -	ليس لدى وقت لاستخراجها	٤٣	٢٥,١	١٢,١
٣ -	صوتى لا تأثير له ، فالحكومة تفعل ما تريد	٢٦	١٥,٢	٧,٣
٤ -	لا أعرف أحداً من المرشحين	٢٤	١٤,٠	٦,٨
٥ -	عدم الاهتمام بالسياسة مطلقاً	١٣	٧,٦	٣,٧
٦ -	صعوبة الإجراءات الخاصة باستخراجها	١٢	٧	٣,٤
٧ -	الرجال هم الذين ينتخبون فقط	٢	١,٢	٠,٦
٨ -	أخرى	٥	٢,٩	١,٤
٩ -	غير مبين	٢	١,٢	٠,٦
١٠ -	غير مطلوب	١٨٣		٤٨,٣
مجموع		٣٥٤	١٠٠,٠	١٠٠,٠

ويلاحظ أن نحو ٤٠٪ من غير حائزي البطاقة (٧٠ مدرسًا) يرجعون ذلك لعدم الثقة في الانتخابات ، بينما تتراوح النسبة الباقية تقريبًا بين أسباب تعبر في جوهرها عن عدم الاهتمام بالسياسة ، وعدم الرغبة في خوض غمارها على أى نحو.

ومن حيث المواظبة على الانتخاب ، لا يحرص إلا القلة من حائزي البطاقة الانتخابية على أداء "واجبهم" الانتخابي دومًا. فقد ذكر ٨٥,٢٪ منهم (١٥٦ مدرسًا) أنهم يحرصون على ذلك ، بينما أكد ١٤,٨٪ منهم (٢٧ مدرسًا) أنهم لا يفعلون.

لقد أوضح غير الحريصين على الانتخاب مبرراتهم لذلك. فقد أوضح ٥٥,٦٪ منهم (١٥ مدرسًا) أن المرشحين لا هم لهم سوى مصالحهم الشخصية. وقرر ٢٢,٢٪ منهم (٦ مدرسين) أن أصواتهم لن تؤثر بشيء. وأوضح ٧,٤٪ منهم (مدرسان) أن سبب ذلك هو عدم اهتمامهم بالسياسة. (انظر الجدول رقم ١٦).

جدول رقم (١٦)

أسباب العزوف عن حياة معلمى التعليم الأساسى للبطاقة الانتخابية

السبب	البيان		النسبة لغير الحائزين	نسبة للجنة
	التكرارات			
١ - المرشحون لا هم لهم سوى مصالحهم الشخصية	١٥		٥٥,٦	٤,٢
٢ - صوتي لن يؤثر	٦		٢٢,٢	١,٧
٣ - ليس لدى وقت	٢		٧,٤	٠,٦
٤ - تجنبًا للمشكلات	٢		٧,٤	٠,٦
٥ - لا أعرف المرشحين من بعضهم البعض	١		٣,٧	٠,٣
٦ - ليس لدى اهتمام	١		٣,٧	٠,٣
غير مطلوب	٣٢٧			٩٢,٤
مجموع	٣٥٤		١٠٠,٠	١٠٠,٠

وبصدد مشاركة المعلم في انتخابات نقابة المعلمين ، فقد أعلن ٥٥,١٪ منهم (١٩٥ مدرسًا) أنهم يحرصون عليها. وقرر ٤٤,٤٪ منهم (١٥٧ مدرسًا) أنهم لا يفعلون.

وهكذا ، يبدو انخفاض المشاركة ؛ حيث إن نصف العينة لا يحرصون على اختيار قيادات نقابتهم المهنية رغم أهميتها بالنسبة لهم ، واتصالها المباشر بمصالحهم. ويتجلى من جديد الفارق بين اتجاه الفاعلية المرتفع ، ومستوى المشاركة المنخفض.

ومن حيث رأى معلمى التعليم الأساسى فى مدى تعبير النقابة عن مصالح المعلمين ، أوضح ٩, ١٨٪ منهم (٦٧ مدرّسا) أنها تعبر عن مصالحهم. وذكر ٥٢, ٠٪ منهم (١٨٤) مدرّسا) أنها تعبر عنها إلى حد ما. وأكد ٢٦٪ منهم (٩٢ مدرّسا) أنها لا تمثل هذه المصالح ولا تعبر عنها.

وتشير هذه النتيجة إلى قصور فى أداء النقابة ، سواء بشكل نسبى أشار إليه أكثر من نصف العينة ، أو بشكل مطلق قرره أكثر من ربعها.

وبخصوص المشاركة فى اتخاذ القرار داخل المدرسة - إذا ما أثّرت مشكلة تستوجب الحسم- رأى ١٣, ٠٪ من معلمى التعليم الأساسى فى العينة (٤٦ مدرّسا) أنه من حق مدير المدرسة اتخاذ القرار منفردا. وأوضح ٩, ٣٥٪ منهم (١٢٧ مدرّسا) أن مدير المدرسة يقوم باستشارة المدرسين لاتخاذ مايراه هو مناسبًا. وأكد ٤, ٤٢٪ (١٥٠ مدرّسا) أن مدير المدرسة يقوم باستشارة المدرسين ثم يلتزم برأى الأغلبية ، بينما رأى ٣, ٧٪ من معلمى العينة (٢٦ مدرّسا) أن يتجنب المدرس مثل هذه الأمور تجنبًا للمتابع. (انظر الجدول رقم ١٧)

جدول رقم (١٧)

معلمو التعليم الأساسى والمشاركة فى اتخاذ القرار داخل المدرسة

النسبة %	التكرارات	البيان	البديل
١٣, ٠	٤٦	١ - من حق مدير المدرسة اتخاذ القرار منفردًا لأنه هو الذى سيتحمل المسؤولية	
٣٥, ٩	١٢٧	٢ - يقوم مدير المدرسة باستشارة المدرسين لاتخاذ ما يراه مناسبًا	
٤٢, ٤	١٥٠	٣ - يقوم مدير المدرسة باستشارة المدرسين ثم يلتزم برأى الأغلبية	
٧, ٣	٢٦	٤ - على المدرس أن يتحاشى مثل هذه الأمور تجنبًا للمتابع	
١, ٤	٥	- غير مبين	
١٠٠, ٠	٣٥٤	مجموع	

ويوضح الجدول أن نحو خمس العينة قد التزم جانب السلبية التامة إزاء عملية صنع القرار داخل المدرسة ، سواء لتجنب المتاعب ، أو لاعتقاده أن الرؤساء هم المخولون دون غيرهم باتخاذ القرار. وقد كان ثلث العينة أفضل حالًا ؛ حيث رأى وجوب استشارة الرؤساء للمرءوسين ، بيد أنهم لا يرون الشورى ملزمة.

وبخصوص المشاركة في حل المشكلات المحلية ؛ فقد أكد ٣٩,٠ ٪ من معلمي التعليم الأساسي في العينة (١٣٨ مدرّسًا) أنهم يشاركون بالفعل في ذلك. وذكره ٤٢,٧ ٪ منهم (١٥١ مدرّسًا) أنهم أحيانًا يفعلون ذلك. وقرر ١٨,١ ٪ منهم (٦٤ مدرّسًا) أنهم لا يفعلون. وبالنسبة للمشاركة في محاسبة القادة إذا ما استغلوا مناصبهم ؛ فقد أكد ٣١,١ ٪ من معلمي العينة (١١٠ مدرّسين) أنه يمكن للناس محاسبة المسؤولين السياسيين فعلاً إذا تأكدوا أنهم استغلوا مناصبهم. وذكر ٢٩,٩ ٪ منهم (١٠٦ مدرّسين) أن هذا يحدث أحيانًا. وأكد ٣٨,٤ ٪ منهم (١٣٦ مدرّسًا) أن هذا الأمر غير ممكن.

وتشير هذه النتيجة إلى أن أقل من ثلث العينة الذين يرون إمكانية المشاركة لمحاسبة المسؤولين إذا ما أخطئوا ، على حين اقتقد أكثر من ثلثي العينة الاعتقاد في هذه الإمكانية بدرجة أو بأخرى ، إذ قرر بعضهم وجود بعض الحالات التي لا يمكن محاسبة المسؤولين المخطئين فيها ، وأكد آخرون أنه لن يتأتى حسابهم في أي حالة يثبت تقصيرهم فيها.

- أما عن رؤية المعلمين لكيفية إنهاء حكم مسئول ظالم ؛ وهو ما يعنى عدم إمكانية إنائه سلميًا ، فقد قرر ٣٥,٦ ٪ من معلمي العينة أن هذا الأمر موكول إلى الله ، ولا يكاد هؤلاء يختلفون عن ١٥,٣ ٪ من معلمي العينة (٥٤ مدرّسًا) قرروا عدم معرفتهم بكيفية إنهاء حكم هذا المسئول. ومن ثم ، فإن أكثر من نصف العينة يجهلون أي وسيلة إيجابية في هذا الصدد. وبالتالي ، تنتفى مشاركتهم مبدئيًا في مثل هذه الحالات.

ومن ناحية أخرى ، رأى ١٦,١ ٪ من معلمي العينة (٥٧ مدرّسًا) أن الانقلاب على هذا المسئول يعد السبيل الأمثل للتخلص منه. هذا على حين قرر ٨,٨ ٪ منهم (٣١ مدرّسًا) أن الاغتيال يبدو أمضى أثرًا. وبالتالي ، فإن نحو ربع العينة لا يرون سوى السبل السرية وغير المشروعة لإنهاء حكم المسئول الظالم. وذهب ٢٤ ٪ منهم (٨٥ مدرّسًا) إلى أن الوسيلة الأنجع لإنهاء حكمه هي العمل الشعبى الشامل وهو الثورة عليه ، ومن ثم فهم أكثر نضجًا من سابقهم ، وأكثر استعدادًا للمشاركة. (انظر الجدول رقم ١٨).

جدول رقم (١٨)

رأى المعلمين في كيفية إنهاء حكم مسئول ظالم

النسبة %	التكرارات	البيان البديل
١٥,٣	٥٤	لا أعرف
٣٥,٦	١٢٦	هذا الأمر موكول إلى الله
٨,٨	٣١	الاغتيال
١٦,١	٥٧	الانقلاب عليه
٢٤,٠	٨٥	الثورة عليه
٠,٣	١	غير مبين
١٠٠,٠	٣٥٤	مجموع

لقد كان اعتقاد المعلم في حق الناس في الاعتراض على انتشار الدروس الخصوصية - بوصفها انحرافاً في مسار العملية التعليمية يمارسه المدرس - تعبيراً عن إيمانه بحق الآخرين في محاسبته ، كما أن من حقه محاسبة المسئول المخطئ. ومن ثم ، فقد قرر ٧٨٪ من معلمى التعليم الأساسى (٢٧٦ مدرساً) حق الناس في الاعتراض على انتشار الدروس الخصوصية. وقد رفض ذلك ١٩,٥٪ منهم (٦٩ مدرساً).

وبالتالى ، فإن نحو خمس العينة ينكر على الناس حقهم في محاسبته ، أو محاسبة الإدارة التعليمية التى يتبعها على قصور الأداء المفضى إلى انتشار ظاهرة الدروس الخصوصية التى ترهق ميزانية الأسرة ، وتبدد وقتها ، وتحول المدرسة إلى مجرد سوق لإبرام تعاقدات الدروس المذكورة.

لقد بدت مصداقية ذلك عندما قدم معلمو التعليم الأساسى الأسباب التى يرونها مسئولة عن انتشار ظاهرة الدروس الخصوصية. فقد أكد ٥٤,٥٪ منهم (١٩٣ مدرساً) أنها ترفع الدخل المتدهور للمدرس. وقرر ٢٦,٨٪ منهم (٩٥ مدرساً) أن الدروس الخصوصية تعوض تدهور التعليم ، يشيرون إلى القصور فى المبنى التعليمية ، والكثافة المرتفعة للفصول.. إلخ.

وأوضح ١٢,١٪ منهم (٤٣ مدرساً) أن الدروس الخصوصية تتم نتيجة لدراية المعلم بمستوى الطالب ، فهو المسئول عنه والأكثر معرفةً بجوانب ضعفه. إلا أنهم يغفلون أسباب

انتشار المستويات الضعيفة ، ويتجاهلون مبررات مواجهة هذا الضعف خارج المدرسة. وقد أضاف البعض أسبابًا أخرى أرجعت انتشار الظاهرة لتعود الناس عليها !! ، أو لرغبة الآباء فيها لتحسين مستوى أبنائهم ، أو لطمع بعض المدرسين وضعف وازع الضمير لديهم. (انظر جدول رقم ١٩).

جدول رقم (١٩)

رأى معلمى التعليم الأساسى فى أسباب انتشار الدروس الخصوصية*

النسبة %	التكرارات	البيان	البديل
٥٤,٥	١٩٣	١ - الدروس الخصوصية ترفع الدخل المتدهور للمدرس	
٢٦,٨	٩٥	٢ - الدروس الخصوصية تعوض تدهور التعليم	
١٢,١	٤٣	٣ - لأن المدرس أدرى بمستوى الطالب	
٢,٨	١٠	٤ - أخرى	
٣,٧	١٣	٥ - غير مبين	
١٠٠,٠	٣٥٤	مجموع	

وبخصوص المشاركة فى الجماعات السياسية ، ومن ثم الاعتقاد مبدئيًا فى ضرورة التعددية الحزبية ، فقد أوضح ١, ٧٧٪ من معلمى التعليم الأساسى (٢٧٣ مدرسًا) أنهم يعتقدون فى ضرورتها لتحسين الممارسة السياسية الديمقراطية فى البلاد ، بينما قرر ٢, ١٧٪ منهم (٦١ مدرسًا) وجوب التخلّى عنها حيث ليس ثمة أثر إيجابى لها فى هذا الصدد. وقد استرعى الانتباه عدم المعرفة التى قررها ٦, ٥٪ من معلمى العينة (٢٠ مدرسًا) بشأن قضية ضرورة التعددية الحزبية من عدمها.

وبالتالى ، فإن نحو ربع العينة يقررون -بشكل أو بآخر- سلبيتهم المبدئية إزاء المشاركة فى إنشاء ، أو عضوية الأحزاب السياسية.

لقد تزايدت السلبية عند السؤال عن المشاركة الفعلية فى الأحزاب ، فقد أوضح ٦, ١٨٪ فقط من معلمى التعليم الأساسى (٦٦ مدرسًا) أنهم أعضاء فى أحزاب ، بينما أكد ١, ٨١٪ منهم (٢٨٧ مدرسًا) أنهم ليسوا أعضاء.

وتشير هذه النتيجة إلى العزوف الكبير عن المشاركة فى الأحزاب السياسية ، رغم الاعتقاد السائد فى ضرورة التعددية الحزبية ، الأمر الذى يدفع للتساؤل حول الأسباب المؤدية إلى

ذلك ، سواء تعلقت بالمتغيرات الأساسية للمعلمين ، أو كانت متصلة بأداء الأحزاب ومناخ عملها.

وبخصوص الجانب المتصل بالمناخ العام وطبيعة أداء الأحزاب... إلخ ؛ فقد برر غير الأعضاء عزوفهم عن المشاركة في الأحزاب بعدد من العوامل ، جاء في مقدمتها السعى وراء الرزق ، حيث ذكره ٩, ٢٨٪ منهم (٨٣ مدرّسا). وهو ما يشير لمسئولية تدنى مستوى المعيشة عن انخفاض مستوى المشاركة. وقرر ٨, ٢٥٪ منهم (٧٤ مدرّسا) أنهم غير مهتمين بالسياسة ، وأشار ٩, ١٢٪ منهم (٣٧ مدرّسا) إلى أن الأحزاب لا تسعى إلا لمصالحها. وهكذا فهم يقررون وجود فجوة في الثقة بين الأحزاب وقطاع يعتد به من المهتمين بالسياسة.

وقد أكد على مسئولية الأحزاب عن تضاؤل طلب العضوية ٢, ١٢٪ من غير الأعضاء (٣٥ مدرّسا) رأوا أن الأحزاب لا تفعل شيئا ، فهي في رأيهم بلا فعالية تبرر الانضمام إليها. وأوضح ١, ٩٪ منهم (٢٦ مدرّسا) أن عزوفهم عن عضوية الأحزاب مرجعه المناخ السياسى الذى يدعم الأحادية ، ذلك أن من يضم لغير حزب الحكومة يتعرض لمتابع ، وعلى ذلك فليس لديهم الحرية فى الانضمام لغيره ، كما أن التعددية تفقد مصداقيتها نتيجة لذلك. وقرر ٣, ٦٪ منهم (١٨ مدرّسا) أنه لا يوجد حزب يعبر عن أفكارهم. وقد ذكر ١, ٢٪ منهم أسبابا أخرى من قبيل رفض الأسرة بسبب العادات والتقاليد ، والتي تحول دون المرأة والفعالية فى الحياة العامة ، لا سيما فى الريف. بيد أن مدرسة أخرى تكشف عن مستوى منخفض من المعرفة حيث تذكر أن سبب عدم مشاركتها فى عضوية حزب ما بأنها " لا تعرف أن للسيدات حق الدخول فى الأحزاب".

وكشف مدرس آخر عن مثل هذا المستوى بقوله "لم يعرض على هذا المنصب" ، ويبدو أنه يعتقد أن عضوية حزب ما هى بمثابة منصب بيروقراطى يجب أن يرشح له من قبل الرؤساء ، أو تتم تزكيته له على نحو ما كان يحدث أثناء التنظيم السياسى الواحد ، وأشار معلم آخر إلى قصور أداء الأحزاب بقوله "لأننى لا أعرف أهداف أى من هذه الأحزاب وبذلك لا أعرف كيفية الانضمام إليها". وهو ما يوضح قصورها فى نشر أفكارها وتجديد أعضاء جدد. (انظر الجدول رقم ٢٠).

جدول رقم (٢٠)
أسباب عزوف معلمى التعليم الأساسى عن عضوية الأحزاب

البديل	البيان	تكرارات	نسبة لغير الأعضاء	نسبة للجنة
السعى وراء الرزق	٨٣	٢٨,٩	٢٣,٤	
لأنى غير مهتم بالسياسة	٧٤	٢٥,٨	٢٠,٩	
الأحزاب لا تسعى إلا لمصالحها	٣٧	١٢,٩	١٠,٥	
الأحزاب لا تفعل شيئاً	٣٥	١٢,٢	٩,٩	
من ينضم لغير حزب الحكومة يتعرض لمتاعب	٢٦	٩,١	٧,٣	
لا يوجد حزب يعبر عن أفكارى	١٨	٦,٣	٥,١	
أخرى	٦	٢,١	١,٧	
غير مبين	٨	٢,٨	٢,٣	
غير مطلوب	٦٧		١٨,٩	
مجموع	٣٥٤	١٠٠,٠	١٠٠,٠	

وبخصوص الأحزاب التى يشارك فيها معلمو العينة ، فقد قرر ١٨,٦ ٪ من معلمى العينة (٦٦ مدرساً) عضويتهم للأحزاب. وقد كان ٨,٨ ٪ منهم (٥٦ مدرساً) أعضاء فى الحزب الوطنى الديمقراطى وهى نتيجة طبيعية فى ضوء التعددية المقيدة لصالح هذا الحزب حتى إنه يعد بمثابة وريث للاتحاد الاشتراكى العربى ، فتتطوى العضوية فيه على بعض المزايا ، وتجنب صاحبها بعض المتاعب التى أشار إليها بعض العازفين عن عضوية الأحزاب. ولعل أهم مزايا الانضمام لحزب الحكومة أن تظل الفرصة مهياةً لخوض غمار العمل السياسى ؛ خصوصاً على مستوى المحليات.

وجاء حزب الوفد الجديد فى المرتبة التالية حيث اشترك فى عضويته ٦,١ ٪ من أعضاء الأحزاب فى العينة (٤ مدرسين). وحزب العمل الاشتراكى ٦,١ ٪ (٤ مدرسين). وأخيراً حزب التجمع الاشتراكى ٣ ٪ (مدرسين).

أما عن رأى المعلمين فى وجود لجنة الأحزاب التى تمثل حائلاً دون إنشاء أحزاب جديدة بحرية ، حتى إن بعض الأحزاب القائمة قد ظهرت إلى الوجود بحكم قضائى بعد رفض هذه اللجنة ، فقد ذهب ٥٩,٦ ٪ من معلمى التعليم الأساسى (٢١١ مدرساً) للتأكيد على

ضرورة موافقة هذه اللجنة على إنشاء أى حزب جديد ، ولم يرفض هذا الأمر إلا ٢, ٣٢٪ منهم (١١٤ مدرّسا). وقد أجاب ٨, ٢٪ من معلّمي العينة (٢٩ مدرّسا) بأنهم لا يعرفون ما إذا كان ضرورياً موافقة هذه اللجنة أم لا.

وهكذا فإن نحو ثلث العينة فقط هم الذين يؤمنون بحق المواطنين في إنشاء الأحزاب السياسية بحرية ، بينما تؤكد النسبة الأكبر على فضل ووجوب استمرار هذا القيد.

٢ - قياس المشاركة السياسية

بدا مما سبق أن معلّمي التعليم الأساسى يتسمون بمستوى متوسط من المشاركة السياسية بشكل عام. فقد كان ٩, ٤٤٪ منهم (١٥٩ مدرّسا) في مستوى منخفض من الإيمان بقيمة المشاركة ، وكان ٩, ٧٪ منهم (٢٨ مدرّسا) في مستوى المتوسط القياسى (١١ درجة). هذا على حين كان ٢, ٤٧٪ منهم (١٦٧ مدرّسا) في مستوى أعلى من هذا المتوسط. وقد انعكس ذلك في اقتراب المتوسط العام للمشاركة بين معلّمي التعليم الأساسى (٢, ١١ درجة) من المتوسط القياسى.

وعلى صعيد التوزيع المعتاد ، جاء ٩, ٢٩٪ من العينة (١٠٦ مدرسين) في فئة المشاركة المنخفضة. وكان ٣٧٪ منهم (١٣٧ مدرّسا) في الفئة المتوسطة. واتسم ٣٣, ٠٪ منهم (١١٧ مدرّسا) بمستوى مرتفع من المشاركة. (انظر الجدول رقم ٢١).

جدول رقم (٢١)

قياس المشاركة السياسية لدى معلّمي التعليم الأساسى

النسبة %	التكرارات	البيان الفئة
٩, ٢٩	١٠٦	الدنيا (١ - ٨)
٠, ٣٧	١٣٧	الوسطى (٩ - ١٣)
٠, ٣٣	١١٧	العليا (١٤ - ٢٢)
٠, ١٠٠	٣٥٤	مجموع

درجة الانحراف المعياري = ٤, ٢

المتوسط = ١١, ٢

ومن ثم ، فإن نسبة يعتد بها من معلّمي العينة كانوا في مستوى منخفض من المشاركة ؛ الأمر الذى يعد انعكاساً للعزوف عن الانتخاب وعضوية الأحزاب.. إلخ. ولنا أن نتوقع

مزيداً من السلبية تعكسها هذه النتيجة حينما نضع في الاعتبار ارتفاع نسبة الريفين في مجتمع المعلمين بما يشير إلى طبيعة المشاركة القائمة على العصبية ، حتى إن هذا النمط من المشاركة يصير بمثابة عقبة في سبيل الديمقراطية لا دعماً لها.

٣ - أثر المتغيرات الأساسية على المشاركة السياسية

- وقد بدت علاقة سلبية ضعيفة بين المستوى التعليمي والمشاركة السياسية ، بيد أنها لم تكن خطية الشكل حيث كانت سلبية في إطار الفئات التعليمية الثلاث الأولى ؛ إذ كانت نسبة مرتفعي المشاركة من ذوى التعليم المتوسط تبلغ ٢٩,٢ ٪ (٧ مدرسين) ، بينما كانت نسبة نظرائهم من الجامعيين ٢٢,٩ ٪ فقط (٣٨ مدرساً) ، بيد أن النسبة عاودت الارتفاع - متخذة الطابع الإيجابي للعلاقة - بين حملة الدبلوم والماجستير . وقد بلغت في الفئة الأخيرة ٣٦,٤ ٪ (٤ مدرسين) . (انظر الجدول ٣ بالملحق الإحصائي) .

- أوضح التحليل علاقة إيجابية بين التأهيل التربوي والمشاركة السياسية حيث كانت نسبة مرتفعي المشاركة بين التربويين (٣٦,٦ ٪) منهم (٩٧ مدرساً) تعادل ضعف نسبتهم بين غير التربويين (١٨,٥ ٪) منهم (١٥ مدرساً) . (انظر الجدول ٤ بالملحق الإحصائي)

بيد أن المحافظة Conservatism المرتفعة بينهم تشير إلى طبيعة المشاركة التي يقوم بها التربويون ، ومع ذلك فهي أكثر إيجابية مقارنةً بمشاركة غير التربويين ، فهم يؤمنون بأفكار معينة يتحركون وينشطون لتحقيقها.

الخاتمة

كشفت الدراسة عن عدد من النتائج التي يمكن إيجازها فيما يلي :

- ارتفاع متوسط الانتماء بين المعلمين ، غير أن نسبة منخفضي الانتماء تظل ذات دلالة ، رغم أنها لم تكد تبلغ خمس العينة ، وذلك بالنظر إلى خطورة دورهم في عملية التنشئة ، وما قد يترتب على ذلك من آثار سلبية خطيرة على هذه القيمة في نفوس تلاميذهم جيلاً بعد جيل ، وفصلاً بعد آخر .

- الانخفاض النسبي في مستوى فعالية المواطنة لدى المعلمين الأمر الذي يعزى إلى عدم اعتقاد الفرد بأن له حقاً ينبغي على الحكومة أن تؤديه له كاملاً ، وعلى نحو ملائم . ومن ثم تضاربت أقوال - وردود فعل - نسبة يعتد بها منهم إزاء إهمال حكومي أو حق تحجبه عنهم الإدارة ؛ الأمر الذي يحد من مدى تعمق قيمة المواطنة لديهم .

- إن نسبة يعتد بها من معلمى التعليم الأساسى تفتقد الإيوان بحرية الفكر على نحو كافٍ يؤهلهم لغرس هذه القيمة فى نفوس طلابهم جيلًا بعد آخر. وإن هذا المستوى لم يتأت إلا لربع العينة فحسب ، فيما يمكن التعبير عنه بالانخفاض النسبى للإيمان بهذه القيمة فى ضوء المستوى العلمى للعينة ، والدور المنوط بأفرادها فى التنشئة والتنوير.

- كما أن نسبة يعتد بها من معلمى العينة كانوا فى مستوى منخفض من المشاركة ؛ الأمر الذى يعد انعكاسًا للعزوف عن الانتخاب وعضوية الأحزاب.. إلخ. ولنا أن نتوقع مزيدًا من السلبية تعكسها هذه النتيجة حينما نضع فى الاعتبار ارتفاع نسبة الريفين فى مجتمع المعلمين بما يشير إلى طبيعة المشاركة القائمة على العصبية ، حتى إن هذا النمط من المشاركة يصير بمثابة عقبة فى سبيل الديمقراطية لا دعمًا لها.

- كشفت الدراسة عن ضعف العلاقة بين المستوى العلمى وتلك الأبعاد التى عرضنا لها والتى تمثل أبعادًا وأسسًا للمواطنة ؛ بل إن العلاقة كانت مفتقدة فى بعض الحالات؛ بما يعنى أن التعليم لم يعد فاعلًا ولا مؤثرًا فى صياغة شخصية الطلاب الذين يكتفون من المقررات بما تتضمنه من معارف ، دون التفات إلى القيم والاتجاهات الكامنة خلفها. وقد دعم من سلوكهم هذا نظام الامتحانات القائم على الحفظ والاستظهار ، وانتشار الكتب الخارجية التى تحتل المقرر إلى مواد سهلة الحفظ ، وتفشى ظاهرة الدروس الخصوصية التى تكتفى من المقرر بما يُتوقع مواجهته فى الامتحان.

- لقد كان هؤلاء المعلمون نتاجًا للمؤسسات التعليمية القائمة الأمر الذى يكشف عن بعض جوانب القصور التى أكدها كون التعليم لم يكن فارقًا فى صياغة شخصية المواطن ، بيد أنهم صاروا أداة لإعادة إنتاج هذا القصور ؛ إذ أن فاقد الشئ لا يعطيه.

- تتفاقم خطورة الأمر إذا تمثلنا نتائج العديد من الدراسات التى تؤكد أن المناهج التى يقومون بتدريسها "لا تتضمن سوى القليل النادر من المعارف التى تنمى المواطنة لدى الطلاب بمعنى أن المنهج بوضعه الراهن... لا يقوم بتعريف الطلاب بحقوق وواجبات المواطنة ، ولا ينمى وعيهم بواقعهم ولا بواقع مجتمعهم"^(٣١).

وهكذا تثير تلك الدراسة الانتباه إلى أن النظام السياسى لن يتأتى له التحرك صوب إرساء ثقافة تقوم على الديمقراطية وفعالية المواطنة بمعزل عن ديمقراطية التعليم. وأنه لا سبيل لتحقيق هذا الهدف إذا ما تحققت هذه الديمقراطية فى بعض أجزاء النظام العلمى أو أنساقه الفرعية دون الأخرى.

ومن ثم فإن محاولة إضفاء طابع ديموقراطى على مناهج التعليم فحسب تضيع جدواها سدى على يد هذه النسبة العالية من المعلمين منخفضى الإيمان بحرية الفكر والتعبير ، والذين لا يعتقدون فى ضرورة المشاركة السياسية ؛ فالمعلم ليس مجرد ناقل سلبى لمحتوى المناهج ، بل إنه يضيف عليها بعضاً من قيمه وأفكاره سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. بيد أن مثل هذا الأثر يبدو سلبياً فى ضوء النتائج التى أسفرت عنها الدراسة الميدانية ؛ كما تتزايد خطورة تلك النتائج حينما ندرك أن العملية التعليمية فى وضعها الراهن تحد من فعالية وأثر المناهج التعليمية فى التنشئة لصالح المعلم ، وذلك بفعل الكتب الخارجية والدروس الخصوصية التى تشوه المضمون التعليمى ليصير قابلاً للحفظ والتلقين.

وعموماً ، لا يمكننا إغفال أن التنشئة الديموقراطية للمعلم تعد بمثابة خطوة أساسية فى سبيل التحول الديموقراطى فى مصر ، وأن اختيار المرشحين لأداء هذا الدور الاجتماعى ، وحسن إعدادهم وتنشئتهم يمثل اللبنة الأولى على صعيد تطوير التعليم من ناحية ، وحفز التطور الديموقراطى من ناحية أخرى. ويمكن القول بقدر كبير من الثقة إن تجاهل هذه الحقيقة يذهب بكثير من جهود التطوير فى هذا الصدد أدراج الرياح.



هوامش الدراسة

- (١) محسن أبو رمضان، المواطنة هي الوعاء الحقوقي للتسامح، في:
http://www.rchrs.org/journal/journal2/j211.htm -
- (٢) المرجع السابق.
- (٣) د. عزمى بشارة، نوعان من المواطنة، في:
http://www.albayan.co.ae/albayan/alarbea/2002/issue163/highlights/7.htm
- (٤) د. على الدين هلال و د. كمال المنوفى، التعليم والتنشئة السياسية: القضايا النظرية والتراث المصري، في
د. كمال المنوفى (محرراً)، التعليم والتنشئة السياسية في مصر، الجيزة: مركز البحوث والدراسات
السياسية. جامعة القاهرة، ط ١، ١٩٩٤م، ص ١٣-١٧.
- (٥) حول بناء المقاييس انظر:
عبد السلام على نوير، الثقافة السياسية للمعلم في مصر: دراسة ميدانية لمعلمي التعليم الأساسى، رسالة
مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢١٥
وص ٥٠٢-٥٠٥.
- (٦) هبة رءوف عزت، المواطنة.. بين مثاليات الجماعة وأساطير الفردانية، في:
http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2002/05/article2.shtml -
- (٧) المرجع السابق.
- (٨) د. عزمى بشارة، مرجع سابق.
- (٩) ماجدة شفيق غنيمه، أثر الأمية على الثقافة السياسية للمرأة الحضرية: دراسة ميدانية للمرأة الحضرية،
رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، ١٩٨٢م،
ص ٢٦. كذلك:
- Iain McLean; Oxford, Concise Dictionary of Politics (Oxford, Oxford University Press, 1996) p69
- (١٠) Chantal Mouffe, ; Democratic Politics Today, in: Chantal Mouffe (Ed) ; Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community (London, Verso, 1st. Ed, 1992) p1.
- (١١) Edward N Muller, Mitchell A.Seligson, & Ilter Turan Education, Participation and Support for Democratic Norms, Comparative Politics, Vol. 20, No. 1 (Oct 1987) pp. 19-300.
- lowrance Babo, & Fredrick licari; Education and. Political tolerance: Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect, Public Opinion quarterly, Vol. 53, No 3 (Fall 1989) pp 292-303.
- (١٢) د. على الدين هلال و د. كمال المنوفى، مرجع سابق ص ١٥-١٧.
- (١٣) Michael W Apple; Cultural Politics & Education (Buckingham, Open University Press, 1996) P 22.
- (١٤) Ibid.; PP. 14 - 15.
- (١٥) Mary E Procidano, & Celia B Fisher,: Introduction: A Family perspective on Today's Students ; in: Procidano & Fisher, (Eds); Op. Cit., p2.

- (١٦) د. كمال المنوفى ، أصول النظم السياسية المقارنة ، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٨٧م ، ص ٣٣٥.
- (١٧) د. محمد عماد زكى ، تحضير الطفل العربى للعام ٢٠٠٠م ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠م ، ص ٩٢.
- (١٨) د. السيد سلامة الخميسى ، التعليم و المشاركة السياسية: رؤية تربوية نافذة للواقع المصرى ، بحث قدم إلى المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر الذى نظمه مركز البحوث و الدراسات السياسية بكلية الاقتصاد -جامعة القاهرة - فى الفترة ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧م ، ص ١٣-١٤ . وعن أهمية دور المعلم وأثره فى ثقافة الطلاب انظر:
- د. فرج عبد القادر طه ، علم النفس وقضايا العصر ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٣ ، ١٩٨٢م ، ص ٩٤ - ١١١
- Marla E. Ayers, Robert Cohen & Glen Ray; Examining the Contexts of Children's Classroom Behaviors: The Influence of Teacher Control, Journal of Experimental child Psychology, Vol. 55, No2 (April 1993) pp 163 - 176.
- (١٩) د. كمال المنوفى ، أصول النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ٣٣٥.
- (٢٠) انظر أمثلة هذه الدراسات فى:
- Knud Jensen, Ole B Larsen & Stephen Walker; Democratic Action Research in School: Methods and procedures in Education (Copenhagen, Royal Danish School of Educational studies, Vol. 17, 1995) pp. 28 - 37.
- Raghu Rajshwari; preparing Teachers for Gender Politics in Germany, The State, The church, and Political Socialization, paper presented at The Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, LA, February 4 - 8, 1994.
- Rahima C Wade.; Developing Active Citizens: Community Service Learning in Social Studies Teacher Education. The Social Studies, Vol. 68, N3 (May -June 1995) pp 124 - 127.
- (٢١) المرجع السابق ، ص ٣٣٥.
- (٢٢) د. على الدين هلال و د. كمال المنوفى ، مرجع سابق ، ص ١٧.
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ١٦.
- (٢٤) د. أحمد على بيلى ، مرجع سابق ، ص ٩٥٨ - ٩٧٧ . كذلك:
- د عبد المنعم المشاط ، مرجع سابق ، ص ١١٠.
- (٢٥) د. عايدة عباس أبو غريب (مشرقا) ، تطوير مناهج التعليم لتنمية المواطنة فى الألفية الثالثة لدى الطلاب بالمرحلة الثانوية (دراسة تجريبية) ، القاهرة: المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ج ١ ، ٢٠٠٠/٢٠٠١م ، ص ٢٢. ولمزيد انظر:
- Chris Wilkins; Citizenship Education, in: Richard Bailey, Teaching Values and Citizenship Across the Curriculum (London, Kogan Page Limited, 1st Ed, 2000) pp 17-18.
- (٢٦) د. عايدة عباس أبو غريب (مشرقا) ، المرجع السابق ، ص ١٤٨ . وكذلك:
- Education for Citizenship in: Scotland Paper, in: http://www.itscotland.org.uk/citizenship/paper_section_3.1.asp
- (٢٧) د. على عبد الواحد وافي ، الحرية فى الإسلام ، القاهرة: دار المعارف ، ط ٣ ، ١٩٨٦م ، ص ٧٧.
- (٢٨) Brich : pp 81-82.

(٢٩) من أمثلة هذه الدراسات:

- Michael Rush ; Politics and Society: An Introduction to Political Sociology (New York, Prentice Hall, 1992) p112.
- Sidney Verba (Et al) ; Citizen Activity: Who Participates? What do they say ? American Political Science Review, Vol. 87, No 2 (June 1993) p315.
- Kornberg & Clarke ; Op. Cit., p234

(٣٠) د. صلاح منسى ، المشاركة السياسية للفلاحين ، القاهرة: دار الموقف العربى ، ١٩٨٤م ، ص ١٢.

(*) صارت ظاهرة الدروس الخصوصية بمثابة أمر واقع ومعترف به فى المجتمع المصرى ، وقد كان طريقاً أن يعتذر بعض المدرسين عن تطبيق الاستمارة لانشغالهم بمواعيد الدروس الخصوصية. بينما كان البعض الآخر أكثر كرمًا مع الباحث فقام بتطبيقها أثناء القيام بإعطاء هذه الدروس فى المراكز التعليمية المنتشرة حالياً.

(٣١) د. عابدة عباس أبو غريب (مشرفاً) ، مرجع سابق ، ص ١٥١.



٢٦ ديمقراطية التعليم .. وتعليم الديمقراطية ..

د . هويدا عدلي *

يلعب التعليم دورًا محوريًا في بناء المواطن ، فهو كقيمة يعمل على تطوير الشخصية الإنسانية ، ويكسب المواطن قيمًا حداثية مثل الموضوعية والتفكير الناقد ، والقدرة على التخطيط ، وكذلك التسامح والمرونة العقلية ، والاستعداد للمشاركة. وهو كأداة وسيلة قوية لتحقيق الحراك الاجتماعي من أسفل إلى أعلى ، وما يترتب على ذلك من الحد من الفقر ، وتحقيق تكافؤ الفرص . بمعنى آخر ؛ التعليم هو أحد الأدوات الرئيسية لمقرطة الهيكل الاجتماعي^(١). كما أن التعليم حق من حقوق المواطنة.

بيد أن مجرد توافر نظام للتعليم لا يكفي بمفرده لتحقيق الدور السابق الإشارة إليه ، بل لابد من وجود قدر كبير من الإدراك الفردي والمجتمعي لأهمية التعليم ، والافتناع بجدواه في تحقيق ما نيط به من أهداف وأدوار^(٢).

يذكر تقرير ديلور (التعليم - الكنز من الداخل) أن الدول في مواجهتها للتحديات العديدة المتوقعة في المستقبل تدرك أن التعليم أداة لاغنى عنها في السعى لتحقيق السلام والحرية والعدالة الاجتماعية ؛ فالتعليم يساعد على مكافحة الفقر والاستعباد والجهل والقمع والحروب^(٣).

يعتبر التعليم الحكومي هو المصدر الرئيسي لتوفير خدمات التعليم ما قبل الجامعي في مصر^(٤) ؛ خاصة بالنسبة للطبقتين الدنيا والوسطى (بشرحيتهما الدنيا والوسطى) ، واللذان لا تقدران على تكلفة التعليم الخاص.. بيد أن الكثير من الظروف الاجتماعية والاقتصادية أدت إلى تدهور أحوال هذا التعليم في مختلف مراحله^(٥).

يسعى هذا البحث إلى رسم خريطة توضح علاقات أطراف العملية التعليمية بعضها ببعض ، وتقييم مدى ديمقراطية العلاقات بين هذه الأطراف من ناحية. كما يسعى أيضًا إلى استكشاف موقع قيمة الديمقراطية في العملية التعليمية - سواء على صعيد ما تحتويه المناهج

* مدرس العلوم السياسية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناينة .

الدراسية من مضامين ، أو على صعيد ديناميات التفاعل داخل الفصل - من ناحية أخرى. خلاصة القول : إن الهدف من هذا البحث التركيز على ديناميات العملية التعليمية من الداخل من خلال رسم خريطة للأطراف المعنية ، والعمليات الفرعية المرتبطة بها ، وما يتعلق بها من مشكلات تؤثر بالسلب على كفاءة وديمقراطية العملية التعليمية.

وعلى هذا سنتبنى الورقة مفهومًا محددًا للديمقراطية ، يقوم على ضمان أكبر قدر من الحرية (حرية الرأى والتعبير وحرية التجمع والتنظيم) ، وضمان أكبر مساحة من المشاركة على المستوى الماكرو (وذلك على صعيد صنع السياسات التعليمية) ، وعلى المستوى الميكرو (أى على صعيد إدارة المدرسة).

وفي هذا الإطار سيتم تناول محورين أساسيين هما :

- محور ديمقراطية العملية التعليمية ؛ وفي هذا المحور سيتم التعرض لبعض القضايا أولها: طبيعة فلسفة التعليم في مصر ، ومدى مشاركة المجتمع في عملية صنع السياسة التعليمية (العلاقة بين وزارة التعليم والمجتمع). وثانيها: طبيعة وإشكاليات العلاقة بين الأطراف المختلفة للعملية التعليمية: الإدارة المدرسية ، والمدرس ، والتلميذ ، والأسرة.

- محور تعليم الديمقراطية وفي هذا الإطار تنثور قضية المناهج الدراسية ، وموقفها من القيم الديمقراطية ، وكذلك قضية التفاعل بين الطالب والمدرسة (أى التركيز على الجوانب القيمية والسلوكية للديمقراطية). والسؤال المحورى في هذه الجزئية هل نظام التعليم المصرى يعد الطلبة لممارسة الحرية بأسلوب مسئول ؟.

في إطار تعدد مستويات التحليل لابد من الإقرار بصعوبة فصل كل مستوى عن الآخر ، فعلى سبيل المثال عند دراسة علاقة المدرس بالتلميذ ، لايمكن إغفال أن السياسة التعليمية الهادفة للاستيعاب الكامل -والتي أدت لتكديس الفصول- قد انعكست بالسلب على هذه العلاقة.

أولاً : محور ديمقراطية العملية التعليمية

١ - العلاقة بين وزارة التربية والتعليم والمجتمع (فلسفة التعليم - سياسة التعليم)

(أ) فلسفة التعليم^(٦):

اتفقت عديد من الدراسات على غياب فلسفة اجتماعية واضحة تبنى عليها فلسفة تربوية وتعليمية واقعية ومتناسكة ، وقادرة على التوافق ومتغيرات العصر^(٧). إن المعنيين بتطوير

التعليم في مختلف المجتمعات يحرصون أشد الحرص على البحث عن الفلسفة التي توجه سياسة التعليم ، بيد أن المشكلة في الحالة المصرية تتركز في غياب فلسفة واضحة للتعليم ، والخلط بين فلسفة التعليم وسياسة التعليم من ناحية^(٨) . وعدم تواكب الفلسفة أو التوجهات الرسمية للتعليم مع متغيرات العصر المتلاحقة التي غيرت من المفاهيم الكلاسيكية للتعليم تغييرًا جذريًا من ناحية أخرى ؛ فعلى حين كان يركز تعليم الماضي على ماذا نعرف ، فإن ثورة المعلومات أدت إلى تغيير المفهوم تمامًا من ماذا نعرف إلى كيف نعرف. أى الأولوية أصبحت للكيفية التي يحصل بها الفرد والتلميذ على المعلومات^(٩) . ومن التغيرات الأخرى التي لحقت بالتعليم أنه لم يعد قاصرًا على المدرسة والجامعة فحسب ، ولكن أصبح مستمرًا مدى الحياة. فالتعليم مدى الحياة يعد أحد المفاتيح الرئيسية للقرن الحادى والعشرين^(١٠) .

وقد دفعت هذه التغيرات أحد رواد الفكر التربوى فى مصر (وهو حامد عمار) لي طرح بديلاً لمفهوم السلم التعليمى الذى تقوم عليه فلسفة التعليم فى مصر ؛ وهو مفهوم الشجرة التعليمية. فمن المفاهيم المعروفة فى أدبيات التربية التشبيه لبنية الهيكل التعليمى على أنه سلم يصعد المتعلم درجاته فى تتابع مستمر من درجة إلى درجة فى السلم ، ولكل مرحلة من مراحل الصعود عدد محدد من الدرجات من أدنى إلى أعلى. ويتم هذا التصاعد بناءً على قدرات الطالب التحصيلية ، والتي يحكم عليها فى ضوء معايير امتحانية ، وبعد الانتهاء من صعود آخر درجة يغادر الطالب السلم ليلتحق بسوق العمل. ومن خصائص السلم التعليمى اشتراط أن الطفل الذى ينشد العلم يبدأ من أول درجاته ، وأن يتابع الارتقاء فيه ، بيد أنه إذا لم يرسله ولي الأمر انقطعت به سبل التعليم فيما بعد. ونفس الأمر إذا تجاوز فرص الرسوب ، أو تخطى الحد العمرى للمرحلة التالية. فمن لا يحقق هذه الشروط يخرج من السلم التعليمى تمامًا. وتبرز المشكلة الحقيقية فى مفهوم السلم التعليمى فى بعدين أساسيين يتعارضان مع مبدأ إتاحة حق التعليم مدى الحياة ، وهما استبعاد هؤلاء التلاميذ الذين تعثروا أو تجاوزوا سن المرحلة وذلك بعد امتحانات الابتدائية والإعدادية والثانوية. وأيضًا استبعاد من لم يلتحقوا بالسلم أصلاً منذ بدايته.

يرى عمار خطورة الاستمرار فى الالتزام بهذا المفهوم الذى كان ملائماً لقيم وأوضاع ارتبطت بوظيفة التعليم فى انتقائه للصفوة. وأنه مع الاهتمام بالتعليم محليًا ودوليًا ، وربطه بالتنمية البشرية أصبح مفهوم الاستبعاد قريبًا لانتهاك مبدأ تكافؤ الفرص ، والانتقاص من حقوق الإنسان. وأنه من الأفضل تبنى مفهوم الشجرة التعليمية الذى يتيح حق العودة

للتعليم النظامى فى أى وقت من عمر الإنسان استكمالاً لتعليمه ، أو تجديدًا له أو تغييرًا لتخصصه ومهنته. وعلى هذا فإن تطوير منظومة التعليم استنادًا لمفهوم الشجرة التعليمية يتيح مبدأ حق التعليم للجميع من المهد إلى اللحد ؛ وبذلك تتحقق سياسة توفر التعليم مدى الحياة ، دون استبعاد ، ودون حدود لسنوات التعليم ونوعه. وأخيرًا التحرر من مفهوم السلم الذى يستند إلى حائط شيدته توازنات مجتمعية نخبوية^(١١).

(ب) السياسة التعليمية

احتل موضوع إصلاح التعليم الأساسى أهمية محورية فى السياسة التعليمية فى السنوات الأخيرة لدرجة أنه أصبح من أهداف الدولة المصرية. وقد كان هذا الموضوع محورًا فى المؤتمرات القومية التى حضرها وزير التعليم ، وشارك فيها عديد من المتخصصين والشخصيات العامة. ومع ذلك ؛ فإن كثيرًا من القرارات الخاصة بإصلاح التعليم صدرت بدون مناقشة عامة حولها ، أو حتى استطلاع رأى الأطراف المعنية ، وأبرز الأمثلة التعديلات التى طرأت على نظام الثانوية العامة^(١٢). ونفس النتيجة تنسحب على حذف وإعادة السنة السادسة للمرحلة الابتدائية.

يعكس هذا الأمر الميل الشديد للمركزية فى صنع السياسة التعليمية. وجدير بالذكر أن لهذا الميل سند القانونى. فوفقًا للقانون ٢٢٣ لسنة ١٩٨٨ الخاص بإرساء قواعد تنظيم التعليم وإدارته تكون وزارة التربية والتعليم مسئولة عن تخطيط التعليم ومتابعته وتقييمه وتطويره ، وكذلك تحديد المناهج لمختلف مراحل التعليم ، وتوفير الموارد الضرورية لكل مستويات التعليم قبل الجامعى ، وأخيرًا تحديد مسئوليات المعلمين ومؤهلاتهم. أما المحافظات ووحدات الإدارة المحلية التابعة لها فمكلفة بتنفيذ خطط التعليم ، والمتابعة على المستوى المحلى ، وتنفيذ التوجيهات الوطنية العامة ، والإشراف على الأنشطة التعليمية ، وإعداد وإدارة الامتحانات تبعًا لتوجيهات الوزارة^(١٣).

أشارت عديد من الدراسات المعنية بالسياسة التعليمية إلى أنه رغم وجود مجالس عليا قطاعية ونوعية فى المراحل التعليمية المتنوعة ، إلا أن وزير التعليم يتمتع باختصاصات وصلاحيات واسعة وما يعنيه ذلك من محدودية المشاركة فى صنع السياسة التعليمية سواء من قبل السلطة التشريعية ، أو مراكز البحث والمشورة ، أو نقابة المعلمين ، وغيرهم من الأطراف المعنية. فإذا توافرت بعض المشاورات فإنها تقتصر على المشاورات التكنوقراطية العليا فقط ، متجاهلة تمامًا المستويات القاعدية الأكثر تأثيرًا بالسياسة التعليمية^(١٤).

ولا يختلف الأمر على صعيد التخطيط للمناهج والذي يتم في اتجاه واحد من القمة إلى القاعدة ، ويفتقر إلى أى مشاركة من قبل أصحاب الشأن التربوى المباشرين كمديرى المدارس والمعلمين والآباء والطلاب^(١٥).

وربما تكون الإشارة إلى دور نقابة المعلمين فى صنع السياسة التعليمية خير دليل على ضعف دور المجتمع المدنى فى صنع السياسة. أنشئت نقابة المعلمين عام ١٩٥١ بالقانون ٢١٩. ولمعالجة العيوب والثغرات الذى كشف عنها تطبيق هذا القانون ، صدر قانون جديد للنقابة يحمل رقم ٧٩ لسنة ٦٩ ، يؤكد أن من ضمن أهداف النقابة المساهمة فى تخطيط التعليم ، وتطوير نظمه ومناهجه . كما تمت الإشارة فى عديد من الجمعيات العمومية للنقابة لحقها فى المشاركة فى صنع السياسة التعليمية. كما أشارت اللائحة التنفيذية الجديدة للنقابة والصادرة ١٩٩٩م إلى أن من اختصاصات النقابة الأصيلة بحث سياسات التعليم ومشكلاته واقتراح الحلول ، ورغم ذلك لم تلعب النقابة أى دور فى رسم السياسة التعليمية ، وقصرت نشاطها على ما تقدمه لأعضائها من خدمات^(١٦).

وما لاشك فيه أن فاعلية أى نقابة فى تحقيق أهدافها تتوقف على عدد من العوامل بعضها متعلق ببعض المحددات البنوية ، والبعض الآخر يتصل بطبيعة العلاقة بالسلطة السياسية. وتعانى نقابة المعلمين من عدد من جوانب الضعف التى تحد من قدرتها على التأثير على عملية صنع السياسة مثل عدم تجانس العضوية ، ونظام الانتخابات متعددة الدرجات ، والارتباط الوثيق بالسلطة السياسية^(١٧).

١ - طبيعة وإشكاليات العلاقة بين الأطراف المختلفة للعملية التعليمية :

الإدارة المدرسية - المدرس - التلميذ - الأسرة

تعد المدرسة وحدة اجتماعية لها مناخها الخاص الذى يساعد بدرجة كبيرة فى تشكيل إحساس التلميذ بالفاعلية الشخصية ، وفى تحديد نظريته للبناء الاجتماعى القائم. وفى هذا الإطار يشار إلى تأثير كل من نوعية المدرس وطبيعة علاقته بالتلميذ ، ومدى تواجد التنظيمات المدرسية^(١٨).

(أ) العلاقة بين المدرس والطالب

يعتبر المعلم أحد العناصر الهامة فى أى تحديد تربوى ، فالمعلم مشارك رئيسى فى تحديد نوعية التعليم واتجاهه ، إذ من المفترض أنه يعمل على تنمية قدرات التلاميذ ومهاراتهم عن

طريق تنظيم العملية التعليمية ، وضبط مسارها التفاعلي ، ومعرفة حاجات التلاميذ وقدراتهم واتجاهاتهم وطريقة تفكيرهم ، كما أنه مرشدهم لمصادر المعرفة وطرق التعلم الذاتي^(١٩).

يمارس المعلم دورًا شديد الأهمية في إطار العملية التعليمية ؛ ومن ثم عملية التنشئة ، فدوره لا يقتصر على نقل المعارف المتضمنة في المناهج الدراسية إلى طلابه ، وإنما يتجاوز ذلك إلى آفاق أرحب ، فهو ينقل هذه المعارف كما فهمها وتفاعل معها فتصل إلى طلابه وقد اكتسبت شيئًا منه. كما يمارس المعلم دورًا أكثر فعالية ومباشرة في عملية التنشئة ، من خلال تفاعلاته في الفصل وسلوكه فيه. وهكذا يبدو دور المعلم شديد الأهمية ولا سيما وأنه المنوط بأداء ، أو الإشراف على باقى عناصر العملية التعليمية. هكذا لم يكن غريبًا أن أكدت كل محاولات تطوير التعليم على محورية دور المعلم ، ووجوب الاهتمام به من كافة الجوانب^(٢٠).

وتتعدد المحددات الحاكمة لعلاقة المدرس بالتلميذ ، فمنها ما يتعلق بكثافة الفصول ، ومنها ما يتصل بعلاقة المدرس بالمنهج ، وكذلك قيم وثقافة المدرس ، وأخيرًا إعداده وتدريبه.

(ب) كثافة الفصول

يعد هذا المؤشر أحد المحددات الدالة على مدى ديمقراطية العملية التعليمية ؛ فكي يتمكن المعلم من أداء دوره وإنجاز رسالته تعليميًا وتربويًا ، وكى يتأتى لطلابه الأخذ عنه والاقتراء به لابد أن يكون عدد الطلاب في الفصل محدودًا لينال كل منهم نصيبه من اهتمام المدرس ورعايته ، وحتى لا تتضاعف الأعباء على هذا الأخير ، فيفقد حقه الطبيعي في ظروف عمل مناسبة^(٢١).

بيد أن مطالعة البيانات تكشف عن أن المعلم والطالب كانا ضحية السياسات التعليمية المتعاقبة. فقد سعت السياسة التعليمية لتحقيق الاستيعاب الكامل لكافة الملزمين في ظل قدرات محدودة مما نتج عنه تكدس الفصول ، وتعدد الفترات. وقد تجلّى ذلك في ارتفاع كثافة الفصول في التعليم الابتدائي على مدى عقدين من الزمان من ٤٢ طالب/فصل ١٩٧٥/٧٤ ، إلى ٤٣,٧ طالب/فصل ١٩٩١/٩٠ ، ثم إلى ٤٤,٣ طالب/فصل ١٩٩٦/٩٥. وقد تباينت هذه الكثافة عبر المحافظات المختلفة ؛ فقد بلغت في الإسكندرية أعلى معدلاتها إذ وصلت إلى ٥١,٦ طالب/فصل ، كما وصلت في القليوبية إلى ٤٩,٧ طالب/فصل. وقد تباينت هذه الكثافة في كل محافظة من الأحياء الراقية إلى الأحياء الشعبية .

فعلى سبيل المثال وصلت كثافة الفصل فى إدارة شرق القاهرة التعليمية إلى ٨٠ طالباً/ فصل وذلك فى منتصف التسعينيات^(٢٢). وهذا معناه التحيز ضد الفقراء ، من خلال حرمانهم من تلقيهم خدمة تعليمية -على الأقل- تتساوى مع أقرانهم فى الأحياء المتوسطة والراقية.

وعند مقارنة هذه النسب المرتفعة فى المدارس الحكومية بمعدلات كثافة الفصول فى المدارس الخاصة يظهر الفرق جلياً ؛ حيث تصل الكثافة فى الأخيرة إلى ٣٤ طالب/ فصل. وهذا مؤشر آخر على التحيز ضد الفقراء ، وما يعنيه ذلك من انتهاك أحد أساسيات المواطنة.

(ج) المنهج - المعلم - التلميذ : علاقات متشابكة

يمارس المعلمون -بفعل اتصاھم اليومي المباشر بالطلاب- دوراً محورياً فى التنشئة سواء من خلال توصيل المعلومات ، أو بتحسين سبل التفاعل بين الطلاب ، وحفز قدرتهم على الإنجاز. يعد المعلم رأس الحربة فى عملية التنشئة بما لديه من علم ، وما يؤمن به من قيم ، وما يتبعه من أساليب التدريس فى التعامل مع الطلاب. فالأداء الجيد للمعلم يمكن أن يعوض الفقر فى مضمون المقرر ، مثلما أن ثراء مضمون المقرر يمكن أن يهدره أداء المدرس الضعيف. وعلى صعيد علاقة المعلم بالطلاب ؛ فقد تكون هذه العلاقة سلطوية الطابع بحيث لايجوز للطلاب أن يناقش المعلم داخل قاعة الدرس ، ويقتصر دوره على التلقين الذى يصادر حرية الطلاب ويحاصر وعيهم لأنه يتعامل معهم كأشياء ، وليس كذوات إنسانية فاعلة مشاركة. فمثل هذا الدور يعد أداة لصياغة أفراد نمطيين سلبين ، عاجزين عن المبادرة والإبداع^(٢٣). فوفقاً لجوزيف وليونارد يجب أن يكون المعلم قادراً على توجيه الطالب من خلال التعرف على اهتماماته وقدراته وتطلعاته^(٢٤).

إن ماسبق يثير قضية فى غاية الأهمية عند الحديث عن العلاقات المتشابكة بين المنهج والمدرس والتلميذ ، وهى رأى وتقييم كل من المدرس والطالب لهذا المنهج من حيث المضامين والأساليب ، ومن حيث الكم والكيف أيضاً. والأمر المثير للقلق غياب أى دراسات علمية إمبريقية عن هذه القضية ، باستثناء دراسة واحدة أجراها معهد التخطيط القومى بهدف التعرف على تقييم المعلمين ومديرى المدارس للمناهج الدراسية. وقد خلصت الدراسة إلى أن ٦٧٪ من العينة رأوا أن مناهج التعليم الأساسى غير مناسبة ، و٥٦٪ أشاروا إلى أن الأنشطة المصاحبة للمناهج غير كافية. كما ذكر ٦٧٪ من العينة أن التلاميذ لا يمارسون هذه الأنشطة. وفيما يتعلق بكيف العملية التعليمية أشار ٤٦٪ من العينة إلى أن المناهج لا تؤدى إلى تطوير كفاءة التلاميذ ، فى حين ذكر ٤٤٪ و ٥٦٪ من العينة على التوالى أن المناهج لا تعلم التلاميذ طرق التفكير العلمى ولا تنمى قدراتهم الإبداعية.

وعلى صعيد آخر خلصت بعض الدراسات إلى أن المنهج المدرسى يتسم بكبر الحجم ، وكثرة عدد الكتب مقارنة بالدول المتقدمة ، الأمر الذى يفرض عبئاً ضخماً يثقل كاهل المعلم حيث يكاد يلهث للانتهاء منه فى مواجهة أعداد ضخمة من الطلاب ، وخلال وقت محدد ، فلا يتأتى له من أسلوب سوى التلقين. وبطبيعة الحال يساعد على تكريس هذا الأسلوب كون المنهج قائماً على التلقين والحفظ والاستظهار. كما أن الامتحان لا يستهدف سوى قياس هذه المقدرة لدى الطالب^(٢٥).

وقد أشار أحد الباحثين إلى أن التعليم فى المدارس المصرية يتفق فى بعض جوانبه مع التعليم البنكى الذى أشار إليه باولو فريرى والذى يقوم على أساس أن المدرس يعلم ويعرف كل شيء ، يفكر ويتكلم وينظم ، فالمدرس هو قوام العملية التعليمية ، أما التلميذ فما هو إلا متلقٍ ، لا يعرف بنفسه ولا يفكر ، يستمع فقط لمدرسيه ، ويدعن لاختياراتهم ويتكيف معها ، وهذا ما يشكل مجتمع القهر^(٢٦).

وعلى هذا فإن الفلسفة الحاكمة لعلاقة المدرس بالتلميذ تستند للمفهوم التقليدى للتعليم؛ الذى يتمحور حول المعلم والكتاب المقرر. ويفترض هذا المفهوم أن المعرفة والفهم تنتقل من المعلم إلى الطالب من خلال التواصل اللفظي. وواجب المعلم وفق هذا المفهوم أن ينقل المعرفة والمعلومات المنظمة إلى الطالب. وهذا عكس المفهوم الحديث الذى يتركز حول الطالب ، فيرتكز إلى أن المعرفة والفهم والحقيقة لا يمكن أن تنتقل من شخص إلى آخر من خلال التواصل اللفظي فقط. وبناء على ذلك فإن وظيفة المعلم هى تيسير الفهم ، والمساعدة فى تطوير قدرات الطالب الذهنية^(٢٧).

(د) قيم وثقافة المدرس

إن الممارسة الديمقراطية للمعلم داخل الفصل لها العديد من التأثيرات الإيجابية ، فهى تعمل على زيادة دافعية الطلاب نحو التعلم ، كما تعمل على زيادة اتجاهات الأطفال نحو المدرسة ، وبخاصة فى مرحلة التعليم الأساسى^(٢٨). من واقع النتائج التى توصل إليها نوير فى دراسته الميدانية للثقافة السياسية للمعلمين المصريين اتضح اتسام المعلمين بمستوى متوسط من الإيمان بالحرية ، نتيجة لدرجة إيمانهم المتوسطة بكل من حرية الفكر والتعبير والمشاركة السياسية. وهذه النتيجة تكشف عن طبيعة المناخ الذى تتم فيه تنشئة الطلاب ، خاصة إذا تم الأخذ فى الاعتبار ندرة التأكيد على هذه القيم فى المناهج الدراسية^(٢٩).

كما توصلت دراسة ميدانية أخرى أجريت على معلمى المدارس الابتدائية والإعدادية

والثانوية إلى غياب مفهوم التنشئة السياسية لدى أكثر من ثلثي العينة ، والنظر إلى الانتخابات المدرسية ودور اتحادات الطلاب على أنها مضيعة للوقت ، وإحجام المعلم عن توعية الطلاب بمشاكل وطنهم أى غياب الدور السياسى للمعلم. وقد فسر الباحث تلك النتيجة من منظور اعتقاد المعلم أنه مسئول فقط عن المنهج. كما أن عملية تقويم المعلم من قبل الجهات الإشرافية لاتأخذ في الحسبان قيام المعلم بهذا الدور^(٣٠).

تكتمل الصورة بعرض بعض النتائج التى توصل إليها عبد الحميد فى دراسته الميدانية والتى طبقها على أربع مدارس ثانوية بنين تقع فى القاهرة الكبرى ، مدرسة حكومية تقع فى حى يتميز بارتفاع مستواه الاقتصادى والثقافى والاجتماعى ، ومدرسة لغات خاصة تقع فى حى مشابه للحى السابق الإشارة إليه ، ومدرسة حكومية تبعد عن مدينة القاهرة بحوالى ١٨ كيلومتر ، وتوجد فى حى يتسم بانخفاض مستواه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى. وقد شملت عينة البحث الطلاب والمدرسين. وقد وضع من نتائج عينة الطلاب انخفاض قيمة الحوار بين المدرس والتلميذ ، فأسلوب التعامل فى أغلبه يشجع على المسaire ولايشجع على استقلال الطالب برأيه وذلك مع وجود فروق لصالح مدرسة اللغات. كما أكدت نسبة كبيرة من العينة على أن الهم الأساسى للمدارس هو الاهتمام بالمادة العلمية ، وتنفيذ التعليمات ؛ سواء من المدرس أو الناظر ، وطاعتهم وعدم مناقشتهم ، وعدم تمتع الطلاب بحرية كبيرة فى تحديد مواعيد امتحانات الشهر ، وكذلك عجزهم عن تغيير المدرس الذى لا يرغبون فيه. وأشار أغلبية الطلبة وأكثر من نصف المدرسين إلى أن إدارة العلاقات الاجتماعية فى المدارس تعتمد على استخدام التعليمات والأوامر^(٣١).

ومما لاشك فيه أن هذه الظروف تعود الطلاب الخضوع المطلق للرؤساء ، فضلاً عن عدم إتاحة الفرصة لهم للابتكار أو التفكير تفكيراً علمياً سليماً.

(هـ) إعداد المعلم وتدريبه

التفت النظام التربوى المصرى إلى قضية إعداد المعلم وتدريبه ، ربما من أبرز الأدلة المؤتمر القومى الذى عقدته وزارة التربية والتعليم ١٩٩٦ حول إعداد المعلم وتدريبه ورعايته ، والذى أكد على أن المعلم هو القوة الفاعلة فى المنظومة التعليمية والمبدعة فى تنشئة الأجيال. وقد ركزت توصيات المؤتمر على ضرورة إحداث تغييرات جذرية فى مفاهيم التعلم والتعليم، وأن يصبح المعلم منسقاً للعملية التعليمية ، والحرص على تزويده بأساليب تربوية جديدة تجارى العصر ، مع التدقيق فىمن يتم اختيارهم لمهنة التدريس^(٣٢). ولذلك أنشأت وزارة التربية والتعليم إدارات وأجهزة ومراكز فنية متخصصة للتدريب ، واعتمدت على كليات

التربية في إعداد المعلمين وتكوينهم. كما شرعت في توظيف وسائط القنوات المرئية المسموعة المغلقة لتدريب المعلمين والمعلمات عن بعد ، عن طريق البث المباشر للمحافظات ، وبصورة تقلل التكلفة الاقتصادية للتدريب ، وتضمن الجودة النوعية ، ولا تربك الحياة الاجتماعية والوظيفية للمعلمين^(٣٣).

ومما لا شك فيه أن عملية تدريب المعلمين لا تقتصر على مرحلة العمل أى أثناء الخدمة ، بل تمتد لتشمل مراحل الإعداد الجامعى.

وعلى الرغم من ذلك فإن إعداد المعلم مازال يعاني من كثير من جوانب القصور ، وتتجلى مظاهر هذا في وجود عدد كبير من المعلمين من حملة المؤهلات المتوسطة غير التربويين ؛ والذين يتركزون بالتحديد في المرحلة الابتدائية ، هذا فضلاً عن حملة المؤهلات العليا غير التربويين في المرحلتين الإعدادية والثانوية. ومن ناحية ثانية الافتقاد لمعايير واضحة ومقننة يتم في ضوءها اختبار المتقدمين ، فلا زال القبول بكليات التربية يتم بناء على مجموع الدرجات التى يحصل عليها الطالب ، فضلاً عن إجراء مقابلة شخصية تتم بطريقة روتينية متسرفة ، لا تكشف عن مدى قبول الطلاب لمهنة التدريس من حيث الاستعدادات والميول. ومن ناحية ثالثة فلا توجد سياسة واضحة للقبول بكليات التربية يتم من خلالها تلبية احتياجات المجتمع من المعلمين في التخصصات المختلفة بما يترتب عليه وجود فائض في معظم التخصصات فيما عدا مادة اللغة الإنجليزية والتربية الموسيقية ، وكذلك مدرسو رياض الأطفال^(٣٤).

أما فيما يتعلق بالتدريب أثناء الخدمة ، فإنه يواجه عدداً من المعوقات أشار إليها المعلمون في إحدى الدراسات المعنية بتقويم عملية التدريب مثل قلة الاعتمادات المالية المخصصة للتدريب ، وانعدام الحوافز المادية ، وضعف التجهيزات الفنية بمراكز التدريب ، وعدم وضوح أهداف البرامج التدريبية ، وزيادة أعداد المتدربين عن الحد المناسب لنجاح عملية التدريب ، وعدم استمرارية التدريب ، وعدم اتباع أساليب حديثة في التدريب ، وانقطاع الصلة بين الإدارة العامة للتدريب وأجهزة التدريب المحلى ، وعدم وجود خطط محلية للتدريب تتلاءم مع الاحتياجات الخاصة بكل منطقة ، وأخيراً وجود عجز في أعداد المدرسين الأكفاء^(٣٥).

(و) علاقة المدرسة بالأسرة

يعد مجلس الآباء والمدرسين القناة التى تمر بواسطتها الصلة بين المدرسة والمنزل والذى عن طريقه يمكن أن يتحقق قدر من الديمقراطية في الإدارة. فالهدف من هذه المجالس تنظيم

القيادات التربوية آباءً ومعلمين ، وتوثيق الصلة بينهم من أجل رعاية الأبناء ، ورفع كفاءة العملية التعليمية والتربوية وذلك عن طريق المشاركة الفعالة والمتابعة المتكاملة^(٣٦).

ورغم تأكيد الخطاب الرسمي لوزارة التعليم على أهمية دور مجالس الآباء ؛ وذلك في القرار الوزاري ٤٦٤ بتاريخ ١٩٩٨/٨/٩م بشأن إقرار سلطة أولياء الأمور ، وإعطائهم الحق في التدخل للإشراف على العملية التعليمية في المدرسة سواء فيما يتعلق بنظافة البيئة المدرسية ، أو سلوك الأبناء وتحصيلهم الدراسي^(٣٧). فإن عبد الملك خلص في دراسته للتنظيمات المدرسية إلى ضعف وعدم فاعلية مجالس الآباء. وهذا يتفق مع ما توصل إليه عبد الحميد حيث أكد ثلثا عينته من الطلاب والمدرسين أنه ليس لمجالس الآباء دور يعتد به. فقد أشارت الاستجابات إلى ضعف دور مجالس الآباء والمعلمين في تسيير أمور المدرسة ، على الرغم من أنه من بين أهداف مجالس الآباء والمعلمين العمل على كفاءة العملية التربوية والتعليمية لمواكبة التغيرات الاجتماعية التي تطرأ على المجتمع ، وكذلك العمل على تأصيل الديمقراطية^(٣٨).

كما أشار عبد الملك إلى المشاكل المترتبة على تولى مدير المدرسة رئاسة مجلس الآباء والمعلمين من حيث تحديده لجدول الأعمال ، مروراً بإدارته للمناقشات. فمدير المدرسة هو الذى يقود الجلسات ، وهذا يعبر عن تناقض ؛ لأن الهدف هو تعزيز دور الآباء. فالواقع أكد أن المناقشة داخل مجلس الآباء تتأثر بوضع مدير المدرسة. هذا فضلاً عن شكلية الانتخابات إما بسبب عدم حضور الآباء ، أو اقتناعهم بعدم جدوى المشاركة. بل غالباً ما يتم توجيه الانتخابات لاختيار بعض الأشخاص إما لاعتبارات شخصية مثل وظيفة العضو ، أو مكانته ، أو علاقته السابقة بالمدرسة^(٣٩) ؛ وهذا ما تؤكد كاتبة هذه السطور من واقع خبرتها الشخصية.

(ز) الإدارة المدرسية والإدارة التعليمية : وجهان لعملة واحدة

يعد الطابع العام للإدارة التعليمية والمدرسية وأسلوب صنع القرار التربوي ، وطبيعة العلاقات السائدة بين المعلم والطلاب من ناحية ، وبين المعلمين وبعضهم البعض من ناحية ثانية ، وبينهم وبين الناظر من ناحية ثالثة ، وكذلك علاقات مؤسسات التعليم بالمجتمع المحيط من العوامل التي يمكن أن تؤثر بفعالية على تشكيل ثقافة الطالب. فالمناخ المدرسي المفتوح المتسم بديمقراطية الإدارة وصنع القرار والذي يتيح مساحة واسعة من الحرية لمعلميه يمكن أن يدفع أبناءه للانخراط في قضايا مجتمعاتهم التعليمي وكذلك الوعي بقضايا مجتمعاتهم العام^(٤٠).

يعتبر مدير المدرسة أهم عضو في الإدارة المدرسية لأن بيده الأمور الإدارية والتعليمية. كما أنه القدوة التي يتأسى بها الجميع. ويعد سلوكه محددًا لنوعية الثقافة التي تسود المدرسة هل هي ثقافة ديمقراطية؟ أم ثقافة استبدادية؟ وقد توصلت دراسة حسين إلى أن الثقافة السائدة في المدارس هي ثقافة الاستبداد والتي تتجلى في علاقة مدير المدرسة بالمعلمين والطلاب، وعلاقة المعلمين بالطلاب^(٤١).

تعد الإدارة التعليمية هي الوجه الآخر للإدارة المدرسية. وتتسم الإدارة التعليمية بالمركزية والتقليدية، وعدم القدرة على العمل بروح الفريق^(٤٢)؛ حيث ينحصر تركيز الإدارات التعليمية في النواحي المتعلقة بضمان تطبيق القواعد واللوائح الإدارية والمالية أكثر من النواحي الإنسانية بمعنى حفز الأفراد، ومراعاة قدراتهم، والاهتمام بالعلاقات بينهم. كما ينحصر اهتمامها في المسائل الجزئية على حساب المسائل الكلية. ولا تعنى الإدارات التعليمية بمشاركة المعلمين والنظار والمديرين في إدارة العملية التعليمية. وفي ظل هذا الواقع تأخذ القرارات التعليمية خط السير من أعلى إلى أسفل، وفقًا لتدرج خطوط السلطة. وتأخذ المذكرات والتقارير والشكاوى المدرسية خطأ معاكسًا من أسفل إلى أعلى؛ من أجل الحصول على موافقة الجهات الإدارية العليا في ظل التفويض المحدود للسلطة في المدرسة مما يهدر طاقة ووقت القائمين على المدرسة، ويبعدها عن مهمتها الأساسية، ولا يساعدها على الابتكار والتجديد، ولا يفسح المجال أمام الكفاءات المدرسية كي تأخذ فرصتها في توجيه العملية التعليمية^(٤٣). فأسلوب الإدارة والعمل يتم بمفهوم الرقابة والضبط أكثر من التوجيه والمشاركة والمسئولية^(٤٤).

ورغم دعاوى التطوير المتعددة، والمناداة باللامركزية في إدارة العملية التعليمية، فإن هذا التطوير اعتمد على الأجهزة المركزية باعتبارها العقل المفكر والمهيمن على شئون التعليم. أما الأجهزة المنفذة وهي المدارس فلم يكن لها دور في التفكير والتخطيط، واقتصرت جهودها على تنفيذ ما يصل إليها من لوائح وتعليمات^(٤٥)، وهذا وفقًا لما ورد بالمادة ١١ من القانون رقم ٢٣٣ لسنة ١٩٨٨م والتي تنص على أن تتولى الأجهزة المركزية للتعليم قبل الجامعي رسم السياسات العامة للتعليم، ومهام التخطيط والتقييم والمتابعة العامة. وتتولى المحافظات العملية التنفيذية التعليمية، والمتابعة المحلية، وإنشاء وتجهيز وإدارة المدارس الداخلة في اختصاصها وفق مقتضيات الخطة القومية للتعليم، وفي حدود الموازنة المقررة^(٤٦).

تنفق الدراسات المعنية بدور المدرسة في الإدارة على أهمية وضرورة إعادة هيكلة المدرسة كاتجاه عالمي ظهرت تطبيقاته في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول بغية تحسين

فاعليتها. وتستلزم هذه الفاعلية مزيداً من اللامركزية في تخطيط سياسة التعليم وذلك من خلال النظر للمدرسة باعتبارها وحدة إدارية قائمة بذاتها، تعمل تحت قيادة واعية، وتصنع قراراتها بحرية واستقلالية، وتعزز من قدرات معلميها، وتشارك في وضع مقاييس جديدة لتقويم أداؤها، وتأخذ بنصائح الآباء في تحقيق التقدم الدراسي، وتحسين مخرجات التعليم. يعرف هذا المدخل الإداري الحديث بمدخل الإدارة الذاتية للمدرسة. وقد حظى هذا المدخل باهتمام عالمي، واسع النطاق وذلك في إطار عملية إصلاح التعليم، والتي تركز على ضرورة تحقيق التوازن بين المركزية واللامركزية، وما يترتب على ذلك من منح المدرسة درجة أكبر من الاستقلالية؛ كي تتمكن من ملاحقة التحديات الداخلية والخارجية، ومواكبة التحولات والمتغيرات المتسارعة^(٤٧).

ثانياً: محور تعليم الديمقراطية: المناهج وطرائق التدريس والاتحادات الطلابية تمثل المناهج حجر الزاوية في العملية التعليمية، فهي الموضوع الأساسي الذي يتجمع حوله كل أطراف العملية التعليمية. كما أنها أحد المصادر الرئيسية التي تشكل ثقافة التلميذ وقيمه واتجاهاته بصورة متعمدة ومستمرة، وليست تلقائية أو عرضية. ولا زال الكتاب المدرسي أكثر الوسائل إسهاماً في تشكيل الثقافة خاصة في مرحلة التعليم الأساسي، والتي تعد من أكثر المراحل استيعاباً للتلاميذ حجماً وانتشاراً^(٤٨). ومما لا شك فيه أن المناهج ليست جميعاً عفوية أو غير مقصود للمعرفة، ولكن يتم انتقاؤها من قبل القائمين على السياسة التعليمية بغية تحقيق أهداف معينة مثل توطيد دعائم الوضع القائم، وإضفاء شرعية معينة على النخب الحاكمة، أو إحداث تغيير ثقافي واجتماعي مقصود في المجتمع، فالمناهج قد تستخدم للحفاظ على الثقافة القائمة، أو لتغيير هذه الثقافة.

يشير السنبلي إلى أن المناهج الدراسية تعد انعكاساً وترجمة للفلسفة التربوية المتبناة، وما ينبثق عنها من أهداف عامة تتبناها الدولة وفق أيديولوجيتها وتوجهاتها. والملاحظ أن هناك خللاً أساسياً في التسلسل المنطقي للمقومات الأساسية للنظام التربوي في البلدان العربية، يتجلى بوجه خاص في غموض الفلسفة التربوية، وما وراءها من فلسفة اجتماعية، وبالتالي في ضعف الأهداف وتسلسلها؛ وهذا هو الخلل الذي يفصم عرى التربية عن حاجات التنمية الشاملة^(٤٩).

كما يلاحظ أن مناهج المدارس العربية تنطلق من المفاهيم القديمة للتربية، حيث تقوم على فكرة المواد الدراسية المنفصلة، بمعنى أن يكون لكل مادة كتاب مقرر، يضم بين جنبيه مجموعة من الحقائق والمفاهيم والمعرفة النظرية، والتي نادراً ما يرافقها أمثلة تطبيقية، أو

نشاطات علمية ، أو مناشط عقلية. كما أن هذه المناهج لا تشبع حاجات الفرد الحياتية ، عدا أنها إجبارية على الطالب أن يدرسها جميعًا دون مراعاة لميوله ورغباته ، خاصة في التعليم الإلزامي. هذا فضلًا عن التركيز في المناهج على الكم أكثر من الكيف^(٥٠).

كما تلعب توجهات النظام التعليمي دورًا محوريًا في تنشئة التلاميذ ، ففي نظام يقوم على الحفظ والتلقين (أى يتبنى أكثر طرائق التدريس التقليدية) ، فإن هذا معناه إلغاء ملكات التفكير العليا لدى الطلاب من فهم ونقد وتحليل واستنباط. ومما لا شك فيه أن الوجه الآخر للعملة هو الغياب التام لأساليب وطرائق التدريس الحديثة المبنية على الحوار والمناقشة والتعاون والعصف الفكرى والمجموعات الصغيرة^(٥١). ناهيك عن التعويل على أسلوب الامتحانات كأسلوب وحيد للتقويم ، وهو أسلوب لا يشجع الطلاب على إبداء قدر أعلى من المشاركة والمبادرة ، بل من الأكيد أنه سيخلق تلاميذ تسود فيما بينهم قيم السلبية والانزواء واللامبالاة^(٥٢).

ومما لا شك فيه أن وراء ذلك عوامل متعددة أولها أعداد الطلاب الكبيرة في الفصول ، والكم الكبير للمناهج والمطلوب من المعلم تدريسه مما يجبره على تبني الطرائق التقليدية. وقد يعزى السبب أحيانًا للسياسات التعليمية التى قد لا تسمح باستخدام هذه الطرائق الحديثة. وغنى عن القول إن جهود المفاهيم وطرائق التدريس التقليدية لا تمكن من إبراز الفروق الفردية بين الدارسين ، ولا تساعد على إبراز المواهب ، ولا تشجع على الابتكار^(٥٣).

على الرغم من تركيز الخطاب الرسمى على ضرورة إدماج القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في المناهج الدراسية فإن ما وضح من خلال بعض الدراسات المعنية بتحليل مضمون المناهج الدراسية يتناقض مع هذا الخطاب الرسمى فى الآتى :

- تركيز المناهج على أن حركة المجتمع لا تصنعها الجماهير بقدر ما يصنعها الأفراد سواء كانوا قادة أو أبطالاً ، وإن تغلب المجتمع على المشاكل والأزمات مرهون بوجود الحاكم البطل المنقذ. أى التركيز على دور الحكومة بدرجة تفوق التركيز على دور الشعب^(٥٤).

- لا تحتفى المناهج كثيرًا بقيمة الحرية قدر احتفائها واهتمامها بغرس الطاعة فى نفوس الطلاب. كما تناولت المناهج الحرية بمعناها المطلق أكثر من معناها السياسى المرتبط بحقوق بعينها^(٥٥).

- الإفراط فى التأكيد على واجبات المواطن ، بدرجة تفوق بكثير حقوقه ، وما يعنيه ذلك

من تنشئة الطلاب على نحو يتناقض وفعالية المواطنة ، فالتركيز على الواجبات أكثر من الحقوق معناها تنشئة الرعايا لا المواطنين

- عدم وجود منهج مستقل لدراسة حقوق الإنسان في التعليم الحكومي ، وكل ما يتوافر هو إشارات في كتب المواد الاجتماعية ، وبعض المقررات الأخرى بنسب أقل. وكان للحقوق الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الشعوب الغلبة ، في حين كانت الإشارات أقل للحقوق السياسية والمدنية. وعلى خلاف ذلك في حالة المدارس الأجنبية حيث وضع التوازن في المناهج بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية ، والحقوق السياسية والمدنية من ناحية أخرى^(٥٦).

- كما وضع أيضًا صعوبة المفاهيم التي تعرض بها حقوق الإنسان ، فضلًا عن التناقض بين الحقوق المذكورة ، والأمثلة المقدمة. فعلى سبيل المثال في حين كان هناك تأكيد على حرية الرأي ، برز تأكيد أكبر على واجب الطاعة.

لا ينحصر تأثير المدرسة كأحد أهم مؤسسات التنشئة السياسية في المناهج فحسب ، بل تؤثر في النشء من خلال علاقة المدرس بالتلميذ ، ومن خلال أداء المدرس لواجبه التدريسي^(٥٧). وأيضًا من خلال التربية العملية على الديمقراطية والتي تتجلى في الاتحادات الطلابية والأنشطة المدرسية أى من خلال توفير بيئة مدرسية مواتية للديمقراطية

فهما كانت درجة اهتمام المناهج الدراسية بالقيم والممارسات الديمقراطية فإن هذا لا يكفي بمفرده ؛ فلا بد من جانب عملي حياتي. ولعل وجود نظام مدرسي ديمقراطي وإدارة مدرسية قائمة على فكرة المشاركة في الإدارة المدرسية من أهم الجوانب العملية في بناء الديمقراطية.

تعد اتحادات الطلاب هي الآلية الأساسية لترسيخ مبادئ الديمقراطية وذلك من خلال تعبيرها عن أفكار الطلاب ومطالبهم. فاتحاد الطلاب -وفقًا للتعريف- هو "تنظيم يضم مجموعة من طلاب المدرسة يتم انتخابهم لتمثيل جميع الطلاب ، والإنابة عنهم للمشاركة في إدارة ، وتنظيم المجتمع المدرسي ، والتدريب على ممارسة الديمقراطية"^(٥٨).

إن وجود هذه التنظيمات ومشاركة التلاميذ فيها يضمن إعداد التلميذ ليكون مواطنًا صالحًا ، شخصًا قادرًا على اكتساب عادات وقيم معينة ؛ مثل العادات الديمقراطية ، وتحمل المسؤولية الاجتماعية ، والقيادة والعمل التعاوني^(٥٩).

وقد أشارت إحدى الدراسات التى عنت بتقييم التنظيمات المدرسية إلى ضعف اتحادات الطلاب لعدة أسباب منها قصور أهداف هذه الاتحادات ، وعدم وضوحها ، وعجزها عن الربط بين حياة الطلاب داخل المدرسة وحياتهم خارجها. وأيضًا اهتمام هذه الاتحادات بالجوانب التحصيلية والعملية التعليمية مما يترتب عليه ضعف برامج هذه الاتحادات ، وعدم قيامها بأى أنشطة مدرسية ، وأخيرًا عدم قناعة القيادة المدرسية بدور التنظيمات المدرسية ، واعتبارها غير ذات جدوى^(٦٠).

ومن ناحية أخرى فرغم عدم وجود قيود رسمية على ممارسة الأنشطة الطلابية فى المدارس مقارنة بالجامعة فإن الأوضاع المادية لكثير من المدارس -من حيث تداعى المباني ونقص المرافق وعدم وجود مساحات لممارسة هذه الأنشطة- تجعل الأمل فى ممارسة مثل هذه الأنشطة قد يكون معدومًا^(٦١).

وأخيرًا لا بد من القول إن كل ماسبق يشكل مناخًا مدرسيًا غير مواتٍ لغرس القيم والممارسات الديمقراطية لدى التلاميذ. وقد أشارت إحدى الدراسات إلى جوانب قصور عديدة فى هذا المناخ المدرسى ، فضلًا عما سبق مثل عدم الاهتمام بممارسة الأنشطة المدرسية مما يؤدى إلى كبت حرية التلميذ ، وعدم إتاحة الفرصة له للتعبير عن نفسه. وأيضًا ضعف العلاقات الاجتماعية التى تسود المدرسة ، وبخاصة بين المعلم والطالب والإدارة المدرسية. خلاصة القول: عدم وجود مناخ تربوى مناسب ومواتٍ يشعر التلميذ فيه أنه جزء من مجتمع الدراسة^(٦٢).

بدون خاتمة

إن ماسبق عرضه من نتائج فى الواقع لا يحتاج إلى خاتمة بقدر ما يحتاج إلى بادئة ، بمعنى أن خطورة الأمر تقتضى طرح قضية التعليم فى مصر بكل إشكالياتها للنقاش العام بحرية وديمقراطية . وهنا لا بد من الإشارة إلى أن مناقشة قضية التعليم تعنى مناقشة مستقبل الوطن ككل.

من هذا المنطلق واستنادًا لما توصل إليه هذا البحث (الخريطة) يمكن طرح بعض هذه الإشكاليات :

- كيفية وضع فلسفة تعليمية وتربوية جديدة تتوافق مع متطلبات التنمية من ناحية ، والتغيرات والتحولات العالمية المتسارعة على الصعيد السياسى والاقتصادى

والاجتماعى ، وأيضًا على الصعيد المفاهيمى والمعرفى من ناحية ثانية. فالمطلوب فلسفة تعكس احترام قيمة المواطنة ، وتكرس هذا الاحترام ، فلسفة تستند فى منطلقاتها التى قيم العدالة والكفاءة والحرية ، تراعى الحقوق الإنسانية كافة سواء كانت سياسية ومدنية ، أو اقتصادية واجتماعية.

- كيفية تحفيز كل من الإرادة السياسية والاجتماعية على إصلاح التعليم إصلاحًا حقيقيًا وليس شكليًا ، متسقًا وليس عشوائيًا ومرتبكًا. وإننى أزعم بتوافر الإرادة الاجتماعية ، بدرجة تفوق توافر الإرادة السياسية ، فقضية التعليم أصبحت من الهموم الأساسية والمؤرقة للأسرة المصرية من معظم الفئات فى المجتمع المصرى.

- كيفية خلق الرابطة بين التعليم والتحول الديمقراطى فى المجتمع المصرى ، وكيف يصبح التعليم أحد محركات التحول الديمقراطى الذى تتعثر مسيرته على مدى أكثر من ربع قرن. ومما لا شك فيه أن المقدمة المنطقية لمناقشة هذه الإشكالية الإجابة على سؤال أساسى كيف يعكس التعليم الاحتياجات الحقيقية للمجتمع ، والتى من المستحيل التعرف عليها بدون مشاركة هذا المجتمع.



هوامش الدراسة

- (١) Al Sayyid, M., Education and Democracy in Egypt, Research Papers Series, Egypt-Human Development Report, UNDP & INP, 1999, p 13.
- (٢) معهد التخطيط القومى، تقرير التنمية البشرية ١٩٩٨-١٩٩٩ م، ص ١.
وأيضاً: على ليلة، الشباب العربى، تأملات فى ظواهر الإحياء الدينى والعنف، القاهرة، دار المعارف، ص ١٢٠.
- (٣) معهد التخطيط القومى، تقرير التنمية البشرية، مرجع سابق، ص ١٧.
- (٤) مرجع سابق، ص ٢٨.
- (٥) عبد السلام نوير، التعليم والمستقبل فى مصر فى حنان قنديل (محرر)، مصر فى عيون شبابها، شباب الباحثين ومستقبل التنمية فى مصر، القاهرة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، ٢٠٠١ م، ص ٣١٢.
- (٦) يقصد بفلسفة التعليم توفير النظرة العامة الشاملة اللازمة للنظر الصحيح للمشكلات وحلولها. كما أنها تحدد الأهداف والغايات التربوية التى يتبغى تحقيقها، والوسائل العامة الواجب اتباعها فى سبيل ذلك، كما تحدد وتفسر الغايات القائمة والوسائل المتاحة للنظام التعليمى، وتطرح وسائل وغايات أخرى من أجل تطويره.
- راجع المزيد عن هذه القضية: سعيد إسماعيل على، عملية صنع القرار فى السياسة التعليمية، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧ م، جامعة القاهرة، مركز الدراسات والبحوث السياسية.
- (٧) نبيل على، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة ١٨٤، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب.
- (٨) سعيد إسماعيل على، محنة التعليم فى مصر، القاهرة، كتاب الأهالى، ١٩٨٤ م، ص ٣٧.
- (٩) نبيل على، مرجع سابق.
- (١٠) اعتماد محمد علام، دور التعليم فى التنمية بعد الإنترنت، رؤية استشرافية، ورقة مقدمة إلى المؤتمر العلمى السنوى الأول، مستقبل التعليم فى مصر بين الجهود الحكومية والخاصة ٢٥-٢٦ يونيو ٢٠٠٢ م، القاهرة. كلية البنات بالتعاون مع أكاديمية طيبة المتكاملة للعلوم، ص ٤٣.
- (١١) حامد عمار، من السلم التعليمى إلى الشجرة التعليمية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الخامس والثلاثون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٨ م، ص ١٢-٥.
- (١٢) Al-Sayyid, M., op.cit, p 31.
- (١٣) معهد التخطيط القومى، تقرير التنمية البشرية، مرجع سابق، ص ٣٣.
- (١٤) راجع المزيد من التفاصيل فى:
- معهد التخطيط القومى، تقرير التنمية البشرية، مرجع سابق، ص ٣٣.
- أمانى قنديل، سياسات التعليم فى وادى النيل والصومال وجيبوتى، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٨٩ م، ص ١٢٥-١٢٨.

- (١٥) عبد العزيز بن عبد الله السنبلي ، التربية في الوطن العربي على مشارف القرن الحادى والعشرين ، الإسكندرية ، المكتب الجامعى الحديث ، ٢٠٠٢م ، ص ١٢٦ .
- (١٦) لورنس بسطا ذكرى ، دراسات فى إصلاح سياسات ونظم التعليم فى مصر فى ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠٠م ، ص ٧٥-٧٦ .
- (١٧) أمانى قنديل ، مرجع سابق ، ص ٧٠-٧٦ .
- (١٨) عرفات زيدان ، دور المدرسة الثانوية فى تنمية الوعى السياسى للطلاب ، دراسة مقارنة بين التعليم الثانوى العام والتعليم الصناعى ، فى كمال المنوفى وحسين توفيق (محرران) ، الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغير ، أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ص ٩٨٠ .
- (١٩) السنبلي ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .
- (٢٠) عبد السلام نوير ، الثقافة السياسية للمعلم فى مصر ، دراسة ميدانية لعينة من معلمى التعليم الأساسى ، رسالة دكتوراة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ١٥٥ .
- (٢١) مرجع سابق ، ص ١٩٩ .
- (٢٢) ----- ، ص ١٩٩-٢٠٠ .
- (٢٣) عبد السلام نوير ، التعليم والثقافة فى مصر ، سلسلة أوراق بحثية ، تقرير التنمية البشرية فى مصر ، معهد التخطيط القومى وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى ، ١٩٩٩م ، ص ١١ .
- (٢٤) Joseph, C. & Leonard, C, Foundations of Education, N.Y., Macmillan Publishing Co., 1983 p 144.
- (٢٥) نوير ، الثقافة السياسية للمعلم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .
- (٢٦) طلعت عبد الحميد ، التعليم وصناعة القهر ، القاهرة ، ميريت للنشر والمعلومات ، ٢٠٠٠م ، ص ١٠٧ .
- (٢٧) دعاء الدجاني ، دور برامج التأهيل التربوى فى إعداد معلمين قادرين على تنمية مهارات التفكير الناقد لدى الطلبة ، مجلة مستقبل التربية العربية ، أبريل ٢٠٠٢م ، ص ٣١٧ .
- (٢٨) محمد يحيى ناصف ، وانتصار محمد على ، الدور التربوى للمعلم ومعوقاته ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠٢م .
- (٢٩) نوير ، الثقافة السياسية للمعلم ، مرجع سابق ، ص ٣٩٤ .
- (٣٠) محمد يحيى ناصف ، وانتصار محمد على ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .
- (٣١) طلعت عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ١٤٢-١٤٨ .
- (٣٢) صلاح الدين عبد العزيز ، متطلبات ونظم مزاولة مهنة التدريس ، مرحلة التعليم الأساسى فى مصر ، القاهرة : المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠٢م ، ص ٣ .
- (٣٣) السنبلي ، مرجع سابق ، ص ١٢٨-١٢٩ .
- (٣٤) عبد الفتاح جلال وآخرون ، تخطيط سياسة القبول بكلليات التربية فى ضوء الاحتياجات الفعلية للمجتمع ، القاهرة : أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا ، المجالس النوعية ، التقرير النهائى ، ١٩٩٥م ، ص ١٠-١١ .
- (٣٥) انظر المزيد من التفاصيل عن نتائج هذه الدراسة :
- محمد توفيق سلام وعبد الخالق سعد ، الاتجاهات الحديثة فى تدريب المعلمين أثناء الخدمة ، القاهرة : المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠٢م ، ص ٩٦-١١٢ .
- (٣٦) رسمى عبد الملك ، تفعيل دور التنظيمات المدرسية والتربية للديمقراطية ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ١٩٩٩ ، ص ١١٠ .

(٣٧) رسمى عبد الملك ، دور الإدارة المدرسية في تفعيل التربية المدنية في مرحلة التعليم قبل الجامعى ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠١م ، ص ١٥٥ .

(٣٨) مرجع سابق ، ص ١٥٠ .

(٣٩) رسمى عبد الملك ، تفعيل دور التنظيمات المدرسية والتربية للديمقراطية ، مرجع سابق ، ص ١٧١ .

(٤٠) نوير ، التعليم والثقافة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٤١) فتحى محمد حسين ، دور العلاقات الإنسانية في رفع كفاءة الإدارة المدرسية في المدارس الابتدائية الحكومية والخاصة ، ورقة مقدمة إلى المؤتمر العلمى السنوى الأول ، مستقبل التعليم في مصر بين الجهود الحكومية والخاصة ٢٥-٢٦ يونيو ٢٠٠٢م ، كلية البنات بالتعاون مع أكاديمية طبية المتكاملة للعلوم ، ص ٦٢٨ ، ص ٦٣١ .

(٤٢) السنبلى ، مرجع سابق ، ص ١٢١ .

(٤٣) مها جويلى ، الأولويات التربوية للتعليم العام في مصر في القرن الحادى والعشرين ، ورقة مقدمة إلى المؤتمر العلمى السنوى الأول ، مستقبل التعليم في مصر بين الجهود الحكومية والخاصة ٢٠-٢٦ يونيو ٢٠٠٢م ، كلية البنات بالتعاون مع أكاديمية طبية المتكاملة للعلوم ، ص ٨٥٥-٨٥٨ .

(٤٤) رسمى عبد الملك ، معوقات أداء الإدارة التعليمية عن تحقيق أهداف التعليم الأساسى ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ١٩٩١ .

(٤٥) مها جويلى ، مرجع سابق ، ص ٨٥٥ .

(٤٦) مرجع سابق ، ص ٨٦٠ .

(٤٧) مرجع سابق ، ص ٨٥٨ .

تعد المدرسة في إنجلترا نموذجاً فعلياً لذلك التوجه ، حيث تعد وحدة تنظيمية قائمة بذاتها من خلال مجلس تسيير المدرسة ، ومنحه صلاحيات اتخاذ القرارات. وقد تم استكمال حركة استقلال المدارس وتدعيم الإدارة الذاتية بصدر قانون الإصلاح التعليمى عام ١٩٨٨م الذى أعطى المدرسة مزيداً من الحرية والمرونة في اختيار المقررات الدراسية وتعيين المعلمين وتدريبهم. أما في هولندا فقد تقرر منح المدرسة درجة كبيرة من الاستقلال الذاتى وفقاً لقانون الجودة المعمول به هناك ، حيث تقوم المدارس بتحمل مسؤولية نوعية التعليم الذى تقدمه ، ومتابعة سياسة الكيف ، وتشجيع المدارس على اتباع التقويم الذاتى الذى يعتمد على البحث والدراسة بهدف تنمية الكيف التعليمى. كما تقدم المدارس تقارير لأولياء الأمور عن أنشطتها يتبعه إقامة حوار بين إدارة المدرسة وأولياء الأمور.

(٤٨) إلهام عبد الحميد فراج ، صورة المرأة في التعليم ، القاهرة ، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات ، ٢٠٠٠م ، ص ٧٤ .

(٤٩) لسنبلى ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٥٠) مرجع سابق ، ص ١٢٤ .

(٥١) مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

(٥٢) ----- ، ص ١٠٩ .

(٥٣) ----- ، ص ١٢٥ .

(٥٤) كمال المنوفى ، التنشئة السياسية في مصر والكويت ، تحليل مضمون المقررات الدراسية ، السياسة الدولية ، يناير ١٩٨٨م ، ص ٦٤-٦٥ .

- أيضاً نوير ، الثقافة والتعليم..... ، مرجع سابق .

(٥٥) مرجع سابق ، ص ٢٦ .

- (٥٦) انظر المزيد عن نتائج هذه الدراسة:
-- مصطفى كامل السيد ، (محورا) حقوق الإنسان في مقررات التعليم الأساسي ، القاهرة ، مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، ٢٠٠٠م.
- (٥٧) عبد المنعم المشاط ، التربية والسياسة ، القاهرة ، دار سعاد الصباح ، ١٩٩٢م ، ص ١٠٧.
- (٥٨) رسمي عبد الملك ، تفعيل دور التنظيمات المدرسية والتربية للديمقراطية ، مرجع سابق ، ص ١١٠.
- (٥٩) عرفات زيدان ، مرجع سابق ، ص ٩٨٢.
- (٦٠) رسمي عبد الملك ، تفعيل دور التنظيمات المدرسية ... ، مرجع سابق ، ص ١١٠.
- (٦١) معهد التخطيط القومي ، تقرير التنمية البشرية ، مرجع سابق ، ص ١١٩.
- (٦٢) لورنس بسطا و فاتن عدنى ، دور المدرسة في تنمية شخصية المتعلم ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ٢٠٠٢م ، ص ٩٢.

٢٧ استطلاع رأى عينة من شباب المدارس والجامعات حول المواطنة والمشاركة السياسية

د. منى يوسف* - أ. حسن سلامة**

يدور موضوع هذا الاستطلاع حول قضية هامة يثور الجدل حولها الآن وهى قضية المواطنة ، وتتوجه الدراسة الحالية لاستطلاع رأى عينة عمدية من شباب المدارس الثانوية والجامعات بمحافظتى القاهرة والجيزة حول موضوع المواطنة والقضايا اللصيقة به ، مثل قضية الانتهاء باعتبارها أحد مؤشرات المواطنة ، وقضية المشاركة السياسية باعتبارها من أهم الحقوق السياسية للمواطنة.

مقدمة

شهد مفهوم المواطنة صعودًا فى كتابات النظريات السياسية ، بعد أن ظل مفهوم الدولة يشكل أهم المفاهيم السياسية. ولم يكن الاهتمام بمفهوم المواطنة محض عودة لتعريفات الحقوق المدنية والسياسية ، كما لم يقتصر على قضايا الوعى والهوية والانتماء التى شغلت حقل الاجتماع السياسى ومجال الدراسات الثقافية الصاعدة ، بل اكتسب مفهوم المواطنة أبعادًا جديدة ، وتحرك إلى مكانة مركزية فى التفكير النظرى الإمبريقى ، بحثًا عن مؤشرات جديدة ودالة له فى الواقع السياسى الراهن. بل يمكن القول إنه صار "المفهوم المدخل" لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية فى النصف الثانى من عقد التسعينيات ، بعد أن تعرضت دعائم مفهوم الدولة القومية للاهتزاز.

وقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة فى النشاط الاقتصادى ، والتمتع بشمراته ، كما ارتبط بحق المشاركة فى الحياة الاجتماعية ، وأخيرًا حق المشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة ، وتولى المناصب العامة ، فضلًا عن المساواة أمام القانون.

وتشير دائرة المعارف البريطانية إلى "المواطنة" باعتبارها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة ، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق فى تلك الدولة ، تؤكد

* خبير ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناينة .

** باحث ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناينة .

أن "المواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية ، مع ما يصاحبها من مسئوليات ؛ وهى على وجه العموم تُسبغ على المواطن حقوقاً سياسية ، مثل حق الانتخاب وتولى المناصب العامة"^(١).

وتذكر موسوعة الكتاب الدولى أن المواطنة Citizenship : هى عضوية كاملة فى دولة أو فى بعض وحدات الحكم. وهذه الموسوعة لا تميز بين المواطنة والجنسية ، مثلها مثل دائرة المعارف البريطانية. وتؤكد أن "المواطنون لديهم بعض الحقوق ، مثل حق التصويت ، وحق تولى المناصب العامة ، وكذلك عليهم بعض الواجبات ؛ مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم"^(٢).

وتعرف موسوعة كولير الأمريكية كلمة Citizenship - وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز - بأنها "أكثر أشكال العضوية اكتمالاً فى جماعة سياسية"^(٣).

وكما نرى فإن الموسوعات الثلاثة تتفق على أن المواطنة تدل ضمناً على قدر من الحرية يتمتع به المواطن ؛ يسمح له بممارسة حقوقه السياسية ، ويملى عليه أيضاً واجبات نحو الوطن الذى يعيش فيه. ولم يصادف هذا المصطلح صعوبة فى الترجمة إلى اللغة العربية "فالمواطنة والمواطن فى اللغة العربية من الوطن وهو موطن الإنسان ومحله" حسب ما أورده ابن منظور فى لسان العرب^(٤). ومن هنا فإن الترجمة العربية لهذا المصطلح بالمواطنة يمكن اعتبارها ترجمة مقبولة وموفقة ، حيث رأى فيها الباحثون والمفكرون العرب تأصيلًا لهذا المفهوم ، وتقريبًا له فى ذهن الإنسان العربى ، وربطه بفكرة الوطنية.

أولاً : موضوع الاستطلاع وأهميته

يدور موضوع هذا الاستطلاع حول قضية هامة يثور حولها الجدل الآن وهى قضية المواطنة ، لذلك تتوجه الدراسة الحالية لاستطلاع رأى عينة من الشباب من طلبة المدارس الثانوية والجامعات فى موضوع المواطنة والقضايا اللصيقة بها ، مثل قضية المشاركة السياسية باعتبارها أحد أهم الحقوق السياسية للمواطنة ، وأيضًا قضية الانتماء باعتبارها أحد مؤشرات المواطنة .

ثانيًا : الهدف من الاستطلاع

فى ضوء موضوع الاستطلاع تركز الهدف فى التعرف على رأى الشباب فى عدد من الموضوعات المتعلقة بالمواطنة وذلك من خلال الإجابة على عدد من التساؤلات تتمثل فى التالى :

- ماذا يعنى مفهوم المواطنة لدى الشباب ، وما الحقوق والواجبات المرتبطة بها من وجهة نظرهم ؟.

- ما الحقوق التى يحصل عليها الشباب بالفعل ، وما هى الحقوق التى يرى أنها غير متحققة لديه سواء كانت حقوقاً سياسية أو مدنية. ورؤيته لمدى تحقق مبدأ المساواة بين المواطنين؟.
- ما موقف الدولة من خلال مؤسساتها المختلفة فى التأثير سلباً أو إيجاباً على الشعور بالمواطنة لدى الجماهير ، من وجهة نظر الشباب؟.
- ما مفهوم الديمقراطية لدى الشباب ؟ وما هى مستويات المشاركة السياسية لديهم ، وما تقييمهم لمؤسسات التنشئة السياسية المختلفة؟.
- ما مؤشرات الانتماء لدى الشباب ؟ والتى يمكن التعرف عليها من خلال معرفة تفضيلاتهم بين ما هو أجنبى وما هو وطنى بالنسبة للمنتج السلعى والثقافى والإعلامى ، وأيضاً موقفهم من مسألة الهجرة ؟ .

ثالثاً : الخطوات المنهجية فى إجراء الاستطلاع

نشير هنا بإيجاز إلى الخطوات المنهجية التى اتبعت فى سبيل إنجاز هذا الاستطلاع ، وهى تحديد العينة وأسلوب اختيارها ، وإعداد أداة جمع البيانات وأسلوب التحليل الإحصائى.

١ - العينة

تم اختيار عينة عمدية من طلاب المدارس الثانوية والكليات الجامعية ، وذلك على عدة مراحل :
 أ- تحديد المدارس: اختيرت أربع مدارس ثانوية روعى فيها تمثيل بعض أنواع التعليم الثانوى ، فاخترت مدرسة ثانوية حكومية (مدرسة الأورمان الثانوية بنين والأورمان الثانوية بنات) ، والمدرسة الأجنبية يمثلها: (طلبة IGSCE فى مدرسة دار التربية) ، والمدرسة الخاصة هى مدرسة: (الحرية للغات) ، والتعليم الأزهرى مدرسة: (المعهد الثانوى الأزهرى بنين ، ومعهد الخلفاء الراشدين للبنات). وقد تم اختيار ثلاثين طالباً من كل مدرسة ، روعى أيضاً توافر التنوع بالنسبة لمتغيرات السن والنوع فى كل منها.

ب- بالنسبة للكليات الجامعية ، أيضاً تم اختيارها بالأسلوب العمدى ، مع مراعاة اختلاف نوعية التعليم ، فاخترت كليات الآداب ، والهندسة ، والحقوق من جامعة القاهرة. وكليات الصيدلة ، والإعلام ، واللغات والترجمة من جامعة ٦ أكتوبر ، وكليات الصيدلة ، والطب ، وأصول الدين من جامعة الأزهر ، وأقسام إدارة الأعمال ، والهندسة ، والإعلام من الجامعة الأمريكية. وقد تم اختيار ٩٠ طالباً من كل جامعة من الجامعات الأربع.

وبذلك بلغ العدد الإجمالي للعيينة الكلية ٤٨٠ طالبًا ، وعدد طلاب المدارس ١٢٠ طالبًا ويشكلون ثلث العينة وطلبة الجامعة ٣٦٠ طالبًا يشكلون ثلثي العينة.

هذا وتتراوح أعمار مفردات العينة من ١٥ سنة حتى ٢٥ سنة ، نصفهم من الذكور ، والنصف الآخر من الإناث.

٢ - أداة الاستطلاع

تم إعداد استمارة استطلاع تتضمن ثلاثة محاور رئيسية هي: المواطنة والمشاركة والانتقاء. ويندرج تحت كل محور عدد من الأسئلة بلغ مجموعها ٥٢ سؤالًا ، وبعد إعدادها في صورتها الأولى تم عرضها على عدد من المحكمين المتخصصين* في مجال البحوث الاجتماعية والرأي العام. وقد أسفر التحكيم عن تعديل صياغات بعض الأسئلة ، وحذف أسئلة ، وإضافة أسئلة أخرى ، وتعديل ترتيب بعض الأسئلة. وبعد إجراء التعديلات الملائمة تمت تجربة الاستمارة على عدد من طلبة المدارس والجامعات ، وذلك بهدف معرفة مدى فهمهم للأسئلة ، ومدى ملائمة الصياغة ، وبناء على هذه التجربة أعيدت صياغة الأسئلة في شكلها النهائي.

هذا وقد استغرق التطبيق ثلاثة أسابيع من شهر نوفمبر ٢٠٠٣ ، ولم تصادف الباحثين صعوبات في التطبيق ، بل كان هناك تعاون من المسؤولين في المدارس والجامعات ، وأيضًا من الطلبة الذين شملهم الاستطلاع.

رابعًا : نتائج استطلاع الرأي

سوف يتم عرض نتائج الاستطلاع من خلال المحاور الرئيسية الثلاثة التي شملها الاستطلاع وهي المواطنة ، والانتقاء ، والمشاركة السياسية .

١ - المواطنة

(أ) مفهوم المواطنة

كان من المهم في البداية التعرف على ماذا يعنى مفهوم المواطنة لدى الشباب ، لذلك وجه سؤالان في هذا المجال :

أولهما : ماذا يعنى الوطن لديهم ؟.

والثانى : ماذا يعنى مفهوم المواطنة ؟.

* قام بالتحكيم : أ. د. نجوى خليل ، أ. د. علا مصطفى ، أ. د. ليلي عبد الجواد ، المستشارين بالمركز.

وقد ترك هذا السؤال مفتوح النهايات دون التقييد بعدد من الاستجابات للوصول إلى الفهم الحقيقي لمفهوم المواطنة لديهم ، وقد وجد أن هناك اختلاطاً لديهم بين مفهوم المواطنة ومفاهيم أخرى ، مثل مفهوم الوطن ، وواجبات المواطن وحقوقه ، ومفهوم الانتفاء . هذا وقد جاءت الاستجابات على السؤال الأول كالتالى :

جدول رقم (١)
مفهوم الوطن لدى الشباب

المفهوم	ك	%
حضارة وتاريخ	١١١	٢٣ر١
مكان لإشباع الحاجات	٥٠	١٠ر٤
جغرافيا وطبيعة اجتماعية	٢٢	٤ر٦
المكان الذى ولدت فيه	٢٢٤	٤٦ر٧
المكان الذى عشت فيه معظم حياتى	٢٧٥	٥٧ر٣

* يلاحظ أن النسب المئوية تزيد عن ١٠٠٪ لاختيار المبحوث أكثر من بند.

ويبدو من هذا الجدول أن أعلى نسبة (٥٧ر٣٪) ذكرت أن الوطن هو "المكان الذى عشت فيه معظم حياتى" ، يليها مباشرة من ذكروا أنه المكان الذى ولدت فيه (٤٦ر٧٪) وهو الأمر الذى يعنى أن مكان الميلاد والمعيشة هما المحوران الأساسيان للوطن. أما الاستجابات الأخرى فلم تحصل إلا على نسب ضئيلة للغاية فيما عدا الاستجابات الخاصة بأن الوطن يعنى "الحضارة والتاريخ" (٢٣ر١٪).

أما مفهوم المواطنة فقد ذكر (٤١ر٩٪) أنه يعنى الانتفاء للوطن والولاء له ، والحفاظ عليه والخوف على حقوقه (٢٤ر٥٪) ، وحب الوطن (٢١ر٣٪) ، والدفاع عن الوطن والتضحية من أجله (١٧ر٧٪) ، وتنمية الوطن وإعلاء شأنه (١٣٪). كما ذكرت مفاهيم أخرى لم تحظ سوى بنسب قليلة للغاية ، وهى أن المواطنة هى ممارسة الديمقراطية (١٪) ، أو الإحساس بالأمان (١٪). كما ذكرت نسبة ٧٪ أنهم لا يعرفون ماذا تعنى المواطنة.

(ب) حقوق المواطنة

للتعرف على إدراك الشباب لماهية حقوق المواطنة وجهت لهم مجموعة من الأسئلة للكشف عن هذه الحقوق ، فكان السؤال الأول هو: "ما هى من وجهة نظرك أهم الحقوق التى تتمنى كمواطن الحصول عليها؟" وطلب منهم ترتيبها تصاعدياً وفقاً لأولوياتها لديهم ، وكانت إجاباتهم كالتالى:

جدول رقم (٢)
حقوق المواطنة مرتبة وفقاً لأهميتها لدى الشباب

الاستجابات	الترتيب الأول ك %	الثاني ك %	الثالث ك %	الرابع ك %	الخامس ك %	السادس ك %	السابع ك %	الثامن ك %
أن أتمتع بتساوى الفرص في التعليم	٣٦ ٧٥	١٤ر٨ ٧١	١٢ر١ ٥٨	١٥ر٦ ٧٥	١٣ر٥ ٦٥	١٣ر٣ ٦٤	١٢ر٣ ٥٩	١٠ر٦ ٥١
أن أعيش نوعية حياة كريمة	٨٢ ١٧ر١	٧٢ ١٥ر٠	٨٥ ١٧ر٧	٦٢ ١٢ر٩	٥٩ ١٢ر٣	٥٧ ١١ر٩	٤١ ٨ر٥	٢١ ٤ر٤
أن أجد فرصة عمل بعد التخرج	٤٨ ١٠ر٠	٧٠ ١٤ر٦	٧٤ ١٥ر٤	٨٠ ١٦ر٧	٧٢ ١٥ر-	٦٣ ١٣ر١	٤٥ ٩ر٤	٢٦ ٥ر٦
أن أتمتع بالتأمين الصحي	٤ ٠ر٨	١٩ ٤ر٠	٣١ ٦ر٥	٢٩ ٦ر-	٥٣ ١١ر-	٥٩ ١٢ر٣	٩٦ ٢٠ر-	١٨٨ ٣٩ر٢
أن أتمتع بالأمن	١٥٨ ٣٢ر٩	٦٩ ١٤ر٤	٦١ ١٢ر٧	٦١ ١٢ر٧	٥٥ ١١ر٥	٣٦ ٧ر٥	٣٩ ٦ر-	١٠ ٢ر١
أن يكون لرأبي قيمة	٥٨ ١٢ر١	٨٧ ١٨ر١	٦٩ ١٤ر٤	٧٦ ١٥ر٨	٧٤ ١٥ر٤	٦٣ ١٣ر١	٣٨ ٧ر٩	١٥ ٢ر١
أن أجد فرصة المشاركة الاجتماعية والسياسية	٢٥ ٥ر٢	٤٠ ٨ر٣	٤٣ ٩ر-	٥٨ ١٢ر١	٥٥ ١١ر٥	٧١ ١٤ر٨	١٠٤ ٢١ر٧	٨٢ ١٧ر٢
أن تصان آدميتي في التعامل مع أجهزة الدولة	٦٨ ١٤ر٢	٥٤ ١١ر٣	٥٩ ١٢ر٣	٣٥ ٧ر٣	٤٧ ٩ر٨	٦٦ ١٣ر٨	٦٩ ١٤ر٤	٨٢ ١٧ر١

وقد كانت أعلى نسبة في الترتيب الأول لمتغير "أن أشعر بالأمن (٣٢ر٩٪) من إجمالي العينة ، يليها مباشرة في الترتيب الثاني من ذكروا أن يكون لرأيهم قيمة (١٨ر١٪) ، وفي الترتيب الثالث جاء الاعتقاد في أن يعيش الفرد نوعية حياة كريمة (١٧ر٨٪) ، أما الترتيب الرابع فقد كان لاستجابة "أن يجد فرصة عمل بعد التخرج (١٦ر٧٪) ، وجاءت استجابة أن يكون لرأي الفرد قيمة في الترتيب الخامس (١٥ر٤٪) ، أما الترتيب السادس والسابع والثامن فكانت أعلى نسبة فيهم لبند واحد هو أن يجد فرصة للمشاركة الاجتماعية والسياسية وهي على التوالي (١٤ر٨٪ ، ٢١ر٧٪ ، ١٧ر٢٪).

أما بالنسبة لسؤاله عن الحقوق التي يحصل عليها بالفعل ، فقد ذكر ٥٧ر٩٪ من أفراد العينة الكلية أنهم يحصلون على فرص تعليم متساوية. وأجاب ٣٨ر٨٪ أنهم يشعرون بالأمن. بينما أشار ٣٥٪ إلى أنهم يعيشون نوعية حياة كريمة. وأفاد ٢٣ر٨٪ أنهم يحصلون على تأمين صحي. بينما أشار ١٢ر٨٪ إلى أنهم يمارسون بالفعل حرية الرأي والتعبير ، وذكر ٤٪ فقط أنهم يشاركون في الحياة الاجتماعية والسياسية. وذكر ٣ر٨٪ أنهم يعاملون باحترام من قبل أجهزة الدولة. وفي مقابل ذلك ذكر ٩٦ر٣٪ أنهم لا يعاملون باحترام من قبل أجهزة الدولة. وأشار ٩٦٪ إلى أنهم لا يشاركون في الحياة الاجتماعية والسياسية. في حين ذكر ٨٧ر٣٪ بأنهم لا يمارسون حرية الرأي والتعبير. وأشار ٧٦ر٣٪ إلى أنهم لا يحصلون على تأمين صحي. وذكر ٦٥٪ إلى أنهم لا يعيشون نوعية حياة كريمة. بينما ذكر ٦١ر٣٪ أنهم لا يشعرون بالأمن. وأجاب ٤٢ر١٪ بأنهم لا يحصلون على فرص تعليم متساوية.

يتضح من الاستجابات على هذا السؤال أن الممارسة الديمقراطية والمشاركة السياسية التي يقوم بها أفراد عينة البحث ضئيلة ؛ ربما بسبب عدم تعودهم على ذلك. كما أن غالبيتهم يشعرون بأن حقهم في الاحترام من قبل أجهزة الدولة مفقود تقريباً ؛ ولهذا كان عدم الشعور بالأمان قائم لدى النسبة الغالبة منهم. وهذا من شأنه أن ينتقص في النهاية من قدرة هذه العينة على إبداء الرأي وتحمل المسؤولية.

وبسؤال أفراد العينة عن مدى حصولهم على حقوقهم في المجتمع ، أجابت الأغلبية منهم (٩٤ر٨٪) بأنهم محرومون من تلك الحقوق. ومن الملفت للنظر أن ٧٠ر٢٪ من العينة أجابوا بأن حقهم في العمل يأتي على رأس الحقوق التي يشعرون بأنهم محرومون منها ، هذا على الرغم من كون هذه العينة من طلاب الجامعات والمدارس الذين لم يدخلوا أصلاً سوق العمل. ومن ثم فإن هذا الرأي يعكس نوعاً من النظرة التشاؤمية لدى شباب هذه العينة ، ربما يتأثر بالواقع الذي يعاينه غالبية الشباب من تضاؤل فرص العمل أمامهم.

وبرغم ما تقدم ؛ إلا أنه بتوجيه سؤالين لأفراد العينة عن الإحساس بالمواطنة ، ومتى يقوى هذا الإحساس ، كانت استجاباتهم تنطوي على إحساس قوى نحو الوطن ، وما يقابله من هموم وأزمات. وقد كان السؤال الأول: هل تعتقد أن الإحساس بالمواطنة لدى الناس يكون أقوى في ظل توافر ظروف معينة أم لا ؟ وقد أجاب بنعم ٨٧٢٪ من أفراد العينة ، بينما أجاب بلا ٢١١٪ فقط من إجمالي العينة.

أما الظروف التي تساعد على إذكاء الإحساس بالمواطنة ؛ فكان في مقدمتها وجود استعمار خارجي يهدد الوطن وذلك لدى ٥٤٦٪ من عينة البحث ، يليه وجود تهديد خارجي وذلك بنسبة ٣٤٪ ، ثم في حالة وجود أزمات اقتصادية (١٨٣٪) ، وجاءت أقل استجابة في حالة وجود فرص للمشاركة ، وذلك بنسبة ٨٣٪.

وتشير نتائج هذا السؤال بصفة عامة إلى أن الأزمات - خاصة ما يهدد الوطن من الخارج - تؤدي إلى تعميق الإحساس بالمواطنة ربما كوسيلة للدفاع عنه. فإذا جمعنا الاستجابة الأولى والثانية نجد أن مجموعهما يقترب من ٩٠٪ ، بينما لم تحصل أى أزمة من الأزمات التي تحدث في داخل الوطن على أكثر من ١٨٪ في رأى أفراد عينة الدراسة. وربما يوضح ذلك سمة من سمات الشعب المصرى ظهرت على مدى تاريخه الطويل وهى سمة الاتحاد القوى بين أفرادها ضد العدوان الخارجي. في مقابل تحركه بشكل محدود ووقتي تجاه الأزمات الداخلية سواء كانت اقتصادية ، أو سياسية أو اجتماعية.

٢ - الانتماء للوطن

حاولنا في هذا المحور التعرف على بعض المؤشرات التي قد تعبر عن الانتماء ؛ وذلك مثل التفضيل بين المنتج الوطنى والأجنبي ، سواء كان هذا المنتج إعلامياً أو ثقافياً أو سلعيًا ، والموقف من مسألة الهجرة خارج البلاد ، وتقبل فكرة الحصول على جنسية دولة أخرى ، والموقف من مبدأ التطوع. ونؤكد هنا أن هذه مجرد مؤشرات لا تعنى إصدار أحكام بالانتماء من عدمه إذ قد تتداخل ظروف معينة تفرض بعض الأمور على الفرد كالهجرة أو الحصول على الجنسية ، لذلك يمكن القول إن الأسئلة التي شملها هذا المحور تعبر بشكل خاص عن مدى قوة الانتماء إذا تصورناه كمتصل أحد طرفيه القوة وطرفه الآخر الضعف.

التفضيل بين المنتج الوطنى والأجنبي

(١) التفضيل في السلع

بتوجيه سؤال لعينة الطلبة عن تفضيلاتهم للسلع عند الشراء هل يفضلون شراء السلع

وطنية الصنع أو أجنبية الصنع ؟.

ذكرت أعلى نسبة من أفراد العينة (٣٨ر٥٪) أنه لا يوجد فرق بين السلع الوطنية والأجنبية لديهم ، بينما ذكر ٣٤ر٤٪ أنهم يفضلون شراء السلع المصرية ، في حين أجاب ٢٧ر١٪ منهم أنهم يفضلون شراء السلع الأجنبية. وبالنظر إلى ما إذا كانت هناك اختلافات في توجهات طلبة المدارس والجامعات - على اختلاف نوعيات التعليم - في تفضيلاتهم للسلع وجدنا استجاباتهم تشير إلى أن معظم طلبة المدارس الحكومية والأزهرية يفضلون الصناعة الوطنية وذلك بنسبة ٤٦ر٧٪ لكل منهما ، والنسبة الأكبر من طلبة المدارس الأجنبية تفضل السلع الأجنبية الصنع وذلك بنسبة ٣٦ر٧٪ منهم ، بينما رأت النسبة الأعلى من طلبة المدارس الخاصة أنه لا يوجد فرق بين السلع الأجنبية والوطنية وذلك بنسبة ٤٣ر٣٪.

وتوضح هذه النتائج أن نوعية التعليم قد تساهم في تفضيلات أفراد العينة لنوعية السلع التي يشترونها فالذين يتعلمون في مدارس حكومية أو أزهرية يفضلون الصناعة المصرية على غيرها من الصناعات ، بينما يفضل طلبة المدارس الأجنبية السلع الأجنبية على المصرية ، في حين أن النسبة الأكبر من طلبة المدارس الخاصة ترى أنه لا فرق بين الأجنبي والمصري.

وتتفق إلى حد كبير إجابات طلبة الجامعة مع طلبة المدارس في هذا الصدد. فقد اتضح أن طلبة جامعة الأزهر هم أكثر الطلبة تفضيلاً للصناعة الوطنية ، وذلك بنسبة ٦٢ر٢٪ ، يليهم طلبة الجامعة الحكومية بنسبة ٤٣ر٤٪ ، ثم طلبة الجامعة الخاصة ٢٢ر٢٪ ، وأخيراً طلبة الجامعة الأجنبية (١٥ر٦٪). أما السلع الأجنبية فأكثر الطلبة تشجيعاً لها هم طلبة الجامعة الخاصة (٤٠٪) ، يليهم طلبة الجامعة الأجنبية (٣٥ر٦٪) ، ثم طلبة الجامعة الحكومية (٢٤ر٤٪) ، وأخيراً طلبة جامعة الأزهر (١١ر١٪). وتوضح هذه النتائج تأثير نوعية التعليم في تفضيل السلع لدى الطلبة.

وبسؤال الطلاب عن معيار التفضيل بين السلع أشار ٧١ر٣٪ من إجمالي عينة الاستطلاع إلى أن جودة الصنع هي السبب وراء اختيارهم للسلعة التي يشترونها ، ثم يأتي تشجيع السلع المصرية في المرتبة الثانية ٢٦ر٣٪ ، بينما حصل بند التفاخر بالمنتج الأجنبي على أقل استجابة لدى أفراد العينة ١ر٩٪.

وتوضح هذه النتائج أن أفراد العينة من طلبة الجامعات والمدارس لديهم الوعي الكافي للفرقة بين الجيد والرديء من السلع. وأنهم يشترون ما هو جيد الصنع بغض النظر عن كونه مصرياً أو أجنبياً ، أى إن المعيار هو معيار موضوعي ، يضع الفائدة والجودة في المقام الأول.

(ب) العمل التطوعى

يعتبر العمل التطوعى من الأعمال التى تقيس عدة أشياء ، فقد يقيس به علماء النفس القدرة على العطاء ، أو الرغبة فى مساعدة الغير ، وقد يقيس به علماء الاجتماع القدرة على الاندماج فى المجتمع ، والإحساس بمشكلاته ، وقصدنا فى هذه الدراسة أن نقيس من خلاله شدة الانتماء للوطن ، حيث إن العمل التطوعى عمل اختياري ، ولا يقوم به إلا من يشعر بانتماء معين سواء إلى الناس الذين يتطوع من أجلهم ، أو إلى المكان الذى يجمعه هؤلاء الناس. ولقياس ذلك سألنا أفراد العينة عن رغبتهم فى القيام بهذه الأعمال ، ونوعيتها ، وكانت النتيجة أن نسبة الاستعداد للقيام بأى عمل تطوعى بلغت ٩٤ر٤٪ من إجمالى عينة الدراسة ، فى مقابل نسبة ضئيلة ليس لديها استعداد للقيام بهذه الأعمال التطوعية بلغت ٥ر٦٪ فقط من إجمالى العينة. ولوحظ أن هذه النسبة الضئيلة كانت من بين طلبة المدارس الأجنبية فقط ، بينما بلغت نسبة الموافقة على القيام بعمل تطوعى فى بقية أنواع المدارس ١٠٠٪ من إجمالى عينة طلبة المدارس الأخرى. أما بالنسبة لطلبة الجامعات فقد كانت أعلى نسبة من الطلبة لديها الاستعداد للقيام بالأعمال التطوعية هم طلبة جامعة الأزهر (٩٧ر٨٪)، بينما أقل نسبة توجد بين طلبة الجامعة الحكومية (٩٠٪). ولكن الملاحظ ارتفاع نسبة الاستعداد للقيام بالأعمال التطوعية لدى طلبة الجامعات المختلفة بشكل عام ؛ ، وهذا يشير إلى إحساس قوى بالانتماء حيث لا ييخل هؤلاء الطلبة بالوقت والجهد فى سبيل المساهمة فى مساعدة الغير ، أو المساعدة فى حل مشكلة قومية كمشكلة محو الأمية. ويظهر هذا واضحا فى الاستجابات التى جاءت على السؤال الخاص بنوعية الأعمال التطوعية التى يفضلون القيام بها ، والتى شملت أحد عشر عملاً كما يوضح الجدول رقم (٣).

جدول رقم (٣)
نوعية الأعمال التى يمكن أن يتطوع الطلبة للقيام بها

الاستجابات	ك	%
المشاركة فى تنمية المجتمع وتوعيته ثقافياً	٩٧	٢١ر٤
المشاركة فى حملات نظافة وتجميل البيئة	٣٠	٦ر٦
المشاركة فى الحملات الصحية لرعاية المرضى	١١٨	٢٦ر-
المشاركة فى رعاية الأيتام	٨٨	١٩ر٤
المشاركة فى محور الأمية	٢٩	٦ر٤
المشاركة فى رعاية ذوى الاحتياجات الخاصة	١٤	٣ر١
المشاركة فى حملات التبرع بالدم	٦٦	١٤ر٦
المشاركة فى الدعوة الإسلامية وبناء الجوامع	٢٢	٤ر٩
جمع المال للفقراء والمحتاجين	١٠٠	٢٢ر١
الدفاع عن الوطن	١٨	٤ر-
المشاركة فى رعاية المسنين	١٢	٢ر٦
لا أعرف	٣	٧ر

ويوضح الجدول أن أكثر الأعمال التطوعية التى يحبون المشاركة فيها هى رعاية المرضى (٢٦٪)، يليها جمع المال للفقراء (٢٢ر١٪)، ثم تنمية المجتمع وتوعيته ثقافياً (٢١ر٤٪)، يليها رعاية الأيتام (١٩ر٤٪)، وأخذت رعاية المسنين أقل نسبة من الأعمال التى يحبون المشاركة فيها فلم تتعد ٢ر٦٪ من الأعمال التطوعية. وبين الاستجابات نسبة ضئيلة جداً (أقل من ١٪) كانت تحب الاشتراك ولكنهم لا يعرفون ما هو العمل الذى يمكن أن يشتركوا فيه. بينما النسبة الغالبة من أفراد العينة كانت تعرف بالتحديد الأعمال التى تحب أن تشارك فيها، مما يعنى أن غالبية أفراد العينة يعرفون جيداً معنى العمل التطوعى وأنواعه المختلفة التى وصلت إلى أحد عشر عملاً تنوعت بين الأعمال التى توجه للقضايا العامة، وتنمية المجتمع بشكل عام. أو الأعمال التى توجه إلى بعض الفئات الخاصة التى لا يخلو منها أى مجتمع مثل الأيتام، والمسنين، وذوى الاحتياجات الخاصة، والمرضى بشكل عام. وكلها أعمال تنم عن شعور أفراد العينة بالانتماء إلى مجتمعهم، ومحاولة المساهمة فى بنائه وتنميته.

أما القلة القليلة من أفراد عينة البحث (٥ر٦٪) من الراضين للقيام بأى عمل تطوعى، فقد أشاروا إلى أسباب رفضهم، وكانت تدور حول الانشغال بالدراسة، وعدم وجود وقت

كاف للقيام بالأعمال التطوعية ، أو عدم معرفة الوسيلة التى يمكن أن يشاركوا بها فى هذه الأعمال ، أو رفض أسرهم لذلك خوفاً من ضياع وقت الدراسة. وهى فى مجملها أسباب لا تنم عن عدم الرغبة فى الاشتراك فى الأعمال التطوعية. أما من رفضوا لأنهم لا يحبون القيام بمثل هذه الأعمال فكانت نسبتهم ٢٥٪ فقط من جملة عينة البحث ، لأنهم غير مقتنعين بجدوى هذه الأعمال.

(ج) الهجرة والجنسية

يفكر عدد من الشباب فى السفر إلى خارج البلد فى محاولة للحصول على فرصة للعمل أو للتعليم ، وهو اتجاه يزيد أحياناً مع تناقص وجود فرص عمل مناسبة للشباب داخل بلادهم. ولكن هل يمثل هذا عامل ضغط يدفع الشباب إلى الهجرة للخارج أو الحصول على جنسية دولة أخرى ؟ وفى محاولة للحصول على إجابات على تلك الأسئلة وجهنا لأفراد عينة البحث عدة أسئلة حول هذا الموضوع. وأشارت النتائج إلى أن ٤٣٪ من عينة الدراسة وافقت على الهجرة إذا أتاحت لها الفرصة ، بينما رفض ٥٦٪ من أفراد عينة الدراسة الهجرة خارج البلاد. ويربط هذه النتيجة بنوعية التعليم تبين لنا -كما يوضح الجدول رقم (٤)- أن أكبر عينة من الموافقين على الهجرة كانت بين أفراد عينة المدرسة الأجنبية وذلك بنسبة ٥٦٪ منهم. وكانت أكثر نسبة من الذين رفضوا الهجرة هم من طلبة المدارس الأزهرية ، إذ بلغت نسبتهم ٧٣٪. ويبين الجدول بالتفصيل نسب الموافقة والرفض على الهجرة.

جدول رقم (٤)

ارتباط نوعية الدراسة بالموافقة أو رفض الهجرة إلى الخارج

	أوافق		لا أوافق	
	ك	٪	ك	٪
مدرسة حكومية	١٠	٣٣٫٣	٢٠	٦٦٫٧
مدرسة خاصة	١٣	٤٣٫٣	١٧	٥٦٫٧
مدرسة أجنبية	١٧	٥٦٫٧	١٣	٤٣٫٣
مدرسة أزهرية	٨	٢٦٫٧	٢٢	٧٣٫٣

وتوضح استجابات هذا الجدول أن نوع التعليم يؤثر بشكل واضح فى مدى قدرة أفراد العينة على الاستعداد للهجرة خارج الوطن الأم ، ويبدو منه أن التعليم الحكومى والأزهري يكون أكثر فاعلية فى ربط الطالب بوطنه أكثر من التعليم الأجنبى والخاص. ولكن ربما

يشكل المستوى الاجتماعى - الاقتصادى لأفراد العينة دورًا فى هذا الخصوص ، فخبرة السفر لدى بعض أفراد العينة من المتحقين بالمدارس الأجنبية والخاصة - خاصة إذا كانت خبرة إيجابية - ربما تشكل عاملاً مساعداً فى استعدادهم للسفر والهجرة. ويوضح الجدول رقم (٥) بعض الاختلاف بين نوعية التعليم الجامعى والموافقة على مبدأ الهجرة عما لاحظناه فى الجدول السابق الخاص بنوعية المدارس والاستعداد للهجرة ، حيث يوضح أن النسبة الأكبر من طلبة الجامعة الحكومية ٥١٪ لديها الاستعداد للهجرة ، بينما النسبة الأعلى فى رفض الهجرة تتركز بين طلبة جامعة الأزهر ٦٣٪ ، يليهم طلبة الجامعة الخاصة ٥٤٪ ، ثم طلبة الجامعة الأجنبية ٥٣٪. ويوضح الجدول نسب الرفض والقبول بالتفصيل كالتالى :

جدول رقم (٥)

مدى ارتباط نوعية التعليم بالموافقة على الهجرة أو رفضها

	أوافق		لا أوافق	
	ك	٪	ك	٪
مدرسة حكومية	٤٦	٥١	٤٤	٤٨
مدرسة خاصة	٤١	٤٥	٤٩	٥٤
مدرسة أجنبية	٤٢	٤٦	٤٨	٥٣
مدرسة أزهرية	٣٣	٣٦	٥٧	٦٣

ونستطيع أن نفسر هذه النتائج فى ضوء الأسباب التى ذكرها العدد الأكبر من الموافقين على الهجرة ، حيث جاء البحث عن فرصة عمل على رأس هذه الأسباب بنسبة بلغت ٥٥٪ من الموافقين على الهجرة ، تلاه تحسين مستوى المعيشة بنسبة بلغت ٤٢٪. فالسببان الأساسيان للهجرة هما البحث عن عمل وتحسين مستوى المعيشة وهو ما يفترقه بعض الشباب فى مصر نظرًا لارتفاع معدل البطالة بينهم ، وذلك حتى بالنسبة للمتعلمين. أما الأسباب الأخرى للرغبة فى الهجرة فقد كانت لاستطاعة التعبير عن رأى وممارسة الحرية فى الخارج ، وكانت نسبة من ذكروا هذا السبب ١٢٪ من جملة من يريدون الهجرة ، ثم سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية فى مصر بنسبة ٨٪ ، يليها الحصول على فرصة أحسن فى التعليم ٥٪ ، وأخيرا للترفيه والتعرف على ثقافة الشعوب الأخرى وذلك بنسبة ٣٪.

أما من رفضوا الهجرة إلى الخارج فلهم أسبابهم أيضًا وكان أول هذه الأسباب أنهم يرفضون الهجرة لأنهم ينتمون إلى هذا الوطن بكل من فيه من الأهل والأصدقاء وذلك

بنسبة ٨٥ر٤٪. أما السبب الثانى فكان الخوف من الإحساس بالغربة (١٥٪)، ثم أسباب أخرى كانت نسبها ضئيلة للغاية مثل صغر السن، والخوف من المعاملة السيئة خارج مصر، وكانت نسبة كل منهم ١١ر١٪ من جملة الراضين.

وتوضح الاستجابات السابقة أن الشعور بالانتماء القوى للوطن هو الدافع الأساسى والأقوى لرفض الخروج منها، والتوجه إلى دولة أخرى قد توفر مستوى أعلى للمعيشة وفرص أكثر للعمل. وهذا يعنى أن الانتماء كان عامل جذب للتواجد على أرض الوطن بالرغم من السلبيات الموجودة فيه. بينما البطالة هى عامل الطرد من الوطن، وهى السبب الأقوى وراء البحث عن مكان غيره.

أما الحصول على جنسية دولة أخرى فقد قبلها العدد الأكبر من عينة الدراسة بنسبة ٥٩ر٥٪، بينما رفضها ٤٠ر٥٪. وقد ارتفعت نسبة من قبلوا ذلك بين طلبة المدرسة الأجنبية لتصل إلى ٧٣ر٣٪، ولم تختلف كثيرًا عن طلبة المدارس الحكومية حيث وصلت نسبتهم إلى ٧٠٪.

وتختلف هذه الاستجابات ونسبتها فى التعليم الجامعى، حيث يتضح أن أعلى نسبة ممن يوافقون على الحصول على جنسية دولة أخرى كانت بين طلاب الجامعة الأجنبية ٥٧ر٨٪، وكانت أقل نسبة رغبت فى الحصول على جنسية دولة أخرى بين طلاب جامعة الأزهر ٢٧ر٨٪.

ونبين مما سبق أنه كلما كان التعليم مرتبطًا بدول أجنبية أو لغات أخرى غير اللغة الأم، كلما كان هذا دافعًا للحصول على جنسية دولة أخرى.

أما الدول التى يرغب أفراد العينة الحصول على جنسياتها فقد توزعت بين أمريكا ٢٧ر٣٪ من جملة من يريدون الحصول على جنسية دولة أخرى، ونالت دول أوروبية ٢٩٪، ودول عربية ١٤ر٩٪، وكندا ٦٪، وإيران ١١ر٩٪، وأستراليا ٦٪، واليابان ١ر٥٪ وأخيرًا جنوب أفريقيا، والبرازيل والهند بنسبة ٥ر٠٪ لكل منهم.

وبسؤالهم عن تقييمهم الخاص لشعور الانتماء للوطن لدى غالبية الشعب المصرى وإعطائه ترتيبًا جاءت الإجابات كالتالى: يرى ٣٤ر٤٪ من أفراد العينة أنه شعور قوى جدًا، فى حين يرى ٣٣ر١٪ أنه شعور قوى، و٢٧ر٧٪ وجد أنه شعور مقبول، فى حين يرى ١٠ر٨٪ أنه شعور ضعيف، وأخيرًا ٤٪ منهم يرون أنه شعور ضعيف جدًا، وتوضح هذه الاستجابات أن النسبة الأكبر من أفراد العينة (أكثر من ٦٥٪) وجدت أن شعور الانتماء شعور قوى وهو

مؤشر يدعونا للتفاؤل ، فبالرغم من كل السلبيات التى تحدث عنها أفراد العينة سواء فى عدم حصولهم على حقوقهم المختلفة ، أو رغبة البعض منهم فى الهجرة ، إلا أنهم فى النهاية يرون أن انتهاء الشعب المصرى انتهاء قوى لدى الغالبية العظمى منهم.

٣ - المشاركة السياسية*

يمكن القول بأن المشاركة السياسية تعكس درجة ما من الإحساس بالمواطنة والانتفاء ، مع الأخذ فى الاعتبار سبل ووسائل التعبير عن هذه المشاركة ، سواء كانت سلمية أم عنيفة . ويرتبط بقضية المشاركة السياسية عدة قضايا فرعية ؛ منها قضية الديمقراطية ومعناها ، ومدى فاعلية مؤسسات التنشئة السياسية ، ومدى الإقبال على الاشتراك فى الانتخابات سواء الانتخابات الطلابية أو الانتخابات العامة ، بالإضافة إلى مدى فاعلية الأحزاب فى التعبير عن آراء المتتمين إليها ، ومدى نجاحها فى أداء وظائفها وأسباب لجوء الراغبين فى المشاركة إلى الاحتجاج أو التظاهر كبديل عن الوسائل والقنوات التقليدية للمشاركة . وسوف نسعى إلى تناول كل قضية من القضايا الفرعية بشئ من التفصيل :

مفهوم الديمقراطية لدى الشباب

طرح سؤال على العينة من طلبة المدارس والجامعات حول معنى الديمقراطية من وجهة نظرهم ، وجاءت الاستجابات لتكشف عن مساواة المبحوثين بين الديمقراطية وحرية التعبير عن الرأي على النحو الذى توضحه نتائج الجدول التالى :

جدول رقم (٦)

معنى الديمقراطية من وجهة نظر المبحوثين

الاستجابات	ك	%
أن أعبر عن رأي بحرية	٣٤٤	٦٩٫٦
أن أشعر أن رأيى له قيمة	١٩٠	٣٩٫٦
أن أشارك فى قرارات وطنى	١٠٣	٢١٫٥
أن تكون هناك مساواة فى الفرص	١٢٥	٢٦٫٠
ألا تستبعد بعض الفئات من المشاركة	٦٩	١٤٫٤
أن يتم تداول السلطة	٣٦	٧٫٥
أن تكون هناك انتخابات نزيهة	٦٠	١٢٫٥
استجابات أخرى	٣٩	٨٫١

* قام بإعداد هذا الجزء الأستاذ حسن سلامة ، باحث ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

يوضح الجدول أن ٦٩٦٪ من المبحوثين يرون أن الديمقراطية تعنى التعبير عن الرأى بحرية (أخذًا فى الاعتبار أن المبحوث قد اختار أكثر من بديل) ، وجاء فى المرتبة التالية مباشرة - وإن كان بفارق كبير نسبيا - من يرون أن الديمقراطية تعنى الشعور بأن رأى الفرد له قيمة ، وذلك بنسبة ٣٩٦٪. ويمكن فهم هذه النتيجة أو تفسيرها فى ضوء التركيبة العمرية لأفراد العينة من الشباب الراغب والطامح فى تكوين شخصيته وأن يكون له رأى مستقل ، وهو ما قد يعود - ولو جزئيا - إلى ظروف التواصل الثقافى التى تتوافر لهؤلاء الشباب عبر وسائل الاتصال الحديثة (الإنترنت) دون عناء السفر أو غيره.

وجاء فى المرتبة التالية من يرون أن الديمقراطية هى أن تكون هناك مساواة فى الفرص ، وذلك بنسبة ٢٦٪. فى حين جاء فى المرتبة التالية من يرون أن الديمقراطية هى المشاركة فى قرارات الوطن بنسبة ٢١٥٪ ، تلا ذلك من يرون أن الديمقراطية تعنى ألا تستبعد بعض الفئات من المشاركة ، وأن الديمقراطية هى أن تكون هناك انتخابات نزيهة ، وقد جاء على التوالى بنسبة ١٤٤٪ ، ١٢٥٪. فى حين جاء من يرون أن الديمقراطية هى أن يتم تداول السلطة فى المرتبة الأخيرة بنسبة ٧٥٪. وهذه النسبة الأخيرة تثير التساؤل حول مدى فهم أفراد العينة للمعنى الحقيقى للديمقراطية ، خاصة فى ضوء أن أحد جوانب الديمقراطية المهمة هى تداول السلطة وعدم احتكارها.

وإذا انتقلنا إلى الاستجابات الواردة فى السؤال الخاص بالعوامل التى تحد من الديمقراطية فى أى بلد من البلدان من وجهة نظرهم ، فقد جاءت أعلى نسبة (٤٦٥٪) من يرون أن عدم مشاركة الجماهير فى القرارات فى مقدمة العوامل التى تحد من الديمقراطية. وهو ما قد يعكس رغبة عارمة لدى هذه العينة فى المشاركة بوصفها جوهر الديمقراطية الحقيقية ، بحيث لا تستأثر نخبة بعينها بعملية صنع واتخاذ القرار. ولعل هذا التفسير يمكن قبوله فى ضوء حقيقة أن الاستجابة التالية مباشرة كانت هى الاستئثار بالسلطة ، وجاءت بنسبة ٤١٧٪ بوصفها من العوامل التى تحد من الديمقراطية ، وجاء عدم الإحساس بالأمن فى المرتبة التالية بنسبة ١٩٦٪ ، فى حين جاء عامل عدم الاهتمام بالتنشئة السياسية للنشء فى المرتبة التالية بنسبة ١٥٨٪ ، واقترب منه بنسبة ١٣٨٪ عامل وجود القوانين الاستثنائية ، وجاء كل من عدم إشباع الحاجات الأساسية ، وعدم تداول السلطة بين الأحزاب فى المرتبتين الأخيرتين بنسبة ١٢٩٪ ، ١١٥٪ على التوالى.

خامسًا : مؤسسات التنشئة السياسية والممارسة الديمقراطية

وحول أهم المؤسسات التي تقوم بدور أساسي في عملية التنشئة السياسية للشباب بوصفها تؤهلهم للمشاركة في الشأن العام جاءت وسائل الإعلام في مقدمة مؤسسات التنشئة التي تقوم بهذا الدور بنسبة تزيد على ربع العينة (٢٥٤٪)، وهو أمر متوقع في ظل ما نعيشه من عصر السماوات المفتوحة التي تشهد عشرات القنوات ، بل مئات القنوات الأرضية والفضائية التي تنقل الحدث بحيث تجعل المتلقى يشعر بأنه يعايشه لحظة بلحظة ، كما تحقق التقارب بين الأفراد المتجاوزة المسافات والأمكنة ولذلك يمكن القول بأن الفرد يتفاعل مع الآخرين دون أن يتواجد الجميع في نفس المكان. وجاءت الجامعة في المرتبة التالية كإحدى مؤسسات التنشئة السياسية بنسبة ٢٣١٪ ، وهو ما يمكن تفسيره في ضوء التيارات السياسية المنتشرة واقعياً داخل أسوار الجامعة ، واهتمام طلابها بالشأن العام ، وأخذاً في الاعتبار الدور التاريخي لطلاب الجامعة في الحياة السياسية المصرية.

بينما احتلت الأسرة كإحدى مؤسسات التنشئة السياسية المرتبة التالية بنسبة ٢٢٥٪ ، على الرغم من الاعتراف بأن الأسرة هي مؤسسة التنشئة الاجتماعية الأولى بحكم انتهاء الفرد إليها ، وأخذاً في الاعتبار أن عمليات التنشئة للفرد تبدأ منذ سن الثالثة ؛ وفق ما تشير إليه بعض الدراسات خاصة فيما يتصل بالمعارف السياسية. وارتفعت نسبة من يرون أن جميع مؤسسات التنشئة المذكورة (الأسرة - المدرسة والجامعة - وسائل الإعلام - الأحزاب السياسية) لا تقوم بأى دور في عملية التنشئة السياسية لتصل إلى ١٥٨٪ من إجمالى العينة ، وهو ما قد يثير التساؤل حول مدى فهم هذه الشريحة لعملية التنشئة ذاتها ومؤسساتها ، وجاءت الأحزاب - على الرغم من أهميتها في عملية التنشئة السياسية- في مرتبة متأخرة بنسبة ٧٥٪ لتعكس رؤية هذه العينة حول التدهور الذى أصاب وظائف تلك الأحزاب بحيث أضحت - من وجهة نظرهم - لا تمارس أبسطها وهي عملية التنشئة السياسية.

وجاءت المدرسة في المرتبة الأخيرة بنسبة ٥٦٪ وهو ما يمكن تفسيره بانشغال الطلبة بأمور الدراسة. وغياب المضمون السياسى عن المناهج الدراسية الذى يسمح بإيجاد أو تشجيع الفرد المهتم بالشأن العام.

إن المشاركة - مثل الانتخابات العامة لاختيار مرشحين أو أعضاء للبرلمان أو نحوه- تعد خطوة على طريق بناء مواطنة فعالة ، تبدأ أولاً بامتلاك المواطن بطاقة انتخابية. وتكشف استجابات الطلبة (جامعيين وفي المدارس) على السؤال الخاص بامتلاك بطاقة انتخابية عن ضآلة نسبة من يحوزون بطاقة انتخاب ، حيث تصل إلى ٦٧٪ فقط ، بينما تصل نسبة من ليس

لديهم بطاقة انتخاب إلى (٩٣ر٣٪). وهى نسبة مرتفعة للغاية حاولنا تفسيرها بالتعرف على الأسباب التى كانت وراء عدم استخراج هذه النسبة لبطاقة انتخابية.

وجاءت الاستجابات على السؤال الخاص بأسباب عدم استخراج بطاقة انتخابية لتكشف عن عدة أمور ، حيث جاء السبب الأول وراء عدم استخراج بطاقة انتخابية بين عينة البحث أنهم لا يعرفون إجراءات استخراج البطاقة (بنسبة ٣٠٪) ، فى حين جاء السبب الخاص بعدم شعور المبحوث بأهمية وجود بطاقة انتخاب فى المرتبة الثانية بنسبة ٢٨٪ ، يلى ذلك السبب الخاص بعدم وصول المبحوث إلى السن القانونى بنسبة ٢٠٪ ، تلاه عدم وجود وقت لذلك بنسبة ١٥٪. وتكشف هذه النتائج عن غياب التوعية المطلوبة للتعريف بإجراءات استخراج البطاقة ، والحث على امتلاكها كأحد مظاهر المواطنة.

ويلاحظ فى هذا الصدد أن العبرة ليست فقط بوجود بطاقة انتخابية لدى المبحوثين - على أهميتها ودلالاتها- إلا أن الممارسة تكتسب أهمية أكبر ، خاصة فيما يتصل بالإقبال على المشاركة فى الانتخابات العامة والإدلاء بالأصوات. وقد أشار ٢٠ طالبًا تبلغ نسبتهم ٦٢ر٥٪ من الحائزين على بطاقات انتخابية (وعددهم الكلى ٣٢ طالبًا) بأنهم شاركوا بالتصويت فى الانتخابات العامة ، بينما لم يشارك ١٢ طالب بنسبة ٣٧ر٥٪ ، وهو ما قد يعد مؤشرًا جيدًا فيما يتصل بكون حائزى البطاقات الانتخابية قد قاموا باستخراجها عن قناعة ورغبة فى المشاركة ، ولتيسير إجراءات إدلائهم لأصواتهم باعتبار ذلك حقًا لهم كمواطنين.

وقد يكتسب التحليل عمقًا أكبر إذا تأملنا الأسباب التى أوردها المبحوثون الذين شاركوا فى الانتخابات العامة لتفسير إقبالهم على المشاركة حيث حصل البديلان ؛ (لأن هذا حق لى ، وحتى أختار المرشح الملائم) على نسبة ٤٠٪ وجاء فى المقدمة ليكشفوا عن رغبة وفهم من جانب المبحوثين المشاركين فى الانتخابات بأن الإدلاء بالصوت هو من أهم حقوقهم ، ويسمح لهم باختيار المرشح الملائم ، كما أنه قد يعكس قدرًا من الثقة من جانبهم فى كفاءة النظام السياسى وكفالاته لشروط المواطنة ، وأبسطها الإدلاء بالصوت فى الانتخابات.

وفى المقابل فإن المبحوثين الذين لم يشاركوا بالتصويت فى الانتخابات (١٢ مبحوثًا) يعتقدون أنه لا قيمة لصوتهم ومن ثم عزفوا عن المشاركة لهذا السبب. فى حين أشار ثلاثة منهم إلى أن الانتخابات غير نزيهة ، وأقر ثلاثة آخرون أن الانتخابات صورية ، بينما لم يجد ثلاثة آخرون من هذه الفئة وقتًا للمشاركة فى الانتخابات. ويمكن القول إن هذه الفئة - على قلتها- قد تعتقد أن الدولة قد تؤدى عنهم بعض المهام ، بما فى ذلك اختيار المرشح ، ومن هنا شعروا بأنه لا قيمة لصوتهم وهو ما يرتبط أيضًا بالاعتقاد - والذى ظل شائعًا- حول أن

الانتخابات ما هي إلا إجراء شكلي ، إلا أن هذا الاعتقاد قد تراجع بالنظر لضآلة نسبة اختيار البديل الخاص بعدم نزاهة الانتخابات ، أو أنها صورية ، وذلك تحت تأثير الجهود الحكومية لمد الإشراف القضائي على جميع مراحل الانتخابات.

وتتيح عضوية الأحزاب السياسية العديد من الفرص لأعضائها للمشاركة في الحياة العامة ، والتدريب على المناقشات لإبداء الآراء ونقد السياسات ، وفتح الباب أمام عملية التجنيد السياسي لبعضهم ، وتولى مناصب معينة ، كما أنها تمثل قناة مهمة لنقل الآراء بين الفرد والدولة من خلال سعيها إلى تجميع مصالح أعضائها ، والتعبير عنها في إطار الصالح العام.

ويكشف الانتماء إلى تلك الأحزاب عن عدة أمور ، منها بلورة تيارات سياسية محددة داخل المجتمع تعبر عنها تلك الأحزاب ، ووجود قاعدة شعبية وتأييد مجتمعي لها ، رغبة من الأعضاء في المشاركة في الحياة السياسية. وتكشف استجابات المبحوثين على السؤال الخاص بالانتماء إلى حزب من عدمه عن عدة أمور: حيث ترتفع نسبة من لا ينتمون إلى أحزاب سياسية بين مفردات العينة لتصل إلى أكثر من ٩٥٪ ، الأمر الذي يكشف عن نوع من اللامبالاة وعدم الاكتراث السياسي لدى أفراد هذه العينة وهو ما يتضح بدرجة أكبر عندما نتعرف على أسماء الأحزاب التي ينتمي إليها هذا العدد القليل من أفراد هذه العينة.

وقد أوضحت النتائج أن ٢١ مبحوثاً من المنتمين للأحزاب منضمون إلى الحزب الوطني ؛ وهو أيضاً أمر لا يحتاج إلى تفسير في ظل التاريخ الطويل للحزب وارتباطه بالدولة. في حين انتمى طالب واحد فقط إلى الحزب الناصري ؛ وهو الحزب المعارض الوحيد الذي ورد ذكره على لسان المبحوثين.

وحول الأسباب التي أوردها من أفروا بانتمائهم إلى أحزاب ، جاءت الاستجابة على السؤال الخاص بلماذا ينتمون إلى هذا الحزب لتكشف عن أن تاريخ ارتباط الحزب الوطني بالدولة جعل منه الحزب الأكثر شيوعاً لدى هذه العينة ، يضاف إلى هذا استمراره في السلطة لفترة طويلة جعلته أكثر شعبية من غيره من الأحزاب ، فجاء البديل الخاص بأنه الحزب الحكومي الشائع لدى أغلبية أفراد الشعب في الصدارة لدى سبعة مبحوثين ، يليه البديل الخاص بالدفاع عن قضايا الشباب والذي اختاره أربعة مبحوثين من المنضمين إلى الأحزاب ، وذلك بحكم الاهتمام الكبير والنشاط الذي تقوم به الأمانات الجديدة داخل الحزب كأمانة السياسات التي تنادى بالاهتمام بقضايا الشباب وحل مشكلاتهم. بينما تساوت البدائل الخاصة بتحقيق الحزب لمصالح الشعب (المناداة بالحرية والسلام والإعجاب بالأفكار والآراء

التي يطرحها الحزب) ؛ حيث أقر بها ثلاثة مبحوثين من الإجمالي ذاته ، بينما جاء البديل الخاص بإتاحة الفرصة للمشاركة والحوار في مرتبة تالية حيث اختاره مبحوثان فقط ، وجاء البديل الخاص بالإيمان بفكر جمال عبد الناصر ليكشف عن سبب انتماء هذا الطالب الوحيد إلى الحزب الناصري.

وحول أسباب عدم الانتماء للأحزاب ، كشف المبحوثون غير المتمين للأحزاب (وعددهم ٤٥٨ مبحوثا) عن عدة أمور ، يوضحها الجدول رقم (٧) التالي:

جدول رقم (٧)
أسباب عدم الانضمام للأحزاب (ن = ٤٥٨)

الاستجابات	ك	%
صغر السن وعدم اتساع المدارك	٢٨	٦ر١
عدم وجود وقت	٥٢	١١ر٤
عدم فهم الأمور السياسية	٩	٢ر٠
الانشغال بالدراسة	١٦	٣ر٥
خوف الأسرة	٤	٩ر
عدم الاهتمام بالسياسة	٧٤	١٦ر٢
عدم الاقتناع بفاعلية الأحزاب في المجتمع	١٤	٢٦ر٢
عدم معرفة شيء عن الأحزاب وكيفية المشاركة فيها	١٢٠	٢٩ر٥
الخوف من التعرض لمشاكل سياسية	١٣٥	١ر٣
الانتماء إلى الأحزاب في حاجة إلى واسطة	٦	-٢ر
دون سبب	١	٣ر١

ويكشف هذا الجدول عن أن السبب الأول وراء عدم انتماء غالبية أفراد العينة للأحزاب هو عدم معرفة المبحوثين بنشاط تلك الأحزاب وكيفية المشاركة فيها ، وبلغت نسبته ٢٩ر٥٪. تلاه مباشرة السبب الخاص بعدم الاقتناع بفاعلية الأحزاب ودورها في المجتمع بنسبة ٢٦ر٢٪ ، ويأتي في المرتبة الثالثة السبب الخاص بعدم الاهتمام بالسياسة بنسبة ١٦ر٢٪ ، وهو ما يكشف عن استمرار حالة اللامبالاة السياسية بين قطاع من المبحوثين. وجاء السبب الخاص بعدم وجود وقت في المرتبة التالية بنسبة ١١ر٤٪ ، واقتربت الأسباب المتعلقة بصغر السن وعدم اتساع المدارك ، وعدم وجود ديمقراطية بين الأحزاب ،

والانشغال بالدراسة قريبة من بعضها البعض جاءت بنسبة ٦١٪ ، ٤٨٪ ، ٣٥٪ على التوالي. في حين جاء السبب الخاص بالخوف من التعرض لمشاكل سياسية في حالة الانتماء للأحزاب في المرتبة التالية بنسبة ١٣٪ ، تلاه أسباب أخرى كالخوف من الأسرة ، أو أن الانتماء إلى الأحزاب يحتاج إلى وساطة بنسب ٩٪ ، ٢٪ ، ٢٪ على التوالي ، وهو ما قد يكشف عن قصور في وعى المبحوثين بأبعاد وحقائق الحياة السياسية.

ويمكن القول بأن توافر الأساليب وقنوات المشاركة من أحزاب أو نقابات ونحوها ، يمكن أن يوفر قاعدة صلبة للحوار والنقاش وتبادل الآراء ، وصولاً إلى تسوية سلمية للخلافات بين القوى المتعددة ، وبمفهوم المخالفة فإن غياب أو انسداد هذه القنوات قد يتيح الفرص لبروز أشكال أخرى غير شرعية لهذه المشاركة كالمظاهرات أو أعمال الشغب والتمرد ونحوها.

وبسؤال المبحوثين عن إمكانية اشتراكهم في مظاهرة للتنديد بموقف أو سياسة معينة ، أجاب ٢٥٨ طالباً (يشكلون النسبة ٥٣ر٨٪) بإمكانية مشاركتهم في المظاهرات. بينما رفض ذلك ٢٢٢ طالب بنسبة ٤٦ر٢٪. ويوضح الجدول رقم (٨) الأسباب التي أوردتها الموافقون على الاشتراك في المظاهرات للتنديد بسياسات معينة :

جدول (٨)

أسباب إمكانية الاشتراك في المظاهرات * (ن = ٢٥٨)

الاستجابات	ك	٪
للتعبير عن الرأي والاحتجاج	١٧١	٦٦ر٣
لاقتناعي بفاعلية التظاهر لتغيير الأوضاع السلبية	٣٠	١١ر٦
أشعر أنني أقوم بدور مؤثر في المجتمع	٨	٣ر١
تعبيراً عن الروح الوطنية	١٨	٧ر-
للدفاع عن حقوق المواطنين	١١	٤ر٣
لإحساسى بالظلم	٤	١ر٦
لتوصيل رأى الشعب للحكومة	١٢	٤ر٧
تقليداً لما يفعله الآخرون	٤	١ر٦
تفريغاً لشحنة الغضب داخلي	٥	١ر٩
لايمانى بالقضية التي أظاها عنها	١٩	٧ر٤

* يمكن اختيار أكثر من بديل.

وقد جاء السبب الخاص بأن المظاهرة سبيل للتعبير عن الرأى والاحتجاج في مقدمة الأسباب التى طرحها الموافقون على المشاركة فى المظاهرة حال قيامها وجاء بنسبة ٦٦٣٪ ، بينما جاء السبب الخاص بقناعة المبحوثين بفعالية المظاهرة فى تغيير الأوضاع السلبية فى المرتبة التالية بنسبة ١١٦٪ ، وتأتى أسباب حماسية كالإيمان بالقضية موضع التظاهر ، أو التعبير عن الروح الوطنية (بنسبة ٧٤٪ ، ٧٪ على التوالى) ، بينما جاء السبب الخاص بتوصيل رأى الشعب للحكومة فى المرتبة التالية بنسبة ٤٧٪ ، يليه السبب الخاص بالدفاع عن حقوق المواطنين بنسبة ٤٣٪ ، ومن بعده السبب الخاص بأن المتظاهر يشعر بأن له دورًا فى المجتمع بنسبة ٣١٪ وجاءت أسباب أخرى بعد ذلك مثل التقليد لما يفعله الآخرون ، وتفريغ شحنة الغضب أو الإحساس بالظلم بنسب ضئيلة تتجاوز ١٪ بقليل .

وعلى حين أقر ٥٥٤٪ من عينة البحث أن أسلوب التظاهر مفيد كأحد أشكال الاحتجاج ، نجد أن النسبة الباقية ٤٤٦٪ لا تراه كذلك . ويمثل ارتفاع نسبة من ثلثى من أقرؤا بإمكانية اشتراكهم فى المظاهرات حال قيامها بوصفها تعبيرًا عن الرأى والاحتجاج .

وحول أسباب عدم المشاركة فى المظاهرات ، جاء اقتناع غير الراغبين فى المشاركة بعدم فائدة هذه المظاهرات فى تغيير الأوضاع فى صدارة أسباب عزوفهم عن الاشتراك فيها بنسبة ٥٥٪ . فى حين جاء بعدها بفارق كبير السبب الخاص بالخوف من الشرطة بنسبة ٢٠٣٪ ، واقترب منه السبب الخاص بأن تلك المظاهرات همجية وغير منظمة بنسبة ١٨٥٪ . وجاء عدم الاهتمام بالسياسة فى مرتبة تالية بنسبة ٥٪ . واقترب السبب الخاص باعتراض الأسرة ، والآخر الخاص بعدم وجود وقت بنسبة ٣٦٪ ، ٣٢٪ على التوالى .

خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى أن الوطن لدى معظم أفراد العينة هو المكان الذى ولدوا وعاشوا فيه ، أما المواطنة فهى الانتماء للوطن والولاء له والدفاع والتضحية من أجله .

وكان الحق فى التعليم هو أكثر الحقوق التى يرى أفراد العينة أنهم يحصلون عليها ، بينما كانت المشاركة السياسة هى أقل الحقوق التى رأى أفراد العينة أنهم يحصلون عليها .

أما أهم الحقوق التى يرون أنه يجب أن يحصلوا عليها فكان حقهم فى العمل ، مما يعكس إحساسهم العالى بمشكلة البطالة .

وبالنسبة للأعمال التطوعية ، كانت النسبة الغالبة من عينة البحث مستعدة للقيام بالأعمال التطوعية بمختلف أنواعها .

رفض معظم أفراد العينة من طلبة التعليم الحكومى والخاص مبدأ الهجرة ، بينما قبله طلبة التعليم الأجنبى والخاص. كما قبلت النسبة الأكبر من طلبة التعليم الأجنبى الحصول على جنسية دولة أخرى.

واحتلت وسائل الإعلام صدارة مؤسسات التنشئة التى تقوم بدور أساسى فى عملية التنشئة السياسية للشباب فى رأى أغلبية هذه العينة.

لا يمتلك ٩٣٪ من إجمالى العينة بطاقة انتخابية ؛ وهو ما يعود إلى عدة أسباب ، وجاء السبب الخاص بعدم معرفة إجراءات استخراج البطاقة فى صدارة هذه الأسباب.

ترتفع نسبة من لا ينتمون إلى أحزاب سياسية بين مفردات العينة لتصل إلى أكثر من ٩٥٪، وانتمى أكثر من ٩٠٪ من الذين ينتمون إلى أحزاب إلى الحزب الوطنى ، بينما انتمى طالب واحد فقط للحزب الناصرى.



- (١) Encyclopaedia Britannica, INC., The New Encyclopaedia Britannica, 32 vol., 15 th ed., p. 332.
- (٢) World Book International, The World Encyclopedia (London: World Book, Inc.) vol. 4, p. 15.
- (٣) الدجاني ، أحمد صدقي ، مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية ، القاهرة ، مركز يافا للدراسات والأبحاث ، ١٩٩٩ ، ص ٩١.
- (٤) مناع ، هيثم ، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي ، القاهرة ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ١٩٩٧ ، ص ٦.

د. حسن البلاوي

شكرًا جزيلاً ، والشكر واجب للدكتورة نادية مصطفى والدكتورة علا أبو زيد على دعوتي للمشاركة معكم. والحقيقة أنني لن أخص الأوراق السابقة ، فقد أعفاني منها السيد رئيس الجلسة بإشاراته المتكررة وفحصه لهذه الأوراق وبالتالي جعلني أدخل إلى الموضوع مباشرة. ودخولي إلى الموضوع مباشرة يثير كثيرًا من الإشكاليات ؛ أولاً إشكالية تتعلق بشخصي وكيف أتكلم ، وحسبي أنني أتكلم كأستاذ علم اجتماع أولاً وأخيراً. وفي تعقيبي سوف أتجاوز التفاصيل في هذه الأوراق لأركز سريعاً على أربعة محاور وهي منهجية البحث العلمي بشكل عام ، والإشكاليات العلمية التي تثيرها هذه البحوث ، كذلك فلسفة التعليم وإستراتيجياته ، والتحديات التي نواجهها. نحن متفقون حول كل ما قيل حول المحاور الأساسية التي تكوّن المواطنة ، فالمواطنة هي إحساس بالهوية ، المواطنة هي حقوق المواطن وواجباته ، المواطنة هي مشاركة فاعلة في حركة المجتمع ، مشاركة اقتصادية في شكل وظائف وفي شكل خدمات يحصل عليها الإنسان ، مشاركة في العائد القومي ، مشاركة سياسية ، مشاركة ديموقراطية ، مشاركة المواطن في عملية صنع القرار ، ثم مجموعة من القيم الرئيسية التي تجعل الجماعة جماعة اجتماعية ، لأن الجماعة بدون قيم ومفاهيم مشتركة لا تعتبر جماعة اجتماعية ولكن تعتبر مجموعة من السكان ، أما الوطن أو المجتمع لا بد وأن يكون فيه محاور قيمة ، هذه المحاور يمارسها الناس وقد يكونون واعين أو غير واعين بها وهي تسمى بالعادة العقلية Mind Habit التي قد لا يعيها المواطن ولكن يعمل بها باستمرار.

هذا هو معنى المواطنة بعيداً عما يثيره من إشكاليات في المجال القانوني ، وإن كان البعد القانوني هاماً جداً وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار لأنه هو السياق الحقيقي لكل هذه المحاور الأربعة والتي تمكن المجتمع من تأسيس الحركة الاجتماعية الموجودة وتحول ذلك كله إلى حركة فاعلة في حركة المجتمع المدني يومياً. لكن لا يجب أن يغيب عنا بالقطع -ونحن نتكلم عن كل هذه المحاور- أننا نعيش في عالم شديد التغير تربطه كوكبية عالية جداً ، وشئنا أم لم نشأ فهي جزء من حركة العولمة الموجودة ، وهي حركة قوية ونحن لا ندعو إليها ونحن أيضاً لسنا فاعلين فيها ولم نخلقها ولكنها تهميش. ذلك يحدث في الاقتصاد وفي الثقافة ، والتقدم في

التكنولوجيا - وخاصة تكنولوجيا الاتصال - جعل العالم قرية كونية واحدة ، لم تعد هناك قيم محددة في وطن معين. ولكن القيم أصبح لها بعد عالمي لا ينبغي إغفاله ، هناك مشكلات - كالسكان والبيئة - طرحت نفسها بشدة من خلال هذه العولمة وانتقلت بنا المواطنة بالمعنى البسيط في هذه الأبعاد الأربعة إلى مواطنة متعددة الجوانب ، أصبحت المواطنة متعددة بشكل لا يمكن أن نتجاهله وأهم بعد من هذه الأبعاد التي تعددت فيها هي حركة المشاركة المجتمعية والمجتمع المدني وحركة المجتمع وعلاقتها بالمجتمع المدني.

هذا يجعلنا نعيد النظر في بعض الأمور ؛ فحتى كلمة الهوية علينا أن نعيد النظر فيها لنحدد ما المقصود بالهوية وأصبحت المسألة الآن - في ظل هذه الحركة العالمية الشديدة - تؤدي بنا إلى أن الهوية ليست شيئاً محدداً يمكن وضع تعريف ثابت له لكنها عملية نامية ومتغيرة ، وهي تتوقف على رؤية الباحث من حركة التغيير ؛ هل يقبل هذا التغيير أم يرفضه؟ هل ينظر إليه نظرة ماضوية أم ينظر إليه نظرة مستقبلية؟ إذا نظر نظرة ماضوية فالهوية جامدة ونحن نحددها تحديداً لا يتطور ، وإذا نظر إليها نظرة مستقبلية فالهوية هي شيء يصنع كل يوم ونحن نصنع هويتنا ، نحن نصنع رؤيتنا نحو المستقبل ، نحن ننسج من أحلامنا ما ينبغي أن يكون لنا وننسج انتفاءاتنا أيضاً.

إذا ، فالمسألة متوقفة على المنظور الفلسفي الذي يرى الباحث به كل هذه المتغيرات ، قد يغفلها الباحثون طلباً للحيدة الإمبريقية ، وهي حيدة مزعومة ، فليس ثمة حيدة ، وهي كامنة في كل الأبحاث يقولها الباحث أو لا يقولها ولكن لا بد وأن نناقش هذا ولا بد أن نناقش مثل هذه الأبحاث من خلال مثل هذه المنطلقات الفلسفية ؛ ذلك الموقف من عملية التغيير والموقف من المسائل العالمية والموقف من تعدد أبعاد المواطنة في ذلك الوقت. ثم يجب أن ننظر أيضاً إلى مسألة عملية التعليم ودور التعليم في هذا كله ، هل هو المنهج وحده؟ هل هو التنظيم الاجتماعي المدرسي؟ هل هي مشاركة المجتمع مع المدرسة؟ والحقيقة أن الباحثين اليوم متفقون على هذا لكن الأخطر من هذا هو أن هذه المسائل ينبغي ألا تعزل بعضها عن بعض لا بد أن ننظر إلى واقع المسألة في كليتها Totality of reality. هذه الكلية وهذه النظرة الواسعة هامة جداً لأنها عملية معاشة ، فالطالب في داخل المدرسة لا يعيش المنهج منفصلاً عن عملية الـ Delivery system الموجود ، لا يعيش منفصلاً عما يقرأه ، لا يعيش منفصلاً عن الهيراركي الاجتماعي الموجود داخل حجرة الدراسة ، لا يعيش منفصلاً عن الهيراركي الاجتماعي داخل المدرسة The social organization of the school. إن هذا البعد يعد هاماً جداً وهذا يجعلنا ننظر إلى أن المنهج بالفعل ليس هو ذلك الذي يدرس ، لكن المنهج الحقيقي

هو الذى يعاش بالفعل فى حياتنا اليومية فى داخل المدرسة ، هو ذلك الذى يعيشه التلميذ فى حجرة الدراسة ، فعملية التعليم والتعلم قد تأتى فى أبعد أنواع خطورتها من تلك الأشياء التى تمارس ولا تقال داخل الحجرة المدرسية ، ولا تقرأ أيضًا فى داخل حجرة الدراسة. فعلى سبيل المثال حينما يضع الصبى الصغير يده الصغيرة حول كشكوله وهو يكتب ويريد أن يبعد الآخر ويريد أن يتخفى ، فهى قيم تمارس Practical Ideology وهى الأبقى ، فما يقرأه الطالب ينساه بعد الامتحانات مباشرة وكل الدراسات الجديدة الآن أثبتت ذلك فى العالم كله. لكن الذى يبقى هو العملية اليومية التى تشكل الشخصية بطريقة يومية فى داخل حجرة الدراسة .

وهنا أنتقل مباشرة إلى الإشكاليات لكى أسأل : ما العلاقة إذاً بين المدرسة والمجتمع؟ هل هى علاقة أحادية؟ لو كان الأمر كذلك لصار الأمر بسيطاً جداً ولصار دور المدرسة محدوداً ، وفى تلك الحالة سوف نرجع مشاكل الجريمة والبطالة والقصور فى رؤية ووعى بعض الشباب إلى المدرسة. إذاً فالعلاقة قوية ومتشابكة ، فهل ثمة علاقة بين ما يدور داخل الشركة الاحتكارية الكبيرة وما يدور داخل حجرة الدراسة؟ هل ثمة قيم تتغلغل من المجتمع إلى داخل حجرة الدراسة وبالتالي تنسج داخل Delivery System ؟ هل هى مسألة قراءة النص فقط؟ وقد أجريت دراسات حول البلدان النامية لتعليم الأطفال المواطنة ، التفسير العلمى ، التفسير الناقد ، وبملاحظة الناتج وُجد أن العائد هو تحلف ، خرافة... إلخ ، ذلك لأن هذا الذى تم داخل المدرسة كان يتم مع وجود صراع ثقافى مع المجتمع وكانت الهيمنة لما هو خارج المدرسة ، وكما يقول أحد الفلاسفة (إن ما يدور خارج المدرسة قد يكون أقوى تأثيراً وبشكل شديد مما يدور داخل المدرسة).

هذه الأمور لا يجب أن نتجاهلها ، فالمدرسة يجب أن يكون لها دور تنويرى مقاوم ، لكن هذا الدور التنويرى المقاوم لا يأتى إلا فى إطار مشروع اجتماعى ولا يمكن أن يأتى إلا فى إطار تيار استنارى قوى فى المجتمع ، وهنا ينبغى ألا ننظر إلى هذا المجتمع المدرسى على أنه كتلة صماء نفرض عليه تعميمات ناتجة من أبحاث إمبيريقية حددت لنا نسباً مئوية وحددت لنا دوائر وخطوطاً وتركت لنا ما يدور داخل هذه المدرسة كصندوق أسود لا ندرى ما يدور بداخله فى حركة الصراع اليومي ، هناك من المدرسين من يمثلون حركة استنارة وهناك بالطبع من يرتبطون بالحركة الماضوية ، هناك مدرسون يرتبطون بحركة تجديد وحركة تدريب وهناك بالطبع عناصر تحاول أن تفرغ كل هذا من مضمونه ربما لمصلحة ، لكن بالأكثر ربما لثقافة قديمة مهيمنة ، ثقافة تطل علينا من التاريخ العميق ومن عميق التراث الحضارى المصرى الذى يتسم بأشياء كثيرة نسميها الهوية ، البعض يريد أن يحافظ عليها والبعض الآخر يريد تجديدها.

إذا هناك حركة صراع ، وهذا ينقلنى إلى إشكالية البحث العلمى ، وقد فرضت الأوراق المقدمة على ضرورة الحديث عن إشكالية البحث العلمى لأن البحث العلمى هو رصد صحيح وبدون الرصد الإمبريقي لا يمكن الانتقال إلى العلم . لكن هذا الرصد وحده لا يكفى ، فلا بد من التفسير ، وبدون التفسير لا يعتبر البحث علمياً والتفسير هو الذى يجعل البحث علمياً. بعد ذلك لا بد من مشروع للتغيير ، والباحث بالضرورة لابد أن يرتبط بفلسفة كبرى ، صحيح أننا ننظر إلى الوقائع اليومية ، لكن لابد من الارتباط بفلسفة كبرى تتجارب مع التغيير وتقف من التغيير موقفاً إما مؤيداً أو معارضاً حتى لا يكون البحث العلمى سحراً ، لا بد أن يكون للبحث العلمى دور فى المجتمع وأن يكون هذا الدور واضحاً ، ولا بد أن يكون للباحث العلمى موقف واضح.

نأتى إلى إشكالية الرصد ، والفكر الوضعى عموماً ملئ بتراث مفاده أن الرصد هو مسح اجتماعى ، وهذا شئ جيد ومطلوب ، لكن به وحده تظل الحقيقة غامضة ، وتكون كصندوق أسود لا أعرف ما بداخله . ومن هنا وضع بعض فلاسفة العلم مرحلة تالية وهى التأويل Interpretation ؛ تأويل تلك الوقائع الصماء.

ثم النقطة الثالثة أو الحركة العلمية الثالثة وهى مساعدة الإنسان على أن يخلص نفسه من هذه الهيمنة وهى العملية النقدية ، لابد أن يكون البحث نقدياً ، نتفق على ذلك أو لا نتفق لكن هناك ثلاث خطوات رئيسية أو ثلاثة أنواع من هذه الأبحاث قد تتكامل وقد تقف عند واحدة منها. وهنا أجد أن هذه الحركات العلمية مفقودة فى الأوراق المقدمة فى هذه الجلسة ، ولكن بدرجة ما هناك استناد إلى بعض التحليلات الثقافية. وما أبحث عنه بشكل عام هو ذلك التأويل والرؤية نحو المستقبل وفى إطار مشروع للباحث ، وإذا افتقدنا المشروع القومى فلا بد للباحث أن يساعد فى إيجاد هذا المشروع القومى. وبالتالي إذا وقفنا عند التعميمات الهائلة سواء كانت تعميمات هائلة من خلال إحساسات فلسفية موجودة أو تعميمات شديدة من خلال إحصاءات كلها سوف لا تجعلنى أنظر إلى الواقع وأعرف ما يدور فيه وأصل إلى الثراء الموجود فى عمق الواقع. وقد كنت فى جلسة مع مجموعة من الباحثين انتهجوا منهج الإثنوجرافيا النقدية لدراسة واقع المدارس فى عملية البناء أو فى عملية التشكيل الموجود ، ووجدت أن مثل هذه الأبحاث مفيدة فى أنها تعرفنا أن المسألة ليست بسيطة بهذا الشكل ولا أحادية بهذا الشكل وأن تعميماً واحداً لا يصلح بهذا الشكل إنما هناك مسألة صراع بين ثقافتين ؛ ثقافة جديدة تأتى إلينا إما من أفكار أيديولوجية تربوية توضع داخل النظام التعليمى حديثاً أو من مصادر عولمية كثيرة متعددة - سيما ونحن فى فضاء متسع وفى عالم

واحد - وبين ثقافة مهيمنة لا تريد إلا أن تمسك بالواقع الاجتماعي ولا تريده أن يتغير ولا أن يتحول ؛ ثقافة ماضوية ، ثقافة قديمة في فكرها التربوي ، قديمة في فكرها الاجتماعي ، قديمة في نظرتها السياسية. وأعتقد أن كل هذه الجوانب يوجد بينها اتساق كبير ؛ فالأيديولوجية والوعى الثقافى لابد أن يكونا متسقين ، وقد تفاوتت درجة اتساقها بين ما هو سياسى وما هو اجتماعى لكن درجة وعى الباحث تزيل هذه التفاوتات في المسائل المختلفة.

أنتقل إلى السؤال الآتي: هل هناك بالفعل مشروع للتعليم؟ الإجابة نعم ، وأقول ذلك كأستاذ في علم الاجتماع لأن كثيرًا جدًا حينما يتكلمون عن الواقع يتكلمون بمثل هذه الإشكاليات ، وهم أسرى العديد من الإشكاليات ؛ أسرى إشكاليات فهم الواقع من داخله ، أسرى إشكاليات فهم الصراع الثقافى الموجود ، أسرى إشكاليات البعد ، أسرى إشكاليات التعميم الشديد. وينبغى لنا في حديثنا العلمى أن نتجاوز كل هذه الأشياء حتى نجيب ونتكلم. ويرتبط مشروع التعليم أو يستند إلى مشاركة أو دعوة إلى - ولا أقول إن ذلك قد تحقق - ضرورة المشاركة الاجتماعية ، وهذا المشروع هو الذى يحاول أن يجسد ليس فقط مفاهيم وليس فقط أفكارًا وليس فقط أيديولوجيات ، وإنما يحاول أن يجسد بعضًا من مأسسة أو آليات تأسس هذا الواقع. وقد انتقل هذا المشروع من مسألة مجالس الآباء إلى مسألة مجالس الأمماء التى يرأسها أحد أفراد المجتمع المدنى من الخارج وليس مدير المدرسة ، وهذا لم يذكر. إضافة إلى ذلك هناك مشروعات استندت إلى ما يسمى باللجان الشعبية أو لجان المجتمع المدنى في عملية إدارة التعليم ، هذه المشروعات هى مشروعات هامة جدًا لأن الانتقال في تغيير كل هذه الثقافة ، ثقافة ٧٠٠٠ عام من الهيمنة ومن البيروقراطية. والنظام التعليمى في مصر يعد من أعتى النظم البيروقراطية لأنه من أول النظم التى أنشأها محمد على مع السكك الحديدية ، وهذان النظامان يمثلان البيروقراطية العاتية ، وفي بداية إنشائها كان ذلك تجديدًا وتحديثًا لأن محمد على ارتبط بالبيروقراطية التى هى وليدة العصر الصناعى داخل أوروبا ، لكن حين تحولت الصناعة فى أوروبا وتطورت بدأ المفهوم الإنسانى يدخل إلى البيروقراطية ، ثم أخيرا الآن ما بعد الصناعة تجاوزوا م البيروقراطية ومازلنا نحن مرتبطين بالبيروقراطية القديمة. وبالتالي إذا كانت البيروقراطية فى عصر محمد على تعتبر سبة فهى الآن سبة لأنها لم تتغير بهذا الشكل.

والتحديث لا يمكن أن يكون سريعًا لكنه هندسة اجتماعية وأنا بحق أقر هذا ، فهى هندسة اجتماعية شديدة جعلتنا نلجأ إلى مسألة التجريب فى أكثر من موقع ، فلدينا تجربة الإسكندرية (٣٠ مدرسة) وهناك تجارب جنوب الصعيد التى تدار بواسطة الأهالى ، هناك

تجربة ٢٥٠ مدرسة في الريف تدار من خلال لجان التعليم ترأسها سيدات في كثير من الأحوال ، هناك تجربة الفصل الواعي ، هناك مجالس الأمناء في المنطقة الحضرية ، وكل هذه تنوعات شديدة جدًا في هذا المقام. وحينما أتكلم عن مفهوم المواطنة وكيف نعلمه أرى أن المواطنة ليست درسًا يلقي ، فالمواطنة التي تشمل الديمقراطية والتسامح وغيرها أصبحت جزءًا لا يتجزأ من كافة المناهج ، وحينما يكون التأويل واردًا داخل حجرة الدراسة ويكون معترفًا به ، حينما يكون الاختلاف واردًا في حجرة الدراسة ، حينما يكون النقد شديدًا. هذه الأشياء لا يمكن معرفتها إلا بدراسات الحالة لكل مدرسة على حدة ، ومصر في مرحلة انتقال وهي مرحلة انتقال يعيش فيها المراحل الثلاث للتطور التاريخي إذا أوجزنا تاريخ البشرية في مراحل ثلاث: ما قبل المجتمع الصناعي ، ثم المجتمع الصناعي الحديث ، ثم مجتمع ما بعد الحداثة. ونظرة واحدة لمجتمع كمجتمع المهندسين نجد الأبراج العالية ، ونجد كثيرًا من علامات ما بعد الحداثة ، وفي نفس الوقت نجد الحداثة في عصرها الصناعي البسيط ونجد عيش الصفيح في مجتمعات لم تصل إليها الحداثة بعد. هذا صراع قيمى والمدرسة ليست بعيدة عن هذا الصراع القيمى وأى مشروع هو ليس ببعيد عن هذا الصراع القيمى.

وقد أنجزت وزارة التربية والتعليم هذه الفلسفة وتتصور في رؤيتها الانتقال إلى مجتمع المعرفة من هذا المجتمع الذى تعيش فيه عملية الصراع الثقافى إلى إدارة حديثة وإلى مشاركة مجتمعية وإلى تكنولوجيا داخل حجرة الدراسة ، هذه التكنولوجيا في حجرة الدراسة يمكن أن تقلب المسألة وبدلاً من أن نتكلم عن مفاهيم ثابتة وعن مقررات فبعد عشر سنوات لن نستطيع أحد أن يتكلم عن مقررات ثابتة بل ستتجاوز حجرة الدراسة وتتجاوز الكتاب ، ويصبح على المدرس - شاء أو لم يشأ - ويصبح على النظام التعليمى - شاء أو لم يشأ - أن يتعامل مع تلك المعارف التى تحيى من خلال هذا الجهاز الصغير (الحاسوب) وتجمع العالم كله.

إن الموضوع جد كبير وآسف إن كانت الدقائق لا تسمح لى أن أطرح على حضراتكم مشاكلنا في وزارة التربية والتعليم التى يجب أن نقف جميعاً ونصنع تياراً مستنيراً فيها يصارع ما هو موروث وي طرح ما هو جديد ، وشكراً جزيلاً .

ثالثاً :

المواطنة والإبداع ..

**٢٨ المواطن والسلطة فى
السينما المصرية .**

١ . عماد زكريا

**٢٩ ملامح الهوية القومية
والمواطنة فى الفن
التشكيلى المصرى .**

د . مصطفى الرزاز

*** تعقيب**

١ . جمال الغيطانى

٢٨ المواطنة والسلطة فى السينما المصرية ..

١. عصام زكريا

واحد من أشهر مشاهد السينما المصرية ؛ ذلك المشهد الذى تقف فيه الممثلة راقية إبراهيم فى دور زينب ، الفتاة المريضة التى فرضت عليها أسرتها الزواج من شخص لا تحبه ، ويخل عليها بالعلاج فى الوقت الذى يترفعون فيه عن الذهاب بها إلى العلاج المجانى فى المستشفى العام ، وزينب المريضة تقف فى هذا المشهد وهى تتأوه من المرض ، وتقول لأهلها قبل أن تتجه إلى المستشفى : "الى مالوش أهل الحكومة أهله".

فى نهاية هذا الفيلم يصل إبراهيم حبيب زينب فى إجازة من الجيش ، ويطالب زوج زينب بتطبيقها ، ثم يصحبها للذهاب بها إلى المستشفى.

فى الحقيقة كنت أنوى أن أبدأ ورقتى بالحديث عن هذا الفيلم الذى صنع مرتين ، صامتًا فى عام ١٩٣٠م ، وناطقًا فى عام ١٩٥٢م لنفس المخرج محمد كريم ، وكنت أريد أن أستشهد به كمثال على بدايات الإحساس بالمواطنة لدى المواطن المصرى ؛ الفرد الذى تسحقه التقاليد الاجتماعية الظالمة ، وظروف الفقر والمرض ، وتسلط الأب والزوج ، والتمييز الطبقي والنوع الجنسى ، فلا يجد سوى الحكومة (المستشفى وقسم الشرطة وقاعة القضاء) ؛ حيث يحصل على حقه فى العلاج والحماية ، والإنصاف. وكنت أنوى أن أقارن اعتزاز زينب بـ "الحكومة" بمشهد شهير آخر حديث من فيلم "الليمبى" (إخراج وائل إحسان ٢٠٠٢) ؛ وهو المشهد الأول الذى يعود فيه الليمبى - محمد سعد - الشاب العاطل المسطول إلى بيته ، ويغنى فى الشارع أغنية أم كلثوم الوطنية الفخيمة: "وقف الخلق جميعًا ينظرون كيف أبنى قواعد المجد وحدي" ، وهو لا يكاد يتذكر شيئًا من كلمات الأغنية ، ويتخبط بين البيوت لا يعرف الطريق إلى بيته ، وعند الناصية يستوقفه ضابط صغير يسأله باختصار: "فين بطاقتك ياله" فيجيبه الليمبى بأنه لا يحمل بطاقة ، وعندما يسأله الضابط عن السبب يجيبه بأنه ليس لديه جيب خلفى فى البنطلون.

تتواصل مشاهد الفيلم فى هذا الجو من العيب والضياع ، وتتأكد عبر مشاهدته فكرة أن الحكومة هى العدو ؛ فهى التى تحرم الناس من حقوقها الطبيعية (من حق العيش والعمل) ، وهى التى تنتهك كرامتهم وتفقدتهم إحساسهم بذاتهم وفرديتهم.

وكننت أنوى أن أعقد مقارنة أخرى بين فيلم "إسماعيل يس فى الجيش" (فطين عبدالوهاب ١٩٥٥م) الذى يتناول مغامرات "سمعة" فى التجنيد الإجبارى ؛ حيث يعجز فى البداية عن فهم الحياة العسكرية والانضباط المفروض عليه ، ويتعرض لمقالب "الشاويش" عطية الذى يحاول الإيقاع به ليفسد زواجه من حبيبته ؛ لأن "الشاويش" نفسه يطمع فيها ، ولكن ينتهى الفيلم بمحاكمة "الشاويش" عسكرياً وعقابه ، وبسمعة وهو فخور بالجنديّة وأداء الواجب العسكري. وكننت أريد أن أقارن الفيلم بمشهد من فيلم "الأبواب المغلقة" (عاطف حتاتة ٢٠٠٠م) الذى يتعرض بالنقد العميق لمشاهد تفسخ العلاقات بين المواطن الفرد والدولة أيام حرب الخليج الثانية ١٩٩٣/٩٢م. بطل الفيلم المراهق الحائر بين أن يصبح من أطفال الشوارع المشردين ، وبين الانضمام إلى الجماعات المتطرفة ، ينضم إلى زملاء مدرسته فى تمزيق أوراق الامتحانات بسبب فساد المراقبين والمدرسة ، ويموت صديقه ابن الشوارع تحت سيارة مسرعة بلا ثمن ، فينضم إلى حشد للمتطرفين ، ويقوم فيه شاب يحمل ملابس الجنديّة ويحرقها أمام الحشد ، وهو يردد: "أنا مليش بلد... الإسلام هو بلدي".

كان هدفى من عقد هذه المقارنات أن أبين أن المصريين كان لديهم فى الماضى شعور أفضل بالمواطنة والثقة فى نيل حقوقهم وتأدية واجباتهم تجاه وطنهم. وبعضهم البعض ، وأن هذه الثقة تكاد تكون معدومة اليوم.

وربما تكون الفكرة صحيحة بشكل ما ، ولكن عند عودتى للبحث فى الظروف المتعلقة بهذه الأفلام وخلفياتها شعرت بصدمة كبيرة عندما علمت أن محمد كريم أضاف المشهد الذى ذكرته إلى وقائع فيلمه مسامرة - أو مجاملة - لثورة يوليو التى قامت أثناء إعداد الفيلم ، ثم عرفت أن الفيلم الصامت الذى صنعه عام ١٩٣٠ كان ينتهى بموت زينب قبل أن تفكر فى الذهاب إلى المستشفى ، وأنه على عكس الفيلم الناطق كان يتناول حياة الجنديّة البائسة لإبراهيم حبيب زينب ، الذى لم يكن يحارب ، ولكنه كان عسكري مراسلة ، أو خادماً لأحد الضباط وهو ما يعنى أن هذا "الشعور بالمواطنة" الذى كنت أقصده كان يتعلق فقط بالآمال الرسمية التى يفرضها وجود حكم جديد.

وقد دفعتنى هذه المفاجأة إلى إعادة النظر فى بحثى حول مسيرة الشعور بالمواطنة فى العهود المختلفة للحكم ، فقد تبينت أن الخط لا يسير فى شكل مستقيم متطور ، ولكنه أشبه بالحركة الدائرية التى تعلو بالتوقعات والآمال والنقد للمراحل السابقة مع كل حكم جديد ، ثم تهبط مرة أخرى مع الإحباط التدريجى من الإصلاح.

التحليل بهذه الطريقة لفت انتباهي إلى نقطتين مهمتين :

النقطة الأولى : هما كسل وسلبية السينمائيين - مع استثناءات متناثرة غير مكتملة - وعدم قدرتهم على خلق تيار واع يمكن أن يلعب دورًا في التوعية والإصلاح ، ولكنهم ينتظرون غالبًا حتى يأتي التغيير أو بؤاده فيركبون الموجة.

النقطة الثانية : والتي يمكن أن تفسر الأولى جزئيًا ؛ هي السلطة الرقابية الشديدة على السينما ، والقوانين التي تمنع أصلًا تصوير أى فيلم قبل الحصول على تصريح مسبق ، وبالتالي وأد أى فكرة مخالفة للسلطة من المهد. كما أن ما تعرضت له بعض الأفلام الأولى في تاريخ السينما المصرية من منع وحذف وتشويه زاد من رعب السينمائيين وعزوفهم عن الدخول في مواجهة يعتبرون أن نتيجتها محسومة مسبقًا.

على أى حال اكتشفت أن الحديث عن موضوع المواطنة معقد ومتشابك ، ويشمل تاريخ السينما المصرية كلها تقريبًا ، وكلما حاولت البحث عن مدخل ضيق لورقة بحث صغيرة انفتحت أمامي عشرات المداخل. ولذلك لا تعتبروا هذه ورقة بحث ، وإنما ملاحظات وتنشيط ذهن تساعد الطلبة والمهتمين على التفكير في إعداد أبحاث عديدة عن الموضوع.

السؤال هو: كيف يمكن وضع خطة لدراسة موضوع "المواطنة في السينما المصرية"؟.

قبل التفكير في وضع هذه الخطة علينا أولاً أن:

- نضع تعريفًا واضحًا ومتفقًا عليه لدى الغالبية ، أو لدى عدد معقول من المتخصصين في المجال.

- أن نميز بين المصطلح وبين مصطلحات أخرى قد تتداخل معه عن سوء فهم ، أو سوء قصد مثل الوطن ، الأمة ، القومية وغيرها.

- أن نضع المفهوم في سياقه التاريخي وارتباطه بمفاهيم أخرى. فمثلاً لا يمكن فصل مفهوم المواطنة عن نشأة المدينة ، وعن الحداثة Modernity ومذهب الحداثة Modernism في الاقتصاد والسياسة والثقافة ، ولا يمكن فصله عن المفاهيم المماثلة له التي دخلت مصر مع احتكاكها بالغرب في نهاية القرن الثامن عشر ، ومع نشأة الدولة الحديثة على يد محمد علي وأبنائه في القرن التاسع عشر ، ومع وضع أول دستور مكتوب في بداية القرن العشرين.

- علينا بعد ذلك تقسيم المجالات التي تندرج تحت تعريف المواطنة ؛ فإذا قلنا مثلاً إنها

تعنى المساواة فى الحقوق والواجبات لكل فرد يحمل الجنسية المصرية ، فعلى أن نحدد هذه الحقوق والواجبات ، وأن نذكر فئات وطوائف الأفراد الذين يفترض حصولهم على هذه الحقوق ، وكذلك الذين يفترض التزامهم بهذه الواجبات. وقد لاحظت مثلاً فى الأوراق الخاصة بالمؤتمر أنها تتحدث عن حقوق بعض الفئات المحرومة ، ولكنها لم تشر إلى الواجبات التى لا تلتزم بها بعض الفئات ، أو "الحقوق المفرطة التى تتمتع بها على حساب الآخرين.

- علينا اختيار زاوية النظر ومدخل البحث ؛ فهناك مدخل أفقى تاريخى يعتمد على رصد أفكار المواطنة التى تتردد عبر مسيرة السينما المصرية - من خلال كل الأفلام المنتجة - وفقاً لتسلسل تواريخ إنتاجها. وطبعاً هذا مدخل شديد الاتساع ولكنه سطحي ؛ فإذا ربطناه بحركة التاريخ للمجتمع ككل يمكن أن يصبح له عمق ، ويمكن من خلال ذلك إضافة مجالات نظر خاصة إلى تاريخ مصر (من خلال السينما) ، أو العكس أى إلى تاريخ السينما (من خلال الأحداث والتغيرات التاريخية).

- هناك مدخل رأسى يعتمد على اختيار مجال بعينه من مجالات المواطنة (مثل الحقوق السياسية أو الدينية أو الجنسية) ، وتتبع مجموعة معينة من الأفلام خلال فترة معينة تتردد فيها هذه الأفكار إيجاباً وسلباً ، أو رصد صور الفئات المختلفة من "المواطنين" فى علاقتهم بهذه الحقوق.

- يمكن أيضاً اختيار نوع فنى بعينه من هذه الأفلام ، أو مجموعة بعينها من الأفلام من صنع مخرج أو كاتب بعينه يلاحظ مثلاً اهتمامه بهذا الموضوع أو غيره من مجالات "المواطنة".

- كذلك يمكن رصد "المواطنة الغائبة" - إذا جاز التعبير - فى هذه الأفلام ، من خلال تتبع الأفلام التى منعت أو تعرضت للحذف والتشويه على يد السلطة والرقابة ، أو يمكن تتبع غياب وندرة تطرق هذه السينما لحقوق بعينها أو فئات بعينها بسبب الرقابة الذاتية أو التحيز أو الجهل أو لأسباب أخرى.

مدخل للبحث التاريخى

توصل الباحثون فى تاريخ السينما خلال السنوات الأخيرة إلى اكتشاف بعض الأفلام المجهولة التى غيرت الاعتقاد السائد بأن أول فيلم مصرى هو "ليلى" الذى أنتجته ولعبت بطولته عزيزة أمير ، وأخرجه وداد عوفى ، وإستيفان روستى.

فتم اكتشاف فيلم يعود إلى عام ١٩٢٣م وهو "في بلاد توت عنخ آمون" للإيطالي فيكتور روسيتو ، كما تم العثور على فيلم "برسوم يبحث عن وظيفة" لمحمد بيومي عام ١٩٢٤ الذي كان يعتقد أنه لم يكتمل.

"برسوم يبحث عن وظيفة" هو أول فيلم يكتبه ويخرجه وينتجه مصري ، ويمكن العثور في هذا الفيلم على بذور الكثير من القضايا المتعلقة بالمواطنة.

برسوم بطل الفيلم قبضى عاطل يبحث عن عمل ولقمة عيش مع رفيقه الشيخ المسلم ، وأحد أطفال الشوارع المشردين. يتبنى الفيلم موقف هؤلاء الفقراء بغض النظر عن دينهم وسنهم ، ويضعهم في مقارنة مع طبقة الباشوات وأصحاب المال في إطار كوميدي إنساني ، يتكرر كثيرًا فيما بعد في الأفلام المصرية.

يرتبط ظهور السينما المصرية في تلك الفترة بإنشاء أول دستور للبلاد يحدد من هو المصري وحقوقه وواجباته المختلفة ؛ وما يؤكد أن المقصود في ذلك الوقت كان "الوطن" بمعناه الحديث وليس بمعناه الديني أو العرقي ، هو حصول الكثيرين من الأجانب المقيمين في مصر في تلك الفترة على الجنسية المصرية ، ويمكن أن نجد آثار ذلك في فن السينما الذي شارك في صنعه الأجانب بنصيب الأسد.

من أبرز الرواد السينمائيين في العشرينيات : المخرج والكاتب والممثل اليهودي الإيطالي الأصل توجو مزراحى ؛ الذي قدم مجموعة من أفضل أفلام السينما المصرية ، وظل يعمل بها حتى رحيله في الخمسينيات إلى إيطاليا.

في فيلمه الأول "الكوكاين" عام ١٩٣٠م نجد البذرة الأولى لما يمكن أن نطلق عليه "أفلام المخدرات في السينما المصرية" التي تظهر أخطار الإدمان ، ودور الدولة في حماية المواطنين من أضراره ، وقد صنع الفيلم بإشراف وزارة الداخلية فعلًا ، وهو من أوائل أفلام التوعية للمواطنين ، بالإضافة إلى أن هذا النوع يظهر مدى قوة القانون والقائمين على تنفيذه في مكافحة المهربين وتجار المخدرات ، وقد انتشرت هذه التوعية بشكل ملحوظ عقب ثورة يوليو ، كما اكتسبت في مراحل لاحقة بعدًا سياسيًا بالربط بين الاستعمار أو إسرائيل أو عدو خارجي غامض ، وبين ترويج المخدرات لهدم أبناء الوطن. و"أولاد مصر" هو عنوان الفيلم الثاني لتوجو مزراحى عام ١٩٣٣م ؛ والذي يدور عن الصداقة والحب اللذين ينشئان بين أبناء الطبقتين الفقيرة والغنية ، ويتبنى الفيلم مبدأ المساواة بين الطبقات.

توجو مزراحى له الفضل أيضًا في صنع أول وآخر بطل سينائى يهودى مصرى فى السينما وهو شخصية شالوم التى اخترعها وقدمها فى عدد من الأفلام. وتحمل شخصية شالوم بذور شخصية إسماعيل يس ؛ فالمثل هنا يحمل اسمه الحقيقى فى الأفلام ، ومع ذلك يؤدى شخصيات ووظائف مختلفة فى كل فيلم.

أول هذه الأفلام هو "المندوبان" عام ١٩٣٤م ؛ الذى تظهر فيه شخصية شالوم لأول مرة كصديق للبطل فوزى الجزائرى أحد أشهر الكوميديانات فى ذلك الوقت. و"شالوم الترجمان" عام ١٩٣٥م ، ويمكن العثور فى هذا الفيلم على أول شخصية سينائية مصرية تحمل بالهجرة إلى أمريكا ، فشالوم شاب عاطل فهلوى يدعى أنه ترجمان ، ويلتقى بسائح أمريكى وابنته ، ويحلم بالهجرة معها إلى أمريكا ، ولكنه يكتشف أنها كانت تسخر منه ، ويودعها شالوم ويبقى فى مصر فى النهاية.

فى فيلم "العز بهدلة" (١٩٣٧م) تربط صداقة متينة بين بائع اليانصيب شالوم وبين عبده صبى الجزائر ، كما تربط صداقة بين إستر خطيبة شالوم ، وأمنة خطيبة عبده. يرث عبده محل الجزيرة فيقتسمه مع صديقه شالوم الذى يمتلك بالمال محل صرافة ، ويصبح مليونيرًا فيقتسم المال مع صديقه عبده ، ويفقد الاثنان ثروتهما فى النهاية ، ويعودان إلى البيت الفقير ، ولم يبق سوى صداقتها.

فى "شالوم الرياضى" (١٩٣٧م) يعمل شالوم كبائع ساندوتشات فى مباريات الكرة ، وهو مهووس باللعبة ، وعندما يتعرض الفريق الذى يشجعه لهزة خطيرة يلتقى بلعب مغموور موهوب اسمه سيد ، ويأتى به إلى الفريق. وفى النهاية يلعب الفريق الذى يشجعه شالوم ضد فريق أجنبى وينجح فى هزيمته بفضل سيد!

تتبع صورة المسيحى واليهودى والأجنبى الأصل المقيم فى مصر تحتاج إلى دراسة خاصة.

فى "العبة الست" مثلاً ، الذى أخرجه ولى الدين سامح ، وكتبه بديع خيرى ولعب بطولته نجيب الريحانى عام ١٩٤٦م ، يمكن أن نجد أول فيلم مصرى عن "الهولو كوست" - إذا جاز التعبير! - بطل الفيلم حسن الفقير يعمل فى محل إيزاك ، وهو رجل يهودى شريف وشهم (يلعب دوره سليمان نجيب) يضطر إلى الهجرة إلى جنوب أفريقيا ، مع اقتراب جيش هتلر من مصر ، ويتنازل عن محله لحسن لأنه يعلم أنه شاب صاحب أخلاق.

لن تتكرر نفس الشخصية إلا بعد ذلك بأكثر من ثلاثين عامًا فى فيلم "إسكندرية ليه" ١٩٧٩م ليوسف شاهين ، حيث يلعب يوسف وهبى شخصية مصرى يهودى يسارى

(قورنت الشخصية بالسياسى المعروف هنرى كوريل) يضطر إلى الهجرة إلى فلسطين مع اقتراب جيوش المحور من مصر ، لكنه يفزع من العصابات الصهيونية وما ترتكبه هناك فيهاجر إلى جنوب أفريقيا.

في الأفلام السابقة على ثورة يوليو يمكن العثور على بعض المساحات الكبيرة نسبيًا للأقليات الدينية والعرقية ؛ خاصة في الأفلام الكوميديّة. وتوجو مزراحى كان مسئولًا أيضًا عن إطلاق نجومية على الكسار في السينما ، وكان التركيز في هذه الأفلام واضحًا على اختلافه العرقى (بربرى مصر الوحيد). ويمكن ملاحظة استخدام السينما للأنماط الشعبية لصور اليهودى والأجنبى الأصل في قالب كوميدى ؛ مثل فيلم "فاطمة وماريكا وراشيل" (إخراج حلمى رفلة ١٩٤٩م).

من ناحية يحمل الفيلم الاتجاه المتنامى في تلك الفترة للعصبيّة القوميّة الريفية في مواجهة المدينة الكوزموبوليتانية ؛ من خلال تكراره لنمط الشاب الريفى الأصل المقيم في المدينة ، والذي يغرق في انحلالها وفجورها إلى أن يفىق ويعود إلى تقاليد القرية والزواج بابنة عمه فاطمة في النهاية ، ويطرح الفيلم انحلال المدينة ممثلًا في سكانها من اليهود والأجانب ؛ من خلال الفتاة اليهودية راشيل ، وعائلتها الانتهازية الجشعة وماريكا اليونانية الأصل المنحرفة جنسيًا. ولكن كون الفيلم كوميدياً يخفف من وقع هذه الأنماط ، بل ويكسرها بشكل ما ، وفقًا لنظرية الكوميديا في تحويل الشيء إلى نكتة لكسر جموده وتجهمه.

يمكننا أيضًا ملاحظة غياب المسيحي القبطى في هذا الفيلم ، وبقية أفلام ما قبل ثورة يوليو ، مقارنة بصور اليهودى والأجنبى المسيحي باستثناء أدوار قليلة جدًا صغيرة وهامشية ونمطية تقدمه دائمًا في دور ناظر العزبة ، أو أمين الحسابات في بيئة المدينة ، حيث يصبح أقلية وليس أبدًا في بيئته الطبيعية في الصعيد. وبعد الفيلم المصرى الأول "برسوم يبحث عن وظيفة" لن نجد فيلمًا يجعل من مصرى مسيحي بطلًا له إلا مع "إسكندرية ليه" السابق ذكره ؛ والذي يتناول ما يشبه السيرة الذاتية لصانعه يوسف شاهين.

أما البطلة المسيحية فلم تظهر إلا في فيلم "شفيفة القبطية" إخراج حسن الإمام عام ١٩٦٣م ؛ الذى يدور عن شخصية حقيقية ، ويمكن إدراجه ضمن أفلام الغوانى لـ "حسن الإمام".

في عام ١٩٥٢م - قبل قيام الثورة - قدم حسين صدقى من إخراجهِ وتمثيلهِ فيلمًا بعنوان "ليلة القدر" عن الزواج المختلط بين مسلم ومسيحية ، والمشاكل التى تنشأ عن هذا الزواج ،

وقامت الرقابة بمنع الفيلم منعًا باتًا لإثارة استياء الأقباط ، وخاصة أن النزعة الدينية المتشددة للبطل المسلم واضحة في الفيلم. لم تتكرر "تيمة" الزواج أو الحب المختلط إلا في فيلم نادر من إنتاج عام ١٩٧٦م (إخراج أحمد ضياء الدين عن قصة لثروت أباطة) في فيلم بعنوان "لقاء هناك" وتم تجاهله سريعًا ، وخاصة أن بطله المسلم ملحد!

في عام ٢٠٠١م شاهدنا ثالث عمل يتناول هذا الموضوع ؛ وهو مسلسل "أيام الورد" لكتابه وحيد حامد وإخراج سمير سيف ، وقد أثار المسلسل ضجة كبيرة في أوساط الأقباط والمسلمين.

مع مجيء ثورة يوليو أصبح من غير المستحب التعرض لمسألة الأقلية القبطية إلا بطريقة دعائية فجّة ، ودون تركيز عليها.

حسين صدقي قام بإعادة إخراج فيلمه "ليلة القدر" باسم "الشيخ حسن" عام ١٩٥٤م ، وحشاه بمواعظه الدينية المتشددة ، ولكنه غير هوية البطلة من مسيحية مصرية إلى مسيحية أجنبية!

حسين صدقي بدوره كان يمثل أقلية من نوع آخر ؛ هي الإخوان المسلمين ، وقد استبعدت هذه الفئة من أفلام ما بعد الثورة أيضًا ، خاصة عقب عام ١٩٥٤ بعد دخول عبد الناصر معركتيه الشهيرتين ضد الإخوان ، وضد جماعة الأمة القبطية ، والزج بأتباع الاثنين في السجن!

يحلو للبعض المقارنة بين المناخ الليبرالي - نسبيًا - قبل الثورة مقارنة بالنظام القمعي البوليسي الذي ساد بعدها.

المسألة بالنسبة لنا أكثر شبهًا بلعبة الكراسي الموسيقية ؛ فكلما جاءت سلطة إلى الحكم تعيد تشكيل وجهة النظر في أوضاع الفئات المختلفة في المجتمع ، فتعطى لبعض الفئات بعض حقوقها وتسلمها لهم من الآخرين.

قبل الثورة يمكن أن نلاحظ أن المعارضين السياسيين كانوا أكثر الفئات حرمانًا من ظهورهم في السينما. وما تعرضت له أفلام ذات توجهات سياسية مباشرة مثل "لاشين" (إخراج فريتر كرامب ١٩٣٨م) ، و"السوق السوداء" (إخراج كامل التلمساني ١٩٤٥م) ، و"مصطفى كامل" (إخراج أحمد بدرخان ١٩٥٢م) من عسف رقابي ومنع ؛ كان درسًا قاسيًا لصانعي الأفلام حتى لا يتعرضوا إلى السياسة إلا بمعرفة وموافقة السلطة. وقد اكتسب جهاز الرقابة بعد ثورة يوليو مكانة وسلطات أقوى وأوسع ؛ بحيث لم يعد من الممكن

الشروع في تصوير أى فيلم بدون علم وموافقة الرقابة ، ومع أن ثورة يوليو سمحت لصانعى الأفلام بالتعبير عن بعض الفئات المحرومة في المجتمع ، مثل الفلاحين والعمال والنساء ، إلا أنها منعت تقديم أى فئة سياسية غير ضباط الثورة ، إلا بشكل سلبي ومسيء . أما الأفلام التى تنتقد أداء رجال الثورة أنفسهم ، فلم يكن من الممكن تصور صنعها أصلاً ، والأفلام القليلة التى تعرضت للطبقة الحاكمة بالنقد بطرق رمزية وغير مباشرة ، فقد تعرضت للمنع والحذف وتأجيل العرض ، أو فى أفضل الأحوال الموافقة عليها من قبل عبد الناصر شخصياً فى طقس استعراضى يفرغ هذه الأفلام من محتواها النقدى من خلال إظهار مدى ديمقراطية وتسامح السلطة (يمكن هنا الرجوع إلى ما حدث مع أفلام مثل "التمردون" ، و"يوميات نائب فى الأرياف" لتوفيق صالح ، وكلاهما عن حقوق المواطنين فى حياة كريمة ، وفى انتخابات حرة نزيهة ، أو "القضية ٦٨" لصالح أبو سيف على سبيل المثال.

مع مجيء السادات ودخوله فى صراع شرس مع بقية رجال ثورة يوليو ؛ انفتح المجال على مصراعيه أمام صانعى الأفلام لانتقاد ممارسات الدولة ومراكز القوى ، وانتهاكها لحقوق المواطنين وتعذيبهم فى السجون ، وتقييد الحريات السياسية . ومن النماذج على هذه الأفلام "زائر الفجر" ، و"الكرنك" ، و"إحنا بتوع الأنوبيس".

السبعينيات من ناحية أخرى شهدت الدفاع عن بعض الحقوق القانونية والشرعية للمرأة. الأفلام التى صنعت عن التمييز ضد النساء قبل الثورة تناولت بالتحديد حقها فى اختيار الزوج الذى تريده مثل "بنت النيل" (إخراج روكا ١٩٢٩م) ، "زينب" (الصامت . إخراج محمد كريم ١٩٣٠م) ، "الزواج" (إخراج وتأليف فاطمة رشدى ١٩٣٣م) ، "الضحايا" (ماريو فولبي ١٩٣٥) وغيرها ، كذلك تناولت حقها فى التعليم والعمل مثل "مصنع الزوجات" (نيازى مصطفى ١٩٤١م) ، و"قضية اليوم" (كمال سليم ١٩٤٣م) و"فاطمة" (أحمد بدر خان ١٩٤٧م) ، و"الأفوكاتو مديحة" (يوسف وهبى ١٩٥٠م) وغيرها. ولكن يمكن ملاحظة الكثير أيضاً من الأفلام التى تعبر عن الخوف من تحرر النساء وخروجهن إلى المدن مثل "الجيل الجديد" (أحمد بدر خان ١٩٤٥م) ، و"آدم وحواء" (حسين صدقى ١٩٥١م) ، كما يتمثل هذا الخوف فى فكرتين أساسيتين فى الميلودراما المصرية ؛ هما فقدان العذرية للنساء وفقدان الزوج الصالح للمتزوجات !.

بعد الثورة اكتسبت الأفلام بعض الثورية فى الدفاع عن بعض الفئات المحرومة اجتماعياً ، ولكن الأفلام التى صيغت عن حرية المرأة ظلت رجعية فى مضمونها إلى حد كبير. أشهر هذه

الأفلام - مثل "أنا حرة" (صلاح أبو سيف ١٩٥٩م) أو "الباب المفتوح" (بركات ١٩٦٣م) أو "مراتى مدير عام" (فطين عبد الوهاب ١٩٦٦م) - ذات جوهر رجعى ، رغم حديثها السطحي عن حرية النساء فى التعليم والحب والعمل ؛ فالطبيعة البرجوازية المحافظة للطبقة الحاكمة فرضت نفسها على أفكار السينمائيين.

فى السبعينيات ومع السياسة الليبرالية نسبيًا للسادات ، وإعادة فتح مناقشة القوانين القديمة المقيدة للحريات والظلمة اجتماعيًا ؛ ظهر واحد من أهم الأفلام التى تبنت قضية تمييز القانون بين الرجل والمرأة وهو فيلم "أريد حلًا" (سعيد مرزوق ١٩٧٥م) الذى يدور عن حق المرأة فى الطلاق. فى نفس العام ظهر فيلم "المطلقات" (إسماعيل القاضى) الذى يتناول نظرة المجتمع إلى المطلقات ، والضغط الاجتماعى التى تشكلها هذه النظرة.

فى "ولا عزاء للسيدات" (بركات ١٩٧٩م) نقد شديد آخر لنظرة المجتمع إلى المطلقة ، والحقوق غير المتكافئة فى الحب والزواج والخيانة بين الرجل والمرأة ؛ فالرجل هو الخائن وهو الذى يطلق النار على زوجته السابقة بعد رفضها العودة إليه ، ولكنه يشيع أنه كان يعاقبها على سوء سلوكها فيقلب القانون والناس ضدها.

ظهرت هذه الأفلام مساهمة للاتجاه الرسمى بإعادة النظر فى القوانين المضطهدة للنساء ، وسعى السيدة الأولى جيهان السادات إلى تغيير قانون الأحوال الشخصية. وفى كل الأحوال - نادرًا جدًا - ما نجد فيلمًا مصريًا يناقش سلبيات القوانين بشكل مباشر إلا بعد إلغائه ، أو إذا كانت الدولة قد أعربت عن نيتها فى إعادة النظر فى هذه القوانين.

على مدار أربعين عامًا من ظهور مشكلة جنسية أبناء المصرية المتزوجة من أجنبى (التي ظهرت مع انهيار الوحدة بين مصر وسوريا ، وتفاقت مع زواج المصريات من خليجيين فى السبعينيات) لم نجد فيلمًا واحدًا يتبنى هذه القضية. وعندما فكرت المخرجة التسجيلية نبيهة لطفى فى صنع فيلم عن المشكلة فى منتصف التسعينيات قامت وزارة الداخلية بوضع العقبات فى طريقه ، ولم يظهر إلى النور.

ورغم أن عدم منح الجنسية لأبناء المصريات مخالف بوضوح للدستور الذى ينص على المساواة بين كافة المواطنين ؛ بغض النظر عن جنسهم وعرقهم وعقيدتهم ، إلا أن شبح الأمن القومى كان يظهر دائمًا لإخراص الأصوات.

اليوم وبعد قيام رئيس الجمهورية بإصدار قرار بإعادة النظر فى القضية ، وإصدار تشريع جديد يعطى النساء هذا الحق ، أعتقد أن السينما المصرية سوف تبحث عن موضوع يتحدث عن متاعب هؤلاء النساء وأبنائهن!!.

مرة أخرى يجب أن أشير إلى دور الرقابة في منع أى أفكار مخالفة للتوجهات الرسمية للدولة من المنبع ؛ ولذلك لا يمكننا توجيه كل اللوم على السينمائيين.

التطرف الدينى والإرهاب المسلح الذى هز مصر كلها فى التسعينيات فرض على الدولة - ومن ثم السينمائيين - مراجعة بعض توجهاتها فيما يتعلق بحظر التعرض للطوائف الدينية أو مناقشة الأفكار الدينية على الشاشة. ولأول مرة تشهد السينما المصرية والتلفزيون اتجاهاً مقصوداً وكثيفاً - نسبياً - لزيادة مساحة تمثيل الأقباط على الشاشة. ولكن بالرجوع إلى ملفات الرقابة أمكننا ملاحظة العوائق والمشاكل الكثيرة التى أثارها الرقباء لمنع هذه الأفلام ؛ حتى أن بعضها فرغ تمامًا من محتواه الدينى ؛ مثل فيلم "دانتيل" للمخرجة إيناس الدغيدى ، كما تأجل صنع أحد هذه الأفلام ، وهو "فيلم هندی" حوالى عشر سنوات بسبب مشاكل مع الرقابة ، ثم مع المنتجين ، ثم مع الممثلين الذين رفضوا تأدية دور بطل مسيحي على الشاشة خوفًا من فقدان جمهورهم ، ثم تم تحويل الفيلم إلى كوميديا فجة فشلت تمامًا فى توصيل رسالة الوحدة الوطنية التى قدمها توجو مزراحى بشجاعة ونجاح أكثر فى الثلاثينيات.

بعض هذه الأفلام نجحت فى تخطى الحواجز ؛ مثل "التحويلة" (آمال بهنسى ١٩٩٦م) و"كلام فى المنوع" (عمر عبد العزيز ١٩٩٨م) ، وكلاهما يدور عن مسيحي يتهم ظلماً فى قضية (الأول بأنه إخوان مسلمين!) والثانى بالقتل ، ويتولى الدفاع عنه وتبنى قضيته ضابط مسلم.

الإخوان المسلمون والشيوعيون ؛ باعتبارهما تيارين فكريين جذريين ورئيسيين فى المجتمع المصرى منذ العشرينيات لم يتم تمثيلهما على الشاشة إلا نادرًا.

لعل أفضل المشاهد على الإطلاق هو مشهد ثورة ١٩١٩ فى نهاية فيلم "السكرية" (حسن الإمام ١٩٧٣م) ؛ الذى تلتف فيه عناصر الوطن بمختلف طوائفها واتجاهاتها (الشيخ ، والقس ، والأخير اليسارى والإخواني) فى مظاهرة واحدة تطالب بالاستقلال والدستور. وبشكل أكثر فنية وتعقيدًا يمكن أن نجد شخصية اليسارى والشيخ اللذين يكافحان ضد الفساد السياسى فى فيلم "العصفور" (يوسف شاهين ١٩٧٢م) ، واليسارى المحبط فى "عودة الابن الضال" (يوسف شاهين ١٩٩٧م).

تطرف التسعينيات فرض أيضًا الحديث عن الجماعات الدينية المتشددة فى شكل سلبى غالبًا ، وبشكل تحليلى نادرًا ، ويمكن الرجوع هنا إلى أفلام عاطف الطيب ويوسف شاهين ويسرى نصر الله على وجه التخصيص.

شخصية الملحد لم تظهر أيضًا إلا في نادر جدًا ، وبشكل سلبي بوضوح في أفلام مثل "لقاء هناك" ، و"سونيا والمجنون" (حسام الدين مصطفى ١٩٧٧م) المأخوذ عن رواية "الجريمة والعقاب" لديستوفسكى ، و"الرقص مع الشيطان" (علاء محجوب ١٩٩٣م).

نفس الشيء ينطبق على شخصية المثلى جنسيًا التي قدمت كثيرًا - نسيًا - بشكل كاريكاتيرى ساخر ، أو في سياق الحديث عن بيئات منحرفة فاسدة وغير وطنية ؛ مثل المرأة السحاقية في أفلام مثل "الطريق المسدود" (صلاح أبو سيف ١٩٥٨م) ، و "الصعود إلى الهاوية" (كمال الشيخ ١٩٧٨م) ، و "كشف المستور" (عاطف الطيب ١٩٩٤م) ، والرجال في أفلام كثيرة مثل "السكرية" ، و "هام الملاطيل" (صلاح أبو سيف ١٩٧٣م) ويمكن البحث عن صور المثلى جنسيًا النمطية في أفلام الكاتب وحيد حامد "الإرهاب والكباب" ، و "كشف المستور" ، و "المنسى" ، و "ديل السمكة" إلخ ، وغير النمطية في أفلام المخرج يوسف شاهين خاصة "وداعًا بونابرت" ، و "إسكندرية ليه" ، و "حدوته مصرية" ، و "إسكندرية كمان وكمان". كما يمكن البحث عن صورة تقدمية مختلفة للعلاقات النوع جنسية Gender في أعمال الكاتب والمخرج رأفت الميهي ؛ مثل "السادة الرجال" ١٩٨٧م ، "سيداتي سادتي" ١٩٩٠م ، وأعمال المخرجة إيناس الدغيدى مثل "عفوًا أيها القانون" ١٩٨٥م ، و "امرأة واحدة لا تكفي" ١٩٩٠م ، و "لحم رخيص" ١٩٩٥م.

الحقوق السياسية أيضًا من الموضوعات التي يندر الحديث عنها في السينما المصرية ؛ فهناك عدد من الأفلام يدور عن تجاوز المسؤولين والحكام لحدود سلطتهم ، والبعض ينقد بشدة الاستبداد والفساد والإجراءات المتعسفة من قبل السلطة التنفيذية تجاه المواطنين ، وأخرى تحمل تحليلًا لآليات الاستبداد والمستبدين ، ويمكن أن نذكر هنا "لاشين" ، و "المتوردون" ، و "الفتوة" (صلاح أبو سيف) ، و "البداية" (صلاح أبو سيف ١٩٨٦م) ، و "البريء" (عاطف الطيب ١٩٨٦م) ، و "الجوع" (على بدر خان ١٩٨٦م) ، و "الإرهاب والكباب" (شريف عرفة ١٩٩٢م) على سبيل المثال ، ولكن مشكلة هذه الأفلام أنها تحمل بداخلها حلم البحث عن المستبد العادل ، أو على الأقل تبحث عن سلطة تستعيد للناس حقوقهم المسلوقة ، كما تخفى الاعتقاد السائد لدى الغالبية أن الدستور والقانون يكفل للناس حصولهم على حقوقهم بدون الحاجة إلى استجداء الحاكم أو تغييره بشخص أفضل.

ويجسد هذه الفكرة بوضوح فيلم "عايز حقي" (إخراج محمد ياسين ٢٠٠٣م) الذى يلعب فيه هانى رمزى دور محامى شاب يقرأ الدستور فيكتشف أنه ينص على حقوق كثيرة

ومدهشة للمواطنين ، ولكنهم لا يعلمون بوجودها ، أو لا يصدقون أنه يمكن الحصول عليها فعلاً ، ويقرر أن يرفع دعاوى قضائية يطالب فيها بحقوقه الدستورية.

في "التمردون" ، و"البداية" ، و"الإرهاب والكباب" مثلاً يتكرر المشهد التالي: تقوم ثورة أو تمرد على الحاكم المستبد ، وينجح المرضى "التمردون" في السيطرة على المستشفى التي يقيمون بها ، أو الجزيرة المهجورة التي سقطت بهم الطائرة فيها ، أو مجمع التحرير ، ولكنهم يعجزون عن تحديد مطالبهم. في "التمردون" يتحول قائد الانقلاب إلى نسخة من المدير السابق ، وفي "البداية" تعود السلطة إلى المستبد مرة أخرى بعد فشل "المواطنين" في إدارة أنفسهم ، وفي "الإرهاب والكباب" لا يجدون شيئاً يطلبونه سوى بعض الكباب وسلطة الطحينة!.

لا يوجد في السينما المصرية كلها تقريباً نموذج ناجح لمواطن يتعرض للتمييز وانتهاك حقوقه فيدخل معركة قانونية وسياسية يفوز فيها على مضطهديه.

هل يعكس هذا جهلاً بالحقوق وكيفية الحصول عليها؟ أم يعكس الاعتقاد بأن القانون لا يخدم إلا الكبار وأصحاب النفوذ ، وأنه طريق مسدود أمام المسلوبة حقوقهم؟.

على كل حال صورة القانون اهتزت بشكل هائل في السينما منذ السبعينيات ومع نشأة السينما المصرية في العشرينيات كان الدستور والقانون محل احترام واضح في الأفلام ، والكثير من أفلام الميلودراما العائلية كانت تحل عقدها الدرامية ومشاكل أبطالها في قاعة المحكمة في نهايات الأفلام. وكان الكثير من أبطال الأفلام يعملون بمهنة المحاماة ، أو كوكلاء نيابة ، وحتى كقضاة. ولكن منذ أفلام "مراكز القوى" في السبعينيات يمكننا ملاحظة التدهور الذي شهدته هذه الصورة. في الثمانينيات نجد القهر وتعذيب المعارضين السياسيين ، والفساد المالي والانفتاح داخل صفوف القائمين على القانون أنفسهم. فيلم "الأفوكاتو" (رأفت الميهي ١٩٨٤م) نموذج بارز على ذلك بالنقد شديد السخرية الذي يحتويه ، والضجة التي أثارها ، ووصلت إلى قاعات المحاكم ، في مهزلة قضائية لا تقل عبثاً عما يحتويه الفيلم.

رجال الشرطة كانوا أبطالاً للكثير من أفلام الستينيات البوليسية ، ولكن يمكن أن نلاحظ تدهور الصورة منذ الثمانينيات. أفلام المخرج عاطف الطيب نموذج واضح وفيلم مثل "زوجة رجل مهم" (محمد خان ١٩٨٨م).

في "بخيت وعديلة" (نادر جلال ١٩٩٥م) يلعب عادل إمام وشيرين دور شاوين فقيرين يعثران على حقيبة تمتلئ بالأموال فيذهبان إلى قسم الشرطة لتسليمها ولكنها يتراجعان

ويحتفظان بالمال ، ويفترض أنهما فعلا ذلك لعدم ثقتهما في أن الشرطة ستعيد المال لأصحابه. في "ليلة ساخنة" (عاطف الطيب ١٩٩٦م) تتضح الفكرة : البطلان يتعرضان لمعاملة سيئة جدًا عندما يذهبان للإبلاغ عن المال وإحدى جرائم القتل فيتهم البطل بأنه القاتل ، فتقرر زميلته الاحتفاظ بالمال عقابًا للشرطة على موقفها.

الأموال التي يحتفظ بها بخيت وعديلة تضيع منهما في نهاية الفيلم ، وفي الجزء الثاني الذي أنتج عام ١٩٩٧م لا ينتظران حقيقة من المال ، ولكنهما يقرران الوصول إلى الشراء عبر ترشيح نفسيهما في مجلس الشعب ؛ حيث المال والنفوذ ، وتعرض عصابة مخدرات تمويل حملتهما الانتخابية. صحيح أنهما يرفضان - باعتبارهم بطل الفيلم ، ولا بد من تمتعهما بحد أدنى من الأخلاق - ولكن يفاجآن برجال العصابة وغيرهم من الفاسدين وقد نجحوا وأصبحوا زملاء لهم في عضوية مجلس الشعب.

فساد الانتخابات السياسية كان أحد محاور فيلم "يوميات نائب في الأرياف" لتوفيق صالح في عام ١٩٦٩م ، ولكنه لم يتكرر إلا عام ١٩٨١م عندما قدم عادل إمام شخصية رجل القانون وعضو مجلس الشعب الفاسد في فيلم "انتخبوا الدكتور سليمان عبد الباسط" (إخراج محمد عبد العزيز) ، والتي قدمها بعد ذلك في "بخيت وعديلة" ، كما قدم فساد الحياة السياسية في فيلمه "طيور الظلام" (شريف عرفة ١٩٩٥م) ، و"الواد محروس بتاع الوزير" (نادر جلال ١٩٩٩م).

عادل إمام يصلح لأن يكون موضوع دراسة خاصة ؛ باعتباره نموذجًا للمواطن المصري المتوسط الباحث عن حقوقه في عالم مظلم فاسد.



٢٩ ملامح الهوية القومية والمواطنة فى الفن التشكيلى المصرى ..

د . مصطفى الرزاز

منظور الدراسة للمواطنة

استشعر المصريون فكرة الوطن والمواطنة منذ آلاف السنين ؛ عندما اختاروا هذا الجزء العلوى من وادى النيل موقعًا لاستيطانهم ، وجمعت بينهم أهداف العمل المشترك فى شئون الرى والزراعة والتعمير ، والتمدين فى شئون الحياة اليومية ، والتجهيز للعالم السرمدى .

منذ ذلك الحين ارتبط الإنسان المصرى بأرضه ووطنه ، حتى جال بخاطره أن الجنة فى حياة الخلود هى صورة مستنسخة من أرض مصر ؛ بجداولها وغرسها ونماها وحصادها ، وارتبط معيار الحساب المقدس بمدى الحفاظ على ماء النيل نقيًا ، وعلى الطبيعة سليمة .

وباتحاد القطرين ؛ أصبحت البلاد عزيزة منيعة ، تتمتع بالعدالة والرخاء والطموح ؛ الأمر الذى وثق مشاعر المواطنة والانتماء ؛ فزادوا عنها بدمائهم أمام الغزاة من كل حرب . وأصبح المصريون ذوى انتماء قومى يدينون له بالولاء ، ويحظون بالحماية والحقوق ، وتبلورت الهوية الخصوصية المميزة لهم . ومنذئذ تجلت الانتماءات ، وتحددت القواعد الناعمة للسلطة والمواطنة والقومية .

وقد لعب الفن منذ المراحل المبكرة لفترة ما قبل الأسرات دورًا محوريًا فى ترسيخ هذا المفهوم ، حيث لم تكن فكرة الهوية تؤرق المصرى ، لأنها كانت نتاجًا واقعيًا لارتباط المصريين بالبيئة والمناخ بخصوصيتها المميزة ، وهما العاملان المحركان للحياة الاجتماعية ، والخلفيات الثقافية والسياسية ، وهما أيضًا منبع العقائد ونظرة المصرى إلى الكون وخلقه ، وبها تكونت الشخصية المصرية بسماها السيكلوجية المتوافقة .

ظل المصريون يتمتعون بمصالحة مع البيئة ومعطياتها ومثيراتها فى تجاوب وتوافق ، فأصبحت هويتهم أمرًا مسلمًا به ، لا يستدعى إجراءات معينة لإثباته أو الدفاع عنه ، إلى أن حدث الانسلاخ الكبير فى مسيرة هذا الشعب ، والذى يرجع إلى الفتح العثمانى الذى تعرضت فيه البلاد إلى هزة ثقافية واقتصادية أزاحتها عن خط امتد لآلاف السنين بملامح

مشتركة ومبادئ متواصلة ، تفاعل خلالها مع شعوب صديقة ومعادية ، وأخذ منها وصهر ما أخذ في بوتقته المتينة ؛ ليضفى على سببته أبعاداً وأعماقاً خصوصية.

واعتباراً من ذلك المنعطف التاريخي المظلم ، انتكس المصريين وتدهورت أحوالهم ، حتى أصابهم ما يشبه فقدان الذاكرة ، فتبددت معارفهم وابتكاراتهم ومهاراتهم ، وعادوا إلى البداوة والفطرة بدرجة كبيرة.

وعندما حطت حملة بونابرت في الإسكندرية عام ١٧٩٨ م ، وواصلت إلى القاهرة وباقي الأقاليم ؛ كان الأزهر هو الصوت الوحيد الذى التف الشعب حول مشايخه لإدارة دفة المقاومة بمقدرات بدائية ، عززتها النخوة والإيمان بالوطن.

ولكن الموقف إزاء الحملة العلمية والفنية المصاحبة للحملة كان مختلفاً ؛ فقد استقبلها المصريون بكافة طوائفهم بالإعجاب والانبهار نتيجة للمفارقة الواسعة بين ما آلت إليه علومهم وثقافتهم وفنونهم من تدهور ، وما جاء به الفرنجة من أعاجيب مدهشة في العلوم وفي الفنون.

كانت هذه محطة محورية في تاريخ مصر الحديث ، أثرت بقوة في مستقبل الثقافة والفنون الحديثة (عبر مساعى محمد على والخديوى إسماعيل وحتى اليوم) إذ حدث التحول القسرى تجاه المعايير الغربية في الفنون ، ونُحيت جذور التراث المتواصل بعد انقطاعها في العهد العثماني ، على تصور أن الأخذ بأسباب التمدن يكمن في النمط الغربى - الفرنسى خاصة - وبشر بذلك رفاة الطهطاوى ومحمد على ذاته في مشروعه النهضة ؛ فمهد للتيار الغربى ليجرف كل ما كان باقيا من التراث المتواصل.

وعندما دُشنت أول مدرسة للفنون الجميلة في القاهرة عام ١٩٠٨ م (بدعم من الأمير "يوسف كمال" ، ومساندة المشايخ والأفندية التنويريين) كان نظامها ومنهجها وأسلوبها أوروبياً محافظاً بصورة مطلقة ، فتخرج منها أجيال يتحدثون لغة الفن الأكاديمى الفرنسى ، ويصورون وينحتون كما يفعل الأوروبيين آنذاك ، على يد أساتذة فرنسيين وطلّيان.

وجاءت نزعات الهوية بإلحاحها لأول مرة في التاريخ المصرى حين نادى زعماء السياسة والفكر التنويريون بالاستقلال التام أو الموت الزؤام ، ومقاطعة المحتل ، والثقة في الشخصية الوطنية ، فبزغت نوازع الهوية في كل مناشط المصريين ، وفي مقدمتها الفن.

ولذا فإن موضوع الهوية وليد تلك الحالة من الشعور بالإزاحة عن الجذور التاريخية من ناحية ، والشعور بالتهميش والقهر والتطلع إلى إعادة الثقة في الشخصية القومية من ناحية

أخرى ، ومن ثم فإن نوازع الهوية قد توازت مع مشاعر المواطنة ، والمطالبة بالحقوق السياسية والوطنية ، والبحث عن ملامح قومية للفن. الثقافة. وقد عبرت عن نفسها بصورة ديمقراطية سمحت بالتنوع والاختلاف ، وقد تحققت من خلال صراع تلك التيارات المتباينة التي أسست بناءً بالغ التركيب والتنوع ، من جهود متراكمة ومتقاطعة.

منابع المواطنة في الفن المصري

تمهيد

في الثقافة المصرية الحديثة يغلب تصور معين وتوارد أفكار خاصة ؛ حينها تذكر عبارة الوطنية أو المواطنة أو القومية في تناول موضوع الفن ، إذ تتقاذف صور عن البطولات العسكرية والإنجازات الثورية ، ومشاهد مقاومة المحتل ، والانتصار على الرجعية ، أذرة مفتولة شارع في الهواء في إصرار ، ووجوه متحجرة من فرط صلابتها ؛ ترسم عليها علامات القناعة والرضا والسعادة ، وما إلى ذلك من مشاهد ، ومن ثم يتصور الكثيرون (من بينهم فنانون متميزون) تلازم فكرة الوطنية بالأحداث السياسية والانتصارات التاريخية.

وقد أسس لهذا المفهوم دعاء الواقعية الاشتراكية ، التي انتشرت في المجتمعات الشمولية والشيوعية ، والذين تمحورت نظريتهم للفن في قالب إعلامي للتعبير عن الكفاح والابتهاج في ظل النظام المركزي المناضل.

وقد أسس لهذا المفهوم وأكده المؤلف السوفييتي "أناتول بوجدانوف" في كتابه "الفنون التشكيلية في جمهورية مصر العربية" الذي صدر في موسكو في منتصف الستينيات ، ثم أعيد نشره عام ١٩٧٥ ، حيث ألقى الضوء على مثل تلك الأعمال التي انتقاها من بين إبداع المصريين المعاصرين ، وتجاهل بل وهاجم التيارات الإبداعية الأخرى الموازية لها. ومع المد الثوري في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ؛ راجت تلك النزعة لإحساس الفريق الأكبر من الفنانين بضرورة مساندة الثورة وتمجيد أهدافها وأبطالها وأحداثها^(١).

ولكن هذا الاتجاه مع ما يستحقه من الاحترام ، يعالج جانباً أحاديًا من مكونات الثقافة في بلد ما مثل مصر ؛ إذ أنه يفتقد إلى مكونات مركبة أساسية في فكرة قومية الفن ، في مقدمتها الجغرافيا والمناخ ، وأحوال الأرض والسماء ، وانفعالاتها وإيقاعها ، وانعكاسها على من يعمرون هذا الوطن ، ويتفاعلون معها ليل نهار ، ويومًا بعد يوم ، والتي كانت المصدر المركزي في تغذية مشاعر الفنان المصري عبر عصور الازدهار والقوة والرخاء على المستوى الرسمي ، وفي فترات الانكسار والتفكك على مستوى الفن الشعبي.

وعامل آخر مركزى هو التراث الفنى الوطنى الممتد ، والذي تمت إزاحته بصورة قسرية عن وجدان الفنانين المصريين منذ الاحتلال العثمانى لمصر ، وحيث أدت أطماع السلطان سليم الأول إلى تفرغ البلاد من أساطين الصناعات الفنية ومعاونتهم ومحترفاتهم ، ومن العديد من المؤثرات الملهمه مما ترتب عليه حالة جذب إبداعى وفنى وتقنى ، ووصلت إلى مستوى غير مسبوق فى تاريخ الحضارة المصرية من خمول وتردٍ ، وقد مهد هذا الوضع للانبهار بأعمال فنانى الحملة الفرنسية الذين قدموا للبلاد نماذج من فن الكلاسيكية العائدة الأوروبية ، التى أصبحت الملاذ والنموذج للدارسين المصريين فى بعثة الأبناء التى أرسلها محمد على الكبير إلى إيطاليا وفرنسا ، ثم فى مدرسة الفنون الجميلة التى أسسها الأمير يوسف كمال عام ١٩٠٨م ليتدرّب فيها جيل الرواد من الفنانين المصريين.

ولكن إحساس فنانى هذا الجيل بمسئوليته تأسيس هوية مصرية للفن كان إيجابيًا ؛ فنزعوا إلى دراسة الفن المصرى القديم ، والبيئة ، والمشاهد الريفية والشعبية ، وحياة الفلاحين ، فانعكست على فهمهم الذى يعتمد على التعاليم الأكاديمية الغربية من الوجهة الأسلوبية والتقنية (كما عند محمود مختار وراغب عياد) ، أو موضوع الفن (كما عند محمود سعيد ويوسف كامل وحبيب جورجى ومحمد ناجى).

وشهدت الحركة الفنية المصرية موجات من الطموح وموجات من الركود ، كما تعرضت لرياح التغير العاتية فى نهاية الثلاثينيات وطوال الأربعينيات ، فتفجرت ينباع التدفق الإبداعى والمشاريع الأسلوبية والأهداف المتنوعة لوظيفة الفن فى خدمة الوطن ، وذلك من خلال الجماعات الفنية التقدمية ، والتى حمل كل منها وثيقة أهداف محددة وعمل على تحقيقها ، فجماعات تتناقض فى فلسفتها مع جماعات أخرى ولكنها تمهد لظهورها وتبرره ، وجماعات تعيد التوجه ناحية الأصالة بمفهومها الشامل وليس النقلى عن السلف ، وجماعات تُعلى التعبير عن الطوائف المهمشة من المجتمع - والتى لا ذت بالميتافيزيقا فى غيبة الأمل فى العدالة والأمانة - وجماعات بحثت عن عبقرية المكان فى البيئة المصرية بقدر وافر من النقائية والزهد الصوفى ، وجماعات ركزت على دراسة التراث الفرعونى والشعبى كمصدر للإلهام والصياغة والرموز ، وجماعات أخرى أثرت التمرد الأسلوبى والقيمي أداة لقهر الثوابت المحبطة وتحريك الركود المحافظ للفن ، فتواصلت انتقائًا مع تيارات أوروبية معاصرة لها كالتجريدية والتكعيبية ، والبقيعية ، والتجريدية الهندسية والتعبيرية.

واستنفر البعض يهاجم جماعة ما ويتحزب لجماعة أخرى ، وتبادلت الجماعات والمتحدثون باسمها الاتهامات الغليظة ؛ والتى اقتربت بل واقتربت اتهامات بالخيانة والدونية والعمالة ،

أو الجمود والتخلف والسلفية في المقابل. ولكن هذا التنوع الخلاق والصدام المذهبي والأسلوبى كان في حقيقته حالة صحية من الحراك الإبداعي متعدد الروافد يصب أغلبه في هدف واحد؛ وهو تصور صياغة مثل للهوية المصرية في الفن الحديث والمعاصر.

والتقت رؤوس الحراب كلها في حلبة الإبداع التشكيل في مرحلة الستينيات ، وفي مناخ من الطموح والثقة والتعددية المثمرة المحفزة للحوار والصدام والتجلى. ومن هذه المحطة تفرعت اجتهادات الأجيال اللاحقة التي تعرضت لسنوات الهزيمة المريرة ، وانعكست على تعبيراتهم ، ثم مرحلة أسوأ منها في أعقاب نصر أكتوبر ، والتي سميت افتراءً بمرحلة الانفتاح ؛ وهى مرحلة انتهازية مادية ، أزاحت الإبداع والمبدعين من خارطة الحراك الاجتماعى والسياسى.

وفي الثمانينيات شهد الفن المصرى محاولات التفاف على تلك المرحلة السيئة ، وفتح آفاق الطموح والتجليات الإبداعية مرة أخرى ؛ ففتحت لجيل الفنانين الشبان فرصًا وآفاقًا متجددة في البحث الإبداعي.

ونتناول في هذه الدراسة موضوع الهوية المصرية في الفن التشكيلي والعبارة ، والتي ظلت وثيقة الصلة بالبيئة والمناخ ، وانعكاساتها على الحياة اليومية ، وعلى تشكيل الحياة السياسية والاقتصادية ، وعلى فنون التصوير والنحت والحفر والتصميم ؛ حيث جاءت الإبداعات الفنية معبأة بالصدق والتوافق البيئى ، وهويتها بينة لكل من يراها دون مراوغة.

ثم تتعرض الدراسة لمرحلة التحول القوى عن هذا التراث الممتد ، ليسلم الإبداع إلى معايير وأساليب ورموز الحضارة الغربية ، والتي تضم في بنيتها انعكاسات البيئة والتراث الغربيين ؛ حيث انفصل الفنانون المصريون عن روافد الوعى والإلهام الوطنية ، ثم تتناول الدراسة مرحلة محاولات إعادة البعث ووصل الخيوط المتقطعة مع ما تبقى من أطراف أهملت لقرون طويلة.

نتناول الفن والجغرافيا ، ونتناول المؤثرات التاريخية والسياسية التي يؤثر الأول فيها على الثانى بقوة ، ويؤثرًا معًا على وجدان الفنان في عهود الصحة والنقاء والصدق وذلك في ضوء الدراسة التي أعدها نفسر عن إنجليزية الفن البريطانى ؛ والتي يعالج فيها السمات القومية المميزة الدائمة والمتغيرة العامة والنوعية ، ويركز فيها على جغرافية الفن وتأثيرها القوى على شخصية الناس وفنونهم في موقع معين من العالم. ويتحدث عن الروح المتغيرة للشخصية القومية للفن ، مؤكدًا أن مكونات الشخصية الوطنية تتسم بالتعقيد والتركيب ، وأن روح

اللحظة يؤثر فيها بالتدعيم أو المشاكلة. وأن الفن ليس قسرياً أو مقحمًا ، إذ أن القيم القومية في حراك أبدي وصهر دائم ، وتتفاعل مع المعطيات الجديدة ومعها الفن.

أولاً : الفن والجغرافيا : الأرض والسماء

يندر أن يتحدث باحث أو مؤرخ عن الفن المصرى القديم أو الحديث دون تصوير عامل التضاريس والمعالم الجغرافية على أرض مصر ، والطقس والمناخ ، ومتغيرات الفيضان ، والنهر الشعباني الذى يشق الوادى فى خارطة صحراوية شاسعة ، والأراضى السهلة المنبسطة الخصبية ، وانفعالات السماء من بروق ورعود وأمطار وحرارة وبرودة ، ومواسم تتبع تلك الأحوال وتتوافق معها للبذر والرى والحصاد والتشوين ؛ إذ يأخذ هذا العامل حظاً كبيراً من أى مناقشة للتراث الفنى المصرى عبر العصور ، بالمقارنة ببيئات مغايرة كبيئة الإغريق ؛ فى معرض التمييز بين سمات فن هذه الحضارة عن تلك.

تناول هذه الزاوية معظم من كتب عن الحضارة والفن فى مصر من علماء المصريين والأنثروبولوجيا والحضارة الغربية والشرقية وفى مصر كرس جمال حمدان ، وسليمان حزين جانباً رئيسياً من بحوثهما حول عبقرية المكان فى مصر ؛ باعتباره مكوناً محورياً فى توجيه المزاج والسلوك للشخصية المصرية على إبداعها الفنى.

وقد أولى علماء الحملة الفرنسية (١٧٩٨-١٨٠١) اهتماماً وفيراً بالهندسة الجغرافية ، وعناصر البيئة من نبات وحيوان ، والزراعة ، وعنى المهندس " بير سيمون جيرار " بدراسة نهر النيل حتى منطقة الشلال الأول ؛ للتعرف على خصوبة البلاد ، واعتبروا أن ذلك بمثابة مفتاح لفهم أسرار الحضارة المصرية التى أسست لها تلك العوامل.

وقديماً أدهشت تلك العوامل البيئية المصرية المؤرخين والرحالة من أمثال الإغريقى هيرودوت ، والعرب من أمثال الإصطخرى والإدريسى وياقوت الحموى ؛ الذين كانت البلاد عندهم عبارة عن أمصار ومفردها مصر.

جاء فى مصنفات الجغرافيين والرحالة عبر العصور وصف دقيق للملامح جغرافية مصر ، ومواقع لكل منها صفات خصوصية ، وأحوال جوية مميزة ، وقد أجمع منظرو ومؤرخو الفن على أن لتلك العوامل انعكاسات حاسمة على الإبداع المصرى فى كل ألوانه ، والإبداع التشكيلى فى الرسم والتصوير والنحت والعمارة بشكل خاص ؛ على اعتبار أن تلك الفنون تعبير صادق عن الشخصية المصرية ، وسجيتها وسماتها ووعيتها ، وعلاقتها بالبيئة والمناخ من ناحية ، وبالكون وارتباطاتها الدينية من ناحية أخرى ؛ الأمران اللذان يحكمان أفضلويات

ونواهى الشعب ، وينظمان العلاقات الإنسانية والاجتماعية ، ومنها تنسج منظومة القيم ومنهج الحياة ، ومستويات الطموح واتجاهاتها ، والتعامل مع خامات البيئة ، واستهداف البعث والخلود والأمان والصرحية ، والوقار والشموخ والإنسانية (التسامح والابتسام والليونة والتعاطف العفيف) وينعكس كل ذلك فى إبداعات المصريين فى النحت والتصوير عبر العصور الزاهرة.

وقد عززت الدولة المركزية القوية هذا الإحساس بين المصريين ، ووفرت مناخ المشاركة فى مشاريع عملاقة فأصبحوا بنائين عظماء ، تمتعوا بقوة إبداعية تنافسية جبارة ، وتوصلوا إلى عبقرية التجريد باعتباره خلاصة الفكر والتنزيه عن التفاصيل القشرية ، إلى الجوهر المذهل الذى تبلورت ذروته فى بناء الهرم ، بإعجازه فى تحقيق منتهى التلخيص والبلاغة والرسوخ ، الأمر الذى تنبه له العالم الحديث فيما بين أواخر الخمسينيات إلى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين ؛ حيث ظهر مذهب التقشف الاختزالى إلى جوهر الكتل الذى سُمى الحد الأدنى Minimalist Art ، وقد نشأ فى أمريكا ، ثم أصبح تيارًا عالميًا فى أوروبا واليابان وأمريكا اللاتينية ، واستهدف هذا الاتجاه الحدائى الوصول بفن التصوير والنحت إلى الأساسيات الأولية الخالصة. وبالرغم من عدم التجاوب الجماهيرى فقد أصبح هذا الاتجاه بمثابة الاختيار الأفضل للمؤسسات الكبرى فى السبعينيات ، بالتوازي مع نمو طراز العمارة وناطحات السحاب المجردة الصندوقية المشيدة بالمعادن والزجاج كرمز لقوة المؤسسات العملاقة.

يفسر هذا اهتمام المصرى القديم - الذى كانت تحكمه مؤسسة الدولة المركزية القوية والنظامية- بالطراز المختزل الخالص للأشكال الهندسية كالهرم والمسلة اللذين يلخصان عبقرية التجريد والرمزية والإنشاء والجمال ، التى تتوافق فى مجملها مع عوامل الزمان والمكان والمناخ ، والعقيدة بصورة فائقة التكامل.

ابتكر المصريون البناء بالحجر كبديل للبناء بفلوق النخيل وجذوع الأشجار ، والجلود والحصير والزرابى المنسوجة ، التى شاع استخدامها قبل تأسيس الدولة الموحدة ، فبنى أمحوتيب بالحجر - لأول مرة فى معبد "ميروروكا" بسقارة - بإحكام ودقة مذهلين ، وفى هذا المبنى توصل البناءون إلى مجمل إمكانات تشغيل الحجر وتوثيقه ، والارتفاع به كجدران وأعمدة وتيجان وأعتاب وكمرات وفتحات بتنظيم معمارى وإنشائى من ناحية ، وبتقانة فائقة وطموح جبار من ناحية أخرى. واستخدموا الخامات الأخرى المتاحة ، واستنفذوا

الإمكانات المتعددة لتشكيلها في إتقان معجز ، ثم استوردوا خامات الصومال اعتبارًا من الرحلة الاستكشافية للملكة حتشبسوت حيث جلود الحيوانات والعاج والسن والأخشاب السوداء (الأبنوس والبليسندر) ، والمركبات الكيميائية التي استخدمت في إعادة تشكيل الخامات أو إكسابها صفات جديدة ، أو في صهر الرمال لصنع الزجاج والطلاءات الزجاجية ، ومن لبنان جلبوا الأخشاب الصلبة .

كان إحساس المصرى القديم بخامات البيئة ، وميله إلى التوافق مع معطياتها مدهشًا ؛ ففي مسعاه إلى إنتاج مآثرات خالدة تجنب استخدام المواد غير المتوافقة فوثق الأخشاب بالأوتاد الخشبية والحبال الكتانية حتى لا يستخدم المسامير المعدنية ، ونسج الجلود بسيور من الجلد ، والألياف جدلت مع بعضها ، والألوان استخرجت من النباتات والمعادن البيئية ، وقد حقق لها ذلك طول الأمد.

شكل هذا الاهتمام العمل المزاج الجمالى للمصريين القدماء ؛ فأحبوا الألوان الطبيعية غير المفرطة ، ونسبوا إليها صفات رمزية ، لتصبح وسيطاً اتصالياً راقياً معباً بالرموز والكتابات النبيلة .

اختاروا الأحجار التى يشيدون بها صروحهم بعناية ، وتفهموا الصفات البنائية والتشكيلية فى كل نوعية من الحجر ، ومدى ملاءمتها لمواجهة العوامل المناخية ، ووجهوا مبانيهم بإحكام لضمان التهوية والإنارة ، وروضوا أشعة الشمس لتتآلف مع متطلبات العقيدة من إضاءة تماثيل الملوك فى أعماق المعابد فى المواقيت المحددة المرتبطة بأعياد الميلاد والجلوس على العرش ، واختاروا البر الغربى للأغراض الجنائزية كرمز للغروب المؤقت الذى يليه البعث ، ولأنه رملى جاف يحفظ الخبيثات والمومياوات ، ويحفظها من التلف ، بينما خصصوا البر الشرقى للنيل لمعاشهم وسعيهم اليومى ، وممارسة المهن وفنون الحياة والحكمة .

وبذلك كان العلماء (الفلكيون والجيولوجيون والكيميائيون ، وعلماء الرياضيات والهندسة) ورجال الدين والدولة ، فريقاً يكمل مجموعة الفنانين ذوى التخصصات والمستويات المختلفة ، وكان العمل الفنى الواحد يقتضى مشاركة موجات من الحرفيين والفنيين والفنانين فى تتابع وتخطيط ، وإراجع عملهم أساندة يصححون ويضبطون الخطوط والنسب والعلاقات التكوينية بالمداد الأحمر . قبل أن يتولى النحات عمله يعقبه من يصقل ومن يلون ، إلى أن يصل العمل إلى ذروته المرجوة ، محققاً أهدافه الجمالية والتسجيلية والعقائدية.

الطبيعة المنبسطة السهلة توفر لسكانها أمانًا وثقة ، ومواسم الفيضان والغرس والحصاد ؛ عززت اهتمام المصريين بالظواهر المناخية وعوامل الطقس والتقويم ، فضلاً عن ترشيد استخدام المياه ، وتخطيط الأرض ، وترويض الفيضان ، وحساب الزمن ؛ فتعلموا الرياضيات والهندسة والفلك . وابتكروا الروافع كالشادوف وأدوات الحرث والحصاد وتسوية الأرض .

من ذلك كله اكتسب المصريون حساسية للإيقاع ، وعاطفة للترقب والتبرك والدعاء لضمان الفيضان وتجنب طغيانه ، وصنعوا مقاييس لمستوى المياه في النهر ومعايير إحصائية للعمال والمحاصيل ، وفي فترات غمر الأحواض بالمياه في أعقاب الفيضان حيث لا يعمل الفلاحون ، ونظم الفراغة مشاركتهم في مشاريع قومية طموحة ، تضمن التقاء أبناء الأقاليم المختلفة ، في خبرة تشييد وبناء وإعاشة وترويج ، يتبادلون الخبرات النوعية والمشاعر والقصص الرمزية ، ثم يعودون إلى مناطقهم لمباشرة الزراعة ، ومن الطين صنعوا الأواني الفخارية ، ومن الألياف صنعوا السلال ، وما لبثوا أن تعلموا طرق وسباكة المعادن وزخرفتها، ونفخ الأواني الزجاجية ، ونحت أخرى من الأحجار الصلبة .

ولأن الزراعة عمل تعاوني جماعي فأصبحت العائلات الصغيرة قرى ، ومجموعات القرى كونت مقاطعات ، وتجمعت تلك المقاطعات لتكون قطرين كبيرين ، ثم سرعان ما توحد القطران في دولة مركزية مزدهرة ، وأصبح للغة وللتدوين أهمية كبرى ، فتطورت الهيروغليفية والهيراطيقية الخاصة بالكهنة ، ثم الديموطيقية الأكثر تبسيطاً لاستخدام المواطنين . اقترن تطور اللغة بفنون الرسم والحفر والنحت ، وبحرف صناعة الألوان والأحبار والأقلام والفراجين ، وصناعة الورق ، ثم ورق البردى ، واستخدمت كوسيلة اتصال بين الحكومة المركزية والولايات والفروع والجماعات والأفراد ، وبها دونت الأوامر والتعليمات ، وأعلن عن الحقوق والفرص ، وعقدت الموائيق ، وصنعت الأختام الأسطوانية لطباعة اسم المتعاقد على الوثيقة ، ودونت الذكريات والحوليات والطقوس والإنجازات ؛ لتصنع تراثاً معرفياً من المعلومات والمهارات ، والإبداع العلمي والأدبي ، والطقوس ، وتسجيلاً للحياة اليومية الدنيوية ، وللتصورات الميتافيزيقية للعالم الآخر .

وتكون ميزان القيم والأخلاق والمعاملات ، ومعايير السلوك القويم الذى اختص جانب كبير منه بالعناية بالنهر ، وبالبينة ونظافتها وحمايتها ، وباتقان العمل والإخلاص والأمانة والوفاء ، ومساعدة الضعفاء من البشر والحيوانات التى استأنسوها وحسنوا سلاسلاتها ، وقد تجلّى ذلك كله فى الرسوم المحفورة والملونة على الجداريات فى المعابد والمقابر وعلى البرديات ، حيث يظهر الاهتمام بعناصر الطبيعة وكائناتها ومزروعاتها والنهر العظيم ؛ الأمر الذى يؤكد

ترابط الفنان المصرى بالبيئة وبالمناخ ، حتى أنهم صوروا العالم الآخر (الجنة) وكأنها قطعة من أرض مصر الجميلة الخصبة.

عندما توحدت الأمة ، تصاعد طموحها وعزت قوتها ، وتأملوا القوى الخارقة وفكروا فى البعث والخلود ، وشيدوا صروحًا منيعة تناطح الزمن. ومن الزراعة وعلاقتها المزدوجة بالعمل والقدر تعلموا الرموز والكتابات والموسيقى والغناء ؛ توافقًا مع إيقاع مواسم الحرث والغرس والرى والحصاد ، وأصبح لدور الشمس والليل والنهار والنجوم والرياح - إلى جانب الكائنات البيئية - مكانة فى ثقافتهم وعقيدتهم وفى فنونهم.

وصنعوا لعب الأطفال - ارتباطًا بالمواسم والأعياد - والأوانى الجميلة - لأغراض الحياة اليومية بالغة التعدد - من مختلف الخامات ، وزخرفت بالنقش والتطعيم ، والحز والتلوين ، والجدل والطرق ، وصنعوا أوانى أخرى للقرابين وطقوس التحنيط والدفن ، وشيدوا صروحًا من النحت والعمارة ، ونقبوا عن الذهب ، وشقوا البحار ، وعبروا الحدود لجلب الخامات النادرة اللازمة للتشكيل الفنى كالأخشاب والعاج والجلود والأحجار الكريمة ، وهكذا فإن البيئة بشقيها الجغرافى والمناخى كانت عاملاً حاسماً فى تطور الحضارة المصرية وفنونها منذ فجر التاريخ ، وساعدت على ربط العلم بالميتافيزيقيا ، والكد بالتمنى والدعاء.

وقد تبلور ذلك كله فى صياغة فنونهم التى توافقت مع الطبيعة بيئة ومناخًا ، واستلهمت منها قوانين البناء وإيقاعات الزخرفة ، واستمدوا منها خامات التشكيل ، والرموز والموضوعات التعبيرية والتسجيلية.

إن من تأمل جداريات مقابر الأشراف بالبر الغربى بالأقصر ، ومقابر ومعابد سقارة على سبيل المثال يستطيع بيسر أن يميز انعكاس الخصوصية البيئية فى منحوتاتها البارزة والغائرة ، ورسومها الملونة ، وتأمل عناصر البيئة والمناخ فى تشكيل مفردات اللغة الهيروغليفية (كما سبقت الإشارة) كما أن ملاحظة ملامح الشخصوص المصورة -على اختلاف مقاماتهم الاجتماعية- تحيلنا إلى تمييز الصفات التى تعكسها البيئة المصرية عليهم (الوقار والسباحة والرضاء والانتباه ، والتأهب للحركة ، والأجساد الرياضية المشوقة الخالية من الترهلات أو التراخي) كما توضح بكل جلاء قيمة المشاركة فى إنجاز الأعمال ؛ فى محترفات الصناعة والفنون ، وفى أعمال الجندية والملاحة والصيد ، وبالتعدين ، وتجهيز خامات الطبيعة وتشكيلها لأغراض التعبير والتشييد الفنى الرفيعة.

وعن تلك العلاقة الوثيقة بين الفن والجغرافيا يقول الأستاذ حامد سعيد: "إذا كان للعصر قمته المتاحة من الوعى ، ومجموعة المشكلات المعقدة ، فإن للمكان الذى يحيا فيه الإنسان

أحكامه الخاصة ، والمكان ليس وصفًا ماديًا فحسب ؛ إنما يترجم ثقافة الكتلة البشرية صاحبة المكان ؛ من معناه النامى والمتهاوي^(٢) .

ثانيًا : التاريخ والفن المصرى

بنى التاريخ المصرى القديم على الجغرافيا والمناخ اللذين يمثلان مفتاح الحضارة المصرية ، والتى حددت مزاج الشعب ، ووجهت أقداره ، وساعدت على تكوين دولة مركزية تتمتع بالمنعة والقوة والأمان ، وأصبح التدوين أساسًا لتلك الدولة النظامية كسجل للمنجزات والمعارف والمكتشفات ، فتراكمت الذاكرة ، وحفظت كوثائق تاريخية ، وابتكروا ورق البردى ، ودونوا عليه إلى جانب الجدران كل واردة وشاردة دنيوية وقدسسية ، وتكونت الجيوش البرية والبحرية ، وتعرضت البلاد للغزو مرات ، وقاومت وطاردت فلول الغزاة مرات ومرات ، وعقدوا المعاهدات مع الشعوب المحيطة ، وتبادلوا معها الخبرات والحراك السياسى والعسكرى ، وبالتدوين على جدران المعابد والمقابر والمسلات وعلى صفحات البردى وكتل الأحجار سجل الفنان المصرى حوليات الأمة المصرية ومراحلها التاريخية ، وحكامها ، وأزماتها ، وانتصاراتها ، وشهدت الصروح العظيمة على مراحل ازدهارها وتوهجها ، وتحولات الوعى واتجاهاته من دولة إلى أخرى ومن أسرة إلى أخرى ، وحفظت تلك الوثائق أخبار التحولات الكبرى فى الحياة والعقيدة ، وعواصم الأمة التى تغيرت من وقت إلى آخر لأسباب سياسية وعسكرية ودينية ، وسجلت تاريخ التطور التكنولوجى فى مختلف ألوان الصناعات والعلوم والحرف والفنون .

وبمثل ما أثرت الأحداث التاريخية فى الفن الذى كان بمثابة أداة حيوية للتعبير عن طموح الدولة المركزية ، والحاجات التى يتطلبها المجتمع المتمدين ، وفترات الازدهار ومراحل الكمون أو الانكسار ؛ فإن الفن قد أصبح -بعد أن ولت الدول وذهب الفراغة العظام- المستند الرئيسى لمنجزاتها ، وعلاقتهم بالشعوب المحيطة محبة وتعارفًا .

كما أن الفن هو الذى حفظ تراث الأمة وشخصيتها ، بعد أن ذهب الملوك وتاهت اللغة الهيروغليفية ، واستغلقت على القراءة ؛ لتحل محلها لغة الغزاة اليونانية فى عهد خلفاء الإسكندر الأكبر من البطالمة ، ثم الرومان ؛ إذ حافظ المصريون على عاداتهم وخبراتهم فى الصناعة والفن والبناء ، وعلى عقائدهم الراسخة .

وبينما غزت جيوش الإغريق والروم البلاد بالقوة العسكرية ؛ اخترقت الثقافة والخبرة المصرية تلك الثقافات ، فتعلموا منها وقلدوها ، ونشأت الحضارة الهلينستية الجريكو مصرية

ومركزها الإسكندرية ، والتي أصبحت قبلة العلماء والفلاسفة والشعراء والفنانين ، وملتقى حضارة مصر واليونان ، ومناورة البحث والعلم والاكتشاف ، وقامت مكتبتها العظيمة والمؤسسات البحثية والتوثيقية والمتحفية المحيطة بها ، والمناخ المثالي لتفاعل الأفكار وبلورتها؛ حتى تجلّى فن هيلينستى فريد من نوعه ، ناتج عن تزاوج الحضارتين ، مع استمرار تقاليد الفنون المصرية الخالصة في الجنوب.

واصلت تلك القيم والخبرات والمعارف انعكاسها على الفن في العصر الرومانى ، ثم القبطى في مصر ، إذ وجد فيها أصحاب الإيمان المسيحى الجديد ملاذًا للتمسك بهويتهم أمام الغزاة المتغطرسين من الروم ، ثم انتقلت قيم الأخلاق والبناء والفن إلى مصر الإسلامية ، لتشيّد المساجد والبيمارستانات والقناطر من الحجر ، لتتجلّى منهجية التجريد والاختزال ، والوقار والمنعة ، والخلود والصرحية ، والألفة والأمان تلك القيم التى أرساها الفنان المصرى القديم ، وواصل المصريون إبداعهم في مناخ يحترم تقاليد الإنقنا والإخلاص فى العمل.

ومن الوجهة السياسية نجد أن الفن كان متفاعلاً مع المتغيرات السياسية فى البلاد ، فيتحول نوعياً وكمياً تبعاً لتلك المتغيرات ، فبتتبع أزمان القوة المركزية والترابط الوطنى ، كان الفن صريحاً طموحاً غزيراً ، وكانت عناصر النفوذ السياسى مؤثرة بقوة فى توجه الفن والفنانين ، وفى العصر الفرعونى كان للكهنة دورهم المحورى فى وضع المشارطات ، ومتابعة مستويات الجودة ، وتقديم المبتكرات الرمزية والتقنية ، وكانوا يوجهون الفنانين والبنائين للمعايير الواجب احترامها ، ويقدرّون التجليات الإبداعية الجديدة ، ومن ثم فإنه عند التحولات العقائدية (كما فى حالة الآتونية عند إخناتون) تحول معها الفن بصورة شاردة عن نوااميس ومرعيات الفن الرسمى السابق عليها ، حيث ظهرت فى تلك الحقبة الإخناتونية ملامح التواضع والإنسانية الواقعية ، لتحل محل الصياغات المثالية ، والأوضاع النمطية للعناصر المرسومة أو المنحوتة.

أما فى فترات غياب الدولة المركزية (كما فى العصور البدائية وما قبل الأسرات الفرعونية ، وفى العصر القبطى) حيث كانت البلاد بلا حكومة وطنية ، فقد اتسمت فنون تلك الفترات التاريخية بالطابع الشعبى الخالص ، حيث اعتمدت على السجعية من ناحية ، وعلى متابعة إنتاج المآثورات المتوارثة مع تطويعها لمتطلبات المجتمع المتجددة.

وتجدر الإشارة إلى أن فترات الدولة المركزية القوية شهدت - بالتوازى مع الفنون الرسمية الممتازة - فنوناً شعبية وتلقائية ينتجها أبناء المناطق الشعبية ، اتسمت بالتححرر من القيود

والمشاركات الرسمية ، حيث يعبر الفنانون فيها بسجية وحرية ، وكانت أعمالهم تقابل بالتسامح وعدم التدقيق في المراجعة ، باعتبارها تعبيرات ساذجة قليلة التأثير .

كان الفنانون الشعبيون في العصر الفرعوني واقعيين هزلين ، واتسمت أعمالهم بالجرأة في تصوير المحرمات الرسمية ، وكانوا يتعاملون مع الخامات البيئية الفقيرة ، يتكروون التقنيات البسيطة ، والأدوات الأولية التى تناسب ومتطلباتهم الإنتاجية ، ليبدعوا أعمالاً تنبع من ذوق العامة وأفضلياتها ، فيحققون النجاح على مستوى القبول الشعبي .

بذور التحول في الفن المصرى الحديث

في نهاية القرن الثامن عشر أصيبت مصر بحالة من التدهور ، وعاشت فترة انكسار وجهود نتيجة لغروب العصر المملوكى ، وسيطرة العثمانيين وتخريبهم لمقدرات الأمة ، وترحيل أرباب الحرف والفنون ، والتحف الفنية إلى القسطنطينية في عهد السلطان سليم الأول ١٥٢٠م .

في هذا المناخ الحزين شهدت مصر تحولاً جذرياً نحو ثقافة الغرب الأوروبى بصورة منقطعة الصلة بقيم التراث والبيئة والمجتمع ، وذلك عند دخول "نابليون بونابارت" بحملته العسكرية عام ١٧٩٨م ، ترافقها كوكبة من نوابغ العلماء والفنانين مع تجهيزاتهم العلمية ، وكان الفرنسيون في عنفوانهم ، وبينما استبسل زعماء الشعب في مقاومتهم عسكرياً ؛ فإن تأثيرهم الثقافى والفنى كان شاملاً وانقلابياً ، في ظل حالة الاسترخاء والجمود التى عاشتها البلاد في هذه الفترة .

سكن الفنانون الذين صاحبوا الحملة في بيت السنارى في حارة مونج ، ثم في حى الخرنفش فيما بعد ، وأشاعوا نوعاً من النشاط الفنى جديداً على الشارع المصرى ، الأمر الذى حدد بداية عهد طويل من تبعية الفكر المصرى في مجال الفنون خاصة ، حيث تراجعت وتدهورت الفنون الوطنية الباقية ، في مواجهة الميل المتصاعد لرجال الحكم والمال إلى دعوة الفنانين الأوروبين ليقوموا بهم التماثيل والصور ، ويصمموا منشآتهم وقصورهم ويحملونها .

واصلت هذه الحركة الاتصالية بالغرب مداها بعد محمد على ، واتسع مداها وتعمقت حتميتها ، حتى هيمنت على المستوى الرسمى ، ثم انتقلت إلى المستوى الشعبى في عهد الحديوى إسماعيل الذى استهدف تحويل مصر إلى صورة من فرنسا ، والقاهرة إلى صورة من باريس ، فجلب مصممى مدينة باريس لتخطيط القاهرة ، "وإيفل" (مهندس البرج الباريسى

الشهير) ليقيم الكبارى على النيل فى كل من القاهرة والجيزة والدلتا ، وكلف "فيردى" الموسيقى الفذ بتأليف أوبرا عايدة ، وأنشأ حديقة الحيوان ، وخط الطرق الجديدة السريعة ، والقناطر لتنظيم الرى ، وإعادة تخطيط الزراعة ، وأدخلت محاصيل جديدة أصبحت أساس الزراعة المصرية منذ عهد محمد على الكبير ، ودخلت الأذواق الأوروبية فى الملبس والمعمار والأثاث وأدوات الحياة اليومية للمصريين ، وكذلك الذوق الفنى فى التصاوير والمنحوتات البارزة المجسمة فى قصور النخبة ، وفى المباني الأميرية^(٣) ، ومُدت شبكة خطوط السكك الحديدية والطرق الحديثة ، وأنشئت البنوك والشركات الكبيرة كنواة للاقتصاد ، وحدثت وسنت القوانين ، وأنشئت المحاكم المختلطة ، وعندما جاء "السان سيمونين" إلى مصر فكروا فى إنشاء مدرسة الفنون الجميلة كأحد أركان مخططهم الإصلاحى والعلمى والصناعى والفنى^(٤).

واتسع الاهتمام بربط الفنون بالذوق الأوروبى على أيدي الفنانين الذين تتابع قدومهم إلى مصر فى عصر إسماعيل ، حيث تم تكليف عدد منهم بعمل تماثيل ضخمة لمحمد على ، وإبراهيم باشا ولاطوغلى باشا. وانتشرت مراسم أولئك الفنانين الأوروبيين فى حى الخرنفش، واتسعت حركة الفنانين المستشرقين الرامية إلى تسجيل المواقع الأثرية والأحياء الإسلامية والحياة الشعبية فى القاهرة ، وكانوا يصورون مسرح اللوحة تعممه شخوص شمعية نموذجية ، كما ساهم بعض منهم فى مشاريع زخرفية ، وفى نحت تماثيل نصفية لمحمد على باشا ، وقام البعض بتدريس الرسم بالمدارس ، وبإدارة المؤسسات الثقافية كالمسرح الخديوى. وأقام هؤلاء الفنانون الأجانب أول معارضهم بدار الأوبرا ١٨٩١م ، وصار الخاصة مع الوجهاء يدعون أولئك الفنانين ليلقنهم فن التصوير ، ومن بينهم الفنان " ماشرو " من فناني الحملة الفرنسية ، والذي أثر أن يعيش بمصر ، وأشهر إسلامه ليصبح محمد أفندى ، وشارك فى ذلك أيضًا يعقوب صنوع الذى تعلم الفن فى الخارج. وانتشر بالقاهرة والإسكندرية عدد من الأرمن المتمصرين بعد الهجرة الكبرى من أرمينيا وتركيا ، وعاشوا حياة المصريين ، وعبروا عن أبناء البلد والبيئة المصرية بصورة حميمة . كما ساهموا فى نشر لوحات الفروسية ، وقصص الأنبياء الشعبية بطباعتها باليئوغراف ، الملون بملامح وسمات شعبية. كما انتشرت فى الإسكندرية خاصة مراسم الفنانين الأجانب لتعليم شباب وهواة الفن المصريين ، بينما تواصل فن تصوير الأيقونات بين الفنانين الأقباط المصريين بدون انقطاع.

الفتاوى الرشيدة

كان الشيخ رفاة الطهطاوى - الذى صاحب بعثة الأبناء التى أرسلها محمد على إلى فرنسا لتعلم المعارف والتقنيات الحديثة - رائدًا من رواد التنوير⁽⁵⁾ ، وقد أثرت كتاباته بقوة فى نشر الوعي بأحوال الفرنجة المتمدنين ، ومن بين تلك الأحوال انتشار الفنون الجميلة فيما بينهم ، حيث نادى " إلى الاجتهاد ومخالطة الأغراب إذا كانوا من أولى الألباب ، مما يجلب للأوطان المنافع العمومية ". هكذا يقول رفاة الطهطاوى ويضيف: "والبلاد الإفريقية مشحونة بأنواع المعارف والآداب ، التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأئس وتزيد العمران " وقد تزامنت دعوة الطهطاوى مع انتشار الفنانين الأجانب الذين أقاموا بمصر ، حيث اتخذوا المراسم وأقاموا المعارض ، والتفت المجتمع المصرى إلى هذه الصيغة الجديدة من التعبير الفنى على النهج الغربى الخالص (الفنون الجميلة).

كان من حسن الطالع وجود مجموعة من فقهاء التجديد التنويريين ، ورجال دين من نوع جديد كالأفغانى والكواكبي ، ينادون بالثورة على طبائع الاستبداد وخلع الحكام الظالمين ، فلا طاعة لمستبد ، ولا أمان لظالم ، وينادون بالتحديث كمنطلق للتقدم ومواجهة المستعمر ، وبالعلم كأداة التقدم وسبيل لتذليل الفجوة التى كانت قائمة بين العلم وبين الدين لوصل الحكمة بالشريعة. بدأت تلك الفتاوى الرشيدة الموازنة لضرورة الفن فى حياة المجتمع من خلال الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية المستنير ، وهى الفتاوى التى ساهمت فى فتح الطريق أمام النهضة الفنية.

فند الشيخ شائعة تحريم الرسم والنحت بعمق واتساع أفق ، إذ أفتى بأن " الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم " ، وهى الرسم والنحت حيث إنه " لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل " ، وقال " إن الرسم هو ذلك الشعر الساكت. الذى يُرى ولا يُسمع ، وإن الشعر ضرب من الرسم الذى يسمع ولا يرى " ، وتحدث الإمام بإعجاب عن دور الآثار عند الأمم الكبرى ، وتنافسها فى اقتناء النقوش والتماثيل ووضع أمثلة بليغة عن أهميتها فى حفظ أحوال الأشخاص فى الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات فى المواقع المتنوعة ، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية " ويشير إلى اللذة فى التذوق الفنى وعمق الرمز وبلاغته.

وفى الفنون فى تمثيل الصور الذهنية ؛ يضيف محمد عبده ضمن خطابه الدينى فى هذا الموضوع ما ينم عن وعى عميق بأهمية هذه المتاحف التى " تعنى بحفظ الأشياء لاستبقاء نفعها لمن يأتون من بعدنا ".

وعن أهمية "ملكة الحفظ مما يتوارث عنا من الكتب وودائع العلم والصور والرسوم ، بل والدنانير والأواني القديمة " ، ويشير إلى مآثر متاحف الإيطاليين في " حرصهم الغريب على حفظ الصور المرسومة على الورق والنسيج يحققون تاريخ رسمها واليد التي رسمتها ، وأن لهم تنافس غريب في ذلك ، حتى إن القطعة الواحدة من رسم روفائيل مثلاً ربما تساوى مائتين من الآلاف في بعض المتاحف ، ولا يهكم معرفة القيمة بالتحقيق ، وإنما المهم هو التنافس في اقتناء الأمم لهذه النقوش. وعد ما أتقن منها من أفضل ما ترك المتقدم للمتأخر. وكذلك الحال في التماثيل وكلما قدم المتروك من ذلك كان أعلى قيمة ، وكان القوم عليه أشد حرصاً ".

وأكد الشيخ محمد رشيد رضا رأى الشيخ محمد عبده في فتواه بأن " التصوير ركن من أركان الحضارة ترتقى به العلوم والفنون والصناعات والسياسة والإدارة ، فلا يمكن لأمة تتركه أن تجارى الأمة التى تستعمله " ، وأنه "لم تبق من هذا حاجة للنهى عن اتخاذ الصور والتماثيل ، وهو من النعم التى يشكر الله تعالى عليها". وبالتوازي عبر عدد من رواد التنوير المصريين عن انبهارهم بما رأوه في زيارتهم لمتحف "اللوفر" مثل قاسم أمين ، ثم بدأت حملة وطنية لتدعيم هذا الاتجاه ، حيث ينعى لطفى السيد على المصريين في عهده "أن عقولهم تسبق كثيراً أذواقهم" ، وأنهم قد تأخروا كثيراً في إدخال الفنون الجميلة في علومهم.

إنشاء مدرسة الفنون الجميلة

كان لحركة التنوير - التى أشرنا إليها- دور كبير في تشجيع عدد من الفنانين الأجانب المقيمين في مصر على طرح فكرة إنشاء مدرسة لتعليم الفنون الجميلة للمصريين -على نسق الأكاديميات الأوروبية في فرنسا وإيطاليا- على الأمير يوسف كمال ، فتحمس للفكرة ، وأنشأ المدرسة بأحد بيوته بدرب الجمايز في ١٢ مايو عام ١٩٠٨ م ، وأنفق عليها من ماله ، كما تم إنشاء القسم الحر الذى استوعب عدداً من الموهوبين والمهتمين ، وقد صادف افتتاح المدرسة إقبالاً شديداً ؛ إذ تقدم إليها في أول دفعة قرابة الأربعمئة طالب ، وكان من بينهم جيل الرواد من الفنانين المصريين (محمود مختار و محمد حسن و يوسف كامل وراغب عياد و أنطون حجار وأحمد صبرى) ، وتبنت المدرسة المناهج الأكاديمية الأوروبية المحافظة التى تركز على تعليم المهارات التقنية الأساسية من النسب والمنظور والتشريح والظل والنور والتلوين في التصوير ، وتمثيل الموديل تمثيلاً واقعياً في التصوير والنحت ، وعندما بعث أوائل الخريجين إلى أكاديميات الفنون بإيطاليا وفرنسا عانوا من أن نفس التعاليم والدروس التى

تلقوها في مصر تتكرر هناك بنفس النهجية ، بل وباستخدام مستنسخات من نفس التماثيل كنماذج للرسم وللنحت.

عن أحوال المدرسة وخريجها يشير رمسيس يونان قائلاً: " ولكن إذا كان من سوء حظ حركتنا الناشئة أن تولاه في البداية أساتذة أكاديميون من ذبول الواقعية أو الانطباعية ، فقد كان من حظها أن ظهر من بين روادها الأوائل (في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات من هذا القرن) اثنان خرجا -بفضل اتساع أفق ثقافتهما- عن التيارات الأكاديمية ؛ وهما محمود سعيد ومحمد ناجى ، كما كان من حظ هذه الحركة أن تمكن اثنان آخران من هؤلاء الرواد -بالرغم مما لقنوه من تعاليم أكاديمية- أن يفلتا إلى حد ما من ربكة هذه التعاليم ، بفضل ما أوتياه من رهاقة حس وتوقد روح ، وهما المثال مختار ، والمصور أحمد صبرى .، وقد يكون بوسعنا أن نضيف إليهما راغب عياد في بعض أعماله الأولى"^(٦) على أنه بعد ظهور هذا الجيل من الرواد الأوائل ، وبعد أن أنشأت الدولة مدرسة الفنون الجميلة العليا عام ١٩٢٨ ، وبعد أن استقدمت لها بعض صغار الأساتذة الأكاديميين من الخارج ، ثم تولى أمرها تلاميذهم المصريون من بعدهم ، كان حرياً بحركتنا الفنية أن تظل أمداً طويلاً تحت رحمة التيارات الأكاديمية الراكدة ، وهكذا حكم على الحركة الفنية في مصر أن تتبع في أغلبها المناهج الغربية، لتصبح البوابة الوحيدة تقريباً لسلوك وتقلبات الحركة الفنية بدرجات مختلفة حتى الأربعينيات من القرن العشرين ؛ الأمر الذى يمثل انسلاخاً جذرياً عن حلقات التراث الفنى المتواصلة (منذ ما قبل الأسرات الفرعونية وحتى نهاية الدولة المملوكية ، وأثناء التدهور المتعاضم الذى أصاب البلاد منذ استحكام الحكم العثماني ، وعبر الحملة الفرنسية وإلى حكم محمد على الكبير) ؛ الأمر الذى ترتب عليه عزلة هذا الفن عن الجماهير في مصر.

البنية الأساسية للحركة الفنية الحديثة في مصر

الرعاية والمحركون

بالتوازي مع تأسيس مدرسة الفنون الجميلة ، تفجرت ينابيع مختلفة صبت في الجهود التى ساهمت في دعم دور المدرسة ، وتعزيز خطة تشكيل المناخ الضرورى للحركة الفنية وبنيتها المؤسسية ، إلى جانب الدور التاريخى الرائد للأمير يوسف كمال في إنشاء مدرسة الفنون الجميلة ، ومتابعته الشخصية لنموها واستقرارها ، ووقف الأموال والأملاك لضمان استمرار رسالتها ، ثم بعث أوائل الخريجين للدراسة بالخارج ، بل ومتابعتهم بالمراسلة والنصح ، فإن لمحمد محمود خليل بك (رئيس مجلس الشيوخ) دوراً محورياً في قيادة ودفع الحركة الفنية

الشابة فى مصر ، وإقناع القصر والبرلمان برصد الميزانيات اللازمة للمقتنيات المتحفية ، والمعارض والجمعيات والبعثات والمؤسسات الفنية.

وكان لسيدات مصر دور هام فى رعاية الفنون ومنهن الأميرة سميحة حسين ، وكانت تمارس فن النحت ، والأميرة فاطمة إسماعيل ، والسيدات زينب مبروك ، وحرمة محمود سرى، ونفيسة أحمد ، ونجف محمود مصطفى ، وأمينة شفيق ، وحرمة حجازى بك ، وحرمة عزت شكرى ، وحرمة محمود رياض ، وحرمة واصف غالى ، وحرمة حيار ، وحرمة حسين سرى بك ، والشقيقتان أمينة وإقبال شفيق ، والسيدة نجية محمد مصطفى ، والآنسة نفيسة عابدين، وقد ساهمن بحماس وسخاء فى تشجيع جمعية محبى الفنون الجميلة والصالون ، وتعتبر رائدة الحركة النسائية فى مصر السيدة هدى هانم شعراوى صاحبة يد طولى فى رعاية الفنون الجميلة والتطبيقية فى مصر ، بدأت من تبنيها لجائزة مختار الهامة ، إلى عشرات الإسهامات فى مجال رعاية الفنون والفنانين مما يضيق هذا المقام عن سرده أو الإحاطة به^(٧). وكانت الحركة النسائية الوطنية سباقة ؛ إذ اشتغل عدد من سيدات مصر بالفنون ، وشاركن فى المعارض قبل إنشاء مدرسة الفنون الجميلة.

ومع تصاعد الوعى القومى بمقاومة المستعمر البريطانى ، وتأکید السمات المميزة للهوية المصرية ، اتجه بعض النبلاء ورجالات السياسة والثقافة والاقتصاد من المصريين ، إلى تشجيع كل ما هو مصرى وشرقى وعربى وشعبى. وشارك رموز الوطنية المصرية فى هذا التوجه ، فقام كل من هدى هانم شعراوى وأمينة هانم إلهامى^(٨) وطلعت باشا حرب وغيرهم يراعون الصانع الشعبى ، ويشجعونهم على ابتكار نماذج جديدة لبعث الفن الوطنى التقليدى فى مختلف مجالات الفنون التطبيقية.

وجاء فى مقال ثابت أفندى ثابت بجريدة المقطم شرح للمعرض الذى أقيم فى الإسكندرية للصناعات المصرية التقليدية يقول فيه: " وفى ١٥ أغسطس ١٩١٦م أقامت لجنة ترقية الصنائع المصرية عرضاً للصناعات المصرية التقليدية بحديقة رشيد فى الإسكندرية ، وافتتح المعرض سلطان مصر ، ومن أصحاب السمو الأمراء ، ورئيس الوزراء والوزراء ، ورئيس وأعضاء لجنة ترقية الصنائع ، وجمهور كبير من سرة المصريين ، وكبار أصحاب المصانع المصرية ، ومن الحضور كان طلعت باشا حرب ، وأعجب السلطان بأعمال النجارة الدقيقة المطعمة بالفضة والذهب والعاج والصدف من صنع المعلم أحمد البقرى ، وقرر السلطان إدخال ثلاثين قطعة من إنتاج "البقرى" لسراياته ، وأشار إلى ضرورة تشجيع الأهلىين على فرش منازلهم بالأثاث الوطنى".

ومن الرعاة المهمين للفن فؤاد عبد الملك الذى ولد فى ١٨٧٨م ، وكان له نشاط دؤوب فى دفع الحركة ، وإنشاء المتاحف والمعارض ومتحف الشمع ، درس فؤاد عبد الملك فى أكاديمية ميونخ للفنون قبل عام ١٩٠٠م ، وعمل فى التصوير الفوتوغرافى والتجارة ، وإنشاء الفنون والصنائع المصرية ببولاق ، وعمل معرضاً للفنون والصنائع ثم للفنون الجميلة عام ١٩٢٠م ، ثم ساهم فى تكوين جمعية محبى الفنون الجميلة ، وأنشأ متحف الشمع ، ونشط فى تدعيم الحركة الفنية ، وتوجيه الأجيال الشابة من الفنانين ، ووفر لهم مراسم بسرارى تجران بشارع إبراهيم باشا ، وكلفهم بتصوير الحياة الشعبية بالقاهرة ومظاهرها فى لوحات ملونة ، يتم تنفيذها بتقنية الخيامية باستخدام الأقمشة الملونة. وفى ٢٢ مايو ١٩٢٣م تحولت الجمعية المصرية للفنون الجميلة إلى جمعية محبى الفنون الجميلة برئاسة الأمير يوسف كمال ، وبدعم كبير من محمد محمود خليل بك ، وأصبح فؤاد عبد الملك سكرتيرها العام حتى وفاته عام ١٩٥٥م عن ٧٧ عامًا.

وأقامت الجمعية صالونها الأول عام ١٩٣٤م ؛ والذى تضمن أعمالاً لبعض الفنانين المصريين والأجانب ، وكتب العقاد والمازنى وحسين هيكل ومى زيادة وعبد الرحمن صدقى فى النقد الفنى ، إلى النقاد الأجانب المقيمين ، وفى عام ١٩٢٤م قرر البرلمان تخصيص ميزانية للبعوث الفنية ، وشكلت اللجان والإدارات المتخصصة فى إدارة شئون الفنون الجميلة والمعارض والمتاحف ، واقتناء المجموعة القومية المؤسسة لمتحف الفن الحديث.

وفى الإسكندرية نهضت المراسم الأجنبية بالمدينة - التى كانت عاصمة ثقافية ذات طابع دولى - بدور موازٍ لمدرسة الفنون الجميلة بالقاهرة. وفى تلك المدارس تتلمذ الرواد (محمود سعيد ، ومحمد ناجى ، وأحمد راسم ، وسيف وأدهم وانلى ، وعفت ناجى ، وغيرهم من هواة الفنون الجميلة) وشق طلائع المصريين بالإسكندرية طريق حركة فنية مزدهرة فى هذه المدينة ، وأسسوا المراسم والأتيليه. وكان "الألمانى إدوارد فريد هام" قد أهدى بلدية الإسكندرية ٢١٠ لوحة فنية ، وخمسائة جنية ذهب ، كما وهب البارون "شارل دى منشة فيلا" بمحرم بك ؛ لتكون مكتبة البلدية ومتحفًا للصورة.

تجمعت إذن جهود المشايخ والأفندية والنبلاء وسيدات مصر ؛ فى دفع هذه الحركة الناهضة لتأثير جذور للنهضة التشكيلية الحديثة فى مصر ، وتعددت المؤسسات التى يكمل كل منها الآخر (مدرسة الفنون الجميلة ، جمعية محبى الفنون الجميلة ، والرعاة ، وقاعات العرض ، ومنظمو المعارض ، والكتاب والنقاد والفنانون الأجانب والمصريون) وتضافرت جهودهم لوضع البنية الأساسية الضرورية لبلورة حركة فنية حديثة.

نوازع الهوية

في رجوعنا إلى عبارة الفنان المفكر رمسيس يونان عن أحوال نشأة الحركة الفنية في أحضان أساتذة أكاديميين من ذبول الواقعية أو الانطباعية ، إلى جانب إشارته إلى خروج عدد من جيل الرواد عن التيارات الأكاديمية ، وخص بالذكر أساسًا محمود سعيد ومحمد ناجي لانتساع أفقهما الثقافي ، وعدم وقوعهم في التعاليم الأكاديمية للمدرسة ، كما أشار إلى مجموعة أخرى حققت قدرًا من الحرية نتيجة لحساسيتهم وتوقدهم ، نجده يشير ضمناً إلى التجارب الأولى في مجال تحقيق الهوية المصرية في الفن ، الأمر الذي ساهمت فيه أقدار ، وجهود ؛ إذ يلتقى محمود مختار بالزعيم سعد زغلول في فرنسا أثناء دراسته ، ويطلعه على نموذج تمثال نهضة مصر ، فيتحمس له الزعيم ، ويعدّه واحدًا من أدوات الثورة التي استهدفت " الاستقلال التام أو الموت الزؤام " ، ورفعت شعار الهوية ، غير أن مجموعة الرواد شقوا لأنفسهم طريقًا صعبًا في ضمان موقع بالمدرسة ، واكتساب المهارات التقنية ، لإثبات الذات أمام أقرانهم وأساتذتهم من الأجانب في المدرسة بمصر ، وفي أثناء الدراسة في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا حيث اكتسبوا الخبرات الغربية بمستوى عالٍ من الكفاءة والسيطرة ، ثم واجهوا ذواتهم في مرآة التعاليم الأكاديمية الغربية من ناحية ، وفي مرآة إلحاح الهوية الوطنية والارتباط بالجذور التراثية والملامح الاجتماعية والبيئية من ناحية أخرى ، ووجدوا أنفسهم - فوق هذا وذاك وبالتوازي معه - أمام مسئولية المشاركة في حركة التحرر الوطني ، ومناهضة المستعمر من خلال عملهم الإبداعي .

تتابعت الأحداث في الحركة الشابة ، وبث فيها دم حار إبان ثورة ١٩١٩ م ، وتصاعد الوعي القومي والاعتزاز بالوطنية وبالانتماء لمصر ؛ حيث بدأت تبشیر البحث عن هوية للثقافة والفن المصري ، وبدأ التحام ألوان الفنون بالأنشطة الثقافية والسياسية ، وصار الفن وقضاياها يطرحان في البرلمان وفي مجلس الشيوخ ، حيث تقرر عمل اكتباب قومي للمساهمة في تمويل إنشاء تمثال مختار الرمزي " نهضة مصر " ، وتبنى القضية كبار السياسيين والزعماء ، ورجال الاقتصاد والصحافة ، وصار الحديث الأول من نوعه ، والإنجاز الرمزي الفريد الذي تم في تاريخ الوطنية المصرية والتحامها بالإبداع الوطني .

وأصبحت قضية الهوية وازعًا يورق الفنانين العائدين من البعثات الأوروبية ، وأجج هذا الوازع اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون عام ١٩٢٢ م ؛ والتي أحدثت هزة هائلة في الأوساط الثقافية في العالم ، حيث أصبح الطراز المصري بمثابة الموضة في الملبس والمعمار والحلى ، والأثاث وأدوات الاستخدام اليومية ، وفي طرق تصفيف الشعر في أوروبا وأمريكا .

تنبه الفنانون المصريون إلى تراثهم الفرعونى الذى هز العالم ، وانعطفوا على دراسته وتفهم أسرار الرمزية والبنائية ، ومنهجه فى صياغة العناصر وفى تكويناتها ، كما ألح الموضوع الشعبى على الفنانين فصوروا الأحياء الشعبية وسكانها فى أحوالهم اليومية ، وفى طرق تصفيف الشعر .

واجه فنانو الجيل الأول من الرواد تلك الآمال والتحديات كل بطريقته الخاصة ، مستجيباً مع ملابسات وظروف ساقتها إليه الأقدار ، وعززتها ميوله الخاصة ، وترجمها إلى منهج بنائى وموضوعات تعبير ومراحل تطور:

كان محمد ناجى يرى مصر بعيون محبة ؛ نتيجة لابتعاده المتواتر ولفترات طويلة عنها ، فاهتم بالأسطورة البطولية المصرية ، وبالرموز الوطنية فى لوحاته الجدارية ، وكلف بالإقامة بالأقصر فى منزل "الحاج عبد الرسول" بالبر الغربى من المدينة^(٩) ؛ حيث قرية الجزنة القديمة بالقرب من معبد هابو ، ومقابر الأشراف والرامسيوم ، حيث سجل مشاهداته الحميمة لأبناء القرية ، وعلاقتهم بالبيئة من ناحية ، وبالأثار من ناحية أخرى. كما قضى أوقاتاً كثيرة فى رسم حياة القرية بأبى حمص - حيث مزرعة الأسرة- فصور ورسم القرية داخل وخارج المنازل ، ومشاهد الزراعة والنيل ، والعودة من الحقل ، والحيوانات الأليفة ، والفلاحين أثناء جنى القطن والبلح ، والخبيز وإطعام الطيور والحليب والتحطيب ، وعندما يكون فى الإسكندرية كان يرسم البحر والصيادين .

كان محمد ناجى يحاضر بحماسة وعمق عن الفن الشعبى المصرى فى المحافل الدولية. ويعد محمد ناجى أول فنان مصرى حديث يمارس مبدأ الترحال^(١٠) ؛ فقد طاف وأقام فى العديد من البلدان من اليونان إلى قبرص ، ومن الحبشة إلى روما ، كرئيس للأكاديمية المصرية ، وقد اتخذ لنفسه مرسماً فى كل من تلك المناطق ، وعاش فيها ، وخالط أهلها ومثقفها ، وتعرف على الملامح الوطنية لفنون كل منها .

وفى مصر اتخذ لنفسه مرسماً فى الإسكندرية ، وآخر فى قريته أبو حمص ، وثالثاً فى البر الغربى للأقصر ، ومرسماً آخر فى درب اللبانة بالقلعة ، إلى أن بنى لنفسه مرسماً فى منطقة الأهرام بالجيزة ، والذى تحول إلى متحف دائم لأعماله ووثائقه بعد وفاته .

- كان راغب عياد يقول: "فى اعتقادى ويقينى أن الفنان الحق المخلص لفنه هو من يستلهم وحيه وإلهامه من صميم طبيعة وطنه ، ومن البيئة والأرض التى ترعرع فيها ، وعاش تحت سمائها فيعبر عن مباحثها ومآسيها ، وعن عاداتها وقوميتها بصدق

وإخلاص وأمانة ، متابعًا ميوله وانطباعاته بالصورة التى تحلو له ، وبالأسلوب الذى يروقه ويفضله" ويرى أنه : "إن استطاع الفنانون متضامين إظهار هذا الحس ، يمكن خلق مصر خلقًا جديدًا ، ويكون لنا فن قومى أصيل ، وليس فنًا مستوردًا دخيلًا علينا" ومن ثم فقد عكف على تصوير الريف ، والمقاهى ، والموالد الشعبية ، والأديرة القبطية فى أعماله الفنية.

- اتخذ محمود مختار من حياة الفلاحين ومن التراث المصرى القديم مصادر إلهام ، فى الصياغة والرموز ، وترتب الأقدار لقاءً بينه وبين الزعيم سعد زغلول فى فرنسا ، أثناء إنجازه نموذج تمثال نهضة مصر ، فتوثق علاقته به ^(١١) وبالقادة السياسيين الوطنيين ، وبالأدباء والمفكرين الطليعيين فى عصره. وينجز تمثال نهضة مصر ، وتمثال سعد زغلول بالقاهرة والإسكندرية ، فضلاً عن المنحوتات البارزة الرائعة التى تعالج موضوعات الوطنية المصرية ، من خلال الملامح البيئية والمواقف الثورية الشعبية.

- يبلور محمود مختار خلاصة دراسته لفن النحت الفرنسى ، مع تعمقه فى تأمل آيات التراث المصرى ، ويستخلص أسلوبه الفريد الذى يعبر به عن الفلاحات فى عملهن وراحتهن ، وتأملهن الحالم ، وعن الأساطير المصرية ؛ إيزيس ، وعروس النيل.

- لم يكن مختار اصطلاحياً فى استرجاع خبراته من الفن المصرى القديم أو الفن الفرنسى ؛ وإنما كان صاحب سجيّة وحساسية فى تأمل عناصر موضوعاته ميدانيًا ، فاستشعر طبائع الحركة كالجلوس والنهوض والمشي ، ولاحظ دفع الرياح لعباء الفلاحة فى تمثال (الخماسين) ؛ فجاء تعبيرًا بليغًا وصادقًا ، واكتسبت نهاذجه سكونًا تارة ، وحركة تارة ، فى إطار روحانى نبيل.

- وعن الموضوع القومى المتمثل فى صروح نهضة مصر وسعد زغلول فى القاهرة والإسكندرية ، فقد زاول مختار فيها بين النحت والحفر البارز ، والتصميم المعمارى لكتلة التمثال وقاعدته المبتكرة ، وحقق فتوحات فى فن النحت مازالت تتصدر صحفته حتى اليوم فى مصر.

- أثر أحمد صبرى ومحمد حسن الاعتصام بالمذهب الأوروبى الذى أتقنوه وأبدعوا فيه آيات رائعة ؛ ليصبح أحمد صبرى رائد فن البورترية فى مصر ، ومعلم أجيال عديدة على جمالياته وتقنياته ، ذلك الفن الذى حقق فيه هامة لم يطاوله فيها أحد من بعده إلا تلميذه حسين بيكار.

- أما محمد حسن فقد نبغ كمصور فذ ، ونحات قدير ، وناقد سياسى استخدم الرسم

والنحت فى عمل موضوعات كاريكاتيرية ، وكان معلماً قديراً .

- خرج الفنان محمود سعيد عن عالمه الأرسطراطى ليهيم بعالم الصيادين بحى بحرى ، بشاطئه المميز وبناته الملهمات ، يصور العالم الحسى فى الحياة اليومية ، والجانب الروحانى فى مواضيع الصلاة والذكر والموت وزيارة المقابر ، حيث نجح محمود سعيد فى نقل مشاعره إزاء البحر ، وبروق ورجود السماء الإسكندرانية ، وسكونية المدينة ، وتوهج الأجساد ، وعمق النظرات النبيلة ، وفى التعبير المجازى عن الأسطورة المصرية .

- اختار الفنان يوسف كامل الأحياء الشعبية والريف موضوعاً للوحاته التأثيرية ، فاتخذ له مرسماً فى قلب حى الخيامية عند قصبة رضوان ، قبل أن ينتقل إلى حى المطرية .

الجماعات الفنية

تكونت الجماعات الفنية التى عنيت بأهمية التراث الفنى والبيئة فى بناء الشخصية الفنية ، وقد واكب هذا التوجه حركة نهضوية واسعة شهدتها العشرينيات ، حيث ازدهرت الحركة المسرحية التى قدمت الروايات المقتبسة والممصرة الكوميديية والميلودرامية ، فضلاً عن الأوبريتات ، إلى أن أنشئ معهد التمثيل عام ١٩٣٠ ، وانتشرت دور العرض السينمائى بالقاهرة والإسكندرية ، وكانت تعرض أفلاماً أجنبية إلى أن تأسست شركة مصر للتمثيل - وهى أول شركة مصرية للسينما عام ١٩٢٥ - بمبادرة من بنك مصر بزيادة طلعت حرب ، وصور محمد كريم أول قصة مصرية (زينب) لمحمد حسين هيكل . وهو أول فيلم مصرية ناطق . ولعب نجم سيد درويش فى الموسيقى والغناء ، فى جو نشط فيه العقاد والمازنى ، وقاسم أمين ، وأمين الخولى ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم ؛ ضمن كوكبة أخرى من الكتاب والشعراء والمفكرين الإصلاحيين .

كان توجه جيل الرواد ولهائهم غير مسبوق ، مدفوع بمسئولية الريادة التى وُضعت محك الاختبار ، وفى وسط متوهج من التنوير الثقافى والنضال السياسى .

وفى الفترة التى شهدت الحرب العالمية الثانية ، عانت مصر كثيراً من جميع الأوجه ، ومنها النشاط الفنى والثقافى ، إذ تجمدت القوالب المسرحية ، وضعفت وانحسرت فى عروض كوميدية مقتبسة ، ومسرحيات غنائية سوقية ، كما عانت السينما التى غلب عليها الإنتاج التجارى ، بالرغم من كثرة هذا الإنتاج حيث كانت ١٢٩ شركة إنتاج سينمائى تنتج ٨٠ فيلماً سنوياً بالقاهرة .

وفي هذا المناخ الثقافي جاءت الأجيال اللاحقة على جيل الرواد فاترة ، وارتكنت إلى منجزات الرواد ، وغنمت فتوحاتهم ، دون أن تشتعل بداخلهم الجذوات ذاتها التي حركت الرواد ، فتراكمت أجيال قانعة ، باحثة عن وظائف أميرية ومكاسب وفرص متواضعة ، في حين فترت حرارة الحركة ، وغلب عليها المحافظة والافتعال الشكلي ، مع استثناءات قليلة للغاية . واجه الجيل الثاني والثالث بعد جيل الرواد مأزقاً مركباً ؛ فمن ناحية حقق بعضهم سيادة مدهشة على الخبرات الفنية الأساسية للرسم أو النحت على المستوى الأكاديمي ، ولكن الخلفيات الثقافية المحددة في إطار التقنيات قيدت حركتهم ، وحددت اختياراتهم فتعذر على معظمهم الولوج في محاولات الحداثة النسبية ، أو التفاعل مع الجذور التراثية التي نجح بعض الرواد في التجاوب معها ، لأن النظم البنائية والجمالية لهذا التراث تختلف كلية عن تلك التي أتقنوها في المدرسة بالداخل ، وفي أثناء البعثة في الخارج ، أضف إلى ذلك لهائهم لإثبات ذواتهم في مجتمع يسيطر فيه الأجانب على المواقع الفنية في الإدارة والتدريس .

في منتصف الثلاثينيات ظهر فريق جديد في الحركة الفنية من خريجي مدرسة المعلمين العليا بزعامة حبيب جورجى ويوسف العفيفى وحامد سعيد وحسين يوسف أمين وحمدى خميس استقطبوا أجيالاً شابة أثناء دراستهم بالمدارس الثانوية زدوهم بالعلم والثقافة النقدية والوعى بالمذاهب الحديثة من ناحية ، وبالتراث القومى من ناحية أخرى ، فشقوا بذلك تياراً جديداً في حركة الفنون الجميلة في مصر ، تسلحت بالثقافة والوعى والطموح ، ووضوح الأهداف القومية والملاحم الخصوصية للفن المصري .

جاءت سنوات الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥ م) عاصفة ؛ ليس في أوروبا التي عانت ويلاتها فحسب ، بل عمت العالم بأسره بارتباطاته المتشابكة ومصالحه المتداخلة ، وأطماع المستعمرين ومآربهم . ومن الطبعي أن الإبداع والتعبير الفني الطليعى يواجه مواقف متأزمة من الفاشية والنازية والشيوعية ، وتلك الأنظمة الدكتاتورية أبت على الفنان ممارسة حريته ، وحرمة نواياه الناقدة ، فحاصرت ومنعت وطردت وحبست كل من اتبع طريقاً مخالفاً للتيار الأيديولوجى الفارض ، وفر طلائع الفنانين من مواطنهم في قلب أوروبا ، منتقلين بين الأقطار المحايدة ، وبعيداً عن المدن والمراكز الحضرية ، بينما هاجر العديد من أفضلهم إلى أمريكا لتنتقل إليها مصادر النبض الإبداعى ، وتصبح ملاذاً للتعبير الحر ، وأرضاً لفرص التألق والرواج ، بعيداً عن باريس وروما وميلانو وفينسيا وبرلين ودوسلدورف وميونخ وديساو ولندن .

في مصر عانينا من ويلات الحرب (الغارات - المخابئ - صفارات الإنذار - الإعتماد التام - القنابل الفانوسية المضئية - القذائف المدمرة - طوابير الأسرى الألمان في استعراض يؤكد الثقة في قوة البريطانيين - قطارات وحافلات تقل القتلى والجرحى الإنجليز تتحرك خلسة في قلب الليل ، حتى لا تضعف الروح المعنوية ، وتفسد الحملات الدعائية المسعورة لتأكيد التفوق) وهاجرت العائلات المصرية إلى الريف والصعيد بعيدًا عن رحي الحرب^(١٢). وشهدت الأمة حراكًا عجيبيًا ضاغظًا على الأهالي ، وعلى القيادات الوطنية ، ونزح إلى مصر عشرات الألوف من اليهود والأرمن ، والروس ، من أعداء الثورة البلشفية ، مع كل من هب ودب ، باحثًا عن ملاذ آمن ، وعن فرص حياة وعمل ، بعيدًا عن التهديد والتدمير الذي عاناه أقرانهم في أوطانهم الأصلية. في هذه الملابسات تأزم الاقتصاد المصرى بصورة درامية ، وكان الجو مكفهرًا عبثيًا في اضطرابه وتقلبه ، ولم يكن من الممكن معه استمرار حالة السكون الروتيني الذي وصلت إليه حركة الفنون الجميلة في مصر ، فتجلت حركة متمرده من شباب الفنانين المثقفين ذوى الميول الشيوعية التروتسكية ، والثقافة الفرنسية ، والتعاطف الشديد مع حركة السريالية التي ولدتها مع الدادية ظروف الحرب ومآسيها في أوروبا ، فأصدروا بيانهم المؤيد للفنانين الأوروبيين الذين نعتهم النظام النازي بالانحطاط ، وحُطمت أعمالهم وطوردوا وحُبس بعضهم وضيق الخناق على البعض الآخر.

أطلق الفنانون الشبان المصريون على بيانهم: (يحيى الفن المنحط) ، وتضمنت صياغته إدانة لموقف الحكومات الدكتاتورية المناهضة للفنانين هناك ، ومناصرة لأولئك الفنانين الذين عانوا من العسف والمطاردة ، وسرعان ما التحمت طلائع تلك المجموعة (المكونة من الشاعر جورج حنين ، والفنانين رمسيس يونان ، وفؤاد كامل ، وكامل التلمساني) مع مجموعة مساندة (ضمت محمود سعيد ، وخليل لطفى ، وحامد ندا ، وسعد الخادم ، وغيرهم) ومن ورائهم أساتذة محركون (مثل يوسف العفيفى ، وحامد سعيد).

اتصلت هذه الجماعة بالحركة السريالية العالمية وزعيمها الشاعر أندريه بريتون في فرنسا، وما لبثت أن كونت جماعة "الفن والحرية" ، ثم جماعة "جانح الرمال" ، حيث واجهت مقاومة واضطهادًا من أصحاب الرأي الفاعل والنفوذ القوى في الحركة الثقافية ، من ذوى الميول المحافظة ، ولكنهم آثروا الاعتصام بالعناد والجسارة التي وصلت إلى ما نظر إليه آنذاك بالمواجهة الوقحة ، ثاروا على الأوضاع الفنية والاجتماعية والسياسية ، ونادوا بالتمرد على الأعراف الشائعة ، وبالفردانية في مواجهة منهج الطاعة والاتباع والتأدب المبتذل.

أطلق الكاتب لويس عوض على فناني جماعة الفن والحرية: "إنهم زمرة من الفنانين التشكيليين غريبى الأفكار والأطوار ، يتحدثون فى الفن والأدب والفلسفة وفى السياسة وفى القيم الاجتماعية وفى الحضارة ، باعتبارها شيئاً واحداً". ووصفهم بأنهم: "ثوار ، يساريون ، مثقفون ، يتحدثون الإنجليزية والفرنسية والعربية بطلاقة وتعمق ، ويقرأون أشعار رامبو وأندريه بریتون وأراجون ، وروايات كيسلر وسيلونى ، و د.هـ لورانس ، كما يقرأون عن حضارات الأمم القديمة والبدائية. التفوا حول رمسيس يونان مؤسس السريالية فى مصر ، ونبذوا المدنية والعقل والآلة والصناعة والعلم الجزئى الذى أصبح معبود إنسان العصر. أقاموا مراسمهم فى عالم مملوكى يقضون فيها نهارهم ، أما مساوئهم ، ففى وسط المدينة". وعن "أليركامو" تنبه رمسيس يونان فؤاد كامل إلى فلسفة اللامعقول والعشبية: "رأوا فى السريالية دعوة لثورة اجتماعية أخلاقية قبل أن تكون مذهباً فنياً ، فلفقوا لأنفسهم كما يقول لويس عوض "عالمًا سحريًا غريبًا صادقًا" فهم -على حد قوله- "شيوعيون شيوعية الحكماء والفكر المثالى لا شيوعية الكادحين"^(١٣).

واقع الأمر وعلى الصعيد الفنى ركز أعضاء الجماعة على التعبير عن العدمية الانهزامية والمصير الحزين الذى آلت إليه الإنسانية ، حيث صوروا شخصاً انصهرت وسالت وتماهت أعضاؤها ، وكُبلت بخيوط مشدودة من ثقب نافذة ، فضمرت الرؤوس وتضخمت الأقدام والأكتاف ، متأثرين فى ذلك بمناهج السرياليين من أمثال "تاتجى" و"دالى" و"ديلفو". كان رمسيس يونان يرى فى السريالية "ثورة على التجريد المجذب وعلى التبذل الذليل فى آن ، وأنها استبدلت بها نوعاً من الرومانتيكية العارمة المعقدة ، تفجر الأشواق المكبوتة ، وتسלح بنزوات الخيال ، حتى تنعقد الصلة رأساً بين شهوات النفس ونفحات الإلهام" ، ومن ثم فإن السريالية حررت الفن من زيف العقل والهندام الهندسى المنطقى ، والمجازات المستعارة "وقد حرص فنانون هذه الجماعة على تصميم معارضهم بصور جديدة وغريبة على الوسط الفنى آنذاك"^(١٤).

على الصعيد الفكرى ، حرصت المجموعة السريالية المصرية على نشر أفكارها ومبادئ السريالية العالمية ، والأدب الأوتوماتى الهذيانى ، مع مصنفات مختارة من الأدب الفرنسى خاصة ، بالإضافة إلى مقالات نقدية تحريضية فى الفن والسياسة والمجتمع^(١٥). وتواصلوا مع أقرانهم فى فرنسا وإيطاليا والمكسيك وروسيا فى الحوار وتبادل الأفكار ونقدها والترويج لها بالنشر فى مجلاتهم وترجمة آثارهم فى مصر.

اتهمهم البعض بالتخريب والعشبة والبعد عن الفن الرصين ، وأشار إليهم البعض الآخر بالريبة في عملاتهم للأعداء ، حيث تصوروا أنهم يحملون دعوى الفكاك من التراث والوطنية والهوية بالدعاية لاتجاهات عبثية غريبة عن المجتمع^(١٦) . بينما آمن بهم البعض على أنهم طلائع التحرر من القيود القاعدية ، وعن البرنامجية الجامدة التى دعوا إلى تفكيكها لصالح حرية التعبير وجسارة الفكر. غير أن شرودهم المطلق عن كل المرعيات أدى بهم إلى الوقوع فى مأزق المفارقة بين المبادئ التى نادوا بها ، وبين النتائج التى حققوها ، فبينما يتحدثون عن البسطاء ويناصرونهم نظرياً ، يرسمون ويكتبون - خاصة الخاصة - فنوناً وأفكاراً مستغلقة على أولئك الذين يدافعون عنهم (البسطاء والفقراء/والعمال) . كما كانوا ينشرون أغلب بياناتهم وكتاباتهم بالفرنسية وأقلها بالعربية ، وبينما كانت بياناتهم وكتاباتهم تنطوى على تقدير عميق للتراث الفنى القومى ، فقد أشاحوا عن قيمه ورموزه بصورة عملية فى إبداعاتهم التى اعتمدت على مرجعية أوروبية خالصة ، ومن رؤية أممية تُنحى ملامح البيئة والوطنية الخصوصية.

بالرغم من هذه التناقضات الظاهرية ، فإن لهذه الجماعة الفضل فى التمرد على الركود الأكاديمى والتأثيرى والعقلانى الحرفى الذى خيم على الحركة الفنية لسنوات طويلة ، فنجحوا - بفضل ثقافتهم الرفيعة وإيمانهم العميق وتضحياتهم البطولية- فى جذب العديد من الفنانين الموهوبين ، فازدهرت السيرالية فى معارض القاهرة فى سنوات الحرب ، وتراجعت المعايير الأكاديمية للفن أمامها ، بل وتخطتها إلى الاتجاهات الحديثة الأخرى كالتكعيبية والتعبيرية والتجريدية والتبقيعية وغيرها من الاتجاهات الفنية.

يلخص الفنان فؤاد كامل أهداف جماعة الفن والحرية من السيرالية بقوله "إن فننا الراهن فى حاجة إلى الطيران الخارق ، فكما ينطلق إلى ما وراء الفضاء الكوكبى ، يغوص ويتحدى أدق شعيرات أعماقنا،إننا نعبر عن إرادة أبناء عصر ذرى يتحرقون شوقاً إلى الأنوار".

كانت ثلاثينيات ما قبل الحرب الثانية عصر التنوير والتعمق الفكرى ، والنشرات الثقافية فى تجمعات الفنانين والأدباء ، والتحديث ، وربط الفن بالثقافة والفكر ، مقرونة بنزعة التمرد على كل ما هو مرعى فى الفن ، فنشأت جماعات تعنى بالتحديث من المنظور البنائى والأسلوبى ، وفريق آخر صب اهتمامه على التعبير عن قضايا المجتمع وحياة الناس المهمشين، بالمعيشة الفعلية لتسليط الضوء على آلامهم وآمالهم المفقودة. ورموزهم وأساطيرهم المساوية .

في عام ١٩٣٦م تكون اتحاد أساتذة الرسم والأشغال ، ومجلة الاتحاد الدولي للتربية الفنية ، وكان لها دور ريادي في تبنى التيارات الطليعية في الفن ، وإلقاء الضوء على قيم التراث عامة ، والفن الشعبي والفطري وفن الطفل بصفة خاصة ، وفي عام ١٩٣٨ أسس الراحل حبيب جورجى (أحد مؤسسى الاتحاد والمجلة) مدرسة الفن الشعبي التى بنى أهدافها على أساس نظرية "الجنين الفني" الوراثة التى تذهب إلى أن الصفات الإبداعية تتوارث إذا لم تعترضها عوامل اصطناعية كالتعليم والتغريب^(١٧) ؛ فجمع طائفة من الأطفال الشعيين والريفين ، وأتاح لهم فرص التعبير المنطلق بطين الصلصال لعمل منحوتات ، وبخيوط الصوف لعمل نسجيات ذات رسوم بيئية. ونالت تجربة حبيب جورجى اهتماما واسعا في أوساط التربية الفنية والفن في العالم ، بعد أن دعتة منظمة "اليونسكو" الدولية لإقامة معارض لإنتاج تلاميذه في العواصم الأوروبية الكبرى ، باعتبارها تجربة رائدة للتعليم خارج الدراسة ، وللتوجيه الفني الفطري^(١٨).

وفي عام ١٩٣٩م تأسست جماعة الفنانين الشرقيين الجدد ؛ التى استهدفت تحقيق الخطوط أو الملامح الأساسية لفن محلى جديد. وقد نظمت هذه الجماعة معرضا لفنانها عام ١٩٣٧م ضم أعمالا للفنانين فتحي البكرى ، وعلى الديب ، وكمال الملاخ ، وكامل التلمسانى ، وفؤاد كامل ، ورمسيس يونان ، وموسكاتيللي. إلا أن طبيعة تكوين الجماعة لم تحقق لها قيم التجانس الفكرى والمذهبى ففككت ، وانضم ثلاثة من أهم أعضائها إلى جماعة الفن والحرية ، والتى تجاوزت فكرة الملامح الأساسية لفن محلى جديد ، وأبحرت في التمرد على الخيال السجين في القوالب الأسلوبية المحافظة ، وأسلمت نفسها إراديا لتيار السريالية باعتباره الملاذ الذى يحقق حرية الخيال. غير أن انفصالها عن الواقع المصرى وعن بيئته وتراثه أدى إلى تراجع حرارتها لفرط غرابتها والتصاقها بالسريالية الأوروبية كما سبقت الإشارة.

أسس الراحل (حامد سعيد) جماعة الفن والحياة التى تعمق أعضاؤها في دراسة ملامح الطبيعة المصرية بقدر كبير من الصبر والتأمل الصوفى بالقلم الرصاص ، كما أسس في الستينيات مركز الفن والحياة بهدف تأصيل الجذور التراثية في تصميم حاجات الاستخدام اليومي المصرى ، وتحول المركز إلى بؤرة تنوير ثقافية تعنى بالقيم الإنسانية الرفيعة والفن والحضارة المصرية ، وقد انعكس ذلك التيار على الأجيال الأولى من الفنانين المتفرغين الذين حظوا بإشراف الأستاذ حامد سعيد.

وفي عام ١٩٤٦م أسس المربي حسين يوسف أمين جماعة الفن المصرى المعاصر من بين تلاميذه في المدارس الثانوية ، وأهمهم عبد الهادى الجزار ، و حامد ندا ، وسمير رافع ، وأحمد

ماهر رائف. وأقاموا خمسة معارض هامة بالقاهرة والإسكندرية وباريس ضمن معرض مصر فرنسا الذى أقيم بمتحف اللوفر ، وأقامت الجماعة معرضها الأخير فى متحف الفن الحديث بالقاهرة بإشراف الباحث الفنى "إيميه آزار" ، ثم نقل هذا المعرض إلى المركز الثقافى الأسباني بالإسكندرية.

واصل أعضاء الجماعة إصدار بيانات ومقدمات نظرية (كالمانيفستو) ، توضح اتصال تجربتهم وأهدافهم بتلك التى أرساها حنين ويونان وكامل والتلمسانى ، وتتضمن الكثير مما يدور حول وعى الفنان وجنونه ، وعن منابع القلق الجديدة التى تستند إلى مصدرين : "الحياة اليومية ، والنزعة الخيالية للأساطير ، حيث يبدأ التفتح للحياة والتوازن العقلى الحساس بين عوالم تغرب وأخرى تشرق من الأساطير ، حيث يقتحم الفنان المصرى عالم الأسرار والشعر والحياة".

جاءت جماعة الفن المصرى المعاصر فى أعقاب التفاعلات النشطة لجماعة الفن والحرية ، لتحديث توازنًا بين الأهداف التى لم تحقق لجماعة الفنانين الشرقيين الجدد ، ومبادئ الحرية والتمرد التى أرساها جماعة الفن والحرية معًا ؛ فتبنت السعى لإرساء فن مصرى معاصر. يتفاعل مع التيارات الفنية الحديثة - بما فيها التعبيرية والسيرالية- ويعبر عن واقع الإنسان المصرى ، وتراثه الشعبى والأسطورى بصفة خاصة.

استلزم الأمر مرشدًا من أصحاب الوعى والخبرة تجسد فى شخصية المربى حسين يوسف أمين الذى حرر فنانى الجماعة تدريجيًا من سلطان السريالية الأوروبية ، والاستغراق فى التأملات الميتافيزيقية ، ليلتفتوا إلى اكتشاف ملامح التراث المحلى واستبدال مصادر اللاوعى التى أرساها علماء النفس التجريبى (فرويد ويونج) بعالم الأساطير والخرافات الشعبية المصرية ، ورموزها السحرية ذات الدلالات التراثية والحياتية الممتدة ، والتى عانت من عسف العيش والكساد الذى تعرضت له البلاد بعد الحرب الثانية ، فجاءت أعمالهم بمثابة كشف عن تلك الطبقة المطحونة بواقعها المرير ، بخشونته وجفائه ، وضياعه فى غياهب الخرافة والشعوذة.

استهدفت الجماعة استعادة حقائق الفن الأولى لمعيشة تجارب الشعب وأسطورته التى هى أسطورة الإنسان ، دون التقيد بأسلوب مذهبى فالأساليب - فيما يرونه - مولودات ميتة لا تلزم أحد . ويلخص "آزار" هدفهم فى "البحث عن الجمال المر السقيم". ويلجح حسين يوسف أمين (مؤسس الجماعة) على أهمية الحرص على مواكبة الفكر الحديث ، بوصفه أداة للغزو المعرفى والارتباط بالحياة . وابتكر مصطلح "العواطف المثقفة" وهى المعارف اللازمة

لفهم الفن الحديث. غير أنه بمراجعة أعمال أولئك الفنانين المكونين للجماعة وزملائهم من أمثال إبراهيم مسعود وكمال يوسف ، وسالم الحبشى ، ومحمود خليل - الذى مات مبكرًا وهو فى الخامسة والعشرين من عمره - والذى كان يقول: "الفن هو تعاستي". نجد أنه باستثناء الفنانين الجزار وندا ورائف ورافع - الذين أبحروا فى بحثهم نحو معاشة تجارب الشعب وحياته اليومية وأساطيره- فإن بقية الفنانين من أعضاء الجماعة ظلوا يُخلقون فى عالمهم السيرىالى الميتافيزيقى ، ملتزمين بالنزعة الأُمّية التى ميزت كل من جورج حنين وكامل التلمسانى ؛ فالتعبير عندهم عن مآسى الإنسان وطقوسه بمعزل عن بيئته وتراثه وثقافته الوطنية ، وخلفيات قصور مشاهد الرياح والضباب والجبال والهضاب وحقول الشوك ، وشخصيات تمثل النموذج الإنسانى العالمى ، ومن ثم فإن أولئك الفنانين هم امتداد لتجربة السيرىالية المصرية ، ولكنهم نشطوا تحت راية جديدة وبيانات تعميمية جديدة.

كان للفنان حامد ندا دور رائد بين أقرانه فهو ابن لشيخ أزهرى ، ومن سكان قلب حى السيدة زينب ، فعاون زملاءه من أعضاء الجماعة على معاشة واقع الناس هناك ، ليخرجهم من استغراقهم السيرىالى الخالص. ولكن سرعان ما تفتقت عبقرية الفنان عبد الهادى الجزار الذى استشعر ذلك الكنز القريب البعيد (حياة المكوددين بلا أمل، الموتى الأحياء) ، للتنفيس عن سموم الانكسار واليأس ، وعبر عنهم بخشونة مأساوية قوية فى أجواء مسحورة وميتافيزيكية.

مر الجزار بثلاث مراحل أساسية فى مشواره الفنى : الأولى : سيرىالية عمومية تعالج المصير الضائع للإنسان بصفة عامة ، دون ملامح أو علاقات إقليمية أو هوية بذاتها ، مثله فى ذلك مثل فنانى جماعة الفن والحرية ، ثم مرحلة عبر فيها عن مخاوف وانهمزام أبناء الطبقة الفقيرة أمام الجوع والجهل والبطالة والانتكال على الغيبات المسكنة ، ثم إلى مرحلة انهمزامه هو نفسه بصورة رمزية أمام قوة العلم الجبارة ، والكائنات " الروبوتية " القاهرة الهابطة من الفضاء الكونى ، حيث استشعر مبكرًا أن العلم الحديث والتقدم الآلى يهدد الرومانسية والحلم الفنى ، ويتربص بهما فاتكًا.

بالعودة إلى تجربة الجزار وندا ورافع ورائف ، فإننا نقف أمام منعطف بالغ الأهمية فى مسيرة الفن المصرى المعاصر ؛ فقد عبروا عن حياة الناس وطقوسهم اليومية ورموزهم وأساطيرهم ، عبروا عنهم من الداخل وليس من الظاهر ، وغاصوا فى صميم تلك الحياة ، انتشوا بإيقاعات الزار وحلقات الذكر ، وبرائحة البخور ورطوبة الحجرات الضيقة المعتمة ، واستشعروا تداخل الموت مع الحياة ، ولم يسعوا إلى تجميل البيئة وقاطنيها كأقرانهم التأثيريين

والواقعيين ، بل استهدفوا "الجمال المر السقيم" فأصبحوا نقادًا اجتماعيين وعلماء أنثروبولوجيين . وضعوا مجهرهم على ظلمة ورطوبة حياة منسجبة في عوالم تحتية مطحونة من البشر ، في قلب المدينة التى تضج بالرخاء والضياء والتألق .

كانت رسومهم خشنة ولافحة الضوء ومزرية وربما قبيحة ، كما اهتموا بالتعبير عن المواضيع القومية ، قبل ثورة يوليو (متمثلة في نقد ظاهرة فقدان العدالة الاجتماعية ، وتسليط الضوء على الجوع والمهمشين من أبناء المجتمع) وبعد الثورة (حيث عبروا عن معارك التحرير عند سمير رافع ، والميثاق والسلام عند الجزار ، والحرية والعدالة والمساواة والتضامن الأفريقى وفلسطين عند ندا ورائف) ، وتمثل هذه المرحلة أول علامات اتجاه الواقعية الاشتراكية في الحركة الفنية التى اتخذت توجهًا نوعيًا في الحركات الدولية المشابهة ولم تقلدها.

في منتصف الأربعينيات نشط معلم آخر من رواد التربية الفنية ، ومن أصحاب الأفكار التقدمية في الفن ومناهضة المذاهب الأكاديمية وهو الفنان يوسف العفيفى ، فالتف حول أفكاره جماعة من الفنانين بزعامة الفنان جمال السجيني ، تحت لواء جماعة صوت الفنان ، التى ما لبثت أن انقضت بعد المعرض الأول ، وسرعان ما نشأت جماعة الفن الحديث عام ١٩٤٦ ، والتى واصلت نشاطها بحوية حتى ١٩٥٥ م ، والتى ضمت فنانين مهمين من أمثال جاذية سرى ، ويوسف سيدة ، وحامد عويس ، وعز الدين حمودة ، وجمال السجيني ، وزينب عبد الحميد ، إلى جانب نبيه عثمان ، ووليم إسحاق ، وصلاح يسري.

كانت شخصية يوسف العفيفى قاهرة جاذبة مثيرة للحماس والتنافس ، وكان غائما يؤثر عدم الإفصاح لترك التأويل للآخرين ، حرصًا على عدم السيطرة والإملاء . ومن ثم وعلى العكس من حسين يوسف أمين ودوره مع جماعته (الفن المعاصر) بأهدافها المحددة ، فإن جماعة الفن الحديث كانت تنقسم إلى توجهين أساسيين: فريق منهم أثر البحث في التجارب الأسلوبية والبحث التقنى والجمالى ، على اعتبار أن هدف الهوية يتحقق تلقائيًا من خلال الممارسة المتواصلة بصورة أو بأخرى ، أما الفريق الثانى ؛ فقد حرص على أن يتضمن بحثه التقنى والجمالى بصورة لزومية موقفًا إيجابيًا تجاه البناء الاجتماعى الوطنى ، إذ نبذوا المواقف الهروبية والتحطيمية الشكلائية للسيرىالية والحوشية والرمزية ، ومن ثم فقد كان لهذه الجماعة توجهان : توجه سياسى مثالى ، وموقف من معركة العدالة الاجتماعية والتحرر الوطنى والاشتراكية والمناداة بالديمقراطية من ناحية^(١٩) ، وتوجه يعنى بتجارب الفنون الحديثة من ناحية أخرى.

وبالتوازي مع تلك التيارات ذات الطابع القومي - الذى اتخذ من المصريين وتراثهم وبيئاتهم مصدراً للإلهام - واصلت التيارات الحداثية المفرطة فى تغريبها جهودها ، فتكونت جماعة "الباليت"^(٢٠) عام ١٩٥٠م.

وتحول رمسيس يونان وفؤاد كامل كل بطريقته ومنهجه المتميز إلى التجريدية التعبيرية ، وبرزت تجارب فردية (لسيف وانلى ومنير كنعان وخديجة رياض ومصطفى الأرناؤوطى وصلاح طاهر وحمدي خميس وأبو خليل لطفى وصلاح عبد الكريم) فى التجريد والكولاج والإسبلاج. فى نفس الوقت تألفت تجارب قومية عظيمة (لكل من عفت ناجى وحسين بيكار وسعيد الصدر وأحمد عثمان والحسين فوزى وسعد كامل وصدقى الجباخنجى وكمال عبید وتحية حليم ومرجريت نخلة وكوكب يوسف وإنجى أفلاطون وجاذبية سرى وأحمد ماهر رائف وزينب عبد الحميد ويوسف سيدة وسيد عبد الرسول وحامد عبد الله).. وأنشئ متحف الحياة والفنون الريفية عام ١٩٥٧ - برعاية الدكتور عبد الرزاق صدقى وزير الزراعة آنذاك - بالمتحف الزراعى بالدقى ؛ الذى أصبح بدوره ملاذاً لعدد من الفنانين كمبدعين لتنفيذ النماذج المتحفية ، وعمل لوحات توضيحية. وأنشئ المركز القومى للفنون الشعبية ، ومتحف الفنون الشعبية واليدوية بوكالة الغورى. ونظمت رحلات للفنانين إلى النوبة والسد العالى مما وفر العديد من نماذج التراث الفنى الشعبى للفنانين ، حيث انعكست على أعمال العديد منهم بصور مختلفة. وفى الخمسينيات والستينيات نشطت الحركة الفنية ، ونهضت الجماعات والجمعيات مرة أخرى ، وشهدت الستينيات دفعة كبيرة فى الفن التشكيلى ، اتسمت بالعمق والحيوية والتجريبية ، مع التعامل مع الموضوع الوطنى من زوايا متنوعة.

كما أسس مركز الفن والحياة بإدارة الأستاذ حامد سعيد بهدف تأصيل الوظيفة التاريخية للفن فى حياة الناس بتصميم وتنفيذ نماذج أصيلة من الفنون لخدمة الأغراض المعاصرة ، وأشرف حامد سعيد على مشروع تفرغ الفنانين للإبداع الفنى. وأسست الجمعية المصرية للفنون الشعبية برئاسة الدكتور عبد الرزاق صدقى. وتأسست أول نقابة للفنانين التشكيليين فى مصر عام ١٩٧٧م ، وتكونت جماعة المحور والتى كان لها أثر كبير فى تفجير اتجاهات الحداثة التجريبية وعلاقة الفن بالمواقف الاجتماعية ، ومهدت للحركة الشبابية التى توهجت فى التسعينيات ، وحققت نجاحات كبيرة من خلال صالون الشباب السنوى ، والمشاركة النشطة فى المعارض الخارجية ، والبيئاليات الدولية حيث حصل ثلاثة فنانين شبان مصريين على الجائزة الكبرى لأحسن جناح فى بينالى فينيسيا الدولى فى صيف ١٩٩٥م ، وكانت مسوغات الحصول على هذه الجائزة العالمية الكبرى مشابهة لتلك التى منح الأديب نجيب

محفوظ عليها جائزة نوبل للآداب ، وهى ذاتها الأسباب التى ضمنت النجاح لتجربة حبيب جورجى مع الأطفال الشعبيين (الفن والنسيج الفطري) والتى واصلها بنجاح كبير رمسيس ويصا واصف ، وتجربة الفنان حامد سعيد فى الفن والحياة مع تلاميذه ، وتجربة المربى حسين يوسف أمين مع جماعة الفن المصرى المعاصر ، والمخرج شادى عبد السلام فى فيلم المومياء ، فقد حققت تلك التجارب الرائدة نجاحًا محليًا ودوليًا لقدرتها على التعبير عن الهوية القومية فى الفن ، دون افتعال أو تقليد أو تصنع.

خاتمة

تدور هذه الدراسة حول استجلاء الهوية القومية فى الفن التشكيلى المصرى ، فيقدم مفهوم الباحث للمواطنة المشتقة من التواطن الحضري الذى تتوافر فيه عوامل الاتحاد والعمل التعاونى لخدمة المجتمع ، والاتفاق على صيغة لتصريف الأمور وتوزيع الحقوق ، وتنظيم الجهود فى سبيل تحقيق الأهداف القومية المشتركة ، وبلورة الشخصية الوطنية بملاحظتها التى تشكل ملامح الهوية المميزة.

ويرهن البحث على هذا المفهوم تطبيقًا على الفن المصرى فى عصوره المثابرة ، وعبر حقباته الحضارية المتعاقبة ، مع توضيح التأثير الحاسم للبيئة والمناخ ، ثم تشكيل شخصية هذا الفن ، بل والإنسان وتوجيه التاريخ والسياسة.

ثم يعرض البحث لأحوال الحركة الفنية الحديثة فى مصر ؛ والتى بدأت باحتكاك المصريين بالفنانين والعلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية على مصر ، مرورًا بالإجراءات النهضة لمحمد على الكبير والحديوى إسماعيل ، والتى استهدفت تحويل مصر إلى دولة تتخذ من النموذج الفرنسى نبراسًا للتمددين والتقدم ، الأمر الذى ترتب عليه سيطرة الطرز والفنانين الأوروبيين المستشرقين على الذوق الفنى الرسمى ثم الشعبى للبلاد ، فى حملة تحول جذرى عن الأصول التراثية التى تواصلت منذ الحضارة الفرعونية ، وحتى غياب الدولة المملوكية فى مصر بملامح وطنية ممتدة ، وشخصية فنية ذات مسار متسق ، تتعدل وتتحول من حقبة لأخرى داخل النسق الرئيسى المتواصل.

وفى عام ١٩٠٨م ، ومع تأسيس مدرسة الفنون الجميلة بالقاهرة على النسق الغربى الأكاديمى الخالص ، يدخل الفن فى حلقة ثانية من التبعية وغياب الهوية الوطنية.

ويوضح البحث الدور المحورى لثورة ١٩١٩م الشعبية ، وللزعيم سعد زغلول ورفاقه فى شحذ الهمة للبحث عن الهوية الوطنية فى الفن ، بالتوازي مع مناشط الحياة الأخرى فى

المجتمع المصرى ، ومؤازرة الفنانين لهذا الاتجاه الذى تمخض عنه العودة إلى منابع الوعى الوطنى فى التراث المصرى القديم ، وفى البيئة ، وفى مجتمع الطبقات الشعبية فى المدن والقرى ، الأمر الذى يكتسب عمقاً جديداً بفضل أساتذة من رواد التربية الفنية ذوى التوجهات الطليعية والوطنية ، الذين تبنا مواهب شابة من الفنانين ، وكونوا بهم جماعات فكرية وفنية ، شكلت دعائم إعادة الوعى الوطنى فى التيار الفنى المصرى الحديث والمعاصر .

استهدفت الدراسة من هذا العرض البانورامى توضيح الدور المحورى للبيئة والمناخ فى بناء هوية الفن المصرى ، كما يوضح أهمية دراسة التراث الوطنى من منظور استقراء منهج الفنان المصرى فى التعبير عن الانعكاسات البيئية والاجتماعية عبر العصور ، واستلهامها كمصادر تغذية للتواصل التراثى الذى انقطع خيطه منذ الفتح العثمانى فى القرن السادس عشر ، وحتى العشرينيات من القرن العشرين فى مصر .

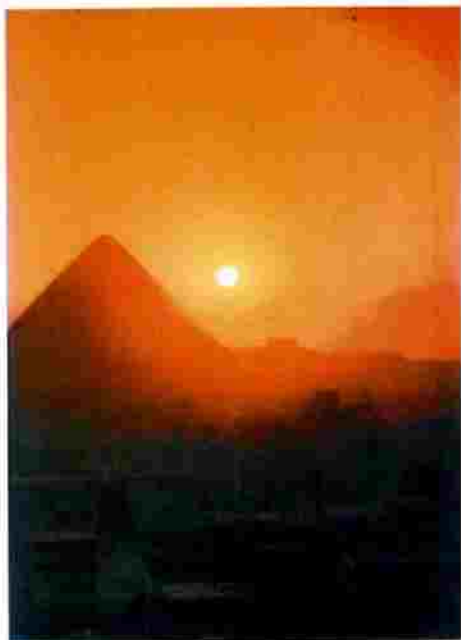
إن آتون تفاعل الحركة الفنية الحديثة - منذ العشرينيات وحتى اليوم- يمثل نموذجاً قوياً للتعددية الفكرية ، واتساع آفاق البحث فى ذات الهدف بصورة ديمقراطية لا تخلو من الصراع والتشاحن بين تلك التيارات من ناحية ، وفى مواجهة السلطات السياسية والثقافية المهيمنة من ناحية أخرى ؛ لتقدم النموذج لمستقبل الديمقراطية فى مصر ؛ والذى يكمن فى تعدد المذاهب والتوجهات التى ترمى إلى تحقيق الأهداف الوطنية ، وتفاعلها بحجبة وتسامح واحترام .



ملحق
للصور الملوّنة



الهرم الأكبر بالجيزة في الغروب



الهرم الأكبر بالجيزة في الصباح



النيل والمدينة للفنانة حاذية سري



التحطيب - نحت بارز - الفن المصري القديم



التحطيب للفنان محمود مختار



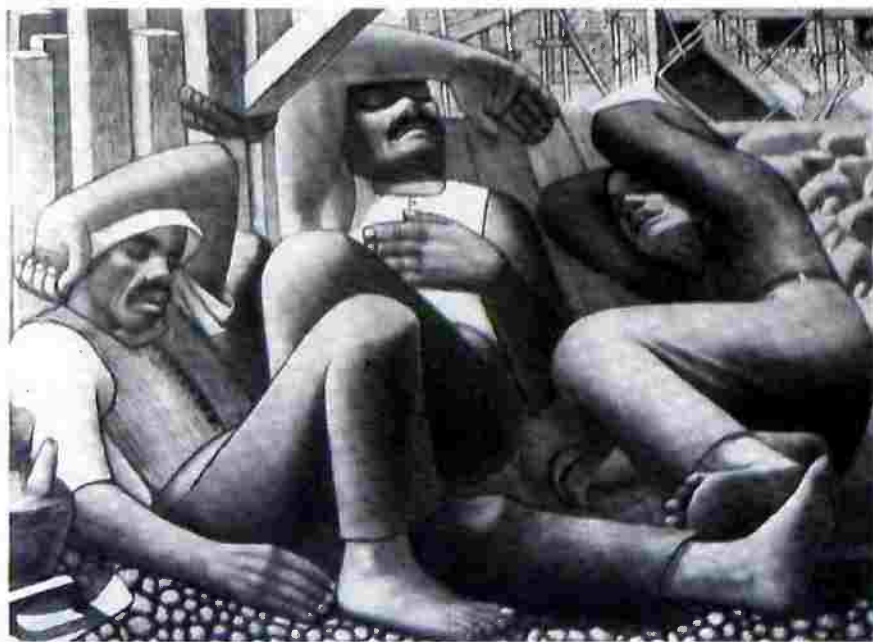
مركب من النوبة للفنانة تحية حليم



الجاموسة للفنان يحيى أبو سريع مدرسة حبيب جورجى



سرب الأوز للفنان حسن سليمان مصرى معاصر



العمال فى الراحة



مالئة الجرة للفنان محمود مختار



الاحتفال بالبيئة وعناصرها في الفن المصري
منذ فترة ما قبل الأسرات



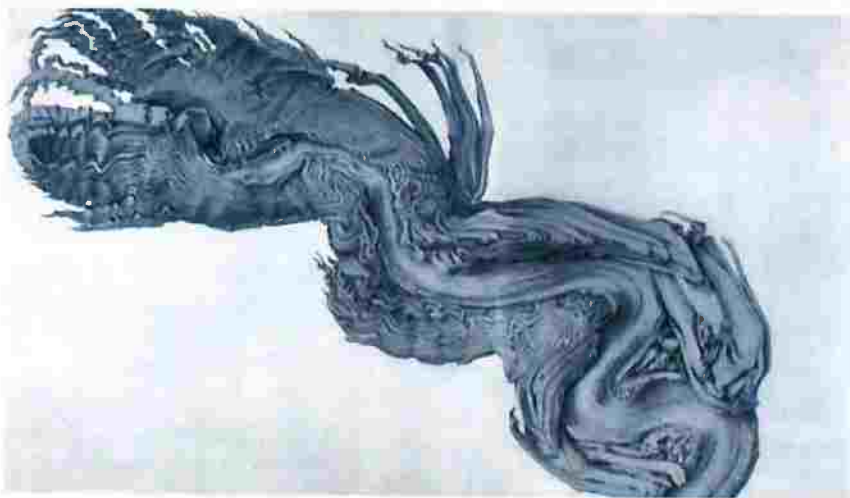
الخماسين للفنان محمود مختار



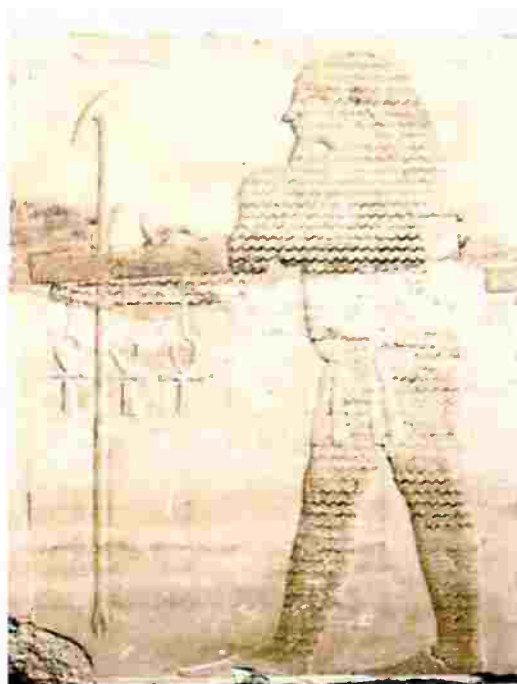
الروح تحلق يوم الحساب الفن المصرى القديم



صورة الجنة . النسجيات المرسمة التلافائية للفنان التلافائى (فاهيق نيقولا)
مدرسة رمسيس ويصا واصف الحرائية



دراسة لفسيلة نخلة . الفنان محمد الحنفى عبد المجيد . منرسة حامد سعيد



حاجى اله النيل عند المصريين القدماء تجرى بداخله مياه النيل



السماحة والوقار فى الشخصية المصرية تحت مصرى قديم



صورة الجنة عند المصرى القديم هى قطعة من ارض مصر الخضراء

هوامش الدراسة

- (١) شارك معظم فناني الستينيات في هذا التوجه بمناظير متعددة في مرحلة تأييد ثورة يوليو وأهدافها المعلنة كمرحلة رومانسية من الفن المصري. وبعد أن مرت مرحلة معينة انصرف الغالبية العظمى فيهم إلى التوجهات الإبداعية المتنوعة في البحث الرمزي والأسلوب التشكيلي والتعبيري. وبقي القليل من الفنانين معتمداً باتجاه الواقعية الاشتراكية.
- (٢) حامد سعيد - الفن والمكان - منشورات مركز الفن والحياة - وزارة الثقافة القاهرة ١٩٦٦م.
- (٣) الطراز الغربي دخل مع عناصر ورموز غربية ، انفصلت عن مسارات وأحوال البيئة والناس فأصبحت بمثابة عملية عولمة مبتكرة لدفع الشخصية الوطنية في بلدان الشرق بالطابع والمزاج الغربي والأوروبي.
- (٤) كان الفنانون يتخرجون من المراسم والمحترفات على يد المعلمين (الأساتذة) ، وكان لها نظام التتلمذ ومعايير التنصيب ومراحل احتفاليات التدشين.
- (٥) لم يكن رفاة الطهطاوي ضمن أعضاء البعثة من الدارسين ، ولكنه كان واعظاً دينياً وإماماً لأعضاء البعثة ، ولكن تفتحه الذهني وطموحه الوطني مكّنه من التعرف على حياة وعوائد الشعب الباريسي ، واكتشاف علامات التمدن والتحضر ، والحرص على نقلها إلى مصر من خلال مؤلفاته المحورية في تاريخ الفكر والثقافة والمجتمع المصري..
- (٦) رمسيس يونان واحد من جيل الفنانين الثوار ، ومؤسس جماعة الفن والحرية ، وقد كان فناناً طليعياً سيرياً ، وناقداً فنياً وكاتباً و مترجماً للأعمال المسرحية والأدبية الفرنسية الرفيعة ، وهذه العبارة عن كتابه الهام بعنوان (دراسات في الفن) الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٨م القاهرة.
- (٧) يقطن متحف الفن المصري الحديث بالقاهرة مجموعة السيدة هدى شعراوي من مستندات وصور فوتوغرافية ، ورسوم تعد مادة قيمة للدارسين..
- (٨) قامت الأميرة أمينة هانم إلهامي بتأسيس ورعاية المدرسة الإلهامية للصناعات والفنون الزخرفية التراثية وأخذت ترعاها وتنفق عليها في الثلاثين عاماً الأولى من القرن العشرين (عن رسالة الدكتوراة - للدكتور محمود عبد العال).
- (٩) أنشأ الأديب طه حسين عندما كان وزيراً للمعارف العمومية مرسماً الأقصر في هذا الموقع مستهدفاً تأصيل هوية المتفوقين من طلبة القسم الحر بالاطلاع ودراسة تراث الحضارة المصرية القديمة والبيئة والمجتمع في البر الغربي من الأقصر.
- (١٠) شاركه في ذلك محمود مختار الذي قضى الجزء الأكبر من حياته الفنية بين مصر وفرنسا. والفنان حسين يوسف أمين الذي قضى سنوات عدة بين إيطاليا وأمريكا اللاتينية.
- (١١) تحمس الزعيم سعد زغلول للفنان محمود مختار منذ أن قابله في باريس ، عندما فاز بالميدالية الذهبية على نموذج تمثال نهضة مصر في صالون باريس السنوي ، فنقل سعد زغلول وزملاءه السياسيين (مثل ويصا واصف ، وعلى شعراوي) الأمر إلى مجلس النواب ليستنوا فكرة فريدة من نوعها في مصر ، إذ أعلن النواب عن اكتتاب وطني لجمع قروش من المواطنين في المدينة والفلاحين في الريف لبناء تمثال نهضة مصر ، تحدياً للإنجليز وللبروقراطية المصرية الرجعية ، وتكرار زيارات الزعيم لموقع العمل بالتمثال للمؤازرة ، ويصاحب مختار إمام مصوري الصحف.

- (١٢) ألفريد فرج: صورة الإسكندرية منذ نصف قرن ، الأهرام عدد ٨ مارس ١٩٩٨ م ، ص ٣١.
- (١٣) لويس عوض: مقدمة كتاب دراسات للفن ، تأليف رمسيس يونان ، (مرجع سابق)
- (١٤) تقترب صيغة المعارض التي أقامتها الجماعة من أعمال الفن لما بعد الحداثة مثل فنون الأداء والعمل الفني المركب في المكان. ومن المؤسف أن هذه المعارض لم توثق بالصورة التي تمكن من إعادة دراستها وتحليلها.
- (١٥) تعد جماعة الفن والحرية الأولى في الفن المصري التي تتبنى موقفًا سياسيًا واجتماعيًا معاكسًا لما تتبناه الدولة والدوائر الرسمية والثقافية.
- (١٦) نذل سيرة رواد السريالية المصريين على وطنيتهم القوية من مواقفهم العملية حيث احتج رمسيس يونان وزملاؤه على موقف الحكومة الفرنسية من العدوان الثلاثي على مصر ، ورفضوا إذاعة بيانات ومواد مضادة لمصر إبان عملهم بالإذاعة الفرنسية فطردهم الحكومة الفرنسية من الإذاعة ، وقررت استبعادهم من فرنسا ، كما احتج جورج حنين ورمسيس يونان وفؤاد كامل ، وقاطعوا أندريه بريتون مؤسس السريالية الذي وطدوا علاقاتهم به بقوة ، عندما دعى إلى بيع لوحات للفنانين السرياليين لصالح الحركة الصهيونية قبل ١٩٤٨ ، بل وقد عانوا كثيرًا بسبب وطنيتهم فسجن بعضهم ، وعانى البعض الآخر من الاضطهاد والبطالة لفترات طويلة.
- (١٧) اعتمد حبيب جورجي على دراسات عالم النفس التجريبي كارك يونج في بناء نظريته المشار إليها. انظر (سرية صدقي - ماجستير ١٩٧٣ م).
- (١٨) وفي عام ١٩٤٦ أنشأ المهندس المعماري الرائد رمسيس ويصا واصف مدرسة الحرائية كامتداد لمدرسة الأستاذ حبيب جورجي ، وواصل مسيرته بمزيد من الازدهار والتقبل العالمي نظرًا لأصالة الأعمال وانتسابها الواضح للبيئة المصرية الخالصة. وبعدها عن المناهج الغربية.
- (١٩) كان هذا الاتجاه بمثابة امتداد لتيار الواقعية الاشتراكية ولذا فقد احتفى بهم كثيرًا أناتولي بوجدانوف الكاتب السوفيتي في كتابه - (الفنون التشكيلية في جمهورية مصر العربية) ، والذي صدر في موسكو في عام ١٩٧٥ م ، والذي ترجمته الهيئة العامة لقصور الثقافة إلى العربية عام ١٩٩٨ ، وقدم له الباحث بمقدمة موسعة.
- (٢٠) نسبة إلى لوحة الرسام التي يضع عليها ألوانه.



١. جمال الغيطاني

السلام عليكم ، في الواقع لا أدري ما هو المدخل الذي يمكن أن أبدأ به ، ولكنني سأكون معلقًا وليس معقبًا.

ولذلك أبدأ بالأستاذ عصام زكريا واستعراضه للسينما المصرية ؛ فالسينما المصرية في خلال العشرين سنة الأخيرة يمكن القول إنها انهارت تمامًا وأنا أعتقد أن انهيار السينما المصرية كان يستدعي اجتماع مجلس الأمن القومي المكلف بالدفاع عن الوطن. وأنا لا أبالغ إذا قلت إن الثقافة بالنسبة لمصر هي مسألة أمن قومي بالدرجة الأولى لأنها مرتبطة بحضور مصر في العالم وتأثيرها في محيطها الذي تؤثر فيه سواء كان عربيًا أو أفريقيًا أو عالميًا. وقد انهار إنتاج السينما المصرية من ١٥٠ فيلمًا في بداية التسعينيات حتى أصبحنا الآن ننتج عشرة أفلام في السنة. وما يدعو للتفاؤل أن فيلمًا أو فيلمين بهما إرهابات لشيء جيد ولكن هذا لا يمثل حركة. وانتقل الأمر السيادي السينمائي إلى التلفزيون والذي يخضع لرقابة صارمة جدًا ، وأضرب مثلاً على ذلك أن هناك تعليمات بعدم تشويه صورة رجال الأعمال ، والسؤال هو: كيف يكون هناك مصداقية إذا قدمت رجل الأعمال كشخص برئ ويحافظ على القروض ويخلص ويحاسب الضرائب وفي نفس الوقت نقرأ في الصحف عن رجل أعمال هرب بالمليارات من البنوك أو قتل مطربة لأسباب تتعلق بالمخدرات أو ما إلى ذلك. إذاً هناك تناقض بين ما نراه في الواقع والتلفزيون ، بل إن التلفزيون المصرى الآن لا ترون فيه حارة فقيرة بل كله قصور وحمامات سباحة ، وهذا نوع من تزييف الواقع وهذا التزييف يعتبر سمة من سمات العقود الأخيرة التي تستبدل الواقع الحقيقي بواقع مزيف في الثقافة.

وهنا أنتقل إلى جملة سمعتها في الجلسة الصباحية عندما أشار أحد المتحدثين أن وزارة التربية والتعليم في حالة عرض ، والواقع أن المجتمع كله والدولة كلها في حالة عرض ، ولم يعد مهمًا الإنتاج في حد ذاته المهم هو الحفلة ومن الذى سيأتى في الحفلة ، وبناء على الحفلة التى سيقمها المسئول تتقرر أهميته. وعندما ينتقل الأمر إلى الثقافة أجد أن تلك كارثة لأن الثقافة إنتاج عماده (الكتاب ، الفيلم ، المسرحية ، والأسطوانة) ، هذه هى الوسائل الأربع

التي حققت بها مصر سيادتها ودورها الثقافي في العالم العربي على مدى آلاف السنوات ، ثم انتقل أسلوب العرض إلى الثقافة وواكبه أسلوب الاحتواء ، فمن ليس مع - لا أقول النظام- السيد وكيل الوزارة فهو ضد النظام ، وبالتالي يستبعد من فرصة إصدار كتاب جديد يستبعد من جوائز الدولة. وهنا نجد فكرة الولاء ؛ أى النظام يقدم الولاء على الكفاءة والموهبة والعلم ، وهذا أمر سائد في السنوات الأخيرة. وإذا كنتم تتحدثون عن المواطنة فعلينا أن نواجه الأمور بشجاعة ، فالأمر يتعلق بمن هو أكثر ولاء ولا يهم كفاءته أو علمه. وقد انتقل ذلك الأمر إلى الثقافة وإلى الأدب ، فجوائز الدولة تمنح على أساس الولاء ، والمؤسسة الثقافية صار لها نفوذ ضخم وإمكانات هائلة في السنوات الأخيرة ، أرجو أن تتبعوا الملايين التي تنفق على المهرجانات وعلى المؤتمرات والتي كانت كفيلة بإحداث حركة نشر لا مثيل لها في العالم العربي وكانت كفيلة بإحداث مشروعات ثقافية ثقيلة تحقق سيادة ثقافة لمصر ، أضرب منها مثالا أنه لا يوجد الآن قاموس عربى واحد وآخر قاموس عربى قوى هو (تاج العروس في معجم القاموس) ، والذي أعد في العصر العثماني وكان ظهوره بمثابة إشارة إلى أن مصر لم تمت بعد غزو سليم العثماني الذي نهب حضارة كاملة ، ومنذ ذلك الحين لا يوجد قاموس عربى أو معجم عربى. وأسألكم: لماذا لا تبني مؤسسات الثقافة في مصر إصدار معجم عربى كقاموس أكسفورد الذي يصدر له ملحق كل سنة يترجم المصطلحات العلمية الحديثة التي تتوالى يوما بعد يوم؟ لكن من سيفتح القاموس؟ تلك هى المشكلة. إن المشاريع الجادة لا تجد من يدافع عنها ، إن التخريب في الاقتصاد وفي التجارة يمكن أن يعالج بقرارات ، لكن التخريب في الثقافة يخرّب الروح ويضعف الانتباه ويفسد المواطن من الداخل ، وهذا ما لم تصلحه أى قرارات أبداً وأقول بوضوح إن المؤسسة الثقافية الحالية تخرب روح المواطن.

وقد أشار الأستاذ محمود أمين العالم إلى الموالد وإلى الشعر الشعبى العامى المصرى ، وأقول إن الموالد عنصر من عناصر استمرارية الثقافة المصرية في العمق وقد كانت بمثابة جامعة للفنون الشعبية ، وعندما أبطل مولد سيدى عبد الرحيم القناتى في قنا اعتبرت ذلك كارثة ثقافية لأن في هذا المولد ولد عشرات الشعراء الشعبيين وولد الأبندى نفسه. وقد حافظت الموالد على شىء في غاية الأهمية يرتبط بما عرضه علينا الدكتور مصطفى الرزاز وهو فكرة الاستمرارية الروحية في مصر ، ولقد حضرت كثيرا من الموالد سواء كانت مسلمة أو مسيحية وفي رأى أنها عنصر توحيد لأبناء هذا الوطن لا فرق بين مولد مسلم ومولد مسيحي ، فالمولد عبارة عن احتفالية فيها الجانب الدينى والجانب الاقتصادى والجانب التجارى ، وبالتالي أنا لست ممن يدينون الثقافة الشعبية في عمقها.

والشعر الشعبى المصرى فى الواقع ليس ظاهرة حديثة ، فهو لم يبدأ بالعظيم فؤاد حداد أو صلاح جاهين ولكنه كان موجوداً منذ أن تحدثت مصر اللغة العربية وواءمت بين اللغة التى اكتسبتها ولغاتها القديمة المندثرة فظهرت اللغة العامية وظهرت بلاغة مصرية خاصة فى حاجة إلى دراستها وفى حاجة إلى من يضعها تحت الفحص. وفى حدود ما قرأت فإن الجهد الذى قام به الشيخ أمين الحولى -رحمة الله عليه- والدكتور أحمد ضيف والدكتور مصطفى الصاوى الجوينى فقط هو الذى حاول أن يبحث ظاهرة البلاغة المصرية الخاصة التى ظهرت بالذات فى العصر المملوكى ، وهذا ما جذبنى إلى أسلوب المقرئى والجبرتى والذى يصفه البعض بعصر الانحطاط. وأنا أعتبر هذا هو استيعاب الشخصية المصرية للغة العربية وبلورة لغة فيها الحس المصرى ، كما توجد أشكال فنون الشعر العامية كالموال ولكنها تندثر الآن تحت دهب أجهزة الإعلام الحديثة التى تحيل هؤلاء إلى المتحف أو إلى فرجة ، فاهلالية تعرض كشيء متحفى وليس كجزء من حياة الناس كما هى بالفعل موجودة فى الصعيد.

النقطة التى تتصل بما قاله الدكتور مصطفى الرزاز وهذا الاستعراض الرائع لما قدمه تثير قضية ضرورة أن تتصالح مصر مع نفسها ، بمعنى أن بعض اللوحات التى عرضها الدكتور مصطفى الرزاز من العصر القديم ، البعض يعتبرها كفرًا وبعض الناس تعتبر التماثيل كفرًا وأوثانًا. ولا بد من جهد ثقافى لتغيير هذه النظرة ، لأن مصر القديمة لم تكن وثنية ، كان هناك إيمان بوجود إله لهذا الكون الذى لم يأت عبثًا ، وأن وراء الكون مدبرًا لكن هذا المدبر كان له تصور معين طبقًا لظروف العصر ، والهرم الذى أشار إليه الدكتور مصطفى الرزاز هو معراج إلى السماء وأنا أفسره تفسيرًا صوفيًا ولى كتاب بعنوان (متون الأهرام).

وأريد أن أقول إن مصر عندما تقوى وتشعر بذاتها تعبر عن مضمونها المستمر ، فهناك استمرارية فى الثقافة المصرية ، وعلينا أن نكتشفها نحن كمثقفين وعلينا أن نمارسها بدون أن نعيها ، فمثلًا عندنا فى الصعيد إذا مرت قطة سوداء ليلاً يجب أن نلزم الصمت ، فراثنا القديم يرى أن القطة كانت فى وقت ما مقدسة وتدعى الإلهة بست.

وفى رأى كانت ذروة القوة فى العصر المملوكى الأول والثانى الذى انهار لأسباب الفساد الداخلى وهى نفس الأسباب الموجودة فى العصر الحديث ؛ ففكرة الولاء هى التى أدت إلى انهيار العصر المملوكى ، وهى فكرة سياسيًا منحطة ، فالتصعيد لا يتم إلا لأن هذا أولى بالثقة أو بالقرب. وأريد أن أقول إن مصر عندما تكون قوية ولا يكون بها أزمات اقتصادية تعبر عن نفسها ؛ انظروا إلى عمارة الجامع الأزهر والحاكم بأمر الله وعمارة السلطان حسن وأى مسجد

مملوكى بنى فى العصر المملوكى. مسجد الأزهر ومسجد الحاكم بأمر الله فى الواقع لهما طراز مغربى وكل المساجد المصرية قائمة على فكرة التدرج (دهليز ثم باحة) ، وعند دخول جامع السلطان حسن - الذى اعتبره هرم مصر الإسلامى - تمر بدهليز ضيق جدًا لا يخيل إليك إلا م سيؤدى إلى أن تفتح إلى الصحن ثم القبة وفى النهاية المحراب ، وهذا المسجد يوازى المعبد المصرى القديم لكنه مسلم. نفس التركيب نراه فى عمارة الكنائس. وهذا ما أعنيه بضرورة أن تتصالح مصر مع نفسها وأن تتقبل تعايش أزمنتها المختلفة والتى تعاقدت وترك كل منها أثر بحيث لا تلغى فترة الفترة الأخرى ، عندئذ تتكامل الحالة الثقافية المصرية.

منذ أن بدأ الانفتاح الأسود فى السبعينيات ومصر تتعرض لحالة من التجريف الاقتصادى والنهب. وقد ثار الحديث فى الجلسة السابقة عن البطالة ، وأرى أن جزءًا كبيرًا للبحث عن مناهج لتطوير التعليم هو إيجاد فرص عمل للشباب الذى وصل إلى مرحلة أخطر ما فيها هو عدم وجود أمل فى عمل أصلاً ، وأخطر ما ظهر فى السنوات الأخيرة هو توريث الوظائف وأنا أقرأها من شاشة التلفزيون وفى كثير من المهن. وهذا يعنى انسداد شرايين المجتمع ؛ مثلاً أن تبقى عائلات الأطباء كلهم أطباء ، وتوجد الآن وظائف مقصورة على فئات معينة. والأمر الآخر الخطير الذى حدث فى السبعينيات هو مسألة ازدواج الجنسية. كان المصرى فى الزمن القديم يعتبر مصر هى بداية ونهاية العالم ، وعندما نفى سنوحى إلى إحدى جزر البحر المتوسط كان رعبه هو ألا يدفن فى مصر ، وكانت مصر تنظر لنفسها نظرة غاية فى القداسة. أما الآن ظهرت ظاهرة ازدواجية الجنسية ، ويوجد فى مجلس الشعب نائب يحمل الجنسية الإيطالية التى لا تسمح بازدواج الجنسية ، وبالتالي فهناك فرد إيطالى فى المجلس يمثل منطقة من داخل مصر ، وقد أثير هذا الموضوع مرة واحدة فى إحدى الصحف ثم صمت عنه.

وأرى كذلك أن طرح المؤتمر نفسه لهذا الاسم (المواطنة) يعنى أن هناك أزمة فى المواطنة المصرية. وأسأل هل طرحت ثورة ١٩١٩م فكرة المواطنة؟ ففى رأى ثورة ١٩١٩م فجرت الوجدان المصرى لمدة خمسين سنة بعدها ، فمحمود مختار ونجيب محفوظ وسيد درويش وتوفيق الحكيم ، كل هؤلاء امتداد لثورة ١٩١٩م بشكل أو بآخر ، وثورة ١٩١٩م هى التى أحدثت هزة روحية فى المجتمع. أما اليوم أرى أننا نعود للبدهيّات ، فمن يتقن اللغة الإنجليزية الآن هو الذى يحظى بالوظيفة الأفضل فى المجتمع ، وأنا ليس لدى مانع لأن اللغة هى عين ثالثة للإنسان ، لكن علينا أولاً أن نشترط إتقان اللغة العربية التى هى لغتنا الأصيلة ، وأشعر - ونحن مقبلون على عام جديد - بنوع من اليأس بالرغم من أن المفترض أن يتفائل الفنان.

لكن علينا أن نقاوم هذا الواقع الفاسد ، وأقول لكم إن أصعب معركة تدور الآن هي المعركة على الجبهة الثقافية ، وعندما وقف صنع الله إبراهيم ورفض جائزة الرواية كان يضرب بذلك مثالا ، والكلام الذى ذكره صنع الله إبراهيم فى بيانه نحن نكتبه فى أخبار الأدب منذ عشر سنوات ، لكن من يستمع ومن يصغى فى ظل سياسة المهرجانات وتحويل الثقافة إلى صخب وإلى ولاء؟.

أما الرقابة ، والتي ألغيت فى مصر سنة ١٩٧٦م ، فهناك الآن رقابة من نوع آخر ؛ فرئيس التحرير - مع العلم أنى رئيس تحرير - الموجود على رأس أى جريدة يدافع عن مصالح ويصبح جزءا من السلطة ، فهل يعقل أن يظل رئيس التحرير فى منصبه لمدة ٢٧ عامًا؟ لابد من تغيير الدم ، كيف يمكن للأجيال الجديدة أن تشعر بالمواطنة والوجوه لا تتجدد ، فهل نضبت مصر؟ ولماذا يتم التغيير السريع فى مناصب الجيش والشرطة؟.

إن هذا لشيء يدعو إلى اليأس ، وأنا أنتمى إلى جيل تجاوز الستين و قد أصبحت جزءا من الماضى ولم يعد لى إلا أن أشهد ، وقد كتبت كتابا بعنوان (إبراء الذمة) ، لأنه فى يوم من الأيام سوف تفحص هذه المرحلة ، ويأتى من ينقب ، وسوف يسألون لماذا صمتنا ونحن لم نصمت ، ولكن لم يستمع أحد ، وشكرا .

