

المحور الأول

المواطنة .. موضوعاً للفكر
والجدل السياسى

أولاً : تصورات المواطنة فى الفكر
المصرى .

ثانياً : المواطنة فى الدوائر المدنية
والحزبية .

oboeikan.com

أولاً :

تصورات المواطنة في الفكر المصري ..

١ مفهوم المواطنة في
الخطاب الليبرالي المعاصر :
دراسة في تحليل بعض
نصوص الخطاب الليبرالي
في مصر ..

د. أمينة عبود

٢ الخطاب اليساري ..

أ. هاجدة رفاعه

٣ المواطنة موضوعاً
للفكر والبحث : الخطاب
الإسلامي في مصر .

د. عماد شاهين

٤ رؤى المثقفين الأقباط
في المواطنة : دراسة
استطلاعية .

أ. سامح فوزي

٥ المواطنة في الخطاب
القومي .

د. محمد إبراهيم منصور

* تعقيب

أ. السيد ياسين

oboeikan.com

مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر : دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب الليبرالي في مصر ..

د. ايمه عبود*

يأتى مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي الغربى المعاصر محملاً بدلالات ومدلولات جديدة ، وكاشفاً عما يدور في إطار هذا الخطاب من نقاش وجدال بين تياراته واتجاهاته المختلفة. ليثبت بجدارة الدور المحورى الذى تلعبه المفاهيم وتحولاتها وتجدها وتطوراتها وانزوائها وظهورها مرة أخرى ، أخذاً في الاعتبار العلاقة بين السياقات المتعددة للمفاهيم والمبادئ أو الأسس التى تحكم المفاهيم في إطار الخطابات الفكرية المختلفة ، وفي داخل الخطاب الفكرى الواحد.

وانطلاقاً من ذلك ستحاول هذه الورقة :

أولاً: عرض ملامح مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي الغربى المعاصر الأنجلو أمريكى ، وبصفة أخص في إطار الجدل الدائر بين أنصار الاتجاه الليبرالى - Liberals ، وأنصار الاتجاه المجتمعى - Communitarians .

ثانياً : التعرف على استعمالات مفهوم المواطنة في بعض نصوص الخطاب الليبرالى الجديد في مصر، والتي تشمل تحليلاً لجريدة الوفد ، ونشرات جمعية النداء الجديد ، ومجلة الديمقراطية ، وجريدة نهضة مصر .

ثالثاً : استخلاصات نظرية حول استعمالات مفهوم المواطنة في كلا الخطابين .

أولاً: مفهوم المواطنة في الخطاب الغربى الليبرالى المعاصر

يقصد هنا بالخطاب الليبرالى الغربى المعاصر الخطاب الفكرى النظرى والفلسفى ، وهو الخطاب الذى تحكمه مسلمات عصر التنوير الأوروبية ، ويركز على أولويات الليبرالية في السياسة كالحكم المدنى والتسامح والضمير والسعادة ، وتستخدم هذه المفاهيم وغيرها في

* أتوجه بالشكر إلى الأستاذتين المتميزتين ؛ الأستاذة شادية عبد العليم والأستاذة مروة عبد العزيز على مشاركتهم بالمساعدة في إتمام البحث .

إطار الاعتقاد بحتمية التقدم ، ورفض الدين باعتباره يمثل مرحلة الطفولة البشرية. ولهذا الخطاب أبعاده التاريخية وظروف تكوينه الخاصة. ولا يشذ مفهوم المواطنة عن المفاهيم الفلسفية الأخرى التي نشأت معه في دائرة فلسفة الأنوار كالحرية والتسامح والتقدم والعلمانية ، بل ويتداخل معها.

وتظهر هنا خصوصية مفهوم المواطنة على مر تاريخ هذا الخطاب ، وما يثيره من تداخل وتشابك ، أو تلك الثنائية التقليدية بين المثل والقيم الليبرالية ، والإجراءات الديمقراطية. بعبارة أخرى بين القيم والمثل الليبرالية وعلى رأسها حقوق الحرية ، والتطبيق السليم لقواعد اللعبة الديمقراطية ، كما أن تطوير الديمقراطية أصبح تدريجياً يشكل الأداة الرئيسية للدفاع عن حقوق الحرية. ويرى البعض⁽¹⁾ أن العلاقة المتبادلة بين الليبرالية والديمقراطية هي علاقة ممكنة لأنها تنطلقان من نقطة مشتركة من الفرد ، فالليبرالية والديمقراطية كلتاهما تركزان إلى فهم فرداني أو فردي للمجتمع. إلا أن الفرد من وجهة النظر الليبرالية ليس هو نفسه من وجهة النظر الديمقراطية ، على الرغم من أنها مفهومان فرديان ، أو بصورة أكثر دقة ، ليست المصلحة الفردية التي تسعى الليبرالية إلى صيانتها هي نفسها التي تريد الديمقراطية حمايتها.

فالليبرالية والديمقراطية تحتلفان في أسلوب فهمهما لعلاقة الفرد بالمجتمع ، فحيث تقوم الليبرالية باستئصال الفرد من الجسم العضوي ، وتجعله يعيش خارج رحم الأم ، مقحمة إياه في العالم المجهول والمملوء بالمخاطر ، والذي يقوم على الصراع من أجل البقاء. تعيد الديمقراطية ربطه ثانية بأخرين من أمثاله حتى تتوفر فرصة بناء المجتمع من اتحادهم ، لا ككل عضوي ، بل كتآلف واجتماع بين أفراد أحرار⁽²⁾.

ويشهد مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي الغربي المعاصر مراجعة واهتماماً كبيراً وأبعاداً جديدة ، في ظل ما يحدث من تحولات سياسية واجتماعية وثقافية في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الداخل والخارج في المجتمعات الغربية ، وكان على رأس هذه التحولات الرهان أو التحدي الذي أصبحت تمثله ظاهرة التعددية الثقافية - multiculturalism في تلك المجتمعات ، والتي دفعت إلى إعادة التفكير في الديمقراطية⁽³⁾ - rethinking the democracy. وهذا بدوره من الناحية السياسية يشير إلى مفهوم الديمقراطية المتعددة الثقافات - multiculturalism/ pluriculturalism democracy ؛ وهو مفهوم شديد الاتساع ، يعنى التفكير في بعض الشروط والقواعد التي تسمح بالتوفيق بين متطلبات الديمقراطية - وعلى رأسها حكم الأغلبية - وواقع عدم التجانس الاجتماعي والثقافي ، ومسألة عدم وجود ضمان لاحترام حكم الأغلبية للأقلية التي هي إفراز لهذا الواقع غير المتجانس بشدة⁽⁴⁾.

ويتكون المجتمع الديمقراطي المستقر والعاقل - على حد قول "رولز - J.Rawls" - من مواطنين أحرار ومتساوين ، ولكنهم منقسمون ومختلفون فيما بينهم ؛ نظراً لما يتبنونه من مذاهب متعارضة سواء كانت دينية أو فلسفية أو أخلاقية^(٢). إذن وجود مواطنين "أحرار ومتساوين" يمثل الشرط الأساسي لوجود نظام سياسى يتصف بالديمقراطية الحقيقية. ومن ثم أصبحت العلاقة بين مفهومى الديمقراطية والمواطنة تثير العديد من التساؤلات النظرية فى إطار هذا الخطاب الليبرالى مثل : من هو المواطن الحر والمتساوي؟ ما الذى يفترض أن يكون عليه هذا المواطن فى إطار الديمقراطية المتعددة الثقافات؟.

وبمراجعة مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى المعاصر ، وخاصة فى السياق الجديد للديمقراطية المتعددة الثقافات ، بعيداً عن السياق التقليدى للدولة القومية ومؤسساتها الليبرالية الديمقراطية ، نجد أن مفاهيم أخرى تم استدعاؤها وكان لابد من إعادة تعريفها أو فهمها وهى بمثابة القيم والأعمدة الأساسية للتقليد الديمقراطى الليبرالى مثل مفاهيم التمثيل النيابى ، والمشاركة ، والسيادة ، والهوية ، والحياد السياسى ، والاستقلالية الفردية ، والمساواة فى علاقتها بالحرية.. وغيرها.

وقد أصبح الشغل الشاغل للخطاب الليبرالى المعاصر هو بناء رؤية معيارية لمفهوم المواطنة ، تتلاءم وسياق عدم التجانس الثقافى الاجتماعى ، وفى ظل عدم قدرة النظريات التقليدية (النفعية والديمقراطية..) على ضمان الحقوق والحريات الفردية بالشكل المطلوب.

ولا يزال يربط الخطاب الليبرالى بين الديمقراطية والمواطنة ، فالديمقراطية هى نظرية ممارسة المواطنة ، والمواطنة هى علاقة سياسية تعرف وتحدد معنى الديمقراطية ، وأى أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للآخر. وتؤكد العلاقة بين الذات والمواطن والمؤسسات الديمقراطية على أن أى أزمة ديمقراطية هى فى الأساس أزمة مواطنة^(٣). كما أن النظرية الليبرالية لم تنجح فى إيجاد نموذج للمواطنة يصلح -ولو حتى نظرياً- فى ظل هذا المجتمع المتعدد الثقافات بعيداً عن الديمقراطية.

يمكن القول إنه فى إطار النظام السياسى الليبرالى يستطيع كل مواطن - أياً كانت انتماءاته ورؤاه الثقافية المختلفة لما هو خير (والخير هنا ليس بمعنى الفضيلة ولكن بمعنى قيمة المواطنة) المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر فى العملية السياسية ، وإن الديمقراطية الليبرالية هى النظام السياسى الوحيد الذى يسمح ولو بشكل متراض بإقامة مجال عام متعدد الثقافات. وهو ما أسماه "رولز" بالقاعدة الأساسية لحرية التعبير بما يضمن الانفتاح على الخطابات المختلفة والمتصارعة^(٤).

ويعتبر مفهوم العدالة في الإنصاف -الذي جاءت به نظرية "رولز" الشهيرة- مفهوماً سياسياً للحق أو العدل ، الذي ينصرف إلى المؤسسات الرئيسية في الحياة السياسية والاجتماعية ، وليس إلى مفهوم عام لمعنى الوجود ككل. ويتضمن هذا المفهوم السياسى للعدالة المحتوى التاريخى للدفاع عن بعض الحقوق والحريات الأساسية. كما يستوحى هذا المفهوم السياسى للعدالة بعض الأفكار ذات الطبيعة السياسية للخير بمعنى القيم السياسية التى يحملها المواطنون ، ويدافعون عنها ، والتى تتضمن رؤيتهم للأشكال والأنماط المختلفة للحياة الصالحة ، ولكن دون إجبارهم ، أو فرض أى مذهب شامل ميتافيزيقى أو دينى أو ... إلخ عليهم. بمعنى آخر لا بد للأفكار المقبولة للخير أن تحترم حدود المفهوم السياسى للحق أو العدل^(٨).

وينبع هذا مما أسماه "رولز" بالتفكير المتوازن - equilibrium reflection بين الأحكام والمبادئ المتداخلة والمتصارعة للأطراف والتى تنتج من التأمل والتفكير حول هذه المبادئ والأحكام ؛ باعتبارها شروطاً مسبقة وأولية لتحقيق العدالة. ولكن هذا التوازن ليس مستمراً أو ثابتاً ولكن عرضة للاضطراب والاهتزاز ؛ طبقاً للنتائج المترتبة على اختيار هذه الشروط فى ذلك الموقف الافتراضى التعاقدى. أو بسبب بعض الحالات الخاصة التى قد تدفعنا إلى مراجعة كل أحكامنا. بالرغم من أن كل الأطراف بذلوا أقصى ما فى وسعهم للوصول إلى شروط متجانسة وصالحة لتحقيق العدالة الاجتماعية^(٩).

ويسعى مفهوم العدالة في الإنصاف -وهو المفهوم المحورى الآن في الخطاب الليبرالى المعاصر- إلى تأكيد مبدأ التسامح فى مواجهة أى خطاب آخر فى المجال العام ، فهو شكل من أشكال أو صيغ التعايش un modus vivendi فى المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية أى بمثابة اتفاق أو تعاقد طوعى بين أطراف متصارعة ومتنازعة مما يسمح لكل جماعة فى إطار هذا الاتفاق بالبحث عن الخير الخاص بها. من أجل تحقيق نوع من الاستقرار والاتحاد والاتحام والعدالة فى المجتمع الديمقراطى الدستورى ، من خلال الفكرة التى أسماها "رولز" الاتفاق حول المذاهب المتعارضة overlapping consensus ، وهو ليس مجرد اتفاق عام ، وإنما هو انصهار كل هذا فى مفهوم العدالة في الإنصاف ، الذى يتفق والمنطق العام لمواطني أحرار متساوين ، ويتمتعون بالرشادة والعقلانية^(١٠).

ويتضح مما سبق أن الخطاب الليبرالى منشغل بمفهوم المواطنة فى مرحلة ما بعد الدولة القومية post national بكل تعقيداتها المختلفة^(١١). وتتميز هذه المرحلة ببعدين : أحدهما

داخلي ويتعلق بازدياد وتصاعد حجم التجانس الثقافي فيما بين من يقطنون المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية ، وثانيهما خارجي ويتعلق بالاتجاه نحو العولمة السياسية ، والذي يطرح بدوره مدى ولاء وإخلاص المواطنين والرعايا تجاه المؤسسات القومية.

ويشير البعض إلى أن الرابطة المدنية تضعف وتدهور عندما تكون الهويات الجماعية تحت القومية infra-national متصارعة ، وفي حالة التحدي المتبادل؛ أيًا كانت مصادرها وقوانينها ، ليس فقط على مستوى التعبير السياسي الرسمي (النقاش والتصويت والتظاهر) ، ولكن في كل ما يتعلق بشروط الحياة اليومية مما قد يهدد الاستقرار السياسي والاجتماعي في المجتمعات الليبرالية المعاصرة^(١٢). ويؤكد البعض الآخر على ذلك بالقول بأننا نعيش في مجتمعات فيها نوع من الحراك الاجتماعي والسياسي والجغرافي بشكل لم يشهده تاريخ الإنسانية من قبل ، ومن ثم فإن أعضاء هذه المجتمعات ليس لديهم أي علاقة أو رابطة دائمة بالمجتمعات التي ولدوا فيها. فهم حاملو هويات هشة أو ضعيفة ، وارتباطات عابرة ، وانتهاءات هشة ، ويقود ذلك إلى مسألة الهوية السياسية^(١٣).

ومن هنا بدأ يرتبط مفهوم المواطنة بمفهوم الهوية السياسية التي طرحت كوسيلة يمكن من خلالها أن يصل الأفراد لحل لتلك الاختلافات الناجمة عن خصوصياتهم الثقافية. وأصبحت فكرة الديمقراطية المتعددة الثقافات تفرض البحث عن تصور للمواطنة يتلاءم وفكرة تعدد الولاءات والانتماءات. أما فيما يتعلق بالبعد الخارجي فيشير الخطاب الليبرالي هنا إلى مسألة العولمة والكوكبية السياسية ، والتي يمتد تأثيرها إلى وعلى جميع الدول في الوقت المعاصر^(١٤).

ومن هنا بدأ الخطاب الليبرالي المعاصر يتحدث عن المواطنة المتعددة الثقافات multicultural citizenship ، وأصبح البحث عن نموذج ديمقراطي يتلاءم مع المجتمع المتعدد الثقافات ومن ثم فتنظريّة المواطنة تمثل إشكالية أساسية في إطار هذا الخطاب^(١٥). وذلك في إطار الجدل أو النقاش الدائر فيما بين أنصار الاتجاه الليبرالي ، وأنصار الاتجاه المجتمعي وهما اتجاهان ليبراليان ، ولكن لكل منهما تصوره المختلف للعلاقة بين مفهوم المواطنة ومفهوم الديمقراطية. وسيتم ذلك من خلال ثلاثة مستويات : أولاً : مفهوم كل تيار عن الذات self ، ثانياً : البناء القيمي أو المعياري لمفهوم المواطنة ، ثالثاً : المؤسسات الليبرالية أسسها ودورها وغايتها.

فبالنسبة للمستوى الأول : فهو المستوى الأنثروبولوجي والذي يركز على تعريف

الذات ، فأى خطاب فكري يعمل في إطار مجموعة من التصورات حول طبيعة الأفراد أو الأشخاص المكونين لهذا الخطاب ، وحول طبيعة العلاقات الاجتماعية فيما بينهم ، وحول طبيعة الواقع الاجتماعي المكون من عدة مؤسسات وكيانات اجتماعية وعمليات معقدة.

نجد هناك مقولتين أو تصورين لمفهوم الذات التي تتأسس عليها الغايات السياسية لدى كل من التيارين ، فبالنسبة للتيار الليبرالي فلديه تصور عن ذات منعزلة the unencumbered self حيث يذهب التيار الليبرالي في تصوره للفرد إلى اعتباره كائناً مستقلاً هو غاية في حد ذاته ويتمتع بكل حرياته^(١٧). ويتسم هذا الفرد الحر بأنه قادر على التحكم بذاته ، وعلى تحقيق رؤيته للخير المختارة بحرية ، وبشكل تطوعي مستقل ، ومن ثم فإن الذات في رؤية التيار الليبرالي تتحكم بنفسها كفاعل أخلاقي بشكل مستقل عن السياق المجتمعي الذي توجد فيه؛ فهي أسبق من المجتمع.

فليس المجتمع هو الذي يضيف المعنى الأخلاقي على الفرد ، ولكن الأفراد هم الذين يحددون ما يكون عليه المجتمع من الناحية الأخلاقية. ويمتلك الفرد ذاته ؛ فهو ليس كياناً أخلاقياً وليس جزءاً من كيان اجتماعي أكبر ، بل هو الذي يمتلك نفسه وذاته ، وهو أيضاً يمتلك شخصيته وقدراته.

أما بالنسبة للتيار المجتمعي فهو ينادي بالذات المندجة the embedded self ، وابتداءً بشدة التصور الليبرالي عن الذات المجردة والمنعزلة ، إلا أنه يرى أن مفهوم الليبرالية عن الجماعة والصالح العام ضعيف وغير كاف^(١٨). فالأفراد لا يخلقون مصلحتهم ولا يختارونها ، ولكنهم يحددون مصلحتهم مشتركة تلقائياً مع باقي أعضاء المجتمع ، وكل شخص يسعى لاكتساب الفضائل الاجتماعية من أجل اكتشاف وتحقيق غايات كافة أفراد المجتمع. وكل فرد - سواء كان رجلاً أو امرأة - يجد مصلحته هي نفس مصلحة الأفراد الآخرين في المجتمع ، وأن ما يسمى بالحقوق الطبيعية أو الفردية هو محض خيال^(١٩).

ويرى أنصار الاتجاه المجتمعي أنه من غير المستطاع أن يستقل الأفراد وينفصلوا عن أهدافهم وارتباطاتهم ، كما أن بعضاً من أدوارنا تتحدد من خلال كوننا مواطنين في دولة أو أعضاء في حركة أو أنصار قضية ما...^(٢٠) ، أي تتحدد هويتنا بشكل ما من خلال المجتمعات التي ننتمي إليها ومن ثم لا بد وأن يكون لنا دور في تحديد أهداف وغايات تلك المجتمعات ، وهذا ما أكدته "ماكنتير" بأن ما هو خير لأي فرد لا بد وأن يكون هو خيراً لكل شخص يتشابه معه في نفس الأدوار أو الوظائف ، لأن ما يخص حياة أي فرد يتداخل مع حياة الآخرين في

المجتمع الذى ينتمى إليه ويحدد هويته سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أو المدينة أو القبيلة أو الأمة أو الحزب أو قضية ما.. مما يخلق نوعا من الاختلاف الأخلاقى ، أو الخصوصية الأخلاقية^(٢٠).

ويتضح من ذلك أن التيار المجتمعى يعارض المقولة الخاصة بإبعاد الذات عن سياقها الاجتماعى الذى توجد فيه ، فهذه الذات غير متجذرة فى مجتمعها فهى سابقة على أى وجود تاريخى أو اجتماعى أو قيمي أو ثقافى ، بل وليس لها مجتمع أصلى أولى يمكنها الرجوع إليه^(٢١). ويتحدث التيار المجتمعى عن الفرد كجزء من السياق الاجتماعى ، والسياق هنا ليس محل اختيار ، ولكنه اكتشاف لا يتم بشكل فردى ، ولكن من خلال وسائل اجتماعية^(٢٢).

المستوى الثانى : ويتعلق بالبناء القيمي والمعيارى لمفهوم المواطنة والمواطن ، فالذات تتحول إلى مواطن من خلال الالتزام العام تجاه المجتمع ، وما يرتبط به من مجموعة من الحقوق والواجبات. وينتج التصور الليبرالى - بتياريه المختلفين - عن مفهوم المواطنة - بشكل مباشر - عن تصوره للذات من الناحية الأنثروبولوجية ، ويقصد هنا بالمواطنة البناء المعيارى والقيمي للذات فى المجال العام^(٢٣). ومن خلال العلاقة بين المستويين الأنثروبولوجى للذات والمعيارى للمواطنة يظل المجتمع هو المكان الذى يمكن أن تمارس فيه المواطنة.

واختلف شكل المجتمع الذى يمكن أن تمارس فيه المواطنة ، وماهية الذات الفردية التى تشكل أو تترجم إلى مواطن ، فالتيار أو الاتجاه المجتمعى يتحدث عن مجتمع متجانس coherence يتأسس على مجموعة من القيم المشتركة التى تكون الهوية الاجتماعية والسياسية ، ويمثل المجتمع المصدر الذى تنتج من خلاله المعايير الأخلاقية التى توجه السلوك الفردى. ويشكل هذا الشعور بالانتماء إلى المجتمع - السياسى أو القومى أو الدينى أو الاثنى - الشرط الضرورى لأى حياة أخلاقية للأفراد. ويؤدى أى تصور جديد للفرد إلى تصور جديد للمجتمع ، فهناك من وجهة نظر التيار المجتمعى علاقة ضيقة بين الفرد ومجتمعته الذى ينتمى إليه. وتحدد هذه العلاقة التبرير المعيارى والقيمي لعلاقة الحقوق والواجبات ، أى المكانة الاجتماعية للمواطن.

إن العلاقة بين الذوات والأفراد والمجتمعات علاقة غير منفصلة ، ولا انفصام لها فكل منها مكون للآخر ، كما أن علاقتهما هى علاقة تدعيم متبادل ، وفى نفس الوقت علاقة توتر وصراع ، كما أنه لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر ولذا من الضرورى الحفاظ على توازنهما.

وإن المجتمع هنا هو عبارة عن مجموعة من الصلات الاجتماعية أو الشبكة أو النسيج الاجتماعي الواحد social web ، والذي يختلف عن العلاقة الفردية أو علاقة فرد بفرد one to one bonds ، وتتسم هذه العلاقة بأنها محايدة أخلاقياً ، كما تحمل منظومة مشتركة من القيم الاجتماعية والأخلاقية^(٢٤) ؛ ومن ثم اهتم التيار المجتمعي بطرح مفاهيم كالتماسك والالتحام الاجتماعي والثقافة المشتركة ، ونظر إلى مفهوم المواطنة من خلالها.

ويزعم الاتجاه المجتمعي أن الاتجاه الليبرالي يجسد صورة خادعة ومضللة لطبيعة الأفراد لأنها تبحث جذورهم من الإطار الاجتماعي الخاص بهم. وقد ناقش الاتجاه المجتمعي مفهوم العدالة في الإنصاف لعامل الرشادة ، وانتقده بأنه لا يأخذ في اعتباره طبيعة الإنسان ككائن اجتماعي فلا يمكن أن نتعامل مع الأفراد ككيانات مستقلة ، ولا يمكن افتراض أن يصبح الأفراد بدون هوية اجتماعية ، فالأفراد دائماً مقيدون بروابط الجماعة ، وبأدوارهم كمواطنين ، ومشاركون في محيط اجتماعي مشترك دون تقييد أو إلزام ، بل بشكل طبيعي ، وهذا عكس ما جاء به "رولز" في الموقف الأصلي ، فمن خلال التعهدات والالتزامات الاجتماعية تتحدد هوية الفرد^(٢٥).

أما الاتجاه الليبرالي فهو يتحدث عن مجتمع مجزأ ومنقسم fragmented ، وأن المجتمع الجيد ليس هو المجتمع الذي تحكمه أهداف وغايات مشتركة ، فبالنسبة لهم المجتمع الجيد ليس إلا مجرد إطار لضمان الحقوق والواجبات والحفاظ على الحريات ، ومن خلاله يتمكن الأفراد من تحقيق غاياتهم وأهدافهم المستقلة سواء بشكل فردي ، أو من خلال التجمعات التطوعية. كما أن المجتمع الجيد في التصور الليبرالي هو المجتمع الذي تحكمه مبادئ القانون وأيضاً مبادئ العدالة أو الحق right ، وهي مبادئ يتم الوصول إليها بشكل إجرائي وبعدها تصبح مستقرة ودائمة ، كما أن هذه المبادئ لا تفترض أى شكل أو تصور أو رؤية خاصة لما يجب أن يكون عليه شكل الحياة العادلة أو الصالحة لأفراد المجتمع^(٢٦).

وانتقد الاتجاه الليبرالي نظرة الاتجاه المجتمعي فهم يعتقدون أن فكرة المجتمع أو الوطن مهمة ، ولكن ليست ضرورية ، حيث تتنافى فكرة الهوية المجتمعية -وهي فكرة عقيمة- مع تعدد الرؤى المختلفة للخير والتي هي أحد المسلمات الأساسية في المجتمعات الليبرالية الحديثة ، وكاستجابة فلسفية لمظاهر التعددية pluralism التي ميزت شكل العالم الحديث. حيث شهدت المجتمعات الغربية المتقدمة تعددية دينية وتعددية في القيم الأخلاقية ، مما ترتب عليه منافسة وصراع شديد بين الرؤى والمفاهيم المختلفة للخير good ، وكانت هناك حالة

من اليأس لعدم القدرة على الوصول إلى نظرية للخير تجمع بين كل هذه المفاهيم المختلفة والمتصارعة ، ومن ثم أيد ودافع الاتجاه الليبرالي عن سياسة التسامح toleration ، والتي تسمح بوجود أشكال مختلفة للحياة الصالحة والجيدة.

وترتب على ذلك أن الأولوية من وجهة نظر الاتجاه المجتمعي للالتزام بالانتماء في مواجهة أولوية الحقوق التي يدافع عنها الاتجاه الليبرالي ، وذلك لأن الذات الفردية في حقيقتها هي ذات جذور وأساس اجتماعي ، إلا أن بعض الأفراد لا يعتقدون أن ما يملكونه من مواهب يأتي من المجتمع مما يدفعهم في بعض الأحيان إلى حد تدمير هذا المجتمع وقيمه لأنهم ليسوا إلا كائنات مستقلة مجتثة من جذورها^(٢٧).

من الواضح أن الاتجاه المجتمعي يعطى الأولوية للواجب duty على الحق right ؛ لأن الواجب يحدد ما هي الأدوار الاجتماعية أو ما يجب أن تكون عليه تلك الأدوار ، وكذلك شكل العضوية في المجتمع ، فالحق لا يبحث على الفعل ، أما الواجب على العكس يعرفنا بالمجتمع ، ويحثنا على العمل والفعل كمواطنين من أجل المجتمع^(٢٨).

وحتى يكتمل البناء المعياري لمفهوم المواطنة لابد من الإجابة على السؤالين التاليين : من أنا؟ (وهو المتعلق بمعرفة الذات) ، وما الذي يجب أن أفعله؟ وهنا ترتبط الإجابة بالموضوعات التالية : مسألة الالتزام السياسي ، والمشاركة السياسية ، وحقوق المواطنة ، والفضائل السياسية. ففي الاتجاه الليبرالي - حيث قيمة الفرد لها الأولوية على قيمة المواطنة - وتصبح المواطنة ليست إلا مكانة status سياسية وقانونية ، فهي حق وليست واجبا من خلال الالتزام باحترام حقوق الآخرين ، والمشاركة في الشؤون العامة للمجتمع ، وهذا يعبر عن المعنى السلبي للحرية. وتصبح الفضيلة الأولى لدى هذا الاتجاه هي قيمة الاستقلالية ، ووجود نظام للحقوق يضمن هذه الاستقلالية في المجتمع.

أما الاتجاه المجتمعي فقيمة المواطنة أعلى من قيمة الفرد فهي نوع من الفضائل يتم ممارستها بقدر من الفاعلية والإيجابية وهي ممارسة عامة وليست خاصة ، فهي فضيلة مدنية تمارس في المجتمع من خلال علاقات التضامن بين أفرادها ، وأن المشاركة الفعالة في المجتمع السياسي هي أحد العناصر الأساسية لإيجاد حياة صالحة للأفراد ، فهي فضيلة تخرج من المجال الخاص لتدخل في المجال العام. وتتجسد هذه الفضيلة في معنى الخير المشترك ، وحب الوطن وهو الذي يعبر عن المعنى الإيجابي للحرية. وتصبح الفضيلة الأولى لهذا الاتجاه هي وجود ذات مندجة في مجتمعا حيث تدعم التقاليد التاريخية لهذا المجتمع الخير المشترك

ومن ثم انشغل الخطاب الليبرالى بتياراته الفكرية المختلفة بالبحث عن صيغة توفيقية بين قيمتى المسئولية والاستقلالية ، أو بعبارة أخرى بين المواطنة والفردية.

المستوى الثالث : ويتعلق بالإطار المؤسسى ، ويتأثر هذا المستوى بالتغير فى قيمة المشاركة والالتزام السياسى ، حيث يتغير النمط المؤسسى أو السياسى بتغير نموذج المواطنة. ويمثل المستوى المؤسسى الفضاء الذى تتحقق فيه فكرة المواطنة بشكل عملي.

وفى هذا الإطار ينطلق الاتجاه الليبرالى من الافتراض التالى وهو أن الأفراد فى المجتمعات الليبرالية الديمقراطية لديهم رؤى مختلفة ومتعددة ، بل وأحياناً متعارضة ومتصارعة لما هو خير مشترك ، ولشكل الحياة الجيدة أو الصالحة^(٣٠) ؛ ومن ثم فإن الدولة والمؤسسات السياسية تستمد شرعيتها من كونها محايدة سياسياً ، فى مواجهة هذا الكم الهائل من التصورات والمفاهيم الفردية المختلفة حتى تصبح هذه الدولة قادرة من الناحية السياسية على إحلال السلم الاجتماعى والحفاظ على النظام^(٣١).

أما بالنسبة للاتجاه المجتمعى فالدولة هى نتاج للخير المشترك والفضائل الموجودة فى المجتمع وهى التى تدافع عنه أيضاً ، ويرفض التصور المجتمعى فكرة الحيادية المطلقة للمؤسسات فهى فكرة مختزلة معيارياً ، ومضللة وخادعة سياسياً ، وغير مرضية اجتماعياً^(٣٢).

ثانياً : مفهوم المواطنة فى بعض نصوص الخطاب الليبرالى الجديد فى مصر

عندما تنتقل المفاهيم من ثقافة إلى أخرى تتغير معانيها فى الاستخدام ، حتى لو كان هناك اتفاق لغوى عليها ، ولما كانت المفاهيم تراثاً حياً لا يتكفل بتفسيرها إلا طرق استخدامها أو استعمالها فى الخطابات المختلفة ، ورؤية كل خطاب لواقعه ، وكيف يستخدم مفاهيمه فى رؤية هذا الواقع والتعامل معه. ويصبح التساؤل هل ينشغل الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر - السياسى والفكرى - فى تصوره لمفهوم المواطنة بما يدور فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر حول مستويات وأبعاد المواطنة ، فى إطار الجدل الدائر بين تياراته المختلفة؟.

وللإجابة على هذا التساؤل ستحاول الورقة فيما يلى تحليل بعض وثائق ونصوص الخطاب الليبرالى الجديد ؛ والتى تتمثل فى :

- تحليل افتتاحية وبعض مقالات جريدة الوفد.

- تحليل النشرات الشهرية ، ورسائل وندوات ومناظرات جمعية النداء الجديد.
- تحليل افتتاحية وبعض مقالات مجلة الديمقراطية وجريدة نهضة مصر.

١ - حزب الوفد الجديد

تعتبر جريدة الوفد - وهى لسان حال حزب الوفد- أحد المناير المعبرة عن الخطاب الليبرالى فى مصر ، وقد طرح مفهوم المواطنة فى إطار هذا التصور - الذى يرى أن رابطة المواطنة هى مناط الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللون أو العقيدة- عبر المحاور الآتية :

« التأكيد على المدلول التقليدى للحقوق السياسية والدستورية للمواطنين

كان التأكيد على حرية المواطن فى التعبير عن رأيه ، ونبذ مسألة العنف خاصة من قبل رجال الشرطة ، وضرورة إلغاء قانون الطوارئ ، وكافة القوانين المكبلة للحريات والمصادرة لها ، والمساومات على حقوق الإنسان الطبيعية (فى القول والرأى والكلمة والاجتماع والنقد والانتخاب) والتأكيد على حق المواطن فى التظاهر السلمى ، أو الإضراب السلمى الذى لا يعتدى فيه ، وضرورة استخدام أسلوب الحوار مع المسلمين والأقباط ومع الشباب - خاصة جماعة الإخوان - ورفض العبث بحق الشعب الدستورى فى ظل ما يحدث من امتهان لنصوص الدستور ، وقوانين الانتخابات غير الدستورية. وفى إطار الحديث عن الحقوق الدستورية - ومنها حق التعبير عن الرأى- أشار الوفد إلى ضرورة احترام حرية الصحافة فهى المعيار الذى يعبر عن مدى حرية الرأى فى مصر ، وهى أحد الأضلاع التى تكشف الفساد للمواطن ، خاصة فى ظل ما يحدث من تزوير فى الانتخابات. ويطالب الوفد بضرورة كشف هوية الذين يعملون على تزييف وتزوير إرادة الجماهير ، وعمليات التزوير العلنية^(٣٣).

ويدخل تحت هذا المحور فى مناقشة مفهوم المواطنة الاهتمام بالمقارنة العامة وغير المحددة للنماذج والأوضاع الديمقراطية الحقيقية فى العالم - وهى شعوب العالم المتحضر والمجتمعات الراقية - بالوضع فى مصر ، أو فى أحيان أخرى بالمقارنة بالخبرة المصرية ما قبل الثورة ، وذلك لفضح انتهاكات الحقوق الدستورية ، والاعتداء على الحريات الشخصية للمواطنين والتفريط فيها. وذهبت هذه المقارنات إلى الحد الذى جعلت حزب الوفد يتساءل عن الذى يدفع المواطن إلى الهجرة والتخلى عن وطنه ؟ وكانت الإجابة : إذا شعر الإنسان أن وطنه تخلى

عنه ، وإذا شعر المواطن أنه مهان في بلده فلا رأى له في شئون هذا الوطن ، ولا حق له في المشاركة الفعلية في مصير بلاده ، كما أن هناك ارتباطاً عضوياً بين حرية المواطن واستقلال الوطن.

« الاهتمام بمسألة تعديل الدستور ، والإصلاح الديمقراطي والمؤسسى

يرى الوفد أن مسألة تعديل الدستور أو تغييره أو تنقيته بدستور جديد تتوافر في نصوصه ضمانات الحرية الحقيقية تتصدر المطالب الوطنية الأساسية ، وقد أدى غياب الدستور وضياع الحرية إلى خلل شامل تمثل في صورة انهيار اقتصادى ، وتدهور كامل شمل جميع المرافق والخدمات. وطالب هذا الخطاب بدستور جديد يضمن الحريات العامة المشروعة ، ويؤكد الديمقراطية ، ويحمى إرادة الأمة من العبث والتلاعب ، وهذا الدستور هو وحده وسيلة المصالحة الوطنية ولن تفلح أى وسيلة أخرى تحاول الالتفاف حول هذا المطلب بل إن محاولات التأجيل والالتفاف تهدر الوقت ، وتزيد الموقف سوءاً. كما انتقد الوفد القول الذى يرى أن الدعوة إلى الإصلاح الدستورى هى عمل من أعمال تزييف إرادة الجماهير ، وأن الديمقراطية الحققة من وجهة نظر الوفد هى لصالح المواطنين والوطن والحاكم ، وكل من ينتسب إلى الديمقراطية ، ويعيش في ظلها^(٣٤).

وفي هذا الإطار كان الحديث عن أى تفكير في الإصلاح الشامل لا بد أن يبدأ من الإصلاح السياسى ، الذى يستتبع تلقائياً الإصلاح الاقتصادى ، فمصر من وجهة نظر حزب الوفد فى حاجة إلى دستور عصرى يحدد مسارات العمل الوطنى ، ويعطى للشعب السيادة الفعلية. فليس من المقبول أن تمضى مصر إلى ما لانهاية على ركائز دستور يفرق بين المصريين ، ويجعلهم شيعاً متنافرة تحت شعار فاسد اسمه تحالف قوى الشعب العامل.

« الاحتياجات الأساسية للمواطن المصرى

كان المدخل عن الحديث عن احتياجات وهموم وحقوق الإنسان المصرى الأساسية هو افتقاده للحرية ، وأنه لا بد من الاهتمام بمعرفة كيف تفرض الديمقراطية والاهتمام بالحرية قبل الاهتمام بالبطون ، وأن الحرية هى التى توفر الطعام والأمان والاستقرار حتى لا يجرؤ إنسان أن يعتدى على حقوق الشعب. والاستقرار هو الحد من موجات الغلاء ، ومساندة المواطن الضعيف فى مواجهة حريق الأسعار ، وإتاحة فرص العمل للشباب ، وتوفير المساكن ، وتحقيق الأمن الغذائى ، وأن حياة الإنسان المصرى رخيصة جداً في بلده ، مما يهدد القيم الخلقية ، والروابط العائلية ، والمبادئ الأساسية التى تفرض على المواطن أن يحترم

النظام والقانون. ألم يحن الوقت لرد اعتبار الشعب المصرى فوق أرضه ؟ ألم يحن الوقت للرجوع إلى الشعب قبل اتخاذ القرارات المصيرية التى يدفع المواطن المصرى قيمة فاتورتها من دمه وماله وعرضه. ويناشد حزب الوفد باحترام الشعب المصرى وحقوقه حتى يحترمه الأشقاء العرب فى بلادهم^(٣٥).

← حدود العمل العام

ويطالب هنا حزب الوفد أن يوضح للمواطنين حدود المشاركة الإيجابية المسموح بها ، ويتساءل الوفد باستنكار ماذا يتاح للمواطن البسيط من مظاهر التعبير الديمقراطى إذا حرم حق الصياح وحق الكلام؟^(٣٦).

ويتساءل حزب الوفد عن السبيل لكى يتمتع المواطن المصرى بحقوقه ؟ وكيف يستطيع المواطن المصرى الإسهام فى تقرير الخيارات السياسية والاقتصادية لبلاده ، وهو يرى سياسة بلاده ترسم فى الغرف المغلقة ، وتفرض عليه دون أن يكون له حق الاعتراض أو التعليق ؟ فكل مجالس الشعب يتم تشكيلها بالتزوير ، وفى غيبة إرادة الشعب. ويطالب حزب الوفد بمزيد من السلطات للشعب حتى يخرج من قوقعة السلبية واللامبالاة ، والإحساس بالغرابة ، وهنا كان التأكيد على خطورة سلبية المواطن ، وفقده حماسه للعمل السياسى ، ويرى أن محدودية التمثيل البرلمانى للمعارضة وعدم تداول السلطة هى السبب الأساسى فى ابتعاد الجماهير عن الأحزاب ، وعن العمل السياسى بشكل عام.

ويؤكد حزب الوفد على أن العمل السياسى لا ينمو إلا فى مناخ الحرية ، ولا يزدهر إلا فى أجواء الديمقراطية الكاملة. والعمل السياسى ينفر من الإجراءات القمعية ، ويتلاشى أمام التخويف والترهيب. والسؤال هو كيف السبيل إلى إقامة الجسور بين الدولة والشعب ؟. ويرى حزب الوفد أن هناك فجوة بين الدولة والشعب تضع الناس على حافة اليأس من الإصلاح ؛ مما يضع الدولة على مفترق طريقين عليها أن تختار أحدهما : أما الطريق الأول : فهو الخيار الديمقراطى السليم ، ومؤداه أن ترفع الدولة وصايتها عن الشعب ، وهذا يتطلب وضع دستور جديد يضمن مشاركة الشعب مشاركة جديده فى مصيره ويرفع القيود التى تكبل حركته السياسية والاقتصادية. أما الطريق الثانى : فهو استمرار النظام فى طريق احتكار السلطة ، والاعتماد على البيروقراطية الحكومية ، والمجالس النيابية المصطنعة ، وإهمال الإرادة الشعبية الحقيقية ، ومن ثم يؤكد حزب الوفد نجاح النظام فى دفع المواطن فى خندق الانعزالية.

٢ - جمعية النداء الجديد

نتقل الآن إلى طرح آخر للخطاب الليبرالي في مصر ، وهو جمعية النداء الجديد ؛ حيث كان الشعور بالحاجة الشديدة إلى بلورة فكر تنموي ليبرالي يستجيب لتحديات العصر ، ويجتذب إليه كل العناصر من النخبة العامة في مصر ، التي يمكن أن تلتف حوله ، وتؤمن به ، بصرف النظر عن انتماؤها الحزبية السابقة أو الحالية ، هو الذي دعا مجموعة من المثقفين المصريين -ومن أجيال متعددة- إلى المبادرة بتشكيل جمعية ثقافية ، تكون بمثابة منبر للفكر الليبرالي كما يتبلور في العقد الأخير من العشرين.

لقد تم تسجيل جمعية النداء الجديد وهي جمعية ثقافية وليست حزباً سياسياً فهي لم تنشأ وفقاً لقانون الأحزاب وإنما وفقاً لقانون الجمعيات المصري في أغسطس ١٩٩١ م ، وعكف مؤسسوها - وعلى رأسهم الدكتور "سعيد النجار" الاقتصادي الليبرالي- منذ ذلك الحين على تجهيز مقرها ، وتدبير التمويل اللازم لها ، وضم المزيد من الأعضاء من المثقفين وأساتذة الجامعات والإعلاميين ورجال الأعمال ، والشرط الوحيد للعضوية هو الإيثار بمبادئ الجمعية ، والقدرة على تحقيق أهدافها.

ووفقاً للوثيقة الفكرية للجمعية الصادرة لدى تأسيسها في عام ١٩٩١ م ، وللكتيب الأول الذي أصدرته الجمعية في يونيو ١٩٩٢ م فإنها جمعية ثقافية أسست من أجل "التأثير في الفكر المصري من أجل الوصول إلى تحرير شامل للنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في مصر على نحو يكفل العيش الكريم للشعب الكادح ويحقق العدالة الاجتماعية ، ويرسي قواعد الديمقراطية السلمية"^(٣٧).

ولا يمكن البحث عن مفهوم المواطنة إلا في إطار الأفكار التي صاغتها الجمعية ، والتي يقوم عليها نموذج التنمية كما تطرحه في عدة مبادئ :

أولاً : التحرير الاقتصادي والصناعي والزراعي ، بمعنى أن الجمعية تؤمن بأن النظام الاقتصادي الكفء هو النظام القائم على المشروع الخاص ، والمبادرة الفردية والحرية الاقتصادية.

ثانياً : العدالة الاجتماعية ، بمعنى وجود علاقة وثيقة بين الكفاءة الإنتاجية في إطار الحرية الاقتصادية وبين العدالة الاجتماعية ، فالكفاءة شرط ضروري مسبق لتحقيق العدالة .

ثالثاً : العدالة بين الأجيال ، بمعنى ضرورة ألا تسفر عملية التنمية عن إضعاف الطاقة الإنتاجية الكلية للمجتمع ، مما يهدد قدرة الأجيال المقبلة على التنمية. وهذا واضح في

مسألتين : السكان ، وكذلك مسألة الموارد الطبيعية .

رابعاً : التحرير السياسى ، بمعنى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، خاصة وأن هناك علاقة وثيقة بين التحرير الاقتصادى والسياسى ، ومن الصعب تنفيذ إستراتيجية متكاملة للتحرير الاقتصادى دون أن يقترن ذلك بإصلاح سياسى يكون من شأنه تقوية المؤسسات الدستورية ، وتحقيق التوازن بين السلطات ، وحماية حقوق الإنسان ، ووضع الضوابط والضمانات التى تحول دون الافتتات عليها ، وضمان حرية الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى .

خامساً : التحرير الاجتماعى ؛ بمعنى العقلانية ، وأن تكون التنظيمات الاجتماعية كلها انعكاساً لمكتسبات العقل فى العلوم الاجتماعية أو الإنسانية كافة . وأن التنمية ضرورية بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العقيدة .

وهكذا شكلت جمعية " النداء الجديد " خطاباً ليبرالياً جديداً ذا طابع ثقافى وفكرى فى مصر ، وهو يسعى إلى بلورة الفكرة الليبرالية وتجسيدها فى سياسات تنموية محددة ، فى ظل الليبرالية الجديدة . وتسمى جمعية " النداء الجديد " - على حد قول مؤسسها " سعيد النجار " (وهى جمعية ثقافية ليبرالية) - إلى تنمية اقتصادية ذات وجه إنسانى ، ومعنى ذلك أن مبدأ الحرية الشخصية والمبادرة الفردية ونظام السوق هذه - جميعاً الشرط - الضرورى للكفاءة فى إدارة الموارد الاقتصادية ، ولكنها ليست الشرط الكافى لتحقيق تنمية شاملة موصولة أو مطردة^(٣٨) .

ويختلف هذا الطرح الليبرالى عن الطرح السابق فى الجمع بين التأصيل الاجتماعى ، والتأصيل الفلسفى والقيمى والأثربويولوجى - على غرار الخطاب الغربى - للذات الفردية ، فالفرد فى إطار هذا التصور هو الحقيقة الاجتماعية التى تعلو فوق الدولة ، وإن الدولة هى وكيلته ، وخادمة للقيام بوظائف معينة ، لا يجوز لها أن تتخطاها أو أن تفتت على حقوقه الأساسية ، إلا فى الحدود ، وبالشروط التى يضعها القانون ، كما أن الحرية الفردية هى الإطار الصحيح لتحقيق تنمية شاملة مطردة ، كما أنها أساس كل تقدم حضارى ، ومنبع الإبداع ، ومصدر الفضائل فلا فضيلة فى مجتمع العبيد . وهذا لا ينفى أن الفرد عضو فى المجتمع ، وأن المسئولية الفردية هى الوجه الآخر للحرية الفردية التى تقرن الحق بالواجب ، كما أن الفرد ليس كياناً قائماً بذاته ، بل هو جزء لا يتجزأ من منظومة اجتماعية ، وأن رفاهية وأمنه وقدراته الإبداعية تتوقف إلى حد كبير على ولائه لأسرته ودينه ووطنه^(٣٩) .

ويرفض هذا الخطاب القول بأن قيمة الفرد غير موجودة في مجتمعاتنا "فمصر - من وجهة نظر الخطاب - سبقت بعض المجتمعات في ظهور المفهوم الفردى ، وتأخرت عن بعض المجتمعات ، ولكن جذر المفهوم كان موجوداً بصفة دائمة ، ورغم أن المجتمع المصرى مجتمع زراعى جماعى ، إلا أن قيمة الملكية الفردية مترسخة فيه ، ومن ثم لا يجوز الادعاء مطلقاً بأن ثقافتنا لا توفر قيم الفردية الحرة". ويشكك هذا الخطاب في وجود دراسة علمية أثبتت أن قيمة الجماعية هي إحدى خصائص المصريين ، ويقول "هذا غير صحيح على الإطلاق الموجود هي الفردية الحقيقية غير البناءة"^(٤٠).

استمد خطاب جمعية "النداء الجديد" مرجعيته - التي يراها البعض أنها نتاج ما يمكن أن نسميه بالفطرة السليمة للإنسان الحر ، والتي هي أصل الديمقراطية ، والقائمة على الحق الطبيعى والعقد الاجتماعى - من فكر الليبرالية الجديدة والذي جاء كتطور لأطروحات الليبرالية الكلاسيكية القديمة ، والتي عبرت عن مرحلة تاريخية عنوانها الانتقال من الإقطاع الاقتصادى والاستبداد السياسى والظلام الثقافى إلى عصر الرأسمالية الفردية والديمقراطية التمثيلية المحدودة والتنوير.

بينما جاءت الليبرالية الجديدة كتعبير عن التطور السياسى والاجتماعى الناتج عن اتساع نطاق الديمقراطية ، مع تمتع جميع المواطنين بحق الانتخاب ، والمساواة فى الفرص ، وإقرار الحقوق النقابية. ويؤكد "سعيد النجار" على أن "البعد الاجتماعى لليبرالية أصبح جزءاً لا يتجزأ منها ، بعد انقضاء الفترة الليبرالية الأولى فى القرن التاسع عشر (أى الليبرالية التى كان ينادى بها "هربرت سبنسر" وآخرون) ، فلم يعد أحد ينادى بالليبرالية ويتجاهل البعد الاجتماعى.. وهنا يتساءل مستنكراً هل البلاد القائمة على نظام ليبرالى تغفل حقيقة البعد الاجتماعى ؟ وهل أمريكا تغفل البعد الاجتماعى ؟ وهل بلاد أوروبا الغربية كلها تغفل البعد الاجتماعى ؟ إذن كيف نتهم الليبرالية بأنها تتغافل عن البعد الاجتماعى ، والبلاد التى عرفت أى معنى للعدالة الاجتماعية كلها بلاد ليبرالية وكما قلت فإن العدالة صارت جزءاً لا يتجزأ من الليبرالية". وجاء التطوير الذى أدخلته الليبرالية الجديدة بالتأكيد على أهمية التدخل الحكومى بقدر ، والمقصود بذلك التدخل إعادة توزيع ناتج عملية التنمية عبر الأداة الضريبية، والإنفاق على الخدمات الاجتماعية ، وضمان ظروف عادلة للعمل فى إطار السوق الحرة"^(٤١).

ويرفض هذا الخطاب النقد القائل بأن الجمعية تنقل أفكارها بالترجمة من الغرب ، فيقول

"سعيد النجار" : "أنا أعتقد أن الحضارة الغربية ليست حضارة جغرافية ، ولكنها موقف عقلي ، ونحن نأخذ بهذا الموقف العقلي الذي يقول "إن الإنسان سيد مستقبله ، وليس فريسة ضعيفة في يد التاريخ والحضارة الغربية" ، بالإضافة إلى كونها موقفاً عقلياً ، فهي حضارة إنسانية ، والحضارة الإسلامية أحد الروافد التي غذتها وروتها فنحن لا ننقل عن الحضارة الغربية.. وإنما نؤمن أن لها بعداً عالمياً يمكن للجميع أن يستفيد منه ، مثلما فعلت اليابان وشرق آسيا ، وهذا لا يعنى أن نتخلى عن لغتنا وقوتنا وذاتيتنا. ولكن أيضاً أنا مع العقل ، وحيثما يسوقنى العقل فأنا وراءه. وأعتقد أن الشريعة الإسلامية لمن يفهمها على حقيقتها هي كذلك ، فكل ما يقوله العقل يتفق بالضرورة مع الشريعة الإسلامية ، ومع كل الأديان"^(٤٢).

وقد استخدم مفهوم المواطنة في إطار هذا التصور من خلال المحاور التالية :

◀ إصلاح القيم الثقافية والاجتماعية والسياسية

أى علاقة المواطنة بالديمقراطية والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية حيث تضع الديمقراطية الضمانات التي تسمح بالتغيير والتطوير المستمر نحو الوصول إلى أوضاع أفضل، مع ضمان حد أدنى من حماية الحقوق الفردية ودون تعريض لها ، من أجل ضمان تحقيق الحرية والمساواة. أما عن الأساليب والآليات المصاحبة للنظم الديمقراطية فيشير "سعيد النجار" إلى "أن النظام الديمقراطي يقوم على أن الشعب مصدر السلطات ، وأن الحكومة الصالحة هي حكومة القوانين لا حكومة الأشخاص ، وهذا يقتضى الأخذ بمبدأ التعددية الحزبية ، والتعددية الفكرية ، وحق الخلاف مع السلطة ، والشفافية في إدارة شئون البلاد ، والمساءلة السياسية والإدارية لكل من يتصدى للعمل العام ، والمساواة أمام القانون ، وبصرف النظر عن الدين أو العقيدة أو الجنس ، كما يعنى التوازن بين السلطات ، وحرية الصحافة ، واستقلال القضاء"^(٤٣).

ويعتقد هذا الخطاب أن تحقيق الديمقراطية يتطلب شرطين أساسيين : هما التعليم والعدالة الاجتماعية ، وبدونها لا تتحقق أبداً ، فالجهل يؤدي إلى الجمود والخطأ وقصور الفهم فلا تكون معه الديمقراطية التي تعنى الفهم ، والتفاوت في الحقوق والواجبات يؤدي إلى القلق والتوتر وفي النهاية إلى الانفجار ، ولا تكون ديمقراطية مع الصراع المتفجر ؛ لأن وجودها يقتضى الاستقرار. وتؤكد جمعية "النداء الجديد" على أن من أهدافها الرئيسية التي يتعين عليها القيام بها هي نشر وغرس التربية الديمقراطية واحترام الرأي الآخر ، وتوعيدنا عليها في الممارسة من أجل أن نخدم النمو الديمقراطي الحقيقي في مصر"^(٤٤).

« احترام حقوق الإنسان

ويطرح مفهوم المواطنة كنتيجة منطقية لاحترام حقوق الإنسان ، وما يلزم عنها ، فكما يقول الخطاب : "إن حقوق الإنسان الأساسية نابعة من وصف كونه إنساناً فلا يجوز التصرف فيها أو التنازل عنها ، كما لا يجوز للدولة أن تعتدى عليها أو أن تختصرها. ويشمل ذلك حرية العقيدة والاعتقاد ، وحرية التعبير والتعددية الفكرية والحزبية ، وحق الخلاف مع السلطة ، وحرمة البدن والمسكن والمراسلات والمال ، وحق المواطنين في اختيار حكومتهم وتغييرها في انتخابات حرة نزيهة تجرى بطريقة دورية ، وحق كل فرد في محاكمة عادلة أمام قضاء مستقل وعادل ، وبناء على سلطات اتهام عادلة ، وطبقاً لقانون معن صادر بطريقة شرعية ، وحق كل شخص في الحماية ضد التعذيب ، وضد العقوبات أو الممارسات القاسية ، أو غير الإنسانية ، أو الخاصة بالكرامة فلا حرية ، ولا كرامة ، ولا عدالة ، ولا إنسانية ، ولا ديمقراطية ولا تنمية في مجتمع يسمح بحرمان المتهم من حقه في محاكمة عادلة ، بالإضافة إلى الدفاع عن حقوق المرأة. ومعنى ذلك أن الحرية السياسية لا بد أن تسير جنباً إلى جنب مع الحرية الاقتصادية وهذا ركن أساسي من أركان العدالة الاجتماعية في نظر الليبرالية"^(٤٥).

ويتشابه هذا الخطاب مع خطاب حزب الوفد الجديد في الاهتمام بمسألة الحق في الحوار ، ونبد العنف مع الجماعات المختلفة ، وقضايا الإصلاح السياسي ، والتحول الديمقراطي ، حيث يطالب هذا الخطاب رئيس الجمهورية "بأن نقطة البداية في إخراج مصر من أزمتها الراهنة ، ودفعها في طريق التقدم والازدهار إنما تتمثل في مراجعة شاملة لنظامنا السياسي ، بوضع دستور جديد على أسس ومبادئ ديمقراطية حقيقية.. وأنه بغير إصلاح سياسي شامل سوف نكون عاجزين عن تقديم علاج فعال لما نعانيه من مشكلات اقتصادية واجتماعية ، وعلى رأسها البطالة والفساد ، وحقوق الإنسان ، وحقوق المرأة ، والتطرف والإرهاب ، وتعاضم الفجوة بين الأغنياء والفقراء ، وتردى مستوى المعيشة للأغلبية الساحقة من الشعب المصري ، والتدهور الشديد في مستوى الخدمات الأساسية"^(٤٦).

كما يشير هذا الخطاب إلى المواطنة باعتبارها من أهم متطلبات قيام الدولة الحديثة واكتمال أسباب قوتها ، فالمواطنة - وليس الانتماء الديني - هي مصدر الحقوق والواجبات العامة ، ومن هنا تكون المساواة المطلقة بين المواطنين بصرف النظر عن ديانتهم. أما الدولة الدينية من وجهة نظر هذا الخطاب فإنها تجعل العقيدة الدينية مناط الحقوق والواجبات ، وأساس كافة التنظيمات ، ويترتب على ذلك وجوب التفرقة بين المواطنين على أساس عقيدتهم الدينية. ومن ثم يتأكد التمايز الديني ، وتنحسر تدريجياً صفة المواطنة لانعدام جدواها ، ولكونها غير منتجة

فيما يتمتع به المواطن من حقوق ، وما يفرض عليه من واجبات. وكذلك يؤكد هذا الخطاب على وجوب المساواة بين المواطنين ، بصرف النظر عن دياناتهم أو جنسهم ، فلا فرق بين مسلم وغير مسلم ، ولا بين رجل وامرأة فيما يتمتع به كل منهما من حقوق وواجبات في ظل الدولة الحديثة^(٤٧).

◀ الإصلاح الاقتصادي والعدالة الاجتماعية

وقد ربط خطاب "النداء الجديد" مفهوم المواطنة واحتياجات المواطن بدور الدولة في ظل الاقتصاد الحر من خلال استكمال نقص نظام السوق ، أو للقيام بالوظائف التي لا يستطيع السوق والقطاع الخاص القيام بها ، وهنا لا تتردد الليبرالية في الدعوة إلى تدخل الدولة للوصول بمعدلات النمو الاقتصادي إلى أقصى معدلاتها ، وعلى أساس من الكفاءة والفعالية. فالعدالة الاجتماعية تحتاج سياسة هادفة في إطار نظام السوق ، فنظام السوق يحتاج إلى سياسات تكميلية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

كذلك يتعين على الدولة أداء الوظيفة الخدمية ، بما في ذلك مشروعات البنية التحتية وتنمية الموارد البشرية مثل التعليم والصحة والإسكان الشعبي. بالإضافة إلى وظائفها التقليدية في مجال القضاء والأمن والدفاع. وأخيراً فإن على الدولة مد يد المساعدة إلى هؤلاء الذين يقعون تحت خط الفقر المطلق ، والفقر المطلق يعنى الحالة التي يكون عليها الفرد عاجزاً تماماً عن إمكانية الحصول على حد أدنى من الحاجات الأساسية ، وهذه هي حالة الطبقات التي تعيش على حافة المجتمع ، وفي الأحياء العشوائية ، وتشتمل على نسبة عالية من المعوقين والمستضعفين في الأرض ، خصوصاً الأطفال والنساء والعجزة والطاعنين في السن^(٤٨).

٣ - جريدة نهضة مصر ومجلة الديمقراطية

فيما يتعلق بجريدة نهضة مصر^(٤٩) ؛ فهي جريدة حديثة لم يصدر منها حتى تسليم هذه الورقة البحثية إلا سبعة أعداد ، وفي عمودها بالصفحة الثانية وتحت عنوان من نحن؟ يقول أصحابها : إن هذه المطبوعة ولدت كى تعبر عن الفكر الليبرالى والفلسفة الليبرالية التى هى خلاصة لعصور النهضة والتنوير فى أوروبا فى القرنين ١٦ ، ١٧ . وبمختلف روادها من الفرنسية إلى الأمريكية ، وبمختلف روادها كانت الليبرالية هى الاشتقاق اللغوى لمبدأ الحرية وفكر الحريين ...

وتشير نهضة مصر إلى أن الليبرالية كما تدافع عنها هي "الإيمان بالتعددية داخل كيان المجتمع طبقياً ودينياً وفكرياً، وأنه لا يجب حرمان الفرد من حق التمثيل السياسي لأنه ينتمى لحزب أو طبقة أو لطائفة ما.. نحن نؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع ، وأن المواطنة هي هدف نبيل يجب أن تتهاوى أمامه كل المصالح الضيقة ..". هذا مع التأكيد على : " نحن لسنا في حالة ثأر تاريخي مع فكرة أو شخص أو طبقة ، نحن في حالة انحياز دائم وأبدى مع فكر التنوير.. والليبرالية كما نفهمها هي الحوار مع الآخر ، والانفتاح على العالم ، وتخليص العقل من عقدة الغزو والهيمنة.. إننا نؤمن بحوار الكلمة ، وبالحق المقدس للجميع في التعبير عن آرائهم.. ، الليبرالية هي تحديد دور الحكومة في القدرة على إطلاق قدرات الأفراد..

"وإن المعنى الأساسي الذي نفهمه لمصطلح الوطنية هو كل فعل وقول يقربنا من النهضة.. وإن إحياء فكرة النهضة هي رسالتنا ، وتعميق أصول الليبرالية هو طريقنا للمستقبل.. نحن لا ندعى أننا نحتكر الصواب ولكننا بالتأكيد نمد أيدينا نحو أكبر حوار مفتوح من أجل تحقيق حلم النهضة..".

وما يجدر الإشارة إليه أنه من الصعب تحليل مفهوم المواطنة في إطار هذا التصور نظراً لحدائته ، إلا أنه يمكن القول إن ما عرضت له الجريدة على مدار لسبعة أعداد كان حول التأكيد على ليبرالية الجريدة ومصريتها ، بعيداً عن شبهة أي تدخلات أجنبية ، أو مشاريع أمريكية ، وكان ذلك في إطار الرد على هجوم بعض المفكرين على الجريدة.

وتساءلت الجريدة : " هل الطريق إلى نهضة مصر العظيمة يبدأ بتحسين صورة أمريكا؟ هل رفع مستوى معيشة المواطن المصري وتنويره ، وتبصيره بحقوقه في مواجهة مؤسساته ، وفي مواجهة أعدائه وفي مواجهة أصدقائه هو عملية تحسين لصورة أمريكا.. ما وجه الخطر في اعتبار الليبرالية طريقاً نؤمن به لدفع مصر إلى الصف الأول بين الأمم..".

"هل كل من يدعو إلى الليبرالية الأمريكية هو عميل أمريكي ؟ إنه لا يوجد توكيل حصري بالحقيقة يملكه تيار دون سواه ، وحرية الاختلاف حق مكفول للجميع ، وإن الفكرة لا يرد عليها إلا بفكرة أخرى ، وليس بمنهج مؤامرة أو تهمة تخوين ، وإن تداول الأفكار هو الضمانة الأساسية لإعطاء الناس حق الاختيار في القبول أو الرفض.. وإن الديمقراطية هي هدفنا وسياستنا ، وسنحصل عليها بممارسة وطنية خالصة".

مع الإشارة إلى جذور مصر الليبرالية " والذي ينكر على شعب مصر جذوره الليبرالية هو

في حقيقة الأمر لا يعرف وسطية هذا الشعب ، وسعيه الدائم إلى الاعتدال والحكمة والتعقل .
والوسطية بمعنى التوازن لا تعنى الاستسلام ، ولكن تعنى الرؤية الموضوعية
والعقلانية..^(٥٠).

كما تعرضت الجريدة أيضاً إلى بعض المشكلات والمهموم الحياتية والصحية للمواطن
المصرى مثل السحابة السوداء ، والتلوث البيئي ، وأزمة الملاريا ، والقهر البيروقراطي ،
منتقدة الأداء السياسي ، وأزمة اتخاذ القرار التنفيذي ، وعدم المتابعة والتزام مبدأ المحاسبة
عن التقصير ، وعدم إدراك أن روح إنسان واحد تتعرض للخطر أمر يهدد المجتمع بأكمله ،
والإهمال والتقصير ، وتبادل اللوم وعدم وجود جهاز تنفيذى مسئول.. وتحذر الجريدة من
أن هذا لا يضر بالمواطن فحسب ، ولكن يضر أيضاً بالسمعة السياسية للحكومة ، ويضعف
مصداقيتها إزاء الجماهير ، ويزيد من حالة الشك في قدرتها على أن تكون الأداة التنفيذية
لأحلام الناس وطموحاتهم.. لو حدث ذلك في أي بلد لسقطت الحكومة..

مع التأكيد على أن "الكثير من الحكومات في مصر كانت جادة في إحداث تطور حقيقي ،
ولكن هذه الأفكار والمشروعات يتم إجهاضها من قبل الشريحة الوسطى ما بين الحكومة
والمواطنين تلك هي طبقة البيروقراطية.. جيش البيروقراطية الحكومية (الذي يتجاوز ٦
ملايين ويعيش فيه الفساد) هو مبيد للأحلام وقاتل لكل أفكار التغيير.. وإن هذا القهر
البيروقراطي يحدث منذ لحظة قيام المواطن بالسعى للحصول على بطاقة شخصية.."^(٥١).

كما تعرضت الجريدة بشكل غير مباشر لبعض قضايا الإصلاح السياسي والاقتصادي ،
والمترتبة بالدستور والمؤسسات السياسية ، ومناخ الاستثمار ؛ من خلال التساؤلات التالية : "
ماذا يقول الدستور المصرى في حالة تعرض أى رئيس لمكروه؟ ماذا ستفعل المؤسسات
السياسية؟ ما هو دور الحزب الحاكم؟ ما هو دور المجتمع المدني؟ ما هو مستقبل الاستثمار في
مصر؟ ما هو مستقبل المكاسب التي حصلنا عليها في مجال حرية التعبير؟ ماذا سيحدث في
حالة حدوث فراغ سياسي؟.."^(٥٢).

٤ - مجلة الديمقراطية

وهى دورية سياسية متخصصة ، تعنى بدراسة النظم السياسية المختلفة ، وتهتم بدراسة
أنواع وأنماط النظم في العالم ، وتطوراتها السياسية ، كما تهتم بقضايا من نوع : التحول
الديمقراطي ، والثقافة السياسية ، والنظم الحزبية والانتخابات ، وقضايا حقوق الإنسان

وغيرها. بحيث تستطيع رصد هذه التطورات في هذه المجالات ، إلى جانب السعى لتقديم رؤية مقارنة عنها.

قد لا تكون الدورية تعرضت لمفهوم المواطنة بشكل مباشر ، وإنما تم ذلك من خلال عدة محاور وموضوعات كانت على قائمة أولويات واهتمامات مجلة الديمقراطية ، وكان أهمها : أولوية الشروط الثقافية والاجتماعية للديمقراطية وضرورة ترسيخ مفهوم الحريات الفردية ؛ فقد كان هناك اهتمام بقضايا الحريات الفردية والمدنية ومنها قضية حرية التعبير والإبداع ، فالحرية من وجهة نظر مجلة الديمقراطية ليست هي "الحرية السياسية ، وإنما تسبقها الحرية الفردية ، في ظل الإغلاء من قيمة ومكانة الفرد ، ورد اعتباره ومكانته المستحقة. وتعيب المجلة على الثقافة العربية ميلها نحو الجماعية أو الجمعية دون الفردية ، فالفرد غالباً مهمش ، ودوره ثانوى لخدمة الجماعة أى جماعة سواء كانت سياسية أو دينية أو حزبية أو أهلية. فالفرد هو جوهر جميع الحقوق المجتمعية ، ومتى تمتع بحقه - في الحرية والأمان والعدل والاعتبار والتميز- كان أكثر قدرة على الإبداع والعطاء والإنجاز..."^(٥٣).

وقد اهتمت المجلة بالثقافة والقيم الليبرالية الديمقراطية وهذا من خلال الحديث عن كيفية دفع العملية الديمقراطية في العالم العربي ، مؤكدة على أن " الإجراءات القانونية والمؤسسية لا تكفى بذاتها فهي وإن كانت ضرورية ولازمة ، إلا أن هناك أيضاً ضرورة ملحة وحيوية لتوافر الثقافة والقيم التي تعطي القوانين والمؤسسات مضموناً وروحاً...". كما تحاول المجلة الإشادة بالتجربة المصرية الليبرالية كتجربة رائدة ، والتي شهدت ازدهاراً للفكر الليبرالى المستنير.. إلا أنها انتقدت ثورة يوليو ١٩٥٢ وأخذت عليها تغييب المفاهيم والقيم الليبرالية ، كما تنتقد مجلة الديمقراطية التيارات والقوى السياسية الحزبية التي تعبر عن الاتجاهات أو النزعة المحافظة بشكل عام ، أو تلك السلفية وهي بحكم تشكيلها وطبيعتها العسكرية لا تدفع بعوامل التغيير مما يعوق عملية التحديث والتحول الديمقراطي..."^(٥٤).

واستمراراً لما سبق ، وفي إطار الاهتمام بدراسة الأنماط الثقافية السائدة في المجتمع العربى بشكل عام ، والتأكيد على ضعف أو غياب الثقافة الليبرالية في المجتمعات الشرقية ، وضرورة تدعيم الثقافة السياسية الليبرالية. انتقدت الديمقراطية المحددات الجوهرية التي تكاد تتقاسمها أغلب الثقافات الشرقية ، وتمثل في ضعف مفاهيم معينة مثل حكم القانون ، واستقلال القضاء ، واحترام الفرد ، والمبادرات الفردية ، والمجتمع المدني ، والعلمانية والحرية؛ بمعناها الشامل الذى يجب أن تتمتع به كل فئات المجتمع نساء ورجالاً ، أقوياء

وضعفاء ، أصحاب نفوذ ومواطنين عاديين ، أغلبية وأقلية.. " .. مع التأكيد مراراً وتكراراً على مدى رسوخ الأفكار والمبادئ الليبرالية في التقاليد السياسية والثقافية المصرية.. " (٥٥).

ويشكل تحليل وتقييم المبادرة الأمريكية للديمقراطية المحور الثانى الهام لمجلة الديمقراطية، فقد رفضت المجلة الخلط بين الانتقادات التى تثيرها بعض السياسات الأمريكية ، وبين إعلان الحرب على أمريكا أو غيرها من الدول والشعوب (٥٦) .. وتؤكد مجلة الديمقراطية على أن الصعوبات والعوائق الاقتصادية والثقافية والمجتمعية التى تعترض المرحلة الانتقالية أو الموجة الثالثة للديمقراطية كلها عوامل تفرغ الشعارات الأمريكية الأخيرة حول نشر الديمقراطية من المضمون الفعلى ، فالتحديث بكل أبعاده الثقافية والمجتمعية والمؤسسية - من وجهة نظر المجلة- ضرورى للإصلاح ، ويفوق فى أهميته ديمقراطية صناديق الانتخابات.. " (٥٧).

وتشير المجلة إلى أنه يصعب النظر إلى هذه المبادرة الأمريكية فى العالم العربى بمعزل عن القناعة الأمريكية التى تولدت فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ، عن مسئولية الأوضاع الداخلية فى المجتمعات العربية عن نمو التيارات السياسية المتطرفة .. إلا أن المجلة تنتقد مبدأ رفض كل ما هو أمريكى لمجرد أنه أمريكى ، وبعيداً عن الجدل السياسى أو المصلحى فإن مطلب التحديث والديمقراطية ، واحترام حقوق الإنسان ، والنهوض بالمرأة ، وتطوير التعليم هو مطلب وطنى ثابت.. وفى هذا السياق فليس هناك ما يبرر التخوف من مثل هذه المبادرة الأمريكية أو من غيرها.. إلا أن البيئة الثقافية والمجتمعية فى العالم العربى مازالت إلى حد كبير غير مواتية لهذه المتطلبات ، والتى تعتمد بشكل رئيسى على مدى الوعى السياسى والتنوير الثقافى لدى غالبية المواطنين باعتبارهم الفاعلين الرئيسيين الذين يعطون لهذه العملية مضمونها الحقيقى ، بكل ما تتضمنه من قيم ومعان تحترم الحرية الفردية ، وحق الاختيار.. " (٥٨).

وقد حرصت مجلة الديمقراطية منذ عدها الأول ، وفى إطار اهتمامها الشديد بقضية الديمقراطية ، بالتمفرقة بين شكل الديمقراطية ووسائلها أى جانبها النظامى والإجرائى ، وبين القيم والمبادئ التى تنطوى عليها أى مضمونها.. وهو ما يجعل للديمقراطية بعداً ثقافياً واجتماعياً يتجاوز فى كثير من الأحيان بعدها السياسى والدستورى القانونى..

بعبارة أخرى يظل هناك معياران أساسيان من وجهة نظر مجلة الديمقراطية يمكن من خلالها النظر إلى الديمقراطية الأول : يتعلق بشروط تحقيقها مثل إقامة تعددية سياسية وحزبية ، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية والحرص على الانتخابات الدورية ، إلى جانب

الضمانات الدستورية والقانونية لها. أما الآخر : فيتعلق بالقيم والحقوق والحريات المدنية العامة والخاصة المتاحة للأفراد والتي تتعدى الجانب السياسى الخاص بإفساح مجالات المشاركة فى الانتخابات ، وهذا البعد الثانى يتعلق فى الأساس بطبيعة الثقافة العامة السائدة ، ومدى احترامها لأشكال الحريات المختلفة ، وهذا البعد يرتبط بخبرات الشعوب وثقافتها..

وانطلاقاً من هذا كان الحديث عن واقع ومستقبل حركات الإسلام السياسى يشكل المحور الثالث من اهتمامات مجلة الديمقراطية والتي يمكن التعرف على مفهوم المواطنة من خلال موقفها من تلك الحركات ، وعلاقتها بقضية الديمقراطية فى العالم الإسلامى ، فقد عبرت جماعات الإسلام السياسى من وجهة نظر مجلة الديمقراطية عن أفكار متطرفة ، ربطتها بتفسيرات خاصة ، ومنطلقات دينية.. وكان الاهتمام هنا منصباً على البنية الفكرية والأيدىولوجية التى تقوم عليها - بشكل عام- مثل تلك التيارات والجماعات والتي تعد فى كثير من الأحيان مناقضة لقيم وأفكار ومضمون الديمقراطية..

وفى هذا الإطار كان تساؤل افتتاحية العدد الخامس عن المشروع السياسى الإسلامى ؛ هل نجح فى تقديم بديل؟ وترى مجلة الديمقراطية أن ما يهم التأكيد عليه هو أن نقطة الانطلاقة الأولى لوضع أسس وتقاليد الممارسة الديمقراطية كانت هى حسم الصراع بين المجال الدينى والمجال السياسى ، والوصول إلى صيغة تنظيمية تحدد لكل منهما دوره ومجاله ، ولم يكن يعنى ذلك افتتاتاً على العقيدة الدينية أو معاداة الدين.. حيث إن حرية العقيدة ، واحترام العبادات والشعائر الدينية من صميم الحقوق التى تحميها وتصونها الديمقراطية ، وينص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان..

واستطراداً لما سبق ، تبقى هناك فجوة من وجهة نظر مجلة الديمقراطية بين إعلان بعض فصائل وتيارات الحركة الإسلامية بقبول الديمقراطية من حيث الشكل ، وبين التزامها الفعلى بمبادئها وأفكارها ، فضلاً عن قواعدها فى الممارسة..^(٥٩)

وتؤكد مجلة الديمقراطية على أن الديمقراطية هى عملية تطويرية فهى ليست نمطاً مثاليّاً يتم تحقيقه عمليّاً بمجرد الأخذ به من الناحية السياسية والدستورية والقانونية ، وإن نموها وازدهارها يظل مرتبطاً بالعوامل والمتغيرات والقيم الثقافية الحاكمة للبشر أنفسهم ، وليس مجرد الأنظمة.. " ولناخذ مثلاً حق التصويت كأحد الحقوق الأساسية للديمقراطية هذا الحق لم يكن حتى أربعة أو خمسة عقود مضت على الشكل الذى هو عليه الآن ، وكان نصف عدد البالغين من السكان على الأقل مستبعدين من التمتع بالحقوق الكاملة للمواطنة ، بما فيها حق

التصويت ، والمقصود بذلك المرأة ، وكان حق المواطنة مكفولاً للأحرار ، دون ما سموا بالعبيد في العصور القديمة..^(٦٠).

ثالثاً : استخلاصات نظرية حول استعمالات مفهوم المواطنة في كلا الخطابين

خلص الخطاب الليبرالي الغربي المعاصر إلى أن مفهوم المواطنة في ظل تنامي ظاهرة التعددية الثقافية أصبح مفهوماً شديد التعقيد وذلك لتداخل الأبعاد المختلفة والمجالات المتعددة التي تكون هذه الظاهرة ، وما ينتج عنها من آثار سياسية واجتماعية. فالمواطنة من الناحية القانونية هي الحق في المشاركة - بشكل مباشر أو غير مباشر - في ممارسة القوة السياسية ، أما من الناحية الاجتماعية فقد أصبح هناك اهتمام بالبناء الاجتماعي لمفهوم المواطنة وأشكال التكامل - ولو حتى الرمزي - بين الأفراد ، وهناك مراجعة للشروط الاجتماعية لقبول أو استبعاد الأفراد الذين يعتنقون قيماً مختلفة عن المجتمع الذي يعيشون فيه ، ومن الناحية الاقتصادية أصبح هناك اهتمام بالوضع والدور الذي يمارسه المهاجرون والأقليات الثقافية المختلفة^(٦١).

وامتدت هذه الآثار إلى المواطنة السياسية ، ففي أي جماعة من المواطنين المتساوين كانت الأهمية الخاصة لكل عضو يمكن أن تكون مختلفة ، وتصبح الفئات الثقافية والاجتماعية الأقل تميزاً مواطنة من الدرجة الثانية ، حيث تتداخل جميع هذه الاختلافات الدينية والأخلاقية والإثنية مع الاختلافات الأساسية ، وعندما تصبح إحدى هذه الأقليات منفصلة ومهمشة ثقافياً وغير متساوية اقتصادياً وسياسياً فإن الرابطة المدنية - والتي هي الأساس الذي تقوم عليه فكرة المواطنة - لا تصبح بالقوة الكافية لتجعل من هذه الأقلية مواطنين في وحدة سياسية واحدة ، تقوم على أساس المسؤولية والالتزام المشترك بالرغم من وجود اختلافات^(٦٢).

ومن ثم أصبح مفهوم المواطنة يواجه بالعديد من الإشكاليات والتحديات والرهانات السياسية ، والتي يمتد تأثيرها على مدى التمتع الكامل بالحقوق والواجبات المرتبطة بهذه المكانة ، وكيف يمكن تحقيق التكامل السياسي بين أعضاء هذا النظام ومن لا يتمتعون بعضويته من الناحية الفعلية. ومن ثم يصبح الوصول إلى إقامة ديمقراطية حقيقية متعددة الثقافات هو الإجابة على السؤال الذي طرحه "رولز" عن إمكانية أن تتعايش وتجتمع المذاهب المختلفة والمتعارضة للأفراد في مفهوم سياسي واحد ، يتحقق من خلال الديمقراطية الدستورية ، مع ضرورة التفرقة التقليدية بين المعنى الوصفي أو الشكلي - حيث الديمقراطية

أحد أنماط إدارة القوة السياسية - وهنا تستخدم المواطنة بطريقة ذرائعية أو أدائية ، ومفرغة من أى معنى فهى مجرد مكانة سياسية وقانونية.

وهناك المعنى القيمي أو المعيارى للديمقراطية - حيث الديمقراطية هى المعبر عن مدى شرعية المؤسسات السياسية- وهنا يستخدم مفهوم المواطنة للحكم على مدى شرعية النظام السياسى ومؤسساته ، والتي لا تستمد من مجرد فاعليتها واستقرارها ، ولكن من الطريقة التى يمارس بها الشعب من خلالها سيادته.

ومما يجدر الإشارة إليه أن استعمال مفهوم المواطنة دار فى إطار هذا الخطاب حول العلاقة بين المفاهيم الثلاثة : المواطنة والهوية والديمقراطية المتعددة الثقافات ، وأصبحت المواطنة هى الجمع بين قيم الانتماء (والتي تتعلق بالحقوق الاجتماعية) ، والمشاركة (والتي تتعلق بالحقوق والحريات المدنية) ، والاعتراف بالآخر (وهى التى تتعلق بالقيم الثقافية) .

وقد أدى هذا إلى ظهور نوع من المواطنة ثنائية الطابع ، فنجد من ناحية المواطنة العالمية وهى عبارة عن مجموعة من القيم والمعايير العالمية التى يتمتع بها كل مواطن يعيش فى ظل مجتمع ديمقراطى ، ومن ناحية أخرى كان الوجه الآخر لهذه المواطنة هو المواطنة ذات الخصوصية ؛ والتى يسعى أفرادها إلى الاحتفاظ بقيم الديمقراطية العالمية ، مع الإبقاء على القيم الثقافية والمجتمعية المختلفة للهويات الفرعية الإثنية واللغوية والقومية التى تتحدد على أساس النوع أو الأصل الاجتماعى .. ، بعبارة أخرى إعادة توزيع أشكال عدم المساواة السياسية الحقيقية بين أعضاء أى جماعة سياسية ، ومحاولة الجمع بين العام والخاص^(١٣) .

وانطلاقاً مما سبق ما هو موقع المواطنة فى الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر ، والمستوحى من الخطاب الليبرالى الغربى بكل عناصره ، نستخلص من العرض السابق لبعض نصوص هذا الخطاب سواء كان سياسياً أم فكرياً أنه يستعمل هذا المفهوم بالمعنى التقليدى السائد للعلاقة بين المواطنة والديمقراطية ، مع عدم وجود خطاب ليبرالى مصرى معاصر واضح المعالم ، يجمع بين قيم الديمقراطية الليبرالية فى بعدها الشكلى المؤسسى والقيمى الاجتماعى ، ناهيك عن أنه خطاب نخبوى غريب عن ثقافة وتوجهات قطاعات واسعة من المجتمع ، حتى وإن كانت الليبرالية المعاصرة تعطى مساحة أو دوراً أكبر لتدخل الدولة ، وتؤكد على الدور الاجتماعى لها ، مع الاهتمام بقضية العدالة الاجتماعية ، حتى وإن كانت لا تنفصل عن اعتبارات الكفاءة الاقتصادية.

ومن الملاحظ تشابه الخطاب الليبرالى المصرى المعاصر -على اختلاف نصوصه واتجاهاته- فى التركيز على المواطنة فى بعدها القانونى السياسى المؤسسى ، والمتعلق بموضوع الإصلاح الديمقراطى ، والذى تطلق عليه مجلة الديمقراطية الإصلاح الشكلى دون الفعلى. ومن الملاحظ أن مجلة الديمقراطية تعد من أكثر نصوص الخطاب السياسى الليبرالى المعاصر اهتماماً بالجانب القيمى والثقافى ، أو الشروط الثقافية والاجتماعية للديمقراطية ، والمناداة بترسخ قيم الثقافة الليبرالية ، وعلى رأسها الحريات المدنية.

أعتقد أن مستقبل الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر يتوقف على قدرة هذا الخطاب على رؤية مشكلات وقضايا الواقع المعاش لأفراد المجتمع ، ومحاولة الاستفادة مما تقدمه القيم الليبرالية والديمقراطية فى معالجة هذا الواقع ، مع الحفاظ على ذاتية وخصوصية القيم التى يؤمنون بها بمعنى الجمع بين قيم المواطنة العالمية ، والمواطنة ذات الخصوصية. بعبارة أخرى أعتقد أن الاتجاه الليبرالى المجتمعى بتأكيده على قيمة المجتمع وعلى الذات المندمجة والمتجذرة فى مجتمعها هو الأكثر ملائمة لحل مشكلات الواقع ، والتأكيد على محورية الدور الاجتماعى للفرد ، بعيداً عن الدعاوى المتطرفة للذات الليبرالية المنعزلة والفردية.

* * *

- (١) نوربيرتو بوييو، الليبرالية والديمقراطية، ترجمة فاضل جتكر، دمشق، داركنعان للدراسات والنشر، ١٩٩٤م.
- (٢) المرجع السابق.
- (٣) C.Gould, Rethinking democracy, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.
- (٤) J. Crowley, Ethnicité, nation et contrat social, In : G. Delannoi (ed.), Théories du nationalisme, Paris, Kimé, 1991, 179-218.
- (٥) J. Rawls, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993, P 10.
- (٦) Matteo Gianni, Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat Libéraux – Communautariens : réflexion autour de la démocratie multiculturelle, Univ. De Genève, Département de Science Politique, 1994, P 8.
- (٧) J. Rawls, Libéralisme politique, Trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1996, pp 215-257
- (٨) Ibid., PP215-218.
- (٩) J. Rawls, La théorie de la justice, Trad. Par C. Audard, Paris, Seuil, 1987, pp 47-48.
- (١٠) J. Rawls, Justice et démocratie, op.cit., P 208, P 236.
- (١١) J. Habermas, Citoyenneté et identité nationale, In : J. Lenoble (ed), L'Europe au soir du siècle, identité et démocratie, Paris, Esprit, 1992. : J Ferry, Pertinence du post nationale, Esprit, n. 176, Novembre, 1991, pp 80 -93.
- (١٢) J.Leca, L'Islam, l'Etat et la société en France, In : B. Etienne (ed.), L'Islam en France, Paris, Editions du CNRS, 1990, P 67.
- (١٣) P. Van Parijs, Qu'est qu'une société juste?, Paris, Seuil, 1991, P 269.
- (١٤) D. Held, Democracy, the Nation State and the Global System, in : D. Held(ed.), Political theory today, Stanford, Stanford Univ. Press, 1991, p 206.
- (١٥) M. Gianni, Op.cit., p20.
- (١٦) I. Berlin, Eloge de la liberté, Paris, Calmann Levy, 1969, p 163.
- (١٧) M. Sandel (ed), Liberalism and its critics, New York, New York Univ. Press, 1984.
- (١٨) A. Etzioni, Contemporary Liberals Communitarians and individual choice, In : A. Etzioni,..(eds), Socio-Economics toward a new synthesis, New York, M.E.Sharpe Inc., 1991, p61.
- (١٩) Ibid., pp 62-63.
- (٢٠) A. Mac-Intyre, After virtue, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1984, p 205.

- (٢١) C. Taylor, L'atomisme, in : La liberté des modernes, Trad. Par Ph de lara, Paris, PUF, 1997, pp 223-254.
- (٢٢) W. Kymlicka, Liberalism community and culture, Oxford, Claredon Press, 1991, p9.
- (٢٣) M. Gianni, Op.cit, p38.
- (٢٤) A. Etzioni ed.), New Communitarian thinking, London, Univ. Press if Virginia, 1995, p.17.
- (٢٥) A. Etzioni, Contemporary Liberals...., Op.cit., pp 60-61.
- (٢٦) P. Pettit, Judging justice, London, Routledge and kegan Paul, 1980.
- (٢٧) W. Ossipow, Droits Individuels, Bien Commun, et Vertu Civique dans la querelle des Libéraux et Communitariens, In : Revue Studia Philosophica, Vol.53, 1994, p 120.
- (٢٨) A. Etzioni, Contemporary Liberals... Op.cit., P. 67.
- (٢٩) A. Oldfield, Citizenship and community, London, Routledge, 1990.
- (٣٠) J. Rawls, Libéralisme politique. Trad., par Catherine Audard, Paris, Seuil. 1996.
- (٣١) Ibid.
- (٣٢) M. Gianni, Op.cit.

(٣٣) انظر على سبيل المثال : برنامج حزب الوفد الجديد ، مصطفى شردى . ماذا بعد بيان العلماء ، جريدة الوفد ، ٥ يناير ١٩٨٩ م . - مصطفى شردى ، الحوار فوراً وقبل الطوفان ، جريدة الوفد ، ١٩ يناير ١٩٨٩ م - مصطفى شردى ، مؤامرة تدمير العلاقة بين الشرطة والشعب ، جريدة الوفد ، ١٢ يناير ١٩٨٩ م . - مصطفى شردى ، الحق سيظل فوق القوة ، جريدة الوفد ، ١٦ يناير ١٩٨٩ م - عباس الطرابيل ، الأمن للشعب قبل أمن السلطة ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩ م . - مصطفى شردى ، الاستقرار الذى نراه والذى يجب أن نحمله ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩ م . - مصطفى شردى ، من يستوعب هذا الدرس القادم إلينا من الصين ، جريدة الوفد ، ٨ يونيو ١٩٨٩ م . فؤاد سراج الدين ، لبيك يا سيادة الرئيس ولكن كيف ، جريدة الوفد ، ٢٧ يوليو ١٩٨٩ م . مصطفى شردى ، الصحافة المؤيدة بدلاً من الحكومية ، جريدة الوفد ، ٥ يناير ١٩٨٩ م . مصطفى شردى ، مسئولية جميع المواطنين ، جريدة الوفد ، ١٢ يناير ١٩٨٩ م . مصطفى شردى ، ما موقفكم من انتخابات مجلس الشعب ، جريدة الوفد ، ١٥ يونيو ١٩٨٩ م . مصطفى شردى ، المهازل على مسارح الحكومة في مجلس الشعب والشورى ، جريدة الوفد ، ٢٩ يونيو ١٩٨٩ م . - فؤاد سراج الدين ، انتخابات بورسعيد مهزلة أم مأساة ؟ ، جريدة الوفد ، ٧ سبتمبر ١٩٨٩ م . فؤاد سراج الدين ، هذا ما يجرى عندهم فإذا يجرى عندنا ، جريدة الوفد ، ٢٨ سبتمبر ١٩٨٩ م . - فؤاد سراج الدين ، نحن نريد كل الحقوق التى نطلبها لغربنا ، جريدة الوفد ، ٥ أكتوبر ١٩٨٩ م . - جمال بدوى ، لماذا يهجر الإنسان وطنه إلى الأبد ، جريدة الوفد ، ١٩ أكتوبر ١٩٨٨ م . جمال بدوى ، إطلاق الحريات السياسية أجدى من مشروعات تدور في حلقة مفرغة ، جريدة الوفد ، ٣ يناير ١٩٩١ م . جمال بدوى ، نريدها ديمقراطية كاملة غير منقوصة ، جريدة الوفد ، ١٣ ديسمبر ١٩٩٠ م . سعيد عبد الخالق ، الأزمة الحقيقية في قضية الوحدة الوطنية ، جريدة الوفد ، ٨ يوليو ١٩٩٩ م . سعيد عبد الخالق ، تصريحات المسئولين عن نزاهة الانتخابات لا تزيد عن كلمات بلا ضمانات واقعية ،

جريدة الوفد، ٢٤ فبراير ٢٠٠٠م. جمال بدوى، وداعاً للإرهاب مرحباً بالديمقراطية، جريدة الوفد، ٤ مايو ١٩٩٥م. - فؤاد سراج الدين، رأى الوفد، جريدة الوفد، مارس ١٩٨٤م. مصطفى شردى، كلمة أخيرة، جريدة الوفد، مارس ١٩٨٤م، فبراير ١٩٨٥م. جمال بدوى، حديث الإفك عن دولة الأقباط في أسبوط، جريدة الوفد، ١٩٨٤م. مصطفى شردى، حقائق الشارع وأكاذيب التقارير، جريدة الوفد، مايو ١٩٨٤م، ١٩٨٥م. جمال بدوى، اللعب على نار الفتنة الطائفية، جريدة الوفد، ١٩٩٢م. جمال بدوى، من أجل إفساد مفعول الفتنة الطائفية الديمقراطية هي الحل، جريدة الوفد، ١٩٩٢م. جمال بدوى، الديمقراطية هي الحزام الواقى من الديكتاتورية وليس العكس، والديمقراطية المحسوبة علينا، و الناخب المصرى، جريدة الوفد، ١٩٩٢م. جمال بدوى، قارب الهموم الوطنية إلى أين، والديمقراطية أقصر الطرق لمواجهة الإرهاب، جريدة الوفد، ١٩٩٣م. سعيد عبد الخالق، الحوار مع من؟، جريدة الوفد، ١٩٩٣م. سعيد عبد الخالق، يا قضاة مصر والآن ما الحل، واحذروا: إننا نسير في طريق التطرف، جريدة الوفد، ١٩٩٣م. جمال بدوى، بوابة العبور نحو الديمقراطية، جريدة الوفد، ١٩٩٣م.

(٣٤) انظر على سبيل المثال : مصطفى شردى، مصر والدستور والرئيس، جريدة الوفد، ٢٦ يناير ١٩٨٩م. مصطفى شردى، إذا أردنا أن نشارك في السياحة، جريدة الوفد، ١٦ فبراير ١٩٨٩م. مصطفى شردى، الاستقرار الذى نراه والذى يجب أن نحمله، جريدة الوفد، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م. مصطفى شردى، حتى لا يتكرر ما حدث قبل شهر، جريدة الوفد، ١٣ أبريل ١٩٨٩م. فؤاد سراج الدين، ليك يا سيادة الرئيس...، مرجع سابق. جمال بدوى، ليس بالأسيرين وحده تعالج مشاكل مصر الزمته، جريدة الوفد، ١٤ مارس ١٩٩١م. جمال بدوى، التغيير المطلوب بعد حرب الخليج، جريدة الوفد، ٢١ مارس ١٩٩١م. جمال بدوى، الشعب يسأل الرئيس : ماذا أنت فاعل بوزير الداخلية؟، جريدة الوفد، ١١ يناير ١٩٩٠م. جمال بدوى، وأين برنامج الإصلاح السياسى؟، جريدة الوفد، ٧ يونيو ١٩٩٠م. جمال بدوى، إنهم ليسوا عمالاً وليسوا فلاحين، جريدة الوفد، ١٥ نوفمبر ١٩٩٠م. جمال بدوى، الإصلاح السياسى طوق النجاة من العرق، جريدة الوفد، ١٩٩٣م. جمال بدوى، من حق الرئيس معارضة تغيير الدستور ومن واجبنا معارضة الرئيس، جريدة الوفد، ١٩٩٣م.

(٣٥) انظر على سبيل المثال : مصطفى شردى، المواطن المصرى غلبان ومظلوم وليس له سعر فى بلده، جريدة الوفد، ١٩ يناير ١٩٨٩م. مصطفى شردى، رغيف الحكومة، جريدة الوفد، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م. عباس الطرابيلى، المعونة الأمريكية الصندوق وطواير الخبز، جريدة الوفد، ١٦ مارس ١٩٨٩م. مصطفى شردى، ربنا يجعله عامر يا بهوات، جريدة الوفد، ١٦ مارس ١٩٨٩م. مصطفى شردى، الاستقرار الذى نراه...، مرجع سابق. عباس الطرابيلى، مديرو الجمعيات وبلطجية الدلائل، جريدة الوفد، ٣ مارس ١٩٨٩م. مصطفى شردى، حتى لا يتكرر ما حدث قبل شهر، جريدة الوفد، ١٣ أبريل ١٩٨٩م. مصطفى شردى، الشركات الكبرى تتولى تجميل الميادين الكبرى، جريدة الوفد، ٢٠ أبريل ١٩٨٩م. مصطفى شردى، رئيس الحى الذى يهدد حياة الناس، جريدة الوفد، ٤ مايو ١٩٨٩م. عباس الطرابيلى، الشلجم أمامكم والعمولات من خلفكم، جريدة الوفد، ١١ مايو ١٩٨٩م. عباس الطرابيلى، حق عرب للكفراوى، جريدة الوفد، ١٧ أغسطس ١٩٨٩م. سعيد عبد الخالق، وفقدنا احترام الأثقاء العرب عندما ضاع المصرى فى بلاده، جريدة الوفد، ٤ أبريل ١٩٩١م. جمال بدوى، اضربوا مواقع الفساد قبل اتساع موجة الاجرام، جريدة الوفد، ٢ مايو ١٩٩١م. جمال بدوى، الشعب يشكو من الغلاء ولا يجد سميماً أو مجيماً، جريدة الوفد، ١٩ سبتمبر ١٩٩١م. جمال بدوى، خطة تسميم الشعب المصرى، جريدة الوفد، ٢٠ أبريل ١٩٩٥م. سعيد عبد الخالق، الوجود، جريدة الوفد،

٢٢ يونيو ٢٠٠٠ م. عباس الطرابيلى، ٥ ملايين لغم تحت كراسى الحكومة، جريدة الوفد، ٢٠ يوليو ٢٠٠٠ م. جمال بدوى، الدولة تخطى والجماهير تدفع الثمن، جريدة الوفد، ١٠ مايو ١٩٩٠ م. جمال بدوى، هموم المجتمع المصرى فى المرحلة القادمة، جريدة الوفد، ١٧ مايو ١٩٩٠ م. جمال بدوى، العدالة فى المعاناة شرط لاحتفال الغلاء، جريدة الوفد، ٣١ مايو ١٩٩٠ م. مصطفى شردى، رغيف الحكومة يحتاج إلى محاكمة، جريدة الوفد، ديسمبر ١٩٨٤ م. مصطفى شردى، فزورة إلى السادة الوزراء، جريدة الوفد، عباس الطرابيلى، لكل المصريين حلول واقعية لمواجهة كارثة البطالة، جريدة الوفد، ١ أبريل ١٩٩٣ م. جمال بدوى، الشیطان يملأ الفراغ السياسى، جريدة الوفد، ١٩٩٧ م.

(٣٦) فؤاد سراج الدين، لييك يا سيادة الرئيس...، مرجع سابق. فؤاد سراج الدين، نحن نريد الحقوق...، مرجع سابق. جمال بدوى، قانون الطوارئ حتى نهاية القرن العشرين، جريدة الوفد، ٩ مايو ١٩٩١ م. جمال بدوى، نحن نريد والرئيس يريد والله يفعل ما يريد، جريدة الوفد، ٨ أغسطس ١٩٩١ م. جمال بدوى، وماذا بعد حل مجلس الشعب، جريدة الوفد، ٢٢ فبراير ١٩٩٠ م. جمال بدوى، ماذا أنت فاعل يا مفتى الأباطيل؟، جريدة الوفد، ٢٢ مارس ١٩٩٠ م. جمال بدوى، الخل الأمل للخروج من الورطة الدستورية، جريدة الوفد، ٢٩ مارس ١٩٩٠ م. عباس الطرابيلى، الأحزاب والعمل السياسى المواطن داخل ثلاجة، جريدة الوفد، ٦ سبتمبر ٢٠٠١ م. جمال بدوى، بأس وإحباط، جريدة الوفد، ١٩ يوليو ١٩٩٠ م. سعيد عبد الخالق، إلى أين، جريدة الوفد، ١٩ يوليو ٢٠٠١ م. عباس الطرابيلى، لغم البطالة ألم الانتظار وقسوة القرار، جريدة الوفد، ١٩ يوليو ٢٠٠١ م. سعيد عبد الخالق، متى يعود التوازن إلى الشارع المصرى، جريدة الوفد، ١٩٩٢ م. عباس الطرابيلى، لكل المصريين لهذا كله نرحم السلطة فى إبعاد المصريين عن السياسة، جريدة الوفد، ١٢ أغسطس ١٩٩٣ م.

(٣٧) لمزيد من التفاصيل انظر : جمعية النداء الجديد، المبادئ والركائز الفكرية، جمعية النداء الجديد، القاهرة، يونيو ١٩٩٢ م. سعيد النجار، مصر وتحديات العصر، رسائل النداء الجديد، رقم ٤.

(٣٨) سعيد النجار، جمعية النداء الجديد لماذا؟، نشرة النداء الجديد، مايو ١٩٩٤ م، ص ٣.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) انظر مداخلات سعيد النجار، أسامة الغزالي و محمود أباطة فى محاضرة أحمد عبد الله، نقد السلفية الليبرالية، ندوات النداء الجديد، رقم ٣، ص ٢٢ ص ٢٤ ص ٢٩.

(٤١) انظر لمزيد من التفاصيل : وحيد عبد المجيد، الليبرالية الجديدة والاتجاهات المحافظة.. قضايا معرفية، رسائل النداء الجديد، رقم ٢٦، ص ٣-٥. انظر مداخلة سعيد النجار فى محاضرة : السيد ياسين، أزمة الليبرالية المعاصرة، ندوات النداء الجديد، رقم ٢، ص ٢٥. وانظر أيضاً : حازم البيلاوى، عن الديمقراطية الليبرالية .. قضايا ومشكلات، رسائل النداء الجديد، رقم ٣، ص ١٨. سعيد النجار، نحو ميثاق وطنى، نشرة النداء الجديد، عدد ٧، نوفمبر ١٩٩٤. وحيد عبد المجيد، رؤى ليبرالية : الديمقراطية وحرية الاقتصاد. نحو تراضى عام، نشرة النداء الجديد، عدد ٩، يناير ١٩٩٥ م.

(٤٢) انظر مداخلة سعيد النجار فى محاضرة أحمد عبد الله، مرجع سابق.

(٤٣) سعيد النجار، ليس هناك طريق آخر للتقدم، نشرة النداء الجديد، يونيو ١٩٩٥ م، ص ٣.

(٤٤) انظر مداخلة أسامة الغزالي حرب فى مناظرة : محمد عودة، و محمود أباطة، حق النقابات المهنية فى المحاسبة السياسية لأعضائها، مناظرات النداء الجديد، رقم ٢، ص ٢٩. محمود أباطة.

(٤٥) سعيد النجار، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عيدهِ الخمسيني (١) و(٢) و(٥)، نشرة النداء الجديد، مايو ويونيو وسبتمبر ١٩٩٨م، ص ٣. سعيد النجار، صفحة بيضاء في تاريخ القضاء، نشرة النداء الجديد، عدد ٥٥، مايو ٢٠٠٣م. سعيد النجار، افتتاحية، نشرة النداء الجديد، عدد ٨، أغسطس ٢٠٠٣م.

(٤٦) سعيد النجار، نظامنا السياسي في مفترق الطرق، رسائل النداء الجديد، رقم ٢٢. وحيد عبد المجيد، رؤى ليبرالية: معركة النقابات والإصلاح الديمقراطي، نشرة النداء الجديد، عدد ١١، مارس ١٩٩٥م. وحيد عبد المجيد، رؤى ليبرالية: دروس أزمة نقابة المهندسين الحوار أو الكارثة، نشرة النداء الجديد، عدد ١٤، يونيو ١٩٩٥م. سعيد النجار، جاء وقت الإصلاح السياسي، نشرة النداء الجديد، عدد ٣، يوليو ١٩٩٤م. سعيد النجار، الإصلاح السياسي تعزيز للإصلاح الاقتصادي، نشرة النداء الجديد، عدد ٤، أغسطس ١٩٩٤م. وحيد عبد المجيد، الانتخابات بالقائمة وأولويات الإصلاح، نشرة النداء الجديد، عدد ٤، أغسطس ١٩٩٤م. سعيد النجار، الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي مرة أخرى، نشرة النداء الجديد، عدد ٥، سبتمبر ١٩٩٤م. وحيد عبد المجيد، محاربة التطرف بالوعظ والتلقين.. والغناء، نشرة النداء الجديد، عدد ٤١، سبتمبر ١٩٩٧م. وحيد عبد المجيد، مذبحه الأقصر الإصلاح قبل الأمن، نشرة النداء الجديد، عدد ٤٤، ديسمبر ١٩٩٧م. وحيد عبد المجيد، قبل فوات الأوان، نشرة النداء الجديد، عدد ٤٥، يناير ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، محلك سر، نشرة النداء الجديد، عدد ٢٧، يوليو ١٩٩٦م. وحيد عبد المجيد، حرية الصحافة والطريق إلى الإصلاح، نشرة النداء الجديد، عدد ١٦، أغسطس ١٩٩٥م. وحيد عبد المجيد، ما خفي أعظم وأدعى للإصلاح، نشرة النداء الجديد، عدد ١٥، يوليو ١٩٩٥م. وحيد عبد المجيد، التعددية المقيدة فيم تتمايز عن السلطوية؟، نشرة النداء الجديد، عدد ١٧، سبتمبر ١٩٩٥م. وحيد عبد المجيد، حوارات المستقبل، نشرة النداء الجديد، عدد ٦٠، أبريل ١٩٩٩م. سعيد النجار، التحول نحو الديمقراطية (١، ٣، ٤، ٥)، نشرة النداء الجديد، الأعداد ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، يوليو، وسبتمبر، وأكتوبر، ونوفمبر ١٩٩٩م. وحيد عبد المجيد، متى تنتبه إلى الخطر، نشرة النداء الجديد، عدد ٥١، يوليو ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، حق المرأة في الحماية من التحرش، نشرة النداء الجديد، عدد ٤٧، مارس ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، حقوق المرأة بين التحرش الجنسي والولاية القضائية، نشرة النداء الجديد، عدد ٥٣، سبتمبر ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، حوار مع برنامج التجمع، نشرة النداء الجديد، عدد ٥٢، أغسطس ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، مواجهة الإرهاب في الداخل قبل الخارج، عدد ٤٧، فبراير ١٩٩٨م. وحيد عبد المجيد، إعادة الاعتبار للانتخاب بالقائمة، نشرة النداء الجديد، عدد ٢١، يناير ١٩٩٦م. وحيد عبد المجيد، التغيير الاجتماعي من منظور ديمقراطي، نشرة النداء الجديد، عدد ٢٢، فبراير ١٩٩٦م. وحيد عبد المجيد، حدود دور القضاء سياسياً وثقافياً، نشرة النداء الجديد، عدد ٢٣، مارس ١٩٩٦م. وحيد عبد المجيد، إغلاق قلعة الديمقراطية، نشرة النداء الجديد، عدد ٣٨، يونيو ١٩٩٧م. سعيد النجار، البطالة والتحول نحو اقتصاد تصديري، رسائل النداء الجديد، رقم ٨.

(٤٧) سعيد النجار، افتتاحية، نشرة النداء الجديد، عدد ٩، سبتمبر ٢٠٠٣. سعيد النجار، افتتاحية، نشرة النداء الجديد، عدد ١٠، مايو ٢٠٠٣م. سعيد النجار، افتتاحية، نشرة النداء الجديد، عدد ٧، يوليو ٢٠٠٣م.

(٤٨) جمعية النداء الجديد، المبادئ والركائز الفكرية، مرجع سابق. وحيد عبد المجيد، اليد المرئية للرأسمالية، نشرة النداء الجديد، سبتمبر ١٩٩٨م، ص ٧. سعيد النجار، الزعم بإهمال الليبرالية للعدالة الاجتماعية باطل من أساسه، نشرة النداء الجديد، مايو ١٩٩٨م، ص ١٢.

- (٤٩) من نحن؟، جريدة نهضة مصر، العدد الأول، السنة الأولى، ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٣ م.
- (٥٠) عماد الدين أديب، أستاذنا هويدى والنموذج الكابولي، جريدة نهضة مصر، ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٣ م. محمد حسن الألفى، هذه مهمتى فى تحمين صورة أمريكا، جريدة نهضة مصر، ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٣ م. عماد الدين أديب، إرهاب وكباب، جريدة نهضة مصر، ٥ نوفمبر ٢٠٠٣ م. محمد حسن الألفى، الشیطان يعظ المشكلة أن البضاعة سليمة والبائع غشاش، جريدة نهضة مصر، ١٢ نوفمبر ٢٠٠٣ م. عماد الدين أديب، ليبراليون نعم أغبياء لا، جريدة نهضة مصر، ٣ ديسمبر ٢٠٠٣ م.
- (٥١) عماد الدين أديب، السحابة السوداء تراث فرعونى، جريدة نهضة مصر، ١٢ نوفمبر ٢٠٠٣ م. عماد الدين أديب، الفهر البيروقراطى، جريدة نهضة مصر، ١٩ نوفمبر ٢٠٠٣ م.
- (٥٢) عماد الدين أديب، سلامة مصر وسلامة الرئيس، جريدة نهضة مصر، ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٣ م.
- (٥٣) هالة مصطفى، الافتتاحية: الفرد مصدر سعادة المجتمع ومستحقها، مجلة الديمقراطية، السنة الثالثة، العدد ١١، يوليو ٢٠٠٣ م، ص ٦-٧. وقد دار ملف هذا العدد حول حرية التعبير والإبداع بين القانونى والسياسى والثقافى. هالة مصطفى، الافتتاحية: الدولة وجدت لتبقى، مجلة الديمقراطية، السنة الأولى، العدد الثالث، صيف ٢٠٠١ م، ص ص ٥-١٢. هالة مصطفى، الافتتاحية: المرأة والتحديث، مجلة الديمقراطية، السنة الثانية، عدد ٦، ربيع ٢٠٠٢ م.
- (٥٤) هالة مصطفى، الافتتاحية: الليبرالية المتقدمة عربيا، الديمقراطية، السنة الثانية، العدد ١٠، ربيع ٢٠٠٣ م، ص ٥-٨. وكان ملف العدد عن الليبرالية ومستقبل الديمقراطية فى العالم العربى.
- (٥٥) هالة مصطفى، الافتتاحية: الليبراليون وضع المستقبل، مجلة الديمقراطية، السنة الثالثة، العدد ١٢، أكتوبر ٢٠٠٣ م، ص ٥-٨. وكان ملف العدد بعنوان الدين والسياسة هل من مراجعة.
- (٥٦) هالة مصطفى، الهجوم على أمريكا و الافتتاحية: السياسة الأمريكية بين المثالية والواقعية، مجلة الديمقراطية، السنة الأولى، العدد ٤، أكتوبر ٢٠٠١ م، ص ٥-١٤. هالة مصطفى، الافتتاحية: أمريكا والديمقراطية فى الشرق الأوسط، مجلة الديمقراطية، السنة الثانية، العدد ٨، أكتوبر ٢٠٠٢ م، ص ٥-٨.
- (٥٧) المرجع السابق. وكان ملف العدد حول التعليم ومستقبل مصر وقد تضمن دراسات حول ضرورة تجديد الخطاب الدينى.
- (٥٨) هالة مصطفى، الافتتاحية: المبادرة الأمريكية للديمقراطية فى العالم العربى، مجلة الديمقراطية، السنة الثالثة العدد ٩، يناير ٢٠٠٣ م، ص ٥-٨.
- (٥٩) مصطفى، الافتتاحية: الديمقراطية والدراسات المقارنة قضايا ومشكلات، مجلة الديمقراطية، السنة الأولى، العدد ١، شتاء ٢٠٠١ م، ص ٧-١٦.
- (٦٠) هالة مصطفى، الافتتاحية: المشروع السياسى الإسلامى: هل نجح فى تقديم بديل، مجلة الديمقراطية، السنة الثانية، العدد ٥، يناير ٢٠٠٢ م.

(٦١) M. Gianni, Op.cit.

(٦٢) J. Shklar, La citoyenneté américaine, Paris, Calmann Levy, 1991, p.359, J. Leca, La citoyenneté entre la notion et la société civile, in :Colas, D.Emeri,C. Zylberberg,(eds.), Citoyenneté et nationalité, Paris, P.U.F., 1991, p 466

R. Kastoryano, La citoyenneté au déla du sang et du sol, in : Remy leveau et autres(eds.), L'Islam en France et en Allemagne : Identités et citoyennetés, Paris, IFRI, 2001, p p 17- 35

(L).Machado, Des cultures îles à la société archipel : Critique de la conceptualisation multiculturaliste de la différenciation sociale et culturelle, Revue Suisse de sociologie, vol. 23, N. 2, 1997, p p 303-327.

(٦٣) J. Duchastel, La citoyenneté dans les sociétés contemporaines : Entre mondialisation des marches et revendications démocratiques, www.chaire-med.ca

٢ الخطاب اليساري ..

١. هاجدة رفاعة

أولاً: مفهوم المواطنة

تتعدد تعريفات المواطنة بتعدد زوايا التداول ؛ إن كانت قانونية أو مدنية ، أو اجتماعية. كذلك تتحدد دلالة المفهوم بارتباطه بالزمان والمكان. بمعنى أن هذه الدلالة تتولد عبر صيرورة تاريخية ، تعبيراً عن مصالح مجتمعية معينة.

وبالرغم من أن مفهوم المواطن كعضو في دولة ، أو دولة - مدينة City - State يرجع إلى فترات تاريخية قديمة. سواء في الشرق (الحضارة الفرعونية ، الحضارة الفينيقية.. إلخ) أو في الغرب (المجتمع اليوناني القديم .. إلخ). إلا أنه سوف أتناول هذا المفهوم بالمعنى المتعارف عليه منذ نشأة الرأسالية ؛ أي المعنى الذي تولد خلال شروط اجتماعية معينة.

لقد شكلت فلسفة الأنوار المرجعية الفلسفية التي تبلور على أساسها مفهوم المواطنة ، وكانت الثورة الفرنسية هي التجلي الأيديولوجي والسياسي الذي برز من خلاله هذا المفهوم. فالثورة الفرنسية زعمت أنها تؤسس أمة جديدة ، لا علاقة لها بالمرجعية البيولوجية (دم الأسلاف) أو الدينية ، بل مرجعيتها الوحيدة هي قرار حر من المواطنين الذين يريدون العيش متضامنين في ظل قوانين يستونها دون قيد^(١). فالمواطنة من هذا المنظور هي فعل عقد اجتماعي ، ولا الدولة القومية هي القالب الذي تتكون المواطنة القومية داخله ، ولا وجودها في غياب هذا العقد ، أي دون القرار الواعي من قبل المواطنين^(٢).

ويتجسد هذا المعنى في إعلان حقوق الإنسان المواطن " The declaration of the rights of man and of the citizen " ؛ إذ يقرر: "إن أي إنسان - بغض النظر عن أصوله ، ولونه ، وآرائه (ومنها الدينية) - إذا أراد أن يعيش في ظل قوانين الجمهورية ، وأن يشترك في سننها ، فله حق المواطنة"^(٣).

وعلى الرغم من أن هذا الحق ظل نظرياً ؛ إلا أن الثورة الفرنسية شكلت تطوراً مهماً في مفهوم المواطنة لعدة أسباب ؛ أولها أنها ربطت بشكل واضح بين فكرة المساواة بين البشر ،

وحقوق المواطنة. ثانيها يربطها المواطنة بمفهوم الجماعة المرتبطة بمبدأ الإخاء الاجتماعي. ثالثها أن الثورة الفرنسية حددت مفهوم الدولة القومية ككينونة مستقلة ، يعيش بداخلها أفراد أحرار ، يطلق عليهم كلمة "مواطنين" وأخيراً ربطت بين المواطنة - وحق المطالبة بالحرية السياسية^(٤).

ومن التعريفات الكلاسيكية للمواطنة تعريف هوبز Thomas Hobbes بأنه "الحماية التي تكفلها سلطة الدولة للفرد". ويعرف روسو Rousseau المواطن كعضو في مدينة تمثل الجسد الاجتماعي المشترك ، تفقد خلاله الشخصية الفردية ؛ لتشكل كنتاج لهذه الكينونة السياسية المشتركة^(٥).

ومن هذا المنطلق ، يترتب على المواطنة حصول الفرد على حقوق سياسية تشمل الحرية والحماية من جهة ، والولاء للدولة من جهة أخرى ، والتناقض الأساسي في النظرية السياسية الكلاسيكية ينبع من تأكيدها على استقلالية وحرية المواطن ، مع وجود دولة مركزية سلطوية.

ولقد قدمت النظرية الكلاسيكية كثيراً من المبررات لمحاولة التوفيق بين سلطة الدولة وحرية المواطن. مثال نظرية هوبز في العقد الاجتماعي Social Contract ومفهوم روسو للإدارة العامة General Will ولقد تأسس النقد الذي وجهه لهذه النظرية على استحالة التوفيق بين الحرية الفردية ، ومتطلبات النظام والاستقرار الاجتماعي^(٦).

ويعرف المواطن في سياق أكثر معاصرة كعضو في الدولة القومية ، أو كذاتية قانونية Official Identity ؛ فالمواطنة تعنى العضوية القانونية في الدولة^(٧). والمواطنة في النظرية السياسية تفترض وجود عدد من المؤسسات السياسية كالدولة المركزية ، ونظام للمشاركة السياسية ، ومؤسسات تعليمية ؛ ومؤسسات مختلفة تتبع الدولة للمحافظة على حرية المواطن^(٨).

وفي دراسة عن تطور المواطنة في المجتمع الرأسمالي يحدد مارشال T. H. Marshall ، ثلاث مراحل أساسية عبر تطور حقوق المواطنة ؛ المرحلة الأولى وتمثلت في ترسيخ الحقوق القانونية في القرن الثامن عشر ، ثم تبعها الحقوق السياسية (بالأخص حق الانتخاب) في القرن التاسع عشر. أما في القرن العشرين ؛ فكان التوسع في الحقوق الاجتماعية للمواطن ؛ لظروف الحرب العالمية من جهة ، ونضال الطبقة العاملة من جهة أخرى. والتي توجت "بدولة الرفاهية" التي قامت بعد الحرب العالمية الثانية^(٩).

ويؤكد مارشال أن الحقوق القانونية والسياسية المرتكزة على مفهوم المساواة تعمل على دعم النظام الرأسمالي من خلال تخفيفها لحدة الصراع الطبقي ، مما يزيد من فاعلية النظام. في حين أن الحقوق الاجتماعية للمواطن في ظل دولة الرفاهية والتي تعنى مزيداً من الضرائب ، وكذلك تدخل الدولة لوضع قواعد تنظيمية للسوق تشكل تناقضاً مع توجه المشروع الرأسمالي نحو تحقيق أكبر ربح ممكن^(١٠).

ويرى الفكر الماركسي أن عدم المساواة من الخصائص الجوهرية لنمط الإنتاج الرأسمالي ؛ فالجزء الأساسي لعدم المساواة يقبع في التناقض بين الملكية والعمل. فعدم المساواة في الملكية يؤدي إلى عدم المساواة في الدخل ، والوضع والمكانة الاجتماعية. فهناك إذن تناقض بين طبيعة النظام الرأسمالي ، وبين ما تدعيه الأيديولوجية البورجوازية من أن المواطنة ترتكز أساساً على المساواة والحرية^(١١).

ويرى المنظرون الماركسيون أن ظاهرة عدم المساواة هي ظاهرة تاريخية اجتماعية ؛ ومن ثم يمكن استئصالها من خلال التحويل الثوري للملكية وسائل الإنتاج ، وإعادة توزيع السلطة السياسية في المجتمع ؛ فالمواطنة المرتكزة على المساواة الحقة لا تتحقق بحسب الفكر الماركسي إلا في المجتمع الاشتراكي حيث تتلاشى عدم المساواة في الملكية وفي التوزيع^(١٢).

هذا من حيث المفهوم ولكن كيف تعامل الخطاب الماركسي مع مفهوم المواطنة تاريخياً؟

ثانياً : المواطنة في الخطاب الماركسي تاريخياً

يتحدد مفهوم المواطنة في الخطاب الماركسي المصري من خلال زاويتين في تناول:

أولهما : العلاقة الجدلية بين "الوطني" و"الطبقي/الأممي".

ثانيهما: إن مفهوم المواطنة يتم تناوله في علاقته بالديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي.

ظلت محاولات التوفيق بين متطلبات الأممية - باعتبارها ركيزة مبدأ المساواة على الصعيد العالمي - وبين متطلبات الوطنية الناجمة عن تباين الرصيد الثقافي والحضاري إحدى الإشكاليات الكبيرة في الفكر الماركسي بعامه.

كان ماركس قد انطلق من أن "التضامن العمالي" هو منشأ العملية الثورية التحررية ، وأساس "التضامن الأممي" ، من منطلق أن الحواجز الوطنية بين أحزاب الطبقة العاملة ظاهرة يفرزها الفكر البورجوازي ، ويتعين على الفكر البروليتاري مناهضته ، ومن هنا كان

إهمال الماركسية طوال القرن التاسع عشر للقضية الوطنية^(١٣).

ثم أسفرت الحرب العالمية الأولى بوصفها حرباً نشبت بين دول إمبريالية عن دفع التناقض بين متطلبات البعد "القومي - الوطني" ومتطلبات البعد "الطبقي - الأممي" إلى الذروة. وعمثل ذلك في ردود الأفعال لشعار لينين "بتحويل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية" ؛ بمعنى ألا تقع البوليتاريا فريسة التعصب الوطني للبورجوازيات الإمبريالية ؛ وأن تتآخى الطبقات العاملة وتتضامن في كافة البلدان الرأسمالية ، وأن توجه ضربتها معاً إلى البورجوازية الإمبريالية في كل بلد منها ، وأن تجعلها نقطة الانطلاق لحرب أهلية هي تجسيد "للثورة" على البورجوازية من أجل قيام سلطة اشتراكية.

بيد أن أحزاباً اشتراكية ديمقراطية عديدة قد تخلت عن الأمية قبيل الحرب العالمية الأولى ، ورفضت شعار لينين الأممي. ومن أبرز مدارس الاشتراكية الديمقراطية التي عارضت خطط لينين مدرسة "كارل كاوتسكي" في ألمانيا ، وجون جوريس" في فرنسا. وهي مدارس طرحت من جديد فكرة الأمية الاشتراكية في إطار عدم جواز التفريط في البعد الوطني ، ولا في الخصائص والانتهاآت القومية والثقافية والحضارية والتاريخية لكل شعب. وكانت هناك أيضاً مدرسة "أوتو باور" في النمسا ؛ التي طالبت بجعل الاشتراكية متلائمة ومتوافقة مع مقتضيات الثقافة الوطنية^(١٤).

ولقد ساهم الفيلسوف الماركسي الفرنسي "جورج لوفيفر" (عام ١٩٣٧م) في مؤلفه "الوطنية ضد الأوطان" ؛ بنظرية حملت نوعاً من الإحياء لنظريات "أوتو باور" في بداية القرن. قال إن فكرة "الوطنية" تنطوي على مغالطة وخداع طالما تحفى هيمنة البرجوازية الكبيرة على المجتمع ، وطالما لا ترتكز إلى أساس ديمقراطي. ولكن إذا ما قصد "بالوطنية" استيعاب الإنجازات الثقافية للجماهير ؛ فمن الممكن في مثل هذه الحالة أن يكون هناك أساس وطني للتحرك الديمقراطي في وجه الفاشية ، وحتى من أجل التحول إلى الاشتراكية. مثل هذا الطرح يشكل الإرهاصات الأولى لفكرة "الديمقراطية الشعبية" ؛ ثم لفكرة الطريق الوطني للاشتراكية ؛ وهي أفكار أصبحت النظرية المعتمدة رسمياً عقب تولى خروشوف السلطة في الخمسينيات^(١٥).

ثم جاءت الحرب العالمية الثانية لتأكيد معنى أن الوطنية هي إحدى مرتكزات قوى التحرر ؛ فلم يكن صدفة أنه قد تقرر حل الكومنترن عند بلوغ الحرب ذروتها عام ١٩٤٢م ، فقد أحس ستالين بأن حل المؤسسة التي كانت ترمز للأمية ضرورة لتعزيز التحالف مع الحلفاء من جهة ، ومختلف القوى الوطنية من جهة أخرى^(١٦).

لقد ظهرت عدة نظريات لمحاولة تذليل أوجه التعارض بين متطلبات كل من البعدين الأعمى والوطني في أعقاب الحرب العالمية الثانية ؛ فإن الحرب الباردة قد أفرزت النظام العالمي الثنائي القطبية ، وقد جرت مواجهته بالاستناد إلى فكرة الأهمية بوصفها المبرر الأيديولوجي لبلورة قطب اشتراكي عالمي في مواجهة القطب الإمبريالي العالمي . غير أنه كان لابد أيضاً من إعمال البند الوطني / القومي بهدف توسيع نطاق التضامن الشعبي في مواجهة الإمبريالية ، على غرار ما جرى مع الفاشية والاحتلال النازي أثناء الحرب ، ومن أبرز هذه النظريات نظرية تعدد المراكز Polycentrism ونظرية الشيوعية الأوروبية Eurocommunism^(٧) .

أما في بلدان العالم الثالث ؛ فقد دعت حركات التحرر الوطني إلى وحدة الشعب في إطار الحدود السياسية للدولة ، باعتبار أن هذه الوحدة تمثل ركناً أساسياً في تحقيق هدف التحرر الوطني ؛ نظراً لأن إستراتيجيات الاستعمار هي بالتحديد توظيف هذا التنوع من أجل تقسيم جبهة التحرير^(٨) .

ولم تجد "الدولة الثالثة" مناصاً من التمييز بين "الوطنية والقومية" في الدول الإمبريالية و"الوطنية والقومية" في البلدان المستعمرة. فإذا صح أن النزعة الوطنية هي في أحوال كثيرة ذات صبغة متعصبة شوفينية في البلدان الإمبريالية ؛ فإن هناك ما يبررها تاريخياً في النضال ضد الإمبريالية في البلدان المستعمرة^(٩) .

ولقد تزامن النضال الوطني مع الدعوة إلى الاشتراكية في مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وارتبط الصراع الوطني التحريري بالصراع الاجتماعي الطبقي ارتباطاً وثيقاً ؛ سواء في أشكال عملية أو تعابير ثقافية فكرية وسياسية ؛ فنجد في برنامج الحزب الاشتراكي الأول (١٩٢١ - ١٩٢٤) رؤية وطنية ناضجة ذات بعد طبقي واضح ؛ فمن ضمن بنود "البرنامج" ضرورة تحرير أرض الوطن من الاستعمار ، وتحقيق المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية للعمال والفلاحين ، وتحرير المرأة ، والقضاء على استغلال طبقة المالكين لطبقة العمال ؛ أي تحقيق المساواة الطبقيّة ، وكان لدى الحزب أيضاً إدراك مبكر عن أهمية الوحدة العربية^(١٠) .

ولقد امتلك الماركسيون المصريون رؤية نقدية منذ وقت مبكر ؛ وهذا ما أدخلهم في صدامات حادة مع ستالين في نهاية العشرينيات حول الموقف من البرجوازية الوطنية. فقد كان ستالين يرى أن البرجوازية الوطنية في المستعمرات قد خانت الثورة ، وألقت بعلم الخريات إلى الوحل ، ومن ثم فإنه إذا كان العدو الرئيسي في مستعمرات مصر والهند هو

الاستعمار والإقطاع ، فإن اتجاه الضربة الرئيسية يجب أن يوجه إلى أحزاب البرجوازية الوطنية (مثل حزب الوفد في مصر ، وحزب المؤتمر في الهند) لأنها هي التي تضلل الجماهير. ورفض الماركسيون المصريون أن تكون معركتهم الأساسية ضد حزب الوفد ، وخاصة أنه كان في ذلك الحين يخوض المعركة ضد الاحتلال والقصر دفاعاً عن دستور ١٩٢٣ م . وانتهت معركتهم ضد أفكار ستالين بطرد الحزب الشيوعي من الدولة الثالثة (الكومنترن)^(٢١).

ولقد نشأت الحركة الشيوعية المصرية في مرحلتها الثانية في الأربعينيات في ارتباط وثيق بنمو الحركة الوطنية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية ، ولكن ما إن انتهت الحرب العالمية الثانية بانتصار الحلفاء ؛ كان للدور البارز للاتحاد السوفيتي في تحقيق هذا النصر أثر بالغ على حركات التحرر الوطني بشكل عام ؛ وعلى مصر في نفس الوقت. وكانت قد نشأت في هذه الفترة تكوينات جديدة ، ومنظمات تبني الفكر الماركسي ؛ مثل الحركة الوطنية للتحرر الوطني ، وإسكرا ، وتحرير الشعب ، والفجر الجديد ، وبتلك هذه المنظمات محاولات دائبة لربط الحركة الاشتراكية بالحركة الوطنية والديمقراطية. فأصبح خصوم الشعب من إمبرياليين ، ورجعيين ، ورأسماليين في جانب ، والجماهير العاملة والمثقفين في جانب آخر. وكانت اللجنة الوطنية للعمال والطلبة ثمرة جديدة لهذا النشاط الذي لعب اليسار دوراً أساسياً فيه ، ولم تعد فكرة طرد المستعمر الإنجليزي منفصلة عن سقوط الملكية والإقطاع والرأسمالية. ولقد دأبت الحركة الاشتراكية بمختلف فصائلها في هذه الفترة بربط قضايا الوطن بقضية التحرر الوطني. "فقضية الاستقلال الوطني مرتبطة بالنهب الاستعماري. فمجلة الضمير المعبرة عن لجنة العمال للتحرير القومي في الأربعينيات تشرح ذلك: "الاستعمار يسرق الشعب المصري مرتين ؛ المرة الأولى عند شرائه القطن بثمن بخس ، والثانية عندما يبيع للمصريين منتجاته بسعر مرتفع ، والاستعمار يرتكب السرقة مرة ثالثة أيضاً بتأميره مع الرأسماليين وأصحاب الأقطان المصريين ضد الشعب المصري ؛ ولهذا أصبح لا مفر للشعب المصري من مكافحة الاستعمار البريطاني والاستغلال الرأسمالي معاً"^(٢٢). ونجد في أكثر من مكان في برامج هذه الأحزاب والمنظمات اليسارية المختلفة تأكيداً على أن التحرر من الاستعمار هو تحرر من الاستغلال الطبقي والفقر والجهل والديكتاتورية.

ولم يكن للحركة الشيوعية في الأربعينيات أي علاقة بمركز أممي لا في نشأتها ولا في مسارها بعد ذلك. وساعد على ذلك حل الكومنترن (الدولية الشيوعية) عام ١٩٤٣ م ؛ فلم تعان الحركة المصرية من سلبيات الكومنترن والسيطرة الستالينية عليه. وساعد ذلك على اتخاذها موقف الأحزاب الشيوعية الأخرى في العالم ، ومنها الحزب الشيوعي السوفيتي ، الذي اعتبرها انقلاباً أمريكياً^(٢٣).

وعندما قامت ثورة يوليو اعتبرها السوفيت وكل شيوعى العالم أنها مجرد تعبير عن الصراع بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد.. وأنها طغمة عسكرية موالية لأمريكا. كذلك اتخذت كافة المنظمات الشيوعية المصرية موقفاً مناهضاً لحركة الجيش ؛ فمنظمة الديمقراطية الشعبية (د. ش.) اعتبرت حركة عسكرية ذات طبيعة ديكتاتورية معادية للمصالح الحقيقية للطبقة العاملة. أما منظمة الحزب الشيوعى المصرى (الراية) فاعتبرتها حركة فاشية قائمة على تضليل الجماهير بالشعارات المزيفة من ناحية ، وعلى إرهاب الجماهير لكبت حركتها الثورية من ناحية أخرى ولكن منظمة حدتو (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى) ، التى شاركت فى تأسيس الضباط الأحرار وصياغة برنامجهم ، كان من الطبيعى أن تؤيد حركة يوليو وتعتبرها حركة وطنية معادية للاستعمار^(٢٤).

ولكن سرعان ما حدث تصادم وصراع بين الضباط الأحرار وحدتو حول قضية الديمقراطية. ففي ٣١ ديسمبر عام ١٩٥٣م ؛ أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جميع الأحزاب ، وإغلاق كل الصحف ، ووقف العمل بالدستور ، عارضت الحركة الشيوعية المصرية بكل فصائلها هذه القرارات ، ووقفت موقفاً موحداً قائماً على معارضة الحكم العسكرى ؛ وإن ظلت الفوارق فى الأوصاف بين "الديكتاتورية العسكرية" أو "الطغمة الحاكمة" أو "العصابة الفاشية"^(٢٥).

ولكن لم تلبث قيادة يوليو أن فاجأت الشيوعيين المصريين بعقد صفقة السلاح التشيكية ، وقبلها الدور البارز لجمال عبد الناصر فى مؤتمر باندونج ، ثم تتويج ذلك بتأميم قناة السويس فى يوليو (١٩٥٦م) ، وراح عبد الناصر يسابق برامج الأحزاب الشيوعية فى المجال الاقتصادى والاجتماعى ؛ الأمر الذى صار معه الحديث عن الشكل الديمقراطى نوعاً من الترف الذى لا يجد له صدى إلا فى أوساط السياسيين القدامى ، وقطاعات من المثقفين^(٢٦).

أدت هذه الإجراءات إلى تأييد الشيوعيين الماركسيين لعبد الناصر ، وإلى مراجعة موقفهم من حكم العسكر ؛ فظهرت التحليلات المنظرة لذلك التى تقوم على مجموعة أفكار مثل: "إن فرقاً بين عسكريين ينتمون اجتماعياً وطبقياً إلى الفئات العليا (الرجعية) وآخرين ينتمون إلى الفئات الدنيا (الثورية) وإن العبرة فى الحكم على مجموعة من العسكريين هى أولاً وأخيراً بالمسلك الذى يسلكونه مع من ، وضد من.. من الأقسام الاجتماعية.. وأى الإجراءات يتخذون تعبيراً عن ذلك"^(٢٧).

ثم جاءت الأزمة الكبرى عام (١٩٥٩-١٩٦٤م) ، والتي دخل فيها الشرعيون المصريون سجون عبد الناصر بكل فصائلهم ؛ بسبب اختلاف حول إصرار الحكم على نظام الحزب الواحد (الاتحاد القومي) ، ثم "الاتحاد الاشتراكي" ، وبسبب الخلاف حول الموقف من ثورة العراق ، وقضية الوحدة مع سوريا ، وعندئذ وقف جزء هام من الحزب الشيوعي المصرى موقف الرفض من سلطة يوليو ، ووصفها بأنها "ديكتاتورية تعبر عن الرأسمالية المصرية الاحتكارية وشبه الاحتكارية". وكان عبد الناصر في نفس الفترة قد أمم المؤسسات الاقتصادية الكبرى في يوليو ١٩٦١م ؛ ففسرت هذه الإجراءات باعتبارها آليات تركيز وتمركز لرأس المال والإنتاج ، وبناء مؤسسات كبرى تحتكر السوق ، وتنتهي عصر المنافسة^(٢٨).

وأصبح شعار الاجتماعى للماركسيين هو القضاء على هذه "الرأسمالية الاحتكارية" التي صارت عائقاً في طريق تقدم القوى المنتجة ، وأصبح الشعار السياسى هو إسقاط حكمها الدكتاتورى. أما الجزء من الحزب الذى ضم معظم قيادات حدتو السابقة ؛ فإنه لم يتزحزح عن التحليل القائل: "بأن الحكم يعبر عن البرجوازية الوطنية التى من صميم طبيعتها هذا التذبذب الحاد بين معسكر الثورة وأعدائها ، وأن حكمها وإن طبع بالعداء للديمقراطية والعنف ؛ فإن ذلك يعتبر نكسة مؤقتة في حركة البرجوازية الوطنية"^(٢٩).

وبانتهاء الأزمة بين الشيوعيين وسلطة يوليو عام ١٩٦٤م ، عادت التحليلات من جديد ، وكانت قد بدأت داخل السجون والمعتقلات ؛ فريق أكد أنها سلطة البرجوازية الوطنية ، وآخر قال بأنها سلطة البرجوازية الصغيرة ، وثالث قال بل سلطة مختلطة ، ولكن في قمتها مجموعة اشتراكية تتمثل في عبد الناصر والكوكبة المرتبطة به^(٣٠).

ونستطيع أن نستخلص أن الخطاب الماركسى المصرى بشكل عام رغم مراوحته بين الصراع والتوافق مع سلطة يوليو نتيجة مواقفها الملتبسة ؛ فهى تتخذ قرارات منافية للديمقراطية إلا أنها في نفس الوقت تتخذ قرارات وطنية كبيرة ؛ مثل تأميم قناة السويس ، والإصلاح الزراعى ، ومجانية التعليم ، ومحاوله إقامة صرح صناعى .. إلخ - إلا أنه قيم سلطة يوليو بأنها سلطة البرجوازية الوطنية ، وأنها ذات طبيعة مزدوجة تعمل على وضع القوى الوطنية تحت قيادتها ضد الاستعمار والإقطاع ، منحازة للقاعدة الوطنية العريضة من الطبقات الشعبية ، ولكنها في نفس الوقت تقف في وجه الجماهير إذا حاولت التحرك تنظيمياً وسياسياً بشكل مستقل مستخدمة جهاز الدولة القمعى في تحقيق ذلك ، فالمواطنة في ظل سلطة يوليو هى مواطنة ملتبسة ما بين مشروع وطنى للتنمية يطمح إلى التحقق بأيدي

مصرية ، ولصالح الشعب (من الفلاحين والعمال) ، وبرجوازية وطنية باستبعاد هذا الشعب من المشاركة في اتخاذ القرار.

ثالثاً : المواطنة في الخطاب الماركسي المعاصر

بانتهاؤ مرحلة القطبية الثنائية بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، وهيمنة الولايات المتحدة على النظام العالمي الجديد ، وما صاحب ذلك من صعود لليبرالية الجديدة في الولايات المتحدة وإنجلترا ، وبدء تفكيك دولة الرفاهية في غرب أوروبا ، وإضعاف الدولة القومية خاصة في العالم الثالث ، وما صاحب ذلك وارتبط به من تسارع في الثورة التكنولوجية ، وبخاصة تطبيقاتها في ميدان المعلوماتية.

وفي ظل هذه الشبكة المتداخلة من التحولات ، وما تفرزه من ظواهر جديدة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ؛ استدعى ذلك مراجعة كثير من المفاهيم المستقرة في أدبيات الفكر الاجتماعي . من هذه المفاهيم المحورية ؛ مفهوم "المواطنة" ، وما يرتبط به من مفاهيم كالديمقراطية ، والدولة .. إلخ.

وسوف أعرض لتصورات الخطاب اليساري (الماركسي) لمفهوم المواطنة ، عبر اتجاهين يمثل كل منهما نسقاً فكرياً متماسكاً ، وأيضاً يشكل كل منهما رافداً مهماً من روافد الفكر الماركسي المصري . على أن أعود لاستكمال هذه الدراسة لتصورات المواطنة في الخطابات الماركسية المختلفة ؛ سواء النظرى منها أو الفاعل في الواقع السياسي .

ويمثل الاتجاه الأول مقولة "المركز - الأطراف" ، ويمثل الاتجاه الثاني مقولة "التخلف والتطوير" ، وسأرجع في الاتجاه الأول لكتابات الدكتور سمير أمين ، وفي الاتجاه الثاني لكتابات الدكتور محمد دويدار .

١ - اتجاه مقولة "المركز - الأطراف"

تنطلق المقولة الأساسية لهذه الاتجاه من أن التوسع الرأسمالي العالمي لا بد أن يؤدي إلى ظاهرة الاستقطاب العالمي . والاستقطاب يعني - بحسب هذا الاتجاه - مجموعة ظواهر اقتصادية واجتماعية تتجلى في تفاقم مستمر للفجوة بين بلدان الرأسمالية المتقدمة من جانب ، وبلدان العالم الثالث من الجانب الآخر ؛ وهي فجوة تتمظهر في تفاوت متزايد على صعيد إنتاجية العمل ، ومستويات المعيشة ، والتفاوت التكنولوجي ، وغيره من أوجه النشاط الاجتماعي على مستوى ممارسات السلطة وإدارة الاقتصاد ؛ أي بعبارة أخرى جعل المنتجين

المباشرين الأصحاب الحقيقيين للقرار^(٣١)؛ وهو يميز هنا بين الديمقراطية الغربية التى تفتقد المضمون الاجتماعى، والديمقراطية التى يرتبط فيها فعل التحرر الوطنى بالتقدم الاجتماعى.

ويرى هذا الاتجاه أن هذه المرحلة لا تحل المشاكل نهائياً: "فهى مرحلة يقتصر دورها على نحو الاستقطاب لا أكثر. أما المشكلة فلا يمكن أن تجد حلها إلا على صعيد عالمى؛ أى بعد إقامة مرحلة "الوطنية الشعبية"^(٣٢).

ويخلص هذا الاتجاه إلى أن النظام الرأسمالى القائم بالفعل لا يمكن أن ينتج فى أطرافه سوى الهمجية والفوضى. وينتفى فى ظلّه تحقق المواطنة المرتكزة على التحرر الإنسانى والمشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات المصيرية. وإن البديل هو فك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى؛ أى الخروج من منطق التوسع الرأسمالى.

يستحق هذا الطرح تناولاً تحليلياً ونقدياً عميقاً؛ فهو فيما أتصور محاولة على درجة كبيرة من التماسك، تسعى للبحث عن مخرج من المأزق التاريخى الراهن للعالم الثالث، وفى القلب منه العالم العربى ومصر. ولكنى سأقدم بعض الملاحظات والتساؤلات التى تحتاج إلى تعميق:

أ - اتسم هذا الطرح للبديل الوطنى الشعبى بقدر كبير من العمومية؛ فهو - فى تقديرى - لا يقدم سوى إطار عام ومقدمات فكرية ومطلبية.

ب - ينطلق هذا البديل من تحالف شعبى يتكون من الطبقات الشعبية التقليدية؛ أى العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة وأيضاً البرجوازية الوطنية؛ وهو تحالف لا تحتل الطبقة العاملة مكانة قيادية فيه؛ فهو تحالف شعبى ديمقراطى يحتوى بالضرورة على تفاوت فى الأوزان والفعاليات الطبقيّة. ولكن ما هو الشكل التنظيمى لهذا التحالف؟ ما هى القوى القائدة داخل هذا التحالف؟ بديلاً عن فكرة الطبقة العاملة وحزبها الشيوعى.

ج - ونلاحظ نزعة لعمل توفيقات تركيبية فى معالجته للمستويين الاقتصادى والسياسى؛ حيث يكون المجتمع فى مرحلة التحالف الوطنى مزجاً تركيبياً بين قوى شعبية وأخرى بورجوازية؛ بين الميول الرأسمالية، والميول الاشتراكية باتجاه الاشتراكية. سوق وخطة؛ بين بناء ذاتى مستقل، وضرورات العولمة. فكيف يمكن الحفاظ على توازنات دقيقة بين فك الارتباط وما تفرضه ضرورات العولمة؟.

وأخيراً أتساءل: ألا تفرض التحولات في النظام الرأسمالي العالمي ضرورة إعادة بناء مفهوم فك الارتباط على أساس إقليمي؟ هل يمكن لسياسة فك الارتباط في إطار الدولة القومية أن تصمد في وجه هذه التحولات؟.

٢ - اتجاه مقولة "التخلف والتطوير"

إن ظاهرة التخلف كظاهرة تاريخية -بحسب هذا الاتجاه- "هي نتيجة لسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على الاقتصاد العالمي"^(٣٣). "ويصبح الإنتاج وإعادة الإنتاج يتمان من أجل تلبية حاجات مجتمع أو مجتمعات خارجية، وحاجات رأس المال في الاقتصاد الأم"^(٣٤).

وبمقتضى هذه العملية؛ "يتخصص الاقتصاد الذي أصبح متخلفاً في إنتاج سلعة أو سلعتين (أوليتين في مرحلة أولى)، ويسهم على هذا النحو في شكل من أشكال تقسيم العمل الرأسمالي الدولي؛ ذلك لأن أشكال تقسيم العمل الرأسمالي الدولي تتغير في المرحلة المتخلفة لتطوير الاقتصاد الرأسمالي الدولي"^(٣٥).

وعلى أساس هذا التحليل لظاهرة التخلف؛ فإن "عملية التطوير" -بحسب هذا الاتجاه- هي عملية تاريخية لنفى التخلف؛ أى عملية تغيير هيكل يتم بمقتضاها الإنتاج استجابة للحاجات الداخلية، وحاجات الغالبية العظمى من السكان، وأول بدييات هذه العملية هو عدم إمكانية تحقق التطور في إطار تسوده علاقات الإنتاج الرأسمالي"^(٣٦).

ويذهب هذا الاتجاه إلى أن "هذه المرحلة تتميز بنمط مركب لتقسيم العمل الرأسمالي الدولي، يختلف كميّاً عن النمط الذي ساد الاقتصاد العالمي منذ منتصف القرن التاسع عشر، وحتى الحرب العالمية الثانية. وفي هذا النمط الجديد تستأثر الدول المتقدمة بالإنتاج العلمى والتكنولوجى وبعض الصناعات التى تحتاج تكنولوجيا عالية، على أن يختص كل بلد من البلدان الأخرى بإنتاج جزء أو أجزاء من سلعة مختلفة. ويتم تجميع هذه الأجزاء في بلد آخر يتخصص في ذلك، ويتضمن هذا النمط شكلاً تاريخياً جديداً لتدويل الإنتاج"^(٣٧).

ومن ملامح هذه المرحلة -بحسب هذا الاتجاه- ؟ ظهور أشكال من الاحتكارات الدولية، أو ما يسمى بالشركات دولية النشاط؛ التى تقود هذا النمط المركب لتقسيم هذا العمل. وهى أيضاً وحدات مركبة تجمع بين النشاطات الإنتاجية والتجارية والمالية. وتسعى إلى تحويل الاقتصاد العالمى إلى سوق واحدة، دون عوائق أمام حركة رؤوس الأموال"^(٣٨).

وكذلك من ملامح هذه المرحلة على المستوى السياسى: "إضعاف الدولة القومية ؛ وذلك بسبب بروز تناقضات بين مصالح الاحتكارات دولية النشاط ، واتجاهات بعض الدول فى لحظات معينة للحفاظ على مصالحها القومية بالحد من تغلغل هذه الشركات فى أسواقها الداخلية ؛ مما يجعل رأس المال الدولى يسعى إلى إضعاف الدولة القومية بدرجات وكيفيات تختلف باختلاف مدى احتياج رأس المال الدولى لاستخدام مظهر من مظاهر قوتها اقتصادية كانت ، أو سياسية ، أو ثقافية ، ويكون إضعاف الدولة بالحد من دورها فى الحياة السياسية^(٣٩) .

وهكذا فإن قدرة الدول على ممارسة سيادتها على إقليمها بالمعنى التقليدى بدأت تتغير فى ظل التحولات التى تحدث فى النظام الرأسمالى العالمى. فإن هذه التحولات تفرض قيوداً ومحددات على قرارات الدول وسياساتها من ناحية ، كما أن قدرة الدولة القومية فى التحكم على عمليات التدفق الإعلامى والمعلوماتى والمالى عبر حدودها تتآكل وبصورة متسارعة من ناحية أخرى ؛ وهو ما دفع البعض إلى التساؤل عن مستقبل الدولة القومية.

ويحلل هذا الاتجاه الوضع الراهن للعالم العربى ومصر ، منظوراً إليهما من خلال وضعهما فى النظام الرأسمالى العالمى ؛ إذ يرى أن مصر والدول العربية فشلتا منذ الحرب العالمية الثانية وخاصة فى سنوات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات فى تحسين أوضاعهما فى نمط تقسيم العمل الدولى الذى يتبلور منذ الحرب العالمية الثانية. ويترتب على ذلك تدهور شروط معيشة الطبقات فى قاعدة الهرم الاجتماعى ، وتفاقم مشكلة الفقر ؛ نتيجة للسياسات التى تعتنقها حكومات المنطقة ، بناء على توصية أو إلزام صندوق النقد الدولى باسم الإصلاح الاقتصادى بالحد من تدخل الدولة فى مجالات الاستثمار والإنتاج ، وخلق فرص عمل ، وإلغاء دعم السلع الضرورية... إلخ ، والتكشف فى الإنفاق على الخدمات الاجتماعية (مثل الصحة والتعليم) ، وتصفية وحدات القطاع العام ، وفتح باب الاقتصاد الوطنى على مصراعيه ؛ لتخرج المدخرات الوطنية وتخفيض أسعار العملات الوطنية باسم تشجيع التوسع فى الصادرات فى ظل عجز إنتاجى وتصديرى لا يتحقق معه إلا زيادة الاستيراد غير المنتج ، وتهديد ما تبقى من إنتاج محلى^(٤٠). ويتواكب ذلك مع محاولات القضاء على تسييس المجتمع المصرى ؛ باستخدام كل السبل التى تحول دون المواطن وانشغاله بالقضايا العامة ناهيك عن المشاركة الفعلية والفعالة فى الحياة السياسية^(٤١).

ويرى هذا الاتجاه أن السبل للخروج من هذه الأزمة المجتمعية العميقة التى يعيشها المجتمع المصرى فى ارتباطه بعملية إدماج المنطقة العربية بأسرها فى النظام الرأسمالى الدولى ؛

سواء بالسيطرة الاقتصادية أو التدخل العسكرى المباشر - كما فى العراق - وانتشار القواعد العسكرية فى عدد من البلدان العربية.. إلى الاستعمار الاستيطانى فى فلسطين لا يكون إلا بالقضاء على التخلف الاقتصادى والاجتماعى ؛ عن طريق إستراتيجية قومية للتطوير ، تهدف إلى تغيير نمط تقسيم العمل الدولى الذى أنتج التخلف ؛ وذلك عن طريق:

عمل إستراتيجية للتنمية تقوم على الاعتماد على الذات تحشد فيها كل الإمكانيات المادية والبشرية ، وتعنى أن السبيل لتطوير المجتمع فى هذه المرحلة التاريخية لا يكون إلا عن طريق التصنيع ، وذلك يستدعى التساؤل عن التكنولوجيا التى يتطلبها المجتمع ، والوعى بالدور الحيوى الذى تلعبه هذه التكنولوجيا فى العلاقات الدولية^(٤٢).

ويتطلب هذا بدوره سلطة وطنية تعمل على تخلص القدرات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع من السيطرة الأجنبية المباشرة وغير المباشرة ؛ ممثلة فى رأس المال الدولى بصفة عامة، ورأس المال المهيمن فى داخله بصفة خاصة ؛ أى رأس المال الأمريكى الذى يعمل بشكل مباشر ، وأيضاً من خلال رأس المال الإسرائيلى. والسيطرة لا تقصد مصر لذاتها ؛ وإنما تقصدها بوصفها أساسية فى هذه المرحلة كسبيل للسيطرة على العالم العربى بدلالته الإستراتيجية وبتروله ؛ على نحو يحقق استمرار تعبئة الفائض الاقتصادى نحو الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة ، من خلال ممارسات شركات دولية النشاط^(٤٣).

وإذا كانت السيطرة على مصر هى سبيل السيطرة على العالم العربى ؛ فإن ضمان السيطرة على مصر تأتى من خلال إضعاف وتجزئة العالم العربى. ومن هنا كان التلاحم التاريخى فى المرحلة الراهنة بين الصراع من أجل التطوير ، وقضية التحرر الوطنى فى مصر ، ومحيطها السجيوبوليتيكي فى العالم العربى^(٤٤).

أما القوى الاجتماعية المنوط بها القيام بعملية التغيير ؛ فتتسع فى هذه المرحلة لتشمل طبقات المنتجين المباشرين ، والأشكال السياسية التى تضمن أداء هذا التحالف لضمان إحداث التغييرات الاجتماعية بواسطة المنتجين المباشرين ولمصلحتهم^(٤٥).

ويخلص هذا الاتجاه إلى أنه برغم إمكانيات وجود تعبيرات قانونية وأيديولوجية عن بعض أبعاد المواطنة فى المجتمع ؛ إلا أن تحقق المواطنة بمقوماتها السياسية ومرتكزاتها الاجتماعية وأبعادها الثقافية لا تتحقق إلا بنفى التخلف وتحرير الإنسان المواطن أولاً ، وصولاً إلى تحقق الاشتراكية.

رابعاً : الخلاصة العامة

بعد هذه القراءة السريعة لكلا الخطابين ؛ يمكن استخلاص الآتى :

برغم اختلاف الإطار التحليلي لكلا الاتجاهين ؛ إلا أنهما اتفقا فى المكونات والعناصر الوصفية لتحويلات الواقع الراهن وتناقضاته ، وتمثل هذا فى توصيفها لتصاعد العولمة الرأسمالية والمظاهر التى أفرزتها ، وتأثيرها على بلدان العالم الثالث ، كذلك أزمة الدولة القومية ، ولكن هذا بالطبع من خلال وضع هذه المكونات والعناصر فى النسق النظرى لكل منها وعبر توسط مفاهيم ومصطلحات كل نسق منها .

ينطلق كلا الاتجاهين من النظرية الماركسية كمنهج للتحرير ؛ وليس كنسق فكرى ثابت ومطلق .

يحاول كلا الطرفين أن يتخطى الإشكالية القديمة ؛ وهى إشكالية الخيار بين ثورة ديمقراطية ، أم ثورة اشتراكية ؛ لصالح خيار جديد لا يهمل المهام التى كانت ترتبط نمطياً بكل منهما ، بل يعمل كل من وجهة نظره على إنجاز هذه المهام فى إطار منطق تركيبى جديد تحدده طبيعة مشروع كل منهما .

قدم كلا الطرفين إستراتيجية حاول من خلالها أن يفتح الطريق أمام مسيرة انتقال تاريخية طويلة صوب الاشتراكية ، دون أن يعنى ذلك تجاوز أو إهمال إشكالية الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية .

ثم أخيراً يمكننا أن نستخلص أن كلا الطرفين يؤكدان على عدم إمكان تحقق جوهر الديمقراطية الذى يعنى الحرية ، والعدالة ، والمساواة ، والمشاركة ، والتسامح الفكرى والسياسى ، واحترام حقوق الإنسان وسيادة القانون العالمى ، كذلك يمكن القول إن مفهوم المواطنة فى الخطاب اليسارى الماركسى يقع فى شبكة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المكونة للمجتمع فى عمقها التاريخى ؛ فهو مفهوم تركيبى شبكى .

كذلك يؤكد كلا الطرفين على أن المواطنة المرتكزة على المساواة الحققة لا تتحقق إلا فى المجتمع الاشتراكى ؛ حيث تتلاشى عدم المساواة فى الملكية وفى التوزيع .

- (١) سمير أمين في مواجهة أزمة عصرنا، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٩٧.
- (٢) المرجع السابق، ص ١٩٨.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٩٩.
- (٤) Turner, bruan, S., Citizenship and Capitalism: the debate over reformism, pb. London. Boston, Allen and unwin, 1986, P.19
- (٥) Ibid, p. 107
- (٦) Ibid, P. 107.
- (٧) Ibid, P. 106.
- (٨) Ibid, P. 107.
- (٩) Ibid, P. 25.
- (١٠) Ibid, P.P, 25, 137.
- (١١) Ibid, P. 24.
- (١٢) Ibid, P. 112.
- (١٣) محمد سيد أحمد، "الوطني، والقومي، والأمني" في قضايا فكرية، سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية، العدد الحادى والثانى عشر، القاهرة ١٩٩٢م، ص ٣٥٠.
- (١٤) نفس المرجع، والموضع.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٣٥٣، ٣٥٤.
- (١٦) المرجع السابق، ص ٣٥١.
- (١٧) المرجع السابق، ص ٣٥٤.
- (١٨) سمير أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مرجع سابق، ص ٢٣١.
- (١٩) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ٣٥٣.
- (٢٠) عاصم الدسوقي، المشروع الوطني والاجتماعى في برامج الحزب الشيوعى المصرى في العشرينيات والثلاثينيات، قضايا فكرية، مرجع سابق ص ٤٢.
- (٢١) رفعت السعيد، التيار الاشتراكى / الماركسى، ورقة مقدمة إلى المؤتمر السنوى الثالث عشر للبحوث السياسية، الخبرة السياسية المصرية في مائة عام، ١٩٩٩م.
- (٢٢) أشرف حسين، "تحليل مضمون مجلة الضمير"، قضايا فكرية.
- (٢٣) محمد يوسف الجندى، "٢١ فبراير دور بارز للشيوعيين المصريين في الحركة الوطنية المصرية"، قضايا فكرية، مرجع سابق، ص ١٣٧.
- (٢٤) جمال الشراوى، الإشكاليات الثلاث التى حكمت العلاقة بين الشيوعيين وثورة يوليو، قضايا فكرية، مرجع سابق، ص ٢٩٨.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٩٨، ٣٠٠.
- (٢٦) نفس المرجع، نفس الموضع.
- (٢٧) نفس المرجع، ص ٢٩٨.

- (٢٨) نفس المرجع ، نفس الموضوع .
- (٢٩) نفس المرجع ، والموضع .
- (٣٠) نفس المرجع ، والموضع .
- (٣١) - نفس المرجع ، نفس الموضوع .
- سمير أمين ، من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ١٩٩٢م ، ص ١٣٧ .
- (٣٢) محمد دويدار ، الاقتصاد المصرى ، بين التخلف والتطوير ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٨م ، ص ٦٨٩ .
- (٣٣) نفس المرجع ، والموضع .
- (٣٤) نفس المرجع ، والموضع .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٦٩٠ .
- (٣٦) نفس المرجع والموضع .
- (٣٧) محمد دويدار ، الوضع العربى الراهن فى الإطار الدولى المعاصر ، مجلة سطور ، القاهرة ، مايو ١٩٩٧م ، ص ١٤ .
- (٣٨) فى نفس المرجع ، والموضع .
- (٣٩) المرجع السابق ، ص ١٦ .
- (٤٠) المرجع السابق ، ص ١٧ .
- (٤١) نفس المرجع ، والموضع .
- (٤٢) محمد دويدار ، الاقتصاد المصرى ، مرجع سابق ص ٧١٠ ، ٧١١ .
- (٤٣) المرجع السابق ، ص ٦٩٦ .
- (٤٤) نفس المرجع ، والموضع .
- (٤٥) نفس المرجع ص ٦٩٤ .

٣ المواطنة موضوعاً للفكر والبحث .. الخطاب الإسلامي في مصر

د. عماد الدين شاهين

تقديم

تعد المفاهيم نتاج البيئة التاريخية والاجتماعية المحيطة بها ، لذا تختلف من محيط لآخر ومن سياق لآخر ؛ لذلك فالمساحات الدلالية والقدرة التفسيرية لهذه المفاهيم تتفاوت وتتطور بشكل كبير مما يستدعى الحاجة إلى دراستها وتحليلها إمبريقياً ، ولا يعد مفهوم المواطنة استثناءً من هذه القاعدة ، بل لعله من أكثر المفاهيم السياسية تعقيداً ، وعلى الرغم من أهميته لفهم وتحليل العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية لأي مجتمع. وتتضح هذه الأهمية في كونه مؤشراً ومعبراً عن الحقوق المدنية والسياسية لأفراد المجتمع ، كما أنه يمثل الرابطة السياسية الوثيقة بين الفرد والدولة.

لذا فمفهوم المواطنة يعكس ويفسر العديد من الظواهر السياسية الداخلية لأية دولة ، والروابط داخل الأمة التي بدورها تنعكس في علاقات جوهرية وحيوية مثل مسألة الانتماء للجماعة السياسية ، والهوية وعلاقة الثقافة العامة بالقانون ، وعلاقة القانون بالدين ، وحقوق وضوابط المشاركة السياسية ، والديمقراطية وحقوق الإنسان. كل هذه الظواهر غاية في الأهمية لأي مجتمع ، بل أصبح لها أبعاد دولية من خلال تنامي مطالب بعض القوى بإرساء مبادئ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والمساواة بين كافة المواطنين.

وشهد مفهوم المواطنة مؤخراً صعوداً وتطوراً ملحوظاً في الخطاب السياسي ومؤلفات النظرية السياسية خاصة في النصف الثاني من عقد السبعينيات بعد إعادة النظر في الفكر القومي ومفهوم الدولة القومية وفي ظل تنامي النزعات العرقية - القومية ، وبروز فكرة العولمة والتحويلات العديدة التي صاحبت هذه الظاهرة ، وظهور التكتلات السياسية الكبيرة التي وفرت فرصاً للانتماء إلى كيانات وجماعات سياسية أكبر ، أضف إلى ذلك سيطرة بعض المفاهيم مثل مفهوم الدولة ، والمجتمع المدني والمشاركة السياسية على دوائر البحث والتحليل في الآونة الأخيرة مما يزيد من أهمية البحث في مفهوم المواطنة الذي شكل حجر الزاوية في بناء الدولة الحديثة.

وتمثل هذه الدراسة قراءة تحليلية لمفهوم المواطنة في الخطاب الإسلامى في مصر. ونعنى بالخطاب الإسلامى هنا آراء بعض المفكرين المسلمين المستقلين ، ونظرة جماعة الإخوان المسلمين للمواطنة ، ورؤية الجماعات الإسلامية المتشددة.

وستحاول الدراسة الإجابة على بعض الأسئلة المهمة في هذا الصدد ؛ مثل :

- ماذا قدم الخطاب الإسلامى فيما يخص مبدأ المواطنة ، وما هو موقف الجماعات الإسلامية المختلفة في هذا الصدد؟.
- هل استجاب المفكرون الإسلاميون للمستجدات والمتغيرات التى لعبت دوراً "حاسماً" فى رؤى المواطنة؟ أم أن هذه المتغيرات لم تنل حظها من التحليل وبالتالى لم تؤثر كثيراً فى الفكر الإسلامى التقليدى والمعاصر لمفهوم المواطنة؟.
- فيما يخص مفهوم المواطنة وكونه غربى المنشأ تعكس جذوره التطور التاريخى والاجتماعى الغربى ، كما اكتسب فى نفس الوقت أبعاداً عالمية مشتركة ، أين يقف الخطاب الإسلامى فى هذا الصدد ، هل مازال متمسكاً بالموقف التقليدى الثقلى ، أم أن هناك تياراً اجتهادياً يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية على ضوء مفهوم المواطنة؟
- وأخيراً : احترام التنوع والتعددية مبدأ إسلامى أصيل ، ولكن هل قدم الخطاب الإسلامى المعاصر مفهوماً للمواطنة خاصاً به يتواءم مع الثقافات المتعددة وللخصائص الأثنية المتنوعة (Multiethnic and Multicultural Characters) فى المجتمعات المختلفة؟.

أولاً : مفهوم المواطنة

مفهوم المواطنة كغيره من المفاهيم الحديثة يرتبط بشكل مباشر بالخبرة التاريخية الغربية وتطور الفكر السياسى والاجتماعى فى الغرب.

وقد مر مفهوم المواطنة داخل الفكر الغربى بمحطات وفترات تاريخية مختلفة (من ليبرالية إلى قومية قطرية إلى ماركسية واشتراكية) أثرت فى تكوينه حتى وصل إلى دلالاته المعاصرة ، ويظهر الجدل داخل الأدبيات الغربية الحديثة حول عدة نقاط: الطبيعة المتغيرة والواسعة لمفهوم المواطنة التى تجعله غير مستقر حتى الآن وقابل للتطور ، وعدم الاتفاق النظرى حول هذا المفهوم ، كما يعكس ذلك المحاولات المستمرة لإيجاد نظرية لفهم أبعاد وتنوع تطبيقات

المواطنة من مجتمع لآخر ، فقد اكتسب مفهوم المواطنة دلالات مختلفة نتيجة لارتباطه بتطور الجماعة السياسية في الغرب والتشكيلات الاجتماعية داخلها بدءاً من مجتمع المدينة اليونانية ، وتشكل الطبقات الاجتماعية ، والثورة الصناعية ، وبروز الرأسمالية ، والحقوق الديمقراطية ، وظهور الدولة القومية. وكلها تطورات ترجع في جذورها إلى تجربة غربية خاصة ، حيث يرى كريستيان ليملك (Christian Lemke) أن ظهور الدول القومية في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر أثر بشكل كبير في تأسيس مبدأ المواطنة .

ويعد الفكر الليبرالي الغربي من أكثر الاتجاهات إثراءً وإسهاماً في دراسة مفهوم المواطنة. فقد قام العديد من الباحثين والدارسين بتحليل هذا المفهوم من عدة جوانب ؛ فهناك من استخدم المدخل الفلسفي لدراسته وتحليله وذلك من خلال مفاهيم العدل ، والمساواة ، والحقوق والقيمة الأخلاقية للأشخاص ، بينما تناول آخرون مفهوم المواطنة من خلال المدخل الاجتماعي وركزوا على أوجه العلاقة بين الأشخاص والمجتمع ، ولذا فقد اقترن مفهوم المواطنة بالنسبة لهم بمفاهيم هامة أخرى مثل الهوية ، والعلاقات الاجتماعية ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع المدني.

وفي تطور آخر للبحث في مفهوم المواطنة ؛ ارتقت التحليلات من مستوى علاقة الفرد بالمجتمع إلى علاقة الفرد بالدولة لتمثل التعريف الأساسي والجوهري لفكرة المواطنة بعد ذلك. ومن أهم ما يميز تناول الليبرالي لهذا التطور ما استحدثه المفكر الفرنسي جان جاك روسو من خلال العقد الاجتماعي عندما تحدث عن استقلالية الفرد وحرية وحقوقه "Rights of Man" في مواجهة الدولة. كما لا يجب أن نغفل الأهمية التأسيسية لنظرية مارشال للمواطنة (T.H. Marshall's Theory Of Citizenship) ؛ والتي يوضح من خلالها أن الحقوق المختلفة للأشخاص المتعلقة بمفهوم المواطنة قد تطورت على مدار القرون الثلاثة الماضية بظهور الحقوق المدنية (مثل المساواة القانونية والحريات العامة) في القرن الثامن عشر؛ بينما شهد القرن التاسع عشر تطور الحقوق السياسية أو ما أسماه بالمواطنة السياسية ، مثل حق المشاركة في الانتخابات والمشاركة في اتخاذ القرارات العامة ، وأخيراً ظهرت الحقوق الاجتماعية أو "المواطنة الاجتماعية" (مثل حق الانتفاع بالموارد الطبيعية للدولة) في القرن العشرين.

وعلى الرغم من أهمية الإسهام الليبرالي في تطور مبدأ المواطنة بوجه عام ؛ إلا أنه لم يسلم من النقد ، حيث اتهم الليبراليون خاصة من قبل الجماعيين أو الـ (Communitarians) بالمغالة

في النزعة الفردية والتحيز للفرد على حساب الجماعة أو ما سُمّي بـ "Individualistic bias" مما أدى ليس فقط إلى غياب التماسك والتضامن الاجتماعي بل وإلى تدمير المعايير والقيم الاجتماعية ؛ كذلك انتقدت نظرية مارشال لعدم إعطائها أفكاراً متوازنة بين الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الفرد والواجبات المفروضة عليه إزاء المجتمع ، إلا أن هذه الانتقادات لا تنفي أهمية هذا المفهوم ونجاحه في اكتساب أبعاد إنسانية وعالمية مشتركة بين كافة أفراد المجتمعات المختلفة.

وزادت هذه الأهمية نتيجة للتطورات المعاصرة التي يشهدها المجتمع العالمي مثل اندماج المجتمعات الأوروبية داخل إطار سياسى كبير ، وانعكاسات العولمة المتزايدة ، وتنامي موجات الهجرة من بلدان إلى أخرى ، مما يثيره كل ذلك من جدل حول قدرة مفهوم المواطنة على استيعاب هذه التطورات المتسارعة والحاجة إلى السعى إلى إعادة تعريف هذا المفهوم^(٢).

المواطنة في الخطاب الإسلامى التاريخي

على الرغم من زعم "برنارد لويس" أنه لا يوجد مرادف لكلمة مواطنة Citizenship في اللغة العربية وأن هذا المفهوم غريب تماماً عن الإسلام^(٣) ، فإن أحداً لا يستطيع إنكار الدور الذى لعبته الأديان في تشكيل مفهوم المواطنة وإثرائه من خلال المناذاة بمبادئ العدالة والمساواة والإنصاف وتحويل روابط الانتماء من دوائر عضوية ضيقة (كالقبيلة والعرق والعنصر) إلى رابطة أوسع (رابطة الأمة والدين العالمي).

وإن كان مفهوم المواطنة نشأ وتبلور مع ظهور وتطور الدولة القومية ، إلا أن الإسلام قدم مبدأ المواطنة بشكل مختلف ، ليس في شكل دول محددة المعالم والحدود بل لجميع مواطنيه دون اعتبار لاختلاف العرق ، أو الجنس ، أو اللون.

وجدير بالذكر أيضاً أنه منذ بزوغ الإسلام وفكرة المواطنة كهوية وانتماء لجماعة تعتبر جزءاً من المجتمع السياسى الإسلامى وأن فكرة الحقوق والالتزامات كانت معروفة وواضحة المعالم آنذاك.

وعلى الرغم من مشاركة بعض الباحثين العرب والمسلمين الرأى مع برنارد لويس حول غياب مفهوم المواطنة بمنظوره الحديث في الإسلام ، إلا أنه يمكن القول إن هناك تشويشاً ومغالطة تسود هذه الأفكار ، فسمير أمين يرى أن "المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية"^(٤) ، بينما عبر محمد أركون عن رأى مماثل مفاده أن مفهوم المجتمع السياسى الإسلامى يخلو من أية اشارة إلى تطوير "سياق للمواطنة كشرط

ضرورى ليس للنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدنى الذى يستطيع السيطرة على سلطان الدولة»^(٥).

والحقيقة أن هوية المجتمع الدينى والسياسى فى المجتمع الإسلامى كانت واضحة وراسخة منذ بزوغ فجر الإسلام؛ حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً "بعضوية فورية وكاملة فى المجتمع السياسى" وذلك بصورة فاعلة^(٦)؛ أى إن الشرط الذى يجب أن يتوافر لكى يتمتع الفرد فى المجتمع الإسلامى بكامل شروط المواطنة هو "الإسلام"^(٧)، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهن التعاقدية مع المجموعة الأصلية (لذلك سموا أحياناً باسم أهل العقد Covenanted).

وعلى هذا يرى البعض أن "المواطنة فى الإسلام لا تختلف عن الإطار الفكرى لمفاهيم المواطنة التى تبنها النظام العالمى بعد عام ١٩٤٨م من حيث المبدأ، والفارق الوحيد هو فى أساس المواطنة، حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة على الترابط التاريخى القائم بين الفرد ووجود إقليمى معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة.

وتأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها"^(٨) لذلك فمفهوم المواطنة فى التراث الإسلامى لا يركز على الانتبئات العضوية أو انتساب الفرد للمجتمع على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، ولكن على أساس العقيدة التى يتمتع بها الفرد داخل الجماعة أو "الأمة"، ومفهوم الأمة هنا له أكثر من دلالة، فهو يعد أكثر اتساعاً وشمولاً من مفهوم الوطن أو القومية أو غيرها من المفاهيم؛ لذلك فالعضوية فى المجتمع الإسلامى أو الأمة تعتبر عضوية تلقائية للأفراد داخل هذا المجتمع تتضمن كامل الحقوق. وبناءً عليه فالمواطنة فى المجتمع الإسلامى لا تعتبر منحاً أو انتقالاً للحقوق من الدولة إلى الأفراد، كما هو الحال للمفهوم الغربى للمواطنة، بل هى حقوق تلقائية للأفراد لانتمائهم إلى عقيدة واحدة، وذلك لأن الإسلام دين كونى لا يقوم على مبدأ الفصل أو المجتمعات المغلقة أو حتى رسم الحدود الصارمة؛ ويذهب المودودى أن حقوق المواطنين فى الإسلام لا تكون مقصورة على أشخاص بعينهم داخل حدود دولة بعينها ولكن لكل مسلم بغض النظر عن مكان مولده^(٩).

ويختلف المفهوم الإسلامى للمواطنة عن نظيره الليبرالى فى كون الآخر يقتضى "مركزية" الدولة فيما يتعلق بتحويل الحقوق لأفراد المجتمع على عكس مفهوم المواطنة فى الإسلام الذى يجعل دور الدولة هامشياً وثانوياً .

فالمواطنة فى الإسلام تعنى الانتماء والولاء للأمة وليس الدولة فى حد ذاتها ، على أن يكون الولاء والطاعة للدولة محكوماً بمدى الالتزام بقواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية .

ثانياً : مفهوم المواطنة فى الخطاب الإسلامى المعاصر

يعالج هذا الشق من الدراسة مقاربات الخطاب الإسلامى تجاه مبدأ المواطنة فى إطار تقييم هذا الخطاب وإسهاماته فى هذا الشأن ، ويلاحظ بصورة عامة عند تناول مفهوم المواطنة تركيز الخطاب الإسلامى على قضية وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى وما يتمتعون به من حقوق وواجبات ؛ أى إن مفهوم المواطنة لا يتم تناوله من مدخل قضية الديمقراطية مباشرة ، وإنما من زاوية المساواة عند البعض أو الإنصاف عند البعض الآخر وإمكانات تحقيقها فى الظرف التاريخى المعاصر كأساس للمواطنة .

وموضوع غير المسلمين أو "أهل الكتاب" أو "أهل الذمة" ظل وسيظل مسألة هامة وحساسة فى الفكر الإسلامى سواء التقليدى منه أو المعاصر .

وقد اختلف الفقهاء كثيراً حول الحقوق والالتزامات المفروضة على "أهل الذمة" فمنهم من جعل لهم حقوقاً والتزامات شبه متساوية للمسلمين ، ومنهم من ميز تمييزاً حاداً أو فاصلاً بين الفئتين داخل المجتمع الإسلامى .

وجدير بالذكر أن النقاش حول هذا الموضوع أصبح أكثر تعقيداً فى ظل المستجدات الحالية التى تفرضها الساحة الدولية ، مما يجعل من الأهمية إعادة تقييم الفكر الإسلامى المعاصر فى هذا الصدد والتساؤل حول مدى ملاءمة مقاربات المفكرين الإسلاميين ومنظرى الحركات الإسلامية فى ضوء هذه المتغيرات .

تجدر الإشارة هنا وقبل البدء فى مناقشة مبدأ المواطنة فى الخطاب الإسلامى أنه سيتم التركيز على بعض الكتب المرجعية والنصوص الشهيرة لكبار المفكرين الإسلاميين المستقلين ، كالشيخ يوسف القرضاوى ، والمستشار طارق البشرى ، والأستاذ فتحى عثمان ، والدكتور محمد سليم العوا ، والدكتور محمد عمارة ، والأستاذ محمد جلال كشك ، والأستاذ فهمى

هويدى ، ومفكرى الإخوان المسلمين ، ومنظرى الحركات الإسلامية المتشددة كالجماعة الإسلامية ، والجهاد.

وسيتم تناول هذا الخطاب على عدة محاور كما تبرز فى كتاباتهم وأسلوب تناولهم للموضوع مثل وضعية المسلم وغير المسلم داخل المجتمع الإسلامى ، والآراء المختلفة حول مصطلح أهل الذمة ، وتولى الوظائف العامة ، والنظر إلى وضع الأقباط فى مصر.

١ - المسلم داخل المجتمع الإسلامى

لدى استعراضنا لتطور مفهوم المواطنة فى الفكر الإسلامى التقليدى سبقت الإشارة إلى مفهوم الأمة الذى يعد وبحق هو مفتاح الحديث عن مبدأ المواطنة بالمجتمع الإسلامى.

وفى هذا الصدد نرى أن الشريعة الإسلامية لا الدولة هى التى تحدد الحقوق والالتزامات الخاصة بالجماعة السياسية ؛ فالشريعة تمنح المسلم حقوقاً كاملة ونهائية (أى يتعذر تغييرها) مثل الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوى فى هذا الصدد : "إن المجتمع الإسلامى مجتمع يقوم على عقيدة وفكرة أيديولوجية خاصة منها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه ؛ هذه العقيدة أو الفكرة الأيديولوجية هى الإسلام ، وهذا هو معنى تسميته المجتمع الإسلامى ، فهو مجتمع اتخذ الإسلام منهجاً لحياته ودستوراً لحكمه ، ومصدراً لتشريع وتوجيهه فى كل شئون الحياة وعلاقاتها ، فردية واجتماعية ، مادية ومعنوية ، محلية ودولية"^(١٠) وتتضمن الحقوق المدنية حماية الحياة والممتلكات ، والحفاظ على الكرامة الإنسانية ، وحُرْمَانِيَة وحماية الحياة الخاصة ، وضمان الحرية الشخصية ومبدأ المساواة أمام القانون ؛ أما الحقوق السياسية فتشمل حق الاعتراض على الطغيان والظلم ، وحرية التعبير ، وحرية التجمع ، والحماية من السجن الجبرى والمشاركة فى الوظائف العامة. بينما تتضمن الحقوق الاجتماعية الاحتياجات الأساسية للحياة"^(١١).

ومن الملاحظ أن هذه الحقوق لا تختلف كثيراً عن الحقوق المنصوص عليها فى نظرية مارشال الليبرالية"^(١٢). كما أن المراقب العام لنصوص الخطاب الإسلامى الحديث - كما سنرى لاحقاً - يلاحظ مساحة واسعة من الالتقاء مع المنظومة الليبرالية فى هذا الصدد ، ونرى من ذلك أن دور الدولة لا يختلف فى الفكر الإسلامى عنه فى المنظومة الليبرالية ، فالدولة فى الإسلام قائمة على الموافقة والقبول من قبل أفراد المجتمع. ووظيفة الدولة فى التعريف

التقليدى للإسلام هو "الدفاع عن الحق والعقيدة وإدارة الشؤون الحياتية فما يتفق ومبادئ الشريعة" ؛ لذلك - كما قال المودودي - فإن كل الأفراد سواء وسواسية ، ولا أحد يستطيع أن يجرم أى فرد من حقوقه ، والدولة فى هذا السياق ما هى إلا امتداد لحقوق مخلوقة من قبل الأفراد لحمايتهم^(١٣) ، ولكن يأتى الاختلاف الرئيسى على مستوى الإسناد المرجعى ، فبينما تأسست الآراء الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية فى صبغة مسيحية بحتة ، يستند الخطاب الإسلامى إلى مرجعية أخلاقية دينية ، وهذا أمر طبيعى يعود إلى ملاسبات التجربة التاريخية والسياق النظرى المختلف الذى حكم كلاً منها^(١٤).

ويتضح مما سبق أن مفهوم المواطنة قد عكس أبعاداً قيمية تعكس الحقوق المكفولة لأفراد الجماعة السياسية ؛ فالعدل والمساواة والحرية والحماية التى تضمنها الشريعة الإسلامية تكفل كافة الحقوق للأفراد ، سواء السياسية ، أو الاجتماعية أو حتى القانونية.

ويتسم الدين الإسلامى بالتوازن من حيث تحديد الحقوق والالتزامات ؛ فلكل حق هناك واجب فى مقابله (على عكس المفهوم الليبرالى الذى يركز على حقوق الأفراد تجاه الدولة) ، ويساهم هذا التوازن فى تماسك المجتمع ، وتحريم التعدى على حرمان الآخرين مما يضمن حقوقهم ويكفل حمايتهم من الظلم أو الاستبداد ، وبالتالي الحفاظ على كيان المجتمع الإسلامى ككل.

وتتنوع الالتزامات المفروضة على المسلم داخل الدولة الإسلامية ما بين عدم المساس بحرية الآخرين (مسلمين أو غير ذلك) إلى الزكاة والجهاد ، وكلها واجبات دينية تفرض على كافة المسلمين دون إكراه غيرهم ممن يشاركونهم فى الوطن على الالتزام بها ، وينقلنا هذا إلى تحليل وضع غير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية ، أو من اصطلاح على تسميتهم بأهل الذمة.

٢ - غير المسلم داخل المجتمع الإسلامى

أهل الذمة أو أهل الكتاب هم الفئة الثانية للمجتمع الإسلامى ، والذمة فى المصطلح العربى هى: "العهد ، والحرمة ، والأمان ، والضمان. وأهل الذمة فى الفقه وفى التاريخ الإسلاميين هم أبناء الملل غير الإسلامية من مواطنى دار الإسلام ، الذين حكم عقد وعهد الذمة - أى الأمان والحرمة والضمان - علاقتهم بالدولة الإسلامية وبالمسلمين"^(١٥). وقد شمل عقد الذمة كل أهل الكتاب من يهود ونصارى وكذلك المجوس والصابئة^(١٦).

وقد قدم كل من القرآن والسنة النبوية والكتابات الفقهية لكبار المفكرين الإسلاميين ،
 ميراثاً غنياً يعد مرجعاً ثرياً في تحديد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وتنظيمها داخل
 المجتمع الإسلامي ، حيث يشرح فهمي هويدى أن هناك مفتاحين أقامتتهما نصوص القرآن
 والسنة يكشفان وبحق حقيقة موقف الإسلام من غير المسلمين^(١٧) ؛ المفتاح الأول في الآية
 القرآنية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، والمفتاح الثانى في
 الأمر الإلهي: ﴿وَلَا تَسُدُّوْا إِنَّا لَأَعْلَمُ بِالسُّرِّيَّاتِ﴾ (البقرة : ١٩٠) ؛ لذلك فإن
 مبدأ احترام حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامى استقر كواحد من أسس الفكر
 الإسلامى ومبادئه الأصيلة ، أضف إلى ذلك العديد من النصوص القرآنية التى حثت على
 حسن معاملة أهل الكتاب ؛ كقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت : ٤٦) . وقوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
 وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ
 أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل : ١٢٥) ، وقوله تعالى : ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ
 وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ
 قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
 الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة : ٨ - ٩) .

والنصوص القرآنية السابقة إنما تدعو المسلم إلى معرفة أن التنوع والاختلاف حقيقة لا مفر
 منها وأن المسلم الحقيقى هو الذى يحترم كرامة الأفراد وعرضهم بغض النظر عن دينهم أو
 جنسهم . فالاختلاف ليس ضرورياً أن يؤدى إلى صدام أو مواجهة ، بل أن التنوع ثراء والله
 تعالى حكمة فيه مصداقاً لقوله : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
 وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ﴾ (الحجرات : ١٣) .

وبالمثل فإن السنة النبوية الشريفة قدمت للفكر الإسلامى عبراً ودروساً مستفادة في هذا
 الصدد ، مثل مشاركاته (ﷺ) في مناسبات غير المسلمين من أفراح وأحزان ، بل تجاوز ذلك
 إلى حد المعاملات التجارية من بيع وشراء وإجارة وغيرها . وقد مات الرسول (ﷺ) ودرعه
 مرهونة عند يهودى ، وتركهم كذلك رسول الله يدينون بما يشاءون دون تعد أو منع أو حتى
 تضيق ، ولعل "دستور المدينة" الذى عقد بين المسلمين وغيرهم من غير المسلمين في القرن
 السابع مثل خطوة رئيسية في بلورة مبدأ المواطنة في الإسلام ، وبموجب هذا الميثاق أو العقد
 تم الاعتراف بكامل حقوق وضمان حرية أهل الكتاب وعدم المساس بكرامتهم ، ولعل

"ميثاق المدينة" يعد عقداً فريداً من نوعه ، حيث انطلق من دين إلى تنظيم دولة ، ومن جماعة إلى تكوين شعب. واستطاع كذلك احتواء التنوع والاختلاف الذي كان سمة مميزة لأهل المدينة وكذلك تحاذه خطوة تهميش الرابطة القبلية واستبدالها برابطة العقيدة دون النظر إلى العنصر والأصل ، والتي كانت ذات شأن مهم للغاية في ذلك الوقت. ويقول الدكتور كمال أبو المجد عن هذا الميثاق إنه مثل "دولة قائمة على المواطنة رغم تعدد الأديان ، وهو لا يوجب - كما يرى العلمانيون - فصلاً للدين عن الدولة ، أو قطيعة بين العقيدة والسياسة ، بل هو تأكيد لموقف الإسلام من الوجود الواقعي لكل عقيدة ساوية ، فلها حق البقاء باعتبارها جزءاً من ضمير الفرد ، ولها حق الحماية حتى لا يختل نظام المجتمع"^(١٨). كما يرى الدكتور محمد إمام كمال أن الوثيقة تقرر تعدد "العقائد في ظل دولة واحدة دينها الرسمي واحد ، وتتعدد بعض الأحكام في ظل نظام سياسي له شريعة واحدة ، والمواطنون جميعاً أو أهل الصحيفة... يخضعون لموقف قانوني متكافئ ، لأن قاعدة المساواة تغطي هامة الجميع ، لأنها مساواة في الحقوق كلها وفي الواجبات كلها ، وما يقوله البعض من تفرقة في مجال إحدى الولايات هو - على فرض صحته - لا يجسد مواطنة منقوصة لغير المسلم ، بل هو عضو في جسد الدولة"^(١٩).

ومن هذا المنطلق تؤكد النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة وكتابات كبار الفقهاء أن مبدأ المواطنة والحفاظ على حقوق غير المسلمين في المنظومة الإسلامية مبدأ أصيل في التراث الإسلامي. أما بالنسبة للكتابات الفقهية المعاصرة فهي الأكثر تعقيداً ، لكثرتها وتنوعها وتشابكها في آنٍ واحد .

لذلك ستقوم الدراسة بعرض آراء المفكرين المستقلين وقادة الحركات الإسلامية تجاه مبدأ المواطنة فيما يتعلق بمفهوم أهل الذمة ، وحقوق والتزامات غير المسلمين ، وقضية أهل الحل والعقد ، وقضية الولاء والبراء. وقد تم اختيار هذه المواضيع لكونها الأكثر بروزاً في الخطاب الإسلامي.

مصطلح أهل الذمة : إلغاء أم تجديد؟! آراء المفكرين المسلمين المستقلين

تتنوع الاجتهادات داخل خطاب المفكرين المستقلين حول قضية أهل الذمة ، فهناك من يرى أبدية هذا العقد وأنه قد كفل حقوق غير المسلمين ، وبالتالي ليس هناك حاجة إلى تجاوزه ، حيث يمكن لهذه الصيغة استيعاب وتوفير قدر كبير من الحقوق لغير المسلمين ، في

حين يرى البعض الحاجة إلى الاجتهاد وتجاوز الصيغ الفقهيّة التاريخيّة لمسألة أهل الذمة ككفالة المساواة بين أفراد الجماعة السياسيّة داخل إطار المواطنة.

وللشيخ يوسف القرضاوى إسهامات كبيرة في تحرير مسألة أهل الذمة وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات داخل المجتمع الإسلامي. وهو لا شك يرى أبنية عقد الذمة، ولكنه في نفس الوقت يفسح المجال لهذه الصيغة أن تستوعب قدراً كبيراً من أبعاد المواطنة وتحقيق قدر كبير من المساواة لغير المسلمين. فهو يرى تعدد ألوان الأخوة التي يعترف بها الإسلام داخل الجماعة السياسيّة: مثل الأخوة الوطنيّة، والأخوة القوميّة، والأخوة الإنسانيّة. كما يعد القرضاوى من أكثر المفكرين المعاصرين وضوحاً تجاه حقوق غير المسلمين وواجباتهم؛ فالقاعدة الأولى بالنسبة له في معاملة أهل الذمة في دار الإسلام أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات^(٢١)؛ ويحدد الدكتور القرضاوى تلك الحقوق فيما يلي: "حق الحماية من الاعتداء الخارجى والظلم الداخلى - وحماية الدماء والأبدان - حماية الأموال - حماية الأعراض - التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر - حرية التدين - حرية العمل والكسب ... بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين"^(٢٢)، ويؤكد على أن حقوق المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مكفولة ومضمونة، لكن تنحصر واجبات أهل الذمة في "أداء الجزية والخراج والضريبة التجاريّة، والتزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنيّة ونحوها، وأخيراً احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم"^(٢٣).

وعلى الجانب الآخر يذهب عدد كبير من المفكرين المعاصرين إلى انتهاء الظروف التاريخيّة التي تأسس عليها عقد الذمة، وبالتالي إمكانية انتهاء هذا العقد وإحلاله بمفهوم المواطنة. فيرى د. محمد فتحى عثمان صاحب العمل البارز في هذا المجال "أن مفهوم أهل الذمة" وصف تاريخي لا يشترط الإصرار عليه دائماً، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدي إلى بعض الشبهة والتخوف، ولو لم يكن لذلك أساس منطقي، مما يدعو إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة"^(٢٤)، وعلى الجانب التطبيقي، يرى فتحى عثمان استحالة الالتزام بمبدأ أهل الذمة في ظل الظروف المعاصرة؛ إذ أنه ليس بمقدور المسلمين تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات مما يوجب عليهم إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولي في هذا المضمار^(٢٥).

وقد أعادت آراء فتحي عثمان النظر في مفهوم المواطنة والمساواة في حقوق وواجبات المواطنين ، المسلمين وغير المسلمين ، عن طريق الدعوة إلى "التسامي فوق التصنيفات والطبقيات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة... وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق"^(٢٥) ، وشاركه في هذا عدد من المفكرين المسلمين أمثال طارق البشري ، وسليم العوا ، وأحمد كمال أبو المجد ، وفهمي هويدي. فمن وجهة نظر المستشار طارق البشري فيما يتعلق بمبدأ المواطنة بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، فإنه يرى أنه "إذا كان الفقه اتسع في الماضي لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحًا أو عنوة ، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين في بلادنا قد شاركوا المسلمين في حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الإثنيين معًا في حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوروبيين والغربيين في القرن العشرين ، ومن ثم وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخي أثره الحاسم في تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين في بلادنا"^(٢٦).

وقد أشار أيضًا إلى أن وجهة النظر السائدة لدى التوجه الإسلامي تؤيد هذا الرأي ، حيث إن "المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها" لدى هذا التوجه السائد ؛ وعلى الرغم من ذلك فما يزال هناك عدد من النقاط "غير معترف بها لدى الرأي الراجح ، وهي تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى ، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء". ومن ثم يحتاج "الفقه الإسلامي المعاصر... إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر في الأوضاع الفقهية التي استقرت تقليديًا منذ الماوردي وأبي يعلى"^(٢٧).

ويتفق كل من محمد سليم العوا ومحمد عمارة على أن عقد الذمة من العقود التي تقرر وتضمن لأهل الذمة الأمن والأمان وفق الشريعة الإسلامية وقاعدة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا - ومن المأثور فيها عن الإمام علي بن أبي طالب قوله: "أموالهم كأموالنا ، ودماؤهم كدمائنا" - فلاهل الذمة الأمان والحرمة والضمان في أنفسهم وعيالهم وأموالهم وعقائدهم وشرائعهم وشعائرتهم ودور عباداتهم وأدوات هذه العبادة... وفي عدد من الأحاديث النبوية التأكيد والتوصية على الوفاء بالذمة لأهلها... من مثل قوله (ﷺ) "أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم" رواه البخاري^(٢٨) ، ويعرف العوا الذمة فقهيًا على أنها "عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبول أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية) ، أما في تلك الشؤون فإن المسلمين

مأمورون بتركهم وما يدينون"^(٢٩) ، ومن هذا المنطلق فإن الذمة - كعقد - يجرى عليها ما يجرى على العقود من أسباب الانتهاء ، ولذا فقد انتهى عقد الذمة "بانتهاه طرفه: الدولة الإسلامية التي أبرمتها ، والمواطنون غير المسلمين الذين كانوا يقيمون في الأرض المفتوحة" ، حيث فقد كلاهما القدرة على إنفاذ العقد "بدخول الاستعمار الأجنبي إلى ديار الإسلام"^(٣٠) ، وكانت الجزية أحد شروط عقد الذمة كبديل عن "عدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام ، إذ كان الدين هو محور هذا الدفاع" ، ولذا فإذا قام غير المسلمين بأداء واجب الدفاع عن الوطن وجب إسقاط فرض الجزية عنهم ، وهو الحال القائم في وقتنا الراهن"^(٣١) ، ويرى العوا أن "الدول الإسلامية الحالية لم يعرض لأحكامها الفقهاء المجتهدون الذين تنسب المذاهب الفقهية إليهم"^(٣٢) . لذلك فالدولة الحديثة التي أصبح الجميع في ذمتها تكاد تخلو من الكتابات الفقهية الماثلة عن عقد الذمة ، وجدير بالذكر هنا ما طرحه سليم العوا حول ما أسماه بالتضاد بين "شرعية الفتح" و"شرعية التحرير" ، بينما طرح العوا منظور أن الدول الإسلامية الحديثة "جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين ، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق" هو ما أسماه "بالتضاد بين «شرعية الفتح» و«شرعية التحرير»"^(٣٣) .

ويعد محمد جلال كشك من أكثر المفكرين الإسلاميين وضوحا حول مسألة أهل الذمة. بدأ محمد كشك حديثه حول مفهوم الذمة برفض "الاعتراف بوجود (أهل الذمة) في الأوطان الإسلامية القائمة" ، وذلك لأن عهد الفتوحات الإسلامية وما ترتب عليها "من علاقات سياسية وقانونية ، هو حادث تاريخي انقضى وقته ، ونحن اليوم أمام شعب واحد متكامل الحقوق والواجبات ، أغليته العظمى مسلمة ، وأقليته مسيحية ، فليس هناك أهل ذمة ، ولا ما يترتب على ذلك من علاقات وأوضاع!"^(٣٤) ، وقد انتقد كشك وجهة نظر المودودي الذي رأى أن الدولة الإسلامية تقسم قاطنيتها إلى "قسم يؤمن بالمبادئ التي قامت عليها الدولة ، وهم المسلمون ، وقسم لا يؤمن بتلك المبادئ ، وهم غير المسلمين"^(٣٥) . ومن وجهة نظر كشك فإن هذا التقسيم فيه ظلم لغير المسلمين ، حيث يحكم عليهم من البداية بعدم الولاء نظراً لعدم إيمانهم بالمبادئ التي تقوم عليها الدولة ، ومن ثم يستحيل "منحهم صفة المواطنة الكاملة" ، والتي من أول شروطها "الإيمان بالمبادئ التي قامت عليها الدولة... وقبول ما تختاره الأغلبية لتحديد شخصية هذه الدولة... الشخصية الحضارية" ، مما يترتب عليه إسقاط "التكليف" عنهم لعدم التمكن من مطالبتهم بالولاء للدولة التي لا يؤمنون بمبادئها ولا يلزم عليهم طاعة قوانينها"^(٣٦) ، وقد أوضح الكاتب أن النظرية التي يتبناها تتمحور في

قيام المواطنين ببناء الدولة طبقاً للمبادئ الإسلامية وليس بالضرورة أن يؤمن كل واحد منهم بالإسلام "دينياً"^(٣٧). وتطبيقاً لذلك فقد أوضح كسك أن الدول العربية ، والتي نبع فيها الإسلام ، هي دول قائمة على المسلمين وغير المسلمين وهم جميعاً "مواطنون شركاء في الوطن والتاريخ والحقوق والواجبات" ولذا فليس هناك مجال للحديث عن "الجزية" والتي شرعت "على المحاربين الذين ينهزمون [في الفتوحات الإسلامية] ويرفضون الدخول في الإسلام"^(٣٨).

ولا يجد هويدى ضرورة للالتزام بتعبير أهل الذمة بل يرى أن هناك مصلحة أكيدة في ضم تعبير أهل الذمة إلى قائمة الأوصاف التاريخية التي أطلقت على غير المسلمين في الأزمنة السابقة ، بل استبعاده من قاموس البحث في مشكلات المجتمع الإسلامى المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة التي حملته بغير ما قصد به في البداية ؛ ويذهب إلى أن "عقد الذمة الذى بدأ التزاماً وأمانة قد انتهى بفعل الممارسات الرديئة والمنافية لروح الإسلام ، إلى أن صار سبيلاً إلى الانتقاص والمهانة"^(٣٩). ودعا هويدى إلى "تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتركمة والتفسيرات الأولية لهذه المصادر"^(٤٠).

أما فيما يتعلق بالجزية ، فكما عرضنا سابقاً ، يرى أغلبية المفكرين الإسلاميين المستقلين أن الجزية يرد عليها ما يرد على مفهوم أهل الذمة من أسباب الانتهاء. فالشافعية ذهبوا إلى أن الجزية هي مقابل رمزى "لأجرة سكنى الدار" وأوضح الماوردى كذلك أنها مقابل المقام في دار الإسلام ، ويرى آخرون أنها كانت مترتبة على عدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام ، لذلك سقطت بسقوط الفصل بين المسلمين وغير المسلمين في الدفاع عن الوطن ، وفي هذا المضمار يؤكد هويدى أن "ديار المسلمين ينبغى أن تظل ملكاً للمسلمين وغير المسلمين ، بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد ، لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح"^(٤١).

ويتجه يوسف القرضاوى في تحليله للجزية إلى أنها - فضلاً عن كونها علاقة خضوع للحكم الإسلامى - هي في الحقيقة بدل مالى عن "الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين"^(٤٢). والدليل على ذلك هو إعفاء الأطفال ، والنساء ، والشيوخ والمعاقين ، والمزارعين (في حالة مصر) والأكثر من ذلك هو إعادة الجزية لأصحابها من غير المسلمين في حالة إخفاق المسلمين أو الحكومة حمايتهم ، وبهذا تختلف الجزية في تطبيقها عن الزكاة والتي لا ترد بأى حال من الأحوال ، وكذلك لا يستثنى من أدائها إلا الفقراء^(٤٣).

جدير بالذكر أيضا أن من غير المسلمين من أراد دفع الزكاة وليس الجزية كان يسمح لهم بذلك كما كان في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، في ذلك الوقت أيضاً كانت الجزية لا تفرض على الراهب المنقطع للعبادة في صومعته لأنه في هذه الحالة ليس من أهل القتال^(٤٤).

كما سبق يتضح محاولات المفكرين المستقلين إعادة النظر في وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وكيفية معاملة أهل الكتاب كمواطنين متساوين داخل المجتمع الإسلامي ، وإن اختلفوا في الصيغة التي يمكن أن تحقق هذه المساواة (عقد الذمة أم المواطنة) ، إلا أن هناك إجماعاً على سقوط الجزية سواء كقبول لأمر واقع أو لانتفاء أسباب فرضها لانتفاء وضعية الفتح ومشاركة غير المسلمين في الدفاع عن الوطن.

المواطنة في خطاب جماعة الإخوان المسلمين

تواكب نمو جماعة الإخوان المسلمين مع انتشار مد التيار القومي الليبرالي في مصر ونجاح هذا التيار بعد انهيار دولة الخلافة في إعادة تنظيم المجتمع المصري على أسس جديدة تركز على مفاهيم الوطن والوطنية. وللشيخ حسن البنا موقف واضح في رفضه للقومية العصبية وتأييده لرابطة العقيدة والإسلام كأساس للجماعة السياسية ، فقد اتخذ البنا موقفاً ناقداً للفكر القومي ومبدأ المواطنة القائم على عصبية العنصر والدم قائلاً : "أما أن يراد بالقومية إحياء عادات جاهلية درست ، وإقامة ذكريات بائنة خلت ، وتعزية حضارة نافعة استقرت ، والتحلل من عقدة الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس كما فعلت بعض الدول في المغالاة بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة ، حتى الأسماء وحروف الكتابة وألفاظ اللغة ، وإحياء ما اندرس من عادات جاهلية ، فذلك في القومية معنى ذميم وخيم العاقبة سيئ المغبة ، يؤدي بالشرق إلى خسارة فادحة يضيع معها تراثه ، وتنحط بها منزلته ، ويفقد أخص مميزات ، وأقدس مظاهر شرفه ونبله ، ولا يضر ذلك دين الله شيئاً"^(٤٥). لذلك فالإخوان المسلمون "لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا بأشباهها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئاً من هذه الألقاب والأسماء التي يتناذب بها الناس ، ولكنهم يؤمنون بما قال رسول الله (ﷺ) : (... لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)"^(٤٦) ، أما بخصوص موقفه من غير المسلمين ، فهو يرى أن الإسلام قد كفل حمايتهم والبر والإحسان إليهم.

ويتجلى موقف الإمام البنا من المواطنة ووضع غير المسلمين بشكل واضح في رسالته للشباب والتي جاء فيها: "يخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين يترمون بالوطن والوطنية

فالمسلمون أشد الناس إخلاصاً لأوطانهم وتفانياً في خدمة هذه الأوطان واحتراماً لكل من يعمل له مخلصاً... ولكن الفارق بين المسلمين وبين غيرهم من دعاة الوطنية المجردة أن أساس وطنية المسلمين العقيدة الإسلامية... ومخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين دعاة تفريق عنصرى بين طبقات الأمة ، فنحن نعلم أن الإسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بنى الإنسان... وأوصى بالبر والإحسان بين المواطنين وإن اختلفت عقائدهم وأديانهم... كما أوصى بإنصاف الذميين وحسن معاملتهم... نعلم كل هذا فلا ندعو إلى فرقة عنصرية ، ولا إلى عصبية طائفية ، ولكننا إلى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بإيماننا ، ولا نساوم في سبيلها على عقيدتنا ، ولا نهدر من أجلها مصالح المسلمين ، وإنما نشترىها بالحق والإنصاف والعدالة وكفى" (٤٧).

وقد سار الشيخ الغزالي على نفس النهج في تناوله لموضوع مواطنة غير المسلمين ، إلا أنه قد طور فيه إلى حد كبير ، فقد ذهب إلى القول : "إن الواقع الإسلامى ينظر إلى من عاهدتهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعبادتهم وأحوالهم الخاصة ، ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجاً من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم.. واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع في بلاد الإسلام إلى هذا العصر" (٤٨).

ويتبنى سيد قطب صيغة الذمة كأساس لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب ، إلا أنه يصل إلى نتائج مختلفة حيث إن هذه الصيغة تؤسس على قبول الإسلام أو الجزية ، مع الالتزام بحسن معاملة أهل الكتاب دون موالاتهم ، فهو يبدأ بالتأكيد على أن مبدأ المواطنة في الفكر الإسلامى يكمن في مفهوم "العدالة" ، حيث كفل الإسلام للمسلمين وغير المسلمين كافة الحقوق بغض النظر عن الدين ، والعرق ، واللغة... إلخ ، فكافة الأفراد لهم حق العيش في سلام داخل المجتمع الإسلامى والتمتع بالحريات والعدالة التى تجسد الحقيقة الإنسانية للإخاء" (٤٩). كما أنه أشار إلى أن حقوق المسلمين وغير المسلمين كلها مكفولة في الشريعة الإسلامية. لذلك "فالشريعة تعمل كدرع وإقٍ للدفاع عن كل المواطنين ، سواء مسلمين أو غير مسلمين ، وتحررهم وتقيهم شر أى قوة استبدادية" (٥٠) ، وفي مقولة أخرى ، يضيف قطب بأن "الإسلام جاء لتحقيق العدل بمعناه الشامل ؛ سياسياً ، واجتماعياً ، وقانونياً في الدولة والمجتمع ، وطنياً وعالمياً ، ومن يخرق هذا المبدأ ، مسلم أو غير مسلم على حد

سواء، فهو متعدد^(٥١)، إلا أن قطب في النهاية يرى أنه "لا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في الجماعة السياسية، لأن الدولة تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط. لذلك فغير المسلمين باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة، لكن لا يحق لهم تبوء المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى الذي ينتخب رئيس الدولة"^(٥٢).

وفيما يتعلق بقضية الجزية، فسيد قطب من أكثر المفكرين الإسلاميين الذين حللوا باستفاضة مفهوم الجزية وحكمته الفقهية؛ فيرى قطب أن فرض الجزية على غير المسلمين ما هو إلا تعبير واضح وجلي على المساواة الكاملة بين المسلمين وأهل الكتاب خاصة فيما يتعلق بالأمور المالية داخل الدولة؛ فالمسلمين يدفعون الزكاة وأهل الكتاب يدفعون الجزية فكلاهما عليه التزامات تجاه الدولة المقيمين بها. وفي المقابل تقوم الدولة بحمايتهم وضمان حقوقهم، يضيف قطب "إنهم لا يكرهون على اعتناق الإسلام كعقيدة، فالقاعدة الإسلامية المحكمة هي (لا إكراه في الدين) ولكنهم لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية، وقام بينهم وبين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس"^(٥٣).

وينقلنا الحديث عن الجزية إلى تحليل أحقية غير المسلمين في تولي الوظائف العامة بشكل عام، والتي من ضمنها الاشتراك في الجيش. وفي هذا الإطار أيضًا اختلفت الآراء ما بين مؤيد ومعارض لهذه المشاركة.

تولى الوظائف العامة

رأى المفكرين المسلمين المستقلين

اتجهت معظم الآراء في هذا الشأن إلى تأييد أحقية غير المسلمين في تولي الوظائف العامة فيما عدا الوظائف القيادية، مثل رئاسة الدولة وقيادة الجيش، وهو الاستثناء الذي رفضه طارق البشرى وفتحى عثمان ومحمد جلال كشك، ويتخذ طارق البشرى من طبيعة المؤسسات الدستورية والبنى والنظم السياسية الحديثة مدخلاً جيداً إلى محاولة إعادة النظر في توفير المساواة الفعلية وإقرار أحقية غير المسلمين في تولي المناصب العليا في الدولة، بما فيها منصب رئيس الدولة، باعتبار أن المؤسسات الديمقراطية لا تسمح بالتفرد في اتخاذ القرارات وتطبيقها، بل تحد من سلطات هذه المناصب وتستلزم مراقبتها من قبل جهات أخرى. وقد استفاض البشرى في هذه النقطة، معتمداً في ذلك على "تميز الماوردى بين منصبى «وزير التفويض» و«وزير التنفيذ»؛ ومن وجهة نظر الماوردى فمن الممكن أن يتولى غير المسلم المنصب الثانى وليس الأول، باعتبار أن الأول يمتلك "سلطة القائد الأعلى التامة في ميدانه"

بينما تنصب مهمة الثانى فى "إطاعة الأوامر"^(٥٤) ، ويختلف البشرى مع هذا الرأى ، حيث يرى أنه لا منصب "فى الدولة الديمقراطية الحديثة (بها فى ذلك منصب رئيس الدولة) يملك سلطة مطلقة ، ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب فى الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق"^(٥٥) ، فمن وجهة نظر البشرى - فيما يتعلق بمبدأ المواطنة - فإنه "إذا كان الفقه اتسع فى الماضى لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحاً أو عنوة ، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين فى بلادنا قد شاركوا المسلمين فى حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الاثنين معاً فى حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوربيين والغربيين فى القرن العشرين ؛ ومن ثم وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخى أثره الحاسم فى تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين فى بلادنا"^(٥٦) ، وقد أشار أيضاً إلى أن وجهة النظر السائدة لدى التوجه الإسلامى تؤيد هذا الرأى ، حيث إن "المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها" لدى هذا التوجه السائد ، وعلى الرغم من ذلك فما يزال هناك عدد من النقاط "غير معترف بها لدى الرأى الراجع ، وهى تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى ، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء." ومن ثم يحتاج "الفقه الإسلامى المعاصر... إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر فى الأوضاع الفقهية التى استقرت تقليدياً منذ الماوردى وأبى يعلى"^(٥٧).

ويرى العوا فى هذا الشأن ، إنه طالما أن غير المسلمين فى الدول الإسلامية لا يتم تصنيفهم على أنهم ذميون ، فيصبح لهم "من الحقوق العامة والخاصة ، ومن تولى الوظائف العامة مثل ما للمسلمين بلا زيادة ولا نقصان" ، مستثنياً من ذلك "الوظائف ذات الصبغة الدينية ، مثل رئاسة الدولة ، وقيادة الجيوش العامة فى الجهاد ، والولاية على الصدقات (الزكاة)" ، حيث إن الدولة "مكلفة بإقامة الدين" الذى لا يدينون به ، بينما القيادة العامة للجيوش فى الجهاد تتضمن نفس المعنى. وبالنسبة للزكاة ، فإنها ركن من أركان الإسلام ، ومن ثم لا يكلف بها غير المسلمين"^(٥٨) ، وبهذا الاستثناء تقبل العوا اشتراك غير المسلمين كأفراد فى الوظائف المختلفة ومنها الجيش "مهما علت رتبته" والحكومة ، بالإضافة إلى اشتراكهم فى المجالس النيابية والمحلية ، مع الحفاظ على عدم قيامهم بأداء أى عمل "ذى صبغة دينية"^(٥٩).

وقد استفاض القرضاوى من قبل فى هذه النقطة ، حيث قرر أنه لأهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين ، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالإمامة ورئاسة الدولة ،

والقيادة في الجيش (باعتبار أن قيادة الجيش عمل عبادة ، لأن الجهاد في قمة العبادات الإسلامية) - والقضاء بين المسلمين (إذ يفترض أن الحكم يتم بمقتضى الشريعة الإسلامية ، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به)^(٦١).

ويتفق هويدى مع رؤية إسماعيل الفاروقى لحقوق غير المسلمين في تولى الوظائف العامة في الدول الإسلامية ، حيث أكد الأخير على أن من حقهم أن "يعملوا في أى هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصى قد أهلهم لها ، بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية [بمعنى اشتراكهم في الجيش]. ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التى يتطلب اتخاذ القرارات فيها إلى وجود التزام شخصى بالإسلام. ومن أمثلة ذلك السلطة القضائية" التى يعهد إليها بإدارة الشريعة ، أو السلطة التنفيذية التى يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية" ، وفى أعلى السلم يوجد منصب رئيس الدولة الذى أوضح الفاروقى أنه "لا يمكن لرئيس الدولة - الخليفة - أو وزرائه - أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التى يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل"^(٦٢).

وهذا الرأى القاضى بعدم استطاعة غير المسلمين تولى مناصب من يسمون بأهل الحل والعقد هو نفس رأى الذى رفضه طارق البشرى ، كما سبق وأن عرضنا ، لكون هذه المناصب في الدولة الديمقراطية لا تتسم بصفة السلطة المطلقة التى لا رقابة عليها^(٦٣) ، وكتعريف لأهل الحل والعقد في الدولة الحديثة ، فهم "القيادات السياسية والمؤسسات الدستورية" التى لا يرى كشك أى مانع يقف حائلاً أمام عضوية غير المسلمين في هذه الجماعات وانتخاب أعضائها ، معتمداً في ذلك على رأى ابن خلدون من أن "أهل الحل والعقد) هم الذين يطيعهم السواد الأعظم من الناس ، ويقبلون قراراتهم أو يحملونهم بما لهم من قوة ونفوذ على الطاعة ، أى القوة التى تضمن وحدة الأمة ، وتمنع انقسامها ، أو «الفتنة» بالمصطلح الإسلامى"^(٦٤).

وفىما يختص بالاشتراك في الجيش ، فقد أشار كشك إلى أن الجيش يجب أن "يضم جميع المواطنين على قدم المساواة ، يقاتل فيه المسلم جهاداً في سبيل الله ويقاتل فيه المسيحي ووطنية"^(٦٥) ، بينما يعتبر فتحى عثمان - كما عرض هويدى - الخدمة العسكرية "واجب وحق ، وتكليف وتشريف ، والمسلمون يرونها جهاداً شرعياً في سبيل الله وغير المسلمين يعتبرونها دفاعاً عن الوطن"^(٦٥).

وبالنسبة لولاية القضاء ، فإن فتحى عثمان يرى أنه من المقبول "أن يكون غير المسلم قاضيًا جنائيًا ، وبخاصة إذا لوحظ أن غالب الأحكام هي من باب التعزير الذى تقرره السلطة التشريعية ، أو يترك فى نطاق ما للقاضى عند تقرير العقوبات. والحدود المنصوص عليها شرعًا معدودة ، وقد تكون لها دوائر خاصة مثلما هو الحال فى دوائر الجنائيات فى كثير من الدول الآن ، ويحسن أن يكون رئيسها وأغلب أعضائها فى الدولة الإسلامية من المسلمين ، ولا بأس أن يكون أحد أعضائها غير مسلم. ومن المقبول كذلك أن يكون غير المسلم قاضيًا مدنيًا ، ومن الطبيعى أن يكون قاضى الأحوال الشخصية للمسلمين مسلمًا ، ولغير المسلمين واحدًا من دينهم ومذهبهم ، للطابع الدينى الغالب على هذه الأحكام"^(٦٦).

وضع الأقباط فى مصر

أثار المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور عام ١٩٩٩م "عاصفة عندما صرح فى مقابلة صحفية أنه لا ينبغى للمسيحيين الدخول فى الجيش"^(٦٧) ، إلا أنه فى الحوار الذى أجراه عادل الأنصارى مع مأمون الهضيبى ، نائب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين والمتحدث الرسمى باسمها ، أوضح أن موقف الجماعة من الأقباط فى مصر وحقوقهم قد تم حسمه فى مفهوم الإخوان منذ سبعين عامًا ، وهو اعتبارهم "مواطنين شأنهم شأن المسلمين لهم ما لنا وعليهم ما علينا ولكن هناك أمور متعلقة بالعقيدة" مثل إمامة المسجد وعقد القران "أما جملة الحقوق الإنسانية فقد كفلها الإسلام للمسلمين.. وغيرهم. ومنذ نشأة الجماعة وإلى الآن لم يحدث شذوذ فى هذا الأمر منذ الإمام البنا"^(٦٨) ، كما أكد أن "من ناحية المبدأ نحن نقول بضرورة ولزوم أن يكون هناك تمثيل للأقباط فى جميع المجالس النيابية. أما كيفية تحقيق ذلك فهذه دراسة أخرى.. فالمبدأ أن يمثلوا تمثيلًا مناسبًا وفعالاً ويعرض الأمر عليهم ويشاوروا فيه ويقبلوه"^(٦٩) ، ورأى الهضيبى أن المشاكل التى تثار بشأن وضع الأقباط فى مصر إنما هى "مسألة سياسية قد تتعلق بالدور الأمريكى.. وإذا كان هناك مسلمون متطرفون فهناك أيضًا أقباط متطرفون.. المهم أنه ليس هناك قاعدة قانونية تميز أحدًا أو تمنع أحدًا من حقه"^(٧٠) ، وقد اعتنق كل من الإمام محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوى مبدأ البنا من المساواة بين المسلمين والأقباط كمواطنين مصريين^(٧١) ، حيث أشار الشيخ الغزالي إلى أحقية أن يكون للأقباط حزب مثلما يطالب المسلمون بإنشاء حزب سياسى لهم ، بشرط ألا يكون "المقصود بالتحزب هنا التعصب وتحريش الناس بعضهم ببعض باسم الدين"^(٧٢) ، بينما انتهج سيد قطب نهجًا آخر ، داعيًا فيه إلى المفاضلة فى المجتمع الإسلامى بين المسلمين

والأقباط وغيرهم من غير المسلمين^(٧٣) ، لأن هذا الأمر يدخل في باب الموالة التي يجب أن تكون فقط لأخوة العقيدة.

٣ - المواطنة وخطاب الجماعات الإسلامية المتشددة

لا يعكس خطاب الجماعات الإسلامية المتشددة إشارات إيجابية إلى مفهوم المواطنة التي تعتبره مفهوما غريبا مستوردًا لا يعكس الأسس الشرعية التي يجب أن يقوم عليها المجتمع الإسلامي ، فالمجتمع المسلم بالنسبة لمفكرى الجماعات هو جماعة المسلمين التي تتكون على أساس العقيدة ويلتزم أفرادها باتباع هذه العقيدة ، أما من سواهم ، خاصة أهل الكتاب ، فهم غير متساوين وإن كانت الشريعة تحفظ لهم بعض الحقوق وتلزمهم ببعض الواجبات ، وفي كتابات الجماعة الأولى رأى واضح حول تعريف طبيعة الجماعة (السياسية) في الإسلام ؛ ففي نظر الجماعة: "المؤمنون جماعة واحدة.. طائفة واحدة.. انقطع عن القلب كل ولاء وكل محبة إلا موالاة الله ورسوله والمؤمنين ومحبة الله ورسوله والمؤمنين... هذه هي الوشيحة هي الرابطة ، وما عدا ذلك فجاهلية عمياء... رابطة الدم والنسب... رابطة الأرض والوطن... رابطة القوم والعشيرة... رابطة اللون واللغة ، كلها روابط جاهلية وكل شيء من أمر الجاهلية تحت قدم الإسلام وموضوع"^(٧٤).

كما تعكس أدبيات الجماعات المتشددة نزعة نقلية واضحة خاصة فيما يتعلق بآراء فقهاء المدرسة السلفية حول هذا الموضوع ، دون أية محاولة للاجتهد أو السعى لفهم قضية المواطنة ؛ فنجد أن آراء الجماعة الإسلامية تتناول الموضوع من منظور أهل الذمة وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، في حين أن آراء جماعة الجهاد - إضافة إلى ذلك - تربط بين أهل الكتاب ومسألة الولاء والبراء.

بعد أن رأت الجماعة الإسلامية في بداياتها أن أقباط مصر هم في عداد المحاربين بسبب عدم دفعهم الجزية ، وبالتالي نقضهم لعهد الذمة ، نلاحظ تطوراً طفيفاً في خطاب الجماعة كما ورد في المراجعات في نظرهم للأقباط ؛ فتشخيص الجماعة لنصارى مصر في الوقت الحالى أنهم لم يمتنعوا عن أداء الجزية ، وإنما أسقطها عنهم حاكم مصر الخديو سعيد عندما قرر إدخالهم الجيش وسمح بمشاركتهم في الجيش المصرى للدفاع عن البلاد ، وبالتالي فإن الجماعة ترى أن عهد الذمة "قائم معهم لم ينقض وحقوقهم كأهل ذمة قائمة. وهم لم يطالبوا بالجزية حتى نقول أنهم امتنعوا... وعليه فهم باقون على عهدهم وذمتهم وحقوق الذمة سارية في حقهم"^(٧٥) ، وفيما يعنيه ذلك من دلالة الحقوق والواجبات ، تقر الجماعة بوقوفها عند حدود

الشرع في معاملتهم "فنعطئهم ما أعطاهم الشرع ونخالقهم بما أمرنا الشرع من مخالفتهم"^(٧٦)، وتفصيل ذلك - كما ترى الجماعة - أن العدل واجب في التعامل معهم فلا يجوز ظلمهم أو تضييع حقوقهم... والمخالفة بالخلق الحسن، والبر والإقسط إليهم بعض من حقوقهم علينا كحجران ومساكنين لنا... ما داموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجواهم من ديارهم، والمعاملات من بيع وشراء وإجارة وغيرها مشروعة... وحماية ممتلكاتهم وأرواحهم من التعدي عليها لمجرد كونهم من أهل الكتاب حق لهم في بلادنا المسلمة ينبغي أن نحفظها أفراداً وحكومات... ومشاركتهم في مناسباتهم من أفراح وأحزان وغيرها من المناسبات الاجتماعية مشروعة ولا حرج فيها... وتركهم وما يدينون دون تعد أو منع أو تضييق، ما داموا محصورين في إطار العبادة دون تجاوز حق لهم لا يجوز حرمانهم منه أو التضييق عليهم فيه"^(٧٧)، وترى الجماعة أن موالاة أهل الكتاب تكون في الأمور الدنيوية وليس في الأمور الدينية، "فموالاتهم في أمور الدنيا لإقرار حق أو دفع باطل أو التناصر معهم لتحقيق هدف وطني كتحرير بلادنا... أو التعاون معهم لإقامة مشروعات قومية من شأنها خير الوطن والمواطن جميعاً فهذه جائزة ولا بأس بها."

ونلاحظ في هذا الخطاب عدم الذهاب إلى حد التصريح بالمساواة بين كافة المواطنين في المجتمع المسلم، كما نلاحظ أيضاً التأكيد على مشروعية التمتع بالحقوق والواجبات لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، كما أن هناك إشارات ضمنية غير واضحة حول إمكانية مشاركة غير المسلمين في الجيش أو الوظائف العامة "فمما فيه خير الوطن والمواطن جميعاً"؛ ولعل العبارة الأخيرة قد حتمتها ضرورات المراجعة، إلا أن منهاجية وحدود التعامل مع مسألة المواطنة واضحة لا لبس فيها.

وتبدو جماعة الجهاد أكثر تشدداً في تناول مسألة المواطنة، كما أنها تربط هذا المفهوم بشكل مباشر بمسألة الولاء والبراء؛ فيرى أيمن الظواهري أن "الإخوان قد وقعوا في أخطاء عظيمة وسقطات عقائدية وبدأوا يتحدثون عن فقه جديد لا يعرفه علماء الإسلام، سواها فيه بين المسلمين وغيرهم في كافة حقوق المواطنة المادية والمعنوية، والمدنى منها والسياسي"^(٧٨)، وأخذ بشدة وتهكم ظاهر على قول الإخوان أن للنصارى الحق في تولي كل وظائف الدولة ما عدا منصب رئيس الدولة. "أنهم لا يرون غضاضة في أن يتولى رئاسة وزراء مصر نصراني! ترى ولماذا لا يكون يهودياً؟ أليس في مصر مواطنون يهود؟ أم أن المسألة مسألة دعاية سياسية وليست مبادئ"^(٧٩).

وقد حرر الظواهري كتاباً كاملاً بعنوان الولاء والبراء ركز فيه على قضية مودة وموالة المخالفين في الدين ، وعلى الرغم من إشارات موجزة إلى أهل الذمة المقيمين بين المسلمين وأهل الكتاب الخارجين عن دار الإسلام ، إلا أنه أورد العديد من النصوص المنقولة عن فقهاء المنهج السلفي التي تمنع موالة أهل الكتاب من اليهود والنصارى والاستعانة بهم في الأمور العامة. فهو ينقل رأى ابن تيمية عن موالة اليهود والنصارى (فإذا كانت المشابهة في أمور دنيوية تورث المحبة والموالة ، فكيف بالمشابهة في أمور دينية ، فإن إفضاءها إلى نوع من الموالة أكثر وأشد ، والمحبة والموالة لهم تنافي الإيذان^(٨٠) ، إلا أنه يورد في نفس الوقت نصاً لابن القيم فيه جواز الصدقة والوقف على مساكين أهل الذمة^(٨١).

أما بخصوص تولية أهل الكتاب المناصب العامة ، فينقل الظواهري عن القرطبي أنه "لا يجوز استكتاب أهل الذمة ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستئابة إليهم..."^(٨٢) كما نقل الظواهري عن ابن تيمية قوله : "لا يستعان بأهل الذمة في عمالة ولا كتابة لأنه يلزم منه مفسد"^(٨٣) ، كما يورد آراء كثيرة لفقهاء السلف في نفس المعنى ، وهناك خلط واضح لديه بين أهل الكتاب والكفار والمشركين ، ويعد الظواهري مودة وموالة أهل الكتاب من باب الولاء والبراء الذي يجب أن يتحراه المسلم ، كما يظهر هذا التوجه أسباب مخالفة الظواهري للإخوان في موقفهم من أهل الكتاب وتوليهم المناصب في الدولة.

وقد حرر الشيخ القرضاوى هذه المسألة بصورة واضحة حيث يقول في أخوة المواطنين من غير المسلمين : "إن الإخوان يفرقون بين هؤلاء (من لا يجوز موالاتهم) وبين مواطنيهم ، الذين يعيشون في دار الإسلام ، وهم من أهل البلاد الأصليين ، وقد دخل الإسلام عليهم وهم فيها ، وأعطاهم الذمة والأمان أن يعيشوا مع المسلمين وفي ظل حكمهم ، لهم ما لهم ، وعليهم ما عليهم ، إلا ما اقتضاه التميز الديني ، فهؤلاء لم ينه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم... فهؤلاء - إذا كانوا من أهل وطنك - لك أن تقول: هم إخواننا ، أى إخواننا في الوطن... (والفقهاء يقولون عن أهل الذمة إنهم من أهل الدار ، أى دار الإسلام) ، فالأخوة ليست دينية فقط كالتى بين أهل الإيذان بعضهم وبعض... بل هناك أخوة قومية ، وأخوة وطنية ، وأخوة بشرية... فلا حرج أن تثبت أخوة وطنية بين المسلمين ومواطنيهم من الأقباط في مصر ، أو أمثالهم في البلاد الإسلامية الأخرى"^(٨٤).

الخاتمة : في تقييم مفهوم المواطنة في الخطاب الإسلامي

يحظى موضوع المواطنة بالاهتمام في الخطاب الإسلامي في العقود الأخيرة حيث تبرز الدعوات في الخطاب المعاصر - خاصة بين المفكرين الإسلاميين المستقلين - إلى إعادة النظر في موروث الفقه التقليدي وتناوله لمسألة المخالفين في العقيدة في المجتمع الإسلامي وما لهم من حقوق وعليهم من واجبات ، فقد رأى المستشار طارق البشري إن الخطاب الإسلامي في حاجة ماسة إلى التجديد والتطوير في هذه المسألة ، لذلك يؤكد "أننا لا نريد لأحداث وفكريات السلف أن تتحول في الأيدي إلى أشباح يفرع بها البعض بعضاً ، أو يتقاذفون بها كالتهم ، أو يحجبها البعض - من الجانبين- كالعورات ، ولن نتقدم قط ما استمر مسيحيونا يذكرون "اللباس الخاص" في بعض السنين ، وما استمر مسلمونا يذكرون "الجنرال يعقوب" في بعض الظروف ، إنها نريد التفهم الواعي الرشيد لظروف الماضي والحاضر ، تفهما يصير به طاقة نضال وجهاد لبناء الجامعة القومية المستقلة الناهضة"^(٨٥).

وإن كان مفهوم المواطنة يرتبط بشكل مباشر بمسألة الديمقراطية ، فنلاحظ أن تناول الموضوع من قبل المفكرين الإسلاميين المستقلين لا يركز على مسألة الديمقراطية في الأساس ، والتي يتم معالجتها أو تأصيلها في إطار منفصل ، وإنما ينصب التركيز على التعامل مع الفقه التقليدي فيما يخص هذا الأمر من حيث وضعية أهل الكتاب أو غير المسلمين وحقوقهم وواجباتهم ، وهل يمكن تقديم اجتهاد جديد لحالة أهل الذمة وما لذلك من تبعات من حيث مشاركة غير المسلمين في الوظائف العامة ، والجيش ، والجزية ، وما إلى ذلك من أمور. وبطبيعة الحال يمكن القول إن الواقع قد تجاوز معظم هذه الاجتهادات التي على الرغم من ذلك تظل هامة من ناحية التأصيل لفقه جديد.

فنرى محاولات بعض المفكرين الإسلاميين المستقلين في قراءة وضع غير المسلمين بشكل يحقق العدالة أو المساواة أو الإنصاف في إطار الدولة القومية الحديثة ومن خلال مفهوم المواطنة الذي يرتكز على مبدأ المساواة بين الجميع ، في حين ينطلق البعض من صيغة أهل الذمة (القرضاوى - الغزالي - الإخوان) التي يرون أنها من خلال القيم الأخلاقية لها (البر والقسط والمودة) تكفل لغير المسلمين حقوقهم في الإطار الذي حددته الشريعة ، مع الإقرار ضمناً وبالتصريح أحياناً بمفهوم المواطنة ، إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن تناول هذا الموضوع يتم في الغالب (باستثناء طارق البشري وفتحى عثمان) بمعزل عن تحليل التشريعات الدولية

الحديثة ودراسة الأدبيات النظرية والفكر السياسي الحديث في هذا الشأن) ، كما نلاحظ عدم تناول وضعية المرأة بشكل مفصل داخل إطار مفهوم المواطنة ، حيث - كما الحال في مسألة الديمقراطية - يتم بحثها في إطار منفصل.

أما بخصوص الجماعات الإسلامية المتشددة فهي تتمسك بصيغة أهل الذمة وتتناول الموضوع بأسلوب نقل لا اجتهاد فيه. وبالتالي يتمسكون بأبدية الصيغة التاريخية لهذا العقد ، ومع إقرارها بضرورة البر والإقساط إلى أهل الكتاب ، إلا أنها تذهب إلى عدم جواز ولاية غير المسلمين على المسلمين ، وبالتالي رفض إمكانية المساواة أو تولى أهل الكتاب المناصب العليا ، في حين تذهب جماعة الجهاد إلى أبعد من ذلك حيث تربط بين مسألة أهل الكتاب وقضية الولاء والبراء.

هوامش الدراسة

- (١) "Citizenship and European Integration," World Affairs 160, no.4 (1998)"Christian Lemke.
- (٢) Safran, William, "Citizenship and Nationality in Democratic Systems Approaches to Defining and Acquiring Membership in a Political Community," International Political Science Review, Vol. 18, No. 3 (1997; and Kymlica and Norman, "Return Of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizenship Theory," Ethics, Vo. 104, No. 2 (January 1994).
- (٣) Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," Journal of Democracy, vol. 7, no.2 (1996), pp. 52 – 63.
- (٤) سمير أمين، "ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات للندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤م) ص ٣١٠ - ٣١١.
- (٥) Muhammad Arkoun, "Religion and Democracy: A Theoretical Approach," Paper Presented at: Conference on Religion and Democracy, organized by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 27 November 1998.
 - (٦) نفس المصدر.
 - (٧) نفس المصدر، ص ٥٧. انظر أيضاً:
- Tarek Al-Bechri, " Participation of Non-Muslims in Government in Contemporary Muslim Societies," in: Abdel Wahhab El-Affendi, ed., Islam and its Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman (Forthcoming .
(٨) نفس المصدر.
- (٩) Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam: p.10.
 - (١٠) يوسف القرضاوى، غير المسلمين في المجتمع الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤م) ص ٥.
- (١١) Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1976): pp.25-37.
 - (١٢) يدرك الباحث أن فكر المواطنة في الغرب قد تجاوز بمراحل نظرية مارشال، ولكن هذه النظرية يتم إيرادها هنا لما لها من قوة تأسيسية أثرت إلى حد كبير على المفهوم الغربى للمواطنة.
 - (١٣) المودودى، مصدر سابق، ص ٨.
 - (١٤) انظر ملحق رقم (١) في على خليفة الكواري (محرر)، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص ٢٦٢.
 - (١٥) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٧م)، ص ١١٥.

(١٦) M.A. Muhibbu-Din, "Ahl Al-Kitab and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges." "Journal of Muslim Minority Affairs 20, 1 (April 2000): 111-128.

(١٧) فهمى هويدى ، مواطنون لادميون ، ص ٨٩.

(١٨) محمد كمال إمام ، "قراءة معاصرة في دستور المدينة" مجلة المسلم المعاصر ، ٨٤ (س ٢١) : ص ٥-٩.

(١٩) نفس المصدر ، ص ٧.

(٢٠) يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامى ، ص ٩.

(٢١) نفس المصدر ، ص ٢١.

(٢٢) نفس المصدر.

(٢٣) انظر محمد فتحى عثمان ، "مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين" ، مجلة الأمان البيروتية (يونيو ١٩٧٩م).

(٢٤) Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World," in El-Affendi, ed., Islam and its Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman.

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦١.

(٢٦) الحوار القومى - الدينى ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩م) ، ص ١٣٩.

(٢٧) نفس المصدر.

(٢٨) محمد عمارة ، مصدر سابق.

(٢٩) محمد سليم العوا ، الفقه الإسلامى في طريق التجديد (بيروت: المكتب الإسلامى ، ١٩٩٨م) ، ص ٧٣.

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٧٤.

(٣١) نفس المصدر ، ص ٧٥.

(٣٢) نفس المصدر.

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٦٢.

(٣٤) محمد كشك ، خواطر مسلم حول: الجهاد..الأقليات..الأناجيل (المملكة المتحدة: ويستابل ليتو ليمتد ، ١٩٨٥م) ، ص ٦٤.

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٦٤-٦٥.

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٦٥.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) نفس المصدر ، ص ٨٠.

(٣٩) فهمى هويدى ، مواطنون لادميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين ، ص ١٢٥.

(٤٠) نفس المصدر ، ص ٦١-٦٢.

(٤١) فهمى هويدى ، مواطنون لادميون ، ص ١٢٦.

(٤٢) يوسف القرضاوى ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة) ، ص ٣٣.

(٤٣) انظر:

- Sayed Qutb, "Citizenship Rights of Non - Muslims in the Islamic State, 177-180.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: مطالب أولى النهى بشرح غاية المنتهى في فقه الحنابلة ج ٢ ، ص ٩٦.

(٤٥) حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار الشهاب) ص ٢١.

- (٤٦) نفس المصدر، ص ٢١.
- (٤٧) مجموعة الرسائل للإمام الشهيد حسن البنا (بيروت ، طبعة مؤسسة الرسالة ، د.ت) ، ص ٨٨-٨٩.
- (٤٨) ورد في طارق البشرى ، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية (القاهرة: دار الشروق ١٩٩٨م) ، ص ٢٩.
- (٤٩) Sayed Khatab, "Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya Espoused by Said Qutb," Islam and Christian-Muslim Relations 13, 2 (2002): pp. 163-187.
- (٥٠) سيد قطب ، نحو مجتمع إسلامي ، ط ٩ (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٣م) ، ص ٦٥.
- (٥١) سيد قطب ، السلام العالمي والإسلامي ، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٣م) ، ص ١٦٠.
- (٥٢) عبد الوهاب الأندى ، مرجع سابق ، ص ٦٠.
- (٥٣) سيد قطب ، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٢م) ، ج ٣ ، ص ١٦٢.
- (٥٤) البشرى ، بين الجامعة الدينية ، ص ٤٠-٤٧.
- (٥٥) نفس المصدر ، ص ٦٣.
- (٥٦) الحوار القومي-الديني ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩) ، ص ١٣٩.
- (٥٧) نفس المصدر.
- (٥٨) العوا ، ص ٧٦.
- (٥٩) نفس المصدر ، ص ٧٦.
- (٦٠) فهمى هويدى ، "الصحة الإسلامية والمواطنة والمساواة" ، مجلة الحوار (بيروت: د.ت) ، ص ٥٨.
- (٦١) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٠م) ، ص ١٧٠-١٧١.
- (٦٢) الأندى ، مصدر سابق ، ص ٦٣.
- (٦٣) كشك ، مصدر سابق ، ص ٨٤.
- (٦٤) كشك ، مصدر سابق ، ص ٨٥.
- (٦٥) هويدى ، مواطنون لا ذميون ، ص ١٧٣.
- (٦٦) نفس المصدر ، ص ١٧٢.
- (٦٧) عبد الوهاب الأندى ، "إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟" ، في المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠١م) ، ص ٦٠-٦١.
- (٦٨) عادل الأنصارى ، الإخوان المسلمون.. ٦٠ قضية ساخنة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ١٩٩٩م) ، ص ٦٠.
- (٦٩) نفس المصدر ، ص ٦١.
- (٧٠) نفس المصدر ، ص ٦٠.
- (٧١) هويدى ، "الصحة الإسلامية" ، ص ٥٧-٥٨.
- (٧٢) عمرو عبد السميع ، الإسلاميون: حوارات حول المستقبل (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٩٢م) ، ص ٢٥.
- (٧٣) هويدى ، "الصحة الإسلامية" ، ص ٥٩.
- (٧٤) ميثاق العمل الإسلامى (القاهرة: مكتبة ابن كثير ، ١٩٨٩م) ، ص ٢٠٦.

- (٧٥) نهر الذكريات: المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ، ٢٠٠٣م) ، ص ١٨٢ .
- (٧٦) نفس المصدر ، ص ١٨٤ .
- (٧٧) نفس المصدر ، ص ١٨٥ .
- (٧٨) أيمن الظواهرى ، فرسان تحت راية النبى ، ٢٠٠١م .
- (٧٩) نفس المصدر .
- (٨٠) أيمن الظواهرى ، الولاء والبراء: عقيدة منقولة وواقع مفقود ، ص ١٢ .
- (٨١) نفس المصدر ، ص ١٤ .
- (٨٢) نفس المصدر ، ص ١٥ .
- (٨٣) نفس المصدر ، ص ١٥ .
- (٨٤) يوسف القرضاوى ، الإخوان المسلمون: سبعون عاماً من الدعوة والتربية والجهاد .
- (٨٥) طارق البشرى ، فى المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الإسلام والعروبة (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٨م) ، ص ٧٧ .

oboeikan.com

٤ روى المثقفين الأقباط فى المواطنة : دراسة استطلاعية

١. سامح فوزي

تعنى المواطنة Citizenship - فى أبسط معانيها - الارتباط بالأرض والولاء للوطن . وتشمل - فى رأى الدارسين - الذين تعرضوا لهذا الموضوع ثلاثة أبعاد: الحقوق المدنية (المساواة القانونية) والحقوق السياسية (المشاركة السياسية) والحقوق الاجتماعية (العدالة الاجتماعية).

ترمى هذه الورقة إلى اكتشاف خطابات المثقفين الأقباط فى المواطنة انطلاقاً من كون الأقباط يشكلون أحد رافدى الجماعة الوطنية ، وقد تعرضت "مواطنتهم" - فى العقود الماضية- إلى تحديات على الصعيدين النظرى والعملى.

تشمل الدراسة خطابين أساسيين هما خطاب المأزق الطائفى ، وخطاب الهموم القبطية ، وخطابين نوعيين أحدهما للإكليروس (القيادات الكهنوتية) والآخر لنشطاء الأقباط فى الخارج. وقد روعى أن تكون الخطابات صادرة عن مثقفين أو قيادات قبطية يتجاوز دورهم العام مجرد التعبير الهاجسى عن إشكاليات المواطنة دون استشراف رؤى للتعامل معها.

تتباين الخطابات فى مجال المواطنة ، وهو ما يعكس حقيقة أساسية هى أن الأقباط لا يشكلون كتلة واحدة ، أو يتخذون موقفاً متماثلاً فى القضايا العامة ، ولا سيما فيما يتعلق بالشأن القبطى. ويؤكد ذلك اجتهادات المثقفين المسلمين من شتى التيارات السياسية فى قضية المواطنة التى تجعل الجدل يدور فى أفق سياسى وليس دينياً ، وتجعله يرتبط بمسألة الديمقراطية واستكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة أكثر من ارتباطه بالنزعات الانقسامية والسعى وراء الحصص الطائفية^(١).

إشكاليات أولية

هناك عدة إشكاليات يتعين تسجيلها فى البداية قبل الولوج إلى جوهر الموضوع .

الإشكالية الأولى : عنوان الورقة

تقدم هذه الورقة - كما يتضح من عنوانها- مساهمات مثقفين أقباط ينتمون إلى مشارب علمية وفكرية متباينة في دراسة المواطنة وإشكالياتها. وتكشف القراءة التحليلية المتعمقة لهذه المساهمات أن عوامل من قبيل "الظرف التاريخي" و"الخلفية العلمية" و"الانتماء الطبقي" و"الإدراكات الشخصية" و"الموقع السياسي" لعبت دوراً لا يستهان به في تحديد محتوى وشكل تناول "مفهوم المواطنة". وفي كل الأحوال فإن إطلاق وصف "قبطي" أو "مسيحي" على هؤلاء المثقفين يأتي من قبيل التصنيف الدراسي فقط ، ولا يحمل حكماً قيمياً مبدئياً على إنتاجهم. فبالرغم من أن مساهمات هؤلاء المثقفين تناولت الشأن القبطي ، إلا أن منطلقاتهم الدراسية لم تكن طائفية ، وغالبيتهم لم يطلق على نفسه مسمى "قبطي" ، ولا يرحب بمثل هذا المسمى.

الإشكالية الثانية : الإطار المرجعي

تعتمد المساهمات التي قدمها المثقفون الأقباط في مجال المواطنة على إدراكهم لتطور المفهوم في الخبرة الغربية. يتضح ذلك من عودتهم إلى الأدبيات الغربية ، واستخدام لغة قانونية وسياسية حديثة نتاج الخبرة الغربية. وكل ما سعى إليه هؤلاء المثقفون هو نقل مفهوم المواطنة بدلالاته القانونية والسياسية والاجتماعية إلى الواقع المصري ، وهم في ذلك لا يختلفون عن المثقفين الليبراليين واليساريين عامة (مسلمين ومسيحيين) ويسرون في إطار المشروع النهضوي الذي عرفته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وتعرض لانتصارات وانتكاسات كثيرة طيلة القرنين الماضيين. ويعنى ذلك أمرين :

الأمر الأول : إنه لا توجد مرجعية دينية مسيحية في محاولات المثقفين المسيحيين دراسة مفهوم المواطنة ، باستثناء - ما يستبطن - أحياناً- من مبادئ أخلاقية وإنسانية ذات جذور مسيحية في الفكر الغربي.

الأمر الثاني : إن هؤلاء المثقفين يقفون موقف الرفض أو على الأقل التساؤل تجاه محاولات بعض التيارات الإسلامية إحياء مفاهيم قديمة تجاوزتها الخبرة السياسية كى تحكم العلاقة بين الأغلبية المسلمة بالأقلية غير المسلمة في المجتمعات المعاصرة ، والتي يسعى أنصار هذه التيارات إلى أن تكون إسلامية وفق تصور يتدخل فيه الدين الفقهي بالتراثي التاريخي. وأقصد تحديداً مفهوم "الذمية". وهو ما يعتبر في رأى المثقفين المسيحيين - الذين لهم إنتاج في مجال دراسة المواطنة- مرتبة أدنى أو دون المواطنة في مفهومها الحديث.

الإشكالية الثالثة : المشهد الراهن

يجرى دراسة مفهوم المواطنة الآن في واقع شديد الالتباس ، تتقاطع فيه الخطوط بين الأكاديمي الدراسي ، والسياسي البرجماتي على نحو يجعل من المواطنة محوراً للنضال السياسي حيناً والابتزاز السياسي أحياناً.

وهناك خليط من عناصر يسارية وليبرالية وقومية (على الجانبين المسيحي والإسلامي) يبحثون في أوجه القصور والنقائص - قانونياً وسياسياً وفكرياً - التي تحول دون تمتع فئات اجتماعية بحقوق المواطنة كاملة ؛ في إطار طرح محاولات للإصلاح السياسي. يأتي في هذا السياق الحديث عن الهموم القبطية ، ومشكلات المرأة ، ومآسى الفقر والفقراء ، والطبقة الوسطى المتآكلة.

وهناك اتجاه - على الجانبين الإسلامي والمسيحي- يسعى إلى تمرير مشروعه الطائفي بوصفه مشروعاً بديلاً أو موازياً للمواطنة. وتحكم سعيهم معادلة صفرية بمعنى أن تحقق مشروع المواطنة معنى ضمن ما يعنى زوال مبررات وجودهم. واللافت للنظر أن أنصار "المشروع الطائفي" لم يغيبوا عن المشهد المصري طيلة القرن العشرين وحتى الآن إلا أنهم في الوقت الحاضر يكتسبون أرضية نتيجة عجز أو تلكؤ الدولة في إنجاز مشروع المواطنة من ناحية ، ووجود مشروعية للمشروعات السياسية القائمة على التسويات الطائفية في الشرق الأوسط من ناحية أخرى.

الإشكالية الرابعة : مشكلة التصنيف

نشأت هذه المشكلة من انتماء المثقفين المسيحيين إلى خلفيات علمية ، ودينية مذهبية ، وارتباطات سياسية متباينة جعلت تصنيفهم -دراسياً- أمراً معقداً وشائكاً. فالتصنيف على أساس جيلي أو مذهبي أو طبقي أو سياسي قد لا يكون دقيقاً ، وقد يقود إلى نتائج مضللة ، ولا سيما أن هناك تباينات رأسية وأخرى أفقية بين هؤلاء المثقفين حيث نجد جيلاً حالياً يتبنى خطاب جيل سابق ، ووجود اختلافات في زوايا النظر ترجع إلى اختلاف دراسي أو تحيز طبقي أكثر من التباين المذهبي أو السياسي. وقد يكون للعامل السياسي دور في إنتاج مثقف ، ويؤدي زواله أو تبدل الموقع السياسي إلى اختلاف في زوايا الرؤية.

الموضوع - إذن - شائك. وأفضل تصنيف يمكن أن يلجأ إليه الباحث في هذه الحالة هو محاولة رصد موقع المثقفين من مفهوم المواطنة ، وإيجاد تصنيفات فرعية على أساس متغيرات عديدة تساعد على تحليل إنتاج هؤلاء المثقفين في السياق الذي ظهرت فيه.

الإشكالية الخامسة : ندرة الأدبيات

الأدبيات المنشورة حول مفهوم المواطنة في الخبرة المصرية محدودة ، ومساهمات المثقفين الأقباط ليست استثناء على هذه الحالة العامة.

ومن الملاحظ أن الجهد التأصيلي في هذا المجال أقل ثراء من الخبرة العملية التي حفلت بحوارات عديدة حول المواطنة في أطر حزبية أو نقابية ، أو في سياق المجموعات والهيكل الحوارية التي ولدت من رحم المؤسسة الدينية المسيحية باختلاف مذاهبها.. القليل من هذه الحوارات - رغم أهميتها - جرى توثيقه ، والكثير منها طواه النسيان ، ولم تعد تحتفظ به الذاكرة البشرية أو المؤسسية^(٢).

خطابات المآزق الطائفية

يرافق تراكم الإحساس بوجود مشكلات يعاني منها الأقباط بسبب قبضتهم خطاباً ظل يتناسخ طيلة القرن العشرين. ويعطى الاستمرار التراكمي للمشكلات مصداقية لهذا الخطاب الذي ينظر إلى "مواطنة الأقباط" على أنها بحث في الجانب المنقوص من هذه المواطنة. ويؤدي زوال النقص إلى الاكتمال المنشود. من هنا فإن هذا الخطاب يحلل أسباب المآزق الطائفية الذي ما تلبث أن تخرج منه مصر حتى تنزلق إليه مرة أخرى ، ويرصد ملامح هذا المآزق ، ويقترح حلولاً. وتكرر وتتراكم الاقتراحات مثلما تتكرر وتتراكم المشكلات.

وكان منطقياً أن تظهر مطالبات قبطية حقوقية قبل أن يرحل القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي بدأ الأقباط ينالون فيه حقوق المواطنة في إطار مشروع محمد علي ، بدءاً من الانتحاق بالجيش المصري ، وسقوط الجزية رسمياً (١٨٥٥م) ، وانتخاب ممثلين عنهم في أول برلمان منتخب وهو مجلس شورى النواب (١٨٦٦م). هذا فضلاً عن بزوغ منظمات المجتمع المدني في شكل جمعيات أهلية وأحزاب سياسية وتكوينات نقابية ، في سياق مجتمعي يطرح تساؤلات عن الوطن والمواطنة.

١ - خطاب الوعي بالترفة

بعد مرور خمسة عشر عاماً على الاحتلال البريطاني لمصر قَدِّم وفد قبطي لكل من رئيس الوزراء مصطفى باشا فهمي ، واللورد كرومر المعتمد البريطاني في أوائل عام ١٨٩٧م عريضة تشمل عدة مطالب قبطية انحصرت - آنذاك - في "طلب المساواة في الوظائف الإدارية ، وفي عطلة جلسات المحاكم يوم الأحد ، وتعيين عضو قبطي ثالث بمجلس

الشورى ، وآخر بلجنة المراقبة القضائية ، وتعليم الدين المسيحى للتلاميذ الأقباط فى المدارس الأميرية"^(٣).

ويلاحظ أن هناك مطلبين لا يزالان على قائمة المطالبات القبطية حتى الوقت الحاضر هما تَبوُّ المناصب فى جهاز الدولة ، والتمثيل فى المجالس النيابية. وجاء انعقاد المؤتمر القبطى يوم الإثنين ٦ مارس ١٩١١م لمناقشة الهموم القبطية بمثابة نقلة نوعية فى آليات مطالبة الأقباط بالمواطنة الكاملة. وذكر الأعضاء أن المؤتمر يُعقد تحت شعار: "المساواة والعدالة ؛ حتى يزول كل تفريق بين العناصر المصرية". ولعله من المهم اقتباس عبارة ذات دلالة ذكرها توفيق حبيب لميخائيل فهمى فانوس نائب الفيوم فى لقاء بأحد المؤتمرات: كلاهما (أى المسلم والقبطي) عنصر واحد يستنشق هواءً واحدًا ، وتضمهما أرض واحدة" وأضاف فى حديثه قائلاً "من أين تتولد فى نفس الإنسان محبة الأوطان؟ أليس من شعور الإنسان بأنه هو الوطن والوطن له..."^(٤). أى إن الحديث عن الوطن والمواطن لم يكونا غائبين عن مؤتمر يتناول شأنًا طائفيًا محضاً ، ولذلك جاءت قائمة المطالب القبطية تستند إلى قاعدة المساواة فى المواطنة ، وشملت خمسة مطالب على سبيل الحصر هى المساواة فى احترام يوم الراحة الدينية (الأحد) ، والركون إلى الكفاءة دون سواها فى إسناد الوظائف العامة دون نظر إلى أى اعتبار آخر ، ووجود ممثلين للأقباط فى المجالس النيابية ، وحق الأقباط فى إلحاق أبنائهم بالمعاهد الأولية (الكتاتيب) أسوة بأبناء المسلمين ، ولاسيما أن الأقباط يدفعون خمسة فى المائة ضريبة على العقارات لتنفق منها مجالس المديرىات على هذه الكتاتيب. وأخيراً أن تنفق الحكومة - دون تفرقة- على جميع المرافق المصرية وهو ما يعنى أن تنفق الحكومة على المؤسسات المسيحية ، كما تتولى الإنفاق على المؤسسات الإسلامية^(٥). والنظر إلى فحوى هذه المطالب القبطية يكشف أن مطلبى المساواة فى الوظائف ، والتمثيل النيابى استمر دون أى معالجة جادة ، وأضيف إليهما مطلب جديد هو إنفاق الحكومة على المؤسسات المسيحية أسوة بالإسلامية استناداً إلى المساواة فى المواطنة. هذه المطالب لا تزال قائمة حتى وقتنا الحاضر^(٦). وتوارى الحديث عن الهموم القبطية إلى حين ، ولاسيما فى ضوء التلاحم القبطى الإسلامى الفريد فى ثورة ١٩١٩م التى يعتبرها كثيرون منشأ المواطنة المصرية...رفض الأقباط مبدأ التمثيل النسبى عند وضع دستور ١٩٢٣م ، والتفوا حول حزب الوفد (الوعاء الحزبى للثورة ثم للمواطنة المصرية) ولكن جرى حصار حزب الوفد من خلال تحالف الملك مع الأحرار الدستوريين ، ونشوء حركة الإخوان المسلمين ، والأخذ بالأيدىولوجية الدينية الإسلامية فى مواجهة الأساس

العلماني للوفد، وبالتالي حوصر الأقباط، وتجدد إحساسهم بالمشكلات التي زادت وأخذت أبعاداً جديدة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

في عام ١٩٥٠ ظهر كتاب بعنوان: "فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" مؤلفه طيبب هو زغيب ميخائيل، وقدم له المفكر سلامة موسى، ويحوى الكتاب (٣٧٥ صفحة) سجلاً من المطالب القبطية في شتى المجالات، وتوثيقاً أرشيفياً صحفياً ومعلوماتياً لمسجلات هذه الفترة حول إشكاليات المواطنة، ويشعر القارئ لهذا الكتاب أنه يحمل شهادة إدانة لعصر يعتبره الأقباط ذهبياً (١٩٢٣ - ١٩٥٢م)، ويتناول وقائع وأحداثاً وهموماً ومطالبات غير منبئة الصلة عما يشهده الشأن القبطي حالياً بعد مرور أكثر من خمسين عاماً على صدور هذا الكتاب.

في المقدمة يتناول سلامة موسى عدداً من المشكلات القبطية مثل حرمان الأقباط من الاشتغال بتدريس اللغة العربية، والعقبات القانونية والإدارية التي تعترض بناء الكنائس، والتضييق على نوابغ الطلاب الأقباط - على حد تعبيره - في الالتحاق بالبعثات العلمية في الخارج^(٧). ويقول: "إن السكوت على هذه المظالم هو كظم يؤذى الأقباط في الحاضر والمسلمين في المستقبل، ويؤذى الوطن المصري كله، ويفككه في أى وقت"^(٨).

واختتم سلامة موسى بهذه المقولة / النبوءة مقدمة الكتاب ليبدأ الكاتب في سرد الهموم والمشكلات القبطية بأسلوب سلس يعتمد على حشد الأدلة، وتقديم رؤية تحليلية. واعتبر المؤلف أن المشكلات القبطية تأتي بمثابة نكوص على مشروع بناء الدولة الحديثة في عهد محمد علي.

يشمل الكتاب تصنيفاً للمشكلات التي يعاني منها الأقباط بسبب قبطيتهم؛ مشكلات تتعلق بحرمانهم من شغل الوظائف العليا في الجهاز الإداري حتى في ظل حكومات وفدية^(٩)، ورفض تدريس الدين المسيحي في المدارس، وإجبار الطلاب الأقباط على تعلم الدين الإسلامي؛ سواء من خلال حصص "التربية الدينية" أو من خلال كتب اللغة العربية والتاريخ^(١٠)، وامتناع الإذاعة المصرية عن بث برامج دينية مسيحية أسوة بما يذاع للمسلمين. ويربط الكاتب هذا المطلب مباشرة بمفهوم المواطنة الكلاسيكية قائلاً: "طالبنا أن يسمح بإذاعة شيء من المواعظ والتراتيم الروحية للمسيحيين البالغ عددهم نحو ثلاثة ملايين نسمة من دافعي الضرائب وذوى المصالح ولكن لا حياة لمن تنادى!"^(١١).

وأفرد المؤلف حديثاً، خاصاً عن القيود العشرة التي تعترض عملية بناء الكنائس. وكان العزبي باشا وكيل وزارة الداخلية قد أصدر قراراً بها في فبراير ١٩٣٤م. وأورد الكتاب العديد من حالات بناء الكنائس التي واجهتها هذه القيود، أو التي يسميها المؤلف "الأغلال العشرة". هذه القيود أو التي يطلق عليها الكتاب المعاصرون - تهبأ - "الشروط العشرة" لا تزال محل شكوى من جانب الأقباط ، وتكاد تكون باعثاً على معظم حالات العنف الطائفي^(١٢).

وتناول الكتاب التفرقة التي يعانها الطلاب الأقباط في الالتحاق ببيئة التدريس بالجامعات ، رغم أحقيتهم لذلك. كما تحدث - بإسهاب - عن دور جماعة الإخوان المسلمين في الحض على كراهية الأقباط - حسب تعبيره - والأحداث الطائفية التي شهدتها هذه الفترة مثل حريق كنيسة الزقازيق عام ١٩٤٧م ، فقد كانت الجماعة ضالعة فيه^(١٣).

وأخيراً فإن من يطالع هذا الكتاب ، ويتعمق في طبيعة المشكلات التي يطرحها ، ولغة الحوار المستخدمة ، ويقارن ذلك بالخطاب الآني في التعبير عن المشكلات القبطية في مشتملاته وبنيته اللغوية ؛ سيخلص إلى نتيجة مفادها أن المشكلات التي يشعر الأقباط بها تناسخ ، والتعبير اللغوي عنها يتوارث بشكل لا واعي ، وكأنه أصبح جزءاً من بنية التفكير أو اللاشعور القبطي.

٢ - خطاب البحث في الأزمة الطائفية

في أعقاب المأزق الطائفي في السبعينيات من القرن العشرين اتجه بعض الباحثين الأقباط إلى دراسة أسباب المأزق الطائفي ، وما فرضه من إشكاليات المواطنة ، وما يحمله من آفاق مستقبلية ؛ دراسة أكاديمية تنطلق من فرضيات تحاول إثبات صحتها. وغلب على بعض هذه المحاولات التحيزات الأيديولوجية.

قدمت د. نادية رمسيس فرح محاولة لدراسة أسباب الصراع الديني في السبعينيات. وانطلقت من افتراض أساس أن الأسباب التي طرحت لتفسير الصراع الديني الإسلامي - المسيحي اتسمت بالمحدودية ، وعدم القدرة على تغطية كافة جوانب الظاهرة. فمن ناحية أولى راجت "نظرية المؤامرة" التي تعزو أسباب الصراع الديني إما لوجود مؤامرة داخلية أو خارجية^(١٤). ومن ناحية ثانية طرحت مجموعة من التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية للصراع الديني ذات طبيعة جزئية ؛ أرجعت الصراع لأسباب من قبيل تداعيات أزمة الهوية

التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧ ، أو استخدام النظام السياسي للإسلام كأداة لاكتساب الشرعية السياسية ، أو أنها انعكاس للصراع الطبقي.

وقد رفضت نادية فرح "نظرية المؤامرة" ، واعتبرت أن التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية تفسر جانباً من الموضوع وتغفل الجوانب الأخرى. ورأت أن هناك تفسيراً بنيوياً Structural Explanation للصراع الديني. وقصدت بذلك أن هذا الصراع جاء نتيجة لأزمة التحول من السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت على أساس دور الدولة - في الستينيات - إلى سياسات أخرى مضادة تقوم على إدماج الاقتصاد المصرى فى الاقتصاد العالمى ، وما استلزمه ذلك من بناء تحالف جديد للحكم فى عهد الرئيس السادات يضم عناصر إسلامية وليبرالية وبرجوازية وبيروقراطية ، ويستند إلى الإسلام كأيدولوجية من أجل بناء قاعدة تأييد شعبى لسياسات التحول من ناحية ، ومحاصرة قوى المعارضة اليسارية والناصرية من ناحية أخرى^(١٥). استغرق بناء هذا التحالف سبع سنوات (١٩٧٠ - ١٩٧٧م) ، عمد النظام خلالها إلى تخليق وعى إسلامى Islamic Consciousness عبر أمرين : أولهما: الترويج بأن هناك تهديداً يحيق بالمجتمع الإسلامى مصدره الأقباط والشيعيون واليهود ومؤامرات العالم المسيحى ، وثانيهما: المضى قدماً فى طريق تطبيق الشريعة الإسلامية بهدف توسيع قاعدة التأييد الشعبى ، وتزويد التحالف الجديد للحكم بالوسائل القانونية اللازمة للسيطرة على مقدرات وتفاعلات سائدة فى المجتمع^(١٦). وقد أدى ذلك إلى انعكاسات سلبية على العلاقات الإسلامية المسيحية ، ترتب عليها حدوث صراع دينى ازدادت وتيرته مع إخفاق النظام فى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر السياسات التى اتبعتها. وبحلول عام ١٩٧٧م انفرط عقد هذا التحالف بخروج جناحين أساسيين منه هما حزب الوفد الذى أمكن حصاره ، والحركة الإسلامية التى خاضت مواجهة مباشرة ممتدة مع نظام السادات ، ولاسيما بعد أن نجحت فى التعبير عن مطالب قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى والدنيا (أبرز المتضررين من سياسات التحول الساداتية) والدخول فى معارضة مباشرة مع الحكم - خاصة بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد. ولجأ النظام - فى محاولة لسحب البساط من تحت أقدام الحركة الإسلامية - إلى تعديل دستورى أصبحت بمقتضاه الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع^(١٧). وخلصت نادية رمسيس فرح إلى أن التعديلات التى أجراها نظام السادات: "وضعت الأقباط كلية فى يد النظام ، دون وجود أى أساس قانونى يحمى حقوقهم بوصفهم مواطنين يتمتعون بالمساواة الكاملة" إلا أنها اعتبرت أن

وضع الأقباط لا ينفصل عن مستقبل القوى الديمقراطية في صراعها مع تيار الإسلام السياسي لتحديد شكل الدولة وطبيعتها، وبالتالي تحديد وضع الأقباط فيها^(١٨).

ويتفق سليمان شفيق مع الطرح السابق، ويؤكد أن نظام السادات سعى إلى إنشاء تحالف اجتماعي قوى يتكون من الذين أضر بهم عبد الناصر اقتصادياً (الرأسماليين - البرجوازية الريفية) وسياسياً (الإخوان المسلمون والجماعات الجديدة التي انشقت عنهم)، وكذلك رجال أحزاب ما قبل الثورة، بالإضافة إلى المصريين الذين كونوا مدخرات في الخارج، والقيادات البيروقراطية التي استفادت من وجودها في القطاع العام في الستينيات. أى إن تحالف السادات كان من شرائح النصف الأعلى من المجتمع، ولكن بحلول عام ١٩٧٧م خرجت الشرائح التي تنتمي إلى النصف الأدنى من المجتمع تحتج طبقياً على العقد الاجتماعي الجديد، ولم يجد السادات سوى الاستقواء بالأيديولوجية الإسلامية، وهو ما أدى إلى الصدام الديني.

وإجمالاً فإن التفسير السابق للأزمة الطائفية في السبعينيات يعتمد على المقولات التفسيرية التي طرحها اليسار، وتدور حول التحولات الاقتصادية والاجتماعية، والاحتجاجات الطبقية، والتحول من اليسار السياسي والاقتصادي إلى اليمين السياسي والاقتصادي. ولم تكن الأزمة الطائفية سوى نتيجة لتغير نمط تحالفات النظام في السبعينيات عن مثيله في الستينيات^(١٩).

طرح د. سميرة بحر تفسيراً للأزمة الطائفية في السبعينيات انطلاقاً من طبيعة التحالفات السياسية لنظام السادات، دون إيلاء أى اهتمام بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بالأزمة وذلك خلافاً للطرح السابق. وذهبت إلى أن السادات سعى لإنشاء حكم أتوقراطي ديني استعان فيه بالإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى ضد القوى المعارضة للنظام، وهي اليسار والناصريون. وقد جرى صياغة أجهزة الدولة وتشريعاتها وفق هذا الوضع الجديد، وساعد على ذلك تكثيف أنشطة وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، إلى جانب خطباء بعض المساجد لإشاعة وتعزيز المناخ الديني. ونتيجة لذلك بدأت أعمال العنف ضد الأقباط تزداد، والاعتداء على الأفراد والكنائس والممتلكات يتصاعد، واشتد بأس الحركات الإسلامية، وبدأت تهدد النظام نفسه. وقد حاول النظام أن يحتذى بشعار "الوحدة الوطنية"، في مواجهة "الإسلام السياسي" وهكذا كان الدين و"الوحدة الوطنية" يواجه كل منهما الآخر، ومع عجز النظام عن استخدام أى منها انفلت الأمر، وانتهى حكم السادات نفسه^(٢٠).

ويتفق محب زكى مع الطرح السابق في تفسير الأزمة الطائفية ، ويرى أنه بالرغم من لجوء الرئيس عبد الناصر إلى "الإسلام" كأداة لإضفاء الشرعية على السياسات التي اتبعتها إلا أنه لم يذهب إلى اعتبار الدين إيديولوجية حاكمة نظراً لأن سياسات الدولة اتسمت بالطابع العروبي ، وهو ما يولد ضرورة أن يصبح المسيحيون جزءاً من العالم العربي في إطار القومية العربية. ولكن في أعقاب هزيمة ١٩٦٧ حدثت ردة إلى الأيديولوجية الدينية التي عرفتھا مصر في بدايات القرن العشرين قبل اندلاع ثورة ١٩١٩. وقد اتجه السادات إلى استخدام الدين كأداة لهزيمة معارضيہ السياسيين (الماركسيين والناصريين) ، وقام بإعادة الجماعات الإسلامية إلى المشهد السياسى مرة أخرى. وهو ما أدى إلى إسباغ النظام بطابع إسلامى أثار مخاوف وقلق الأقباط. ومع ازدياد سطوة الجماعات الإسلامية زادت موجة العنف الموجه ضد الأقباط. ويعتبر محب زكى أن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية طرحت تساؤلاً مهماً فرض نفسه في السبعينيات ؛ هو: هل الأقباط مواطنون على قدم المساواة مع المسلمين في تولى الوظائف والموقع القانونى والأهلية السياسية؟^(٢١).

ويذهب هانى المعداوى إلى أن مبعث التوتر الدينى يأتى غالباً من ظهور جماعات إسلامية أو دعوات طائفية تتبنى أفكاراً دينية مما يثير نوعاً من رد الفعل لدى المسيحيين خشية أن تنجح هذه الدعوات ، ويتحول من جرائمها الأقباط إلى مواطنين من الدرجة الثانية أو أهل ذمة. ويرى أن مشاركة الأقباط ارتبطت في الحياة السياسية إما بحزب الوفد أو الحزب الشيوعى المصرى نظراً لأن الحزبين يطرحان أفكاراً علمانية تتيح مشاركة شعبية أوسع تضم كافة أبناء المجتمع^(٢٢).

ويرجع د. ميلاد حنا إقبال بعض المثقفين الأقباط على التيار اليسارى باعتباره امتداداً وأكثر تقدماً لإرساء قواعد الدولة العلمانية التي سعى إلى تحقيقها حزب الوفد ، وما توقعوه من أن هذا التيار سوف يقضى على ما تبقى من فوارق بسبب الدين. وقد استخدم السادات التيارات الدينية الإسلامية بهدف الحد من التيارات والأفكار اليسارية بكافة صورها. وعندما أعلنت حكومة ممدوح سالم في أغسطس ١٩٧٧ أنها تنوى تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية على المرتد لم تستطع القوى التقدمية أن تواجه الموقف ، ولم يعد أمام الأقباط سوى الالتفاف حول قيادة الكنسية والتنظيمات الدينية^(٢٣).

٣ - خطاب استدامة الوعى بالترفة

شهد الربع الأخير من القرن العشرين إعادة طرح المشكلات القبطية باستخدام خطاب

بداية القرن الذى يعتمد على لغة تقترب من الوجدان الشعبى بما تحمله من عاطفية الإحساس بالمواطنة المنقوصة ، وحسم المطالبة الحقوقية الواضحة. وهى حالة يمكن أن نطلق عليها استدامة الوعى بالتفرقة...

ويُعد أنطون سيدهم (١٩١٥-١٩٩٥م) نموذجاً للقيادات المدنية التى تربت وجدانياً على خطاب الوعى بالتفرقة فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضى ، وأعاد إنتاجه فى مقاله الافتتاحى - أسبوعياً - بجريدة "وطني". وبالتالى من يطالع مقالات أنطون سيدهم ويقارن بينها وبين ما عرفته مصر من كتابات حول الشأن الطائفى قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ يجد أوجه تشابه كثيرة فى منطلقات العرض ، ولغة التعبير ؛ وهو ما يكشف تناسخ خطاب المشكلات القبطية نظراً لتناسخ المشكلات ذاتها.

ورغم أن جريدة "وطني" ظهرت للوجود عام ١٩٥٨م إلا أن أنطون سيدهم - صاحب الامتياز - لم يتخذ هذا المنحى فى معالجة قضايا الأقباط إلا فى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين. ويفسر يوسف سيدهم (رئيس مجلس إدارة الصحيفة حالياً) التحول الذى طرأ على أسلوب تصدى والده للشأن القبطى انطلاقةً من تزايد أحداث العنف التى طالت الأقباط وممتلكاتهم خلال هذه الفترة ، فضلاً عن محاولات تهميش الهوية المصرية واستبدال الهوية الإسلامية بها ، وهو ما أدى إلى "استغراب الأقباط واستبعادهم بشتى الصور ، التى وصلت فى بعض الحالات إلى صورة من صور اضطهاد الأقليات. هنا باتت الحاجة ملحة إلى وجود نافذة تتصدى لعرض متاعب وهموم الأقباط ، وتتولى الدفاع عنهم"^(٢٤).

عرض أنطون سيدهم (فى مقالاته على صفحات وطني) المشكلات القبطية المتعارف عليها بلغة مفعمة بالشحن السياسى -إن صح التعبير- وغلب على تناوله للشأن القبطى الأسلوب المباشر فى طرح القضايا الشائكة ، وهو ما أدى إلى تزايد شعبيته فى الأوساط القبطية ، وتكوين وعى شعبى بالهموم القبطية.

تناولت المقالات الحوادث الإرهابية التى تعرض لها الأقباط فى صنبو وديروط وإمبابة وغيرها^(٢٥) ، وتهاون الأجهزة الأمنية فى حماية الأقباط^(٢٦) ، واستبعاد الأقباط من الوظائف العليا فى الحكومة ، وعدم توليهم الوزارات السيادية^(٢٧) ، والطعن فى الدين المسيحى فى وسائل الإعلام والمؤلفات المتداولة ، والكتب المدرسية^(٢٨) ، وعدم احترام حق الأقباط فى الحصول على إجازة فى الأعياد المسيحية^(٢٩) ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط^(٣٠) ، هذا فضلاً عن الأوقاف القبطية التى استولت عليها وزارة الأوقاف^(٣١) . واحتلت مسألة بناء

وترميم الكنائس اهتماماً خاصاً في كتاباته ، ولاسيما في ضوء الشروط العشرة المقيدة التي تحكم هذه المسألة^(٣٢).

وعمد أنطون سيدهم إلى استخدام عناوين لمقالاته تكشف طبيعة الخطاب الذي يتبناه مثل: "وزارة الأوقاف تغتال أوقاف الكنائس القبطية" ، و"مهاجمة الأقباط في وسائل الإعلام والتعليم" ، و"مسلسل غلق كنائس الأقباط" ، و"ما يعانیه الشباب القبطي من الاضطهاد" وحفل الخطاب المستخدم بمصطلحات من قبيل "الاضطهاد" و"الأقباط الغلابة" ، و"الأقباط المعذبون" ، و"مواطنون من الدرجة الثانية" و"القبطي المسكين" وآلام الأقباط... إلخ^(٣٣).

وواقع الحال أن النهج الذي تبناه أنطون سيدهم في عرض مشكلات المواطنة يمثل "خطاباً كاشفاً" لعمق المأزق الطائفي ، ويلبى حاجة قطاعات واسعة من الأقباط التي لم تكن بحاجة إلى من يعلمها ببعض أو كل المشكلات القائمة ، بقدر ما كانت تحتاج إلى من يعبر عن همومها بمفردات تجسد مشاعرها ، وتنفس عن الشعور بالغضب داخلها. خطاب يسعى إلى "التنفيس" أكثر من "التمكين".

وتكشف الخبرة التاريخية أن الحالة المصرية - عامة - في معظم فترات القرن العشرين لم تخل من خطاب مثل هذا. ولعل ذلك يفسر سبب إحجام الحكومة عن إغلاق "وطني" عقب رحيل صاحب الامتياز الخاص بها (أنطون سيدهم) واستمرارها في الصدور كالمعتاد دون أي تغيير في شكل أو مضمون الخطاب المستخدم. فقد تم إرجاء المشروعية القانونية لبضع سنوات في ضوء ما تتمتع به الصحافة من شرعية وسط جماهير الأقباط في الداخل والخارج مما جعل احتجاجها عن المشهد السياسي يخل بتوازنات دقيقة قائمة. وظل الحال كذلك حتى اكتمل تأسيس شركة تتولى إصدارها في الوقت الحاضر. ومما يدعم هذا الرأي أن أنطون سيدهم كان يكتب عن المشكلات القبطية في صحيفة الغالبية العظمى من قرائها من الأقباط. وقد أسهمت هذه الكتابات في الإبقاء على الوعي العام بوجود مشكلات قبطية ، ونقلت احتجاجات جماهير "صامته" ، وتحفظات مؤسسة دينية تؤثر عدم تكرار خبرة الصدام مع الحكم كما حدث في السبعينيات ، إلا أن هذه الكتابات كانت تحاطب الدولة بمختلف أجهزتها باعتبار أن مناط الشأن القبطي بيدها ، ولم تتجه إلى منظمات المجتمع المدني أو تدعو إلى مبادرات قاعدية مسيحية - إسلامية على أرضية المواطنة لتجاوز المأزق الطائفي ، رغم ما كانت تحمله من مشاعر ود للمسلمين ، وتأكيد على الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإجمالاً فإن

كتابات أنطون سيدهم عكست الرهان القبلى التقليدى على كل من الدولة والمؤسسة الكنسية.

٤ - خطاب وجهاء الحياة العامة

تلعب مجموعة من وجهاء الحياة العامة من الأقباط دوراً فى إدارة الشأن القبلى خاصة فى لحظات التأزم الوطنى. يتحركون فى الفضاء السياسى استناداً إلى أصل طبقى ، أو موقع سياسى أو ثقل اقتصادى. هم - فى حقيقة الأمر - وكلاء بلا وكالة حقيقية ، يمارسون دورهم فى المجال العام نظراً لغياب أو تهميش أو عدم قدرة السياسيين والتكنوقراط الأقباط المرتبطين بجهاز الدولة على إدارة هذا الملف الشائك.

ويعد ميريت بطرس غالى نموذجاً لوجهاء الحياة العامة. حاول فى أواخر السبعينيات - لحظة احتدام الموقف الطائفى - أن يلعب دوراً استناداً إلى الارتباطات السياسية لأسرته ، والتاريخ الممتد لها فى العمل العام ، فضلاً عن اقترابه من الواقع القبلى ربما على نحو أفضل من ابن عمه د. بطرس بطرس غالى. وقد التقى ميريت غالى بالرئيس السادات فى أعقاب قرارات سبتمبر الشهيرة عن طريق الكاتب موسى صبرى ، بإيعاز من د. بطرس غالى الذى كان يجذب البقاء خارج المشهد الملتهب سياسياً وطائفيًا رغم أنه كان وزيراً فى ذلك الحين^(٣٤).

ولم يكشف النقاب عما دار بهذا الاجتماع إلا أنه من الضرورى ملاحظة أن الالتقاء بالرئيس السادات جاء بعد عامين من إصداره تقريراً مهماً حول المشكلات القبطية بعنوان: "الأقباط فى مصر" ، وأخذ هذا التقرير رقيق الحجم صورة البيان المقدم مباشرة للمسئولين فى الدولة. وغلبت عليه اللغة الهادئة ، بعيداً عن المطالبة الحقوقية الواضحة المباشرة^(٣٥).

فى مقدمة التقرير يؤكد ميريت غالى أنه لم يصادف شخصياً "سوى كل تكريم واحترام وحسن معاملة ، بل ومودة من إخوانى المسلمين قبل الأقباط" ، ويطلب يبحث ما يعرضه ، "بروح من العطف والمحبة" ، وبعد المقدمة التى اتسمت بالرزانة ، والحرص على المودة والأخوة ، يتناول التقرير عدداً من القضايا بالغة الأهمية ، ويجسب للكاتب اطلاعه الواسع على تطور البناء القانونى فى مصر ، والتزامات مصر أمام العالم فى شكل عهود أو التزامات دولية ، وقدرته المنطقية على العرض والتحليل.

تناول ميريت غالى مفهوم المواطنة انطلاقاً من الثوابت الدستورية التى تقضى بأن المواطنين متساوون أمام القانون بصرف النظر عن الانتماء الدينى أو الجنسى أو العرقى. وتتلخص

شكوى الأقباط من وجود قوانين وقرارات تميز في الحقوق ، وتفرق في المعاملة في مخالفة صريحة للدستور^(٣٦).

في مجال الأحوال الشخصية أشار إلى وجود لغة تحط من شأن المسيحيين - تستخدم في بعض الأحكام الصادرة من المحاكم- مثل وصف المسيحية بالديانة الكفرانية ، أو أن المسلم شريف وغير المسلم خسيس ، تستخدم هذه اللغة التي ليست من آداب المعاملة في شيء ؛ في مخالفة لفرمان عثمانى صدر عام ١٨٥٦م يستوجب إزالة التعبيرات التي تحط من شأن الناس بسبب الجنس أو اللغة أو المذهب من جميع المحررات الديوانية (الأوراق الرسمية). وطالب غالى بسرعة إصدار قانون موحد للأحوال الشخصية لغير المسلمين درءاً للمشكلات التي تحيق بالأقباط في مثل هذه القضايا من جراء تغيير الملة أو المذهب.

وفىما يتعلق ببناء الكنائس تناول التقرير بإسهاب الشروط العشرة التي تنظم عملية بناء الكنائس ، وما تنطوى عليه من قيود غير مبررة ، وإجحاف بحق الأقباط في بناء دور العبادة الخاصة بهم. وأشار إلى أن تقرير لجنة تقصى الحقائق التي شكلها مجلس الشعب -في أعقاب حادثة الخانكة عام ١٩٧٢م- طالب الدولة بوضع نظام ميسر لتنظيم تراخيص الكنائس.

وتناول التقرير كذلك مسألة الهجوم على الدين المسيحى ، والضغط على الأقباط للارتداد عن عقيدتهم ، وأشار إلى أن جهاز الدولة -ممثلاً في وزارة الداخلية- ليس طرفاً محايداً في حالات تغيير الديانة. حيث تقدم التسهيلات لمن يرغب في التحول من المسيحية إلى الإسلام ، في حين لا يحدث نفس الأمر في حالة التحول من الإسلام إلى المسيحية^(٣٧).

وفي مجال التعليم أشار ميريت غالى إلى عدة مشكلات هي عدم السماح لغير المسلمين بالالتحاق بجامعة الأزهر ، رغم أنها تمول من ميزانية الدولة ، هذا فضلاً عن أن المعاهد الدينية القبطية لا تحظى بإعانة أو دعم من المال العام ، وكذلك قصر تعليم اللغة العربية على المسلمين فقط ، والتضييق على الأقباط في الالتحاق ببعض أقسام الكليات العلمية ، وفي الكليات العسكرية ، بالإضافة إلى عدم الاهتمام بتدريس الحقبة القبطية في المدارس ، ولا يوجد قسم للدراسات المتصلة بالعصر القبطى ، رغم أنه يوجد أقسام مماثلة في كثير من الجامعات الأجنبية.

وكرر ميريت غالى الشكوى القبطية الممتدة عبر القرن العشرين وهى إبعاد الأقباط عن شغل الوظائف العليا بجهاز الدولة. وأشار إلى أن "الأقباط يعاملون الآن من حيث الوظائف العامة كمواطنين من الدرجة الثانية"^(٣٨).

وإجمالاً يمكن القول إن تقرير ميريت غالى يمثل خطاباً سياسياً مهماً يكشف ليس فقط عن حجم وطبيعة المشكلات القبطية في تلك الفترة ، لكنه يعكس أيضاً موقف الأرستقراطية القبطية. وكان هذا الموقف متطابقاً مع موقف الكنيسة القبطية.

٥ - خطاب السياسيين الأقباط

خاض مجموعة من السياسيين الأقباط تجربة العمل العام في ظل أنظمة حكم متباينة. وتحدث بعضهم عن مسيرته ، و ما واجهه من تحديات ومشكلات ، وآثر البعض الآخر الصمت^(٣٩) ويعتبر د. رشدى سعيد (١٩٢٠م) أحد الذين تحدثوا عن تجربته ، والصعوبات التى اعترضت طريقه في المجال العام بسبب قبطيته. وهو يعد خبيراً في مجال الجيولوجيا ، وله دراسات قيمة في هذا الحقل ، واقترب من الشأن القبطى نظراً لكونه واحداً من التكنوقراط الذين حلوا محل السياسيين الأقباط في ظل حكم الرئيس جمال عبد الناصر.

ويعتبر د. رشدى سعيد أنه لم يسع إلى الملف القبطى الشائك ، بل وجد نفسه جزءاً من هذا الملف: "موضوع الأقباط في إطار الجماعة الوطنية ؛ وهو الموضوع الذى فرض نفسه على شخصياً وعاش شبحه معى طوال حياتى العملية منذ عودتى من البعثة العلمية في ١٩٥١" ^(٤٠) وينظر إلى قضية الأقباط - حسب تعبيره - على أنها "من القضايا المسكوت عنها ، والتي ظل المسئولون ينكرون وجودها حتى حطت عليهم بثقلها ، ومست الأرواح والممتلكات ، وشوهت صورتهم ، وصورة بلادهم وشككت في قدرتهم على إدارة أمورهم ، وقضية الأقباط هي قضية الوطن كله ، وحلها الأخير هو في بناء الوطن نفسه" ^(٤١).

يلاحظ أن هذه العبارة تتفق في معناها إلى حد بعيد مع عبارة ذكرها المفكر سلامة موسى في معرض تقديم كتاب "فرق تسد.. الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" الذى تمت الإشارة إليه سابقاً. فما ذكره د. رشدى سعيد من أن: "قضية الأقباط هي قضية الوطن" سبقه بالإشارة إليه سلامة موسى - منذ أكثر من نصف قرن - حين ذكر أن: "السكوت على هذه المظالم (يقصد المظالم القبطية)... يؤذى الوطن المصرى كله". البداية كانت مع عودة د. رشدى سعيد من البعثة العلمية في الخارج ، واكتشافه أن التيار الدينى - أى الإخوان المسلمين - "غير شكل مصر ومزاجها العام" ، ويقدم تحليلاً سييسولوجياً لأسباب اجتذاب التيار الدينى لشباب الجامعة في ذلك الحين. ويبنى تحليله على أن الهجرات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية حملت فقراء الريف إلى المدن. ووصل أعداد كبيرة من أبناء هؤلاء الفقراء إلى الجامعة. وفي رأى د. رشدى سعيد أن فقراء المدن على مدار التاريخ كانوا وقود حركات التطرف في

مصر. فهم يختلفون عن فقراء الريف في أنهم الأكثر تعرضاً للسقوط وقت الأزمات ، فهم لا يجلسون على زرع يمكن أن يسد رمقاً ، ولا يعيشون في وسع يمكن أن يخفف من الضيق الذي يأتي مع الازدحام ، ولا يتمتعون بالأمان الذي يعطيه العيش وسط عائلة ممتدة. وهذا السقوط الكامل الذي يمكن أن يتعرض له فقراء المدن خلال الأزمات يفجر الغضب ، ويجعل من تجنيدهم في حركات العنف والتطرف سهلاً^(٤٢).

ويشير د. رشدي سعيد إلى "إن جماعة الإخوان المسلمين استطاعت الاستفادة من هذه الحالة الاجتماعية ، واستولت على ولاء الشباب عامة ، وشباب الجامعة خاصة ، ونجحت في هذا المجال نجاحاً باهراً ، وأصبح لها وجود ظاهر في الجامعة أهّل أعضائها للنجاح في انتخابات اتحادات الطلبة ، وتوجيه معظم أموال هذه الاتحادات لتدعيم أهدافها ، والإنفاق على معسكرات تنظيماً السرية التي كان يتم فيها تدريب كوادرها وشحنها بالأفكار"^(٤٣).

وكان من الطبيعي أن يتأثر د. رشدي سعيد بالمناخ الجديد ، وبدأ يشعر بأن التفرقة تطوله بسبب الدين. ويؤكد في هذا الصدد: "كثيراً ما أسمع استنكاراً لأي تفرقة تحدث بسبب الدين وكلاماً كثيراً عن النسيج الواحد الذي يربط بين المسلمين والأقباط إلا أن الحقيقة الواقعة كانت تشير إلى أن هذا النسيج قد أصابه الكثير من التمزق. وكان هناك من الشواهد ما يشير إلى ذلك ، فقد أصبح إبعاد الأقباط عن بعض المراكز الحساسة في الدولة أو لجان تقرير السياسات ؛ وبطبيعة الحال فإنني أتحدث هنا عن تمييز مستتر لا يتسم بالعنف ، ويصعب على كثيرين الإحساس به ، وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التي تجعل الكثيرين من أفاضل الناس ينكرون وجوده"^(٤٤).

ويروي د. رشدي سعيد: أنه في ظل المناخ الجديد الذي بدأ يحتاج الجامعة اتهم بالتعصب الديني ، وقدمت فيه شكوى من أحد الطلاب الراسيين يربط فيها بين تعصب الأستاذ ورسوبه في الامتحان في يونيو ١٩٥٣ م. ولم يستغرب د. رشدي سعيد من الشكوى قدر استغرابه من اهتمام إدارة الكلية بهذه الشكوى. ويقول: "لكنني عرفت فيما بعد أن مثل هذا الادعاء من الأمور سهلة القبول عند البعض"^(٤٥).

بدأ د. رشدي سعيد يتعرف على المجال العام بتعيينه رئيساً لمؤسسة التعدين ، ثم عضواً معيناً في مجلس الأمة عام ١٩٦٤ م ، وقد لجأ نظام عبد الناصر إلى تعيين الأقباط بعد أن تبين

عدم قدرتهم على النجاح في الانتخابات ، ويقول د. رشدى سعيد: "أصبح وجود الأقباط بالبرلمان منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم راجعاً إلى عطف الحاكم لا إلى إرادة الشعب"^(٤٦).

واشتبك د. رشدى سعيد مباشرة مع الملف القبطى عندما اختير عضواً بلجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب فى أعقاب حرق كنيسة بالخانكة عام ١٩٧٢م ، وما تلا ذلك من احتكاكات طائفية تعد مقدمة لسلسلة من العنف الطائفى الذى جعل التفرقة التى طالما أرقت د. رشدى سعيد تخرج من نطاق الممارسات التمييزية المستترة ، إلى واقع العنف المباشر الواضح^(٤٧).

وقد أتاحت له هذه الفرصة الاطلاع على واقع بدا غريباً بالنسبة له.. يقول "عرفت صورة الآخر الدينى فى الفلكلور الشعبى عند فقراء المدن والساكنين على هوامشها. فصورة الأقباط عند المسلمين هى أنهم أثرياء. كنائسهم وأديرتهم مليئة بالذهب. وهم بخلاء يديرون الاقتصاد المصرى من تحت ستار ، وعددهم كبير فى الوظائف ، وهم متعصبون ولديهم خطط بعيدة المدى لتنصير مصر وبناء الكنائس فى كل مكان فيها ، والتبشير بين المسلمين ، والتخطيط لمنع زيادة أعدادهم ، ولحجب العلاج عنهم أو لتعليم أبنائهم ، ولذا فهم يدخلون كليات الطب والصيدلة والتربية للاستيلاء على مهن التطبيب وبيع الدواء والتعليم"^(٤٨).

وقد انتهى تقرير لجنة تقصى الحقائق إلى مجموعة من التوصيات القيمة بشأن بناء الكنائس ، وأشار إلى أن "كثيراً من الكنائس القبطية تقادم العهد ، فلا يعرف شيء عن تطبيق الخط الهمايونى". وأرجعت اللجنة مشكلة بناء الكنائس وترميمها إلى عدم وجود نظام ميسر لتنظيم تراخيص البناء دون أن يتطلب الأمر صدور قرار جمهورى فى كل حالة^(٤٩).

ويرى د. وليم سليمان قلادة أن الحقائق الواردة فى تقرير لجنة تقصى الحقائق تكشف سقوط القاعدة بعدم التطبيق أى سقوط الخط الهمايونى لعدم تطبيقه فى الواقع المصرى ، هذا علاوة على أن الدستور الحالى فى المادة [٤٦] نص على أن: "تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية" وذلك دون النص على أن يجرى ذلك طبقاً للعادات المرعية فى مصر^(٥٠). ورغم أن التقرير انطوى على تحليل قيم للمشكلة ، واقترح حلولاً لها ولمشكلات أخرى إلا أن شيئاً لم يحدث فى هذا الصدد. ويقول د. رشدى سعيد: "إن الغرض من هذا التقرير لم يكن إيجاد حل للأزمة ، بل تهدئة الرئيس السادات شخصياً" ، ومن هذا المنطلق فقد أدى التقرير الغرض منه رغم الجهد الذى بذل فى إعدادة ، وبالتالي لم تكن هناك نية وقتئذ لحل مشكلات الأقباط^(٥١).

ويشير د. رشدى سعيد - بوجه خاص - إلى مشكلة بناء الكنائس نظراً لقربه من المشكلة ، وإطلاعها على دقائق الأمور بشأنها.. يقول "العقبات التي تعترض عملية بناء الكنائس وفق الشروط العشرة التي وضعها وكيل وزارة الداخلية عام ١٩٣٤م تكاد تكون مانعة لبناء الكنائس ، وعلى الرغم من عدم وجود أى سند قانونى أو دستورى لهذه الشروط ، وارتفاع الشكوى منها ، إلا أن أحداً لم يقم بإلغائها حتى اليوم"^(٥٢).

ويستغرب عدد من الكتاب والمثقفين المسلمين من بقاء الشروط العشرة التي تحكم عملية بناء الكنائس. ويقول جمال بدوى على سبيل المثال : "الأقباط يشكون من آثار قانون قديم يفرض عليهم استخراج تصريح من وزارة الداخلية إذا أرادوا إصلاح جلدة حنفية في كنيسة (!!) وهو كلام لا يدخل العقل.. فإذا كان صحيحاً فيجب إلغاؤه فوراً... وإذا كان غير ذلك فيجب أن يعلن على الملأ حتى لا يتراكم الغضب في النفوس.." ^(٥٣).

ويفسر د. رشدى سعيد جانباً من أسباب المأزق الطائفي في السبعينيات ، بسعى السادات إلى تأكيد هوية الشخص الدينية على حساب هويته الوطنية ، وبالتالي تم استخدام ميراث الريبة بين المسلمين والأقباط ، أما في ظل قيادة سياسية واعية فإنها تستطيع تهدئة الأوضاع بيسر وسهولة ، فكما أن هناك ميراثاً للريبة والشك هناك كذلك ميراث متجذر للعيش المشترك بين المسلمين والأقباط يمكن استثماره ، وهو ما فعلته ثورة ١٩١٩م ^(٥٤).

ويؤكد د. رشدى سعيد على أهمية النموذج المصرى القائم على التعايش في ظل تعددية دينية ، وهو ما يستدعى مواجهة جادة مع مشكلات الأقباط: "والحقيقة أن مشاكل الأقباط هى مشاكل مصر ، ومن صالح مصر أن يكون الأقباط جزءاً من نسيج حقيقى ، ومن مصلحة مصر أن تكون نموذجاً لدولة متعددة الأديان فإن ذلك يعطيها بعداً حضارياً أعمق"^(٥٥).

وتعد شهادة د. رشدى سعيد حول العقبات التي اعترضت مسيرته في العمل العام - وما اطلع عليه من قضايا تتصل بالهموم القبطية- بالغة الأهمية لأنها قدمت تفسيراً سيولوجياً لأسباب اعتناق فقراء المدن للأفكار المتطرفة ، وطبيعة الإدراك الشعبى للآخر الدينى ، وما شكله من رافد تعصبى موازٍ لرافد الإخاء المسيحي / الإسلامى التقليدى في مصر ، وهو ما يستلزم يقظة -أو بالأحرى التزاماً- من جانب الحكم بتفعيل ميراث الإخاء ، ومحاولة تصفية ميراث التعصب الموازى ، وذلك ليس من أجل الأقباط ، ولكن من أجل أن تظل مصر "نموذجاً لدولة متعددة الأديان"^(٥٦).

خطاب "الباحثين الأقباط"

في التسعينيات ظهر جيل من الباحثين الأقباط - ينتمون إلى جيلي الوسط والشباب - يحاولون مناقشة المأزق الطائفي على أسس جديدة . وقد تكون هذا الجيل - ثقافياً وسياسياً - في حقبة السبعينيات وما تلاها ، وبالتالي فهم يعبرون عن أزمة أثرت في النظرة للذات والآخر^(٥٧).

قدم سمير مرقس طرحاً في بداية التسعينيات حول الهموم القبطية. وطرح ستة هموم أو مشكلات أساسية في ورقة بحثية صادرة عن المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ثم أعاد طرحها لاحقاً بعد أن قام بتصنيفها على أساس نوعية هذه الهموم وهو ما يمثل مقدمة لازمة للتصدي لها^(٥٨).

في رأيه أن هناك نوعين من الهموم:

- النوع الأول من الهموم دينية مؤسسية مثل بناء الكنائس والأوقاف. واقترح أن يتم التعامل معها في الإطار المؤسسي والقانوني ، وتحديدأ بين الكنيسة والدولة مع الأخذ في الاعتبار الجهود البحثية والقانونية التي تصب في حل هذه النوعية من الهموم.

- النوع الثاني من الهموم هي الهموم الحياتية. ويعنى بها تصاعد المناخ الطائفي في شكل نصوص وردت في بعض أدبيات الحركة الإسلامية ، أو في شكل ممارسات عنف موجه ضد الأقباط. وكذلك تدين الحركة السياسية ، والتراجع على أرض الواقع وفي الممارسة العملية عن مبدأ المواطنة ، والإخلال بتكافؤ الفرص في الحياة العامة ، والتشكيك في العقيدة الإيمانية للأقباط^(٥٩).

وتعد هذه المحاولة مهمة من زاوية تصنيف الهموم القبطية واعتبار الجانب الديني المؤسسي مسئولية الدولة والكنيسة ، أما الجانب الحياتي من الهموم فهو مسئولية كل الأطراف ، الحكومية وغير الحكومية.

الطرح الثاني قدمه الباحث في كتاب له بعنوان "هموم الأقباط" ، وسعى من خلاله إلى استقراء آراء النخبة المثقفة حول الهموم القبطية ، واستخلاص القدر المتفق عليه بين المثقفين ، ومحاولة بلورته وتقصى أسبابه ، واستعراض أفضل السبل للتعامل المباشر معه^(٦٠).

في هذا السياق أجرى الباحث أكثر من ثلاثين حواراً مع شخصيات مدنية فاعلة - ليبرالية ويسارية وإسلامية ، ودار الحوار حول ثلاثة أسئلة فقط هي : هل هناك هموم للأقباط؟ ... وما هي هذه الهموم إن وجدت؟ ... وما أفضل سبيل لحلها؟.

وقد اتفق غالبية المثقفين الذين أجريت الحوارات معهم على مجموعة من الهموم القبطية هي العقبات التي تعترض بناء الكنائس ، وعدم حصول الأقباط على وظائف ومواقع قيادية في الدولة ، وعدم إيلاء الحقبة القبطية الاهتمام الواجب في الإعلام والتعليم ، فضلاً عن عدم وجود الأقباط بشكل كاف في المؤسسات النيابية. وخلص الباحث إلى أن حل هذه المشكلات وغيرها مسئولية كل الأطراف المعنية بإدارة الشأن الطائفي: الدولة ومنظمات المجتمع المدني والحركة الإسلامية. الدولة من خلال التأكيد على المساواة أمام القانون ، وحياد البيروقراطية، وإقرار مبدأ الكفاءة في إسناد المنصب العام بصرف النظر عن الديانة. والمجتمع المدني من خلال إيجاد مؤسسات مجتمعية تعمل على تعبئة جهود الأفراد على أساس المصالح المشتركة والتعبير السلمى المشروع عن الهواجس ، والسعى إلى بلورة مطالب الأفراد بشكل مؤسسى بعيداً عن آليات التعبير الطائفية. والحركة الإسلامية - باختلاف فصائلها - من خلال إنتاج خطاب مواطنة حقيقى يطمئن الآخر الدينى ، ويبعد عنه هاجس "الذمية" الذى ما تلبث الحركة الإسلامية على إثارته من آن لآخر في ظل غياب خطاب حاسم في هذه المسألة^(٦١).

ورغم هذا الطرح الفقهى المتقدم الذى صدر في منتصف الثمانينيات ، إلا أنه لم يحسم المسألة وأعاد د. محمد عمارة طرحها بعد أكثر من عقد ونصف مطالباً الأقباط بقبول عقد الذمة.. مؤكداً أن عقد الذمة من العقود المؤبدة لأهل الذمة المقيمين بدار الإسلام.. وهو مؤقت بالنسبة للمستأمنين الداخلين على دار الإسلام لفترات موقوتة كالتجار^(٦٢).

وفي ختام الحديث عن خطاب "الهموم القبطية" الذى لايزال يستمر لأكثر من قرن من الزمن ، وتكاد تكون نهاية البحث فيه تماثل بداياته ؛ فإن ذلك يجعلنا نعتقد بتناسخ هذا الخطاب ، واعتباره تعبيراً عن حالة الازدواجية التى تعرفها مصر منذ مطلع القرن العشرين فى صورة خطابات متقابلة متناقضة مثل الدين/ العلمانية ، الأصالة/ المعاصرة ،... إلخ ، وهو ما يؤدى إلى تناسخ الخطابات وغياب الحسم ، وبالتالي لا نستغرب أن تشهد بداية القرن الحادى والعشرين فاجعة وطنية ، مثلما حدث فى قرية الكشخ ، وهو أمر لم تشهده مصر فى تاريخها المعاصر^(٦٣).

خطاب اكتشاف "المواطنة"

سعى بعض المثقفين الأقباط - رغم قلة عددهم- إلى الاحتفاء بمفهوم المواطنة فى مواجهة المازق الطائفي. اتجهوا إلى إعادة اكتشاف المفهوم ، واستخلاصه من قلب الحركة السياسية

والدستورية. ويعتبر د. وليم سليمان قلادة (١٩٢٤م - ١٩٩٩م) الفقيه القانوني الكبير رائد مدرسة المواطنة في الفكر السياسي المصري.

والبحث في مفهوم المواطنة مسألة صعبة. والسبب وراء ذلك أن مسيرة المفهوم في الخبرة المصرية لم تكن تمضي في اتجاه نهضوى تصاعدي، مثلما حدث في الخبرة الأوروبية، بل كانت سيرة المفهوم تتقدم حيناً وتعثّر أحياناً. وفي أوقات كثيرة كانت الخطوة الأمامية الواحدة تقابلها عدة خطوات تقهقرية. وتكون غاية النضال والسعى هو العودة إلى لحظة تقدم سابقة، وليس الأمل في إحراز مزيد التقدم على درب المواطنة.

الغاية من وراء هذا الخطاب هو التعاطي مع الأزمة الطائفية بوصفها لحظة استثنائية أو على الأكثر منعطفاً حرجاً سوف تتمكن مسيرة المواطنة من تجاوزه، والعبور من جديد إلى حالة تتحقق فيها المواطنة على نحو أفضل. ولكن استدامة المأزق الطائفي، وتحول الاستثناء "البغيض" إلى ضيف "ثقيل" ينبغي التعايش معه حتى ينصرف إلى غير رجعه، جعل أنصار "المواطنة" يلودون بخطابهم في محاولة لمواجهة تآكل الذاكرة المصرية^(٦٤).

بدأ د. وليم سليمان قلادة تلامسه مع مبدأ المواطنة في كتابه القيم (الحوار بين الأديان) بالحديث عن حالة إنسانية اجتماعية مصرية فريدة لاحظها في كل مراحل التاريخ وهي أن هناك ثمة انفصال بين الحكام والمحكومين. كان المحكومون يعيشون أسفل خط السلطة، محرومون منها، ويتقاسمون ميراثاً مشتركاً حتى إن الدين - في مفهوم الجماهير - كان "ممارسة شخصيه وقوة ثورية"^(٦٥) وفي كل مراحل الكفاح الوطني - أي الجماهيري - "كانت وحدة الشعب خطأ أساسياً"^(٦٦) وإذا دب الخلاف في صفوف الشعب الواحد: "سرعان ما يطويه التيار العام المستمر الذي يمثل الخط الثابت لهذه الحياة"^(٦٧) والأقباط كانوا يقومون بدورهم الوطني في البوتقة التي تتجمع فيها نضالات الشعب المصري بأسره، وبالتالي عندما جاءت اللحظة المواتية انخرط الأقباط في صفوف حزب الوفد "وظل الأقباط يقومون بدورهم السياسي في الحركة الوطنية داخل الحزب الشعبي الذي كان يمثل تمثيلاً صادقاً مطالب الأمة ويقود كفاحها، ونعني به حزب الوفد"^(٦٨).

ويتحدث د. وليم سليمان قلادة عن نضال الشعب الواحد في التخلص من الاستعمار الأجنبي الذي أصبح تقليداً وطنياً. واستطاع الشعب الواحد أن يقضي على كل المشروعات التي كانت تهدف إلى التفرقة على أساس الدين، ولم يرتض قط أن تضمن له التعايش بين مكوناته وثيقة تصدر من دولة أجنبية أو هيئة دولية، أو حتى أن يوضع شكل تنظيمي داخلي

لهذه الحياة المشتركة^(٦٩). من هنا تحول المجتمع في مصر من " نظام الذمة " إلى " نظام الملة " ، ثم إلى النظام الذى يقوم على المواطنة والمساواة والوحدة الوطنية^(٧٠).

اتجه د. وليم سليمان قلادة إلى البحث فى عوامل اندماج الجماعة الوطنية التى تحول دون تفسخها ، وكان مضمون الدراسة والبحث هو تتبع جهود الإنسان المصرى فى حركته نحو الحصول على " المواطنة " التى تعنى أمرين هما: المساواة والمشاركة^(٧١). وتعنى المساواة أن يتمتع أعضاء الجماعة الوطنية بحقوق وواجبات متساوية ، وتعنى المشاركة أن يعمل المواطنون معاً - دون أن يسبق أحدهما الآخر - من أجل تحقيق خير هذا الوطن.

اهتم د. وليم سليمان قلادة بالبحث فى عوامل الاندماج التى تفسر عبور الجماعة الوطنية المصرية مئات السنين من المعاناة المتنوعة التى تفكك أوصال التكامل الشخصى والاجتماعى^(٧٢). وانطلق من افتراض مؤاده أن أى نظام دستورى - خلاصة الحركة السياسية لتحقيق المواطنة - لابد أن يبنى على مفهوم للإنسان يحفظ له كرامته ويضمن حقوقه. من هنا بدأ د. وليم سليمان قلادة - فى دراسة الإنسان فى الإسلام والمسيحية - دراسة شيقة تمزج بين المعتقد الدينى والإرث الحضارى فى قالب فلسفى يربط الإنسان بغايته النهائية فى العالم الآخر، وسعيه الإنسانى الأرضى من أجل بلوغ المواطنة. يعبر ذلك عن رؤية اجتهادية للصورة الدينية النقية للإنسان ، ويتجاوز ذلك إلى آفاق أرحب يكون الإنسان فيها مناضلاً من أجل خير جماعى " أنى " ، على أمل فى مقابل فردى فى الآخرة. وقد وجد جذوراً مشتركة فى النظرة إلى الإنسان فى المسيحية والإسلام. وهو أحد الأسباب التى أدت إلى أن يعيش المطلقان معاً فى وحدة قائمة على التعددية.

فى المسيحية يبلغ تقدير الله للإنسان أنه خلقه على صورته ومثاله ، وجعله سيداً للخليقة، وفى تراث الكنيسة القبطية للإنسان قيمة عظمية. وفى الإسلام هناك احترام لكرامة الإنسان وحقوقه ، وهو خليفة الله. والآيات التى تمجد الانسان وتعالى مرتبته تتناول الإنسان لذاته وليس لاعتقاده^(٧٣).

أولى د. وليم سليمان قلادة اهتماماً بمقومات الكيان المصرى وهى الأرض والبشر والمشروع المصرى والدولة والحضارة والتعددية الدينية^(٧٤):

- الأرض هى مرجع الانتماء الأول للبشر الذين يحيون عليها. وهناك ارتباط بين جغرافية مصر وتاريخها عبر العصور. وألقت المسيحية ثم الإسلام البردة الدينية على الأرض.

- البشر هم سكان الأرض الذين يجيئون عليها ، ويعملون بها ويحافظون عليها. والمقصود بالبشر هنا ليس مجرد تجمع إلى بين مجموعة من الأفراد في بقعة ما ، بل لابد من وجود إرادة العيش المشترك بينهم في إطار من المصير المشترك.

- المشروع هو الذى يجمع مكونات الجماعة ، وتحقق به مصلحة الجميع ، وتتبدى فيه الإرادة الإجماعية على العيش المشترك. وفي إطار هذا المشروع يقوم البناء الدستورى والحركة الدستورية.

- الدولة هى أول أمة بالمعنى القومى الصحيح ، وأول دولة بالمعنى السياسى الكامل. هنا يتلازم الوطن السياسى "الموحد" مع تجانس سكانه ووحدتهم وتماسكهم فى أمة ناضجة بالغة الأصالة.

- الحضارة هى أقدم حضارة فى التاريخ قامت على الزراعة التى تعتبر سبقاً حضارياً لهذا الشعب المبدع. ظهرت كنموذج على مستقل غير مشتق ولا منقول من مصدر خارجى وغير مسبوق. فهى حضارة مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد.

- التعددية هى التى يمثلها الدينان المسيحية والإسلام منذ أول لقاء بين عمرو بن العاص والبابا بنيامين ، ولو أن واحداً من هذين الدينين ساد لاندثرت مصر كما نعرفها ، ولو أن التعدد صار كاسحاً يكرس الفرقة لما صار للكيان المصرى مقومات ووجود موحد. أفرز تعايش المطلقين والوحدة بين أتباعها مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف ، يمكن أن يواصل فى إطارها المصريون المسلمون والمسيحيون حياتهم ، فى امتزاج يتطور إلى وحدة من خلال العمل المشترك. وهذه المساحة المشتركة هى الخلفية المرجعية العامة لجميع أبناء مصر ، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة ، وفى إطارها قام البناء الدستورى والسياسى^(٧٥).

تحدث د. وليم سليمان قلادة عن المواطنة بوصفها نتاجاً لحركة سياسية دستورية قام بها المحكومون الذين يعيشون أسفل حاجز السلطة فى انفصال كامل عن الحكام. وتتغذى حركة المحكومين من المساحة المشتركة التى خلفتها مقومات الكيان المصرى. زحف المحكومون إلى كراسى الحكم والسيادة ، ولم يسبق فريق منهم الآخر^(٧٦) ، كانت البدايات عندما التحم المصريون واختاروا حاكمهم (الوالى محمد على عام ١٨٠٥م) الذى بدأ المشروع الوطنى الشامل ، وأسس جيشاً يرتبط فيه أبناء مصر بأداء واجب الدفاع عن أرضهم ، واعتمد على

المصريين في بناء المشروع الجديد. أرسل بعثات علمية للخارج ، وعادت ثمار البعثات متمثلة في رفاعه الطهطاوى المثقف الملتزم الذى عاد يحمل خطاباً جديداً يتحدث فيه عن الوطن ، وحب الوطن ، وهو ما يعد إرهابات مبكرة لمبدأ المواطنة.

وفي عام ١٨٥٥م أسقطت الجزية رسمياً ، واتجه الأقباط إلى حمل السلاح ومشاركة إخوانهم في الوطن واجب الزود عنه ، وتشكل مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م الذى يعد أول برلمان في الخبرة المصرية ، ودخله المسلمون والأقباط بالانتخابات. وبدأ البرلمان في صراع مع الحكم المطلق والنفوذ الأجنبي من أجل التمتع بالسلطات الرقابية ، وأعد مشروع الدستور وعرض على مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩م ، وتضمنت نصوصه إعلان مبدأ "المواطنة" بدون تحفظ أو قيد. هكذا تبزغ "اللحظة الدستورية" بعد طول كفاح وترقب ، ونصل إلى الهدف الكامن الذى ظلت الحركة الدستورية المصرية تسعى إلى تحقيقه على مدى العصور ، ويحصل الإنسان المصرى على حقوقه السياسية. وعندما أجهض الخديوى توفيق النظام الجديد وحاول استعادة سلطاته المطلقة تواصلت الحركة الدستورية المصرية. ولأول مرة في تاريخ مصر ينشأ حزب سياسى نشر برنامجه على أساس أنه حزب سياسى وليس دينياً ، يقر حقوقاً متساوية لكل المواطنين بصرف النظر عن الدين. ورغم أن الأعوام من ١٩٠٨م - ١٩١٢م حفلت بأحداث شقاق بين مكونات الجماعة إلا أن الحكمة المصرية فرضت كلمتها ، وكانت الحصيلة إيجابية تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية. وجسدت ثورة ١٩١٩م إجماع شعب على استرداد حقوقه من المحتل الأجنبي ومن السلطان المطلق للحاكم المحلى. وجاءت بمثابة التحقيق المكتمل لرؤيا كامنة في مخيلة الشعب - منذ أجيال بعيدة- أن يعيد على هذه الأرض بناء الدولة المستقلة^(٧٧).

في السنوات الأخيرة بدأ د. وليم سليمان قلادة يتحدث عن الردة على مشروع المواطنة. وفي رأيه أن الدور الذى لعبته حركة الإخوان المسلمين منذ نشأتها عام ١٩٢٨م. ويؤكد على أن حصاد المواقف التى اتخذها الإخوان المسلمون في نشاطهم السياسى تمثلت في "تأييد الملك ومساندة الوزارات الرجعية التى كان يقيمها ، والخصومة الشديدة مع حزب الثورة والأغلبية والنظام الدستورى ، وحصاد المواقف كان هو الضربة التاريخية لهذا النظام ، إذ وقفت الجماعة بكل ثقلها الشعبى والفكرى دون تدعيم هذا النظام ومنحه الفرصة كى يستوعب ما كان ينقصه"^(٧٨).

ويذهب د. وليم سليمان قلادة إلى أن الانتخابات التى جرت في العشرينيات من ١٩٢٤م - ١٩٢٩م دخل مجلس النواب عدد لا بأس به من الأقباط يتراوح بين ١٥ إلى ٢٣ عضواً عن

طريق الانتخاب الحر المباشر ، وتمثل هذه الأعداد نسبة مرتفعة بالنظر إلى عدد أعضاء المجلس وقتئذ. في حين أن الانتخابات التي قامت بإجرائها حكومات أقلية انخفض عدد النواب الأقباط في الانتخابات ١٩٣١م إلى أربعة نواب ، وفي ١٩٣٨م إلى ستة ، وفي ١٩٤٥م إلى اثني عشر ، وفي ١٩٥٠م إلى خمسة^(٧٩).

هكذا أصاب الأقباط ما يطلق عليه "الإحباط التاريخي" ؛ إذ أنهم بعد أن قدموا أقصى ما يمكن أن يبذله مواطنون مخلصون في حركة شعبهم ، ارتفع صوت صار مؤثراً وشائعاً ، يؤدي في الواقع العملي إلى نفيهم من نطاق سيادة الشعب ، ويهدر العقد الاجتماعي الذي قام بين مكونات الجماعة عند القيام بالحركة"^(٨٠).

ويعدد د. قلادة العديد من المظاهر الدالة على الردة منها مبدأ تعيين الأقباط في مجلس الشعب لاستكمال سيادة الشعب المنقوصة بسبب عدم مشاركة أحد مكونات الأمة ، وحدوث عنف ضد الأقباط ، واختراق الأفكار الاستيعادية المناهج التعليمية ، هذا فضلاً عن مظاهر التفرقة في شغل الوظائف ، وظهور فتاوى واجتهادات دينية تنال من مواطنة الأقباط ، وتعيدهم - مرة أخرى - إلى وضع الذميمة.

وينتهي د. وليم سليمان قلادة - بعد رفض السيناريوهات المطروحة مثل الذميمة والأحزاب الدينية والأقلوية- إلى المطالبة باستنهاض السيناريو المصري وهنا تأتي أهميه إحياء "الذاكرة السياسية" لما تلعبه من دور حاسم في تشكيل وجدان الشعوب^(٨١).

مشروع المواطنة الذي طرحه د. وليم سليمان قلادة يعد اجتهاداً مهماً في هذا المضمار ، حاول فيه أن يجمع أسباب التماسك في المجتمع المصري وأن يجعل منها أساساً لحركة سياسية بلوغ وإقرار المواطنة..

ولكن هناك ملاحظات نقدية يمكن تسجيلها على هذا الطرح:

أولاً: المشروع الفكري للمواطنة جاء على أرضية أن هناك محكومين أسفل حاجز السلطة يسعون - في نضال المشترك- لاختراق هذا الحاجز ، وبلوغ مقاعد الحكم ، ورصد محطات تاريخية مهمة تحقق فيها هذا المشروع. ونظر د. وليم سليمان قلادة على أن ما طرأ على هذا الطرح من انقسامات أو شقاق أو ما أسماه "ردة" استثناء على القاعدة. وإذا سلمنا - جداولاً - بهذا الطرح ، فالسؤال المنطقي الذي يجب طرحه هو.. لماذا يتنكس أو يرتد دائماً مشروع المواطنة ؟ ما هي العوامل التي تؤدي إلى حدوث ذلك؟ فإذا كانت هناك مقومات للكيان

المصرى تحتضن الحركة السياسية للمواطنين الساعية لتحقيق المواطنة.. فأين تقع - إذن - عوامل الانقسام والفرقة والتشردم ؟ وما الأسباب التي تدفع الشعب المصرى فى اتجاه الطائفية بعد فترة وجيزة من بلوغ درجة متقدمة على طريق المواطنة على النحو الذى حدث فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين بعد سنوات قليلة من ثورة ١٩١٩م؟ وإذا كان الشعب المصرى تحرك تلقائياً فى اتجاه استخلاص حقوقه فلماذا تمكنت ما وصفها د. وليم قلادة بالقوى الرجعية من الارتداد على مشروع المواطنة؟ هذه الأسئلة لم تجد اهتماماً كافياً فى هذا المشروع المهم رغم أن الإجابة عليها قد تفتح آفاقاً لمعرفة الشروط الموضوعية لازدهار أو انتكاسة مشروع المواطنة؟.

ثانياً: "الدولة" هى الطرف المحورى فى تحقيق المواطنة فى خطاب د. وليم سليمان قلادة. والواضح أن ثمة رهان على الدولة فى هذا المشروع، ولم توجه إليها انتقادات - إلا فيما ندر - ولا سيما فى الفترة التى أعقبت ثورة ١٩٥٢ حتى الآن. وتعامل هذا الطرح مع الدولة على أنها طرف محايد Neutral فالسياسات العامة فى مجال المواطنة تأتى نتيجة علاقة جدلية ممتدة بين الحركة الوطنية الساعية نحو المواطنة، وبين عوامل الطائفية والتفسخ التى ترعاها القوى الرجعية، والإخوان المسلمون. هذا ما سعى إليه هذا المشروع ولكن واقع الحال فى الستينيات والسبعينيات يثبت العكس. فالدولة لم تكن طرفاً محايداً - كمنخبة سياسية وبيروقراطية - فرغم أن النظام الناصرى أقر المساواة على أسس لا طائفية، فقد جعل المشاركة تجرى على أسس طائفية. وجاء النظام الساداتى كى يجعل المساواة والمشاركة على أسس طائفية "صريحة"، ويصعب فى ظل النظام الحالى الإقرار بحياد الدولة، رغم بعض مظاهر التقدم فى مسيرة المواطنة التى حدثت فى الفترة الماضية. إذن مشروع المواطنة على النحو الذى إرتأه د. قلادة توقف منذ أكثر من نصف قرن ولعل ذلك هو ما دفعه فى دراساته الأخيرة إلى طرح بعض المشكلات القبطية الأمر الذى جعله يقرب أكثر فأكثر من أنصار خطاب "المهموم القبطية".

ثالثاً: لم يهتم مشروع المواطنة المطروح بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بالتحويلات السياسية رغم أنه يصعب الفصل بينها عند تناول المفاهيم الأساسية الحاكمة للعلاقات بين مكونات الجماعة الوطنية مثل المواطنة. فقد تعامل د. وليم قلادة مع حركة التاريخ، وما يتمخض عنها من تحولات سياسية، بعيداً عن السياق الاقتصادى الاجتماعى، وهو ما جعل هذا المشروع الفكرى المهم يطرح أحياناً تساؤلات لا يجب عليها. يرجع ذلك

إلى التخصص القانوني للمفكر الراحل ، وقصر مفهوم المواطنة على المساواة والمشاركة دون إيلاء المواطنة في بعدها الاجتماعي أهمية.

وختاماً فإنه يمكن القول بأن مشروع المواطنة يمثل خطاباً أساسياً في المجتمع المصري ، وليس خطاب الصيرورة التاريخية على النحو الذي طرحه الفقيه القانوني الراحل ، وهناك خطاب آخر يسير جنباً إلى جنب معه - أساسياً وليس استثناء - هو خطاب الطائفية. وتلعب الدولة ومختلف القوى الاجتماعية دوراً إما في إنهاء الخطاب الأول وتنحية الخطاب الثاني ، أو السماح للخطاب الثاني بالانتعاش دون مساندة الخطاب الأول.

وفي هذا الصدد هناك ثلاث أطروحات مهمة يتعين تناولها وهي تمثل محاولات لتطوير مشروع د. وليم سليمان قلادة ، وتجاوز بعض الجوانب غير المكتملة فيه:

قدم د. نزيه الأيوبي طرحاً يتناول فيه مسار المواطنة في الخبرة المصرية في ضوء التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على بنية الدولة والمجتمع. وفي رأيه أن ثورة ١٩١٩م قامت بتطوير مفهوم المواطنة المصرية. وهو نتاج جهد تراكمي لعبت "المؤسسات العلمانية" التي استحدثها محمد علي دوراً في إيجاد البيئة التي سمحت بيزوغ هذا المفهوم. ويشير في هذا المقام إلى أن "مفهوم المواطنة ليس مفهوماً طبيعياً أو تلقائياً نشأ عند الميلاد (وإن كانت بالطبع له جذوره "الطبيعية" ولكنه مفهوم وواقع فكري وسياسي لا بد من العمل المستمر في سبيله على جبهات متعددة) ويشدد الأيوبي على أن "مفهوم المواطنة وما يتصل به من مفاهيم أخرى كالوطنية والقومية... إلخ أمر لا بد من استزراعه ورعايته ، وإلا ضعف وتضعف. إنه عملية اختيارية لاحتمية فيها ، ترتبط كثيراً ليس بوحدة الماضي فقط وإنما باحتمالات المستقبل أساساً ، أي بثمرات العيش المشترك المرتقبة"^(٨٢).

وهكذا يفرض د. الأيوبي اعتبار أن حركة المواطنة تسير في صيرورة تاريخية ، ويشير إلى أن ظروفها موضوعية (لحظة تاريخية وحركة سياسية وطنية تتبنى خطاب المواطنة) ينبغي توافرها حتى يتسنى إنعاش المفهوم ، وإرساء جذور عميقة له في الواقع.

ويذهب د. الأيوبي إلى أن "ثورة ١٩٥٢م حققت إنجازات بالغة الأهمية في مجال بلورة فكرة "المواطنة" في مجاها "القاعدة" أي فيها يخلص الترتيبات القانونية والإدارية والاقتصادية، التي استهدفت تطوير مفهوم الجماعة السياسية. أما من حيث المشاركة الفعلية في العمل السياسي ، والمحاورة الفكرية حول القضايا المتصلة بفكرة المواطنة ، فلم يكن الإنجاز على المستوى نفسه من التقدم"^(٨٣).

وفي السبعينيات أدى التحول الانفتاحي -ضمن ما أدى- إلى تضخيم الفروق الداخلية ، الاقتصادية والاجتماعية ، وإلى تعميق الاغتراب الثقافي والاجتماعي ، ولحق الضرر الأكبر بالقطاعات الشعبية ، ونظراً لأن الانفتاح السياسي كان شكلياً ، فاتجهت قوى المعارضة للتعبير عن نفسها في صورة حركات احتجاجية ، أى عن غير القنوات الرسمية أو "الشرعية". واتخذ الاحتجاج ثلاثة أشكال هي الإضرابات والاعتصامات العمالية والانتفاضات الشعبية ، كما حدث في يناير ١٩٧٧م ، وحركات الاحتجاج ذات الطابع الديني. ويعتبر الشكل الأخير للاحتجاج هو أهم هذه الأشكال الثلاثة. فقد اتجهت الحركات الإسلامية بالعنف تجاه الدولة ورموزها ، والمعارضين السياسيين ، والأقباط. ويعتبر ذلك بمعنى ما "هجوماً على فكرة المواطنة أو الجماعة السياسية لمصلحة فكرة الجماعة الإسلامية أو الأمة الإسلامية" (٨٤).

وأدى طرح فكرة الأمة الإسلامية كمفهوم بديل لمفاهيم المواطنة والوطنية والقومية إلى إلقاء الخوف في قلوب المسيحيين من أن يؤدي إحياء مفهوم "أهل الذمة" إلى تحويلهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية (٨٥) ويعتقد المسيحيون أن المواطنة الكاملة بما تعنيه من حقوق وواجبات ، والتي تأسست في القرن التاسع عشر ، وما تلاه من فترات زمنية أصبحت محل هجوم من جانب تيارات في الإسلام السياسي ترى ضرورة عودتهم مرة أخرى إلى وضع الذمة. بينما هناك اجتهادات من داخل الحركة الإسلامية تحاول أن تجعل غير المسلمين في وضع المواطنين في المشروع الإسلامي ، إلا أن تياراً واسعاً يرى أنه يجب حرمانهم من المشاركة السياسية (٨٦).

ويرى د. نزيه الأيوبي أن خطورة المسألة الطائفية تكمن في وجود مشروع سياسي "بديل" تطرحه الحركة الإسلامية يقوم على مفهوم الأمة الإسلامية بدلاً من مفهوم المواطنة الذي تستند إليه الدولة. وهكذا انتهى د. الأيوبي بالحديث عن مشروعين أحدهما يستند إلى المواطنة ، والآخر يستند إلى الأمة الإسلامية ، كلاهما في الساحة يتنازعان الشرعية أملاً في أن يسود أحدهما على الآخر. ويشبه هذا الطرح إلى حد بعيد ما انتهت إليه د. نادية رمسيس فرح.

الطرح الثاني قدمه أبو سيف يوسف في كتابه القيم "الأقباط والقومية العربية" ويذهب إلى أن الأقباط شاركوا في إطار مشروع محمد على لبناء دولة عصرية ، وتكونت برجوازية قبطية شاركت في الحياة الاقتصادية والسياسية ، خاصة بعد إسقاط الجزية - رسمياً - عام ١٨٥٥م ، ودخول الأقباط مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م ، ثم المشاركة في الأحزاب

السياسية التي تشكلت في بداية القرن العشرين. وقد ارتفعت ثورة ١٩١٩م بقضية التكامل القومي بين المسلمين والأقباط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. فبالإضافة إلى المفاهيم التي طرحتها من قبيل "الشعب الواحد" و"الجامعة القومية" و"المواطنة"، فإن تجربة هذه الثورة مازالت تشكل في التراث التاريخي المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التي تتم استعادتها كلما وقعت أزمة طائفية^(٨٧).

وعلى الرغم من ذلك فإن الفترة الممتدة من ١٩١٩ - ١٩٥٢م شهدت صعاباً حقيقية على طريق التكامل من بينها توظيف الاختلاف في المعتقد الديني كإحدى آليات السياسة والحكم، وتحول أجهزة الإدارة إلى ساحة لمنازعات طائفية بعضها سافر وبعضها مكتوم، وتعميق الانقسام الثقافي واستفحال الفروق الطبقية، وانحياز بعض الأقباط إلى النزعة الفرعونية في مواجهة المد الإسلامي.

وقد حاولت ثورة يوليو أن تطرح أسساً جديدة للتكامل حيث سعى نظام يوليو إلى اتباع سياسات واتخاذ إجراءات كان من شأنها أن تدعم وتوسع مقومات التكامل بين مكومي الشعب. فالبرغم من أن الرأسمالية وملاك الأراضي الأقباط تضرروا - شأنهم شأن المسلمين - من إجراءات التأميم والإصلاح الزراعي إلا أن الطبقة الوسطى استفادت بشكل عام من ترسيخ مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص والتعليم، ونأى عبد الناصر بالدين بعيداً عن حقل السياسة، وكان عهده أقل العهود توظيفاً للدين في الصراع الاجتماعي والسياسي، إلا أنه تبقى مشكلة المشاركة السياسية التي لم يستطع حلها، ولجوء النظام إلى مبدأ التعيين في المجالس النيابية، ولكنه استهنض - في رأي بعض الباحثين - الطائفية^(٨٨).

وفي السبعينيات رافق التحول إلى سياسة الانفتاح الاقتصادي - في السوق الرأسمالية العالمية - تحول سياسي يتمثل في اعتماد السادات على تحالف جديد يضم القوى السياسية التقليدية التي عزلتها ثورة يوليو مثل حزب الوفد، أو القوى السياسية الإسلامية التي دخلت في صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين، واتجه السادات إلى تجميع التحالف منطلقاً من شعارات ذات توجهات دينية. وسعى التيار الإسلامي إلى طرح نموذج جديد للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، في مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية. وكان موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية من الموضوعات ذات الحساسية الخاصة لدى الأقباط وإزاء عجز الدولة عن القيام بمهامها الاقتصادية والاجتماعية، وضعف قدرتها على السيطرة، وازدياد الاحتجاج الاجتماعي، اتجهت الجماعات السياسية الإسلامية إلى تصفية خصومها، ومنهم رأس الدولة^(٨٩).

كما سبق نخلص إلى أن الطرح الذى قدمه أبو سيف يوسف ينطلق من أن هناك مشروعاً للتكامل يمضى حيناً ويتعثر أحياناً مع الأخذ فى الاعتبار أنماط التفاعل بين مختلف القوى السياسية - فى الحكم والمعارضة - التى تدفع المشروع فى طريق التكامل ، أو تنحرف به بعيداً عن المسار الذى ينبغى أن يسير فيه.

الطرح الثالث يقدمه سمير مرقس فى صورة مراحل خمس مرت بها مسيرة المواطنة حتى الوقت الحاضر^(٩٠):

المرحلة الأولى : عرفت ظاهرة إقرار المواطنة بقرار سلطوى من أعلى إبان عصر محمد على الذى سعى إلى بناء دولة مصرية عصرية قوية.

المرحلة الثانية: هى الالتفاف القاعدى حول المواطنة أى تبلورها على المستوى الشعبى فى ثورة ١٩١٩م.

المرحلة الثالثة : هى مرحلة المواطنة المبتسرة فى الفترة من (١٩٥٢ - ١٩٧٠م) ، وتتسم بتغييب البعد السياسى لصالح المواطنة فى بعدها الاجتماعى فى إطار المشروع الاجتماعى لثورة يوليو.

المرحلة الرابعة : هى تدين الحركة السياسية (١٩٧٠ - ١٩٨١م) فى ظل حكم الرئيس السادات من خلال الاعتماد على الدين فى إدارة شئون الحكم ، وشيوع المناخ الطائفى ، وهو ما شكل تراجعاً عن الاتفاق الضمنى حول المساواة والمواطنة والمشاركة.

المرحلة الخامسة : هى الفترة الآنية التى تشهد شداً وجذباً بين أطراف عديدة منها من يريد استمرار الوضع السابق ، ومنها من يريد استعادة المسار الطبيعى للمواطنة والتكامل الوطنى.

يتسم هذا الطرح بتعقب مراحل المواطنة ، وإيلاء أهمية للبعد الاجتماعى - المسكوت عنه عادة - فى خطاب المواطنة. ولكن يقوم هذا التصور على تداخل الأبعاد المختلفة للمواطنة - قانونياً وسياسياً واجتماعياً ، وليس التعامل معها بشكل متعاقب.

ففى الخبرة الأوروبية قاد التحقق من أحد الأبعاد الثلاثة إلى السعى وراء تحقيق بعد جديد. فلم يهتم الباحثون والسياسة بالمواطنة الاجتماعية إلا عندما استقرت المواطنة ببعديها القانونى والسياسى ، أما فى الحالة المصرية - وفق الطرح السابق - فإن أبعاد المواطنة الثلاثة غير مكتملة، وتظل الحركة الوطنية فى حاجة للعودة إليها جميعاً من مرحلة لأخرى.

خطاب الإكليروس

يُعد خطاب الإكليروس في المواطنة خطاباً نوعياً . وأقصد بذلك أنه خطاب يعبر عن اتجاهات فئة اجتماعية بعينها. وقد لا يطرح - في التحليل الأخير - جديداً أو اتجاهات مختلفاً عن الخطابين السابق الحديث عنهما (أى خطاب المهوم القبطية وخطاب المواطنة) وقد يمثل في بعض الحالات مزيجاً من الخطابين معاً. وقد يقدم اجتهادات في قضايا تتصل فيها التحديات الآنية بقراءات دينية. ويحتل هذا الخطاب - لاعتبارات عديدة - أهمية خاصة تتعلق بالنظرة إلى رجل الدين ودوره ، وهو خطاب له مصداقية جماهيرية ، وقدرة تأثيرية طاغية ، ولاسيما في لحظات الأزمات ، وهي الفترة التي لا يكون لدى الجماهير فيها قدرة أو انفعالات منضبطة للتعامل مع خطابات المثقفين .

وفي معرض دراسة خطاب الإكليروس يصبح التصنيف على أسس مذهبية مقبولاً ومطلوباً في آن واحد للتعرف على أوجه الشبه والاختلاف فيما بينهما ، وما إذا كان ذلك يتصل بروافد أو قراءات دينية ، أم أنه يتعلق بالبنية المؤسسية ، والتكوين الحضارى ، والتراث التاريخي للكنيسة التي يصدر الخطاب عن أحد قادتها أو ممثليها .

خطاب الكنيسة الأرثوذكسية

تحفل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بخطابات متعددة في مجال المواطنة. ولكن - لتطورات عديدة - أصبح خطاب البابا شنودة الثالث (بطريرك الأقباط الأرثوذكس) هو السائد ، وتطور الخطابات الأخرى في فلكه إما إتفاقاً أو اختلافاً معه. وينطلق هذا الخطاب من إدراك واع بالتراث الحضارى للكنيسة القبطية ، بوصفها مؤسسة وطنية لها جذور في البيئة المصرية: "إن الكنيسة القبطية كنيسة وطنية تنتهز كل فرصة لإظهار شعورها الوطنى ، وتضع كل جهدها للدفاع عن الوطن ، فنحن نشعر بمحبة كبرى لبلدنا مصر ، شاعرين أن تراثها تقديس بدماء الشهداء ، وشاعرين أنها بلاد متدينة. القبطى المسيحى فيها متدين.. والمسلم أيضاً متدين" ^(٩١) ويذهب البابا شنودة إلى أن الدور الوطنى للأقباط ارتبط بالنضال التاريخى المشترك -الإسلامى المسيحى- لتحرير الأرض من الاستعمار أيًا كانت صورته.

"الدور الوطنى الذى قام به الأقباط على امتداد التاريخ... إن موقفهم فى أثناء الحروب الصليبية - على سبيل المثال - يجسد هذا الدور. فلقد انضموا إلى إخوانهم المسلمين سواء فى مصر أو فى الشرق الأوسط بأسره ضد المسيحيين الغزاة فى ذلك الحين . إنه موقف وطنى لا ينكره أحد. كما شارك الأقباط فى الحركات الوطنية كلها التى انطلقت فى مصر. إن الذين

عرفوا النفي مع سعد زغلول (ثورة ١٩١٩م) كان نصفهم من الأقباط ، ولقد رفض الأقباط -عندما كانت بلادنا العربية تحت الانتداب أو الحماية- مبدأ حماية الأقليات من أساسه وبرمته" (٩٢).

ويعتبر البابا شنودة أن التاريخ المشترك يرتبط بحقيقة إنسانية فريدة ، جعلت الامتزاج الحضارى والحياتى ضرورة أساسية ، تتمثل فى أن "الأقباط هنا مصريون لا يختلفون عن كل المصريين ؛ فليس لهم وضع معين فى المجتمع المصرى يفصلهم عن إخوانهم ؛ فشعور القبطى نحو بلده هو نفس شعور المصرى المسلم ، ودوره فى الحياة العامة هو دور كل مواطن دون أى تمييز .. ففى الحياة العامة يندمج الأقباط بالمسلمين ، ليس هناك من خلاف إلا فى أن المسلم يصل فى جامع ، والمسيحى يصل فى كنيسة" (٩٣).

ويلاحظ من العرض السابق تأثر خطاب البابا شنودة بأطروحات خطاب "المواطنة" الذى يولى أهمية كبرى لعوامل التكامل القومى بين المسيحيين والمسلمين ، والنضال المشترك - تاريخياً - لتحرير الأرض من المستعمر الأجنبى ومن ثم إرساء مبدأ المواطنة. ولكن عند الحديث عن هموم المواطنة وإشكالياتها يبرز تأثر هذا الخطاب بما ساد طيلة القرن العشرين من خطابات المازق الطائفى ، هذا بالإضافة إلى حدوث اختلاف بين خطاب البابا شنودة - فى بعض الجزئيات - وبين خطابات أخرى فى الكنيسة القبطية. فى البداية يؤكد البابا شنودة على أن الإنسان المسيحى له التزام وغاية دينية ، كما أن له التزاماً وغاية وطنية: " فى الدرجة الأولى نضع روحانياتنا فى مقدمة اهتماماتنا ، ونخدم وطننا على قدر ما تمكننا الظروف من هذه الخدمة. هناك مسيحيون ينضمون إلى الأحزاب ويخدمون فى السياسة. وهناك مسيحيون يركزون على عملهم الروحى ولا ينضمون إلى عمل حزبى ، ويكتفون بمشاعرهم القومية ، ولكن لا يشعر إنسان إطلاقاً أنه ضائع مادام له وجود فى قرارة نفسه" (٩٤).

ويذهب البابا شنودة إلى أن الأقباط لا يشكلون فئة خاصة فى المجتمع ، وأنهم أحرار يفعلون ما يشاءون فى المجال العام حسب قناعاتهم السياسية ومواقفهم الأيديولوجية " إن الأقباط ليسوا فئة مستقلة بذاتها ، إنما هم فئة من المصريين ، ينطبق عليهم ما ينطبق على كل المصريين أى لا يتواجدون بذاتهم كتشكيل مستقل له كيانه الخاص. نحن لا نحب هذا. وإنما نريد للأقباط ما نريده لكل المصريين. فإذا رغبوا كمواطنين أن يعملوا بالسياسة فعليهم أن ينضموا لأى اتجاه أو حزب يتفق وضميرهم ويتمشى مع اتجاه كل منهم ، ولكن وجودهم كهيئة أو كحزب مستقل نحن لا نوافق عليه" (٩٥).

ويحصر البابا شنودة دور الكنيسة في الرسالة الروحانية والأخلاقية "هداية الناس إلى السلوك السليم وإعداد الفرد المليء بالقيم الروحية التي تساعد على أداء واجبه الوطني أداءً سليماً" (٩٦) ويرى البابا شنودة أن "الكنيسة بطبيعتها - ككنيسة - لا تتدخل في نظام الحكم. وعملها هو رعاية قلوب الأقباط ، والإشراف على حياتهم الروحية ، وقيادتهم روحياً بغض النظر عن نظام الحكم. والأقباط كأفراد شيء ، والكنيسة كهيئة دينية شيء آخر. فالكنيسة ليس عملها أن تتدخل في شئون الحكم ، ولكن المسيحيين كأفراد ومواطنين ، وكل فرد منهم حر في اقتناعه السياسي ، ولا نملك أن نرغمه في اتجاه معين. فعملنا أن نقود الناس إلى نقاوة وطهارة الروح" (٩٧).

يقول الأب متى المسكين: "الكنيسة تسأل المواطن المسيحي فيما يختص بإيمانه وعقيدته وسلوكه الروحي.. وهذا يؤدي إلى أن حرية المواطن المسيحي مكفولة في التصرف ، وإبداء الرأي ، والاشتراك في كل ما يخص وطنه في كل الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء ، دون الرجوع إلى الكنيسة ودون أن تكون الكنيسة مسئولة عن تصرفه طالما يعبد الله بخوف ويسلك حسب ناموس المسيح" (٩٨).

وفي محاولة لفض الاشتباك بين ما هو سياسي وما هو ديني يؤكد البابا شنودة أن الكنيسة تؤيد مواقف وطنية وليست سياسية ، ورجل الدين المسيحي: "كمواطن يطلب رأيه في كثير من الأمور.. وله حق الانتخاب ، وإبداء رأيه في كثير من القضايا السياسية" (٩٩). ولا يعنى ذلك في نظر البابا شنودة اشتغالاً بالسياسة ، بل رأيه في السياسة ينبع من حب رجل الدين لبلده ، واحتراماً لحقه -كمواطن- في مباشرة حقوقه السياسية ومنها الانتخاب (١٠٠) ولا يختلف الأب متى المسكين مع البابا شنودة في هذا الاتجاه حيث يرى أن "رجل الدين عامة له كل حقوق المواطن الحر" (١٠١).

ويظهر الاختلاف في المواقف والخطابات داخل الإكليروس والذي امتد إلى النخبة المثقفة القبطية ، عند الحديث عن شرعية البابا أو رأس الكنيسة القبطية في الحديث عن مشكلات يعاني منها الأقباط بوصفهم أقباطا ، وما إذا كان حديثاً نيابة عن الأقباط ، أم أنه تعبير عن هموم تعاني منها المؤسسة الدينية. هنا تتعدد الاتجاهات ، لكنها تنحصر في رأيين سائدين. الأول: أن البابا شنودة لم يسع إلى ذلك ، وأن مقتضيات الأمور وضعت على كاهل الكنيسة هذا العبء. الأمر الثاني: أن هناك رغبة من جانب البابا شنودة في أن يدفع في اتجاه المسيحية السياسية.

يذهب الرأى الأول إلى أن ثمة فراغ في مجال المشاركة القبطية في الحياة العامة قد حدث في السبعينيات بحيث لم تعد هناك نخبة السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ م ، وغاب عن المشهد السياسى التكنوقراط الأقباط الذين أداروا الملف القبطى في إطار بنية الدولة الناصرية في الستينيات. حدث ذلك في ذروة المآزق الطائفى في السبعينيات وهو ما استدعى أن تقوم الكنيسة بملء الفراغ ، ولاسيما أنها تعد المؤسسة الشعبية الوحيدة التى يلتف الأقباط حولها^(١٠٢).

أما الرأى الثانى فيذهب إلى أن الكنيسة سعت لتمثيل الأقباط سياسياً ، وحدث ذلك بعد إجهاض دور القيادات المدنية القبطية التى لم يعد لها أى ثقل في إدارة الشأن الدينى ، وأصبح مناظ الأمر بيد البابا شنودة^(١٠٣).

وواقع الحال أن مناقشة هذه الظاهرة يحتاج إلى قدر من الموضوعية في المعالجة وهو أمر لم يتحلل به الذين أيدوا أو عارضوا ما سمي بالدور السياسى للبابا شنودة أو القيادات الكنسية عموماً ، وظل الأمر أسير العلاقات الشخصية بين القيادة الدينية وبعض المدنيين الأقباط الذين يتطلعون إلى لعب دور أكبر في الحياة العامة ، ويعتقدون أن الكنيسة تحول دون لعبهم هذا الدور ، أو يسعون لنيل رضا الكنيسة للعب هذا الدور.

وهناك عدة نقاط يتعين إبرازها:

أولاً: إن الطرف الحقيقى الذى صنع هذه الظاهرة - أيًا كان تقييمنا لها - هو الدولة التى في إطار سعيها للتغلغل في المجتمع ، وإحكام قبضتها على المؤسسات الشعبية حولت الأقباط فعلياً إلى "طائفة" ، وجعلت الكنيسة الأداة المؤسسية للطائفة ، واختزلت الطائفة والأداة المؤسسية المعبرة عنها في شخص رأس المؤسسة ، الذى أصبح رئيس المؤسسة والطائفة معاً.

وتعامل الدولة - بمختلف أجهزتها - مع الكنيسة على أنها مؤسسة طائفية أكثر من كونها دوراً للعبادة. يتضح ذلك بداية من نص التصريح الرسمى ببناء كنيسة الذى يشار فيه صراحة إلى أن الأقباط الأرثوذكس "طائفة" ، وتتقبل الكنيسة التهانى باسم الأقباط في الأعياد ، وتجرى نيابة عنهم المفاوضات مع الدولة في المسائل الطائفية ، وتعبّر عن آرائهم السياسية في قضايا تسعى الدولة لخلق إجماع قومى حولها مثل القضية الفلسطينية. ويساعد على خلق هذه الصورة ماكينة الإعلام الرسمى الذى يخضع خضوعاً كاملاً لرقابة الدولة بمختلف أجهزتها.

ثانياً : إن الالتفاف الشعبي حول المؤسسات الدينية ، وقياداتها ، يعكس نزوعاً تلقائياً - وجدانياً باطنياً - عند الأقباط. قد يكون مبعثه اعتبارات تاريخية تتعلق بالمسيرة الممتدة المتوارثة للكنيسة القبطية ، أو الظرف الاستثنائي الذي مرت به الكنيسة في مطلع الثمانينيات ، أو تزايد أعداد الأقباط الذين يعتمدون على الكنيسة بوصفها شبكة أمان اجتماعي تؤمن احتياجاتهم المعيشية في ظل تقلبات المجتمع والاقتصاد ، وأخيراً الشخصية الكاريزمية للبابا شنودة في وقت غابت فيه عن المشهد السياسي شخصيات قبطية مدنية فاعلة.

ودليل على ذلك التدفق الشعبي غير المسبوق على الكاتدرائية المرقسية - مقر إقامة البابا شنودة - في أعقاب أزمة صحيفة النبأ للاحتجاج على ما نشرته الصحيفة واعتبرته الجماهير مساساً بالعقيدة المسيحية. هؤلاء لم يذهبوا إلى مؤسسات الدولة أو المجتمع المدني ، ولم يبحثوا عن قيادات مدنية بل تدفقوا - تلقائياً - إلى ساحة الكاتدرائية لمطالبة القيادة الدينية باتخاذ موقف حاسم. ورغم أن بعض الشعارات التي رفعها المتظاهرون انتقدت القيادة الكنسية إلا أن ذلك يثبت أن لهذه القيادة دوراً عاماً في مخيلة المواطن القبطي العادي.

ثالثاً : إن القيادات المدنية القبطية لم تول اهتماماً بالشأن القبطي كالاهتمام الذي أولته له القيادة الدينية ، ولم تستطع على مدار العقود الثلاثة الماضية على الأقل أن تخلق وعاءاً مؤسسياً تصب فيه جهودها ، علاوة على أن ارتباطات القيادات المدنية بمؤسسة الدولة تارة ، وبالقوى السياسية السائدة تارة أخرى حال دون أن تحمل على عاتقها الملف القبطي بتشعباته الكثيرة. وكان بإمكان هذه القيادات أن تطرح رؤى للخروج من المأزق الطائفي - على أرضية مدنية - وتحاول تعبئة وحشد تأييد واسع حولها إلا أن ذلك لم يحدث ، وظلت هذه القيادات على تشرذمها ، وظل الملف القبطي يحتل مرتبة ثانوية بالنسبة لبعضها ، وأهمية "مرحلية" بالنسبة للبعض الآخر.

خلاصة القول إن قيام المؤسسة الكنسية بالتعبير عن المشكلات القبطية هو وضع خلقته ظروف عديدة متداخلة ، وإن البداية الحقيقية لاستعادة دور القيادات المدنية القبطية يكون بتعظيم مشاركتها في الحياة العامة ، وأن تمتلك رؤية تجاه الشأن القبطي. فقد أثبتت التجربة في السنوات الماضية أن البقاء وإثبات الوجود في العمل أصبح عبئاً ثقيلاً بالنسبة للأقباط ، ويتطلب من الشخصيات المدنية القبطية فتح جسور حوار مع كل القوى والتيارات في المجتمع ، ومحاولة الابتعاد عما يثير الصدام من أي منها ، والسعي الدائم لكسب تأييدها. وهي حالة معقدة تحول - بالتأكيد - دون أن يعبر القبطي في المجال العام عن إشكاليات

المواطنة على النحو الذى تتوقعه منه القاعدة الشعبية القبطية ، الأمر الذى يقود فى نهاية المطاف - إلى اهتزاز الثقة فى القيادات المدنية ، والبحث من جديد عن القيادة الدينية .

ومن الملاحظ أن خطاب البابا شنودة فى مجال الحديث عن إشكاليات المواطنة لا يختلف عما تطرحه القيادات المدنية فى خطاباتها منذ مطلع القرن ، كما أنه لا يختلف عن الخطاب الذى تطرحه عناصر دينية مدنية قبطية لها ملاحظات نقدية على إدارة الشؤون الكنسية والدور العام للبابا شنودة. ^(١٠٤)

ويجوز خطاب البابا شنودة حديثاً عن الهموم القبطية المعتادة مثل العقبات التى تعترض بناء وترميم الكنائس ^(١٠٥) ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط فى الحياة العامة ^(١٠٦) ، وعدم تولى الأقباط الوظائف العليا فى الجهاز الإدارى ^(١٠٧) ، والهجوم على العقيدة المسيحية فى وسائل الإعلام والكتب المتداولة ^(١٠٨) ، وأعمال العنف التى تطول الأقباط من آن لآخر ^(١٠٩) وإذا نظرنا إلى هذا الخطاب نجده يطرح مشكلات دون أن يلحقها بمقترحات للحل إلا فيما ندر ، ويترك الأمر برمته فى يد الحكومة ، حتى لا يقع فى مغبة التدخل فى السياسة ^(١١٠) .

خطاب الكنيسة الكاثوليكية

على عكس الكنيسة الأرثوذكسية فإن رأس الكنيسة الكاثوليكية فى مصر البطريرك إسطفانوس الثانى ليس له خطاب معلن فى مجال المواطنة ، وتقتصر عظاته على الموضوعات الإيمانية والروحية. ورغم ذلك فإن هناك اجتهادات مهمة فى المحيط الكاثوليكي أبرزها أطروحات الأب وليم سيدهم اليسوعى بشأن لاهوت التحرير ، وإمكانية نشوء تحرير مصرى عربى.

ينطلق الأب وليم سيدهم من فكرة محورية هى أن المسيحيين الكاثوليك فى مصر أقلية الأقلية أى هم أقلية داخل المسيحيين الذين يعتبرون أقلية فى المجتمع المصرى ، وأنه لا بديل سوى الانفتاح على المجتمع لتجاوز محدودية العدد. وفى هذا السياق يرى سيدهم أن الانفتاح لا يزال محدوداً. "نسجل بكل تواضع وبساطة غيابنا الفادح خاصة فى المجال السياسى.. فتأثيرنا فى الانتخابات العامة أو المحلية يكاد ينعدم ، وتمثيلنا فى البرلمان ومشاركتنا فى السلطة التنفيذية ناهيك عن السلطة القضائية والأحزاب السياسية لا يذكر" ^(١١١) .

ويسلط الأب وليم سيدهم الضوء على بعض إشكاليات المواطنة مثل قيام التيار الإسلامى بعزل الأقباط ووصفهم بالذميين ، والتصفية الجسدية للآخر الدينى (المسيحي) فى

موجات الإرهاب المتتابة^(١١٢) والاتجاه نحو "أسلمة" المجتمع المصرى من خلال "فرض سلوكيات كانت جديدة على المجتمع مثل انتشار ظاهرة الحجاب ، والصلاة فى الميادين ، والأذان فى التلفزيون ، وتأسيس الشركات والبنوك المسماة إسلامية.. إلخ ، وبدور الفتنة بين الأقباط والمسلمين"^(١١٣) ويطرح الأب وليم سيدهم هموماً خاصة يعانى منها الكاثوليك ، وأبرزها رفضهم محلياً من قبل بعض القطاعات الأرثوذكسية فى مصر نظراً لأنهم يتبعون - عقائدياً- إحدى الكنائس المسيحية فى الغرب (أى الفاتيكان) ، وهو ما أدى إلى وجود اتجاه متشدّد ينفى صفة "المواطنة" عنهم^(١١٤).

ويحاول الأب وليم سيدهم أن يتجاوز الواقع بكل تحدياته ليطرح رؤية جديدة تقوم على اندماج المسيحيين فى المجتمع ، وبذلك تتحقق المواطنة على أرض الواقع. ويعتقد أن لاهوت التحرير يجب على تساؤلات عديدة طالما شغلت المسيحيين حول الإيمان ، وجدوى النضال ، والسعى نحو الملكوت الأبدى وتحقق المواطنة عملياً. فى هذا الصدد يرى الأب وليم سيدهم أن الإيمان يرتبط بالنضال ، والسعى إلى بلوغ "الخلاص" بالمفهوم المسيحى (أى الفوز بالملكوت السماوى) يرتبط بخلاص الجماعة. وهو ما يستلزم من الإنسان المسيحى أن يخلع عنه فرديته ويندمج فى مجتمعه ليحرره من أمراضه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فالدين تحرر فى المقام الأول ، وتحرير الإنسانية من كل مظاهر العبودية المعاصرة هو جزء أصيل من تدين الشخص وإيمانه^(١١٥).

ويعد الأب وليم سيدهم نموذجاً لرجل الدين المثقف الذى يسعى إلى تجاوز الأطر الضيقة ، والإسهام فى المجال العام من خلال أطروحات تُخرج الدين - أو بالأخص الخطاب الدينى- من الطقوس والشكليات والرموز إلى الحياة ، والالتحام بالواقع ، ومحاولة تغييره بدافع إيمانى وإنسانى. وهو ما يجعل "المواطنة" خبرة حياتية يومية أكثر من كونها تعبير عن صياغات نصوصية جامدة. ولعله فى هذا يتفق مع أطروحات خطاب المواطنة -السابق تناولها- التى دائماً تجعل المواطنة نتاج حركة مواطنين مستمرة ، وليست نتيجة "معطى" قانونى نصوصى.

وأهم ما يميز هذا الطرح هو محاولة الأب وليم سيدهم إرساء أسس التقاء مع المثقفين المسلمين على أرضية تحويل الدين إلى طاقة إيمانية لتحرير الواقع والمشاركة - المسيحية الإسلامية - فى تغيير المجتمع ، وهو ما يحقق الاندماج والتكامل الوطنى والاجتماعى.

خطاب الكنيسة الإنجيلية

يواجه خطاب الكنيسة الإنجيلية في قضية المواطنة تحدياً بنوياً يتمثل في الحاجة إلى إنتاج خطاب لاهوتي وطقسى تعبدى ، يعبر عن ارتباط حضارى بمصر ، وفي نفس الوقت الارتباط الكيانى - عقائدياً وتاريخياً- بالكنيسة الأم في الغرب.

ويمثل ذلك توازناً تسعى إليه الكنيسة الإنجيلية. وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تحقق قدراً من الموازنة بين التعبير عن الارتباط حضارياً بمصر -طقسياً وحياتياً- وبين الارتباط عقائدياً بالكنيسة/ المركز في الفاتيكان^(١١٦).

وهناك محاولات يقوم بها الإكليروس الإنجيليون لتجاوز حالة الاغتراب المكانية عن طريق طرح رؤى جديدة تجعل هناك مكاناً للكنيسة الإنجيلية في مجال إنتاج خطاب المواطنة على الصعيد المسيحي.

من هذه المحاولات بحث نشر مؤخراً للقس أندريا زكى حول مفهوم المواطنة في الخبرة المصرية. وينطلق الكاتب من افتراض أساسى أن المواطنة مفهوم بديل يؤسس المشاركة على أساس من المساواة والتعددية بعد أفول القومية العربية - كأيدولوجية استيعابية للمسلمين والمسيحيين - وظهور حركات الإسلام السياسى التى تطرح مفهوم الذمية.

واستند الكاتب في تعقبه لمفهوم المواطنة في مصر إلى الطرح الذى قدمه د. وليم سليمان قلادة ، لكنه تجاوز السياق الحضارى الذى حاول أن يؤسس فيه د. قلادة مفهوم المواطنة وهو الارتباط كيانياً بأرض مصر ، واختلاط الطقوس التعبيرية في الكنيسة القبطية بمصر ، واعتبر القس أندريا زكى أن المواطنة تعبر فقط عن حركة مواطنين مسلمين ومسيحيين لبلوغ الاستقلال ، وتأسيس المواطنة على أساس من المشاركة والمساواة^(١١٧).

وتطرح هذه المساهمة مجموعة من الإشكاليات:

الإشكالية الأولى : الاعتقاد أن المواطنة تالية أو بديل عن الانخراط في إطار حضارى أوسع. فهى البديل عن القومية العربية والأمية الإسلامية. وهذا الطرح يجعل المواطنة لاحقة للارتباط الأشمل أمياً ، في حين أنها سابقة -أو يجب أن تكون سابقة- على أى ارتباط آخر. ففي الخبرة الأوروبية الحديثة - على سبيل المثال- أدى تحقيق المواطنة في إطار الدولة القومية

- قانونياً وسياسياً واجتماعياً- إلى الاتجاه إلى الوحدة السياسية والاقتصادية مع أمم أخرى ، وهو ما يطرح مفهوماً جديداً للمواطنة.

الإشكالية الثانية : الاعتقاد أنه بالإمكان تحقيق المواطنة على أساس من العلاقات التاريخية والمصالح المشتركة ، دون اهتمام بما يمكن تسميته بالوعي الحضارى للمواطنة ، وهى حالة تتجاوز التمتع بالحقوق أو الحصول على جنسية دولة ما ، بل إن هذا الوعي الحضارى يعطى للأبعاد السياسية والقانونية للمواطنة معنى وغاية^(١١٨).

الإشكالية الثالثة : الاعتقاد أن المواطنة بلغت لحظة استقرار أو محطة نهائية بإقرار المواطنة دستورياً فى حين أن الجانب القانونى هو أحد جوانب المفهوم التقليدي الذى تجاوزه الأطروحات الحديثة التى تولى الجانب الاجتماعى أهمية متزايدة. وبالرغم من أن الباحث كان واعياً لذلك فى البحث المشار إليه إلا أنه اكتفى بنقد مشروع د. وليم سليمان قلادة من هذه الزاوية ، دون أن يقود طرْحاً بديلاً أو يتناول مشاريع فكرية أخرى^(١١٩).

خطاب المصريين الأقباط بالخارج

يكتنف خطاب المصريين الأقباط بالخارج أو ما اصطلح على تسميتهم بأقباط المهجر كثير من الغموض واللبس. وهو ما أدى إلى إنتاج أساطير حولهم ، واعتبارهم فى كثير من الأحيان مصدرراً للبلاد أو على الأقل الخطر الذى يجيق بهذا الوطن^(١٢٠).

يُقصد بـخطاب أقباط المهجر الخطاب الذى يعبر عنه نشطاء مصريون مسيحيون فى الخارج، يهتمون بالشأن القبطى ، ويعلنون هدفهم فى السعى لإزالة المشكلات التى يتعرض لها الأقباط بسبب قبطيتهم ، وعادة ما ينشئ هؤلاء النشطاء منظمات يتحدثون باسمها وصفها مجدى خليل فى دراسة مهمة له بأنها أقرب إلى الهياكل التنظيمية الخاوية ، التى تعمل بشكل موسمى فى ضوء ضعف مصادر التمويل ، وندرة العنصر الشاب المدرب القادر على النهوض بها ، واعتمادها على أساليب ثابتة منذ السبعينيات^(١٢١) وهؤلاء النشطاء لهم خطاب فى مجال المواطنة ، والبعض منهم (مثل شوقى كراس) يتحدث عن المشكلات والهجوم القبطية من منطلق أن الأقباط "أقلية مضطهدة" يريد المستعمر العربى الإسلامى القضاء على الشخصية القبطية ، أو تحويلها للإسلام: "يريد تهميش الأمة القبطية سلالة الفراعنة وأصحاب البلاد الأصليين" ويرى أن الأقباط المتعاونين مع الحكومة تستخدمهم "حكومة مصر العنصرية"^(١٢٢).

والبعض الآخر يرى أن الهموم القبطية تعبر عن مشكلات المواطنة ، ويسعون إلى تحقيق المواطنة الكاملة للأقباط أسوة بالمسلمين في وطن واحد يؤمن بالديمقراطية وأسس الدولة المدنية الحديثة. من أمثلة هؤلاء د. نبيل عبد الملك^(١٢٣).

ويصعب استقراء مجمل أدبيات نشطاء المهجر نظراً لتشعبها ، واختلاف منطلقاتها ، وتركيز معظمها على تناول المشكلات القبطية التي سبق طرحها وتداولها منذ بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر. ولكن هناك مشروعين مهمين تبنهما قطاع مهم من نشطاء المهجر في السنوات الماضية. وبصرف النظر عما إذا كان هناك إجماع حولهما ، أو أن هناك آلية عمل أو تحركاً مؤسسياً تمخض عنهما ، فإن طرحهما يمثل في حد ذاته " نقلة نوعية" في تحرير الخطاب المهجري من بعض مظاهر الشوفينية والإفراط العاطفي في التعبير عن قضايا حقوقية في المقام الأول ، والإسراع بالقاء التهم جزافاً على المختلفين في الفكر أو أسلوب الاقتراب من الشأن القبطي. العمل الأول هو الميثاق القبطي Coptic Charter ، والطرح الثاني هو "الإعلان المصري : ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة".

ينطلق "الميثاق القبطي الذي صدر عام ٢٠٠٠م من مجموعة من الثوابت الأساسية منها أن الغرض من الميثاق هو أن يتمتع الأقباط "بالمواطنة الكاملة" ، وفي سبيل ذلك يقترح أصحاب هذا الميثاق مجموعة من المحاور التي تنطوي - من وجهه نظرهم - على العوامل التي تحول دون تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة^(١٢٤) من ناحية أولى هناك مطالبة بتغيير مناخ عدم التسامح السائد من خلال نشر فكر الحوار ، وقبول الآخر في المناهج الدراسية ، وتجريم الحملات الدعائية ضد الآخر الديني سواء كانت بواسطة الإعلام أو المنظمات الدينية أو الأفراد.

وحول مسألة استبعاد وتمييز الأقباط يطالب الميثاق بنشر تعداد دقيق للأقباط ، وتمثيل الأقباط بشكل كامل وعادل في المؤسسات النيابية وهو ما يتطلب - مرحلياً - اللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي ، وأن تتضمن المناهج الدراسية الحقبة القبطية ، ويتمتع المصريون - جميعاً - بالمساواة في المساحة الإعلامية المخصصة لهم مسلمين ومسيحيين.

ويقترح الميثاق لإزالة التمييز ضد الأقباط تعديل الدستور في اتجاه التأكيد على الطبيعة العلمانية للدولة ، والمساواة الكاملة في الحقوق والواجبات ، وإلغاء كافة القوانين التي تطبق على غير المسلمين ، وتحد ممارسة العبادة مثل الخط المهايوني الصادر عام ١٨٥٦م في بناء الكنائس ، هذا بالإضافة إلى إلغاء النص على بند الديانة في الأوراق الرسمية ، وحظر كافة الممارسات التي تحض على التفرقة.

ويرصد الميثاق جملة من الاقتراحات لإلغاء التضييق على الأقباط مثل معاقبة من يثبت تورطه في أعمال عنف ضد الأقباط ، وتعويض المتضررين تعويضاً عادلاً ، والحد من التمييز الحكومي في حالات التحول إلى الإسلام ، والقضاء على الممارسات الاجتماعية التمييزية ضد الأقباط.

ويزكى الميثاق أهمية الحوار مع المسؤولين بالدولة والمثقفين ومنظمات المجتمع المدني حول هذه المقترحات وسبل تفعيلها ، وأهميه التركيز على دعم الديمقراطية ومشاركة كافة الفئات المهمشة في المجتمع المصري. ويشدد الميثاق على أن الأقباط هم جزء من نسيج الوطن ، وهو ما يجعلهم في موقف المطالب بالمساواة الكاملة مع أقرانهم المسلمين استناداً إلى مرجعية مستمدة من المبادئ العالمية لحقوق الإنسان. تشكلت اللجنة الراعية لهذا الميثاق من نشطاء في المهجر وأحد القيادات القبطية في الداخل^(١٢٥).

تبنى "الإعلان المصري" منظماتان الأولى: هي "المصرية الكندية لحقوق الإنسان" ، والثانية: هي "أقباط الولايات المتحدة". ويعتبر أصحاب هذا الإعلان أنفسهم "مواطنين مصريين"^(١٢٦) ويبدو منذ الوهلة الأولى حرص أصحاب هذا الاجتهاد على تحديث وتقديم مصر - كهدف أساسى- ويأتى حل المشكلات القبطية في إطار مشروع إصلاحى شامل في مصر وهم في ذلك يتلاقون مع المثقفين الوطنيين المصريين الذين يبغون حلاً للمأزق الطائفي في سياق التعامل الجاد مع مجمل مشكلات الكيان المصري سياسياً واجتماعياً وثقافياً. ويطالب الإعلان / الوثيقة المنظمات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني أن تعطى أهمية للجماعات المهمشة ، ومن بينها الأقباط. وهذه خطوة متقدمة في اعتبار مشكلات الأقباط تعبيراً عن مشكلات المواطنة ، وهناك فئات أخرى تورقها مشكلات نعتقد أنها تحول دون تمتعها بالمواطنة الكاملة^(١٢٧).

الإعلان - إذن- ينظر للأقباط على أنهم مواطنون لهم مشكلات في إطار جسد سياسى واجتماعى متخن بمشكلات أخرى تخص جماعات أخرى ، والحل يجب أن يكون شاملاً ، ويتمثل في الإصلاح الدستورى على نحو يكفل المساواة لجميع المواطنين ، بصرف النظر عن الانتباء الدينى أو العرقى على أساس من الديمقراطية ، والتعددية الثقافية ، واحترام الأسس التى تنهض عليها الدولة المدنية^(١٢٨).

ويسعى الإعلان إلى إنشاء مجتمع تعددى ليبرالى ، ولا يدعو إلى أن تدعم الدولة الكنيسة ومؤسساتها أسوة بما يحدث مع مؤسسة الأزهر والمساجد ، ولكنه يدعو إلى استقلال

المؤسسات الدينية عن الدولة ماليًا وإداريًا ، ويكون من حقها انتخاب رؤسائها ديمقراطيًا. هذا إلى جانب المطالبة بإلغاء قانون الطوارئ وإطلاق حرية تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية بما يتفق مع قواعد الليبرالية السياسية^(١٢٩).

ويحتوى الإعلان على مجموعة من البنود التي رأى أصحابه أنها تحل المشكلات القبطية ليست بصورة منفردة ولكن من خلال ليبرالية حقيقية ، مثل إلغاء بند الديانة من الأوراق الرسمية ، وحق الشخص في تغيير معتقداته الدينية دون أن ينسحب تأثير ذلك على أسرته ، وأن تكون أبواب المعاهد الدينية - الإسلامية والمسيحية - مفتوحة أمام الطلاب من الديانتين بما يسهم في دعم الثقافة المتبادلة عن الآخر الدينى ، وإعمال مبدأ المساواة والكفاءة في شغل الوظائف العامة ، وسن قوانين موحدة لبناء دور العبادة^(١٣٠) ويطالب الإعلان بتخصيص نسبة عددية للأقباط - كإجراء مرحلي - أسوة بالمرأة لدعم مشاركتهم في المجالس النيابية فضلاً عن إنشاء مفوضية قومية للحريات وحقوق الإنسان^(١٣١).

القراءة التحليلية لمحتوى الوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية

- تجمع الوثيقتان على مبادئ أساسية هي التركيز على مفهوم المواطنة ، والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية ، واللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي - كإجراء مرحلي - لتعزيز مشاركة الأقباط في المجالس النيابية ، وحرية العقيدة ، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان ،.. إلخ. ورغم هذا التشابه الكبير فمن الملاحظ أنه لم يحدث تنسيق بين النشطاء الذين أصدروا الوثيقتين في نفس الفترة الزمنية تقريباً.

- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعيين الآخرين ، واستخدمتا مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط ، واعتبرتهم جزءاً من جماعات أخرى مهمشة إلا أن "الميثاق القبطي" ركز على الشأن القبطي دون فصله عن المجموع المصري ، أما "الإعلان المصري" فقد سعى - كما يتضح من عنوانه - إلى إصلاح حال الجزء (أى الأقباط) من خلال إصلاح مصرى شامل لكل البنى القانونية والسياسية للدولة في اتجاه الحرية والمساواة.

- يطرح "الميثاق القبطي" و"الإعلان المصري" مشروعها استناداً إلى مرجعية واحدة هي مواثيق حقوق الإنسان ، وهو ما يختلف عما يطرحه بعض المثقفين الأقباط في معالجتهم للشأن القبطي من الركون إلى الحركة الوطنية الدستورية بوصفها مرجعية نضال تاريخي تراكمي مشترك ، وأساس حركة أنية مستمرة مشتركة أيضاً^(١٣٢).

ويطرح ذلك سؤالين إشكاليين تحتاج الإجابة عليهما إلى دراسة منفصلة : الأول يدور حول العلاقة بين الحركة الوطنية المصرية ، وتطور ميثاق حقوق الإنسان تاريخياً ، والثاني حول ما إذا كان تصديق مصر على الميثاق الدولية لحقوق الإنسان يجعل من مبادئ حقوق الإنسان - عالمياً - جزءاً أساسياً من البنية الدستورية المصرية التي لا تستطيع الحركة المصرية تجاوزه.

سيناريوهات مستقبلية

في ختام هذه الورقة يمكن طرح مجموعة من السيناريوهات المستقبلية ورصد محددات واشتراطات كل منها. وينطلق بعضها من مقولات جرى استخلاصها من ثنايا إسهامات المثقفين الأقباط.

السيناريو الأول: إعادة اكتشاف القيادات المدنية القبطية

ينطلق هذا السيناريو من مقولة / افتراض مفاده أن سعى الأقباط لتحقيق المواطنة الكاملة يرتبط ارتباطاً شرطياً بوجود قيادات مدنية فاعلة في المجتمع ، تستطيع طرح إشكاليات المواطنة على أرضية وطنية تتجاوز مطالبه الطائفية التفاوضية. في هذه الحالة يصبح الجدل حول المواطنة - المشكلات والآفاق - أحد أركان مشروع مجتمعي شامل لنهضة المجتمع. ويقود غياب أو تهميش أو انعزال هذه القيادات المدنية إلى حالة شديدة الالتباس والتعقيد ، تشهد ملامحها كلما طفت على السطح أزمة طائفية ، وتتمثل في تأكيد الحرص علناً - شكلياً واختزالياً - على "الوحدة الوطنية" ، وفي نفس الوقت إدارة الأزمة - باطنياً - من خلال مفاوضات طائفية مباشرة بين السلطة السياسية والقيادات الدينية.

ويعد ذلك نتيجة حتمية لفراغ المشهد العام من السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً في الفترة من (١٩٢٣ - ١٩٥٢م) ، وعدم قدرة التكنوقراط الأقباط الحاليين على التعامل مع إشكاليات المواطنة على أرض الواقع على النحو الذي قام به أقرانهم طيلة العهد الناصري (١٩٥٤ - ١٩٧٠م).

نلمس المفاوضات الطائفية - كأداة لتسوية أزمة متعددة الوجوه- في أزمتي قرية الكشح الأولى (١٩٩٨) والثانية (٢٠٠٠م) ، وحادثة صحيفة النبأ (٢٠٠١م) ، وأخيراً أزمة سور دير الأنبا أنطونيوس بالبحر الأحمر (٢٠٠٢م).

ويعبر الركون إلى التفاوض الطائفي عن ردة عملية عن مشروع المواطنة، واتفاق ضمنى على تنحية دولة القانون والعودة إلى دولة ما قبل المواطنة التي كانت تدار من خلال هذا النمط من التفاعلات السياسية. ويصبح دور النخبة المثقفة المهتمة بالشأن الدينى - في هذه الحالة - إما إنتاج أدبيات نظرية تمثل حديثاً متواتراً عن الوحدة الوطنية، أو تقديم رؤى جادة للتعامل مع المأزق الطائفي لا يلتفت أحد إليها، أو يُنظر إليها على أنها أحد بواعث هذا المأزق، وليس أطروحات نقدية للخروج من برائنه.

إذا استقر هذا المسلك وترسخ فإنه سوف يصبح مبدأ موازياً لمبدأ المواطنة. وتنفصل الممارسة السياسية عن النص الدستوري، ويتعد الأقباط عن البناء القانونى للدولة باعتبار أن "التفاوض الطائفي المباشر" صار له الأولوية والمصدقية والقدرة على الإنجاز والحسم. ولا يعد ذلك - بأى حال من الأحوال - صيغة لعقد اجتماعى بين الدولة وقطاع من رعاياها؛ لأنه يقوم على أساس لا ديمقراطي.

وتطرح قضية إعادة اكتشاف قيادات مدنية قبطية عدة إشكاليات تتمثل في ضرورة وجود ممثلين للأقباط في المؤسسات التمثيلية - على المستويين القومى والمحلى - بالانتخاب، وليس بالتعيين، وبروز قيادات مدنية قبطية تمتلك مشروعاً نهضوياً عاماً شاملاً للمجتمع. إذا تحقق ذلك فسيكون هناك إمكانية للتعامل مع إشكاليات المواطنة في إطار مؤسسات الدولة - التنفيذية والتشريعية والقضائية - ليس بوصفها شأنًا طائفيًا محضاً ولكن من منطلق أنها هموم مواطنين يجرى التصدى لها على أساس من القانون.

السيناريو الثانى: إيجاد حوار إسلامى / مسيحي "استيعابى"

ينطلق هذا السيناريو من مقولة/ افتراض مفاده أن إشكاليات المواطنة التي يواجهها الأقباط ليس فقط مبعثها سياسات عامة أو قرارات سلطوية، ولكن - في جانب منها - ذات طبيعة مجتمعية تتعلق بالنظرة إلى الذات والآخر، وميراث الهواجس المتبادلة، وحالة التردد والشك التي تحكم العلاقات الإسلامية المسيحية على المستوى الشعبي. وقد كشفت دراسات عديدة أن ميراث الإخاء بين المسلمين والأقباط يلازمه ميراث آخر موازٍ من الشك؛ يلعب السياق المجتمعي دوراً في إيقاف وتفعل أي منها.

الخروج من هذه الحالة الملتبسة لا يحتاج إلى قرارات فورية فحسب، بل يتطلب - في الأساس - حواراً إسلامياً مسيحياً "استيعابياً"، بيدد الهواجس المتبادلة، ويسعى لإيجاد

حلول مبتكرة لأزمات حياتية - لها جذور دينية - على المستوى القاعدي. ليس هذا فقط ، بل إن وجود سياق مجتمعي تسوده قيم التلاقى والحوار والعقلانية يجعل هناك بيئة سياسية واجتماعية حاضنة ومشجعة لأي مبادرات فورية في اتجاه تعزيز المواطنة الكاملة.

خبرة الحوار الإسلامى المسيحى فى المجتمع المصرى لا تزال احتفالية ونخبوية. وغالباً ما تأتي الدعوة للحوار من أطراف مسيحية ، وإذا انطلق الحوار فإنه يكون إما بين مؤسسات دينية رسمية ، أو بين أشخاص لهم باع فى مسألة الحوار ، وهم ارتباطات بمؤسسة الدولة أو الهيئات الدينية الرسمية - الإسلامية والمسيحية - بصورة أو بأخرى وهو ما يضع قيوداً على آفاق الحوار ونتائجه. واللافت للنظر أن هناك رغبة إسلامية - ملحوظة - فى الحوار مع المسيحية الغربية ، فى حين لا تتوفر مثل هذه الرغبة فى الحوار مع المسيحية المصرية ، رغم أن الحوار الإسلامى - المسيحى على أرضية مصرية يدعم الصيغة المصرية للتعايش ، ويظهر المسلمين بمظهر القادرين على التعايش مع الآخر الدينى ، ويوفر فرصة للأقباط - بوصفهم مواطنين - كى يدافعوا عن مشروع سياسى وحضارى أسهموا فى صنعه. مشروع وطنى "مختلف" يقف فى وجه صيغ التعايش المفروضة من الخارج.

ومن أبرز سمات الحوار الإسلامى - المسيحى "الاستيعابى":

أولاً: أن يكون سعياً متبادلاً من أجل "التمكين" ؛ وأعنى بذلك أن يكون حواراً بين مواطنين متساوين فى الحقوق والواجبات ، ويتمتعون بأهلية سياسية فى التفكير والعمل ، وليس حواراً بين أغلبية وأقلية على أرضية التقسيم الطائفى ، أو بين مواطنين وذميين على أرضية المسموح به من الحقوق والواجبات.

ثانياً: أن تحتل الهموم الحياتية المباشرة - والسعى من أجل الديمقراطية والحرية والإصلاح السياسى - حيزاً واسعاً من الحوار رغبة فى إعادة بعث حركة وطنية جديدة بهدف بلورة مفهوم جديد للاستقلال السياسى والاقتصادى والثقافى.

ثالثاً: أن يشتبك الحوار مباشرة ودون مواربة أو تأجيل مع الهواجس المتبادلة على الجانبين (المسيحى والإسلامى) ، وهو ما يجعل الحوار يتحول من "مناسبة" إلى حالة تمتد أفقياً ورأسياً فى الجسم الاجتماعى للمجتمع.

وحتى يتسنى ذلك يتعين وجود قيادات مدنية قبطية وإسلامية -على المستوى الشبابي- تلتزم بحوار عقلانى يقوم على الاحترام المتبادل ، ويلقى جانباً ميراثاً طائفيًا استمر لأكثر من ربع قرن ، ويستقر فى وجدان هذا الجيل وأعماقه. إنه تحدٍ ومسئولية تقع على عاتق مختلف مؤسسات التنشئة (المدنية والدينية) لتساعد جيل الشباب على الحوار المباشر من أجل إعادة التكوين ، وإيقاف ماكينة التنشئة الطائفية على الجانبين ، والانخراط فى حوار "استيعابي" فى مواجهة واقع استبعادى يدفع دائماً فى اتجاه الفرز والتقسيم أكثر من التلاقى والاندماج رغم الشعارات البراقة المتواترة التى تهيمن على الخطاب الحاكم للعلاقات الإسلامية- المسيحية.

السيناريو الثالث: البحث عن "هندسة سياسة جديدة"

يقصد بالهندسة السياسية الجديدة إعادة بناء أسس الدولة الحديثة على أساس من المواطنة وحكم القانون. صيغة حكم جديد New Governance تخرج المواطن من حالة الاغتراب التى يعيشها فى علاقته بمؤسسات الدولة ، وتجعله يرتد إلى الاحتماء بالكيانات الطائفية ، أو يلجأ إلى قانون الفوضى والعنف.

تقوم الهندسة السياسية الجديدة على ثلاثة أركان أساسية:

الركن الأول: إعادة الثقة فى مؤسسات العدالة. ونعنى بذلك أن يكون اللجوء للقضاء ميسراً ، فى متناول المواطن العادى ، وأن تسير إجراءات التقاضى بوتيرة لا تجعل الشخص المتضرر يفقد الثقة فى إمكان استرداد حقه المسلوب ، أو يعتريه اليأس ، وأن تنتهى "غابة القوانين" التى تجعل دائماً من النظام القانونى كياناً غامضاً لا يمكن التنبؤ به Unpredictable. هنا سيشعر المواطن القبطى والمسلم أن مؤسسة العدالة ترعى الحقوق ، وتصون الحريات.

الركن الثانى: إعادة اكتشاف مفهوم "الصالح العام" Public Interest. ويعنى أن يعمل من يشغل وظيفة عامة على صيانة الصالح العام لمجموعة المواطنين ، دون تفرقة أو تمييز بينهم. وقد يكون مفيداً استعادة أطروحة ماكس فيبر حول حياد البيروقراطية ، والاستناد إلى الكفاءة فى التعيين والاستعانة بأطروحات حديثة حول البيروقراطية التمثيلية Representative Bureaucracy ؛ حيث تمثل البيروقراطية كل عناصر المجتمع ، فى توازن يسمح بحضور ومشاركة الآخر الدينى ، من خلال تقاليد يحرص عليها المجتمع ، دون أن يكون ذلك بحكم القانون حتى لا تتحول الطائفية من ممارسات مجتمعية إلى نصوص قسرية (١٣٣).

الركن الثالث : إعادة الحياة إلى مؤسسات المجتمع المدني - الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية - حتى تتحول إلى وعاء مجتمعي يحتضن مشاركة الأفراد ، ويعددهم للعمل العام بعيداً عن وصاية الكيانات الطائفية. إنه رأس المال الاجتماعي Social Capital الذى يحتاج إليه المجتمع فى شكل روابط تعاونية تقوم على الاحترام والثقة المتبادلة. ويحتاج المواطن إلى هذه المؤسسات التى تعيد إنتاج العلاقات - عبر الطائفية - على أساس من المصلحة المشتركة ذات الفائدة العامة^(١٣٤).

هوامش الدراسة

- (١) من أبرز المؤلفات التي صدرت في الفترة الأخيرة ، وتمثل إعادة قراءة وتأصيل لبعض الاجتهادات التي قدمها مفكرون مسلمون ومسيحيون في مجال المواطنة.
- انظر: السيد ياسين ، المواطنة في زمن العولمة ، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، سلسلة المواطنة (٥) ، ٢٠٠٢ م .
- وانظر أيضاً: د. سعيد النجار ، مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة ، رسائل النداء الجديد (٦٤) ، مايو ٢٠٠٣ م .
- (٢) هناك حوارات مهمة دارت حول المواطنة وإشكالياتها ، وموقع الأقباط في المجتمع المصرى في إطار مجموعة التنمية الثقافية بأسقفية الشباب بالكنيسة الأرثوذكسية ، ولجنة العدالة والسلام بالكنيسة الكاثوليكية ، وكذلك الحوارات التي شملت ممثلين للتيار الإسلامى وبعض القيادات المدنية القبطية إلا أن معظم هذه الحوارات لم يوثق ، ولم ينشر عنه إلا القليل .
- (٣) توفيق حبيب (تقديم) ، تذكارات المؤتمر القبطى الأول ، القاهرة: مطبعة الأخبار ، (د.ت) ، ص ٩-١٤ .
- (٤) تذكارات المؤتمر القبطى الأول ، ص ١٢٣ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٨٧ .
- (٦) إذا نظرنا إلى التقرير الذى قدمه ميريت بطرس غالى للمستولين عام ١٩٧٩م والذى سبيل الحديث عنه تفصيلاً نجد أنه أشار صراحة للعديد من المشكلات التى كانت محل بحث ودراسة فى المؤتمر القبطى الأول مثل حرمان الأقباط من تولى الوظائف العليا ، وعدم إنفاذ الدولة على المعاهد الدينية القبطية أسوة بالمعاهد الإسلامية ، فضلاً عن المشكلات فى التعليم التى يعانى منها الأقباط . واللافت للنظر أن ميريت غالى - نفسه - كان واعياً للعودة إلى مساجلات المؤتمر القبطى وقال صراحة عند الحديث عن الأقباط فى الوظائف العامة "لن أعود هنا إلى أعمال المؤتمر القبطى بأسبوط والمؤتمر الإسلامى بمصر الجديدة سنة ١٩١١" .
- انظر التقرير الذى رفعه ميريت غالى للمستولين بعنوان "الأقباط فى مصر" ، ص ٣١ .
- (٧) راجع التقرير الذى قدمه ميريت غالى للمستولين الذى سبيل الإشارة إليه ، وقد تناول هذه المشكلات الثلاث تحديداً .
- (٨) د. زغيب ميخائيل ، فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية ، القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٥٠م ، ص ١ .
- (٩) المرجع السابق ص ١١ .
- من الملاحظ أنه فى مجال الحديث عن حرمان الأقباط من شغل الوظائف العامة ، وهى نفس الشكوى التى ترد حتى الآن ، يشير المستشار طارق البشرى إلى أن السياسة البريطانية تعمدت عقب احتلال مصر محاباة الأغلبية المسلمة على حساب الأقلية القبطية التى رفضت التعاون معها ، وهو ما ظهر فى صورة استبعاد الأقباط من وظائفهم والتركيز على حق الأغلبية فى المناصب العليا .
- راجع: طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة ، دار الشرق ، ط ٢ ، ١٩٨٨م ، ص ١٠٨ .

ورغم ذلك فإن السياسات التي اتبعت طيلة القرن العشرين مع اختلاف وتباين الحكومات والأنظمة الحاكمة - باستثناء عهد الرئيس عبد الناصر - لم تتخذ من الإجراءات التي تضع حداً لها.

(١٠) د. زغيب ميخائيل ، مرجع سابق ، ص ٣١.

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٨.

ومن اللافت للنظر أن مسألة إذاعة الصلوات أو البرامج الدينية للمسيحيين في الإذاعة والتلفزيون لا تزال على أجندة المطالب القبطية حتى الآن.

(١٢) المرجع السابق ، ص ٨٣ - ١٠٧.

وكشفت التجربة أن العديد من حوادث العنف ضد الأقباط تحدث من جراء التحايل على العقوبات التي تعترض عملية بناء الكنائس. فبالرغم من أن هذا الكتاب تناول تفصيلاً هذه القضية ، إلا أن الشروط العشرة ظلت باقية ، وكانت وراء إشعال حادثة الخانكة عام ١٩٧٢ م ، ورغم صدور تقرير برلماني يطالب بإعادة النظر في هذه الشروط إلا أن الحال استمر على ما هو عليه حتى إن هذه الشكوى تكررت في التقرير الذي رفعه ميريت غالى للمسئولين في الدولة ، وكانت وراء الأحداث الطائفية بكفر دميانة بالشرقية في ١٢ فبراير ١٩٩٦ م ، عندما حاول القس بكنيسة القرية بناء غرفة "لتجهيز القربان" الذي يقدم في الصلاة. واثارت شائعات أن الأقباط يريدون بناء معبد وهو ما تسبب في هجوم على منازل وممتلكات الأقباط ، وكانت هذه المسألة وراء أحداث طائفية أخرى وقعت في قرية جززا مركز العياط في نوفمبر ٢٠٠٣ م.

راجع وطني ٢٣ / ١١ / ٢٠٠٣ م.

(١٣) لمزيد من التفاصيل ، انظر:

د. زغيب ميخائيل ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ - ١٣٨.

(١٤) تناولت د. نادية رمسيس فرح بشكل نقدي "نظرية المؤامرة" ، ووجدت أن المؤامرة كانت دائماً مصدرها المعلن إما القوى الاستعمارية والصهيونية وإيران خارجياً أو تدور حول الدولة للتغطية على فشل سياساتها الاقتصادية والاجتماعية ، أو حول البابا شنودة الذي اتهم بالسعي إلى لعب دور سياسي يفت في عضد الأمة على نحو ما ذكرت بعض الأدبيات. ومن اللافت للنظر أن حديث المؤامرة يجد قبولاً لدى الذهنية الشعبية التي يغلب عليها التسيط والاختزال في التعامل مع الظواهر الاجتماعية. لكنه أيضاً وجد من يقبله ويعيد إنتاجه في المحيط الثقافي. ويترتب على ذلك استمرار حديث المؤامرة ولكن مع تغير في أطراف المؤامرة للحذف أو بالإضافة. ففي دراسة حديثة للدكتور محمد عمارة هناك حديث عن مؤامرة بحركها "العملاء من أقباط المهجر ، واللوبي الصهيوني في أمريكا ، والتحالف المسيحي في الكونغرس الأمريكي ، وجميع الذين اتخذوا الكذب في موضوع الأقليات مصدراً للسحت الذي يرتزقون منه" وينبه إلى أن الكنيسة القبطية أصبحت طرفاً في هذه المؤامرة بعد "دخولها مجلس الكنائس العالمي الذي أقامته المخابرات الأمريكية... حتى لقد أصبح بعض الغيورين عليها - حتى من أبنائها - يحشون من اهتزاز طابعها الوطني التاريخي لحساب الغرب والتغريب" ، ويتنبأ بفشل المؤامرة ويحاطب الأقباط قائلاً "ومن جنون أن تتصور الأقلية النصرانية إمكانية تفرغ الوطن من المسلمين الذين يكونون ٩٠٪ من سكانه ، وحرام أن ينخدع البعض بغواية الغرب".

راجع د. محمد عمارة ، أكذوبة الاضطهاد الديني في مصر ، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سلسلة قضايا إسلامية (٦٠) ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٤ ، ص ٩٤ ، و ص ١٠٠ .

ويوجه كاتب إسلامي آخر هو د. محمد مورو اتهامات ذات طبيعة تأمرية للبابا شنودة دون أن يقدم سنداً لها مثل "البابا شنودة يدفع عجلة الفتنة بأقصى سرعة" ، "البابا شنودة يريد إغراق البلاد في بحر من الماء" ، "البابا

شودة يبرم اتفاقاً مشبوهاً مع العلمانيين عموماً والشيعيين خصوصاً". راجع د. محمد مورو ، يا أقباط مصر انتهىوا ، القاهرة: دار المختار الإسلامي ، ١٩٩٨ ، ص ١٤٠ - ١٥٤ .

(١٥) لمزيد من التفاصيل:

- Nadia Ramsis Farah, Religious Strife in Egypt, London: Gordon and Breach Science Publishers, 1989, PP. 9 - 39.

(١٦) Ibid, PP 110- 119.

(١٧) Ibid, PP 120 - 121.

(١٨) Ibid, PP 127.

في هذا الصدد يلاحظ أن نادية رمسيس فرح انتهت إلى أن مستقبل طبيعة الدولة في مصر رهن بها سوف يؤول إليه الصراع بين القوى الديمقراطية ، وربطت مصير الأقباط بهذه القوى ، وبين الحركة الإسلامية. ويبدو أن هذا السيناريو لم يعد مجدياً نظراً لحدوث متغيرات لاحقة أضعفت منه. فقد أدى وجود عامل خارجي إلى التأثير إلى حد بعيد من هامش المناورة في مسألة الديمقراطية ، وحدثت مراجعات وتباينات في صفوف الحركة الإسلامية بشأن الديمقراطية ، جعلت التقسيم الجامد بين القوى الديمقراطية والحركة الإسلامية يحتاج إلى مراجعة.

وقد كانت الباحثة موفقة إلى حد بعيد حين ربطت بين الأقباط والقوى الديمقراطية في نضالها ، وبالتالي لم تضع الرهان القبطي في يد الدولة وحدها بوصفها أساس المشكلة ومصدر الحل في قضية المواطنة ، وهو الاعتقاد الذي تبناه العديد من الفاعلين الأقباط في الداخل والخارج ، وأثبتت الأحداث أنه غير صحيح في كل الأحوال نظراً لأن الدولة - رغم تميزات بعض عناصرها وأجهزتها - تتأثر بالسياق المجتمعي سلباً وإيجاباً ، وهو ما يجعل من الضروري أن يتحرك الأقباط في مسارات متعددة ، في حوار مفتوح مع كل القوى والتيارات ، ونضال مشترك من أجل تحقيق المواطنة الكاملة. (١٩) سليمان شفيق ، الأقباط بين الحرمان الكنسي والوطني ، القاهرة ، دار الأمين ، ١٩٩٦م ، ص ٩٩-١٠٠ .

ويعبر هذا الاتجاه عن موقف قطاع واسع من اليساريين تجاه المأزق الطائفي. ومثال على ذلك ما ذكره د. عبد العظيم أنيس في تحليله للمشكلة الطائفية: "حاول السادات ونجح في تغيير توجهات النظام السياسية والاجتماعية والداخلية وعلاقاته الخارجية ، وتبلور كل هذا فيما عرف بسياسة الانفتاح التي كانت في الحقيقة سياسة التبعية للولايات المتحدة ، واستيعاب الاقتصاد المصري كجزء تابع من الاقتصاد الرأسمالي المعاش ، وإزاحة القوى الاجتماعية التي كانت تقود المرحلة الناصرية وذلك لمصلحة كبار ملاك الأراضي ، وكبار التجار والجماعات الطفيلية التي كانت متوارية في المرحلة الناصرية انتظاراً للحظتها الحاسمة في الانقراض. ولقد جرى شيثان هامان في تلك المرحلة كانا بمثابة إرهابات للصراع الطائفي خلال الانفتاح: أولهما: الإفراج عن قيادات وعناصر الإخوان التي كانت معتقلة خلال المرحلة الناصرية وثانيهما: النص في الدستور على أساس أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وكان للأمرين صلتها الواضحة بسياق الأحداث التي وقعت بعد ذلك".

انظر: د. عبد العظيم أنيس ، مدخل عام إلى المشكلة الطائفية في: د. لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية في مصر ، القاهرة: مركز بحوث الوحدة العربية ، ١٩٨٨م ، ص ٣٤ .

(٢٠) سميرة بحر ، الأقباط في الحياة السياسية المصرية ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤م ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

ومن الملاحظ أن هناك آراء في الأوساط القبطية تميل إلى الاعتقاد أن التحول الذي أحدثته السادات في علاقته بالجماعات الإسلامية يعود إلى كونه متعصباً دينياً أو على الأقل يحتفظ بارتباط ما بحركة الإخوان المسلمين.

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Moheb Zaki, Civil Society and Democratization in Egypt, 1981 - 1994, Cairo: Ibn Khaldoun Center, 1994, PP. 196 - 198.

حول هذا الموضوع يقول د. سليم نجيب "تحالف السادات مع الإخوان المسلمين من أجل الحفاظ على بقائه في كرسى الحكم، ومنحهم عدداً كبيراً من التنازلات والامتيازات على الصعيد الإسلامى الدينى، ونجحت هذه القوى الإسلامية الدينية الجديدة في التغلغل إلى درجة كبيرة في المؤسسات العلمانية نجاحاً غير مسبوق، فأصبحت تجثم في الإدارة الحكومية والأحزاب السياسية والجامعات والتقانات المهنية، بل وحتى في قوات الأمن، وأصبح الدين هو القوة السياسية الوحيدة... هكذا انبث الإخوان المسلمون والإسلاميون وتغلغلوا في اتحادات الطلاب ونوادي المعلمين، ولم يضعوا وقتاً في فرض سيطرتهم وهيمتهم عليها بتعصيد مادي ومعنوي من النظام، وطرردوا الناصريين والماركسيين والمسيحيين".

انظر: د. سليم نجيب، الأقباط عبر التاريخ، القاهرة: دار الخيال، ٢٠٠١م، ص ١٣٢.

(٢٢) هانى المعداوى، الأقباط وقضية العروبة، الفكر العربى، العدد (٥٤)، سبتمبر ١٩٧٨م، ص ٣٦٣.

(٢٣) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٠م، ص ٩٢.

(٢٤) يوسف سيدهم، دور وطنى في الدفاع عن الأقباط، ورقة مقدمة إلى ندوة "الملل والنحل والأعراق - موم الأقبليات في الوطن العربي" التي نظمها مركز ابن خلدون في ١٨/١٢/١٩٩٧م.

(٢٥) وطنى ٢٦/٧/١٩٩٢ و ٢٩/١١/١٩٩٢م.

(٢٦) في هذا الصدد يقول أنطون سيدهم "إن تهاون رجل الأمن في اتخاذ الاحتياطات اللازمة عند ظهور بوادر التحرش والاستفزاز والتحريرض أدى إلى تكرار الأحداث الخطيرة وتفاقمها، وزيادة الخسائر في الممتلكات والأرواح"، وطنى ٦/١٠/١٩٩١م.

(٢٧) وطنى ١٠/١١/١٩٩١م.

يلاحظ استمرار شكوى الأقباط منذ مطلع القرن بشأن الاستبعاد من الوظائف العليا، وكذلك الوزارات السيادية. وفي هذا الموضوع يذهب د.غالى شكرى إلى أن النظام الحاكم منذ عهد الرئيس جمال عبد الناصر استخدم "التعيين" كأداة الديكتاتورية في ترسيخ الطائفية خاصة، وأن الوزارات التي أمسك بها المسيحيون كانت من الوزارات الهامشية، وقد كان عرف "التعيين" من بين العناصر الرئيسية لإشعار قطاعات من المسيحيين المصريين بأنهم "أقلية"، فإما أن يعاملوا بهذه الصفة على مختلف المستويات، وإما أنهم مواطنون لا رعايا فيعاملون كبقية المواطنين. ولكن غيابهم عن كثير من المناصب الرئيسية في أجهزة الدولة رغم ما يراه بعضهم من كفاءات في صفوفهم أدى بهم إلى الإعتقاد بأن الدولة لا تصفهم كأقلية ولا كمواطنين.

د. غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر، القاهرة: كتاب الأهالى رقم (١٥)، ١٩٨٧م، ص ٣٠١.

(٢٨) ذكر أنطون سيدهم أن "الإساءة للدين المسيحى وكراهيته واحتقاره وبالتالي حمل البغضاء لمعتنقيه"، وطنى ١/٤/١٩٩٠م.

انتقد الكاتب الإسلامى فهمى هويدى، هذه الظاهرة وذكر في أحد مقالاته: "اسمحوا لنا أن نسجل اعتراضاً صريحاً على ما يصدر عن بعض الدعاة الإسلاميين من مقولات تمس الأقباط وتنال من عقائدهم" وأضاف

قائلاً "شيوخنا الذين ينتقدون عقائد المسيحيين من فوق المنابر ليسوا متأمريين يقيناً ، وليسوا دعاة فرقة أو فتنه . وإن صب كلامهم في تلك الأوعية الثلاثة".

انظر: فهمى هويدى ، حتى لا تكون فتنه ، القاهرة: دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٩٦م ، ص ٢٦٨ وص ٢٧١ .

(٢٩) في هذا الصدد كتب أنطون سيدهم قائلاً: "إن عدم تقنين إجازات الأقباط يجعل المدارس والكلديات تحدد امتحاناتها في أثناء الأعياد ، فهل يعقل أن يضطر التلاميذ والطلبة إلى تأدية امتحاناتهم في أيام الأعياد ، وأليس في هذا إذلال لهم وعدم احترام لشعورهم" وطنى ٢٩ / ٣ / ١٩٩٢م .

(٣٠) لاحظ استمرار الحديث عن مشكلة التمثيل السياسى للأقباط .

(٣١) مشكلة الأوقاف جرى حلها لاحقاً باتفاق بين الكنيسة ووزارة الأوقاف ، وهو ما يقدم نموذجاً لتسوية المشكلات ذات الطبيعة الكنسية .

(٣٢) اهتم أنطون سيدهم اهتماماً خاصاً بمسألة بناء وترميم الكنائس وفق القيود العشرة التى وضعتها وزارة الداخلية والتى سبق تناولها عدة مرات .

(٣٣) اعتمد هذا الجزء على قراءة لمضمون مقالات أنطون سيدهم ، والتى ورد نصها في كتاب تذكارى عنه .

انظر: - يوسف سيدهم ، أنطون سيدهم ومشوار وطنى ، القاهرة: جريدة وطنى ، ١٩٩٦م .

ويمكن العودة أيضاً إلى:

- القس شنودة جيره إفلادىوس ، أنطون سيدهم ، القاهرة: دار فيلوباتير للترجمة والنشر ، ١٩٩٨م .

(٣٤) د. بطرس بطرس غالى ، طريق مصر إلى القدس . قصة الصراع من أجل السلام في الشرق الأوسط ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٣٥١ .

(٣٥) حاول عدد من الشخصيات العامة القبطية إرسال برقيات إلى الرئيس السادات تجمع بين اللغة الهادئة في التعبير وفي نفس الوقت تكشف عن خطورة الموقف . ومثال على ذلك الخطاب الذى بعث به حنا ناروز المحامى إلى الرئيس السادات في ٢٢ / ١٠ / ١٩٨٠م ، والذى شكاه فيه من تكاثر "الحوادث ضد الأقباط بشكل خطير مثير ، خصوصاً من الجماعات الإسلامية بالجامعات وغيرها ، والتى يعتدى فيها على الطلبة المسيحيين ، وتُحطف الطالبات المسيحيات" وأدان - في خطابه - المسئولين قائلاً "إن هذه الأمور لا تؤخذ بأى حزم ، بل إن وعود المسئولين لا يتم منها شيء إلا في النادر ؛ مما يشجع على تكرارها وتكرارها" .

انظر: القمص أنطونيوس الأنطونى ، وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها المعاصر ، الجزء الثالث ، القاهرة: بدون ناشر ، ٢٠٠٢م ، ص ١٠٣ .

(٣٦) ميريت بطرس غالى ، الأقباط في مصر تقرير مرفوع للمسئولين في الدولة وأجائى من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملى ، القاهرة ، يناير ١٩٧٩م .

(٣٧) يلاحظ أن مشكلة تغيير الديانة من الموضوعات التى تسبب حساسية في الأوساط القبطية ، وأثيرت في عدة مناسبات منذ فترة طويلة ، ولا تزال تثار حتى الوقت الحاضر . ومبعث الحساسية ليس فقط ما يرتبط بها من أزمة في العلاقات الإنسانية ، ولكن الإحساس أن أجهزة الدولة ليست طرفاً محايداً في هذا الأمر ، علاوة على أن الأقباط يرون أنه من الصعوبة بمكان تغيير الديانة بالنسبة للمسلم ؛ وهو أمر لا يتناسب مع المساواة المفترضة دستورياً بين المواطنين ، وحق كل شخص في أن يختار المعتقدات الدينية التى يعتقد فيها .

فمثلاً في كتاب "فرق تسد! الوحدة الوطنية... والأخلاق القومية" الذى صدر عام ١٩٥٠م . ينتقد المؤلف زغيب ميخائيل سرعة إنهاء إجراءات الراغبين في التحول من الإسلام إلى المسيحية ، ويقول "والآن نتساءل

هل لو كانت الفتاة مسلمة ورغبت في اعتناق المسيحية هل كانت تتم إجراءات تصيرها بمثل هذه السرعة؟ بل هل كان يسمح لها بترك دينها إطلاقاً؟

وقد وردت هذه الشكوى في التقرير الذى بعث به ميريت غالى للمسئولين ، كما وردت في مقررات المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية في ١٧ يناير ١٩٧٧م ، ورغم ذلك استمرت المشكلة قائمة. وذكر يوسف سيدهم - في شهادة له حول المهوم القبطية - أن الدولة تحتفى بمن يشهر إسلامه ، في حين أنها تقوم بتعذيب ومطاردة من يقوم بتغيير عقيدته الإسلامية ليعتق الدين المسيحي.

انظر ، سامح فوزى ، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط ، القاهرة: مركز ابن خلدون للتنمية ، ١٩٩٨م ، ص ٢٦٩.

وقد أصدر مؤخراً قاص قبطى شاب اسمه روبر فارسي مجموعة قصصية بعنوان "بنت يهوذا. اعترافات من دفتر خيانة المسيح" تتناول هذه المسألة الشائكة في مجموعة من القصص القصيرة. وبالرغم مما يرد على هذه القصص من نقد أدبي ومنهجي إلا أنها تعبر عن حالة شعور قبطى عام. وتعد هذه القضية من الموضوعات التى تثار دائماً عن طريق نشطاء أقباط المهجر سواء فيما يصدرونه من بيانات ، أو ما ينشرونه من مقالات.

مجدى خليل ، أقباط المهجر. دراسة ميدانية حول هموم الوطن المواطنة ، القاهرة: دار الخيال ، ١٩٩٩م ، ص ١٤٢.

وراجع كذلك روزاليوسف ١٩/٧/٢٠٠٣ و ٢٦/٧/٢٠٠٣م.

(٣٨) ميريت غالى ، الأقباط في مصر ، مرجع سابق ، ص ٣٢.

ويجدر الإشارة إلى أن ما انتهى إليه ميريت غالى في تقريره الذى رفعه للمسئولين يتفق مع مجمل القرارات التى أصدرها المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية في الإسكندرية في ١٧ يناير ١٩٧٧م ، فقد طالب المؤتمر بحرية العقيدة ، ورفض مشروع قانون تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية ، وتمثيل الأقباط نيابياً تمثيلاً عادلاً ، وحرية النشر ورفض التعصب . وما تقوم به الجماعات الإسلامية من أعمال عنف ضد الأقباط ، هذا إلى جانب المساواة في الوظائف.

انظر القمص أنطونيوس الأنطوني ، مرجع سابق ، ص ٣٠ - ٣٣.

وهناك ملاحظة يتعين تسجيلها أن هناك إحساساً قبطياً عاماً بالتخوف من تطبيق الشريعة الإسلامية.

ويعزو نبيل عبد الفتاح ذلك إلى أن: "الإدراك القبطى للأغلبية مشوب بالغموض ، والتردد إزاء بعض الممارسات التاريخية التى شابهها التمييز ، وإن كانت مثل هذه السياسات التمييزية تعبيراً عن صورة المسيحية في القرآن كتاب المسلمين الأعظم ، وفي الفقه الإسلامى ، وبعضه الآخر كان نتاجاً للتجربة التاريخية. والنموذج الذى صاغه الفقه والحكم الإسلامى حول أهل الذمة وحقوقهم والتزاماتهم يقال إنه ينزع صفة المواطنة عن المصرى القبطى ، فمن ثم فهو يشكل أحد هواجسه من أى تراثى أو إسلامى ، ويطرح المصريون المسلمون ممثلين في جماعاتهم الإسلامية للتطبيق المجتمعى كنموذج مضد للدولة" انظر نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر ، القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٣م ، ص ٦٩.

(٣٩) من الشخصيات القبطية التى لها بصمة في السياسة المصرية : د. بطرس غالى ، ورغم أنه لم يتحدث إلا قليلاً عن

التحديات التى واجهها بسبب انتمائه الدينى إلا أن ما ذكره في هذا الصدد مهم في فهم وتحليل أشياء عديدة. فقد ذكر أنه أصيب بخيبة أمل لعدم تعيينه وزيراً للخارجية لكونه مسيحياً. واعتبر ذلك دلالة على التيار المتصاعد لعدم التسامح الدينى في مصر ، وعلامة على التردى الفكرى. ولا سيما أن جده كان رئيساً لوزراء مصر في مطلع القرن العشرين. ولعل شعوره بالغبن في هذا الصدد ؛ هو ما دفع د. مصطفى خليل (رئيس

الوزراء والذي احتفظ بوزارة الخارجية في التعديل الوزاري في ١٦ فبراير ١٩٧٧م) إلى التأكيد له على أن تعيينه شكلي، وأن د. بطرس غالي سوف يشرف على وزارة الخارجية... ونظراً لمشاعر الضيق التي لازمت د. بطرس غالي نصحه أحد أصدقائه المقربين (وهو مجدى وهبة) بالعودة إلى الجامعة عقب توقيع معاهدة السلام.

انظر: بطرس بطرس غالي، طريق مصر إلى القدس. قصة الصراع من أجل السلام في الشرق الأوسط، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٧م، ص ١٩٤-١٩٥.

(٤٠) د. رشدى سعيد، رحلة عمر. ثروات مصر بين عبد الناصر والسادات، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م، ص ٨.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٥٥-٥٦.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

يروى د. رفعت السعيد أنه عقب انتقال حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين) إلى القاهرة عام ١٩٣٢م، بدأت الجماعة تجذب سكان المناطق الفقيرة الذين كانوا يعانون من الوحدة والغربة في مدينة كالقاهرة، والمهاجرين الوافدين إلى العاصمة الذين وجدوا الراحة النفسية في اجتماعاتها، وفي تأدية الصلوات الجامعة، وأصبحت الأغلبية الساحقة من الذين يحضرون حديث الثلاثاء للمرشد الإمام حسن البنا من الطلاب والموظفين والمدرسين والمهنيين.

د. رفعت السعيد، حسن البنا. متى.. كيف.. ولماذا؟، القاهرة: كتاب الأهالي رقم (٢٨)، أكتوبر ١٩٩٠م، ص ٩٠-٩١.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٣٠.

يذهب د. ميلاد حنا إلى أن عبد الناصر عندما اكتشف صعوبة نجاح قبلي بالانتخاب لجأ إلى الأخذ بنظام قفل الدوائر، إلا أنه عدل عنه عندما اكتشف أنه يثير حساسيات، واكتفى بحق رئيس الجمهورية في تعيين عشرة أعضاء في مجلس الشعب (أو الأمة) لتمثيل أقلية رؤى ضرورة تواجدها في المجلس ولو بشكل رمزي. وهذه الأقلية هي الأقباط واليسار والمرأة.

ويضيف د. ميلاد حنا قائلاً: "وكان الشاهد أن هؤلاء الأعضاء المعينين -أقباطاً كانوا أو مسلمين- لم يكونوا ذوى فاعلية في داخل المجلس، فقد علمتهم الخبرة أن يكونوا مصفقين ومداحين، وفي أفضل الأحوال صامتين، وإلا فإنهم يعرفون مسبقاً أن مصيرهم إلى الاستغناء عن خدماتهم مع انتهاء فترة المجلس وهذا ما تم بالفعل للدكتور رشدى سعيد أستاذ الجيولوجيا المعروف، والذي عين في كل المجالس منذ عام ١٩٦٤، ولكن استغنى عن خدماته ولم يعين عام ١٩٧٦ لأنه لم يكن مؤيداً لسياسة الحكومة على طول الخط في السنوات الأخيرة لهذا المجلس".

انظر: د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠م، ص ٨٦-٨٩.

(٤٧) يروى محمد حسنين هيكل أن الرئيس السادات أبلغه في أعقاب حادثة حرق كنيسة بالخانكة أن البابا شنودة عمل على إحراجه وتحيده، ولذا فإنه سوف يطرح المسألة الطائفية في مجلس الشعب، إلا أن هيكل نصحه بتجنب هذا الأمر حتى لا تتحول مصر إلى مجتمع طائفي، واقترح عليه أن يطلب من المجلس إنشاء بعثة لتقصي الحقائق. وبالفعل حدث ذلك وأسند رئاستها إلى الدكتور جمال العطيقي.

انظر محمد حسين هيكل ، خريف الغضب. قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات ، بيروت ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ط ١٩ ، ١٩٨٧م ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٤٨) د. رشدي سعيد ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

وما لاحظته المؤلف خلال الزيارات والحوارات التي قام بها في بعثة تقصي الحقائق تؤكد ما ذهب إليه أحمد صادق سعد من أن الفتنة الطائفية لها منطلقات ثقافية متجذرة في الوجدان الشعبي ، من خلال الأمثال الشعبية التي ترمي الآخر الديني بأبشع الأوصاف ، وهو ما يستوجب إجراء دراسات على المفهوم الشعبي للدين. لمزيد من التفاصيل انظر :

- أحمد صادق سعد ، بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية ، في : د. لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية في مصر ، مرجع سابق ، ص ٤٣ - ٥٣ .

ومن ناحية أخرى يرى نبيل عبد الفتاح أن هناك مناخاً قدرئياً سائداً يسمح بإضفاء الدين على النزاعات المدنية ، ويسمح بانتشار الشائعات والأساطير التي تحول فرداً من دياناته إلى الديانة الأخرى ، والاعتداء على بعض الفتيات - حيث يتصافر العرض والشرف والدين - وانتشار الصلبان على زى الفتيات أو على أغطية الرؤس ، أو اشتعال حريق في بيت من بيوت العبادة ، أو خلاف حول قطعة أرض ، وتحويل ذلك إلى نزاع ديني معقد. انظر :

- نبيل عبد الفتاح ، النص والرصاص . الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٧٧ .

(٤٩) انظر نص التقرير في ملاحق كتاب هموم الأقباط ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ - ٣٠٧ .

(٥٠) د. وليم سليمان قلادة ، دستور ١٩٧١م ألغى الخط المهيأوني ، الأمانى ١٠ / ٤ / ١٩٩٦م .

(٥١) حوار أجراه الباحث مع د. رشدي سعيد نشر بجريدة " وطنى " ١ / ٢ / ١٩٩٨م .

(٥٢) د. رشدي سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

(٥٣) جمال بدوى ، الوحدة الوطنية بديلاً عن الفتنة الطائفية ، القاهرة : مكتبة الأسرة ، ٢٠٠١م ، ص ٥٦ .

(٥٤) حوار أجراه الباحث مع د. رشدي سعيد نشر بجريدة " وطنى " ١ / ٢ / ١٩٩٨م .

(٥٥) المرجع السابق .

(٥٦) أشار د. رشدي سعيد في مذكراته إلى أن هناك تقارير أمنية ظلت تلاحق مسيرته في العمل العام ، رغم اختلاف موقعه ، تتهمه بالتعصب وتعيد قراءة وتركيب أحداث غير متصلة لإثبات هذا الاتهام ، وقد سمح له الرئيس السادات بالاطلاع على هذه التقارير. ومن هنا اكتشف جهازاً مختلفاً متوازياً يدير البلاد باطنياً ، ويؤثر في اتجاهات صاحب القرار.

انظر :

- د. رشدي سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ - ١٠٧ .

(٥٧) كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن المشكلات القبطية. بعض المحاولات التي قدمت كانت جادة رصينة تحاول البحث في العلل واقتراح حلول باستخدام أدوات العلم الحديث ، وبعضها كان تبريراً يتحدث عن "الظرف التاريخي" ، وضرورة تأجيل طرح الموموم إلى أن تنتهى مصر من حل المشكلات الأخرى... إلخ وهو ما يجعلنا نستبعد مثل هذه الخطابات التي تحاول تأجيل فاعلية ودور البحث الاجتماعى.

ومن الأمثلة على ذلك كتاب ظهر مؤخراً بعنوان "مشاكل الأقباط في مصر وحلها" للدكتور نبيل لوقا بباوى. وقد اعتمد هذا الكتاب على نقل مجموعة من الآراء من كتب أخرى، دون أن يربط بينها منهج محدد فضلاً عن عدم إسناد هذه الآراء لأصحابها.

(٥٨) سمير مرقس، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، أوراق دراسية (٤)، ١٩٩٤م.

(٥٩) سمير مرقس، الحماية والعقاب. الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٣-٢٠٨.

(٦٠) سامح فوزى، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٨م.

(٦١) بالرغم من أن مسألة "الذمية" ظهرت فيها اجتهادات مهمة قضت بنهايتها مثل الطرح الذى قدمه د. محمد سليم العوا إلا أنها لا تزال تطرح من آن لآخر، وهو ما يسبب قلقاً مشروعاً للمواطن القبطي.

انظر :- د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام. حوار ١٩٨٧م، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م، ص ٣٨-٤٣.

(٦٢) انظر: آفاق عربية ١٢/٩/٢٠٠٢.

(٦٣) من الأشياء الملفتة والطريفة تتبع "بريد القراء" في صحيفة "وطنى" للتعرف على نبض المواطن العادى تجاه الهموم القبطية.

وهذه نهاج لبعض الرسائل:

- د. مدحت فريد (القاهرة) "هناك سبعة آلاف ساعة إرسال دينى سنوياً في التلفزيون يخصص للأقباط منها ساعة ونصف" (٢٢/٤/٢٠٠١م)

- ماهر فرج بشاى (أسيوط) "الأقباط ليس لهم مطالب معينة ولكن لأنهم مصريون فإنهم يرون أنه يجب أن يتمتع الجميع بكافة الحقوق في كل المجالات، وعلى جميع المستويات، فالمساواة هى أساس الاستقرار لأى مجتمع فى الداخل" (٢٢/٤/٢٠٠١م)

- محمود عبد الحميد (بنى سويف): "أشبعنا الإعلام المصرى بجميع وسائله المقروءة والمرئية والمسموعة عن عدالة الإسلام فى القضاء والناظر إلى قاضى محكمة سوهاج وأحكامه التى أصدرها فى وقائع الكشج المعروفة لا تمت للإسلام بأى صلة. وهو بهذه الأحكام الجائرة والظالمة أصاب الإسلام فى مقتل!!..." (٢٥/٣/٢٠٠١م).

- المهندس سعدون أيوب (الجيزة) "الشروط العشرة لبناء الكنائس صدرت من وكيل وزارة الداخلية فى فبراير ١٩٣٤. وهو موظف عمومى لا يملك سلطة التشريع" (١٤/١/٢٠٠١م).

- ألبير إبراهيم (القاهرة) "هل بناء الكنائس يمثل خطراً قومياً أو أهمية استراتيجية حتى يتم قصر الموافقة على بناء كنيسة على قرار لرئيس الجمهورية؟" (٢٠/٥/٢٠٠١م).

- المهندس توفيق ميخائيل (القاهرة) "أستاذ بكلية العلوم داخل المحاضرة، وتفرد فى وجوه الطلبة ثم طلب من المسيحيين رفع أيديهم وفى نوع من الاستطراف قال: كويس العدد النهارده قليل نتبجح بقى!! وبدأ فى طرح موضوعات ومسائل تخص الدين المسيحى ليست فى موضوع مادته ولا مجال لها فى هذا المكان.... أرجو متابعة ما يقال داخل قاعات الدرس حتى يمكن وأد الفتنة فى بدايتها" (١٧/٦/٢٠٠١م).

- د. ظريف حليم (أسبوط) "لا أزال أشعر بغصة ومرارة في حلقي من هول ما رأيت وقرأت عن الدير المقدس ورموزه.. أيليق بهذا المكان المقدس الذي نخلع أحذيتنا قبل دخوله أن يدنس بالأقلام الصفراء هكذا.. لصالح من الإساءة في المقدسات والتشكيك في المعتقدات؟" (٨/٧/٢٠٠١م).

(٦٤) طرح الباحث في مقال له منذ سنوات مجموعة من الأسئلة وحاول الإجابة عنها. منها لماذا يكتسب الخطاب الطائفي مصداقية عملية على حساب خطاب المواطنة؟.. لماذا يتراجع خطاب المواطنة - على أرض الواقع - في مواجهة رباعية اللاحل وهي معاناة قبطية.. صمت رسمي.. ضغوط التيار الإسلامي. تلويح الأجنبي بمد يد العون؟ لمزيد من التفاصيل: سامح فوزى، دفتر أحوال شاب قبطى حائر، اليسار، عدد(٩٥)، يناير ١٩٩٨م.

(٦٥) د. وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص ١٣٠.

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٧٠) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٧١) سمير مرقس، وليم سليمان قلادة شخصه وفكره. مقارنة أولية في: وليم سليمان قلادة مدرسة الوطنية المصرية، مقالات حول الدكتور وليم سليمان قلادة، القاهرة: بدون ناشر، ٢٠٠٠م، ص ٨.

(٧٢) د. وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى، القاهرة: دار سيناء، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل انظر د. وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٧٤) د. وليم سليمان قلادة، مبدأ المواطنة. دراسات ومقالات، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٩م، ص ١٧-٨٧.

(٧٥) اهتم د. وليم سليمان قلادة بالانتهاء الحضارى للأقباط وكنيستهم الوطنية، واستفاض في تبيان أن الطقوس والعادات والصلوات المستخدمة في الكنيسة القبطية ترتبط ارتباطاً عميقاً وكيانياً بأرض مصر، وبيئة مصر وشعب مصر. ويذهب إلى أنه في القرون الأولى كانت مصر محتلة، أما الكنيسة القبطية فكانت مستقلة، وهو ما جعلها أول وعاء شعبي ومؤسسى يبشر بالاستقلال السياسى لمصر لاحقاً.

انظر: د. وليم سليمان قلادة، مدرسه حب الوطن، القاهرة: أسقفية الشباب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

(٧٦) يرى د. وليم سليمان قلادة أن المواطنة تعنى المساواة والمشاركة وهو ما تحقق من خلال مسيرة الحركة الوطنية.

(٧٧) د. وليم سليمان قلادة (وآخرون)، المواطنة تاريخياً - دستورياً - فقهيًا، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٨م، ص ٣٩-٦٢.

جاء بمثابة ردة على اللحظة الدستورية التى انبثقت عن ثوره ١٩١٩م، والتي يعبر عنها دستور ١٩٢٣م، وما حملته نصوصه من حق المواطنة، والمساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العرق.

(٧٨) د. وليم سليمان قلادة، العلاقات الإسلامية - المسيحية في الواقع المصري: المفهوم الأساسى في الماضى والحاضر والمستقبل في: سمير سليمان (مشرف)، العلاقات الإسلامية - المسيحية قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٤م، ص ٣٣٧.

(٧٩) استخدمت دعاية طائفية ضد مكرم عبيد في الأربعينيات ووصف في الانتخابات بالمرشح النصراني.

- انظر: د. زغيب ميخائيل ، فرق تسد ، مرجع سابق ، ص ١٧٧ - ١٨٠ .
- ويلاحظ أن هذا الأمر تكرر بعد مرور خمسين عاماً في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥ م.
- انظر: تقرير اللجنة الوطنية المصرية لمتابعة الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥ م ص ٤٩ - ٥٠ .
- (٨٠) د. وليم سليمان قلادة ، الأقباط: من الذمية إلى المواطنة في: د. أسامة الباز (محرر) ، مصر في القرن ٢١ الآمال والتحديات ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٦ م ، ص ١٩٥ .
- (٨١) المرجع السابق ، ص ١٩٨ - ٢٠٤ .
- (٨٢) د. نزيه الأيوبي ، الدولة المركزية في مصر ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ م ، ص ٨٥ .
- (٨٣) المرجع السابق ، ص ١١٠٣ .
- (٨٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ص ٢٠٨ .
- (٨٥) Nazih, Ayubi, Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London: Routledge, 1991, P.52.
- (٨٦) Ibid, pp.52- 54.
- (٨٧) أبو يوسف ، الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية) ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ م ، ص ١١٠ - ١٢٥ .
- (٨٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .
- (٨٩) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .
- (٩٠) سمير مرقس ، الحماية والعقاب ، مرجع سابق ، ص ١٩٥ - ٢٠٠ .
- (٩١) أول حوار مع قداسة البابا شنودة الثالث ، وطني ٣/١١/١٩٧١ م.
- (٩٢) الوطن العربي تحاور البابا شنودة الثالث (٣) ، ٧/٩/١٩٨٤ م.
- (٩٣) البابا شنودة يفتح كل الملفات ، السياسة ٢١/١٢/١٩٨٥ م.
- وفي حديث آخر يقول البابا شنودة "نحن في مصر ، مسلمين ومسيحيين عشنا أزيد من أربعة عشر قرناً من الزمان في ألفة ومحبة وتعاون ، فامتزجنا واندمجنا واتحدنا.. وصار لنا "شكل" واحد ، ولغة واحدة ، ولهجة واحدة ، فضلاً عن المصير الواحد".
- انظر: الوطن العربي تحاور البابا شنودة (١) ٣٠/٨/١٩٨٤ م
- (٩٤) الحوادث تحاور البابا شنودة في القاهرة ، الحوادث ٢/٢٢/١٩٨٥ م.
- (٩٥) البابا شنودة يفتح كل الملفات ، السياسية الكويتية ٢١/١٢/١٩٨٥ م .
- وأكد البابا شنودة نفس المعنى في حديث آخر بقوله "المفروض أن يشارك الأقباط في العمل السياسي ويتصلوا بالأحزاب التي تروقههم ويشاركوا بالرأى ويدلوا بأصواتهم في الانتخابات".
- انظر: الكفاح العربي ٢٤/٨/١٩٩٢ م .
- وانظر أيضاً: أنور محمد ، السادات والبابا ، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة ، القاهرة : دار AM ١٩٨٩ م.
- (٩٦) السياسة الكويتية ٢١/١٢/١٩٨٥ م.
- (٩٧) السياسة الكويتية ٢١/١٢/١٩٨٥ م.

ويلاحظ في هذا الصدد أن البابا شنودة يؤكد اعتقاداً ثابتاً في تعامل الكنيسة مع الدولة ، يتفق فيه مع خطاب الأب متى المسكين الذي يوصف دائماً بأن له خطاباً روحياً مجتمعياً يختلف عن خطاب البابا شنودة.

(٩٨) الأب متى المسكين ، مقالات بين السياسة والدين ، القاهرة: دير القديس أنبا مقار برية شهيت ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠١ ، ص ٣٢ .

(٩٩) أنور محمد ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

(١٠٠) حديث مع البابا شنودة في عيد الميلاد ، مجلة آخر ساعة ، ٧/١/١٩٨٧ م.

(١٠١) الأب متى المسكين: مرجع سابق ، ص ٣٣ .

(١٠٢) في هذا الصدد يقول على سبيل المثال د. وليم سليمان قلادة "إن مسألة الدور السياسي للكنيسة ، ودور البابا مطروحة طرحاً مغلوطاً ، فالبابا في كل تصريحاته ومقالاته يقول مبادئ عامة مما يمكن أن يقوله أى متدين في أى دين أما الذين يقولون كلاماً كثيراً عن أن البابا احتكر الزعامة السياسية ، وأصبح الزعيم المتوج للأقباط ، ويسد الطريق على الأراخنة والعلمانيين ، فهم يجسدون بهذا معنى أن الصفوة القبطية تعلق قصورها وتقصيرها على شناعة البابا شنودة" .

انظر د. عمرو عبد السميع ، الأقباط والرقم الصعب. حوارات حول المستقبل ، القاهرة: مكتبة الأسرة ٢٠٠١ م ، ص ١٧٣ .

(١٠٣) من أبرز أصحاب هذا الاتجاه د. ميلاد حنا وجمال أسعد وتبناه د. يونان لبيب رزق في فترة من الفترات.

يطالب د. ميلاد حنا بالبحث عن الأراخنة - وهي تسمية تعنى القيادات المدنية القبطية ، ويعزو تمثيل القيادات الدينية للأقباط سياسياً إلى تأميم الحياة السياسية في عهد عبد الناصر ، وهو ما أدى إلى أن تصبح الكنيسة هي المؤسسة السياسية الأولى للأقباط.

انظر: د. عمرو عبد السميع ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

ويفسر جمال أسعد ظاهرة اضطلاع الكنيسة بتمثيل الأقباط - سياسياً - إلى العزلة السياسية التي حدثت في السبعينيات ، ودفعت الأقباط إلى الهجرة إلى الكنيسة ، ويرى أنه عندما اعتبرت قيادة الكنيسة أنها القيادة الممثلة والمعبرة عن الأقباط تجاوزت الكنيسة دورها الديني والوطني والاجتماعي ، وأصبح البابا شنودة الممثل السياسي للأقباط.

انظر: جمال أسعد ، من يمثل الأقباط الدولة ؟ أم البابا ؟ القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٩٣ م ، ص ٩٦-٩٨ .

وتبنى الرأي السابق لبعض الوقت د. يونان لبيب رزق ويقول في هذا الصدد "مع ممارسات القيادة الدينية القبطية وجدنا أنها جمعت بين يديها القوة الدينية والقوة السياسية ، وربما القوة المادية لأن التبرعات عندها في النهاية ، وترجمت هذا كله إلى شكل من أشكال الاستبداد بالسلطة" .

د. عمرو عبد السميع ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(١٠٤) في هذا الصدد يلاحظ أن الأنبا غريغوريوس (أسقف البحث العلمي سابقاً وأحد أبرز رجال الإكليروس) الذي شاع أمر اختلافه مع البابا شنودة في قضايا دينية سبق أن تناول العديد من المشكلات القبطية التي يتحدث عنها البابا شنودة ، رغم أنه أكد في خطاب له أمام الرئيس السادات عقب فرض العزلة على البابا شنودة: "إن الكنيسة لا تقحم نفسها في سياسة الدولة" .

راجع: الأنبا غريغوريوس ، الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، الجزء ٦ ، القاهرة: أسقفية البحث العلمي ، ١٩٩٤ م ، ص ١٤ .

وإذا عدنا إلى مواقف الأنبا غريغوريوس المنشورة نجد أنه تبنى نفس خطاب البابا شنودة في الحديث عن المشكلات القبطية مثل رفض استخدام التلفزيون كأداة عامة لجميع المواطنين في مهاجمة العقيدة المسيحية ، ورفض التطرف الديني. وسبق أن تقدم الأنبا غريغوريوس باقتراحات أثناء وضع الدستور الدائم عام ١٩٧١م تطالب بعدم النص على دين للدولة ، أو النص صراحة على الاعتراف بالكنيسة القبطية بوصفها الكنيسة الوطنية.

لمزيد من التفاصيل انظر كتاب: "الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط" ، الأجزاء ٣ و٤ و٥ و٦ من إصدار أسقفية البحث العلمي.

وعلى صعيد آخر نجد أن كمال زاخر (أحد القيادات المدنية) التي تطالب بالإصلاح الكنسى له مقالات تتفق في مضمونها مع خطاب البابا شنودة.

فمثلاً حول العقبات التي تعترض بناء الكنائس (الأخبار ١٠/٤/٢٠٠١م) ، وحول إساءة الإعلام للأقباط (الأخبار ٤/١/٢٠٠١م) ، وانتقاد أسلمة المجتمع (الأهالي ٧/٥/١٩٩٧م) وفي أحد المقالات دافع كمال زاخر عن حق البابا في الحديث عن مشكلات الأقباط قائلاً "لقد هلل الإعلام كثيراً لمواقف قداسة البابا ضد الهيمنة الأمريكية والتعننت الصهيوني البشع ؛ وهذه كلها مواقف سياسية ، فلماذا الغضب عندما يكشف في لقاء دافئ عن جانب من أبنين أولاده" (صوت الأمة ١١/١١/٢٠٠٢م).

(١٠٥) روزاليوسف ١/٦/١٩٩٢م

(١٠٦) محمود فوزى ، البابا شنودة وتاريخ الكنيسة القبطية ، القاهرة : دار هاتية للنشر ، ط (٢) ، ١٩٩١م ، ص ١٩٨.

(١٠٧) العربى ٢٦/١٢/١٩٩٤م. والسياسية الكويتية ، ٢١/١٢/١٩٨٥م.

(١٠٨) محمود فوزى ، البابا شنودة وأقباط المهجر ، القاهرة: دار النشر هاتية ، ط (٢) ، ١٩٩٣م ، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(١٠٩) العالم اليوم ٤/٥/١٩٩٤م.

(١١٠) يتضح هذا في رفض البابا شنودة لمبدأ التمثيل النسبى ولكن دون اقتراح صيغ سياسية وقانونية تكفل تمثيلاً أفضل للأقباط. ولعل الأمر الوحيد الذى تدخل فيه البابا شنودة مع الحكم فى السبعينيات كان يتعلق بالشرعية الإسلامية ، وما إذا كان الأخذ بها فى النظام القانونى المصرى سوف يترتب عليه إخلال بمساواة المسيحيين ، وهى نفس التساؤلات والهواجس التى طرحها البابا شنودة فى حوار نشر بصحيفة الأخبار فى ٢٧/١١/١٩٨٦م.

(١١١) الأب وليم سيدهم اليسوعى ، كلام فى الدين والسياسة. نحو لاهوت تحرير مصرى عربى ، القاهرة: دار مصر

المحرسة ، ٢٠٠٣م ، ص ١١٠-١١١

(١١٢) المرجع السابق ، ص ٩٩.

(١١٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣.

(١١٤) المرجع السابق ، ص ٩٨ ص ١٣١.

(١١٥) هناك مشروع فكرى متكامل يطرحه الأب وليم سيدهم فى هذا الصدد ، وله كتابات عديدة عن خبرة لاهوت التحرير فى آسيا ، وإفريقيا ، وأمريكا اللاتينية ، وأخيراً يسعى إلى طرح الفكرة فى السياق العربى.

ومن الملاحظ أنه فى السنة الأخيرة حدث اهتمام ملحوظ بمسألة "لاهورت التحرير" على مستوى المعالجات الصحفية ، والكتابات الأكاديمية. وشارك فى النقاش كتاب مسلمون بارزون مثل الأستاذ جمال البنا ، ود. حسن حنفى ، ود. محمد السيد سعيد.

انظر (وطني ٣/٨/٢٠٠٣، ١٧/٨/٢٠٠٣، ٣١/٨/٢٠٠٣م)

ونشرت صحيفة "التجمع" التي يصدرها حزب التجمع معالجات مهمة حول "لاهوت التحرير"، وشارك فيها كتاب مسيحيون ومسلمون خلال شهور أغسطس وسبتمبر وأكتوبر ٢٠٠٣م، ومن الملفت أن الفكرة لاقت ترحيباً في أوساط الشباب الذين بدأوا يتحدثون عن هذه الصيغة الإيانية المجتمعية الجديدة لتغيير المجتمع من شتى جوانبه.

ومن الصعب التنبؤ بما إذا كان هذا الاهتمام سوف يتحول إلى حركة اجتماعية في المحيط العربي على غرار ما حدث في أمريكا اللاتينية، ولا سيما أن مقومات قيام مثل هذه الحركة غير متوفرة في الواقع الاجتماعي الآتي.

(١١٦) ينصرف الحديث إلى خطاب الإكليروس الإنجيليين، دون أن يمتد إلى النشاط الذي تقوم به الكنيسة الإنجيلية أو الهيئة القبطية الإنجيلية وغيرها على المستوى القومي في مجال التنمية والحوار الإسلامي المسيحي والخدمات الاجتماعية، وهي بالتأكيد أنشطة مجتمعية مهمة. انظر توثيقاً لندور الاجتماعي للإنجيليين في:

أديب نجيب سلامة، الإنجيليون والعمل القومي (داسة توثيقية)، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٣م.

(١١٧) القس أندريا زكي، من الفرد القومي إلى المواطن: نظرية سريعة لتاريخ المواطنة في مصر، في: نادية حليم (محرر) المواطنة الدين والديمقراطية - أعمال الحوار المصري الألماني ٩-١٣ أبريل ٢٠٠٣م، هانوفر - ألمانيا الاتحادية، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٧٩-٩٣.

(١١٨) هناك اتجاه يرى أن المواطنة الحقيقية ليست مجرد الحصول على بطاقة هوية وجواز سفر، لكنها قبل أن تكون وضعاً قانونياً وسياسياً هي انتهاء حضاري. ويعطى هذا الانتهاء الأبعاد القانونية والسياسية معنى وغاية، من هذا المنطلق فإن الانتهاء الكياني القبطي لمصر لم ينقطع على مدار القرون الطويلة المتعاقبة. وهو ما يجعل "القبطي" مواطناً مصرياً حتى قبل أن ينشأ مفهوم المواطنة، وتشكل ملامحه وأبعاده.. وهو مواطن يجد جذوره وتكوينه الحضاري في البيئة المصرية.

انظر: سامح فوزي، المواطنة: المسيرة والإشكاليات، المحيط الثقافي، العدد (٢٦)، ديسمبر ٢٠٠٣م، ص ٦٧.

(١١٩) أورد الباحث في تحليله نقداً لطرح سمير مرقس - السابق تناوله - استناداً إلى أن هذا الطرح اكتفى بإيراد البعدين القانوني والسياسي للمواطنة في حين أن سمير مرقس تناول المواطنة في بعدها الاجتماعي.

(١٢٠) لمزيد من التفاصيل انظر:

نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان. الصراعات، وضرورات الإصلاح، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م، ص ٣١٩-٣٢٤.

ويرى نبيل عبد الفتاح في هذا الكتاب القيم أن العجز في التعامل مع المصريين في الخارج يؤدي إلى إنتاج الفكر التأمري بما يجمله من أساطير وأوهام.

(١٢١) مجدى خليل، أقباط المهجر، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٩.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.

هناك خطاب هامشي في المحيط القبطي لا يمكن تجاهله، وإن كان ضعيف التأثير على المسار العام للأقباط. يقوم هذا الخطاب على مفهوم "الأمة القبطية" و"الاحتلال الإسلامي العربي لمصر"، ويطالب بمطالب تصب مباشرة في اتجاه خلق كيان قبطي متفرد، يشعر بشيء من التميز في المجتمع المصري.

ويعد هذا الخطاب الذي هيمن على كتابات نشطاء المهجر في أواخر الستينيات والسبعينيات امتداداً لخطاب جماعة الأمة القبطية الذي ظهر لفترة قصيرة وتلاشى في مطلع الخمسينيات.

(١٢٣) هناك كتاب في دول المهجر ليسوا نشطاء مباشرين في إطار التنظيمات القبطية، لكنهم يكتبون بصفه دائمة ، ويمتلكون أطروحات جادة في معالجة مشكلات المواطنة من أبرزهم عادل جندي.

(١٢٤) هذا الميثاق جرى تداوله بين المهتمين بالشأن القبطي ، وعرض على بعض المسئولين بالدولة.

ويمكن الاطلاع على النص كاملاً www.thecopticcharter.org

(١٢٥) من الرموز القبطية التي تبنت الميثاق: د. حلمي جرجس (بريطانيا) ، عادل الجندي (باريس) ، وليم حنا (الولايات المتحدة) ، صبرى جوهرة (الولايات المتحدة) ، كامل إسكندر (أستراليا) ، ويوسف سيدهم (مصر).

(١٢٦) نبيل عبد الملك ومايكل منير (تقديم) ، الإعلان المصرى ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة ، واشتطن: المنظمة المصرية الكندية لحقوق الإنسان ، ومنظمة أقباط الولايات المتحدة ، ٢٠٠٢م ، ص ٢١.

(١٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٦.

(١٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٧.

(١٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٣٣.

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ - ٣٩.

(١٣١) المرجع السابق ، ص ٤٠.

ويلاحظ أن هذا الاقتراح يتمشى مع ما تأخذه بعض الدول من وظيفة المفوض البرلماني أو ما يسمى في الخبرة السويدية بالأموذسمان. وهى هيئة مستقلة تراقب الأداء الحكومى ، وتستقبل شكاوى الأفراد من أى تعسف قانونى أو بيروقراطى غير مبرر ، وتحقق فيها ، وترد الحق لأصحابه .

انظر تحليلاً لهذه الخبرة في: سامح فوزى ، المساءلة والشفافية. إشكاليات تحديث الإدارة المصرية في عالم متغير ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٩٩م ، ص ٨٧-٩١.

(١٣٢) يلاحظ على سبيل المثال الحرص على مرجعية الحركة الوطنية الدستورية في كتابات د. وليم سليمان قلادة. ويذهب سمير مرقس إلى أن خيار المواطنة يعنى رفض الطرح "الأقلوى" أى اعتبار الأقباط أقلية وفق مواثيق حقوق الإنسان الدولية ، وكذلك الطرح "الذمى" الذى يروجه فضيل من الحركة الإسلامية.

(١٣٣) هناك إحدى نظريات تفسير الفساد ترى أن الفساد هو آلية الحصول على حقوق مهضومة بالنسبة للأقليات في المجتمعات. وهو من هذا المنطلق يلعب دوراً وظيفياً مهماً يساعد على التغلب على عدم حياد الجهاز البيروقراطى. إن شيوع هذه النظرية يؤكد أن الفساد والطائفية وجهان لعملة واحدة.

(١٣٤) وضع الباحث ورقة عمل حول هندسة سياسية للتعامل مع الشأن الطائفي في إطار مؤسسات الدولة المدنية وبالأخص في مجال التعليم.

لمزيد من التفاصيل انظر:

- Sameh Fawzy, Accomodating Islamic Fundamentalism in a Secular State: Egypt as a Case Study, M.A. Thesis, Institute of Development Studies (IDS), University of Sussex, The United Kingdom, September 2001.

المواطنة في الخطاب القومي

د. محمد إبراهيم منصور

أولاً : تمهيد

لأسباب كثيرة سوف يأتي ذكرها ظلت الديمقراطية - ردهاً من الزمن - فرضة غائبة في الفكر والممارسة القوميين . ولم يؤذن لها بالظهور إلا بعد أن ظهرت سوءات غيابها ؛ ليس فقط في الدول التي لم تكتمل فيها عملية الاندماج الوطني واستمدت مشروعية قيامها من مصادر عشائرية ، أو قبلية ، أو دينية ؛ بل وأيضاً في الدول التي حكمتها أنظمة قومية التوجه ، وتوافر لديها أساس تشريعي وسياسي لبناء الديمقراطية ، وخبرة تاريخية في ممارستها .

وغياب الديمقراطية في الفكر القومي العربي ؛ سواء لدى رعيه الأول ، أو رعيه المتأخر ، كان يعنى كسر ساق من ساقها اللتين ترتكز عليهما وهي مبدأ المواطنة ، فالديمقراطية - في التحليل الأخير - تقف على ساقين ؛ الشعب مصدر السلطات ، ومبدأ المواطنة بما يعنيه - في تعريفها الحديث - من مساواة سياسية وقانونية بين المواطنين ، بغض النظر عن العرق ، أو الدين ، أو الطائفة ، أو الجهة ، أو القبيلة ، أو النوع .

لقد ظل المبدأ مهجوراً في النظرية القومية العربية كغيره من المفاهيم والأفكار المرتبطة بالديمقراطية ، وأهمها تكريس أهمية الفرد في مواجهة الجماعة . فالمؤسسون الأوائل للفكرة القومية - ومنذ بدايات القرن العشرين - كانوا مهمومين بالدفاع عن هوية عربية جامعة ، وإعادة تعريف المواطن العربي الفرد ضد هويات وتعريفات أخرى منافسة ، عثمانية ، وفرنسية ، وفينيقية ، ومتوسطية ؛ فلم يكن الحصرى مثلاً مهموماً بالبحث في حقوق الفرد وواجباته - التي هي مضمون مبدأ المواطنة - قدر اهتمامه بتعريف هويته العربية.^(١)

وقليلة هي المقاربات الفكرية التي لامست على استحياء مبدأ المواطنة بمفهومه الحديث ، لكنها لم ترق إلى جوهرها الأصيل ، حتى في أكثرها وضوحاً كما عند قسطنطين زريق الذي شدد على "كرامة الفرد كشرط للحياة الوطنية السليمة التي تنمو بالعطاء كما تنمو بالأخذ"^(٢) أو في أكثرها جرأة عند منيف الرزاز ؛ الذي قدم الفرد على المجموع ، "ووضع المجتمع في

مصلحة الفرد كما يفهمها الفرد نفسه ، لا كما يفهمها عنه المجتمع"^(٣) وفصل - كأول مفكر قومي- الحديث عن "حقوق المواطن السياسية" ، "وحقوق المواطن الاقتصادية" ، "وحقوق المواطن الاجتماعية". وبرر تحليل الفرد من واجباته ؛ "لأنه لا يشعر بأنه يسعد بحقوقه أولاً ، ولأنه غير مقتنع بهذه الواجبات التي تفرضها حكومات لا علاقة له بها ، لأنه لم يبين رأيه فيها ، ولم يكن له يد في تشكيلها"^(٤).

بيد أن المفهوم كان قد استقر في صيغة ناضجة لدى رواد النهضة العربية الحديثة ، ولازم ظهور الفكرة الوطنية في القرن التاسع عشر عند رفاة رافع الطهطاوى الذى كان أول من ربط المواطنة بالحقوق العامة ؛ "فانتفاء الفرد للوطن يعنى أن يتمتع بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأسيسية (أى المجتمع). وهذا يعنى أن ينقاد الفرد لقانون الوطن ، ويعين على تنفيذه. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمان وطنه له بالتمتع بالحقوق المدنية ، والتمزى بالمزايا البلدية". والمواطنة عند الطهطاوى لا تعنى ضمان حقوق الفرد وحسب ، بل أداء حقوق الوطن عليه..^(٥) والمواطنة بهذا المعنى هى أساس عملية الاندماج الوطنى ، وحجر الزاوية فى بناء الدولة الوطنية الحديثة ، التى تشكل الإطار السياسى والقانونى الذى تمارس فيه حقوق المواطنة وواجباتها.

ثانياً : اختفاء المواطنة فى الفكر القومى : محاولة لتعقب الأسباب

١ - إن الأولوية المتأخرة التى احتلها مبدأ المواطنة على أجدنة الفكر القومى كانت وليدة أسباب بعضها موضوعى راجع إلى مرحلة التطور الذى بلغته الدولة الوطنية العربية حديثة النشأة ، وبعضها كامن فى طبيعة الفكرة القومية ذاتها. ودعنا نجتهد فى استخلاص الأسباب التى انحرفت بالفكر القومى ، لا سيما فى مرحلته الكلاسيكية ، بعيداً عن مبدأ المواطنة بل وعن مجالها الأرحب ؛ وهو الديمقراطية.

إن أولوية السلطة أو الدولة كما بررتها بعض المقاربات القومية ساهمت - ولا تزال- فى تراجع البعد الديمقراطى ومن ثم تهميشه لمبدأ المواطنة ، إن لم يكن إهماله كلية. والدولة العربية - من حيث كونها الوعاء الذى تمارس فيه المواطنة- ما زالت فى كثير من أجزاء المنطقة العربية فى طور التكوين ، وما زالت بحاجة إلى مزيد من التطور والنمو لتكتسب جميع مقومات الدولة النامية التكوينية. والدولة كيان ما يزال غير قادر على تبعة التعددية الديمقراطية ، لأن التعدديات العرقية والطائفية والقبلية لم تنصهر بعد فى بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث ، وما زالت أطر ما قبل الدولة لها نفوذ كبير.

وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يطغى على التعددية الديمقراطية ، ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية. فكيف يمكن أن تمارس حقوق المواطنة والديمقراطية دون دولة توفر لهذه الممارسة البوتقة اللازمة. ونحن نعرف بأن الدول الديمقراطية العريقة نمت أولاً ، واستقرت من حيث هي دول ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديمقراطية.

وهكذا فإن أى تغيير لتكريس مبدأ المواطنة ، وغيرها من الحقوق الديمقراطية ، هو أمر وثيق الارتباط بطبيعة الدولة ، ومستوى نموها ، ودرجة استعدادها لاحتضانها.

٢ - غلبة النموذج "البسماركى" الوحدوى القائم على تحقيق الوحدة - ولو بالعنف - وإلغاء مظاهر التنوع على المؤسسين الأوائل للفكر القومى العربى الذين انتحوا منحاً وجدانياً وانتمائياً ، واحتفلوا بالهوية لا بالمغزى القانونى للانتماء ، وهو المغزى الذى يرسخ مفهوم الحقوق والواجبات ، ويكرس مبدأ الديمقراطية^(٦). وقد كان تأكيد الذات القومية ، وتثبيت الهوية العربية محصلة طبيعية ضد "التغلب التركى" بتعبير محمد عزة دروزة^(٧) ، وتحقيق الاستقلال عن الاستعمار الأوروبى.

٣ - وجد الفكر القومى فى بعض الأهداف القومية العزيزة (الاستقلال الوطنى ، ومواجهة التوسع الصهيونى ، وتصفية الاستعمار) ضالته المنشودة التى صنع منها مبرراً لتأخير هدف الإصلاح السياسى والدستورى ، وصار كل شىء مؤجلاً - بها فى ذلك الديمقراطية والإصلاح السياسى - حتى تُسترد فلسطين ، وتزول آثار العدوان الإسرائيلى ، ويتحقق الاستقلال ، ويصفى الاستعمار. كان الفكر القومى يتبنى خطاباً مغرماً فى ديهاجوجيته ، لا يرى التلازم العضوى القائم بين الأهداف ، رغم الحقيقة القائلة بأن الأوطان لا يحرقها ولا يصون أمنها إلا مواطنون أحرار. وكان تحرير الوطن له الأسبقية على تحرير المواطن ، والأمن القومى مقدماً على حرية الفرد ، وربما استخدمت هذه الأهداف ذريعة لتبرير العنف ، وقمع الحركات الديمقراطية المطالبة بحقوق المواطنة ، وكان شعار : لا صوت يعلو فوق صوت المعركة تعبيراً بليغاً عن هذا التوجه.

٤ - إن مبدأ المواطنة ارتبط فى تطبيقه بالدولة القطرية العربية ، وهى دولة متهممة فى نظر الفكر القومى ليس فقط فى صدقية توجهاتها القومية ، وإنما مشكوك أيضاً فى شرعيتها ، وكان ثمة شك فى قيام الديمقراطية فى دولة قطرية تمزق أمة واحدة إلى عدة دول أو دويلات ، وتفتقد أى أهلية لتمثيل مواطنيها.

وهكذا خلص عصمت سيف الدولة إلى "أن الديمقراطية لن يكتب لها النجاح ؛ ما لم يتحول الواقع إلى دولة عربية موحدة ، لأن غياب دولة الوحدة يشكل نقصاً في كفاءة الديمقراطية على حل المشكلات الاجتماعية في كل دولة إقليمية على حدة ، وفيها جميعاً من دون استثناء" (٨).

ثالثاً: الفكر القومي ومعاودة الاهتمام بالديمقراطية

لقد انتظر الفكر القومي زمناً طويلاً قبل أن يسترد للديمقراطية اعتبارها ، ويضعها في مكان الصدارة على أجنحة العمل القومي ، ولكن بعد أن دفعت الدولة العربية - بغيابها - ثمناً فادحاً من استقلالها وسيادتها ، ووحدتها الترابية والوطنية ، وتقدمها الاقتصادي والاجتماعي ، وبعد انفراط عقد النظام الذي التأم فيه شملها عشية الحرب العالمية الثانية. وبدلاً من أن تتقدم في اتجاه الأهداف التي استخدمت في تبرير العنف والقمع ضد مواطنيها ، وأجلت من أجلها مشاريع الإصلاحية والديمقراطية عادت القهقري - مثل سيزيف في الأسطورة الإغريقية المعروفة - إلى نقطة الصفر ؛ سيادة منقوصة ، واستقلال مجروح ، وتراب منتهك بالقواعد والقوات الأجنبية ، وموارد منهوبة ، وعريضة إسرائيلية بغير رادع ، وتنمية مشوهة ، وفقير واسع ، ودولة قطرية تعاني سكرات التقسيم والتفتيت إلى دويلات وكانتونات عرقية أو طائفية أو قبلية.

وباستثناء إرهابات قليلة هنا وهناك نبهت إلى عواقب الاستبداد وحكم الفرد ، وغياب المواطنة والحريات العامة ، (منذ أن كتب الكواكبي طبائع الاستبداد) ؛ باستثناء ذلك ظلت الديمقراطية - معظم القرن العشرين - من الأفكار المسكوت عنها في الفكر القومي العربي حتى قُيِّض لها ازدهار جديد في الثمانينيات ، حين تصاعد الاهتمام بها بعد أن تأكد عجز النظم الشمولية عن صيانة الأمن ، أو تحقيق التنمية ، أو الحفاظ على الوحدة الوطنية ؛ فالثمانينيات هي النقطة الزمنية التي استؤنفت منها الاهتمامات الفكرية العربية بالديمقراطية ، ونفذت فيها الكتابات رأساً إلى لب المشكلات التي عاناها الواقع العربي من جراء الغياب القسري لمبدأ المواطنة من الحياة السياسية العربية.

والأدبيات الصادرة عن التيار القومي في السنوات الأخيرة - حول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني ، والتي تعترف بمبدأ المواطنة ، وتدافع عنه - تستعصي على الحصر ، وتعوض ما شاب الفكر القومي - في العقود الثمانية الأولى من القرن العشرين - من ندرة وقصور حول القضايا ذاتها.

ففى عقد الثمانينيات ؛ عقدت ثلاث ندوات عربية مهمة ، كانت تعبيراً عن مقارنة الفكر العربى للديمقراطية المعاصرة ؛ أولها : ندوة "التجارب الديمقراطية فى الوطن العربى" والتي دعا إليها منتدى الفكر والحوار فى المغرب عام ١٩٨١م. والثانية: ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى" والتي دعا إليها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص عام ١٩٨٣م. والثالثة: هى ندوة "التعددية السياسية والديمقراطية فى الوطن العربى" ، والتي دعا إليها منتدى الفكر العربى فى عمان عام ١٩٨٩م ، فضلاً عن القضايا التى بحثت ضمن إطار المشروعات العربية البديلة حول الديمقراطية ، والتي نظمها منتدى العالم الثالث فى القاهرة.

وقد كانت المقاربات التى حفلت بها الثمانينيات شاملة لتيارات فكرية مختلفة فى الوطن العربى ، اقتربت جميعها - بما فيها تيارات إسلامية - من مفهوم الديمقراطية المعاصرة باعتبارها منهج اتخاذ القرارات العامة فى إطار نظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلّة من الناس ، وإنما يكون الشعب أو أغلبيته مصدر السلطات ، والتي يجب أن يمارسها وفقاً لأحكام دستور ديمقراطى.

ففى عمله ذائع الصيت: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية" ينفذ طارق البشرى مباشرة إلى مبدأ المواطنة ، ويقطع "بإمكانية المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين فى ولاية المناصب العامة ، إذا ما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدول"^(٩) ، ويعترف بالمواطنة أيضاً تقرير يحمل "رؤية إسلامية معاصرة" (١٩٩١م) ، وينص على "المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التى يكفلها الدستور ، وتنظيمها القوانين"^(١٠).

وقد ارتفع الفكر القومى المعاصر فى تميمه للديمقراطية إلى حد اتخاذها شرطاً يضمن نجاح الوحدة العربية ، ويحول دون انتكاسها فى المستقبل. وخلص عبد الإله بلقزيز إلى أن انفصال الديمقراطية عن الوحدة كان سبباً من أسباب انتكاسة المشروع القومى الوحدوى ، بل كان سبباً من أسباب تدهور الفكرة القومية العربية ، وفكرة الوحدة بالذات.

ورغم هذه المساهمات الناضجة لمسألة الأقليات فإننا لا نكاد نعثر على مقاربات قومية معمقة وجديّة لمسألة الأقليات القومية غير العربية (كالأكراد والتركمان والبربر والزنوج) تتناسب وأهميتها فى المجتمع العربى ، وتضاهى معالجة طارق البشرى الفذة المشار إليها ، أو مقارنة أبو سيف يوسف المبدعة للأقباط والقومية العربية^(١١).

وكما لاحظ السيد ياسين في "تحليل مضمون الفكر القومي العربي" فإن التعبير عن الموقف من الأقليات كان محدوداً ، لكنه يعترف بأن "اتجاهه العام مال إلى التسامح والاعتراف"^(١٢) وهو اعتراف صحيح - إلى حد ما - على مستوى الفكر ، لكنه غير صحيح على مستوى الممارسة والتطبيق ، حيث عرف الواقع العربي قدراً غير قليل من التمييز والقمع والاستبعاد.

رابعاً : مبدأ المواطنة وحقوق الأقليات في الوطن العربي

كشفت كارثة الاحتلال الأمريكي للعراق ، وأشواق الأقليات القومية والطائفية والدينية التي انفجرت فجأة - كالبخار المحبوس - عن تكوين اجتماعي فسيفسائي ، يختبئ وراء غلالة من الولاء القسري ، فرضه نظام حكم فردي مستبد ، تحول - في غياب الديمقراطية - من نظام حكم ذي توجه قومي ، إلى نظام حكم عشائري ارتد بالعراق إلى صيغة عصبوية من مجتمعات ما قبل الدولة ، وعاد يطرح مجدداً مصير أقليات أخرى في الدولة العربية ، ربما كانت أوضاعها أقل مأساوية عن وضع الأقليات في العراق ، إلا أن أحوالها لا تخلو من ألوان القهر وأشكال التمييز الديني والعرقى والثقافي والاقتصادي كالزنج في جنوبي السودان ، والبربر في المغرب العربي ، والحراطين والسودان في موريتانيا.

ولقد رافق اهتمام الخطاب القومي بالديمقراطية ومبادئ المواطنة في الثمانينيات اهتمام مماثل بمسألة الأقليات في المجتمع العربي باعتبارها أكثر القضايا ارتباطاً بمبدأ المواطنة. قبل الثمانينيات كانت معظم الدراسات عن الأقليات في الوطن العربي إما كتبها غير عرب ، أو أنها اقتصرت على حالة معينة في بلد عربي معين. وأكمل عمل عربي عن الأقليات كتبه البرت حوراني ، لكنه لم يكن شاملاً فقد تناول فيه ستة بلدان عربية فقط^(١٣).

وللحق ، فقد أظهر الفكر القومي العربي الأول قدراً كبيراً من التسامح والاعتراف بالأقليات المسيحية العربية بتأثير عاملين:

أولهما : دور الإصلاحيين الإسلاميين كالكواكبي ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا في الفكر القومي العربي ، الذين لم يروا تناقضاً بين العروبة والإسلام.

وثانيهما : أن كثيرين من القوميين العرب كانوا من المسيحيين الذين انخرطوا في سياق الحركة القومية البازغة المناهضة للأتراك. ومع ذلك لم يقترح هذا الفكر برنامجاً سياسياً أو فكرياً ، ولم يقدم إجابة قاطعة لمشكلة الأقليات. وغاية ما انتهى إليه البعض هو معالجة مشكلة الأقليات الدينية طبقاً للنظام الملّي للإمبراطورية العثمانية ، لكن حلاً من هذا القبيل

لم يكن ليطمئن المسيحيين العرب الذين ذهبوا إلى أن من شأن هذا النظام أن يحولهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية^(١٤). والبعض الثاني -بحكم اهتمامه بالوحدة العربية، وتأكيده هويتها- هرب من المسألة برمتها، وتجنب مشكلة الأقليات خشية أن تضعف الفكرة العربية الجامعة^(١٥).

وقارب فريق ثالث من الكتاب العرب (منهم عفلق) مسألة الأقليات بالتركيز على أهداف الاستعمار في إثارة مشكلة الأقليات، وتوظيفها لخدمة أغراضه، واعتبروا أن المسألة من صنع الاستعمار، وذهبوا إلى أن الوطن العربي لم يعرف مثل هذه المشكلة قبل القرن التاسع عشر^(١٦)؛ فقد أكد عفلق على دور الاستعمار والصهيونية في استغلال الأكراد لضرب الأمة العربية، وفضح آخرون دور فرنسا المتعمد لإحياء الأمازيغية والحركة البربرية في الجزائر. وفي مقال يعود إلى عام ١٩٦١م بعنوان "عروبة الأقباط" نفى فيه كاتبه أي مبرر للفتنة الطائفية بين الأقباط والمسلمين إلا ما يريده التدخل الأجنبي. وقرر أن الأقباط ليسوا أقلية لأنهم عرب "برغم أنهم يدينون بالمسيحية، فالمنطقة حتى قبل أن يوحدها الفتح العربي كانت امتداداً واحداً، والقبلي عربي لأنه مالك هذه الأرض العربية، كما يملكها أخوه المسلم..."^(١٧).

وليس غريباً - إزاء هذه المقاربات الفكرية الناقصة- أن ينشأ في الثمانينيات تفكير عربي جديد يحذر من إهمال مسألة الأقليات. ويقطع بأن دفن الرؤوس في الرمال: "لا يفاقم المشكلة فحسب، بل ستكون له آثار خطيرة على الهدف العروبي الجامع هدف توحيد العرب"^(١٨)؛ وهو يعتبر أن إهمال الأقليات يتعارض مع الإيمان بأن القومية العربية فكرة إنسانية. وقد كان ثمة أحداث حركت منذ الثمانينيات بواعث هذا الاهتمام العربي بمسألة الأقليات، منها: التأثير الدرامي للحرب الأهلية اللبنانية الطويلة، وأحداث الفتنة الطائفية التي صاحبت العنف الأصولي في مصر، وتنامي حركات الاحتجاج الأمازيغية في منطقة القبائل الجزائرية، وتوسع الحرب الأهلية بين جنوب السودان وشماله، وأخيراً تداعيات الاحتلال الأمريكي للعراق، والتلويح بتفتيته وتقسيمه، والأخطر الدعوة الجديدة إلى إعادة هندسة المنطقة طبقاً لمعطيات جديدة سياسية، واقتصادية، وثقافية؛ ربما تنتهي إلى تعديل الخارطة الجيوبوليتيكية التي نعرفها الآن.

بيد أن الخطاب القومي الجديد لا يقف عند التحذير من إهمال مسألة الأقليات، ولكنه يتقدم بها خطوة أكبر بالتركيز على الحاجة إلى مقاربة ليبرالية نحو المشاركة السياسية. فعلى الدين هلال يعتقد أن مشكلة الأقليات يمكن أن تحل بتنفيذ مبادئ المواطنة؛ لأنها توفر

"مساواة بين المواطنين ، بغض النظر عن جنسهم ، أو دينهم ، أو لغتهم" (١٩) . ويخلص قسطنطين زريق إلى أنه ما لم تضمن الديمقراطية والمساواة والكرامة ، وغيرها من الحريات السياسية للعرب كافة - بغض النظر عن أصولهم الدينية أو العرقية أو الاقتصادية أو الاجتماعية - فإن مشكلة الأقليات ستستحيل على الحل . وهذا الاهتمام بالمواطنة حداً بالبعض أن يقطع جازماً بأن مشكلة الأقليات ليست إلا مشكلة الديمقراطية التي يشعر بها كافة المواطنين (٢٠) . وحداً بالبعض الآخر إلى أن يجار بالدعوة إلى "عروبة جديدة خالية من القمع . عروبة تضع الديمقراطية في قمة جدول أعمالها" (٢١) .

ويتدرج الاهتمام بحقوق الأقليات في الفكر القومي الجديد من الاعتراف بحق كل أقلية في إحياء لغتها القومية جنباً إلى جنب مع اللغة العربية (٢٢) ، إلى الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي ، وإرساء أسس الديمقراطية الثقافية ، وتنمية الحقوق اللغوية والثقافية المختلفة لكل جماعة ، وصولاً إلى إدماج هذه التعبيرات المختلفة في نظام وطني جامع ، وبذلك تحترم حقوق الأقليات داخل كل قطر عربي ، وعندئذ ستجد الأقليات من مصلحتها أن تبقى جزءاً من الاتحاد الفيدرالي العربي بكيانها الخاص (٢٣) .

ويقترح توجه فكري آخر استراتيجية جديدة لتهدئة التوترات العرقية ونزع فتيلها . وتتكون هذه الاستراتيجية من تعزيز المشاركة السياسية ، وإقامة دولة اتحادية تحترم المجتمع المدني . ويفرق هؤلاء بين حل يمكن التوجه به إلى الأقليات الدينية ، وحل يتعلق بالأقليات القومية . ففيما يتعلق بالأقليات الدينية ؛ فإن الحل سيكون في إحلال الديمقراطية ، وإعادة إدخال النظام الملى بعد تطويره ، على الرغم من سمعته السيئة التي ترجع إلى سوء سمعة الإمبراطورية العثمانية . ولكن عندما يتعلق الأمر بالأقليات القومية فإن البعض لا يكتفى بالحل الديمقراطي ، ويشتد إلى حد الاعتراف بحق هذه الأقليات في الحصول على حق تقرير المصير والاستقلال (٢٤) . وحل من هذا النوع الأخير - في ظروف المجتمعات العربية - سيطلق هوس الانفصال على أعتته لكيانات قبلية وعرقية وطائفية . ليس لها من مقومات الدولة شيء ، لكنه حل يلتقى بأهداف إسرائيل والصهيونية (٢٥) .

ونحن نرى - عوضاً عن ذلك - أن المقاربة الصحيحة لمشكلة الأقليات - بوجهيها القومي والديني - رهن بتعديل العلاقة الراهنة بين الدولة والمجتمع من علاقة ذات طرف واحد ، إلى علاقة شراكة حقيقية ، ينظمها عقد اجتماعي وترتكز على دعامتين أساسيتين ، لاغنى لأى نظام حديث عنها ؛ أولاهما : مبادئ المواطنة بما تعنيه من حقوق متساوية أمام

القانون . وثانيتها : مشروع وطنى يحظى بقبول سياسى عام ، وتنصهر فيه التكوينات الاجتماعية المختلفة ذات المنبت القبلى ، أو العشائرى ، أو الطائفى فى بنية اجتماعية جديدة تعلق على كافة التعدديات الصغرى ، ويتحقق فيه الانتماء الجماعى إلى دائرة أرحب هى دائرة الانتماء الوطنى، وتوزع فيه فرص التنمية ومكاسبها - جهوياً - توزيعاً عادلاً ، وتزدهر فيه المشاركة السياسية ، وتنمو علاقات المواطنة^(٢٦) .

وإحياء المشروع الوطنى لكل قطر عربى هو الخيار المستقبلى الأكثر واقعية الذى لا بديل عنه إلا الحروب الأهلية والصراعات الطائفية والعرقية. ومن دونه لا يمكن تصور إمكانية تحقيق الوحدة القومية بين أقطار أخفقت فى تحقيق وحدتها الوطنية ، ولم ينضج مشروعها الوطنى نضجاً طبيعياً ليصبح لبنة حرة فى أى بناء مشترك للجماعة العربية ، يقبله العرب على أساس التعاقد الحر ، واحترام الخصوصيات الوطنية القطرية^(٢٧) .

خامساً : المواطنة وجدلية العلاقة بين "الوطنية" و "القومية"

لقد كان الاهتمام حتى الآن منصباً على تطبيق مبدأ المواطنة فى الدولة الواحدة ذات السيادة باعتبارها الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وواجباتها. وهذا الاهتمام بمبدأ المواطنة فى الدولة الوطنية لا يعنى إنكار الرابطة القومية التى تجمع أغلبية المواطنين فى القطر الواحد مع غيرهم من المواطنين فى الأقطار العربية الأخرى ، بما يرتفع بتلك الرابطة إلى مستوى الانصهار فى مواطنة قومية كلية.

ويشك البعض أن تكون الرابطة القومية قيماً على تنمية حقوق المواطنة فى أى قطر عربى تنتقص منها. بينما يرى آخرون أن هذه الرابطة تثرى وتتوثق بانتصار المواطنة فى كل دولة وطنية. والمواطنة القومية لا تؤول إلى مواطنة كاملة متساوية إلا عندما تذوب الدولة - كلياً أو جزئياً - فى كيان فيدرالى موحد ، تتنازل له الدول المندمجة فيه عن كل أو بعض سيادتها ، ويتساوى فيه جميع المواطنين فى الدول المندمجة فى الحقوق والواجبات. إن العرب اليوم - واقعياً - هم حاصل جمع أوطانهم المتحدة القائمة.

والدولة الوطنية العربية الراهنة هى أول تجربة للعرب فى الدولة والوحدة ، وممارسة المجتمع السياسى المنظم القائم على أساس مبدأ المواطنة الواحدة بلا تمييز أو تفریق ؛ حتى وإن كان المبدأ ناقصاً لم يكتمل. إذ ما زالت كل دولة وطنية فى الوطن العربى تضم فى إطارها تشكيلات اجتماعية تنتمى إلى مرحلة ما قبل الدولة. ودمج التشكيلات واستيعابها فى الكيان

الوطني الواحد مهمة تاريخية ، وما لم تنجح الدولة الوطنية في إنجاز هذه المهمة التاريخية فلن يتأخر فقط حلم الدولة القومية ، بل سنخسر رهان الدولة الوطنية. ونتساءل عندئذ مع الأنصارى كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية بين أقطار لم تتحقق وحدتها الوطنية؟! وهذا واحد من الدروس التي تعلمناها من الخبرة الأوروبية ، فالكيانات الوطنية الأوربية التي اكتملت ونضجت هي التي راحت تعمل طوعاً - لا كرهاً - على بناء وحدتها الأوروبية.

لكن الفكر القومي الجديد - وقد اعترف بشرعية نظام الدولة العربية القطرى - لم يخف مخاوفه من الهوية الوطنية ، لأنها تمثل التحدى الأكبر للهوية العربية والوحدة العربية. فإذا كانت الدعوة إلى القومية العربية تجذبها في هوية عربية ، فإن هوية وطنية منافسة تشكل خطراً على هذا الهدف^(٢٨). ومشكلة الهوية - في الواقع - لا تشكل تهديداً للهوية العربية فقط ، وإنما يعتبرها البعض تهديداً أيضاً للدول القطرية^(٢٩) ذاتها ، وخصوصاً تلك التي لم تكتمل فيها عملية التكامل الاجتماعى والسياسى للتشكيلات العرقية والطائفية ، ولم ينخرط فيها المواطنون في علاقات مواطنة ، وعندئذ قد تعبر الأزمة عن نفسها في صورة فتن طائفية ، أو حروب أهلية تعكس هذه الرابطة القوية بين الهوية والتكامل ، حيث ينطوى الاختيار بين هويات متنافسة على استبعاد أو اغتراب أحد القطاعات أو التكوينات الاجتماعية من المجرى الرئيسى للحياة السياسية العامة في الدولة القطرية^(٣٠).

وقد يكون امتلاك هوية وكيان مميزين للدولة القطرية أمراً مهماً لتبرير شرعيتها ، وعدم وضعها موضع التساؤل. فتلجأ كل دولة إلى ابتكار تاريخ وطنى ، واستدعاء أساطير وطنية حتى وإن اقتضى ذلك "فصل تاريخها كتاريخ قطرى"^(٣١) ، وقد شهدت أقطار عربية محاولات من هذا القبيل كإحياء الفرعونية في مصر ، والفينيقية في الشام ، والأمازيغية في المغرب العربي، ولكنها محاولات لم يكتب لها نجاح كبير لأن هوية الدولة الوطنية لم تكن تتناقض مع العروبة ، فهي كما تقوم على العروبة والإسلام فإنها تقوم أيضاً على التاريخ القطرى. والتناقض موجود فقط في رءوس دعاة العزلة عن الفضاء العربى.

ومن يمن الطالع أن مصر وغيرها من الأقطار العربية التي ظهرت فيها نعرات الهوية الوطنية ، هي الأقطار نفسها التي قبلت دون غيرها من الأقطار التي فتحها العرب بعد الإسلام دين العرب وقوميتهم ، بينما قبل الآخرون كالفرس والأتراك دين العرب ، ورفضوا قوميتهم.

يقول أبو سيف يوسف "يتعذر على دارسى تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب بالأقباط من جوانبها كافة إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضارى بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة الأقباط فى المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التى أسهمت فى تخلق مجتمع من المسلمين والأقباط ، يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماسك"^(٣٣). وطبقاً لعبارة لجمال حمدان المكثفة: "إذا كان العرب قد عربوا مصر لغوياً ودينياً فقد مصرتهم مصر حضارياً ومادياً". وقد قوّم العرب والمسلمون حضارة مصر القديمة تقويماً إيجابياً ، لكن الحضارة المصرية القديمة خمدت جذوتها ، ولم يبق منها غير عناصر امتزجت بحياة المصريين عبر الحضارات التى تابعت على أرض مصر. وقد كان أبو خلدون ساطع الحصرى أبعد نظراً من طه حسين عندما قال له : "إن دعاة الوحدة العربية لم يطلبوا من المصريين - ضمناً ولا صراحة - أن يتنازلوا عن مصريتهم ، بل إنهم يطلبون إليهم أن يضيفوا إلى شعورهم المصرى الخاص شعوراً عربياً عاماً ، وأن يعملوا للعروبة بجانب ما يعملونه للمصرية.." ويسأل الحصرى مستنكراً : "وهل لديكم ما يدل على أن العروبة والمصرية ضدان لا يجتمعان ، وعنصران متعاكسان لا يمتزجان؟! "^(٣٣).

والحق أن التناقض بين الهوية الوطنية والهوية القومية فى الأقطار العربية ذات الأقلية الدينية كان أقل حدة ومدعاة للتوتر منه فى الأقطار ذات الأقليات غير العربية كالعراق والسودان . فمن ناحية كان المسيحيون العرب جزءاً من حركة القومية العربية ، ولعبوا دوراً بارزاً فى التأكيد على مركزية الهوية العربية ضد الهويات المنافسة ، وخاصة التركية. وفى وقت مبكر من الثلاثينيات طرح مكرم عبيد فكرة أن المصريين عرب ، كما أن الأقباط كأقلية دينية لم ينته بهم الأمر إلى أن يُعزّلوا ، أو يُبتزوا ، ولم تستقطبهم الحروب الصليبية القديمة ، ولم يستدرجوا فى العصر الحديث إلى القبول بحماية أجنبية (تحت وعد حماية الأقليات) وخاضوا - على قدم المساواة - حروب العرب فى العصر الحديث ، وأبلوا بلاءً حسناً.

أما الأقليات غير العربية فى الدولة القطرية التى اختارت هوية عربية نهائية كالأكراد فى العراق فقد دفعها التهميش والإقصاء والجور على حقوقها القومية والثقافية إلى أن تُبتز وتُستدرج ، وتكون أحياناً - كما فى الحرب الأمريكية الأخيرة على العراق - عوناً لأعداء وطنها وأمتها ، وباباً للتدخل الأجنبى ، على حين أن تاريخها كان عكس ذلك على طول الخط.

وهكذا فإن تكريس حقوق المواطنة في الدولة العربية كأساس لإحياء مشروعها الوطني ،
وتعزيز التكامل الاجتماعي بين المواطنين بمختلف مشاربهم ، ونفى المعايير التي تفرقة
بين مكونات الجماعة الوطنية على أساس العرق أو الدين ، والاعتراف بكل الخصائص
الصغرى توطئة لإدماجها في هوية قومية كبرى ، كل هذا سيحقق تصالحاً جديلاً بين
"الوطني" و"القومي" ، ويجعل كل قطر لبنة حرة في أي كيان عربي فيدرالي أو كونفيدرالي
يقوم على الاختيار الحر ، دونما قهر أو إكراه.



هوامش الدراسة

- (١) انظر: أبو خلدون ساطع الحصرى؛ العروبة أولاً، ورد في الأعمال القومية لساطع الحصرى، سلسلة التراث القومي، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩ - ١٣٦١.
- (٢) انظر: قسطنطين زريق؛ الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٦٣٨ - ٦٣٩.
- (٣) راجع: منيف الرزاز؛ الأعمال الفكرية والسياسية، دار المتوسط، بيروت، ١٩٨٥م، الجزء الأول، ص ٦٥.
- (٤) المرجع السابق؛ ص ٧٦.
- (٥) انظر: في فكرة الوطنية والمواطنة عند الطهطاوي: عبد العزيز الدوري؛ التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص ١٤٣ - ١٤٤.
- (٦) ناقش خالد الحروب أسباب ضمور مبدأ المواطنة في فكر القوميين، وعزاها إلى غلبة النزعة العسكرية الألمانية على فكرهم، أكثر من النزعة الحقوقية الفرنسية. انظر خالد الحروب؛ مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من الفرد القومي إلى الفرد المواطن، المستقبل العربي، العدد ٢٤٢، فبراير ٢٠٠١م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٣٣.
- (٧) انظر: محمد عزة دروزة؛ نشأة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها، وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى أوائل الحرب العالمية الأولى، تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧١م، ص ٩٥.
- (٨) انظر: عصمت سيف الدولة؛ الديمقراطية والوحدة العربية، ورقة مقدمة إلى ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٧٧٩.
- (٩) انظر: طارق البشرى، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٦٨٨.
- (١٠) راجع: أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مباديء، دار الشروق، القاهرة ١٩٩١م، ص ٣٧.
- (١١) انظر: أبو سيف يوسف؛ الأقباط والقومية العربية، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- (١٢) انظر: السيد ياسين؛ تحليل مضمون الفكر القومي العربي، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م، ص ١٤٥.
- (١٣) انظر: Albert Hourani; Minorities in the Arab World, Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs, London, Oxford University Press, 1947.
- (١٤) في فصل عن الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين عالج الدكتور يوسف الصوانى قضية الأقليات والديمقراطية. راجع: القومية العربية والوحدة في الفكر السياسى العربى، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣م انظر: ص ١٣٣.

- (١٥) راجع: السيد ياسين، مرجع سبق ذكره، ص ٨٤.
- (١٦) انظر: خالد الحروب؛ مرجع سبق ذكره، ١٣٩.
- (١٧) نشر هذا المقال الذى كتبه محبى الدين محمد فى مجلة الآداب العدد ١٠ السنة ٩ فى أكتوبر ١٩٦١م ص ٧٤ - ٧٦، وتضمنه الكتاب الثالث من سلسلة التراث القومى، قراءات فى الفكر القومى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٢١٩ - ٢٢٤.
- (١٨) انظر: سعد الدين إبراهيم؛ نحو دراسة سوسولوجية للوحدة؛ الأقليات فى العالم العربى، قضايا عربية، السنة الثالثة، الأعداد ٣-٦ (فبراير - يوليو ١٩٧٦) ص ٥ - ٢٥.
- (١٩) وردت فى يوسف الصوانى؛ مدخل سبق ذكره، ص ١٣٥.
- (٢٠) من مداخلة لرضوان السيد؛ فى المرجع السابق، ص ١٣٦.
- (٢١) منسوبة إلى غالى شكرى؛ فى المرجع السابق، ص ١٣٨.
- (٢٢) انظر: إسمايل صبرى عبد الله؛ وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة، مؤسسة الأهرام.
- (٢٣) المرجع السابق؛ ص ١٢٤.
- (٢٤) منسوبة إلى سعد الدين إبراهيم؛ فى مقابلة له مع يوسف الصوانى، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٩.
- (٢٥) انظر: تفصيلاً فى مخططات إسرائيل والصهيونية لتفتيت المنطقة العربية، وتقسيمها إلى دويلات طائفية وعرقية الفصل الرابع الذى كتبه ساسين عساف فى كتاب؛ النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية، محمد جابر الأنصارى (محرر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٣٥ - ١٨٩.
- (٢٦) انظر: محمد إبراهيم منصور؛ العولمة ومستقبل الدولة القطرية فى الوطن العربى، المستقبل العربى، السنة ٢٥ العدد ٢٨٢، أغسطس / آب ٢٠٠٢، ص ١٤٥ - ١٥١.
- (٢٧) انظر: محمد جابر الأنصارى وآخرون؛ مرجع سبق ذكره، ص ٤٤.
- (٢٨) انظر: نديم البيطار؛ جذور الإقليمية الجديدة، أو العمل الوحوى والتخلف العربى، الدراسات الاقتصادية والسياسية، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٤.
- (٢٩) انظر: سعد الدين إبراهيم؛ الدولة العربية وسيناريوهات المستقبل العربى، العدد ٤٨، سبتمبر ١٩٨٨م، ص ٦ - ٧.
- (٣٠) المرجع السابق؛ ص ٨.
- (٣١) انظر: نديم البيطار؛ مرجع سبق ذكره، ص ٣٤ - ٣٥.
- (٣٢) راجع: أبو سيف يوسف؛ مرجع سبق ذكره، ص ٨٣.
- (٣٣) كان طه حسين وأحمد لطفى السيد من دعاة الفرعونية فى مصر. وفى مقال نشرته مجلة المكشوف البيروتية (١٩٣٨م) قال طه حسين: "إن الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين، وإنها ستبقى كذلك، بل يجب أن تبقى وتقوى"، وإن المصرى مصرى قبل كل شىء فهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف. وقد رد عليه ساطع الحصرى فى مقال بمجلة الرسالة فند فيه آراء طه حسين، وحمل على دعوته بقوة، انظر: مقال الحصرى فى كتابه: "آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية" من سلسلة التراث القومى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ٧٥.



١. السيد ياسين

أريد أولاً أن أشكر الأستاذ الدكتور كمال المنوف عميد الكلية ، والأستاذة الدكتورة نادية مصطفى ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد على دعوتى للاشتراك فى هذا المؤتمر الهام والتعميق على هذه الأبحاث المتميزة. وقد تعودت حين أقبل الدعوة للتعميق أن أتعلم من الأوراق المقدمة ، وأشهد أنى تعلمت كثيراً من هذه الأوراق المتميزة ، وفيها أوراق تعتبر وثائق لموضوعها ، كورقة سامح فوزى عن هموم الأقباط ومشكلاتهم ، وورقة الدكتور عماد شاهين عن الخطاب الإسلامى.

أتيج لى أمس أن أخوض تجربة ميدانية فى موضوع المواطنة ، حيث دعتنى كلية التربية بالفيوم لإلقاء محاضرة عن العولمة والتربية والتعليم ، وأنا عادة أرحب بدعوات الجامعات الإقليمية ؛ لأنها تتيح لى أن أطلع على أحوال مصر الأخرى ، فهناك مصر أخرى غير مصر القاهرة. ذهبت إلى الكلية وقابلت السيد العميد -وهو أستاذ لغة عربية- وبعض الأساتذة ، ومن دعانى هو الدكتور يوسف محمود وهو أستاذ متميز سبق له أن اشترك فى مؤتمر جامعة القاهرة عن تطوير التعليم الجامعى ، ولفت نظرى ببحثه الممتاز وكتبت عنه معلقاً ، وكان فى إغارة ثم عاد ودعانى لهذه المحاضرة. وقد أحسست بنوع من الحرج بين الأساتذة ، ثم أخبرونى أنه كانت هناك مشكلة فى الكلية ، حيث كان هناك مجموعة من الطلبة ذوى الاتجاه الإسلامى فرضوا شروطاً متعددة على عميد الكلية منها وأبرزها إيقاف الدراسة يوم فى الأسبوع لكى يكون مجالاً للنشاط الإسلامى باستخدام الميكروفونات والمحاضرات إلى آخره، وحين رفض العميد تم اعتقاله فى حجرته وتم اختطاف ثلاثة أساتذة كرهائن. وتأملت فى الواقعة وسألت عنها بصفتى باحثاً فى علم الاجتماع ، وعلمت أنه لم يتم تحرير الرهائن إلا بعدما تدخل عضو مجلس شعب من الاتجاه الإسلامى ؛ لأن ابنته كانت ضمن المعتصمين وتم فض الاعتصام ، ولم يتدخل حرس الجامعة بحجة أنه يحترم الحرم الجامعى ،

وسألت نفسى منذ متى يتم هذا؟ وفيما يبدو أن الحرس لم يكن قد تلقى أوامر ، ثم تم فض الاعتصام والتحقيق مع بعض الطلبة.

وحيثما تأملت في الموضوع ، وجدت أن السؤال الذى يطرح نفسه هو : قد نقول إن للمواطن الحق في التنظيم ، ولكن ما هي الحدود للحق في التنظيم في هذا المجال؟ وهل هذا يعتبر ممارسة للحق أم لا؟ وفي نفس الوقت قيل لى إن أحد أساتذة الكلية تسبب في مشكلة ، وأنه أستاذ علمانى متطرف متأثر بفكر شبلى شمىل ، وسألت ما هي أقوال هذا الأستاذ؟ فقيل لى إنه أثناء محاضراته يشكك في وجود الجنة والنار وفي قصة الإسراء ، وتساءلت لماذا يتركونه إذاً؟ وهذه كلها أوضاع غريبة ؛ أن يترك أستاذ يمرح في الفصول ويشكك في عقائد الناس باسم حرية التفكير ، وهذا انحراف حقيقى وخلل في العملية التعليمية وخلل في وضع الضوابط على موضوع المواطنة ، فالمواطن له حقوق ولكن عليه واجبات. وبالتالي اندهشت من هذه الممارسات في هذه الكلية من سيطرة الطلبة على العملية التعليمية واعتقال العميد واختطاف الأساتذة وهذا الأستاذ المتخلف ، لأنه كذلك قام ببعض المشاغبات أثناء محاضرتى بالأمس ، فردعته ردعاً عنيماً باستخدام تعبير الرئيس السادات لكى أثبت له أن الديمقراطية لها أنياب وأسكته لأنه بدأ يخرف ، وأعتقد أنه متخلف فكرياً ولا يعرف شبلى شمىل ولا يصلح أستاذاً جامعياً للأسف الشديد فمستواه ضعيف جداً ولديه تشوش فكرى ، ولا بد من ضوابط في هذه الموضوعات ولا يجوز أن تترك المسألة مطلقة السراح بهذا الشكل.

وعندما نظرت في هذه الأبحاث وجدت أن موضوع المواطنة هو موضوع مثير وقد وفق المركز توفيقاً شديداً في بحثه ودراسته. وقد تداعت لى بعض الخواطر فتذكرت كتاب المفكر الكبير خالد محمد خالد (مواطنون لا رعايا) وتساءلت هل نحن في العالم العربى مواطنون حقيقة أم نحن مجرد رعايا للدولة ، أياً كان نمط الدولة العربية؟ وموضوع الرعايا يحتاج إلى تحقيق تاريخى ، ولدينا المؤرخ على بركات الذى يمكن له أن يشرح حقيقة الرعايا في الدولة العثمانية. وأتصور أننا ما زلنا رعايا للدولة ولم نكتسب بعد حقوق المواطنة بالمعنى الحقيقى للكلمة. وهذه هي المشكلة ، فقبل ١٩٥٢م - أى قبل الثورة - كنا رعايا محرومين من تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية ، ولكننا كنا نتمتع ببعض الحقوق السياسية ؛ فقد كان هناك نظام ليبرالى وإن كان يقيدته تدخل الملك في العملية السياسية ووجود الاحتلال. أما بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م أصبحنا رعايا نتمتع ببعض الحقوق الاجتماعية ولكننا محرومون من الحقوق

السياسية. وفي الوقت الراهن نحن رعايا محرومون من الحقوق الاجتماعية والسياسية معاً وبالتالي جمعنا بين سوءات الحقتين. ولا بد أن نقرر أننا في حاجة إلى رؤية استراتيجية جديدة للمجتمع المصري ، وكيف نخرج من هذا المأزق التاريخي الذي دخلنا فيه.

النقطة الثانية ، هي أنني أحب التأمل فيما وراء النصوص ، وأقول إن هناك بعض النصوص غابت عن بعض الأوراق وهناك ظواهر لم تحلل ؛ لأنه في التحليل لا ينبغي مجرد العرض النظري ولكن لابد من الإشارة إلى الخبرة العملية من الظواهر.

على أى الأحوال ، سأبدأ بالتعليق على بحث الدكتورة أميمة عبود والتي سمعت كثيراً عن تميزها في رسالتها للدكتوراه خصوصاً في مجال تحليل الخطاب. وأشهد أن الدكتورة أميمة في بحثها الممتاز قدمت عرضاً ممتازاً للفكر الليبرالي الغربي وأنا أهنتها لأنها وضعت يدها على الإنجاز التاريخي للفيلسوف هارثارد جون رولز في كتابه (نظرية العدالة). ورولز هو من فجر أكبر ثورة في الفكر الليبرالي الحديث حين كتب كتابه الشهير (للكذبة حوالى ٥٠٠٠٠٠ مقالة ١٠٠٠ ألف كتاب) حيث استوعب فيه ذلك المفكر الليبرالي - لأول مرة - النقد الماركسي التقليدي للفكر البرجوازي الذي يركز على الحقوق السياسية دون الحقوق الاجتماعية للمواطن ، ومن هنا يتحدث رولز بكل وضوح أن هناك مبدئين للعدل ؛ الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، ولأول مرة يدمج بُعد العدالة الاجتماعية. رولز بعد ذلك اجتهد وقدم كتاب *Libéralisme Politique* وأشارت إليه الدكتورة أميمة ، وإن كان لرولز كتاب آخر لم تشر إليه الدكتورة أميمة يستحق النظر وهو عن حقوق الإنسان. وتتميز الدكتورة أميمة بأنها ترصد حقائق وتصل إلى نتائج بالغة الأهمية ولكنها تسوقها بتواضع شديد ، وبالتالي ينبغي علينا التركيز على ما وصلت إليه في الصفحات الأولى وهو مجموعة من الحقائق الأساسية. وأنا أولاً إلى ملاحظة منهجية مهمة وهي مسألة العلاقة بين المفهوم والسياق. هناك عبارة ذكية تأتي على تغيير مفهوم المواطنة وما هي العلاقة بين المفهوم والسياق ، وقد أشارت إشارة ذكية إلى ما يحدث أحياناً من ظهور مفهوم معين واختفاء مفهوم آخر ، والسؤال الذى نهتم به فى الإستمولوجيا أو علم اجتماع المعرفة: ما هي العوامل التى تحكم صعود وسقوط المفاهيم؟ لقد عاد مفهوم اليوتوبيا مرة أخرى بدون مناسبة ، ليس هذا فحسب بل إن البعض ألف أنواعاً جديدة من اليوتوبيا منهم جاك أتاليه المفكر الفرنسى المعروف وآخرون. والسؤال هو: لماذا عاد مفهوم اليوتوبيا بعد أن كان قد انقضى؟ لأن

اليوتوبيا تنشأ حين يتغير المجتمع تغيرات جوهرية وحين يتبين للعلماء أنهم يريدون رسم خريطة للمجتمع القادم ، كما فعل توماس مور من قبل في تحول المجتمع الأوروبي إلى مجتمع صناعي ، وبعد أن تحقق المجتمع اختفت اليوتوبيا. ونحن الآن في لحظة تاريخية فاصلة في تاريخ المجتمع الإنساني حيث ننتقل من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات العالمي ، ولوجود غموض حول المستقبل صعدت فكرة اليوتوبيا من جديد ، ومرة أخرى عاد موضوع الأخلاق وكان البحث في الأخلاق قد ضعف في ظل المدرسة الوضعية في علم الاجتماع. والآن هناك إعادة صياغة لمشكلة الأخلاق، لأنه نتيجة الثورة العلمية والتكنولوجية والهندسة الوراثية والاضطراب في العلاقات الدولية مطلوب دساتير أخلاقية لضبط سلوك البشر ، ومن هنا عاد مرة أخرى مفهوم الأخلاق. وقد عقدت اليونسكو ندوة هامة جداً في ريو دي جانيرو بعنوان Ethics for the Future وهي من أهم ما نشر حول إعادة صياغة الأخلاق .

ما الذي أدى إلى وجود مراجعة لمفهوم المواطنة؟ أعتقد أن الدكتورة أميمة عبود وضعت يدها على مجموعة هامة جداً من النقاط فتقول في الورقة إن إعادة النظر في مفهوم المواطنة يعود إلى وجودنا في مرحلة ما بعد الدولة القومية Post-nation-state ، وفي ظل الاتحاد الأوروبي تغير مفهوم المواطنة وأصبح هناك ما يسمى بالمواطن الأوروبي والهوية الأوروبية والتي تتجاوز حدود الدولة القومية ، فلا بد أن نعيد النظر في الموضوع. وتضيف الدكتورة أميمة بذلك أنه عندما يكون هناك ضعف وتدهور في الرابطة المدنية تكون الهويات الجماعية تحت القومية Infra-national متصارعة وفي حالة تحدّ متبادل بينها وهذا يؤدي إلى النظر مرة أخرى إلى موضوع المواطنة.

لدينا أيضاً موضوع العولمة ، وأهم منه موضوع تعدد الثقافات في المجتمع. على سبيل المثال فرنسا بها أربعة ملايين مسلم وفيها مشكلة كبرى ، فالدين الإسلامي هو الدين الثاني في فرنسا ، وللمؤرخ الفرنسي الشهير بروديل كتاب رائع كتبه قبل وفاته مباشرة عن هوية فرنسا L'identité de la France ويتحدث في جزء منه عن التطور الديموجرافي في فرنسا من الماضي حتى الآن ، وقال جملة غريبة جداً ؛ إنه بعد ٤٠ عاماً من صدور هذا الكتاب لن تكون الثقافة الفرنسية ثقافة خالصة ولكنها ستكون ثقافة فرنسية إسلامية ، ورفع شعاراً فقال La Tolérance.....La Tolérance وهو في ذلك يخاطب المواطنين داعياً إياهم أن يتسامحوا في قبول هذه الحقيقة. وتدور الآن معركة حول العلمانية في فرنسا ودعوة لمراجعة هذه العلمانية ؛

لأنه يوجد أربعة ملايين مسلم في فرنسا يريدون التعبير عن خصائصهم الثقافية ، والسؤال هو : ما هو حق المواطن الفرنسي المسلم؟ هذه مشكلة جديدة على فرنسا ، وقد شكل الرئيس شيراك لجنة لمناقشة موضوع العلمانية ومسألة الحجاب التي أثارت جدلاً واسعاً هناك ، وأصدرت اللجنة قراراً أو توصية بمنع ارتداء الرموز الدينية في المدارس ، لأن المدرسة الفرنسية - بحسب التعريف - مدرسة علمانية لا يجوز فيها ارتداء الحجاب أو الصليب أو الطاقية اليهودية. وقد أثار هذا الرأي إشكالات شتى وانقسامات في المجتمع الفرنسي بين مؤيد ومعارض. وفي النهاية أصل إلى القول إن هناك ظواهر جديدة هي المجتمعات ذات الثقافات المتعددة Multicultural societies والتي تدفع في الواقع إلى مراجعة موضوع المواطنة .

وتعد إحدى ميزات ورقة الدكتوراة أميمة أنها لم تكتفِ بالعرض النظري إنما حاولت أن تطبق وترى ما هو مفهوم المواطنة في بعض نصوص الخطاب الليبرالي في مصر ، تعرضت لاتجاهات بعض الصحف كالوفد. وأنا أعتقد أن ثمة مشكلة في الأحزاب أسميها "أزمة الفقر الفكري" ، فالأحزاب متكلسة وعاجزة عن التجديد الفكري وبالتالي نجد أن عرضاً ما ورد بصحيفة الوفد ليس فيه جديد. ربما جاء التجديد الفكري من جمعية النداء الجديد ، حيث يقدم الأستاذ الدكتور سعيد النجار مفهوماً عن المواطنة ويلتفت إلى موضوع الأبعاد الثقافية في المواطنة ، وأعتقد أن هذا يعتبر إضافة حقيقية لهذا الجدل حول الموضوع. كما قامت الدكتوراة أميمة بعرض ما ورد بجريدة نهضة مصر التي تزعم أنها جريدة ليبرالية وإن كانت تتسم بعدم الوضوح الفكري لما تعنيه بالليبرالية في هذا. وأعتقد أن ورقة الدكتوراة أميمة بها إضافة حقيقية ونتعلم منها كثيراً حتى نفهم مشكلتنا في مصر ، وهي أن التيار الليبرالي في مصر لا يتابع بدقة التغيرات الكبرى في النظرية والتطبيق في الليبرالية الغربية للأسف الشديد ، ليس شرطاً أن ننقل منهم ولكن على الأقل لا بد أن نعرف الاتجاهات وقد نستفيد من بعض هذه الإسهامات.

أما الأستاذة ماجدة رفاعة ، فقد ودت أن تختبرني شفهاً لأنها لم تعطني الورقة لقراءتها ، وقد تابعت بدقة عرضها الممتاز. وأعتقد أن المشكلة الحقيقية في الخطاب اليساري التقليدي هي عجزه عن التجديد الفكري وكأن شيئاً لم يحدث ، فرغم سقوط الاتحاد السوفيتي يرى البعض أن ما طبقه الاتحاد السوفيتي لم يكن الماركسية الحقيقية. أين هي الماركسية الحقيقية إذاً ؟ ذلك مثلما يقول البعض إن ما نراه الآن ليس الإسلام الحقيقي. إذاً أين الإسلام

الحقيقي؟ فالتجارب التاريخية تحكم على المشاريع الأيديولوجية والفكرية ، وإلا كيف سنحكم عليها ؛ فالإسلام الحقيقي قد يكون في إيران - برغم كونها شيعية - حيث يتحكم الملالي في العملية الديمقراطية ويعانى الرئيس خاتمي معاناة شديدة بجانب أصحاب ولاية الفقيه المسيطرين على السلطة والذين يصدرون أحكاماً بالإعدام على أستاذ جامعي لأن أفكاره تخالف الإسلام ، وهذه تعد تجربة إسلامية. ولدينا التجربة الخائبة للترابي في السودان، الذي مارس القمع ضد الإسلاميين ذاتهم. وعند القول إن هذا ليس هو الإسلام الحقيقي وإن ما حدث في الاتحاد السوفييتي ليس الماركسية الحقيقية ، يثور السؤال حول ما هو الإسلام الحقيقي وما هي الماركسية الحقيقية؟ وأعتقد أن هذه حجة واهية ، ويجب تناول الوضع الراهن والتاريخي. والخطاب اليساري الحالي عاجز عن التجديد الفكري للأسف الشديد ، وما عرضته الأستاذة ماجدة حول المركز والأطراف والتخلف هو إعادة إنتاج الخطاب التقليدي للاستينيات وكأن شيئاً لم يكن. ومع ذلك هناك محاولات رائعة في التجديد الفكري الماركسي في الخارج ، وأذكر أني قرأت كتاباً هاماً لأستاذ علم الاجتماع الماركسي أرينسون بعنوان After Marxism وقد أعد نقداً ذاتياً في بداية الكتاب لنفسه ، حيث صرح بأنه ماركسي وأنه سينتقد نفسه وقال في النهاية إن الماركسية لم تسقط كنظرية ولكن الذي سقط هو مشروعها الراديكالي لتغيير العالم. وهذا كلام مهم ، فالماركسية منهج علمي للتحليل ، وبغض النظر عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا وغيرها من مقولات الماركسية ، نجد أن الماركسية منهج علمي في التحليل ، وقد وضع أرينسون يده على نقطة هامة مفادها أن المشروع الراديكالي لتغيير العالم على الطريقة الماركسية كان قد سقط ، والمطلوب هو صياغة مشروع راديكالي جديد وقدم أرينسون ملاحظته وسهاته. وفي رأبي ، هذا هو التجديد الحقيقي لأنه في هذا الأمر يعترف بالعمولة وأن تأميم الملكيات الخاصة كان خطأ وأن سيطرة الدولة والحزب على الحريات هو أمر لا أساس له.

والنقطة الأساسية التي انتبعت إليها في عرض الأستاذة ماجدة هي غياب الإشارة إلى كيفية إلغاء المواطنة فعلياً في الاتحاد السوفييتي في التجربة الكبرى في النموذج ، حيث سحق المواطن تماماً ولم يعد لديه أي حقوق سياسية أو اقتصادية مع إعطائه الحد الأدنى من بعض الميزات الاجتماعية ، والسؤال هو: كيف حدث هذا؟ وأعتقد أن هذه مشكلة حقيقية ، وبالتالي أرى أنه كان من الضروري أن تحوى الورقة إشارة للظواهر أو للخبرة التاريخية وما حدث بالفعل. فالفكرة تمتحن بالاختبار التاريخي وليس هناك مجال للحكم على صحة

الأفكار إلا بالاختبار الحقيقي التاريخي ، فقد نتجادل منطقياً في سلامة الفكرة ، أما عندما تطبق الفكرة يظهر ما إذا كانت هذه الفكرة سليمة أم غير ذلك. وأشير بشكل موجز في هذا المقام إلى كتاب مهم بعنوان Post-communism وهو دراسة لمجتمعات أوروبا الشرقية التي تحولت من الشيوعية إلى نظم أخرى وكيف تم بعث فكرة المواطنة وممارسة المواطنة.

أما الدكتور عماد شاهين فقد قدم وثيقة بالغة الأهمية وهي دراسة تفصيلية وشاملة للمواطنة في الخطاب الإسلامي داخل الفكر المصري. وأشهد لأصحاب الاتجاه الإسلامي قيامهم بالتجديد في السنوات الأخيرة وأشكرهم شكراً عميقاً لأمرين: الأول حول موضوع أهل الذمة وإلغاء الجزية ، حيث إننا قد انتهينا من إرث الجزية وأهل الذمة وبدءوا يقبلون القواعد الديمقراطية ، ولكن مع ذلك أجد مشكلة في هذا الأمر. وبدا من عرض الدكتور عماد شاهين أن المستشار طارق البشري كان من أكثر الناس تقدماً في موقفه الفكري خصوصاً فيما يتعلق بحق غير المسلمين في تولى كافة المناصب بدون استثناء ، وهذه مسألة كان بها شك حيث كان ممنوعاً على غير المسلمين تولى المناصب في الجيش مع أن المواطنة ينبغي أن تكون حقوقاً كاملة لكل الناس في مصر أياً كان دينهم وأصولهم. ولذلك يعد الموقف المتقدم للبشري موقفاً أساسياً وأصيلاً ، فلو أن هناك إجماعاً على كون رئيس الدولة مسلماً يكون من الأولى أن ينص الدستور على ذلك ، وهذا جائز لأنه في الدولة المسيحية يحدد الدستور طائفة الرئيس كأن يكون بروتستانتياً ، وعليه يجب أن يكون هناك نص دستوري وما عدا ذلك لا يجوز. وبالتالي فمن حق الأقباط أن يتولوا أى وظيفة في الدولة بلا أى استثناء ، وهذه مسألة هامة جداً.

وأتساءل ماذا وراء الخطاب الإسلامي؟ ما هو سر تفسير التراث الاستبدادي في الدولة الإسلامية ، ما هو تفسير قيامه ونشأته ورسوخه حيث تم سحق المواطن المسلم وليس غير المسلم؟ المشكلة هي وجود Idealization of Islamic History أى النظر إلى التاريخ الإسلامي وكأنه تاريخ مثالي. وهذا ليس صحيحاً ؛ فالتاريخ الإسلامى - كأي تاريخ - له سقطاته وسلبياته وإيجابياته. ولذلك لا بد أن نشجع الدراسة النقدية للتاريخ الإسلامى ، وأن تكون موضوعية ونزيهة ، وتحت يدي كتاب هام جداً اعتبره نادراً في المكتبة العربية اسمه (الفردية : بحث في أزمة الفقه الفردي السياسى عند المسلمين) كتبه مثقف يمني هو زيد بن علي الوزير ، وهذا كتاب نادر في رأيي ؛ لأنه يقدم دراسة نقدية في أصول الاستبداد في ظل

الدولة الإسلامية وكيف يمكن الخروج من هذا المأزق. وهذا هو سر الموضوع ، فلا بد أن نبحث وراء هذه التجارب الإسلامية أو القومية أو الماركسية أن نبحث في الجذور ؛ لماذا قام هذا الاستبداد؟ هذا هو صلب الموضوع الذي يجب أن نتجه إليه ، وبالتالي أشكر الدكتور عماد لأنه أعطانا وثيقة كاملة عن مختلف تجليات الخطاب الإسلامي.

وأعتبر دراسة الأستاذ سامح فوزى وثيقة جيدة جداً للمشكلة القبطية في مصر ، وأعتقد أن هذا الموضوع يحتاج إلى ورشة عمل ضيقة لمناقشة كل أبعاده لأنه تعرض بشجاعة ونزاهة إلى كل تجليات هذا الخطاب. ولم يكتفِ بذلك ولكنه قدم مجموعة سيناريوهات في النهاية وبعض هذه السيناريوهات يعد مقبولاً ، خصوصاً السيناريو الأخير الذي يسميه "هندسة سياسية جديدة" تقوم على إعادة الثقة في مؤسسات العدالة ، وإعادة اكتشاف مفهوم الصالح العالم ، وإعادة الحياة إلى مؤسسات المجتمع المدني. وأعتقد أن هذه خطة مقبولة ينبغي أن نناقشها ، وفي النهاية أعتقد أن ما قدمه هو وثيقة بالغة الأهمية.

أصل أخيراً إلى ورقة الزميل العزيز الدكتور محمد إبراهيم منصور وأتمنى له الشفاء العاجل ، وقد وضع الدكتور إبراهيم منصور يده على مسألة مهمة في الخطاب القومي ، حيث اختفت الديمقراطية في الخطاب القومي العربي الذي ينادى بالوحدة ، ولم يتناول أحد داخل هذا الخطاب شكل دولة الوحدة وموضوع المواطن والديمقراطية والمواطنة ، بل أغفل الخطاب كل هذا. كما أن المشكلة الحقيقية أنه قد حدث تجديد في هذا الخطاب حقيقة ، وقد اجتمعنا في قبرص في ندوة شهيرة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٣ بعنوان (أزمة الديمقراطية في الوطن العربي) ، وميزة هذه الندوة التاريخية - في رأيي - أنها ضمت مفكرين إسلاميين وماركسيين وقوميين ، وفي نهاية الندوة تم إعلان المنظمة العربية لحقوق الإنسان لنسجل أن المثقفين العرب انتقلوا من الكلام إلى الفعل. ولكن لماذا عقدت الندوة في قبرص؟ لأنه لم توجد عاصمة عربية - بما فيها القاهرة - قبلت انعقاد هذه الندوة ، كان ذلك في عام ١٩٨٣ م. وعقب العودة إلى مصر - وكان معنا بعض الوزراء السابقين المصريين أمثال إسماعيل صبرى عبد الله وآخرين - تم سحب جوازات السفر. وبعد ساعتين أفرجوا عن الوزراء السابقين - وهذه أهمية أن تكون وزيراً سابقاً - أما الرعايا أو البروليتاريا فجلسنا ساعة أخرى. ما هي دلالة هذا الإجراء الرمزي لمباحث أمن الدولة؟ دلالته هي أن السلطة تنذر بأن هناك حدوداً لكل الأمور ، وهذه هي قضية الخطاب القومي. وقد أسفت جداً

عندما قام الرئيس المخلوع صدام حسين - الذى جلب الكوارث على الأمة العربية ولتفسه ولشعبه وكان يمثل نظاماً فاشستياً حقيقياً - بغزو الكويت ، وعجبت أن قام بعض كبار أصدقائى من المثقفين العرب بتأييد الغزو ، منهم هشام جعيط من تونس وهو مؤرخ إسلامى عريق وكذا الطاهر لبيب وغيرهما ، وكانت حججهم أن الوحدة مقدمة على الديمقراطية! وكانت فجيعتى أن هؤلاء لا يؤمنون بالديمقراطية فعلاً ؛ لأن إبادة شعب باسم الوحدة يعد كلاماً غريباً.

وبالتالى فهناك مشكلة لدى النخبة العربية وليس لدى الأنظمة العربية فقط ، ولا بد أن نعترف بأن الإيذان بالديمقراطية ليس راسخاً فيما يبدو لدى النخبة وليس محسوساً بقوة لدى الجماهير. وهذه مشكلة كبيرة ، فلا بد من إثارة الوعى بأسبعية الديمقراطية والمواطنة على أى شىء آخر ، والمواطنة تسبق الديمقراطية ، فعلىنا أن نناضل أولاً فى تأسيس فكرة المواطنة وفقاً للقانون والدستور وأن تمارس فعلاً ، لأنه ليست هناك ديمقراطية بغير مواطنة حقيقية، وشكراً لحسن استماعكم.

oboeikan.com

ثانياً : المواطنة فى الدوائر المدنية والحزبية ..

٦ منظمات المجتمع
المدنى وقضية المواطنة ..
استراتيجيات التناول
وزوايا الاهتمام .

د. عماد صيام

* تعقيب

د. على ليه

٧ قراءة فى مفهوم
المواطنة فى وثائق
الحزب الوطنى .

د. ملاح سالم زركوفه

٨ المواطنة على خلفية
الإطار الاجتماعى
والحضارى : بعض القضايا
النظرية .

د. على ليه

oboeikan.com

٦ منظمات المجتمع المدني وقضية المواطنة استراتيجيات التناول وزوايا الاهتمام

د . عماد صيام

مقدمة

تشكل قضية المواطنة واحدة من أبرز القضايا على أجندة الجدل والحوار السياسى فى المجتمع المصرى ، وذلك لارتباطها الوثيق بأى تحول ديمقراطى حقيقى . وإذا كان لا يمكن ممارسة حقوق المواطنة بدون رسوخ ثقافة المواطنة فى الوعى الاجتماعى العام ؛ فمن المؤكد أن عملية بناء هذا الوعى العام بحقوق المواطنة تتطلب منظمات قوية وفاعلة قادرة على نشر ثقافة المواطنة والديمقراطية ، ورصد أى انتهاكات لحقوق المواطنة ، وتعبئة الرأى العام للتصدى لها. فى هذا الإطار تأتى هذه الورقة التى تسعى لاستعراض أوضاع أبرز منظمات المجتمع المدنى ذات الطابع الدفاعى ؛ والتى تهتم بالدفاع عن حقوق المواطنة فى إطار بانورامى عام ، لا يسعى لتقديم إجابات بقدر ما يسعى لطرح التساؤلات ، خاصة وأن مفهوم المواطنة ما زال من المفاهيم الحديثة نسبياً فى الفكر السياسى المصرى المعاصر ؛ والتى تستدعى البحث والتأصيل والاقتراب من المصطلح فى تجلياته فى الواقع ، وهو ما نأمل أن يكون مجالاً لاهتمامات الباحثين الشباب ؛ لهذا سعيانا فى هذه الورقة إلى توثيق أكبر عدد من البحوث والدراسات التى ظهرت فى السنوات الأخيرة كمنتج بحثى لمنظمات المجتمع المدنى ، وتقديم العديد من الملاحظات الشارحة فى الهوامش ؛ والتى تعد جزءاً أساسياً فى هذه الورقة وليست مجرد ثبت لمراجعتها ؛ وهو ما قد يلقى المزيد من الإضافات على موضوع البحث الذى يتناول كيفية تعامل منظمات المجتمع المدنى مع قضية المواطنة.

أولاً : حول مفهوم المواطنة

تعرف كلمة مواطن فى اللغة الفرنسية من خلال اشتقاقها اللغوى ؛ فهى تشتق من كلمة "سيفيتاس" اللاتينية المعادلة تقريباً لكلمة "بولس" اليونانية ، التى تعنى المدينة باعتبارها وحدة سياسية مستقلة ، لا كجماعة من السكان ، فالمواطن ليس فقط هو ساكن المدينة ، فهى روما القديمة كما كان فى أثينا القديمة أيضاً لا يتمتع كل السكان بصفة المواطنة ، فالمواطن هو

الذى يجمع الشروط الضرورية للإسهام فى إدارة الشؤون العامة ضمن إطار المدينة^(١).

وإذا كانت بداية نشأة مفهوم المواطن قد ارتبطت بمفهوم الدولة (بعدما حلت هذه محل المدينة) ؛ فقد ارتبط تطوره بمفاهيم أخرى كالحرية والمساواة والملكية ، وهو ما أكدته إعلان حقوق الإنسان الصادر عام ١٧٨٩م كوثيقة لميلاد المواطن الحديث ، وهو الإعلان الذى صدر عن الجمعية الوطنية الفرنسية ، وارتبط بأحداث الثورة الفرنسية ، وساهم فى استبدال نظام كان يستند إلى هوى الملك الذى كان يحكم بمقتضى الحق الإلهى إلى نظام يستند إلى الشرعية ، ويرتكز على الحرية وإبطال الامتيازات التى لم تعد تناسب مجتمعاً تتمتع فيه البرجوازية بالتفوق الاقتصادى ، حيث ركزت الوثيقة على الحقوق الطبيعية للإنسان بوصفه إنساناً ، والتى يستحقها بسبب ماهيته تلك وحدها ، وبصورة مستقلة عن تدخل المشرع ، وهى حقوق سابقة للدولة وظهورها وأعلى منها ، ولا يمكن التنازل عنها ولا يتقدم عليها الزمن. ويمكن عبر مواد إعلان حقوق الإنسان التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن ؛ رغم أن أغلب مواد تستهدف الإنسان والمواطن معاً ، لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانة غير مباشرة لحقوق الإنسان ، ولأن احترام حقوق الإنسان ضرورى لممارسة حقوق المواطن^(٢).

يشير إعلان حقوق الإنسان فى مادته الأولى إلى أن "الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الحقوق" ، وبالتالي لم تعد هناك فوارق قائمة على المنشأ أو الخطوة أو الامتيازات ، إلا أن هذه المساواة مدنية وحقوقية وليست مساواة اقتصادية واجتماعية ؛ وهو ما تؤكدته المواد التى تؤكد على مبدأ المساواة مثل المساواة أمام القانون (مادة ٦) ، والمساواة فى تحمل الأعباء العامة (مادة ١٣)^(٣) ، وبالتالي يمكن القول إن المواطنة تعنى العضوية الكاملة والمتساوية فى المجتمع ؛ بما يترتب عليها من حقوق وواجبات ، وهو ما يعنى أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أى معايير تحكيمية مثل الدين ، أو الجنس ، أو اللون ، أو المستوى الاقتصادى ، أو الانتماء السياسى والموقف الفكرى.

وقد تطور مفهوم المواطنة على مستويين : الأول : هو إدخال فئات جديدة تحت مظلة هذه الحقوق وتمتعها بها (مثل إزالة الشروط المالية التى كانت تحدد من له حق التصويت فى الانتخابات العامة من الرجال ، أو منح الحقوق السياسية للمرأة) ، وكان المستوى الثانى : هو منح المواطنين مزيداً من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية.

وشروط تحقق المواطنة وممارستها لا ترتبط فقط بالتحديد الدقيق للحقوق أو للمجال الخاص الذى لا يجب أن تتدخل فيه السلطة الحاكمة مهما كان حجم الأغلبية خلفها ، ولكن

بضمان عدم تخطئها وتجاوزها لهذا المجال الخاص ؛ بمعنى وجود مؤسسات وقوانين قادرة على اكتشاف متى تكون تلك الحقوق قد انتهكت وتضع حداً لانتهاكها ، وهذه المؤسسات التى يقف وراءها رأى عام قوى يتنفض ويكافح من أجل حماية حقوق المواطنين (أى حقوق كل فرد وأى أقلية) من سوء الاستغلال أو الانتهاك ؛ خاصة من قبل السلطة الحاكمة أياً كانت تلك السلطة حتى لو كانت سلطة الأغلبية ، ففى المجتمعات الليبرالية والديمقراطية حقيقة تستقر مسبقاً فى وعى من يفكر من أبنائها فى انتهاك القانون بأن جهده هذا لا بد أن يفشل ؛ لأن الرأى العام لن ينتظر دون حراك حتى يراه ينجح فى انتهاك القانون^(٤).

فالرأى العام يضع حماية المجال الخاص (الحقوق المدنية) فوق كل شئ آخر وهى حال من الصعب مواجعتها فى البلدان الغربية ؛ وذلك لرسوخ السياق الاجتماعى والثقافى الذى لا يجعل لأى ارتباط أو إيمان الأسبقية على حماية الحقوق الفردية ، بما فى هذا الحقوق التى قد تكون ممارستها هجومية على نحو سافر على أغلب أعضاء المجتمع ، وهذا التعارض بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع أو الجماعة يفرض حتمية وجود أسلوب أو نهج أو أداة توازن بين صالح الفرد وصالح المجتمع ، بمعنى آخر الإدارة الرشيدة لتضارب المصالح والمطالب ، حتى لا يتحول هذا التضارب إلى نزاعات كامنة سرعان ما تنفجر وتهدد قوام الوطن ذاته ، هنا رسوخ روح المواطنة والممارسات المرتبطة بها وتمتع المجتمع بوجود مؤسسات مدنية محترمة وعلى نطاق واسع ، وكذلك اتساع نطاق الممارسات ونماذج التفكير التى تشجع على - أو تطلب - القيام بتنازلات للحفاظ على درجة من التناسق لا يمكن للمجتمع أن يستمر بنجاح دونها ، هو صمام الأمان فى بناء هذه الأداة التى يطلق عليها السلوك الحضارى أو الروح الجماعية للأمة ، والتى تميز الحياة السياسية فى المجتمع المتمدن ، حيث تعطى هذه الروح الاهتمام البالغ لمصلحة المجتمع والصالح العام خاصة فى المواقف التى يحتدم فيها النزاع بما يتجاوز الاهتمام الفردى أو العائلى أو القبلى أو العرقى أو الطبقي أو المهنى ، هذا السلوك الحضارى الذى يعبر عن رسوخ ثقافة المواطنة ويرتبط ب :

- شرعية السلطة (تعبيرها الواقعى والحقيقى عن مجمل فئات الوطن وانعكاس هذا فى مشاركة المواطن مشاركة حقيقية فى إدارة نظام الحكم ، والذى يجسده قدرته على الترشيح والتصويت فى الانتخابات العامة و التى يسهم عبرها فى حماية الحقوق العائدة إلى المجال الخاص باختيار ممثليه الحقيقيين).

▪ فاعلية السلطة : (قدرتها على إدارة شئون الوطن ولصالح كل فئاته وحماية حقوقهم بشكل عادل ومتوازن).

▪ عدم اعتماد الجزء الأكبر من الشعب على الحكومة في معيشته بطريقة أو بأخرى أو العمل لديها كموظفين : (فالاستقلالية عن الحكومة بدرجة كافية تجعل المواطنين أكثر قدرة وحرية في الدفاع عن حقوقهم الخاصة).

▪ وجود مراكز متعددة للسلطة : (فصل حقيقي للسلطات ، ورقابة متبادلة بين مؤسساتها ، مؤسسات قادرة على القيام بأعمالها في تناسق وتناغم ولكنها ليست قادرة على تحقيق إدارة خشنة تعتدى على حقوق الأفراد والجماعات).

▪ غياب الشرعية يضعف الفاعلية ، كما أن عدم الفاعلية يقلل من الإيثار بالشرعية ، والعمل لدى الحكومة أو الاعتماد الكامل عليها يهمل مساحة الاستقلالية والقدرة على الاختيار الحر أو النقد للسياسات والبرامج التي تضعها ، وهو ما له تأثير مدمر على الوعي الذاتى الجماعى الشامل لأوسع قطاعات المجتمع⁽⁵⁾ ، هذا التأثير الذى يظهر أثره بشكل واضح فى عدم القدرة على إدارة عملية صراع المصالح بشكل رشيد ومتوازن ، ومن ثم تحولها إلى نزاعات من جهة وتزايد استبداد الدولة من جهة أخرى.

بهذه المعايير وغيرها يمكن التعرف على مدى رسوخ وتجزر ثقافة المواطنة كجزء من الوعي الاجتماعى السائد والذى ينعكس فى ممارسات فردية وجماعية يومية تشير إلى نوعية السكان هل هم مواطنون ؟ أم مجرد مقيمين على أرض لا يتمتعون إليها إلا بهذه الصفة.

مفهوم المواطنة وانعكاسه فى التاريخ المصرى الحديث

يشير الأستاذ السيد ياسين إلى أن "مفهوم المواطنة من المفاهيم الحديثة نسبياً فى الفكر السياسى المصرى ، وإن كانت هناك محاولات لدى المفكرين المصريين القدماء والمحدثين لتفسير حركة المواطنين فى المجال العام ، إلا أنها لم تزل حتى الآن بعيدة عن إمكانية الاقتراب من المصطلح ، ورصد تجلياته فى الواقع ، فالثابت أن القدماء من المفكرين لم يهتموا بهذا المبحث ، أو بدراسة حالة المواطن فى مصر ، بل إنهم فى أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدهوها فى المجتمعات الغربية باعتبارها قيمة مثالية ، فتغنوا بالحرية وحب الوطن ، واحترام القوانين ، لكن دون التعمق فى جوهر المواطنة وكونها نتاجاً لمسار تاريخى ممتد ، وتطور اقتصادى واجتماعى لهذه المجتمعات"⁽⁶⁾.

أما المحذون من المفكرين فلم تزل مساهمتهم نادرة^(٧)؛ الأمر الذي يجعلنا نقول إن مبحث المواطنة لا يزال المبحث الغائب في الفكر السياسي المصري المعاصر - بالرغم من أهميته - لارتباطه الوثيق بحالة المواطن في إطار الجماعة الوطنية^(٨)، وحتى الآن لم تتوفر دراسات عميقة ترصد التطور التاريخي والسياسي لمفهوم المواطنة وتجلياته في الواقع المصري، رغم وجود صدى وتأثير واضح لإسهامات المفكرين المصريين الذين قاموا بنقل المفهوم من الفكر السياسي الأوروبي، خاصة على مسار الحركة الدستورية في مصر والتي شكلت في مضمونها العميق "حركة المحكومين وسعيهم لاختراق حاجز السلطة لإقامة نظام يتمتع بشرعية مغايرة، نظام تقوم شرعيته على مفهوم يحفظ للإنسان كرامته ويضمن حقوقه في مواجهة نظام يهدر كرامة الإنسان والأرض وينفى حقوقها"^(٩)، حيث سعت الحركة الدستورية إلى التأكيد على مبدأي المساواة والمشاركة وهما جوهر مبدأ المواطنة، لهذا وعلى امتداد التاريخ المصري الحديث شكلت معارك ونضالات الأمة المصرية من أجل الدستور (وضعه/ تغييره/ رفض الانقلاب عليه، والمطالبة بعودته)، ونجاحها في هذه المعارك لحظات نجاح في استخلاص حقوق الوطن والمواطن، لحظات تحولت أرض مصر إلى الوطن المصري، وتحول البشر الذين يحيون عليها ويشاركون في ولادة لحظاتها الدستورية تلك إلى مواطنين، إلا أن المتابع لمسار التاريخ المصري المعاصر، بمقدار تقديره للبزوغ الباكر للحركة الدستورية في مصر، بمقدار ما سوف يندهش من تقطع مسارها وتراجعها، والانقلاب عليها، أو على المضمون الحقيقي لما تحمله من قيم وحقوق نادى بها الليبراليون الأوائل، فثبيت وممارسة حقوق المواطنة لا يكفيها فقط وجود نصوص تقرر ذلك في وثيقة الدستور، في حين أن الواقع أبعد ما يكون عن ذلك، فهناك فارق بين Constitution Program (أى الدستور كبرنامج أو وثيقة والذي يتضمن شيئاً مرجوياً في المستقبل القريب أو البعيد) و Constitution Low (الذي يعبر عن حقيقة واقعية كما هو الشأن في قواعد القانون الوضعي)، والرأى كما يشير المستشار وليم سليمان فلابدة "إنه لا يسوغ إطلاق اسم الدستور بالمعنى الفنى لهذه الوثيقة إلا على النوع الأخير، أما مجرد تجميع نصوص برنامجية لتكون دستوراً فهذا إن تم يكون مسخاً للمفهوم الأصيل لهذه الوثيقة لأنها لا تعبر عن حركة الواقع"^(١٠).

والمتابع للتاريخ المصري - خاصة ما يتعلق بالحركة الدستورية والتي سعت لتطوير التشريعات المرتبطة بحقوق المواطنة، وهي الحركة التي شكلت نقطة ارتكاز التيار والحركة الليبرالية في مصر - سوف يلاحظ أنه خلافاً لما جرى في أوروبا الغربية حيث تشكلت

البرجوازية من بين صفوف سكان المدن الأحرار في مجرى صراعها مع الإقطاعيين ، وحيث ولد عبر هذا الصراع المحتدم - طويل الأمد ومتعدد المستويات - الفكر الليبرالي بكل تراثه السياسي ، والممارسات والأطر المرتبطة به (بما فيها مفهوم وثقافة المواطنة) ، هذا الفكر الذى تجذر في وعى الجماهير التى كانت طرفاً مباشراً في هذه الصراعات ، بالتوازي مع الصراع من أجل التقدم العلمى والاقتصادى ومرتبطاً به .

أما طلائع الأفكار الليبرالية فقد دخلت مجتمعاتنا العربية (ومصر بالطبع جزء منها) مع مرحلة تدهور الإمبراطورية العثمانية وانهارها ، وتنامى وتشابك العلاقة مع أوروبا ، تلك العلاقة التى تداخلت فيها الأطماع الاستعمارية ومشروعات السيطرة والنهب ، وأظهر تنامى هذه التشابكات بوضوح متزايد التباين بين المعايير الحقوقية السائدة في بلداننا ، والقائمة على القيم الإقطاعية والشريعة الدينية ، وبين متطلبات الحياة اليومية والطموحات نحو تجاوز حالة التخلف والاستبداد السياسى ؛ هذا التباين طرح وبالحاح متزايد فكرة تبنى المعايير الحقوقية التى تعيش في ظلها المجتمعات الأوروبية ، والمبنية على أسس علمانية تفصل الدين عن إدارة المجتمع^(١١) ، وهو ما جسده محمد على في سعيه إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في إنشاء جيش وأسطول حديثين ، الأمر الذى تطلب إحداث تغييرات عميقة في البلاد ، وهو ما فتح ثغرة لنفاذ الثقافة والأفكار الليبرالية حيث ظهرت لأول مرة المدارس العامة ، والتخصيصية الطبية والهندسية والعسكرية على الطراز الأوروبى ، وكان الأجانب من الفرنسيين والإيطاليين والإنجليز هم الذين يدرسون بها ، وكذلك المدربون في الجيش ، والمشرفون على المشروعات الصناعية والإنشائية ، ومشروعات الرى الجديدة ، ونشطت في مصر حركة ترجمة جادة عن الفرنسية أساساً ، ترجمت إلى العربية الكتب المدرسية والأدبية ، وكان الفضل الرئيسى في ذلك لمدرسة الألسن ، التى أسسها الشيخ رفاعة الطهطاوى ، بجانب توالى إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا .

ورغم تعدد الثغرات التى انسابت منها الأفكار الأوروبية خاصة الأيديولوجية التنويرية ، وأفكار الثورة الفرنسية إلا أن تأثيرها لم يمس إلا أعلى فئات المجتمع المصرى ، والتى لم تكن في معظمها مصرية الأصل ، دون أن تمس أسلوب حياة الجماهير العريضة ؛ وهو ما يرجع إلى :

▪ المقاومة العنيفة التى أبدتها القوى المدافعة عن التقاليد والعادات المألوفة والعقيدة الدينية الجامدة ، والتى كانت ترى في كل تطور وتجديد خروجاً على المألوف ، ونوعاً من الزيغ والضلال .

▪ أن محمد على لم يكن تلميذاً منسجماً مع الغرب البرجوازي حيث سعى إلى توظيف الإنجازات العلمية الأوروبية في مجال الاقتصاد أو الصناعة أو الري أو العلوم العسكرية ، ولكن على أسس إقطاعية.

▪ أن عملية التحول التي قادها محمد على استندت على التراث التاريخي لاستبداد الدولة حيث تحول الباشا إلى الصانع والتاجر والمالك الزراعي الأول ، وفرضت الحكومة احتكارها على الحياة الاقتصادية وهو ما همس إلى حد كبير نشاط التجار ، أما الفلاح فقد استخدم في العمل الإجباري في مصانع الباشا ، أو الخدمة العسكرية الإجبارية في جيشه^(١٢) ، وهو ما أجهض بالتالي إمكانية نمو القوى الاجتماعية التي يمكنها أن تبني الأفكار الليبرالية دفاعاً عن مصالحها.

▪ كانت مجمل الترجمات والأفكار التنويرية التي نقلها الطهطاوي وتلاميذه في مدرسة الألسن تسعى في الأساس إلى تهذيب التصورات عن أوروبا وأسلوب الحياة الحديثة ، حيث كانت تؤكد على ضرورة الأخذ بمنجزات المدنية الغربية دون تحط للشريعة ، بل كانوا كثيراً ما يهتمون بالتدليل على الأهمية السامية للقيم الروحية الإسلامية^(١٣) ، وبالتالي لم تستطع كل جهود التبشير بالفكر الليبرالي حل مشكلة العلاقة بين الديني والعلماني في الفكر السياسي المصري.

هكذا كانت الطلائع الأولى للأفكار الليبرالية البرجوازية تسرب في ظل حماية الدولة ذات الأساس الإقطاعي اجتماعياً ، والطبيعة الاستبدادية سياسياً ، والوضع الاحتكاري اقتصادياً ، ورغم طبيعتها العلمانية إلا أنها هادنت الفكر الديني ، ولم تسع لتجاوزه ، ولم تتغلغل لنسيج حياة الفلاحين ، وهم الغالبية من المصريين الذين لم يعلموا عنها ، كانت تلك هي سمات النشأة الأولى التي حكمت على الفكر الليبرالي بالعزلة والاعتراب ، رغم كل ما بذله المثقفون الأوائل من جهود خاصة ، من خلال الصحافة التي لعبت دوراً واضحاً في التأثير على الإنتلجنسيا (والتي كان ينتمي قطاع كبير منها لأصول غير مصرية) ، وعرفتهم في ظروف الاستبداد السياسي بالنظم السياسية الليبرالية ، وحالة العلم الحديث ، وكان أقصى نجاح لها هو نشر النزعة الدستورية والتحرر القومي - في الحدود المعتدلة - بين قطاعات هذه النخبة ، والتي قد تمنحهم مساحة أكبر من السلطة والثروة ، وهو ما وجد ترجمته الواضحة في مشروع الدستور الأول ١٨٧٩م الذي وضعه شريف باشا ممثل الجناح الليبرالي من الملاك العقاريين ، إلا أن ظهور عرابي وصحبه شكل دعماً للاتجاهات الليبرالية نتيجة الإحساس

المتنامى بالقوة ، والذي ولده السيطرة على أهم أجهزة الدولة وهو الجيش ، بجانب دخول التأييد الفلاحى على الخط ، ووجود العديد من القيادات ذات التأثير والنفوذ الجماهيرى (دينى أو شعبوى) مثل الشيخ محمد عبده وعبد الله النديم ، والتي سعت لنقل تأييد الثورة إلى صفوف الجماهير عبر استخدام منابر المساجد ، وعمل العرائض ، وجمع التوقيعات عليها ، وتأسيس الجمعيات والمنتديات الأهلية ، والخطابة في كل التجمعات^(١٤) . وهو ما ساعد على بدء استنهاض حركة اجتماعية حقيقية ، تعبر عن سعى المحكومين لاختراق حاجز السلطة ، وإقامة نظام جديد بشرعية جديدة ، تمنحهم قدراً من الحقوق ، إلا أن هذه الحركة كانت تحمل أهم وأقوى نقاط ضعفها وهي ارتباطها بالدولة ، وعدم وجود مساحة زمنية كافية كى تبلور قيادتها وأدواتها بعيداً عن جهاز الدولة الذى انهار واختفى تحت تأثير الاحتلال الإنجليزي وتواطؤ الخديوى وهو ما أفقد الحركة قيادتها وتنظيماتها ، وعاد بالواقع سنوات أخرى للوراء.

شكلت هزيمة الثورة العرابية لحظة مأساوية لجهود غرس الأفكار الليبرالية في التربة المصرية ، والسعى لامتزاجها بالتحركات الاجتماعية ، ونقطة تراجع فاصلة في جهود التبشير بها ، خاصة بعد أن وعت القوى المعادية للحرية والمساواة والاستقلال الدرس من تجربة عرابى ، هذا التراجع الذى رجع مرة أخرى كفة الجناح المعتدل من بين المبشرين بالفكر الليبرالى ، والذين واصلوا جهودهم على استحياء شديد ، مطالبين بالعودة للإصلاحات الدستورية التدريجية ، انطلاقاً من فكرة عدم استعداد الشعب لحكم نفسه بنفسه ، وهو الجناح الذى مثله الشيخ محمد عبده ، الذى كان يرى "أنه من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهياًة له"^(١٥) .

وعلى الصعيد السياسى عرفت مصر تبلور هذا الاتجاه في حزب الأمة ، والذي كان حزباً لكبار الملاك العقاريين ، وكبار الموظفين من الليبراليين ، الذين تصالحوا مع واقع الاحتلال ، وهو ما ساهم في مزيد من حصار الجهد التبشيري للأفكار الليبرالية الداعمة لحقوق المواطنة ، وهو نفس المصير الذى لاقته الجهود التى بذلها أبرز دعاة الفكر الليبرالى من المثقفين العرب من سوريا ولبنان الذين استقروا في مصر هرباً من الاستبداد العثمانى مثل شبلى شميل ، وفرح أنطون وغيرهم ؛ حيث أضيف قيد آخر يحول دون التقاء أفكارهم بالمصريين وهو انتماءهم الدينى المسيحى ، وحملة الشعواء على الاستبداد العثمانى خاصة وأنهم كى يتفادوا الصدام مع سلطة الاحتلال ركزوا على القضايا المرتبطة بحرية الفكر والمعتقد ، وفصل الدين عن الدولة وعن السياسة والتعليم^(١٦) .

ورغم قيود الحصار والاعتدال استمر تيار الدعاة للإصلاح الدستوري وللإستقلال ، والذين استطاعوا قيادة ثورة ١٩ ، عبر تاريخهم الممتد في العمل العام سواء بمشاركتهم في الثورة العراقية ، والتواجد في الجمعية التشريعية كأعضاء منتخبين ، أو عبر مواقعهم في قمة جهاز الدولة ، واستطاعوا عبر مشاركة جماهيرية واسعة - كانت مفاجئة لهم - تكرار تجربة الثورة العراقية ، وإن كانت في ثوب مدني بالحصول على دستور ٢٣ ، بما يحمله من نقلة في تقنين الحقوق والحريات المدنية ، وقدر من الإستقلال النسبي ، إلا أن محدودية أو قصور فكرهم السياسي الليبرالي ، ومصالحهم الاجتماعية ، لم يكونا ليسمحوا بقبول الاختلاف أو التعددية ، أو استمرار مشاركة الجماهير في صنع مستقبلها السياسي ، وهو جوهر فكرة المواطنة^(١٧) ، مما أجهض التحركات الاجتماعية الواسعة التي صاحبت ثورة ١٩ ، وهو ما ساعد عليه وجود جيش الاحتلال ، واستبداد القصر ، وفرغ - في الممارسة العملية - العديد من الأطروحات السياسية المرتبطة بالفكر الليبرالي من مضمونها ، حيث تحول تداول السلطة إلى تبادلها بين أحزاب الأقلية المعادية لمصالح الجماهير والمهادنة للاحتلال ، أما الاحتكام لرأى الأمة عن طريق الانتخابات فقد انتهى إلى تكريس أساليب التزوير التي ما زلنا نعاني منها إلى الآن ، وقضية الإستقلال تحولت إلى مفاوضات لا نهائية مع الحكومة البريطانية ، أما الدستور فتم الانقلاب عليه بدساتير غاية في الرجعية ، والتراجع عن الحقوق التي منحها دستور ٢٣ الذي لم يحكم به إلا بضع سنين محدودة ، وظل مطلب عودة دستور ٢٣ أحد المطالب التي رفعتها الحركة الوطنية قبل ١٩٥٢م ، لهذا أخذت في التنامي من جديد أفكار معادية للديمقراطية والتي لم تجن منها الجماهير في الواقع أي ثمار حقيقية ، لعل أبرزها فكرة المستبد العادل ، بجانب بروز العديد من الجماعات السياسية المعادية للفكر الليبرالي الغربي ، والتي أخذت تدريجياً تسحب البساط من تحت أقدام حزب الوفد -الذي أصبح الممثل السياسي الأكثر شعبية للتيار الليبرالي منذ ثورة ١٩١٩م - مثل التنظيمات الماركسية ، وحزب مصر الفتاة ، وجماعة الإخوان ، واستمر التدهور حتى جاء عام ١٩٥٢م ، وسيطر ضباط الجيش على مقاليد الأمور من خلال أحد أهم أقوى مؤسسات جهاز الدولة وصودرت بالكامل الحياة السياسية المستقلة ، بداية من إلغاء دستور ١٩٢٣م في ديسمبر ١٩٥٢م ، وإلغاء الأحزاب السياسية ومصادرة أموالها في يناير ١٩٥٣م ، إيذاناً بانتهاء العصر الليبرالي ، وقيام نظام سياسي بطيركي ، يلعب فيه الحاكم الفرد دور رب الأسرة الذي ينحني الجميع لسلطته المطلقة ، وينفرد وحده باتخاذ القرار ، وتندمج فيه السلطات فهو المشرع والقاضي والجلاد^(١٨) ، وهو الوضع الذي رسخته في ثناياها الدساتير التي صدرت بعد ذلك^(١٩) ، ومنحه دستور ١٩٧١م مظهراً ديمقراطياً براقاً^(٢٠).

وفى عام ١٩٧٦ عادت التعددية السياسية المقيدة ، وعرفت معها عودة بقايا القوى السياسية القديمة ، بنفس الأفكار والتراث السياسى (وفى كثير من الأحيان بنفس الأشخاص) ، رغم كل المياه العذبة التى جرت فى النهر.

ثانياً : قضية المواطنة والجدل السياسى فى المجتمع المصرى

شكلت مجمل التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى شهدتها مصر منذ منتصف السبعينيات فى جوهرها التحول نحو اقتصاد السوق وفك هيمنة الدولة على الحياة الاقتصادية ، وإتاحة الفرصة لنمو وسيطرة القطاع الخاص ، ودعم الارتباط بالمعسكر الرأسمالي^(٢١) ، وكان من أبرز التغيرات المصاحبة لهذه التحولات ، والمؤثرة بشكل مباشر على قضية المواطنة ، ووضعها على جدول أعمال العمل الوطنى والجدل السياسى العام منذ منتصف السبعينيات:

١- الانسحاب التدريجى للدولة من مجال الخدمات الأساسية خاصة فى مجال الصحة والتعليم والرعاية الاجتماعية ، وضمان حقوق العمل والتوظيف ، هذه الخدمات التى كانت الدولة تضمونها كجزء من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمواطن ، والتى استطاعت فى مقابلها - ومنذ العهد الناصري- أن تقايض بها على حقوقه المدنية والسياسية ، وعلى امتداد تطور عملية انسحاب الدولة من تقديم هذه الخدمات (سواء بانتهاء مستوى كفاءتها إذا كانت ما تزال تقدم بشكل شبه مجانى ، أو تقديمها بمقابل سواء عبر المؤسسات الحكومية أو من خلال القطاع الخاص ، أو بالامتناع تماماً عن تقديمها أو ضمانها) . أصبح الملايين من المصريين فى العراء ، ودون أى غطاء حائى حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، خاصة مع تأميم عمل ونشاط المنظمات النقابية (مهنية وعمالية) ذات المهام الدفاعية عن حقوق هذه الفئات ، سواء عبر وضعها تحت الإشراف والسيطرة الحكومية الكاملة (النقابات والاتحادات العمالية) ، أو وضع قوانين تصادر عملياً حركتها الحرة (النقابات المهنية)^(٢٢) ، وهو ما دعمه وجود البلاد تحت حكم قوانين الطوارئ التى تقيد وتجزم أشكال الاحتجاج الجماعى ، وهو ما يدفع للتساؤل عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لملايين المواطنين الذين يعيشون كما تشير الإحصاءات تحت خط الفقر ، أو للملايين الذين لا يجدون أى فرصة للعمل ؟ (طبقاً لنتائج إحصاءات عام ١٩٩٦ هناك ١٥٣٥٠٠٠ عاطل عن العمل ، ونسبة النمو فى معدلات البطالة تصل إلى ٨,٥٪ سنوياً ، ٦٤,٧٪ ممن يعانون من البطالة من الشباب^(٢٣) أو الآلاف الذين لا يجدون مقعداً للدراسة ، أو فرصة تعليم مناسبة ، ويعانون من

الأمية؟ (في مصر لا زال هناك ٤ و ١٩ مليون أمي^(٢٤)) ماذا عن حقوق المواطنة لهذه الملايين؟
التي أصبحت حقوقها الاقتصادية والاجتماعية مهددة؟ وتشكل قضية ذات أولوية أصبحت
مصدراً للتوتر الاجتماعي الذي تحول في كثير من الأحيان إلى نزاعات حقيقية اضطرت
الحكومة معها إلى إنزال القوات المسلحة، وفرض حظر التجول^(٢٥).

٢- رغم عودة التعددية السياسية في عام ١٩٧٦م بعد مصادرتها بشكل كامل منذ قيام
سلطة يوليو في عام ١٩٥٢م، وحيث عانت مصر طوال تلك الفترة من غياب مشاركة
المواطنين السياسية في صنع واتخاذ القرار، في ظل نظام سلطوي غيب في الواقع الإرادة
السياسة للمواطنين على أساس أن القيادة السياسية أخذت تفويضاً شعبياً غير مكتوب
للحديث باسم هذه الجماهير ولتغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية لمصلحتها^(٢٦)، وهو ما
ارتبط بشكل عمدي ولتأكيد النزعة الشمولية للنظام السياسي بحجب الشرعية السياسية
والقانونية عن كل التيارات السياسية المخالفة (ليبرالية / إسلامية / يسارية)^(٢٧)، ولم تشكل
عودة التعددية في عام ١٩٧٦ نقلة كيفية في هذا المجال في ظل ما يطلق عليه التعددية المقيدة
التي ما زالت تضع العديد من التيارات السياسية الفاعلة وذات التواجد الجماهيري خارج
نطاق الشرعية القانونية^(٢٨)، وحتى الأحزاب التي تم الترخيص لها فهي تعاني من قيود
شديدة في إمكانية تحركها خارج مقراتها الحزبية، ومن تدخلات تصل لمرحلة التجميد
والحل^(٢٩)، ناهيك عن ما يصاحب عمليات الانتخابات البرلمانية من أشكال سافرة للتدخل
والتأثير^(٢٩)، وهو ما جعل في النهاية نسبة المشاركة في الانتخابات البرلمانية الأخيرة عام
٢٠٠٠م لا تتجاوز ٢٧,٥٪^(٣١) من المقيدين في جداول القيد الانتخابي، وهي نسبة سوف
تزداد ضآلة إذا نسبت إلى من هم في سن الانتخاب، وهو ما يعبر بوضوح عن تدنى مستوى
المشاركة السياسية ومستوى تآكل الشرعية التي يتمتع بها النظام السياسي.

هذه الوضعية والتي تحتوي على الكثير من التفاصيل التي تجعل ممارسة العمل السياسي
عملية مخوفة بالمخاطر واللاجدوى تثير الكثير من التساؤلات عن حقوق المواطنة بالنسبة لمن
ينتمون إلى التيارات السياسية المحجوب عنها الشرعية، أو أعضاء الأحزاب المحرومين من
حرية الحركة السياسية، وبالإجمال من اضطروا للانسحاب وعدم المشاركة في الانتخابات
العامة على اختلافها بالترشيح أو التصويت لشكوتهم من تزييف إرادتهم، التساؤل على وجه
العموم عن حقوقهم في المشاركة السياسية وهي في القلب من حقوق المواطنة.

٣- شهدت مصر ومنذ أوائل السبعينيات في إطار التحولات الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية التي شهدتها تلك الحقبة بداية عودة وصعود تيارات الإسلام السياسي باتجاهاته

المختلفة ، نتيجة تزايد لجوء النظام السياسى لتوظيف الدين فى محاولة دعم شرعيته السياسية فى صراعه مع قوى اليسار والناصرية ، وهى العملية التى بدأت باعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للتشريع ، والبداية فى حوارات شارك فيها رئيس الجمهورية بشخصه مع قيادات الإخوان^(٣٢) ، ووصلت إلى حد تقديم الدعم لجماعات الإسلام السياسى فى الجامعة ، وانتهت باحتدام الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى التى أصبحت منافسا له ثقله ينفى الشرعية الدينية عن النظام ويحتكرها لنفسه ، وهو ما دفع النظام السياسى إلى المزايدة على شعارات الحركة الإسلامية التى وصل الصراع مع بعض فصائلها إلى مستوى الصراع المسلح^(٣٣) ، وتزامن مع نهج النظام السياسى فى هذا المجال طوفان الهجرة إلى بلاد النفط التى تبلورت فيها معالم نوع جديد وخاص من الإسلام القائم على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية القائمة فى هذه البلدان ، وهو إسلام يركز على أداء الشعائر والتمسك بسنة الرسول بغض النظر عن المضمون السلوكى والأخلاقى والاجتماعى الكامن وراءها ، ومما لا شك فيه أن طوفان الهجرة الذى شمل الملايين من المصريين قد ساهم بدوره فى رواج هذا النمط من الإسلام مع رواج السلع المعمرة والفاخرة التى استوردها العاملون بتلك البلدان ، ومع تزايد الأزمات الاجتماعية التى يمر بها المجتمع المصرى وتدهور الأوضاع المعيشية لقطاعات كبيرة من السكان بدأت لديهم رحلة البحث عن بديل يخرجه من واقع البؤس الاجتماعى الذى يعانون وطأته ، وكان للشعارات العامة والغامضة التى رفعتها جماعات الإسلام السياسى مثل "الإسلام هو الحل" أثرها فى مداعبة آمال جزء كبير من السكان خاصة بعد ما جتته من إخفاقات وهزائم مع التجارب التنموية التى لا تستمد إطارها المرجعى من الدين ، ساهمت هذه العوامل وغيرها على امتداد السبعينيات وحتى الآن فى خلق مناخ عام فى المجتمع وصل بالشعارات العامة التى تطرحها فصائل الحركة الإسلامية مثل "مصر بلد إسلامي" ، "الإسلام هو الحل" ، "تطبيق الشريعة الإسلامية" ، "إصلاح الدنيا بالدين" إلى حالة من الجاذبية والانتشار ، وهو ما ساهم فى وجود فئات واسعة من المناصرين لتيارات الحركة الإسلامية والداعين لأفكارها بصرف النظر عن ارتباطهم المباشر بتنظيمات الحركة الإسلامية من عدمه ، فإذا أضفنا لهذا أيضاً سعى مختلف تيارات الإسلام السياسى إلى خلق حالة من التمايز بالدين الإسلامى والاستعلاء به^(٣٤) ، وما طرح من ضرورة تطبيق الشريعة وإقامة دولتهم ذات المرجعية الدينية يمكن تفهم مدى اتساع وتأثير المناخ الطائفى الذى تحول إلى ممارسات عملية واسعة الانتشار^(٣٥) ، والذى حول حرية العقيدة والإيمان الدينى لأقباط مصر إلى كابوس و مشكلة حقيقية أخذت فى

التصاعد مع بداية السبعينيات بحادثة الخانكة في عام ١٩٧٢م ، والتي دشنت بداية انفجار مشكلات وهموم الأقباط التي شكل تراكمها وتصاعدها انتهاكا حقيقيا لحقوقهم كمواطنين^(٣٦) ، خاصة قضية حرية الاعتقاد بدون أى أشكال من التقييد ، والمساواة في تقلد الوظائف العامة ، والتمهيش السياسى والذى يدفع للتساؤل عن مدى تمتع ما يقرب من ١٠ ملايين مصرى من الأقباط بحقوق المواطنة الكاملة ؟.

٤- لم يقتصر الأثر السلبي لصعود تيارات الإسلام السياسى ولجوء النظام السياسى للمزايدة الدينية عليها على تصاعد حدة الاحتقان الطائفى ، ولكن برز معها مشكلة أخرى مرتبطة بحرية التفكير والإبداع ، حيث لجأت تيارات الإسلام السياسى إلى فرض نوع من السطوة الفكرية والثقافية على المجتمع عبر مطاردة الأفكار والأعمال الإبداعية (من اجتهادات فكرية/ أعمال سينائية/ أعمال روائية/ قصائد شعرية ، بل وصل الأمر إلى صور التماثيل والمنحوتات) واتهامها بخروجها على المبادئ الدينية ، بل وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وبالتالي الكفر فى بعض الأحيان ، وخروجها على قيم المجتمع المسلم وأخلاقه والدعوة إلى الابتذال والعري والانحلال الخلقى ، وأنها أداة الغرب لطمس ثقافة وهوية الأمة ، واستخدم العديد من رموز ونشطاء حركة الإسلام السياسى ساحات القضاء عبر رفع قضايا الحسبة ، أو الضغط على المؤسسات الرقابية الرسمية التى أصبحت موافقها أكثر محافظة (تارة بتأثير جو التراجع العام فى مناخ الحريات وسيادة ثقافة التدين ، وتارة بهدف عدم إثارة التيارات الإسلامية ، أو بهدف المزايدة عليها) ، أو دعوة المؤسسات الدينية كالأزهر ومجمع البحوث الإسلامية للتدخل ، إخراج المظاهرات الطلابية والتحريض عبر الصحف والمجلات المرتبطة بالحركة الإسلامية ، نهاية بالتهديد المباشر والقتل^(٣٧) ، وقد فجر هذا الواقع واحتدامه على مدار ربع القرن الماضى مرة أخرى قضية الحريات ليس فقط فى جانبها المتعلق بالحريات السياسية ، ولكن أيضاً حرية التفكير والتعبير والإبداع ، وهى القضية التى احتشد وراءها مئات من المثقفين والمفكرين والمبدعين ، والتى أصبحت بما لهم من ثقل فى الساحة الثقافية والفكرية قضية مثارة وبإلحاح ، وأصبح التساؤل عن الحق فى حرية التفكير والتعبير والإبداع كأحد أهم حقوق المواطنة أحد الأسئلة التى تحتل جدول أعمال الحوار والصراع فى المجتمع المصرى.

٥- على الرغم من تمتع المرأة المصرية بكثير من الحقوق المدنية والسياسية ، إلا أنه لا يمكن القول بأنها حصلت على حقوق المساواة الكاملة مع الرجل ، خاصة ما يتعلق بحقوقها السياسية والمدنية^(٣٨) ، وهى الوضعية التى يضاعف من آثارها السلبية الثقافة السائدة والتى

تضرب بجذورها في التاريخ الاجتماعي المصري ، والتي ما زالت تهمش المرأة وتضعها في مرتبة تالية للرجل ، وهو ما انعكس بشكل عام وسلبي على مجمل أوضاع النساء المصريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، خاصة في الريف ، ونساء المناطق الفقيرة في الحضر ، ودفع بالمشكلات النوعية للمرأة بالظهور بقوة على ساحة الجدل أو الحوار المجتمعي ، وهو ما ساعد عليه:

- تصاعد الخطاب الإسلامي المحافظ ، الذي يراها في مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، والمطالب بعودة المرأة للمنزل ، والتعامل معها بصفته مصدرًا للفتنة والشروع يجب فرض مزيد من القيود على ملابسها وتحركاتها وسلوكياتها.
- الهجمة التي نالت كثيرا من الحقوق الاجتماعية خاصة في قوانين العمل الجديدة ، والتي شكلت في بعض بنودها تراجعًا واضحًا عن كثير من المكتسبات الاجتماعية التي حصلت عليها المرأة.
- تصاعد التحركات العالمية المناهضة بحقوق المرأة ، وانتقال صداها بقوة في مصر تحت تأثير التطور الهائل في وسائل الاتصال من جهة ، واهتمام العديد من المنظمات الدولية بدعم الجهود الرامية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة^(٣٩) ، ودعم الأنشطة الهادفة لذات الغرض.

وبالتالي أصبحت حقوقًا المواطنة المنقوصة والتي تهم ما يقرب من نصف سكان المجتمع المصري من النساء كقضية ذات أبعاد قانونية وثقافية واجتماعية ، أحد جوانب الحوار المجتمعي حول إشكاليات المواطنة في مصر.

٦- شكل الصراع الدامي بين النظام السياسي وتيارات العنف الإسلامي طوال حقبة التسعينيات ملمحًا آخر ألقى بظلاله الكثيرة على قضية حقوق المواطن في ظل تصاعد وتيرة العنف التي راح ضحيتها الكثير من الأبرياء^(٤٠) ، ومع استمرار العمل بقانون الطوارئ ولجوء الدولة للحلول الأمنية كأداة رئيسية في محاولتها لتكسير بنية منظمات العنف الإسلامي اتسع نطاق حملات الاشتباه والاعتقال والإحالة للمحاكمات العسكرية ، وهي الحملات التي صاحبها العديد من الانتهاكات وعمليات التعذيب واسعة النطاق وانتهاك لحرمان الجسد في أشنع صورها ، والتي لم تخلف فقط مئات السنين بأحكام السجن أو العشرات من حالات الإعدام التي طالت المئات من أعضاء منظمات العنف الإسلامي^(٤١) ، والتي انتهك فيها حقهم كمواطنين في التقاضي أمام قاضيهم الطبيعي بإحالتهم إلى المحاكم العسكرية ،

ولكنها خلفت أيضاً آلاف المعتقلين الذين لم ولن تتم إحالتهم للمحاكمة والذين تجاوزت سنوات اعتقال المئات منهم السبع والثمانى سنوات ، والذين حصلوا على أحكام من المحاكم المختصة بإنهاء سنوات اعتقالهم^(٤٢) ولكن قامت وزارة الداخلية بالالتفاف حولها بإصدار أوامر اعتقال جديدة لهم دون الإفراج عنهم ، ناهيك عن الأوضاع البائسة التى يجيا فى ظلها هؤلاء المعتقلون التى أودت بحياة الكثير منهم داخل السجون أو أصابتهم بعشرات الأمراض المزمنة التى حولت الكثير من هذا الشباب المعتقل إلى مقعدين ومعاقين ، هؤلاء الذين عذبوا أو الذين لم يتمتعوا بحقهم فى اللجوء إلى قاضيهم الطبيعى ، وغيرهم من الآلاف الذين ما زالوا قابعين خلف جدران المعتقلات يطرحون أيضاً وبالإحاح قضية الحقوق المدنية والقانونية للمواطنين ، وكيف يمكن أن تنتهك من المؤسسات الرسمية فى خرق واضح للقانون المفترض أن تطبقه دون أدنى خشية من محاسبة؟! .

كانت تلك هى أبرز العوامل التى تفاعلت مع بعضها البعض ومع غيرها من العوامل وطرحت فى تصاعد قضية المواطنة الكاملة وبالإحاح على جدول أعمال الحوار المجتمعى والفعل السياسى طوال العقود الثلاثة الماضية ، متجاوزة الفهم التقليدى الذى يربط فقط قضية المواطنة بأوضاع الأقباط ، وطرحت فهما أكثر تركيباً وتعقيداً عن الفهم السائد يشير إلى أن قضية المواطنة وانتهاكها هى قضية يعانى منها الجانب الأعظم من المصريين بأشكال مختلفة وبمستويات متعددة.

ثالثاً : منظمات المجتمع المدنى

تصف بعض التعريفات المجتمع المدنى بأنه "الساحة التى تدور فيها التفاعلات الاجتماعية العامة التى لا تتعلق مباشرة بالربح أو بالصراع على السلطة السياسية أو السيطرة على السلطة التنفيذية ، وهو ما يعنى أن المجتمع المدنى ينشط ويتطور طبقاً لمنطق وديناميكية تختلف جذرياً عن تلك التى تتحكم فى السوق ، أو تلك التى تتعلق بالممارسة المباشرة للسلطة السياسية"^(٤٣) ، وهذا التحديد لساحة المجتمع المدنى التى تجدد تجلياتها فى قيم ثقافية وأبنية مؤسسية وفاعليات اجتماعية ذات طابع مميز^(٤٤) لا يجعلها بعيدة أو منفصلة عن ساحات الصراع الاجتماعى التى تحتشد فيها مختلف الفئات الاجتماعية سواء السائدة أو الساعية لإعادة اقتسام الثروة والسلطة ، وهو ما يعنى أن مؤسسات المجتمع المدنى تعد من الناحية الإجرائية بمثابة البنية التحتية التى تمارس من خلالها أشكال أخرى من الصراع ، أشكال أقل عفواً وقمعاً بين الفئات الاجتماعية المتصارعة ، والتى تحاول توظيف هذه المؤسسات لبناء

ونشر نفوذها الفكرى عبر اللجوء لممارسات وأولويات بديلة لتلك التى يتبناها النظام السياسى القائم كجزء من معركة الصراع ذات الطابع التراكمى ، التى قد تحدث نقلة كيفية للمجتمع عند لحظة تاريخية مواتية ، بهذا المنظور يمكن فهم الدور الذى تلعبه العشرات من منظمات المجتمع المدنى فى المجتمع المصرى فى تناوّلها لقضية المواطنة ، وتركيز اهتمامها على أحد الجوانب التى تحقّقها أو تستكملها.

رابعاً: منظمات المجتمع المدنى وحقوق المواطنة ... زوايا التناول ووسائل العمل

إذا كانت هناك العديد من منظمات المجتمع المدنى قد أبدت اهتماماً واضحاً بحقوق المواطنة على تعددها ، فسوف نلاحظ تباين مجالات هذه الاهتمامات بين منظمة وأخرى ، وهو ما تعكسه أهداف المنظمة المدنية كما تشير إليه وثائقها الرسمية ومجمل أنشطتها الفعلية ، وسوف نلاحظ أيضاً أن تلك الأولويات تتأثر فى الغالب بالأصول الدينية ، و الثقافية ، والسياسية ، والاجتماعية ، بل وحتى النوع الذى ينحدر منه أو ينتمى إليه من قاموا بتأسيس هذه المنظمة أو من ينشطون فى إطارها ، وهى نفس المجالات التى يمكن الاستناد إليها فى وضع معايير تحكّمية تميز بين أبناء الوطن فى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ، أو المدنية والسياسية ، أو الحقوق الثقافية وتنتقص من مواظمتهم الكاملة ، والمنظمات التى تناوّلها هنا فى أساسها منظمات ذات طابع دفاعى ، ولا تعمل بشكل مباشر فى مجال التنمية أو الرعاية الاجتماعية ، وهى بهذا تمثل الجيل الثالث من المنظمات الأهلية فى المجتمع المصرى والذى يرجع ظهورها إلى عام ١٨٢١م عندما تأسست الجمعية اليونانية بالإسكندرية^(٤٥) ، حيث ارتبط ظهور هذا الجيل من المنظمات بالعديد من العوامل لعل أهمها:

١ - مساحة الحرية المحدودة التى أتاحها الانتقال لنظام التعددية السياسية المقيدة ، والتحول لاقتصاديات السوق ، وما فرضه من ضرورة وجود هامش لاستقلالية الجماهير فى تنظيم مبادراتها وأنشطتها الاجتماعية حتى يتواءم هذا مع الشعارات الديمقراطية التى يطرّحها النظام السياسى من جهة ، ولامتصاص التوترات الاجتماعية الناتجة عن الضغوط الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى ، خاصة مع تعاظم دور المنظمات الأهلية فى مجال خدمات التنمية الاجتماعية^(٤٦).

٢ - القيود الشديدة التى عانت منها الحياة الحزبية ، خاصة ما يتعلق بتأسيس أحزاب جديدة^(٤٧) ، والقيود المفروضة على حركة الأحزاب التى تأسست ، والهجوم الكاسح الذى تتعرض له أحزاب المعارضة فى أعقاب كل توتر اجتماعي^(٤٨) ، والذى أدى

لانسحاب الكثير من عضويتها من مجال العمل السياسي ، ولجوء الكثير من نشطاء الحركة السياسية إلى العمل من خلال منظمات المجتمع المدني ، كأطر يكون العمل بها أقل مخاطرة وتصادما مع الدولة^(٤٩) من جهة ، أو لعدم تعبير الأحزاب القائمة بالفعل عنهم من جهة أخرى.

٣ - تزايد التيار الدولي الداعم لحقوق الإنسان والديمقراطية خاصة مع سقوط دول المنظومة الاشتراكية ، وانهيار سوق برلين ، وهو ما شكل رافداً هاماً من الدعم المادي والمعنوي لمنظمات المجتمع المدني ذات الطابع الدفاعي.

٤ - تصاعد دور ونفوذ التيار الإسلامي الذي فرض على ساحة الجدل السياسي قضايا شديدة الارتباط بحقوق المواطن مثل حقوق الأقباط ، ووضع المرأة ، وحرية التفكير والإبداع.

٥ - تصاعد الصدام بين الدولة والحركة الإسلامية لحد الاقتتال المسلح ، وبروز اليد الخشنة للدولة مع تفضيلها للحلول الأمنية ، وهو ما وسع الانتهاكات الصارخة للحقوق المدنية والسياسية التي طالحت حتى المعارضين من غير التيار الإسلامي^(٥٠).

ساهمت هذه العوامل وغيرها في ظهور الجيل الثالث من المنظمات الأهلية ذات الطابع الدفاعي منذ منتصف الثمانينيات ، والتي سوف نسعى للتعرف على الزوايا أو الجوانب التي تعاملت من خلالها مع قضية المواطنة ، واستراتيجيات هذا التعامل من خلال القراءة السريعة لإنتاجها الموثق ، أو لأهداف مشروعاتها الميدانية التي تعاملت مع ذات القضية ، والتي سوف نعرض في الجدول التالي خريطة لأبرزها مرتبة حسب تاريخ التأسيس:

جدول (١)

اسم المنظمة وتاريخ التأسيس	الوضع القانوني	الأهداف أو الأغراض	الوسائل
١- مركز دراسات المرأة الجديدة (١٩٨٤).	شركة مدنية ، وسجلت كمؤسسة خاصة في ٢٠٠٣ بحكم قضائتي بعد رفض وزارة الشؤون الاجتماعية إشهارها .	- السعي لضمان الحق غير المشروط للمرأة في الاستقلال والمساواة والعدالة الاجتماعية . - تعبئة النساء حول قضايا المرأة ، وتمكينهن من بناء رأى عام يدافع عن حقوقهن .	- إعداد الدراسات والأبحاث والنشرات . - المشاركة في الحملات الوطنية والدولية المتعلقة بحقوق المرأة .
٢- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (١٩٨٥).	لم يتم الموافقة على تسجيلها كجمعية	- الدعوة لاحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .	- تقديم المساعدة القانونية . - إصدار التقارير السنوية عن

<p>حالة حقوق الإنسان. -إصدار بلاغات صحفية تتضمن مع الأحداث الجارية.</p>	<p>-رفع وعى المواطن بحقوقه المشروعة.</p>	<p>أهلية إلا في عام ٢٠٠٣.</p>	
<p>تشكيل مجموعات بحثية من الأكاديميين والمهنيين ونشطاء المؤسسات الأهلية. مشروعات بحثية. تنظيم ندوات ومؤتمرات. توثيق التاريخ للوطني والتطورات السياسية. الترجمة للموضوعات التي تهم المركز.</p>	<p>- البحث والتوثيق حول البدائل الممكنة للأوضاع والسياسات الراهنة من أجل مجتمع أفضل على طريق التقدم والتنمية بالمشاركة الشعبية. إضاءة طريق المعرفة أمام المجتمعات المحلية والجماعة الثقافية.</p>	<p>شركة مدنية.</p>	<p>٣- مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق (١٩٨٧).</p>
<p>تحريك المجتمع لإتاحة الفرصة أمام المرأة لتسولي المناصب الهامة المحجوبة. التدريب والتثقيف بهدف تحسين أوضاع المرأة الاقتصادية. إقامة والمشاركة في اللقاءات والندوات والمؤتمرات المحلية والدولية. مراجعة واستخلاص البحوث والدراسات الخاصة بالمرأة.</p>	<p>تضامن النساء الأكثر حظاً في الحياة مع من هن أقل حظاً. تحقيق التوازن بين واجبات المرأة وحقوقها..</p>	<p>جمعية أهلية.</p>	<p>٤- رابطة المرأة العربية (١٩٨٧).</p>
<p>برنامج المجتمع المدني والتحول الديمقراطي. برنامج الملل والنحل. برنامج المرأة. برنامج الحركات الدينية. والتسى تستخدم التقارير/ الندوات / الدراسات/ النشرة.</p>	<p>تفعيل دور البحوث ودراسات العلوم الاجتماعية في بلورة السياسات العامة. الدعوة لتطبيق نتائجها من خلال الجماعات ذات التأثير في صنع القرار.</p>	<p>شركة مدنية تعرض للغلق منذ عام ٢٠٠٠ ، وإلقاء القبض على مؤسسه ومديره د. سعد الدين إبراهيم ، أعيد افتتاحه في نهاية عام ٢٠٠٣.</p>	<p>٥- مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية (١٩٨٨).</p>
<p>مركز معلومات. مكتبة متخصصة. برامج تدريب وإنتاج مواد تعليمية. ندوات ومؤتمرات. إصدار دراسات وأبحاث.</p>	<p>تأكيد احترام وسيادة القانون ومبادئ حقوق الإنسان. -دراسة القوانين التي تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.</p>	<p>شركة مدنية للمحاماة ، وسجل كجمعية أهلية في عام ٢٠٠٣ تحت اسم الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان والتنمية البشرية.</p>	<p>٦- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩١).</p>
<p>ندوات وحلقات نقاش/ وتبادل خبرات. أبحاث وكتب وأوراق / وتوثيق للحركة لتاريخ وكفاح الحركة العمالية. دورات تدريبية على العمل النقابي.</p>	<p>بلورة الخبرات النقابية والكفاح العمالي. - إحياء الفكرة النقابية وحشد العمال حولها ، وإعادة الثقة فيها.</p>	<p>شركة مدنية</p>	<p>٧- دار الخدمات النقابية (١٩٩١).</p>

مساعدة قانونية فيما يخص علاقات العمل والحرية النقابية. تقديم استشارات قانونية. مكتبة متخصصة وأرشيف صحفي.			
مساعدة وفحوص طبية. مساعدة قانونية. المشاركة في حملات مناهضة العنف.	التأهيل النفسى لضحايا العنف والتعذيب. توثيق وجمع المعلومات حول ظاهرة العنف والتعذيب. تأهيل المهتمين بالعمل في مجال مكافحة العنف.	شركة مدنية.	٨- مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا التعذيب (التدويم) (١٩٩٣).
وحدة مواطنة. وحدة قضايا مجتمعية معاصرة. وحدة توثيق ونشر. والتي يقوم نشاطها على الندوات / برامج التدريب / ورش العمل / إصدار الملفات والأبحاث والدراسات.	دراسة الواقع المصرى المعاصر لتنميته. حصر وتحديد عوامل التخلف لتجاوزها. إبراز المقومات الحضارية للأقباط ومساهماتهم الفاعلة في بناء المجتمع. - الاهتمام بالدراسات المستقبلية.	مؤسسة تعمل في إطار الكنيسة الأرثوذكسية تحت مظلة أسقفية الخدمات.	٩- المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (١٩٩٤).
تقديم الاستشارات والمساعدة القانونية. إعداد الدراسات القانونية. إصدار المطبوعات للتنوعية القانونية. مكتبة متخصصة. توثيق المعلومات والأحكام القضائية.	التصدى لانتهاكات حقوق الإنسان. التوعية بالحقوق القانونية.	شركة مدنية انقسمت بعد وفاة مؤسسها الأستاذ هشام مبارك في عام ١٩٩٩ لمركز هشام مبارك للمساعدة القانونية ، وجمعية المساعدة القانونية التي تم تسجيلها كجمعية أهلية عام ٩٩.	١٠- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٤).
- المساعدة القانونية أمام المحاكم. - بحوث ودراسات ومنشورات خاصة بحقوق المرأة. - فصول محو أمية.	- رفع الوعى القانونى للمرأة.	شركة مدنية	١١- مركز قضايا المرأة المصرية (١٩٩٥).
رصد الانتهاكات. إصدار التقارير والدراسات. تقديم المساعدة القانونية. نشرة غير دورية تهتم بأوضاع الفلاحين في القرية المصرية.	الدفاع القانونى عن كافة الانتهاكات التى تقع للعامل الزراعيين والمؤقتين. مكافحة كافة أشكال التمييز والاضطهاد التى يتعرض لها الفلاحون والعامل الزراعيون والأطفال والنساء العاملون بالقرية المصرية.	شركة مدنية ، تقدمت بطلب التأسيس كمؤسسة خاصة في عام ٢٠٠٣ ، لكن وزارة الشئون رفضت الطلب ، ومازال الأمر معروضاً على القضاء.	١٢- مركز الأرض لحقوق الإنسان (١٩٩٦).

<ul style="list-style-type: none"> - الطعن بعدم دستورية بعض القوانين. - المساعدة القانونية. - دورات تدريب. - حملات توعية. - نشر تقارير وأعمال رصد وبحوث ميدانية. - قياس اتجاهات الرأي العام. 	<ul style="list-style-type: none"> - تحسين البنية التشريعية لمدمع التطور الديمقراطي. - توسيع قاعدة المشاركة بجعل المواطنين أكثر وعياً بحقوقهم. 	شركة مدنية ، تم تصفيتها بقرار من مؤسسيتها في عام ٢٠٠٠ .	١٣- جماعة تنمية الديمقراطية (١٩٩٦).
<ul style="list-style-type: none"> - حملات توعية. - إصدار نشرات وبحوث ميدانية وتقارير. - تقديم مساعدة قانونية. 	<ul style="list-style-type: none"> - تنمية حق المرأة في المشاركة السياسية. - رصد الانتهاكات والقوانين التي تقيد حقوق المرأة ، وتناقض مع الدستور ، أو المواثيق الدولية. 	شركة مدنية.	١٤- المركز المصرى لحقوق المرأة (١٩٩٦).
<ul style="list-style-type: none"> - تقارير رصد أوضاع السجون والمحتجزين. - مساعدة قانونية للسجناء والمحتجزين. - بعثات تقصي حقائق. - كتيبات تعرف بحقوق السجن أو المعتقل. 	<ul style="list-style-type: none"> - الرقى بالنظم العقابية بما يتفق وحقوق الإنسان. - الرقى بالقانونى لدى المواطنين والعاملين فى المؤسسات العقابية. 	شركة مدنية وحصلت على التسجيل كجمعية أهلية فى ٢٠٠٣ م .	١٥- مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (١٩٩٧).

بيانات الجدول جمعت بمعرفة الباحث ومن مصادر مختلفة أهمها مطبوعات هذه الهيئات وعلى الرغم من تعدد الزوايا التي تناولت بها كل من هذه المنظمات قضية المواطنة من خلال مجمل أنشطتها ، إلا أن تحليل مضمون وأهداف هذه الأنشطة يشير إلى تركيزها على إحدى مشكلات أو حقوق المواطنة ، والتي قد تستهدف فئة واحدة من المصريين ، وهو في النهاية الاهتمام الذى شكل محور أنشطتها ، وإن كان هذا لا ينفى أنها قد تعاملت مع الجوانب، أو المشكلات الأخرى المرتبطة بحقوق المواطنة والتي قد تعنى نفس الفئة من المصريين أو غيرها وإن كان بدرجة أقل ؛ وذلك كما يشير الجدول التالي:

جدول (٢)

الفئة المستهدفة بالنشاط	اسم المنظمة	مجال الاهتمام والنشاط الرئيسي
العمال.	- دار الخدمات النقابية.	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
العمال / الفلاحون / الطبقات الفقيرة بشكل عام.	- مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق.	
الفلاحون.	- مركز الأرض لحقوق الإنسان.	
المصريون على وجه العموم خاصة نشطاء العمل السياسى العام.	- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	الحقوق السياسية والمدنية (المشاركة السياسية / حرية التفكير والإبداع/ حرية التنظيم / الحقوق

القانونية / الحماية من التعذيب والانتهاك الجسدي).	- مركز المساعدة القانونية.	المصريون على وجه العموم خاصة نشاطه العمل السياسي والعام.
	- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان. (أبدى المركز أيضاً قدراً من الاهتمام بحقوق المرأة/ حقوق الأقباط)	المصريون على وجه العموم خاصة المثقفون والمبدعون
	- جماعة تنمية الديمقراطية.	المصريون الذين ليس لديهم اهتمام بالمشاركة السياسية.
	- مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا التعذيب (النديم). (أبدى المركز أيضاً اهتماماً واضحاً بحقوق المرأة)	ضحايا العنف والتعذيب.
حقوق المرأة ومكافحة كافة أشكال التمييز ضدها.	- رابطة المرأة العربية.	النساء
	- مركز قضايا المرأة المصرية.	النساء
	- المركز المصري لحقوق المرأة.	النساء
	- مركز دراسات المرأة الجديدة.	النساء
حقوق المواطنة الكاملة للأقباط.	- مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية. (أبدى المركز أيضاً اهتماماً بالحقوق الديمقراطية والمشاركة السياسية)	الأقباط
	- المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (أبدى المركز اهتماماً بقضايا المشاركة السياسية وحقوق المرأة)	الأقباط

مستخرج من بيانات و إصدارات هذه المنظمات بمعرفة الباحث

وقد تنوعت الوسائل والأدوات التي استخدمتها هذه المنظمات في تعاملها الدفاعي عن حقوق المواطنة وهي الأدوات التي اشتملت على:

١ - إصدار صحف أو مجلات غير دورية مثل :

جدول (٣)

المنظمة التي تصدرها	الجريدة أو المجلة
مركز دراسات المرأة الجديدة.	المرأة الجديدة (كتاب غير دوري).
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	حقوق الإنسان (نشرة غير دورية).
رابطة المرأة العربية.	هي (نشرة إخبارية).
مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.	المجتمع المدني (نشرة غير دورية).
الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان والتنمية البشرية.	- حقوق الناس (جريدة غير دورية). - حقوق الناس / حقوق المرأة (جريدة غير دورية).
مركز الأرض لحقوق الإنسان.	سلسلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (غير دورية).

وهي نشرات ومجلات أو جرائد لا تركز فقط على نشاط المنظمة بمقدار تركيزها على القضايا التي تدافع عنها ، لدعم خطاب المنظمة الداعي للدفاع عن حق من حقوق المواطنة ، أو فئة من المواطنين يتعرضون لانتهاك أحد حقوقهم ، وهو الخطاب الذي بجانب تقديمه قدرأ من المعلومات القانونية والسياسية والتاريخية - بهدف التوعية بالقضايا التي يتبناها - حاول أيضاً من خلال النقد الحاد لممارسات انتهاك حقوق المواطنة إحداث نوع من التعبئة الجماهيرية في مواجهة مرتكبي هذه الانتهاكات.

٢ - إصدار التقارير السنوية مثل :

جدول (٤)

التقارير	المنظمة
يرصد مجمل الانتهاكات في الحقوق المدنية والسياسية في مصر .	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان .
يرصد التحولات الديمقراطية في مصر والعالم العربي والعوائق التي تواجهها.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية .
يرصد تطور أوضاع الأقليات في مصر والوطن العربي ، والانتهاكات التي يتعرضون لها.	- تقرير الملل والنحل والأعراق .
يرصد أوضاع المعتقلين والمسجونين بشكل عام ، والانتهاكات التي يتعرضون لها.	- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر .
أوضاع الفلاحين والانتهاكات التي تعرضوا لها خاصة مع بدء تنفيذ القانون الجديد للإيجارات الزراعية.	مركز الأرض لحقوق الإنسان .
أحوال الفلاحين في ريف مصر من ١٩٨٠/٢٠٠٠ م	مركز الأرض لحقوق الإنسان .

وهي التقارير التي تعد بمثابة مرصد يوثق لانتهاكات حقوق المواطنة التي تركز عليها هذه المنظمات ، ويعتبر تقرير " حالة حقوق الإنسان في مصر " الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أقدم هذه التقارير ، وأكثرها انتظاماً ، ويصدر منذ عام ١٩٩٢ م. أما أكثرها شهرة وإثارة للجدل فهو تقرير الملل والنحل والأعراق (الذي يصدر عن مركز ابن خلدون) نظراً للمستوى العالي من المكاشفة التي يتعامل بها مع أوضاع الأقليات في مصر والمنطقة العربية ، وصدر لأول مرة عام ١٩٩٣ م تحت عنوان "هموم الأقليات" .

وتعد التقارير السنوية التي تصدر عن تلك المنظمات من أهم أدواتها في رصد ومتابعة الانتهاكات المرتبطة بحقوق المواطنة من خلال:

- متابعة تطور التشريعات خاصة المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية .
- رصد وتسجيل الانتهاكات الموجهة للمواطنين.
- توثيق ردود الأفعال أو أشكال الرد والمواجهة على هذه الانتهاكات (سواء كانت فردية أو جماعية).

٣ - البيانات أو البلاغات الصحفية :

ارتبط إصدار البيانات أو البلاغات الصحفية في الغالب الأعم بالأحداث الجارية ، وبوقائع الانتهاكات الضخمة ، أو التي تمس قطاعات واسعة من المواطنين ، خاصة الانتهاكات ذات الطابع المتكرر مثل:

- الإحالة للمحاكم العسكرية والقضاء الاستثنائي.
- أحداث العنف الطائفية واسعة النطاق.
- أعمال الترويع واحتجاز الرهائن التي تقوم بها أجهزة الأمن في سياق مطاردتها للمتطرفين الإسلاميين.
- التضييق على حرية الاعتقاد والتفكير (مثل قضية نصر أبو زيد/ مصادرة بعض الكتب).
- الانتهاكات والتدخلات المرتبطة بالانتخابات التشريعية.
- تطبيق قانون حبس الصحفيين.
- انتهاك حق تكوين الجمعيات والنقابات (إصدار قانون جديد للجمعيات وتنظيم العمل الأهلي / حل بعض الجمعيات).
- التعذيب وسوء المعاملة بأقسام الشرطة.
- الاختفاء القسري لبعض المعتقلين.
- مصادرة أو إغلاق بعض الصحف ، والتضييق على العمل الصحفي ؛ كما تم في معركة القانون ٩٣ لسنة ٩٥ .
- اغتيال بعض المفكرين أو الاعتداء عليهم .
- اعتقال نشطاء حقوق الإنسان والتضييق عليهم .
- اعتراض جهات الأمن على المسيرات أو التجمعات السلمية .

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن العديد من البيانات كانت تصدر في سياق مؤتمرات صحفية يتم دعوة الصحافة المصرية والعالمية لها ؛ لمنحها مزيداً من قوة الضغط والتأثير ، وهناك أيضاً العديد من البيانات التي كانت تصدر موقعة من أكثر من هيئة ، خاصة في الأحداث التي كانت تستدعى شكلاً من المواجهة الجماعية ، أو التي يتفق فيها موقف هذه المنظمات ، نموذج لهذا :

- بيان (تضامناً مع د. ابتهاج يونس ، ود. نصر حامد أبو زيد) الصادر عن مركز دراسات وأبحاث المرأة الجديدة ، ومركز النديم لعلاج وتأهيل ضحايا العنف .
- بيان (طلب اجتماع عاجل مع رئيس الجمهورية لوضع برنامج للإصلاح السياسي ، ومع المفوض السامي لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة) كرد فعل على إقرار قانون جديد للجمعيات الأهلية ، وقعته ٨ منظمات هي تنمية الديمقراطية/ مركز القاهرة/ المساعدة القانونية / مساعدة السجناء/ مركز الأرض/ مركز استقلال القضاء/ البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
- بيان (جبهة المثقفين) صدر في أعقاب الحكم بالتحقيق بين د. نصر حامد أبو زيد وزوجته ، والذي وقعه مركز الدراسات والمعلومات القانونية / المساعدة القانونية / اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد / رابطة المثقفين المصريين / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / جمعية التنوير / جمعية الكاتبات المصريات .

٤ - تنظيم المؤتمرات والندوات وورش العمل

كانت المؤتمرات والندوات من أكثر أدوات هذه المنظمات استخداماً ؛ خاصة أنها تتيح للنخبة الثقافية - التي تهتم بالعمل العام - فرص التعبير الواسع عن رأيها ، أو إظهار تضامنها، والعديد من هذه المؤتمرات والندوات وورش العمل كان يتم توثيق ما قدم فيها (من أوراق أو مداخلات أو حوارات أو ما نتج عنها من توصيات) في كتب مثل:

جدول (٥)

أعمال المؤتمر أو الندوة أو الورشة التي تحولت لكتاب	الموضوع	المنظمة التي أصدرته
المرأة والقانون والتنمية (١٩٩٥).	حقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
الحركة النسائية العربية (١٩٩٣).	مواجهة تهميش المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
إرهاب الفكر وحرية الإبداع (١٩٩٥).	الحق في حرية الفكر والإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.

تعليم الحق وحق التعليم (١٩٩٥).	حق المواطن في التعليم.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حرية الإبداع وحقوق المبدعين (١٩٩٤).	حرية الإبداع والتفكير.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٣).	حقوق الإنسان بشكل عام.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حماية البيئة في مصر (١٩٩٧).	الحق في بيئة آمنة.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
معركة حرية الصحافة (١٩٩٥).	القيود المفروضة على حرية التعبير والعمل الصحفي.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
المسألة الفلاحية والزراعية في مصر (١٩٩١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصري	مركز البحوث العربية.
الحرثيات الفكرية والأكاديمية في مصر .	حرية البحث العلمي.	مركز البحوث العربية.
المشكلة الطائفية في مصر (١٩٨٨).	التمييز الطائفي.	مركز البحوث العربية.
المجتمع المدني وسياسات الإفصار (٢٠٠٢).	دور المجتمع المدني في الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية	مركز البحوث العربية.
الانتخابات البرلمانية في مصر .	المشاركة السياسية والتدخل الإداري في حرية الانتخابات	مركز البحوث العربية.
حقيقة التعددية السياسية في مصر .	المشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المواطنة	أوضاع الأقباط كمواطنين	مركز البحوث العربية.
المرأة والانتخابات البرلمانية قراءة للواقع واستشراف للمستقبل (٢٠٠٢)	المشاركة السياسية للمرأة	المركز المصري لحقوق المرأة.
مشروع قانون تعديل إجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية (١٩٩٩).	الحقوق القانونية للمرأة	المركز المصري لحقوق المرأة.
دور الأقباط في الحياة العامة المصرية (١٩٩٦) (منشورة ضمن تقرير الملل والنحل والأعراق لعام ٩٧).	مشكلات التمييز الديني	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط (١٩٩٤) ، والمعروفة بمؤتمر الأقليات ، منشورة ضمن تقرير الملل والنحل لعام (١٩٩٥).	مشكلات التمييز الديني	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
المرأة العربية والحياة العامة (١٩٩٦).	المشاركة السياسية للمرأة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
دور القضاء في دعم ثقافة المجتمع المدني.	دعم الحقوق المدنية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
حقوق الإنسان في مصر (٢٠٠٣).	الحقوق المدنية والسياسية.	مركز المساعدة القانونية لحقوق السجناء.

دور الإعلام في دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
دور المؤسسات المهنية والأندية الفكرية في دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
دور النقابات المهنية والعالية العربية.	حرية تأسيس والاشترك في النقابات.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
صورة المرأة في الإعلام (١٩٩٤).	الإعلام وتكريس الانتهاكات لحقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة .
المرأة العربية سنوات في كرسى القضاء (٢٠٠٢).	حول حق المرأة في تقلد كرسى القضاء.	رابطة المرأة العربية .
حرية الرأي والعقيدة قيود وإشكاليات.	حرية التعبير والإبداع.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
حقوق لا تنجزاً (١٩٩٤).	حقوق المواطنة لا تنجزاً.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

وما سبق يمثل مجرد عينة ، حيث من الصعب حصر الندوات أو المؤتمرات أو ورش العمل التي لم تطبع أعمالها ، أو حتى تلك التي وثقت بالفعل ، وذلك للضعف الشديد في عمليات الأرشيف والتوثيق لدى كل منظمات المجتمع المدني وهو ما يصعب مهمة البحث والدراسة على الباحثين.

٥ - إصدار المطبوعات الدعائية للتوعية

تعددت أشكال تلك المطبوعات من كروت ومطويات شارحة تتناول بشكل مختصر بعض الحقوق وكتالوجات لرسوم الكاريكاتير ، وكراسات صغيرة مزودة بالرسوم ؛ والتي كانت توزع ، على حد إشارة العديد من النشطاء في هذه المنظمات ، على نطاق واسع كجزء من جهود التوعية العامة بالحقوق المدنية والسياسية للمواطن ، أو إحدى أدوات حملة متخصصة تركز على انتهاك محدد لحقوق المواطنة ؛ نموذج لهذا:

جدول (٦)

أنواع المطبوعات	الهدف	الجهة الصادرة
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "مولديا دنيا/ التقرير الختامى لمولد الانتخابات".	التدخل الإدارى فى حرية الانتخابات البرلمانية وعدم نزاهتها.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "الريشة ضمير الوطن لن نغفر.. لن ننسى".	السكوت عن جرائم الحرب ضد الأمري من المصريين فى الحروب الإسرائيلية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
نتيجة حائط لعام ٩٨ مزودة بلوحات فنية لعدد من	دعم حرية الإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات

القانونية لحقوق الإنسان.		كبار الفنانين المصريين.
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	حملة تضامن مع المعتقلين من المحامين.	كارت مزود برسم ميزان العدالة مقيد بقيد حديدي وتحته عبارة "المحامون المعتقلون تضامنوا معنا من أجلهم.
مركز الأرض لحقوق الإنسان.	تناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	سلسلة مطويات بعنوان "مفاهيم إنسانية".
مركز المساعدة القانونية.	تناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	سلسلة مطويات بعنوان " اعرف حقوقك".
مركز المساعدة القانونية.	تتناول شرحاً للحقوق القانونية للمواطن، وكيفية الدفاع عنها في حالة انتهاكها.	سلسلة مطويات بعنوان "ماذا تفعل؟".
المركز المصري لحقوق المرأة.	إرشادات انتخابية للنساء.	مطوية رسوم شارحة وتعليقات بسيطة بعنوان "تعالي نتخب".
المركز المصري لحقوق المرأة.	شرح حقوق المرأة في حالات الزواج والطلاق والوصاية على الأبناء..	سلسلة بعنوان "أ.ب.. قانون كمراسات صغيرة مزودة بالرسوم.
جماعة تنمية الديمقراطية.	إرشادات لكيفية القيد الانتخابي وأهمية المشاركة السياسية؛ وهى من أدوات حملة لدعم المشاركة السياسية.	سلسلة مطويات شروح بسيطة ورسوم كاريكاتيرية بعنوان "بالانتخاب نبني بلدنا".
مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية	دعم المشاركة السياسية.	نتيجة عام ٢٠٠٠ في بطاقة صغيرة مزودة بأحد النصوص الدستورية التي تضمن حقوق المساواة/ أو المشاركة السياسية، بالإضافة لرسم معبر وعبارات داعمة من الأغاني الشهيرة أو الشعر العامي.
مركز قضايا المرأة المصرية.	توعية قانونية.	سلسلة مطويات اعرف حقوقك (شرح مبسط لحقوق الزواج والخطبة).

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

٦ - إصدار الكتب أو الدراسات أو التقارير المتخصصة

كانت هذه الأداة هي الأخرى من الأدوات البارزة التي لجأت إليها منظمات المجتمع المدني لإدارة حوار على الأقل بين النخبة الثقافية حول مشكلات المواطنة، أو لدعم توجهات ورؤى المنظمة في هذا المجال، وقد صدرت في هذا المجال العشرات من الكتب والتقارير التي غطت في الغالب معظم الجوانب المرتبطة بحقوق المواطنة سواء كيف تناولتها الموثيق الدولية والتشريعات الوطنية، أو رصد ومناقشة طبيعة الانتهاكات لهذه الحقوق في

المجتمع المصرى ونقدها ومتابعة جذورها ، وأسبابها الثقافية والسياسية والقانونية والاقتصادية ، نهاية بوضع تصورات أو اجتهادات لتجاوز هذه الوضعية ، وسوف نحاول أيضاً فى الجدول التالى تقديم نماذج لأبرز هذه المطبوعات:

جدول (٧)

المنظمة التى أصدرته	الموضوع الذى يناقشه	الكتاب أو التقرير
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	توثيق للأحكام القضائية التى انتصرت للحقوق المدنية والسياسية للمواطن.	أحكام القضاء المصرى وحقوق الإنسان (١٩٩٧).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	العنف الواقع على المرأة.	نساء بلا حقوق ورجال بلا قلوب (١٩٩٨).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	أوضاع تمهيش المرأة فى مصر.	المواطنة المنقوصة (١٩٩٥).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	نقد للقانون ٣٢ لسنة ٦٤ الذى يقيد حق تكوين المنظمات الأهلية.	دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات (١٩٩١).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	يشرح آلية اندماج المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فى المنظومة القانونية المصرية.	دستورية حقوق الإنسان (١٩٩٣).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	نقد لدور المؤسسة التعليمية فى دعم ثقافة المواطنة.	التعليم وحقوق الإنسان فى مصر.
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	محاولة للبحث فى التاريخ الفرعونى عن جذور لمفاهيم حقوق الإنسان.	عالم بلا أغلال (١٩٩٦).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	محاولة لإلقاء الضوء على التاريخ القبطى ودور الأقباط فى بناء صرح الحضارة والثقافة المصرية.	مصر القبطية (١٩٩٨).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	محاولة لدراسة وتأصيل مفهوم المواطنة فى ظل المتغيرات العالمية.	المواطنة فى زمن العولمة (٢٠٠٢).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	تطور مفهوم المواطنة فى التاريخ المصرى المعاصر.	مبدأ المواطنة.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الضوء وتقديم اجتهادات مصرية فى مفهوم المواطنة.	المواطنة تاريخياً ، دستورياً ، فقهيًا.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى الحركة الوطنية المصرية.	المشاركة الوطنية فى العصر الحديث ، ج ١.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى التاريخ المصرى.	سلسلة الأقباط عبر العصور.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	المشاركة السياسية لشباب الأقباط.	مشاركة الشباب القبطى فى الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة (كتاب / سلسلة أوراق دراسية).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	أوضاع حقوق المرأة فى الديانة المسيحية.	المرأة فى المسيحية نظرة أولية (كتاب/ سلسلة أوراق دراسية).
جماعة تنمية الديمقراطية.	المشاركة السياسية.	قبل فوات الأوان ، دراسة ميدانية فى سبع دوائر انتخابية (١٩٩٧).
مركز البحوث العربية.	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للنساء العاملات بقطاع الغزل والنسيج.	نساء الغزل والنسيج والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

سوسولوجية الجريمة عند المرأة (١٩٩٢).	أوضاع المرأة المصرية والعنف.	مركز البحوث العربية.
الحركة العمالية في معركة التحول (١٩٩٤).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعمال في مصر.	مركز البحوث العربية.
الأسر المعيشية لفلاحى الريف المصري.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الريف.	مركز البحوث العربية.
الإنقار في بر مصر (١٩٩٨).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المصري.	مركز البحوث العربية.
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.	حقوق المواطنة.	مركز البحوث العربية.
المشاركة الشعبية في التنمية المحلية.	حق مشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المرأة في القطاع غير الرسمي.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في القطاع غير الرسمي.	مركز البحوث العربية.
الأرض والفلاح (٢٠٠١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصري.	مركز البحوث العربية.
عمال مصر وقضايا العصر (٢٠٠).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعامل المصري.	مركز البحوث العربية.
تأملات في مسألة الأقليات (١٩٩٢).	التمييز على خلفية دينية أو عرقية	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
مصر لكل المصريين (١٩٩٢).	الأقباط و حقوق المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
حول الدعوة لتطبيق الشريعة.	مشكلات المواطنة في ظل الدولة الدينية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
الأقباط المصريون (١٩٩٦).	المشكلة القبطية في مصر.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
قوانين متهكة وضحايا بلا تعويض / دراسة ميدانية.	انتهاك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عمال المحاجر.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
الكشع محنة وطن (تقرير ميداني) (١٩٩٩).	تقرير ميداني عن أحداث و انتهاكات حادثة الكشع.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
نداء من العالم الآخر.	تقرير موثق عن تعذيب مواطنين بالحرق في أحد أقسام الشرطة مما أدى لوفاته.	مركز المساعدة القانونية / مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف.
- أسر رهن الاعتقال. - الاعتقال في مصر جريمة ضد الحرية. - تذكروا أمهات ضحايا الاعتقال المتكرر.	سلسلة تقارير ميدانية حول ظاهرة الاعتقال المتكرر في مصر.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
-الموت داخل أسوار العزلة والصمت -المدن / الموت البطيء داخل سجنى الوادى الجديد و دمنهور. -محتجزون إلى الأبد..الأوضاع داخل سجنى وادى النظرون ٢٠١١.	سلسلة تقارير ميدانية عن الأوضاع السيئة للسجناء ، وانتهاك حقهم في الرعاية الصحية .	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
أحوال المرأة داخل السجون المصرية.	الانتهاكات الموجهة ضد السجناء.	مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء.
العنف ضد المرأة.	دراسة عن حقوق المرأة.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

٧ - المساعدة القانونية

وقد تنوعت المساعدات القانونية التي تقدمها العديد من المنظمات السابقة فيما يخص الانتهاكات المتعددة لحقوق المواطنة لعل أبرز أشكالها:

- إرسال المناشدات للجهات المسؤولة خاصة في وزارة الداخلية ، أو وزارة العدل ، أو وزارة الخارجية ، والنائب العام بطلب التحقيق في أحد الانتهاكات ، أو تنفيذ أحكام القضاء.
- تقديم الاستشارات القانونية لمن تعرضوا لانتهاك أحد حقوقهم/ أو في قضايا الأحوال الشخصية.
- حضور المحاكمات ومراقبتها ، والتحقيقات والتضامن مع من انتهكت حقوقهم خاصة في مجال حرية التفكير والتعبير عن الرأي.
- رفع الدعاوى القضائية لانتزاع ، أو لحماية أحد الحقوق (التعويضات لضحايا التعذيب/ حق الزيارة ، والعلاج ، والتقدم للامتحانات للمعتقلين / قضايا الأحوال الشخصية / قضايا الفصل التعسفي).
- وتعد أشكال المساعدة القانونية المختلفة هي الأداة الأساسية لدى منظمات المجتمع المدني ؛ والتي تسمح لها بالخروج بأنشطتها خارج حيز النخبة المثقفة الضيق.

٨ - بناء الشبكات والتحالفات

رغم القدرة الأكبر للشبكات والتحالفات بين منظمات المجتمع المدني على ممارسة درجة أعلى من الضغط والتأثير باتجاه حماية حقوق المواطنة ، إلا أن تلك الأداة ما زالت تشكل نقطة ضعف فاضحة في عمل المنظمات السابق الإشارة إليها ، حيث لم تتجاوز أعمال التنسيق في معظم الأحيان إصدار البيانات المشتركة ، أو تنظيم ندوة ، أو إصدار كتاب ، أو الاتفاق في موقف تضامني عابر ، وهناك عشرات التجارب والمحاولات لعل أبرزها محاولة بناء تحالف من منظمات المجتمع المدني يقود حملة واسعة من أجل قانون أكثر ديمقراطية للعمل الأهلي ، وهو التحالف الذي انكسر تحت حدة الخلافات بين هذه المنظمات ، ولم تستطع أى من هذه المحاولات أن تخوض حملة حقيقية وناجحة لوقف انتهاك أو حماية حق ، فمنذ ظهور ونشاط هذه المؤسسات أُعلن عن تأسيس العديد من التجمعات واللجان القومية والوطنية ، والجهات التي لم يتجاوز وجودها الفعلي بيان تأسيسها ، نموذج لهذا:

- جبهة المثقفين : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/مركز

المساعدة القانونية لحقوق الإنسان/اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد/رابطة المثقفين المصريين/المنظمة المصرية لحقوق الإنسان/جمعية التنوير/جمعية الكاتبات المصريات) تشكلت عام ١٩٩٦م للدفاع عن حرية الفكر والدولة المدنية.

- لجنة تنسيق العمل الأهلي : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/ مركز قضايا المرأة المصرية/ جمعية المساعدة القانونية / مركز الأرض/ مركز البحوث العربية) تشكلت في أكتوبر عام ٢٠٠٠م من أجل قانون أكثر عدالة وديمقراطية للعمل الأهلي.

- اللجنة المصرية لتقصي الحقائق والدفاع عن حقوق الأسرى المصريين : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / مركز المساعدة / مركز ابن خلدون / وغيرها من المنظمات والشخصيات العامة) تشكلت عام ١٩٩٥م واهتمت بإثارة قضية جرائم الحرب التي تعرض لها الأسرى في الحروب الإسرائيلية مع مصر وتعويضهم.

- اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد : (تضم نخبة من كبار المثقفين / مركز المساعدة القانونية / مركز الدراسات والمعلومات القانونية) تشكلت عام ١٩٩٥م للتضامن مع د. نصر حامد أبو زيد.

- مجموعة العمل المعنية بمناهضة ختان الإناث : (وتضم مركز النديم / مركز دراسات المرأة الجديدة / وآخرين) تشكلت عام ١٩٩٤م لمكافحة هذه الظاهرة التي تشكل اعتداء على جسد الفتيات ، وتعتبر تلك اللجنة من أنشط اللجان التنسيقية وأطولها عمراً.

٩ - المشروعات الميدانية

وهي في أغلبها مشروعات تدور حول:

- تنفيذ حملات للقيد الانتخابي : (نموذج مشروعات ابن خلدون/ رابطة المرأة العربية / المركز المصرى لقضايا المرأة / جماعة تنمية الديمقراطية / مركز قضايا المرأة المصرية).
- برامج التدريب والتوعية بحقوق المواطنة : والتي استهدفت بشكل خاص نشطاء المجتمع المدني في جمعيات التنمية المحلية (أو منظمات حقوق الإنسان) / النساء/ المدرسين ، بهدف نشر ثقافة المواطنة ، وهي البرامج التي كانت قاسماً مشتركاً

بين معظم المنظمات.

- الحملات الخاصة باستخراج البطاقات الشخصية للنساء : خاصة المناطق الفقيرة (المركز المصرى لقضايا المرأة/ مركز قضايا المرأة المصرية).

- برامج التدريب على مهارات فنية تستهدف فئات محددة : (مثل برامج التدريب على العمل التنموى التى ينظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية/ برامج تدريب الأطباء على التعامل مع ضحايا العنف والتعذيب بمركز النديم/ برامج تدريب المحامين على التعامل مع قضايا انتهاك الحقوق الأساسية (والتي ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).

- معسكرات التربية المدنية الموجهة للفتيان : (والتي ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).

خامساً : منظمات المجتمع المدني واستراتيجيات العمل مع مشكلات المواطنة

سوف نحاول في الصفحات التالية محاولة تتبع الاستراتيجيات التي تناولت جهود منظمات المجتمع المدني في التعامل مع القضايا المرتبطة بانتهاك حقوق المواطنة ، ونظراً لضخامة الإنتاج الموجود وتعدد أشكال الأنشطة التي قامت بها هذه المنظمات فسوف نستعرض هنا الاتجاهات العامة لتلك الاستراتيجيات -أو مناهج العمل- مع السعى للاستشهاد بما تيسر من الأنشطة والكتابات الصادرة عن هذه المنظمات:

١ - الحقوق المرتبطة بحرية العقيدة وعدم التمييز على خلفية الدين

لعل أبرز المشكلات المرتبطة بهذا المجال في مصر هي المشكلات المرتبطة بالأقباط ، ورغم اهتمام معظم المنظمات السابق الإشارة إليها بهذه القضية إلا أنها تبرز كاهتمام أساسى لكل من:

١ - المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.

٢ - ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية^(٥١).

وفي الوقت الذى تعامل فيه مركز الدراسات القبطية بشكل هادئ يدعم اتجاهات البناء على ما هو إيجابى فيما يمكن أن نطلق عليه "استراتيجية رأب الصدع" في مواجهة مشكلات وهموم الأقباط عبر التأكيد على أن:

٣ - المواطنة ممارسة لا تتم بشكل عشوائي ، وإنما من خلال مرجعية عليا هي الدستور والقوانين التي توضع في إطار هذا الدستور ، والمنوط بها تنظيم حركة المواطنين في هذا الوطن.

٤ - للمواطنة ركنان أساسيان هما : المساواة والمشاركة.

٥ - أقباط مصر وإن كانوا يعانون من بعض الهموم فإن الحوار حولها يتم في إطار الجماعة الوطنية.

٦ - المواطنة هي الطريق لإنجاز التكامل الوطني^(٥٢).

ولتحقيق هذا التوجه سعى المركز عبر أنشطته إلى إدارة حوار بين التيارات الفكرية المختلفة ، وشارك فيه التيار الإسلامي^(٥٣) حول مفهوم المواطنة ؛ سعياً لتأصيل هذا المفهوم في الواقع المصرى ، وحل الإشكاليات الفكرية والسياسية التي يثيرها خاصة لدى التيار الإسلامى بدفع هذا التيار للاجتهاد والتطوير في رؤيته عبر مشاركته في الحوار ، وهذا الحوار سعى المركز لتقدمه لأوسع جمهور من الشباب القبطي^(٥٤) ؛ والذي تصاعدت مخاوفه في تلك الفترة بتأثير تصاعد أعمال العنف الإسلامى . ومن ناحية أخرى -وبالتوازي مع هذا الحوار- ركز على دعوة الشباب القبطى للمشاركة في العمل السياسى العام ، وقد أثمرت هذه الجهود بدرجة كبيرة في انفتاح قطاعات متزايدة من هذا الشباب ومشاركته ، وهو ما بدا واضحاً بشكل خاص في الانتخابات البرلمانية لعام ٩٥ و٢٠٠٠ ؛ والتي عرفت تزايد مشاركة الأقباط فيها بالترشيح والتصويت^(٥٥) ، إلا أن تزايد مستوى المشاركة خضع في النهاية للمستوى العام للمشاركة السياسية والتي تعاني من التدنّي.

أما مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية فقد تبنى استراتيجية مختلفة يمكن أن نطلق عليها "استراتيجية كشف المسكوت عنه" ، والتي اعتمدت على إثارة كل المشكلات التي يعاني منها الأقباط بصفتها انتهاكاً لحقوق المواطنة ؛ حيث يرى د. سعد أن المركز "يتنمى إلى مدرسة فكرية تأخذ بالمواجهة العلمية الموضوعية لمشكلات الواقع العربى وتحدياته المستقبلية، في مواجهة مدرسة أخرى ما زالت غارقة في سلفيات رومانسية جامدة"^(٥٦) ، ويضيف أحد المؤيدين لهذا الاتجاه في التقرير الذى أصدره المركز لموضوع الأقليات بأن هدفنا هو إحياء "الفريضة الغائبة وهى فضيلة المصارحة ، وتجنب خداع النفس تحت دعوى حماية الذات الوطنية والقومية "ويضيف" ألا يجدر بكل الغيورين على الوحدة الوطنية والحريصين عليها - ولهم كل الحق - فضح من يهددها ، وأن يستخدموا موقعهم السياسى والإعلامى

والثقافي - وبكل الشجاعة - لتغيير الممارسات والسياسات المعادية للأقباط ، والتي تخلق عبر تراكمها قنبلة موقوتة في مجتمعنا" (٧٥) ، ولتنفيذ هذه الاستراتيجية قام مركز ابن خلدون بـ :

- ١ - تأسيس وحدة بالمركز لدراسة شئون الأقليات.
- ٢ - تنظيم مؤتمر لحقوق الملل والنحل والأعراف في الوطن العربي في مايو ٩٤ (٥٨).
- ٣ - إصدار كتاب الملل والنحل والأعراف عام ١٩٩٤ م.
- ٤ - إصدار تقرير سنوي مفصل عن أوضاع الأقليات مع تفصيل أوضاع كل أقلية (٥٩).
- ٥ - تنظيم ندوة حول الملل والنحل والأعراف في حوارات المثقفين في نوفمبر ٩٤.
- ٦ - تنظيم ندوة حول دور الأقباط في الحياة العامة المصرية ، مايو ٩٦.

ويقيم مركز ابن خلدون نجاح استراتيجيته في كشف المسكوت عنه بأنها أدت إلى العديد من النجاحات أهمها:

- رفع الحظر عن مناقشة قضية الأقليات بشكل عام ، بعد أن كانت تناقش بشكل أمني أو بشكل أكاديمي نخبوي مغلق (٦٠).
- أكدت المناقشات والحوارات على أن مشكلة الأقباط ليست بسبب الدين ، بل بسبب رؤية بعض المسلمين وتصوراتهم (٦١).
- إثارة القضية كانت إحدى العوامل التي دفعت عدداً كبيراً من الأقباط للترشيح في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥ م (٦٢).
- بروز مراكز بحثية حقوقية تبنى الدفاع عن حقوق الأقباط (٦٣).
- صدور تقرير الحالة الدينية عن الأهرام والذي خطا بتطبيع الحديث عن الأقباط خطوة إضافية وعملاقة (٦٤).

وإذا تحدثنا عن باقي منظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها فسوف نجد أن قضية التمييز الديني لم تكن مطروحة على جدول أعمالها كأولوية أولى لنشاطها ، لذلك لم يتجاوز تعاملها مع هذه المشكلات استراتيجية الشجب والتضامن والقلق أى شجب أعمال التمييز أو الاعتداءات ، والتضامن مع الضحايا ، والقلق من تأثيرها على الوحدة الوطنية وتماسك الأمة.

٢ - الحقوق المرتبطة بحرية التفكير و الرأي

شهدت الفترة التي تناولها هذه الدراسة كما أشرنا صعود تيار الإسلام السياسي وسيادة

الثقافة المحافظة ، وسعى التيار الإسلامى إلى تدين الحياة السياسية والثقافية ، كجزء من مشروعه السياسى ، وهو ما استنفر العديد من منظمات المجتمع المدنى للدفاع عن حرية الفكر والإبداع ، ولعل أبرز المنظمات فى هذا المضمار كان مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان^(٦٥) .

ورغم سلامة موقف معظم منظمات المجتمع المدنى فى موقفها هذا دفاعاً عن أحد حقوق المواطنة الأساسية ، إلا أنها تكتلت وناصرت مشروعاً سياسياً آخر هو مشروع الدولة المدنية ، فى مواجهة مشروع الدولة الدينية الذى طرحته الحركة الإسلامية ، وعلى الرغم من أن كل هذه المنظمات أعلنت التزامها بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان ، واعتبارها جزءاً أساسياً من مرجعيتها - إن لم تكن مرجعيتها الأساسية - إلا أنها لم تلتزم الصرامة والموضوعية فى دفاعها عن حقوق المواطنة لكل من يقع عليه انتهاك لأى من هذه الحقوق ، فيما يمكن تسميته باستراتيجية غض الطرف ونخص بالذكر هنا موقف هذه المنظمات (الملتبس أحياناً ، وغير المحايد أحياناً ، والصامت أحياناً لدرجة التواطؤ) من نشاط تيار الإسلام السياسى ، وما تعرضوا له من انتهاكات واضحة هم وأسرههم شملت القتل غير القانونى والاختفاء القسى والإحالة للمحاكمات العسكرية والتعذيب والاعتقال المتكرر والاحتجاز تحت ظروف لا إنسانية ، حيث خلط نشاط هذه المنظمات بين موقفهم الفكرى والسياسى من أفكار الإسلام السياسى ، وبين دورهم كنشطاء فى الدفاع عن حقوق المواطنة المدنية والسياسية التى يجب أن يتمتع بها كل مواطن وأى مواطن بصرف النظر عن موقفه الفكرى أو السياسى .

يستثنى من هذا - وبدرجات - المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، ومركز مساعدة السجناء لحقوق الإنسان^(٦٦) ، والتى تعاملت مع هذه الانتهاكات باستراتيجية أخرى هى استراتيجية تأدية الواجب ، هذا الواجب الذى اقتصر على تقديم المناشدات ، أو مراقبة ، أو حضور ومراقبة المحاكمات ، وإصدار بيانات الرفض والقلق ، وإصدار التقارير ، وأخيراً رفع دعاوى التعويض عن الاعتقال والتعذيب ، أو الحصول على العلاج ، أو دخول الامتحانات فقط فى حالة طلب المعتقل أو أسرته ، وبعد الحصول على توكيل رسمى ، وهى الأنشطة التى لا نستطيع أن ننكر أهميتها المعنوية فى ظل حالة العزلة والضغط الأمنية التى يتعرض لها المعتقل وأسرته - خاصة مع فترات الاعتقال الطويلة- لكنها لم توقف أى انتهاك أو تحسن من أى وضع ، حيث تحولت فى النهاية إلى نشاط ورقى خالى من الروح والقدرة على التأثير ، يتم القيام به بشكل روتينى على امتداد سنوات دون أدنى تغيير .

٣ - حقوق وأوضاع المرأة

يمكن هنا التمييز بين اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الأول ينزع إلى استخدام استراتيجية التصادم والقطيعة والتجاوز لما هو قائم من أوضاع تكرس تبعية المرأة وانتهاك حقوقها ، وهى استراتيجية تقدم مشكلات المرأة وتعطيها الأولوية ، و لا ترى أن تحسن أوضاع المرأة مرتبط بتحسين أوضاع المجتمع ، بل ترى العكس ؛ أى أن تحسن أوضاع المرأة قد يكون هو المدخل لتحسين أوضاع المجتمع ، وهذا الاتجاه يعبر عنه بشكل واضح مركز دراسات المرأة الجديدة ، ومركز النديم لتأهيل ضحايا العنف .

أما الاتجاه الثانى فهو اتجاه التعامل الجزئى مع قضايا المرأة تطبيقاً لاستراتيجية ما لا يدرك كله لا يترك كله ، والمنظمات التى تتبنى تلك الاستراتيجية تهتم أكثر بالقضايا الجزئية والعملية التى قد تحسن وضع أعداد محدودة من النساء وإن كانت لا تحدث تغييراً مجتمعياً على الأقل على المدى القصير أو المتوسط .

وتتنوع الأنشطة التى يمكن أن تحسن من شروط ممارسة حقوق المواطنة بين :

- استخراج البطاقات الشخصية لاستكمال الشخصية القانونية للمرأة ، والتى تسر لها شئون التعامل مع المؤسسات الحكومية .
- القيد فى السجل الانتخابى لدفعها لممارسة حقها فى المشاركة السياسية .
- تدريب النابهات على عمليات الترشيح وإدارة الحملات الانتخابية .
- الدعوة لتعليم النساء ، وإتاحة المزيد من الفرص لهن فى هذا المجال خاصة الفتيات .
- تنظيم حملات ضغط فيما يخص قانون جنسية أبناء المتزوجة من أجنبى وتولى المرأة لمناصب القضاء .

ولأن معظم هذه الأنشطة يتطلب احتكاكاً مباشراً مع أجهزة الدولة ؛ فسنجد أن هذه المنظمات نجحت فى خلق قنوات اتصال وتعاون مع العديد من مؤسسات الدولة ، وهو ما لم تنجح فيه منظمات الاتجاه الراديكالى التى تعتبر التعاون مع مؤسسات الدولة رجساً من عمل الشيطان ، يمكن أن يؤثر على استقلاليتها .

٤ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

تشكل تلك الحقوق أقلها اهتماماً على صعيد الحركة الواقعية والاهتمام العملى ، فباستثناء مركز الأرض الذى يقدم رسداً للانتهاكات التى يعانى منها الفلاح المصرى ، ويقدم بعض

المساعدة القانونية ، هو ومركز الخدمات النقابية للمضارين في مجال حقوق العمل ، باستثناء هذا لا يتجاوز جهد المنظمات الأخرى - وفي مقدمتها مركز البحوث العربية- مستوى الدراسات الأكاديمية ، والتي قد تتيح فرصة للبحث العلمي الرصين ، إلا أنها في النهاية عاجزة عن أن تتحول إلى قوة فاعلة في الواقع لوقف انتهاك هذه الحقوق ، رغم أن القطاع الأوسع من المواطنين هم الذين يعانون من استلاب وانتهاك حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، وهو ما يطرح تساؤلاً هاماً حول مستقبل وفاعلية مثل هذه المنظمات ، ومدى ارتباطه بوجود حركة نقابية قوية يمكن أن يشكل داعماً لها في فهم وتحديد برامجها المطلوبة.

سادساً : منظمات المجتمع وثقافة المواطنة .. استخلاصات وتساؤلات حول المستقبل

كانت تلك أبرز الملامح المرتبطة بمنظمات العمل المدني التي سعت إلى نشر ثقافة المواطنة، أو لحماية الحقوق المرتبطة بها ، إلا أن هناك العديد من الملاحظات العامة التي تثير الجدل حول جهود هذه المنظمات والتي ترتبط بمدى فاعليتها وقدرتها على الاستمرار ، في مقدمة هذه الملاحظات :

١ - تنوع الأوضاع القانونية لتلك المنظمات بين جمعيات أهلية أو مؤسسات خاصة مسجلة في وزارة الشؤون ، أو شركات مدنية أو مشروعات تعمل في إطار الكنيسة الأرثوذكسية لا يعكس قدرأ من الحيوية والتنوع في تنظيم مبادرات المواطنين المصريين ، بقدر ما يعكس أزمة حقيقية في حقهم في تأسيس الجمعيات والانضمام لها ، حيث يأتي تنوع هذه الأشكال في إطار محاولات الالتفاف على القيود التي يضعها القانون المنظم للعمل الأهلي والذي ينزع لوضع هذه المنظمات تحت سلطة التدخل والرقابة الحكومية ، وهو ما يطرح على قضية البحث مستقبل العلاقة بينها وبين الدولة خاصة في ظل إمكانية نجاحها المستقبلي في بناء حركة واسعة للدفاع عن حقوق المواطنة.

٢ - محدودية أعداد النخبة أو النشطاء الذين أسسوا هذه المنظمات أو ينشطون بها حيث يشير الواقع إلى خروجهم جميعاً من رحم المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، بل إن الكثير منهم يتناوب على العمل أو النشاط في أكثر من منظمة مما يشير إلى أن توالد هذه المنظمات ليس في الحقيقة نتيجة خلاف في المفاهيم أو استراتيجيات أو أساليب العمل (التي يشتركون جميعاً فيها) ، والملاحظة الأخطر هي بروز علاقات القرابة والمصاهرة بين العديد من النشطاء والمسئولين بهذه المنظمات ، وداخل المنظمة الواحدة ، كذلك انتهاؤهم في الغالب لتيار فكرى أو فصيل سياسى واحد ، وهو ما أدى في الواقع إلى تحول معظمها إلى منظمات مغلقة ، تشتهر باسم شخص مؤسسها أو مديرها ، وهو ما يعكس أزمة حقيقية في

مستوى الديمقراطية والشفافية داخل هذه المنظمات ، والتي باتت وضعيتها تلك من أهم نقاط ضعفها التي تستغلها الدولة أو خصوم الديمقراطية في التشهير بها ، وفرض مزيد من العزلة عليها ، وهو ما يطرح أيضاً قضية الديمقراطية الداخلية ، ومستوى الشفافية في هذه المنظمات ، وقدرتها على استقطاب مزيد من النشاط.

٣ - معظم الوسائل التي لجأت إليها هذه المنظمات هي أدوات تتعامل مع المتعلمين من نخبة المجتمع ، فالقطاع الأعظم من المصريين - خاصة الذين يتعرضون للانتهاك اليومي لحقوقهم في المواطنة - لا يتعاملون مع المادة المقروءة خاصة النساء والفلاحين والمهمشين من سكان المدن ، رغم أن معظم أدوات هذه المنظمات تعتمد على المادة المكتوبة ، بل إنه من الطريف على سبيل المثال أن نجد بعض المطويات المصممة لتعريف الفلاحين بحقوقهم مطبوعة باللغة الإنجليزية ، يشير هذا في الواقع العملي إلى أن تلك المنظمات وجهت خطابها واهتمامها بالأساس للقطاعات المتعلمة من الطبقة الوسطى ، وهو ما يطرح قضية مدى إمكانية نجاح هذه المنظمات في التبنى الحقيقي لحقوق القطاع الأعظم من المواطنين المصريين من غير أبناء الطبقة الوسطى ، وعلاقة هذا بقدرة هذه المنظمات على تطوير أساليب عملها حتى تستطيع لعب دورها الدفاعي.

٤ - استراتيجيات عمل وأنشطة كل هذه المنظمات لم تستهدف تكتيل أو تعبئة من انتهكت حقوقهم للمشاركة في الدفاع عن هذه الحقوق ، أو الضغط عبر طرق الكفاح الجماعي السلمى والقانونى لوقف هذه الانتهاكات ، رغم أنها منظمات دفاعية ؛ وهو ما لا يشكل فقط قوة ضغط هائلة ، بل يسهم في تنمية الوعي والإحساس بالمواطنة لدى هذه الفئات ، إلا أنها سلكت استراتيجية الإنابة عن هذه الفئات والتحدث باسمها ، وهو ما حد كثيراً من قدرتها وقوتها في موازين حساب القوة مع الدولة وجعلها طرفاً هامشياً ضعيف التأثير ، ولم تحدث تغييراً حقيقياً في مستوى الوعي بحقوق المواطنة وممارستها ، رغم تزايد تدهور الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والمدنية والسياسية ، وهو ما يطرح مدى قدرة هذه المنظمات على الدمج في جهودها الدفاعية بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وقدرتها كذلك على تغيير إستراتيجيات عملها بحيث تشرك هذه الفئات من المواطنين في هذه الجهود الدفاعية كجزء من عملية بناء الوعي ، ودعم ثقافة المواطنة.

٥ - جزء كبير أيضاً من خطاب العديد من هذه المنظمات يبدو وكأنه موجه للرأى العام الدولى والإنسانى للاستقواء به في ظل تصاعد ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان وهو ما يبدو في :

- التقارير المقدمة للمنظمات الدولية.
- والبلاغات أو البيانات الصحفية والتي تعلن في مؤتمرات صحفية يحضرها المراسلون الأجانب ، أو الإدلاء بالأحاديث للإذاعات الأجنبية.
- المشاركة الواسعة في المؤتمرات الدولية.
- المشاركة في عضوية العديد من المنظمات الحقوقية الدولية (نموذج لهذا : المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عضو في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان ، واللجنة الدولية للحقوقين، والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان ، والمنظمة العالمية لمناهضة التعذيب)
- تبادل الوفود والزيارات مع المنظمات الدولية والأجنبية والدبلوماسيين الأجانب.

وقد يبدو توظيف الرأي العام العالمي لوقف انتهاكات حقوق المواطنة أحد أساليب العمل التي لا غبار عليها ، ويمكن أيضاً القبول بمبدأ الدعم الفني والمادى للأنشطة المرتبطة بهذا المجال ، لكن أن يصبح الخارج هو مصدر الدعم الوحيد ، وأداة الضغط التي لا تملك هذه المنظمات سواها ، فهذا حكم مسبق بالإعدام عليها ، وهو ما يطرح مجدداً على هذه المنظمات ، وعلى أنصار الديمقراطية في مصر قضية التمويل المحلى كمصدر أساسى لهذه الأنشطة ، وكيفية بناء جماعات ضغط وطنية قادرة على التأثير الفعلى لوقف انتهاكات حقوق المواطنة.

٦ - يلاحظ أيضاً على كل المنظمات التي اهتمت بالدفاع عن جانب أو أكثر من حقوق المواطنة ، خلوها من النشاط الذين يشكل الإسلام إطاراً مرجعياً لهم وهو الغياب الذى يصل إلى حد المقاطعة والعداء أحياناً ، وهو ما يعكس مشكلة حقيقية عند الحركة الإسلامية تبرز في استمرار عجزها عن تقديم اجتهاد فكرى حقيقى يتجاوز الموقف الحالى الذى يرفض مفهوم المواطنة باعتباره مفهوماً غربياً يتعارض مع الكثير من المفاهيم الإسلامية (مثل : المشكلات التى ترتبط برفض ولاية غير المسلم على المسلم / المساواة بين المرأة والرجل / طبيعة الدولة ومرجعيتها القانونية).

٧ - تشكل قدرة هذه المنظمات على بناء أشكال التنسيق والشبكات والعمل الجماعى - مع باقى منظمات المجتمع المدنى على اختلافها- تحدياً آخر يرتبط بقدرتها على التأثير والفعل ، فهل تستطيع تجاوز وضعيتها الحالية غير القادرة على العمل الجماعى أو التكاملى أو التنسيقى ، خاصة وأن أى تغيير حقيقى فى استراتيجيات العمل وتبنى الاستراتيجيات الدفاعية عن حقوق المواطنة يتطلب بناء حملات الضغط التى تستدعى بناء التحالفات والشبكات ، ومشاركة المواطنين أنفسهم؟.

هوامش الدراسة

- (١) بيلو، روبري: "المواطن والدولة"، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار عويدات بيروت/باريس، ط٣، ١٩٨٣م، ص١٠.
- (٢) المرجع السابق، ص٢٠.
- (٣) المرجع السابق، ص٢٦.
- (٤) بانفيلد، إدوارد سي: "السلوك الحضارى والمواطنة فى المجتمعات الليبرالية"، ترجمة سمير عزت نصار، دار النسر للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩٥م، ص١١.
- (٥) المرجع السابق ص١٦-٢١.
- (٦) انظر على سبيل المثال كتابات رفاعة الطهطاوى: "تلخيص الإبريز فى تلخيص باريز"، سلسلة إصدارات المواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، القاهرة.
- (٧) راجع على سبيل المثال كتاب طارق البشرى: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، وكتابات سليمان قلادة: "مبدأ المواطنة" مركز الدراسات القبطية، القاهرة.
- (٨) ياسين، السيد: "المواطنة فى زمن العولمة"، الكتاب الخامس فى سلسلة المواطنة، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٧.
- (٩) قلادة، وليم سليمان: "مبدأ المواطنة"، الكتاب الثالث فى سلسلة المواطنة، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٣٠.
- (١٠) المرجع السابق، ص٢٧.
- (١١) لمزيد من التفاصيل: ز.ل. ليفين "الفكر السياسى والاجتماعى الحديث فى لبنان وسوريا ومصر" ترجمة بشير السباعى، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٨م، ص٢٢.
- (١٢) لمزيد من التفاصيل: عبد الرحمن الرافعى "عصر محمد على" سلسلة كتب مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.
- (١٣) الفكر السياسى فى فلسطين.. مرجع سابق، ص١٧٥/١٨٠.
- (١٤) لمزيد من التفاصيل حول الثورة العرابية يمكن الرجوع إلى:
- صلاح عيسى "الثورة العرابية"، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٨٢م.
- رفعت السعيد "الأساس الاجتماعى للثورة العرابية"، مكتبة مدبولى.
- (١٥) الفكر السياسى فى فلسطين.. مرجع سابق، ص١٩٠/١٩٢.
- (١٦) لمزيد من التفاصيل: د. رفعت السعيد: "الليبرالية المصرية، المثقفون وحزب الوفد"، دار مصر المحروسة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- (١٧) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين قيادة ثورة ١٩ والجماهير يمكن الرجوع إلى:

- صلاح عيسى "البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة" ، مطبوعات الثقافة الوطنية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٠م.
- د. رفعت السعيد : "الليبرالية المصرية ، المثقفون وحزب الوفد" ، دار مصر المحروسة ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.
- (١٨) لمزيد من التفاصيل راجع: عيسى ، صلاح: "دستور في القمامة - دراسة وثائقية" ، سلسلة مبادرات فكرية الكتاب رقم ١٨ ، إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ، ٢٠٠١م.
- (١٩) هناك محطات وتواريخ هامة في قصة الدستور المصري بعد إسقاط دستور ١٩٢٣م لعل أبرزها :
١٣ يناير ١٩٥٣م : تشكيل لجنة لوضع دستور جديد يتفق وأهداف الثورة.
٥ مارس ١٩٥٤م : الاقتراع لعقد جمعية تأسيسية تنتخب عن طريق الانتخاب المباشر لتقوم مقام البرلمان وتقر الدستور.
١٦ يناير ١٩٥٦م : صدر الدستور الجديد.
فبراير ١٩٥٨م : إلغاء دستور ١٩٥٦ لقيام الوحدة بين مصر وسوريا.
أول مارس ١٩٥٨م : صدور دستور ١٩٥٨ المؤقت والذي استمر العمل به حتى الانفصال في ٢٨ سبتمبر ١٩٦١.
أول مارس ١٩٦٤م : صدور دستور مؤقت جديد تم على أساسه انتخاب مجلس الأمة.
١١ سبتمبر ١٩٧١م : صدور الدستور الدائم والذي ما زال العمل به قائماً حتى الآن.
- (٢٠) قنن دستور مصر الدائم والصادر في عام ١٩٧١ العديد من الحقوق والواجبات التي تدعم مفهوم المواطنة لعل من أبرزها:
مادة ١٤ الوظائف العامة حق للمواطنين.
مادة ٤٠ المواطنون لدى القانون سواء ؛ وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.
مادة ٤٦ تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.
مادة ٤٧ لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه ، ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من الوسائل.
مادة ٤٩ تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي ، والإبداع الأدبي والفني والثقافي ، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لذلك.
مادة ٥٠ لا يجوز أن تحظر على أى مواطن الإقامة في جهة معينة أو الإقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة في القانون.
مادة ٥٤ للمواطنين الاجتماع الخاص في هدوء غير حاملين سلاحاً ودون حاجة إلى إخطار سابق ، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة ، والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة في حدود القانون.
مادة ٥٥ للمواطنين حق تكوين الجمعيات ومحظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكري.
مادة ٥٦ إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي حق يكفله القانون.

مادة ٥٨ الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس ، والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون.

مادة ٦١ أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقاً للقانون.

مادة ٦٢ للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأى فى الاستفتاءات ومساهمته فى الحياة العامة واجب وطنى.

مادة ٦٢ لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه.

مادة ٦٨ التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة ، ولكل مواطن حق اللجوء إلى قاضيه الطبيعى ..

ومن الهام هنا التأكيد على أن المواطنة ليست فقط مجموعة من النصوص والمواد القانونية التى تثبت مجموعة من الحقوق لأعضاء جماعة معينة كما قد يعكسه دستور هذه الجماعة ، وهو ما يمكن استنتاجه من قياس الفجوة بين الواقع الراهن وما جاء من نصوص مواد دستور ٧١ السابق الإشارة إليها.

(٢١) هناك عشرات الدراسات التى تعرضت لجوهر السياسات الاقتصادية والسياسة التى بدأها السادات ، ومن أبكر هذه الدراسات وأهمها كتاب د. فؤاد مرسى: "هذا الانفتاح الاقتصادى " دار الثقافة الجديدة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

(٢٢) لمزيد من التفاصيل عن أوضاع المنظمات النقابية العمالية والمهنية يمكن الرجوع إلى:

عطية الصيرفي: "عسكرة الحياة العمالية والنقابية فى مصر " ، بدون دار نشر ، القاهرة ، ١٩٨٣م.

مصطفى عويس: "الحرب الأهلية فى نقابة المحامين" ، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، القاهرة ، ١٩٧٧م.

(٢٣) Report 2002, UNDP, p.159 Arab Human Development

(٢٤) Report 2002, UNDP, p.151 Arab Human Development

(٢٥) من أبرز النماذج فى هذا المجال انتفاضة ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧م ، لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

- حسين عبد الرازق: "مصر فى ١٧ و١٩ يناير دراسة سياسية وثائقية ، دار شهدى ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

(٢٦) المواطنة فى زمن العولمة ، مرجع سابق ، ص ٥٣.

(٢٧) هناك عشرات الكتابات التى وثقت لمصادرة الحياة السياسية فى تلك الفترة ، وغيب وراء جدران المعتقلات الآلاف من المصريين من مختلف التيارات السياسية والفكرية. انظر على سبيل المثال:

- رفعت السعيد: "منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠/١٩٥٧" ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣م.

- رفعت السعيد: "الجريمة... وثائق اغتيال شهدى عطية " دار شهدى للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

- فخرى لبيب: "الشيوخون وعبد الناصر التخلف والمواجهة ١٩٥٨/١٩٦٥م" ، ج ١ ، ط ٢ ، بدون دار نشر ، القاهرة ، بدون تاريخ نشر.

- فتحى عبد الفتاح: "ثنائية السجن والغربة " ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.

- أحمد شرف: "براءة سياسية "مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ٢٠٠٠م.

- إبراهيم طلعت: "مذكرات إبراهيم طلعت.. أيام الوفد الأخيرة" ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٣م.

- عمر التلمسانى: "ذكريات لا مذكرات " ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

- عباس السيسى: "في قافلة الإخوان المسلمون"، ج ١، ٢، ٣، ٤، دار القيس للنشر والتوزيع، الإسكندرية، آخر جزء صدر عام ١٩٩٠م.
- محمد حامد أبو النصر: "حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمون وعبد الناصر"، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٨م.
- أحمد عادل كمال: "النفط فوق الحروف... الإخوان المسلمون والنظام الخاص"، الزهراء للإعلام العربى، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٩م.

(٢٨) من أبرز النهاذج في هذا الإطار تيار الإخوان، وجماعة الوسط، والشيعيين، والعديد من الأحزاب التي تقدم مؤسسوها بالفعل للجنة الأحزاب وتم رفضهم.

(٢٩) أدت هذه القيود في الممارسة إلى انسحاب المصريين من عضوية الأحزاب السياسية وتعرض الأحزاب لأزمة شديدة في علاقتها بالجمهور، ففى دراسة على عينة من المواطنين للتعرف على عضويتهم في الأحزاب السياسية أجريت عام ١٩٩٨م وجد أن نسبة أعضاء الأحزاب السياسية بين أفراد العينة لا تزيد على ٨.٦٪ ونسبة غير الأعضاء ٩١.٤٪، وهو الاتجاه نفسه الذى تكرر في عينة تمت دراستها عام ٢٠٠٠م حيث انخفضت نسبة أفراد العينة الأعضاء في أحزاب سياسية إلى ٤.٨٪، بينما كان ٩٥.٢٪ غير أعضاء بأى حزب سياسى، وتتواصل نفس المؤشرات المتدنية في عينة أخرى تمت دراستها عام ٢٠٠٢م حيث كانت نسبة الأعضاء في تنظيمات حزبية ٥.٢٪، وغير الأعضاء ٩٤.٨٪.

لمزيد من التفاصيل: وحيد عبد المجيد (محرر): "التطور الديمقراطي في مصر البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٤٧.

(٣٠) Report 2002, UNDP, p.160 Arab Human Development.

(٣١) لمزيد من التفاصيل حول متابعة الانتخابات البرلمانية ونتائجها وما يثار حوها من قضايا يمكن الرجوع إلى:

- سلسلة الدراسات التي يصدرها مركز الدراسات السياسية بالأهرام بعنوان "انتخابات مجلس الشعب دراسة وتحليل"، والتي صدرت لدراسة وتحليل نتائج انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧، ١٩٩٠، ١٩٩٥م.
- سلسلة "التقرير الاستراتيجى العربى" التي يصدرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

(٣٢) التلمسانى، عمر "ذكريات لا مذكرات" دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ١، القاهرة، ١٩٨٥م.

(٣٣) هناك عشرات الدراسات التي تناولت بشكل أكثر تفصيلاً قضية الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى خلال العقود الثلاثة الماضية مثل:

- هالة مصطفى: "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدى السادات ومبارك"، سلسلة كتاب المحرسة رقم ٩، ط ١، القاهرة.

- فؤاد زكريا: "الصحوة الإسلامية في ميزان العقل"، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م.

- فؤاد زكريا: "الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة"، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٦م.

- محمد حسين هيكل: "خريف الغضب قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات"، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.

- وائل عثمان: "أسرار الحركة الطلابية ٦٨/٧٥" مطابع مذكور، القاهرة.

- عادل حمودة: "قنابل ومصاحف... قضية تنظيم الجهاد"، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م.

- حسن بكر: "العنف السياسى في مصر... أسبوط ثورة التوتير، الأسباب والدوافع"، سلسلة كتاب المحرسة رقم ١٥، القاهرة، ١٩٩٦م.

- هشام مبارك: "الإرهابيون قادمون... دراسة مقارنة بين موقف الإخوان وجماعات الجهاد من قضية العنف ١٩٣٨/١٩٩٤"، سلسلة كتاب المحرسة رقم ١٢، القاهرة، ١٩٩٥م.

(٣٤) لمزيد من التفاصيل حول أساليب بناء وانتشار النفوذ السياسي والتنظيمي لفصائل الحركة الإسلامية يمكن الرجوع إلى:

- عماد صيام: "نشطاء الحركة الإسلامية... أساليب بناء النفوذ السياسي في قرية مصرية"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناحية، عدد ٣ سبتمبر ١٩٩٢ م، القاهرة.
- عماد صيام: "الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية في مصر"، في كتاب الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر، مركز البحوث العربية، ط ١، القاهرة، ٢٠٠١ م.

(٣٥) هناك مئات الممارسات واسعة النطاق التي تضرب على الوتر الطائفي، وتدعم مناخ التطرف مثل:

(أ) شرائط الكاسيت والفيديو المتداولة والتي تخمس على الفتنة الطائفية والتطرف ولتصور مدى انتشارها نورد هذه الأرقام التي تشير فقط إلى الأشرطة التي تمت مصادرتها بمعرفة شرطة المصنفات الفنية؛ والتي تمثل نسبة ضئيلة من الأشرطة المتداولة:

م	المادة المصادرة	العدد	الفترة الزمنية	المصدر
١	شرائط تحتوي على موضوعات دينية غير مصرح بطاعتها أو تداولها	٧٠٠٠٠ شريط كاسيت	يناير مارس ٩٣	الأخبار ٩٣/٤/١٠
٢	شرائط فيديو وخطب لعمر عبد الرحمن وقيادات تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية	١٦ شريط فيديو	مايو ٩٣	الأهرام ٩٣/٥/٢٠
٣	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	١٠٠٠٠ شريط كاسيت	أكتوبر ٩٣	الوفد ٩٣/١٠/١١
٤	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤١١٢ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٤/١٣
٥	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤٠٧٤٠ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٤/١٣
٦	شرائط كاسيت تدعو لتحريم السياحة	٥٠٠ شريط كاسيت	مارس ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٣/٧

* عماد صيام: الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية في مصر، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

(ب) الانتشار الهائل للزوايا والمساجد التي سيطر على معظمها نشطاء الحركة الإسلامية والمتعاطفين معهم؛ والتي تحولت أعداد كبيرة منها لمنابر للهجوم على الأقباط والعقيدة المسيحية، ولا توجد إحصائيات محددة بإجمالي أعداد المساجد والزوايا المنتشرة في أحياء وقرى مصر، ولكن يمكن تتبع مؤشرات اتساعها من خلال الجدول التالي:

إجمالي عدد المساجد والزوايا	عدد المساجد والزوايا الخاضعة لوزارة الأوقاف	السنة	المصدر
١٧٠٠٠	٣٠٠٠	١٩٦٢	أهرام ٨١/١١/١٨
٤٠٠٠٠	٦٠٠٠	١٩٨١	أهرام ٨١/١١/١٨
١٢٠٠٠٠	١٥٠٠٠	١٩٩٣	الشعب ٩٣/١/١٨
غير معروف عدد الزوايا، أما المساجد فعدددها ٢٤٠٠٠ مسجد	٣٠٠٠٠	١٩٩٦	الدستور ٩٦/٥/١٥

* جمع من تصريحات وزراء الأوقاف، ومديري عموم إدارة المساجد بوزارة الأوقاف: المصدر السابق.

(ج) تزايد أعداد الجمعيات الأهلية الإسلامية التي شكلت قواعد لنفوذ نشاط حركة الإسلام السياسي ، وهذه الجمعيات تقتصر عضويتها على المسلمين ، وتنشط في إطار الفكرة الإسلامية ، ولعبت دوراً كبيراً في خلق حالة من الانقسام الطائفي ، خاصة مع وجود جمعيات قبطية دينية على الطرف المقابل ، ويقدر فهمي هويدى الكاتب الإسلامى نسبة الجمعيات الدينية الإسلامية بما يوازي ٣٥٪ من إجمالي الجمعيات الأهلية في مصر (الأهرام ١٤ / ١ / ٩٧).

(د) تزايد وتيرة أعمال العنف الموجهة ضد الأقباط (اعتداء على كنائس/ اعتداء على مؤسسات تجارية (صيدليات / محلات ذهب/ محلات تجارية) / أعمال قتل فردى وجماعى في عدد من الحوادث التي هزت الضمير المصرى منذ عام ١٩٧٢) كما في الجدول التالي:

التاريخ	المكان	الحوادث
١٩٧٢ / ١١ / ٦	الحانكة/ القاهرة	حرق كنيسة وإحراق عدة محلات تجارية مملوكة للأقباط.
مارس ١٩٧٨	المنيا/ أسيوط/ القاهرة	إحراق عدد من الكنائس ومهاجمة بعض القساوسة وقتل أحدهم في مدينة سيالوط ، وحرق كنيسة أبو زعل بالقاءة.
مارس ١٩٧٩	القاهرة	حرق كنيسة قصرية الريحان الأثرية بمصر القديمة.
يناير ١٩٨١	الإسكندرية	الهجوم على بعض الكنائس.
مارس ١٩٨١	الزاوية الحمراء/ القاهرة	هجوم مسلح على الأقباط يسفر عن مقتل أحد القساوسة ، وحرق ٢٢ عائلة مسيحية . وتدمير عشرات من الصيدليات والمحلات التجارية.
مارس ١٩٨٧	مدينة سوهاج	إحداث شغب وفتنة طائفية بعد أن اتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القبط بمدينة سوهاج ، وحرصوا المسلمين على حرق كنيسة العذراء الملاصقة للمسجد.
سبتمبر ١٩٨٧	مدينة المنيا	اشتباكات بين الجماعات الإسلامية والأقباط بسبب الهجوم على حفل موسيقي.
سبتمبر ١٩٨٨	روض الفرج/ القاهرة	حرق كنيسة.
نوفمبر ١٩٨٨	القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة أثناء حفل زفاف.
يناير ١٩٨٩	مدينة المنيا	اعتداء الجماعات الإسلامية على مواطنين أقباط.
ديسمبر ١٩٨٩	أسيوط	مظاهرات واشتباكات قامت بها الجماعات الإسلامية ضد الأقباط.
مارس ١٩٩٠	أبو قرقاص/ المنيا	إحداث فتنة طائفية ، وحرق بعض المحلات والممتلكات.
أبريل ١٩٩٠	عين شمس / القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة على كنيسة السيدة العذراء.
فبراير ١٩٩١	بنى سويف	إشعال النار في ثلاث صيدليات كبرى يملكها أقباط.
أبريل ١٩٩١	المنيا	تجدد الصدام بين الجماعات الإسلامية والأقباط.
أبريل ١٩٩١	عين شمس / شبرا/ الزيتون/ القاهرة	حوادث سطو على محلات ذهب يملكها أقباط.
سبتمبر ١٩٩١	إمبابة/ الجيزة	فتنة طائفية ومقتل عدد من الأقباط وإتلاف محلات خاصة بهم.
مايو ١٩٩٢	ديروط/ أسيوط	مقتل ١٢ قبطياً بينهم طفل ومدرس أثناء إلقاء الدرس.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل أحد المواطنين الأقباط.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل صاحب متجر قبطي ، وإصابة ثلاثة على أيدي عناصر جماعة الجهاد.
يونيو ١٩٩٣	سوهاج	صدام بين عائلتين إحداهما مسلمة والأخرى مسيحية أسفر عن مقتل مسيحي.
يوليو ١٩٩٣	أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطياً.
أغسطس ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطياً.

أغسطس ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل وكيل مدرسة قبطى على أيدى عناصر متطرفة.
أغسطس ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل مدير مستشفى السجن (قبطى) على يد الجماعات الإسلامية.
أغسطس ١٩٩٣	أسيوط	محاولة اغتيال جواهر جى مسيحي.
سبتمبر ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مهاجمة ثلاثة متطرفين للكنيسة الإنجيلية.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	إطلاق النار على تاجر خور مسيحي وابنه.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	اغتيال شرطى سرى قبطى.
أكتوبر ١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مقتل صيدلى قبطى وإصابة اثنين آخرين.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	اغتيال مساعد شرطة قبطى.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	جرح صيدلى قبطى.
مارس ١٩٩٤	دير المحرق/ أسيوط	إطلاق النار على زوار وآباء الدير ، ومقتل خمسة أقباط.
فبراير ١٩٩٦	البدارى / أسيوط	مقتل خمسة أقباط.
مارس ١٩٩٦	كفر ديميان/ الشرقية	الهجوم على مساكن ومحلات الأقباط وكنيسة.
فبراير ١٩٩٧	الفكرية/ المنيا	مهاجم على كنيسة قبطية أدى لمقتل عشرة مصليين داخلها.
أغسطس ١٩٩٨	الكشخ/ سوهاج	مقتل شاهين قبطيين فى حادث جنائى وإصابة اثنين آخرين.
ديسمبر ١٩٩٩	الكشخ/ سوهاج	مقتل عشرين قبطياً ، وتدمير عشرات المحلات المملوكة للأقباط فضلاً عن الجرحى.

نقلًا عن بيان صادر عن مركز ابن خلدون.

* لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

- تقارير الحالة المدنية الصادرة عن مركز ابن خلدون للدراسات الإنثائية منذ عام ١٩٩٣ م .
- التقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ؛ والتي تصدر تحت اسم حالة حقوق الإنسان فى مصر .
- (هـ) تزايد حالة التهميش السياسى للأقباط ؛ خاصة بالنسبة للتمثيل البرلمانى ، ففى الوقت الذى كان عدد الأقباط فى برلمان ٦٦ / ٧١ تسعة نواب انخفض فى برلمان ٩٥ / ٩٠ إلى ٧ نواب ، وقد حصل معظم هؤلاء النواب على عضويتهم بالتعيين ، وفى نفس الفترة عرف البرلمان المصرى دخول الإخوان ، (أبرز تيارات الحركة الإسلامية) للبرلمان بداية من انتخابات ١٩٨٤ م وبصفتهم السياسية ، وعبر صناديق الانتخاب وليس التعيين سواء من خلال التحالف مع الوفد (١٠ مقاعد عضوية) أو العمل (٣٦ عضواً) ، أو بشكل مستقل فى البرلمان الحالى (١٧ عضواً).

(و) الخطاب العدائى السائد لدى العديد من رموز تيار الإسلام السياسى ، والذى لا يبرى فى الأقباط إلا أهل ذمة ، وهو الخطاب الذى ينتهك فى الممارسة مبدأ المساواة التى تقوم عليها فكرة المواطنة ، نموذج لهذا : تصريح المرشد العام السابق لجماعة الإخوان بمنع الأقباط من دخول الجيش ، ودفعهم الجزية نظير قيام المسلمين بحمايتهم.

(٣٦) هناك عشرات النماذج التى يمكن الإشارة إليها فى هذا المجال الخاص بتزايد القيود على حرية الفكر والإبداع لعل أبرزها:

- قضية نصر حامد أبو زيد.
- الحملة على مسلسل العائلة التلفزيونى - الذى تناول الجماعات الإسلامية- بعد تعطيله خمس سنوات فى أروقة الرقابة.
- قتل المفكر العلمانى فرج فودة.

- محاولة قتل نجيب محفوظ.
- القضية المرفوعة ضد نجيب محفوظ أمام محكمة المنصورة بتهمة الإساءة إلى الذات الإلهية في قصة أولاد حارتنا.
- قضية يوسف شاهين وفيلم المهاجر (١٩٩٣/١٩٩٥م).
- قضايا الحسبة التي رفعها الشيخ يوسف البدرى ومجموعة من المحامين الإسلاميين ضد مدير سينما الكواكب بسبب عرض أفشيات أحد الأفلام (القضية ٥٩٧ لسنة ٩٥).
- سلسلة القضايا ضد المستشار محمد سعيد العشماوى ؛ بسبب مقالاته المنشورة في مجلة روز اليوسف.
- قضية قصة : وليمة أعشاب البحر.
- من الجدير بالذكر أن الحملات على حرية الإبداع لم تكن فقط من قبل نشطاء الحركة الإسلامية ، بل على الطرف الآخر أصبح الأقباط أكثر حساسية لكل ما قد يتناولهم في الأعمال الإبداعية من هذا على سبيل المثال:
- المسلسل التلفزيونى "مين ما يجيش فاطمة".
- المسلسل التلفزيونى "أوان النورد".
- المسلسل التلفزيونى "عمرو بن العاص".
- لمزيد من التفاصيل راجع تقارير حالة حقوق الإنسان في مصر الصادرة عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
- (٣٧) هناك العديد من المشكلات المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية و التي ما زالت تعاني منها المرأة المصرية مثل حقها في العمل كقاضية ، أو مساواتها بالرجل في حقوق الجنسية بالنسبة للأولاد ، أو حقها في حرية التنقل والسفر بدون موافقة الزوج ، أو عدم المساواة بين المرأة والرجل في عقوبة جريمة الزنا ، أو حالة التهميش السياسى التى تعاني منها.
- (٣٨) يشير Arab Human Development Report لعام ٢٠٠٢م إلى الوضعية المتدهورة للمرأة المصرية في العديد من المؤشرات كالتالى :
- نسبة الأنيميا بين النساء الحوامل خلال الفترة ١٩٧٥ / ١٩٩١م وصلت إلى ٢٤٪ (جدول ٧).
- نسبة النساء الأميات حتى عام ١٩٩٠ كانت ٥٧ و ٢٪ (جدول ١٤).
- نسبة الاستيعاب في المرحلة الابتدائية لمن بلغن عمر ٦ سنوات من الإناث كانت حتى عام ١٩٩٥م حوالى ٩٣٪ ، أى أن حوالى ٧٪ من الإناث في تلك الفئة العمرية لا يجيدن مقعداً في المدرسة (جدول ١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالمرحلة الثانوية في عام ١٩٩٥م تصل إلى ٦٨٪ من الإناث في نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالجامعة في عام ١٩٩٥م تصل إلى ١٤,٧٪ من الإناث في نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة نمو مشاركة النساء في قوة العمل خلال الفترة ١٩٨٠ / ١٩٩٧م تصل إلى ٢٢,١٪ (جدول ٢٣).
- نسبة البطالة بين صفوف الشابات تصل إلى ٥٨,٩٪ (جدول ٢٥).
- فيما يخص التهميش السياسى يمكن استنتاج مستواه من حجم تمثيل المرأة في البرلمان كما يشير الجدول التالي:

البرلمان	انتخاب	تميين	إجمالي
٧٦/٧١	٨	١	٩
٧٩/٧٦	٤	٢	٦
٨٤/٧٩	٣٣	١	٣٤
٨٧/٨٤	٣٥	١	٣٦
٩٠/٨٧	١٤	٤	١٨
٩٥/٩٠	٥	٤	٩
٢٠٠٠	٧	٤	١١

جمعت بمعرفة الباحث (الزيادة في برلمان ٧٩ و٨٤ كانت ترجع إلى تخصيص ٣٠ مقعداً للمرأة ، طبقاً لقانون الانتخابات وهو القانون الذي حكم بعدم دستوريته) .

والتمثيل الإجمالي بشكل عام للنساء من أعضاء مجلس الشعب لم يتجاوز نسبة ٢٪ من أعضاء البرلمان في الوقت الذي تشكل فيه النساء حوالي ٥٠٪ من السكان ، فإذا أضفنا إلى هذا تمثيلهم الشكلي ونسبة ثابتة وفي وزارات بعضها في مجلس الوزراء (وزيران بحد أقصى تتحركان بين وزارات الشؤون الاجتماعية والبيئة والاقتصاد) ، وعدم وجود النساء على قمة الأحزاب السياسية (رئيسة حزب ، أو أمين عام لحزب ، أو حتى أمين مساعد).

(٣٩) هناك العديد من المنظمات الدولية التي تهتم بدعم الأنشطة المناهضة لكافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وكذلك الأنشطة ذات الطابع الهادف لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان سواء تلك التي تسعى لتغيير الوعي ، أو لتحسين الوضع المعيشي ومن أبرزها:

- منظمة اليونيسيف.
- وكالة التنمية الأمريكية.
- وكالة التنمية الكندية.
- مؤسسة فرد ريش أيرت.
- هيئة الأמיד إيست.
- السفارة الهولندية.
- الوقفية الأهلية للديمقراطية بواشنطن (NED).
- المؤسسة البروتستانتية للتعاون التنموي (EZE).
- كونراد أديناور / القاهرة.
- المؤسسة النرويجية لحقوق الإنسان.
- وزارة الخارجية الأيرلندية / قسم التعاون الدولي.
- الاتحاد الأوروبي.
- مؤسسة فورد.
- هيئة دانيدا (الدانمارك).
- منتدى العالم الثالث بدار.
- المجلس الأفريقي لتنمية البحوث الاجتماعية (كود يسيرا).
- منظمة البحوث الاجتماعية لشرق وجنوب أفريقيا (أوسريا).

- لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأفريقيا وغرب آسيا.
- منظمة العمل الدولية.
- المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.
- الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية.
- منظمة التالير (تونس) المجلس العربي للطفولة والتنمية.
- اتحاد المحامين العرب.
- مؤسسة المنحة القومية الديمقراطية بالولايات المتحدة.
- المركز الدولي لحقوق الإنسان وتنمية الديمقراطية (كندا).
- هيئة الكنيسة السويدية.
- المنظمة الهولندية للتعاون الدولي (نوفيب).
- منظمة أوكسفام كويك (كندا).
- المجلس القومي للنساء الزنجيات (أمريكا).
- مؤسسة هانز سيدل (ألمانيا).
- مؤسسة أرتاح (انجلترا).
- الصندوق المصري السويسري للتنمية.
- الوكالة الألمانية للتعاون الفني.
- سفارة اليابان.
- المعهد الوطني الديمقراطي للشئون الخارجية (واشنطن).
- المجلس الثقافي البريطاني.
- الوكالة السويدية للتنمية الدولية.
- الصندوق الأوروبي لحقوق الإنسان.
- جلو بال فند (أمريكا).
- الصندوق السويدي للمنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان.

(٤٠) لتقدير حجم الانتهاكات التي صاحبت الصراع الدموي بين النظام السياسي وتيارات العنف الإسلامي وآثارها الممتدة إلى الآن نورد هذا الجدول:

العدد	السنة	
	القتلى	الجرحي
المتقلون		
غير معروف	٩٤	٢٢٨
٨٥٨٠ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من شهر يناير إلى مايو ، وشهر أكتوبر فقط)	٤٨٣	٧٧٤
٦٨١٢	٢٦٥	٣٦٤
٤١١٩	٤١٥	٢٠٥
٢٦٨٧ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من يناير إلى أغسطس فقط)	١٨١	١٠٦
١٧٩٩ (محصلة الأشهر من مارس إلى يونيو فقط)	٥٧	٢٦
٥٨ (حصاد شهر يناير/ فبراير/ مارس فقط)	١٩	١١
٢٤٠٥٥	١٥١٤	١٧١٤
الإجمالي		

جمع بمعرفة الباحث من سلسلة أعداد نشرة المجتمع المدني التي يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.

(٤١) على امتداد الفترة من ١٩٩٢م وحتى عام ٢٠٠١م تمت إحالة ٢٥ قضية للمحاكم العسكرية متهم فيها أعضاء في مختلف التنظيمات الإسلامية بلغ إجمالي المتهمين فيها ١١١٦ ، صدر حكم الإعدام على ٧٤متهمًا .
لمزيد من التفاصيل: تقرير حالة حقوق الإنسان في مصر لعام ٢٠٠١م ، الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

(٤٢) هناك حالات من المعتقلين تجاوزت سنوات اعتقالهم عشر سنوات ، وهناك حالات أخرى دخلت المعتقل وعمرها ١٥ عاماً ، وهناك مئات الحالات التي حصلت على أحكام من المحكمة بإنهاء سنوات اعتقالها تتجاوز الـ ٢٠ حكماً ولم يتم الإفراج عنها ، ويعاد اعتقالها بأمر جديد ، أما عن الأوضاع الصحية والحرمان من الزيارة ، ومن دخول الامتحانات فحدث ولا حرج ، وكلها تشكل انتهاكاً واضحاً للحقوق المدنية (الركن الأساسي في حقوق المواطنة) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- حالة حقوق الإنسان في مصر ١٩٩٢ / ١٩٩٣ / ١٩٩٤ / ١٩٩٥ / ١٩٩٦ / ١٩٩٨ / ٢٠٠١ / ٢٠٠٢م .

- دفاعاً عن حقوق الإنسان الجزء ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ .

تقارير مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء

- دفاعاً عن حقوق السجناء من عام ١٩٩٧م إلى ٢٠٠٠م .

- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر (تقرير صادر في ٢٠٠١م) .

- المواطن مصرى / يبدأ بيد ... مصر بدون تعذيب ، حملة مركز مساعدة السجناء ضد جريمة التعذيب ، تقرير عن تعذيب المواطنين في أقسام الشرطة (٢٠٠٢م) .

- الاحتجاز والمحتجزين في مصر ٢٠٠٢م .

- الحقيقة ... نص الرد الرسمي لمركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء على تقرير الحكومة المصرية للجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة (٢٠٠٢) .

(٤٣) أنطونيوس ، رشاد: "استراتيجية العمل في الجمعيات الأهلية ومفهوم المجتمع المدني " ، بحث مقدم إلى الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى ، كلية الآداب جامعة القاهرة ، قسم اجتماع ، مايو ١٩٩٤ ، ص ٤ .

(٤٤) من أهم ما يميز منظمات المجتمع المدني:

- مؤسسة شرعية (لها صفة قانونية) لها طابع الاستمرار ، وهو ما يسمح لها بمراكمة الجهود والنتائج والنجاحات التي تحقق أغراضها .

- غير مرتبطة هيكلية بالدولة وإن كانت تعمل في إطار قوانينها .

- تدار بشكل ذاتي من خلال أعضائها أو مجلس إدارتها .

- تسمح بقدر من المشاركة التطوعى في تنظيم وتنفيذ وإدارة أنشطتها .

- غير حزبية ولا تعمل بالسياسة مباشرة .

- يمكنها الاتصال بالفئات التي تستهدفها من السكان مباشرة وهو ما يسمح لها بحشدهم وتكثيهم خلفها .

(٤٥) لمزيد من التفاصيل حول نشأة الجمعيات الأهلية في مصر يمكن الرجوع إلى:

- أماني قنديل / سارة بن نفيس: "الجمعيات الأهلية في مصر"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة.

(٤٦) في إحدى الدراسات التي اهتمت بالجمعيات الدينية - وهي في معظمها جمعيات تعمل في مجال الرعاية والخدمات الاجتماعية - لوحظ كما يشير الجدول التالي وجود ارتباط بين تزايد معدلات تأسيس تلك الجمعيات، والسنوات التي شهدت مجمل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منذ بداية السبعينيات؛ والتي شهدت تأسيس حوالي ٤ و ٨٢٪ خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات كما يوضح الجدول:

المحافظة	فترة التأسيس					
	١٩٩٠/١٩٨١م		١٩٨٠/١٩٧١م		١٩٧٠/١٩٦٥م	
	عدد	%	عدد	%	عدد	%
القاهرة	٨٨	٢٣٫٠	١٨٢	٤٧٫٥	١١٣	٢٩٫٥
الشرقية	٥٦	٢٢٫٣	٦٣	٢٥٫١	١٣٢	٥٢٫٦
المنوفية	٢٧	١٠٫٩	٧٦	٣٠٫٥	١٤٦	٥٨٫٦
الإسكندرية	٤١	١٧٫٠	١٥٨	٦٥٫٦	٤٢	١٧٫٤
الجيزة	٣٤	١٤٫٩	٨٣	٣٦٫٤	١١١	٤٨٫٧
القليوبية	٢٩	١٧٫٣	٥٩	٣٥٫١	٨٠	٤٧٫٧
أسيوط	٢٩	١٧٫٦	٩٥	٥٧٫٦	٤١	٢٤٫٨
المنيا	٢٠	١٢٫٥	٦٣	٧٧٫٠	٧١	٤٨٫١
إجمالي	٣٢٤	١٧٫٦	٧٧٩	٤٢٫٢	٧٤٢	٤٠٫٢

* مستخرج من البيانات الواردة بدليل الجمعيات الأهلية في مصر، أماني قنديل، وسارة بن نفيس.
* عماد صيام الجمعيات الحركية الإسلامية والجمعيات الأهلية.. مرجع سبق ذكره، ص ٩٢.

(٤٧) منذ بدء التجربة الحزبية في عام ١٩٧٦م، وحتى فبراير ٢٠٠٢م تم التقدم بطلب تأسيس ٦١ حزب، سياسى قبل منها ٧ أحزاب بنسبة ١١٫٥٪، و ٦ أحزاب بنسبة ٩٫٨٪، رفضت، وألغى الرفض بمعرفة القضاء، و ٤٨ حزب أى بنسبة (٨٧٫٧٪) أكد رفضها بحكم القضاء. لمزيد من التفاصيل راجع:

- عبد المجيد، وحيد (محرر): "التطور الديمقراطي في مصر... البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان"، مركز الدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٣م.

(٤٨) نموذج لهذه الحملة الإعلامية والبوليسية التي تلت انتفاضة الخبز في ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧م على حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى والتي أفقدته الآلاف من عضويته، أو الحملة على حزب العمل في أعقاب أزمة وليمة أعشاب البحر والتي انتهت بتجميد وإيقاف نشاطه.

(٤٩) بمراجعة الغالبية العظمى من نشاط المنظمات الأهلية التي تتعرض لها في هذه الدراسة سنجدهم أصلاً من نشاط العمل السياسى خاصة من تيار اليسار الماركسى والتيار الناصرى، والذين كانوا من قيادات الحركة الطلابية طوال حقبة السبعينيات والثمانينيات، والذين عجزت الأحزاب الرسمية عن استيعابهم، وعجزوا هم أيضاً عن تأسيس أحزاب جديدة نظراً للقيود المفروضة على العمل الحزبى، وكان تأسيس المنظمات المدنية ذات الطابع الدفاعى هو الحل الأمثل بالنسبة لهم والذي يسمح بتواجدهم داخل حلبة العام والوطنى، بجانب تحنيهم مخاطر العمل السياسى السرى الذي تعرضوا بسببه للتشريد والاعتقال العديد من المرات، خاصة في ظل الأزمة الفكرية التي يتعرض لها الفكر الماركسى بعد سقوط دول أوروبا الشرقية وانهار الاتحاد السوفيتى، والفكر القومى الذي بدأت أزمته مع هزيمة ١٩٦٧م، وتعمقت بعد اجتياح صدام حسين للكويت.

(٥٠) هناك العديد من القضايا التي طالت المعارضين غير المتمين للتيار الإسلامي ، والتي تعرضوا فيها للانتهاك والتعذيب ، ولعل أشهرها القضية المعروفة بقضية إضراب عمال الحديد والصلب في أغسطس ١٩٨٩ م ، والتي قبض فيها على العديد من الصحفيين ونشطاء حقوق الإنسان.

(٥١) يمكن الرجوع إلى جدول ٥ ، ٦ ، ٧ بالدراسة.

(٥٢) من مقدمة سمير مرقص مدير المركز لكتاب المواطنة تاريخياً ودستورياً وفقهياً لكل من د. إسماعيل صبرى عبد الله/ د. وليم سليمان قلادة/ د. محمد سليم العوا ، إصدار مركز الدراسات القبطية ، القاهرة ، ١٩٩٨ م.

(٥٣) أدار تلك الحوارات وشارك فيها بشكل أساسي الشباب من جيل الوسط من نشطاء العمل السياسى والعام من كل التيارات السياسية (ماركسية/ناصرية/ليبرالية/الإخوان) بالإضافة لأبرز الطوائف الدينية المسيحية (الأرثوذكس/الكاثوليك) من أبرزهم (د. أحمد عبد الله/نبيل عبد الفتاح/أحمد الجبال/د. عماد صيام/هبة رءوف/د. أحمد محمد عبد الله/إبراهيم البيومى غانم/مجدى حسين/جورج عجايبي/نبيل مرقص/سمير مرقص/نبيل منير/مجدى سعيد / أسامة القفاش / د. محمد السيد سعيد/ د. عبد العليم محمد وغيرهم) ، بجانب العديد من الرموز الفكرية من نفس التيارات (المستشار طارق البشرى / د. محمد سليم العوا/ د. إسماعيل صبرى عبد الله/ د. وليم سليمان قلادة/ الأنبا موسى أسقف الخدمات بالكنيسة الأرثوذكسية/ الأنبا يوحنا قلثا نائب البطريرك الكاثوليكى/ د. صلاح عبد المتعال/ عادل حسين/ التربوى جورج إسحاق/ مهندس منير عياد) ، وقد استمرت تلك الحوارات طوال الفترة من ١٩٩٤م وحتى عام ١٩٩٩م ، واستقبل جزءاً منها ونظمه اللجنة المصرية للعدالة والسلام (الكاثوليكية) ، والتي أصدرت جزءاً من هذه الحوارات والخاص بالعلاقة مع تيارات الإسلام السياسى فى كتاب هام هو "الحوار الوطنى" تحرير د. أحمد عبد الله وجورج عجايبي وصدر عام ١٩٩٤م.

(٥٤) الحوارات التي أدارتها مجموعة جيل الوسط والتي نظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية حول قضية المواطنة والعلاقة بين المسلمين والأقباط لم تكن تتم فى غرف مغلقة أو على مستوى الخبراء ، بل كانت مفتوحة لأعداد كبيرة من الشباب ، وانتقل جزء منها إلى أعضاء وجمهور لجنة العدالة والسلام فى لقاءات منتظمة ، بجانب المبادرات -التي يسهها مركز الدراسات القبطية ، ولجنة العدالة والسلام- فى تنظيم عشرات اللقاءات داخل الكنائس ، والمعسكرات الصيفية للشباب المسيحى ، والجمعيات الأهلية المسيحية داخل القاهرة ومعظم محافظات الصعيد ، والتي شارك فيها الآلاف من الشباب القبطى ، وهى الحوارات التي ما زالت مستمرة بشكل أو بآخر إلى اليوم.

(٥٥) راجع الدراسات الخاصة بتحليل نتائج الانتخابات البرلمانية الصادرة عن مركز الدراسات السياسية بالأهرام والسابق الإشارة إليها.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل كإبراهيم ، سعد الدين: "الملل والنحل و الأعراق-التقرير السنوى الثانى (١٩٩٥م) ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنثائية ، القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص ١٠.

(٥٧) من رسالة د. إبراهيم كراون للدكتور سعد الدين إبراهيم رداً على الهجوم الذى تعرض له بمناسبة تنظيمه مؤتمراً للأقليات ، لمزيد من التفاصيل المرجع السابق ص ١٣٣/١٣٤.

(٥٨) أثار تنظيم مركز ابن خلدون لمؤتمر الأقليات فى الوطن العربى ، وتخصيص جزء منه لمناقشة مشكلات الأقلية القبطية ردود فعل غاضبة تراوحت بين الاتهام بالتآمر على وحدة الأمة ، والعمل كمخلب قط لمؤامرة أمريكية صهيونية ، وبين رفض اعتبار الأقباط أقلية باعتبارهم أصل الأمة المصرية ، ونتيجة حملة الهجوم على المؤتمر والتي شنها الكاتب الصحفى محمد حسنين هيكل اضطر مركز ابن خلدون إلى نقل المؤتمر إلى العاصمة لياسول بقبرص.

(٥٩) في التقرير الأول الصادر عن مركز ابن خلدون تحت اسم هموم الأقليات عام ١٩٩٣م ، لم يتحدث فقط عن مشكلات الأقباط باعتبارهم أقلية تعاني من مشكلات ناتجة عن عدم تمتعها بحقوق المواطنة الكاملة ، ولكنه أضاف قسماً خاصاً بالأقلية النوبية ، والتي لم ترد في أى تقرير تالٍ صدر عن المركز.

(٦٠) في مؤتمر الأقليات الذى نظمه مركز ابن خلدون وخصص فيه جلسة لمناقشة مشكلات أقباط مصر ، (اقتصر الحضور فيها على المصريين) أشارت الأوراق المقدمة إلى الكثير من أشكال التمييز التى تكرر الحديث عنها بعد ذلك فى الكثير من المحافل والناشر الإعلامية بصيغ أقل حدة ، ومن أبرز أشكال التمييز تلك :

- الاعتداءات الجماعية على الأقباط فى العديد من المحافظات والتي اعتبرت حرباً أهلية غير معلنة.
- عدم تعامل الدولة بجديّة أو حسم مع عمليات القتل الفردية أو الجماعية للأقباط ، وهو ما يصل أحياناً إلى حد التواطؤ أو التفاهم بين جهات الأمن والجماعات المتطرفة فيما يتعلق بالتخطيط والتنفيذ.
- إتاحة الفرصة للدعاة المثيرين الذين يعرّبون فى وسائل الإعلام الرسمية لبث سمومهم القاتلة فى قلوب البسطاء من المسلمين.
- الإتاوات والإهانات التى تفرض على ما يملكه الأقباط من محاصيل أو أشياء أخرى ، وتعرض من لا يدفع للتعذيب والقتل.
- التهميش السياسى للأقباط وعدم تمثيلهم فى البرلمان.
- استيلاء الحكومة على المدارس القبطية التى كانت تضم مسلمين ومسيحيين ، فى ظل وجود مؤسسات التعليم الأزهرى من المراحل الأولى حتى الجامعة ، وجعلها قاصرة على المسلمين فقط.
- تحميل مادة اللغة العربية بالكثير من النصوص القرآنية.
- السماح للقطاع الخاص بالمدارس الإسلامية التى تقتصر على المسلمين فقط.
- تمتع المسلمون بساعات من البث الإذاعى والتلفزيونى الدينى يومياً ، وبالنسبة للأقباط نصف ساعة يوم الأحد ، وساعة كل عيد قيامة.
- عدم وجود قسم لدراسة التاريخ أو الآثار القبطية فى كلية الآثار رغم وجود قسم للآثار الفرعونية والإسلامية.
- فرض الرقابة الرسمية على المطبوعات المسيحية لدرجة حظر طباعة بعض الكتب والمؤلفات.
- انتشار أساليب الضغط فى جميع المؤسسات بما فيها الجامعات والقوات المسلحة ، وأجهزة الدولة ، والقطاع العام على الأقباط لحملهم على تغيير عقيدتهم.
- وجود قيود رسمية تعرف بالخط الهمايونى والشروط العشرة التى تقيد حرية إنشاء وترميم الكنائس إلا بموافقة رئيس الجمهورية.
- احتفاء الدولة وأجهزة الإعلام بالشيخوخ أو الدعاة المشهورين بهجومهم على المسيحيين والسخرية من عقائدهم الإيبانية ، ومنهم أكبر النياشين.
- استبعاد الأقباط من المناصب القيادية والإدارية العليا فى القوات المسلحة والشرطة والإدارة المحلية.
- الاستيلاء على الأوقاف القبطية وضمها للأوقاف الإسلامية.
- اختصار فترة التجنيد لحفظة القرآن الكريم لمدة ستة أشهر.
- الميزانية السنوية للأزهر والدعوة الإسلامية بشكل قانونى من المال العام وهو مال يساهم فيه الأقباط دون أن ينالوا منه أى نصيب.

- التمييز في قضايا الأحوال الشخصية والتي قد تتيح لأحد الطرفين إذا أسلم حقوق في الوصاية والحضانة لم تكن متاحة له قبل إسلامه ونزعها من الطرف الآخر.
- مزيد من التفاصيل راجع أوراق مؤتمر الأقليات في تقرير الملل والنحل الثاني ، مرجع سبق ذكره.

(٦١) تقرير الملل والنحل الثاني / مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

(٦٢) تقرير الملل والنحل الثالث عام ١٩٩٦ ، ص ١ .

(٦٣) من الجدير بالذكر أن المراكز البحثية التي يشير إليها تقرير ابن خلدون بالدفاع الحقيقى عن الأقباط تشير التجربة العملية إلى أنها بالأساس مراكز طائفية وهو ما يبدو من مبالغتها الشديدة في كثير من الأحيان لوقائع بعض المشكلات ، أو اختلاق بعضها وتضخيمها ، وحساسيتها الشديدة وغير المبررة تجاه كل ما يتناول الأقباط في الأعمال الدرامية التي تعرض على شاشة التلفزيون ، وعلاقتها الوثيقة بأقباط المهجر ذوى الميول الطائفية ، ونشطاء هذه المراكز لا يقابلون بارتياح أو قبول في إطار الدوائر القبطية نفسها ، بل إن مؤسس أحد هذه المراكز أغلق مركزه وهاجر إلى الولايات المتحدة وأصبح أحد الرموز التي يتم استخدامها من قبل الدوائر الأمريكية.

(٦٤) تقرير الملل والنحل الرابع الصادر عام ٩٧ .

(٦٥) كان لمركز الدراسات والمعلومات القانونية موقف واضح وحاد وصاحب في مواجهة مشروع الدولة الدينية وما يرتبط بها من تضييق على حرية الفكر والإبداع وهو ما يمكن ملاحظته من موضوعات مجلة حقوق الناس التي تناولت معظم موضوعاتها هذه القضية ، بالإضافة لعدد كبير من عناوين الكتب التي أصدرها المركز مثل:

- حرية الإبداع وحقوق المبدعين (أعمال المتدى الفكرى الأول).
- الفن بين العمامة والدولة (مجموعة كُتَاب).
- المرأة الأفريقية بين الحكم والدين (د. محجوب التيجانى).
- الدين والدولة في السودان (د. محجوب التيجانى).
- إرهاب الفكر وحرية الإبداع (مجموعة كُتَاب).
- التعصب الدينى (أسامة خليل).
- الحركة الإسلامية (د. كمال مغيث).
- الشرع الإسلامى (د. محجوب التيجانى).
- السعودية والإخوان المسلمون (د. محمد أبو الإسعاد).
- الاختراق الدينى للثقافة والتعليم (تحرير : مهدي مصطفى).
- العلمانية في مصر (صابر نايل).
- الأصولية الإسلامية (صادق جلال العظم).
- العلمانية والمجتمع المدني (صادق جلال العظم).
- يضاف لهذا مبادرة المركز في تأسيس جبهة المثقفين للدفاع عن د. نصر حامد أبو زيد ، واللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

بسم الله الرحمن الرحيم

أتوجه بالشكر للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مديرة المركز ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد لدعوتي للمشاركة في هذا المؤتمر الهام ، وأعتبره شرفاً لي أن يرأس جلستي شيخنا الكبير الأستاذ الدكتور حامد عمار الذى تعلمنا على أفكاره وعلى سلوكياته الأكاديمية التقاليد الأكاديمية ، فأنا أعتبر أن هذه الجلسة علامة من علامات حياتى إلى حد كبير.

أعتقد أن مركز البحوث والدراسات السياسية فعل خيراً بطرحه لمفهوم المواطنة ؛ المواطنة المصرية على ساحة الحوار فى عالم متغير ، فالموضوع أصبح موضع تركيز فى الفترة الأخيرة على صعيد التراث الاجتماعى والسياسى وربما الإنسانى. وأفترض أن التفكير المنظم فى موضوع المواطنة ودور منظمات المجتمع المدنى فى الحفاظ عليها يستوجب البحث عن مرجعية تصبح إطاراً موضوعياً لفهم القضية المطروحة للحوار تعبيراً أو إبعاداً لنا عن التحيز والأهواء. وأفترض أن المرجعية التى سوف أنطلق منها فى تأمل معطيات هذا البحث القيم تستند إلى خمسة أبعاد.

البعد الأول : يتمثل فى الوضع الراهن للمواطنة ؛ فنحن فى نظام عالمى تسعى إحدى قواه إلى إعادة صياغته وفق نمطها ونوعية حياتها لتصبح حياتها وحضارتها هى المرجعية التى يعاد على أساسها تشكيل عالم بأسره ، ثقافتنا ومجتمعاتنا وقيمنا تهاجم لتطرح أرضاً وتمزق منظومتنا القيمية إرباً ليتخلق فضاء فى المجتمع تملؤه الثقافة المخترقة والغازية لتشكل بدورها نقطة انطلاق لإعادة صياغة نوعية الحياة بكل مفرداتها وفقاً لها. وفى هذا الفضاء تصدر لنا موضوعات كثيرة لثملاً فضاءنا وتشكل أجندة حياتنا ؛ ما يتعلق بحقوق الإنسان والمرأة والديمقراطية والمساواة وكل المفاهيم التى تدغدغ عواطف البشر ويسيل من أجلها لعابهم.

فى هذا المناخ تحفت المواطنة نتيجة لتقطع روابط الإنسان بوطنه ، إما لعجز الداخل عن إشباع حاجة البشر وإما لأن جاذبية الخارج أصبحت أقوى وطاغية. مؤشرات ذلك كثيرة ،

منها الهجرة المتزايدة من الجنوب إلى الشمال كأنها هي هجرة من أرض خراب إلى أرض الجنة الموعودة ، فالإعجاب بثقافة المتقدمين ونوعية حياتهم يشير إلى تحول بدأ يطرأ على المواطنة ، تنتزعها من إطارها القومي لتتحول إلى عواطف إنسانية عامة يتعامل فيها الإنسان بحياته مع أحداث وطنه كأنها هو أى وطن ، يتعامل مع أحداث وطنه كأحداث أى وطن آخر .

البعد الثانى : يرتبط ببعض المحاذير التى نتأمل من خلالها مفهوم المواطنة ، فهناك تعريفات كثيرة طرحت لهذا المفهوم ، وفى تعريف لها تُحدد المواطنة باعتبارها أكثر أشكال العضوية اكتمالاً فى جماعة سياسية - كما تذهب إحدى الموسوعات الأمريكية - وفى تحديد شارح آخر تحدد المواطنة باعتبارها تتضمن الحق فى التصويت وفى الترشيح للوظائف السياسية ، كما تعنى التمتع بحق المساواة أمام القانون ، كذلك الحق فى الاستفادة من الخدمات والفرص الحكومية العديدة ، إضافة إلى الالتزام بطاعة القانون ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن .

على هذا النحو أنا أدرك المواطنة باعتبارها ترتبط بالمجتمع وليس بالدولة فقط ؛ فالمواطنة هى نتاج لتفاعل عناصر عديدة فى إطار جغرافى يشكل وطناً مستقراً لمجموعة من البشر وتراثاً مشتركاً ناتجاً عن تفاعلهم مع بعضهم البعض ومع الطبيعة المحيطة بهم ، وهذا التراث يحتوى على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة الناتجة عن تحقق فرص الإشباع فى كل اتجاه ، هى روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب إليه عالم الاجتماع إيميل دوت كايل .

وبالتالى ، فالمواطنة حقيقة كلية ترتبط بالمجتمع كحقيقة كلية موازية وليس بالدولة ؛ لأن الدولة هى إحدى حقائق المجتمع الجزئية ، فالكل يرتبط بالكل وينتج عنه ويرتبط بالجزء - أى الدولة - غير أنه لا ينتج عنها .

البعد الثالث : يشير إلى التحولات التى طرأت تاريخياً على مفهوم المواطنة ، البداية الجينية للمفهوم بدأت مع دولة المدينة الإغريقية القديمة التى شكلت فى ذات الوقت دولة . فى نهاية العصور الوسطى - التى انتهت بنهاية القرن السادس عشر ، لعبت حركة الإصلاح الدينى وعصر النهضة والتنوير دوراً هاماً ، وتشكل المجتمع الواسع بمعنى Society ليحل محل المجتمع المحلى Community ، وتشكلت الدولة القومية فى ذات الوقت ، وهى المرحلة التى صورتها نظريات العقد الاجتماعى بامتياز حتى أسلم الأمر إلى الوضع الراهن .

في هذا الإطار نستطيع أن نرصد ثلاثة تحولات أساسية أرست مبادئ المواطنة ؛ الأول : تشكل الدولة القومية بعد صراع الملوك مع الكنيسة ، والثاني : المشاركة السياسية تطبيقاً لمبدأ أن الشعب مصدر السلطة ، والثالث : هو الخضوع للقانون والمساواة أمامه فيما يتعلق بمختلف الفرص المتاحة لأفراد المجتمع. على هذا النحو تعنى المواطنة المساواة أمام القانون ، والعدل بين البشر في توفير فرص الحياة ، والمشاركة المفتوحة والمتاحة للجميع. هذا المعنى وصلت إليه المسيرة الأوروبية تاريخياً ، غير أنه يمثل أحد المسارات فقط ، فالتصور لا ينبغي أن يكون أحادياً بل ينبغي أن نوافق على إمكانية أن تكون هناك مسارات عديدة.

ويتصل البعد الرابع في مرجعيته بتجربتنا التراثية والتاريخية. ويضم تراثنا عناصر أو طبقات عديدة أحدثها القبطية والعربية والإسلامية ، وهناك تداخل كبير بين العناصر الثلاثة. هذا التراث عرف أيضاً فكرة المواطنة من خلال تحديد عناصرها وتعيين حالها ، ولأنى على معرفة محدودة ببعض التراث الإسلامى فإنى أقدم تحديداً لبعض عناصر المواطنة ربما تكون أكثر رحابة من التصور الغربى ، فهناك تأكيد على مبدأ المساواة ، تشير إلى ذلك الآيات الكريمة ، بسم الله الرحمن الرحيم : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ﴿١٣﴾ (الحجرات: ١٣) ، وقوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴿١﴾ (النساء: ١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ﴿١٣٥﴾ (النساء: ١٣٥) . كما يعد العدل والإنصاف من المبادئ الأساسية التى أقرها الإسلام كما جاء فى القرآن الكريم : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴿٩٠﴾ (النحل : ٩٠) ، و : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴿٥٨﴾ (النساء: ٥٨) . فأمر العدل نظام شرعى شرعه الله للناس كافة دونما تخصيص لفئة من الناس على أساس من النوع أو العرق أو الطائفة. وأخيراً يأتى مبدأ المشاركة أو الديمقراطية الذى يترجم بالشورى : ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴿٣٨﴾ (الشورى : ٣٨) ، و : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴿١٥٩﴾ (آل عمران : ١٥٩) وما إلى ذلك . من هنا ، فقد عرف تراثنا أسس المواطنة استناداً إلى المؤشرات التى أشرت إليها، فهناك المواطنة الناقصة التى لا يتمتع فيها بعض البشر بالمساواة الكاملة ولا يحصلون على العدل الذى يلمون به ، أو أنهم مستبعدون من المشاركة على أى صعيد ، فتم إقصاؤهم واستبعادهم. أما المشاركة الفائضة فهى التى تحدث حينما تتحقق هذه المؤشرات بمستويات

أعلى داخل إحدى الجماعات في المجتمع ، كأن يميل ميزان المساواة والعدل لصالحها على حساب غيرها وأن تكون صاحبة النصيب الأكبر في قرار المجتمع. وكلتا الحالتين ؛ المواطنة الناقصة والمواطنة الفائضة - انحراف عن المواطنة النمطية.

بهذه المرجعية سوف أقرأ البحث المتميز الذي تقدم به الأخ الدكتور عماد صيام الذي استمعت به وتعلمت على كثير من أفكاره ، غير أنى أضع بعض الملاحظات على هامش بعض القضايا التي وردت في هذا البحث.

بداية ، يشير البحث إلى ارتباط المواطنة بالدولة أو بالحكومة ، وأنا أريد أن أرجع الموضوعات لأصلها ؛ فالمواطنة هي تعبير عن روح أمة وتراث ، عن أرض وطبيعة ، عن تفاعل خبرات مشتركة على ساحة التاريخ ، فالمواطنة ترتبط بالمجتمع وتشتق طبيعتها منه. المواطنة هي كل والدولة جزء ، والمواطنة نبتت من أصل المجتمع بينما الدولة طرأت تاريخياً عليه ، والمجتمع فرض حاجة إلى دولة تحكمه وتضبطه في إحدى مراحل التاريخ وهو تشخيص أسهبت نظريات العقد الاجتماعي في تحديده ، وكان كارل ماركس أكثر دقة حينها ربط الدولة بالطبقة وليس بالمجتمع. ومن هنا فأنا أميل إلى مناقشة المواطنة كحقيقة كلية إلى روابطها بالمجتمع ، كحقيقة كلية مناظرة وليس بالدولة كحقيقة جزئية ، وأرجو ألا أكون في ذلك متحيزاً للتخصص.

القضية الثانية : تتمثل في تقييم البحث لتجربة محمد عليّ ؛ أرى أنه تقييم أو نقد حقيق بالنظر إلى المرجعية الليبرالية باعتبارها المرجعية التي تدعم أسس المواطنة ، وطبيعة هذه القضية تحتاج إلى مراجعة ، وليس لي بمساحة اختلاف على هامش أفكاره. يتمثل هذا الخلاف في ثلاث ملاحظات :

الملاحظة الأولى : تشير إلى أن نقد أو تقييم أى مرحلة من مراحل التحول الاجتماعي ينبغي أن يتم بالنظر إلى ظروف وسياق المرحلة لا أن يتم بالنظر إلى أيديولوجية أخرى أو بالنظر إلى مرحلة أخرى.

الملاحظة الثانية : أن البحث يعيب على حركة النقل التي قام بها الطهطاوى وتلاميذه بأنها حركة أعاققت التبشير بالليبرالية ؛ لأن هذه الحركة تمت بالنظر إلى المرجعية الإسلامية وبخاصة فيما يتعلق بين الدين والعلماني ، وأنا لا أرى عيباً أن نتأمل أحداث العالم الخارجي وتفاعلاته بالنظر إلى تراثنا الذي يتضافر فيه الإسلام والمسيحية على السواء ويكمل كل منهما

الآخر ، لماذا يكون لدينا استعداد مجاني للتخلي عن تراثنا كمرجعية ونصنع خلافاً وهمياً بين الدين والعلماني؟ إن الدين الصحيح لا يرفض العلم ولا يرفض قيادة الحياة الدنيا بما لا يخالف النص ، لأن الدين الصحيح والعلم الصحيح والدنيا الملائمة لحياة إنسانية سوية جميعها تنبثق من جذر واحد ، قد تتناقض مرحلياً غير أنها حينما تتكشف حقيقتها الجوهرية والكلية سوف نجدتها تنتمي إلى مصدر واحد.

وفي الملاحظة الثالثة : لا أوافق على الربط العضوي بين الليبرالية والمواطنة ؛ فالليبرالية أيديولوجية والمواطنة حقيقة واقعية يمكن أن تتكون رؤيتها بطبيعة الأيديولوجيا السائدة ، ليبرالية كانت أم إسلامية أو حتى اشتراكية. الأيديولوجية تنظر إلى ذات الحقيقة من زوايا مختلفة ، ولا ينبغي أن تكون إحدى الأيديولوجيات مرجعيتنا في رؤية كل شيء.

وفي القضية الثالثة : يشير البحث إلى الإسلام السياسي أو الراديكالي الذي لعب دوراً في انتهاك حقوق الأقباط كمواطنين والتهميش السياسي لعشرة ملايين مصري مسيحي لا يتمتعون بحقوق المواطنة ، ويشير إلى قتل المسيحيين الذين سقطوا بفعل التيار الإسلامي. وأنا أعتقد أن ذلك شق لقلب الأمة أمام بعض الحقائق المصرية التي لا بد أن نكون موضوعيين ونحن نتناولها. نعم لقد سقط قتلى ، وقتل الإسلاميون بعض المسيحيين ، لكنهم قتلوا المسلمين أيضاً - مواطنين عاديين أو ضباط شرطة - انتقاماً منهم ، وانتقاماً منهم قتلتهم الدولة أيضاً. ونحن كمسلمين ومسيحيين على السواء ندينهم باعتبارهم قد تطرفوا بالدين ولا يعكسون رؤية الإسلام الصحيح. وأستشهد بواقعة شهيرة في غزوة حنين ، حين كان النبي - عليه الصلاة والسلام - يوزع الغنائم قال له أعرابي ، "اعدل يا محمد" فرد عليه الرسول "إن لم أعدل فمن يعدل" ، واستأذن سيدنا عمر بن الخطاب النبي في ضرب رقبة الأعرابي بالسيف ، فأجاب النبي "اتركه فإنه سيكون له قوم يتطرفون بالدين حتى يخرجوا منه كما تخرج السهم من الرمية".

إذا قلنا إن القتلى مسيحيون فقط ، فنحن نقدم نصف الحقيقة ، وإذا قلنا إن هذا هو الإسلام ، حتى لو قلنا الإسلام السياسي ، فذلك تجنُّ على الحقيقة. في حَرَم العلم نحن مطالبون أن نكون أكثر موضوعية وأن ندرك الحقيقة من زواياها المختلفة حتى تتولد لدينا رؤية للكل في جوهره ، حتى لا يتحول إنتاجنا العلمي والبحثي إلى نُصْلٍ يوجه إلى قلب الأمة.

في القضية الرابعة : فكما تحدث البحث عن إسلام سياسي ، تحدث في ذات الوقت عن إسلام محافظ يرى المرأة في مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، وحينها أتأمل ذلك أدرك أن ثمة ملاحظات أعرضها على هامش هذه القضية .

الملاحظة الأولى : إن هناك إسلاماً يشكل بناءً فكرياً يتضمن تنظيمياً للمجتمع وله قضاياها أو مقولاته ، وإن القول بإسلام راديكالي سياسي أو إسلام محافظ وتحويل الفكر إلى أيديولوجيا ، هذا يرفضه العلم والبحث الموضوعي . إذا أردنا أن نحدد موقف الإسلام من المرأة لا بد أن نحدد ذلك من وثائقه الأساسية ، فقد منح الإسلام المرأة حقوقاً لم تمنحها حضارة أخرى لها ، حينما تصبح المرأة وزيرة أو عضواً في مجلس الدولة أو تخلع زوجها أو تطلقه ، أن تعمل وتشارك في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، فإن كل ذلك يجد له سنداً في الشريعة الإسلامية ، وهناك مؤشرات كثيرة تؤكد ذلك .

الملاحظة الثانية : عادة ما يحدث خلط بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية . الثقافة العربية هي ثقافة الجاهلية ، التي كانت تنظر إلى الرجل باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياضها ، بينما المرأة معرضة للسبى وجالبة للعار ومن ثم فهي تستحق الوأد ، فلما جاء الإسلام ألغى القبلي وألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها ، فالناس سواسية كأسنان المشط . والخطأ الكبير أن نضمّن الثقافة الإسلامية بمضامين تنتمي للثقافة العربية ، والاثنان على تناقض كبير فيما يتعلق بالمرأة .

القضية الخامسة : تتعلق بمنظمات المجتمع المدني وحقوق المواطنة . وأنا أوافق البحث فيما جاء به بمحدودية الحرية المتاحة وبالقيود المفروضة على الحياة الحزبية ، غير أنني أختلف مع البحث حينما يقول : " غير أن أولويات منظمات المجتمع المدني تتأثر بالأصول الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية " ، ولي ملاحظتان على هامش هذه النقطة :

الملاحظة الأولى : إنني قمت بدراسة واسعة واسعة عن المنظمات الأهلية في مواجهة الفقر في العالم العربي ؛ في مصر واليمن ولبنان والمغرب ، ودرست جمعية الرعاية الإسلامية وجمعية الشبان المسيحيين في لبنان ، الجمعية الشرعية وكذلك الهيئة الإنجيلية في مصر ، وجمعيات في المغرب واليمن ولم أجد تمييزاً على أساس الدين مثلاً ، فجميعهم يخدمون -على ما تؤكد وثائقهم- المسيحيين والمسلمين على السواء ، ولا يميزون وفق أي أساس كما يذهب البحث .

والملاحظة الثانية : إنه حتى بافترض وقوع بعض الأخطاء ، فالعمل الأهلي بمعناه الحديث في مجتمعاتنا ما زال في مرحلة نمو ومن الممكن أن تحدث أخطاء ، غير أن الأخطاء استثناء لا ينبغي أن تشكل قاعدة للحكم . إن العمل التطوعي يتسم بالخيرية والشفافية والميل

إلى مساعدة الآخرين والأخذ بيدهم ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، برغم التجاوزات التي يمكن أن تحدث.

وتمثل القضية السادسة : في مسألة الأقليات ، وهي المسألة التي فجرتها المؤلفات والتقارير التي تحدثت عن ذلك والصادرة في أغلبها عن مركز ابن خلدون ، وبرغم احترامى للإنجازات الأكاديمية العميقة والمحترمة التي قدمها المركز إلا أن الحديث عن موضوع الأقليات والحديث عن الجماعة المسيحية كأقلية والأقلية النوبية - كما ورد في بعض الهوامش - لى عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى : إذا كان الإخوة المسيحيون والنوبيون - حسبما ورد في أحد الهوامش - أقلية عددية ، إلا أنهم ليسوا أقلية بالمعنى الأساسى للكلمة ، ومن خلال المؤشرات المادية والمعنوية التي طورها التراث السياسى والاجتماعى لمفهوم الأقلية فمن الصعب أن أتحدث عن الجماعة المسيحية كأقلية ، فهم شركاء وطن ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، خضنا نضال التحرير والاستقلال تاريخياً معاً ، اختلطت دماؤنا ، فإذا حدثت تجاوزات من قلة رافضة فلا ينبغى أن تكون هي القاعدة التي على أساسها ننظر علمياً ، فالعلم الاجتماعى يهتم دائماً بالاطراد وليس بالمفرد.

الملاحظة الثانية : إن النسيج الاجتماعى للمسلمين والمسيحيين في مجتمعنا نسيج قوى ومتداخل ، ففي قريتي رجل مسيحى يضع عنده أهل القرية أماناتهم وأسرارهم ، ولقد رأيتهُ وأنا صغير يفصل بين الناس بالعدل في مسائل حساسة كالإيراث. أنا أعتقد أن الصراع الطائفي ظاهرة حضرية صدرت إلى الريف أساساً.

والملاحظة الثالثة : إننى إذا كنا نتحدث بالأمس عن المسلمين والأقباط ، واليوم نتحدث عن النوبة والمصريين ، وغداً سوف نتحدث عن أهالى الصعيد والوجه البحرى والوحدات ، فسيتراكم الحديث حتى يتحول كله إلى نضال تمزق الجسد المصرى ، والعلم الاجتماعى يضع أهم أولويات الحفاظ على أمن المجتمع تماسكه ووحدته.

وأخيراً لقد قدم لنا البحث الذى نحن بصدده تحليلاً نظرياً عميقاً لمفهوم المواطنة من حيث تطورها التاريخى وأبعادها الأساسية ، كما قدم وصفاً وإحاطة كاملة لدور منظمات المجتمع المدنى فيما يتعلق بهذا المفهوم والحفاظ على تجسيده الواقعي. وإذا كنت أختلف معه في بعض القضايا فليس من الضرورى أن تكون وجهة نظرى هي الصحيحة ، أستند هنا إلى تأكيد عالم الاجتماع ماكس فيبر الذى يؤكد أن الحقيقة الواقعية ذات طبيعة كلية ، وأن إدراكنا لها جزئى دائماً فيه قدر من الصحة ومن الخطأ ، وأنا نتكامل برغم اختلافنا معاً لنقدم تحديداً موضوعياً كلياً يعكس كلية الحقيقة في واقعها الاجتماعى ، وشكراً.

oboeikan.com

٧ قراءة فى مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب الوطنى ..

د. صلاح سالم زرنوقة

لقد أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم الصعبة التى تطرح قضايا أكثر صعوبة ؛ ذلك أنه مفهوم قديم ، لكنه فى نفس الوقت جديد. لقد توافر هذا المفهوم على العديد من التطورات كما تواترت عليه أحداث كثيرة جعلته متجدداً دائماً ، وأكسبته مضامين ودلالات - ربما بعدد المجتمعات التى عرفته تقريباً - وأعطته كذلك بعداً عالمياً واضحاً ، أو أكدت فيه هذا البعد بشكل غير مسبوق ، وذلك بحكم أن العولة كانت آخر هذه التطورات ، وأهم تلك الأحداث التى أثرت فى هذا المفهوم وأسهمت فى صياغته.

ولفترة طويلة ظل مفهوم المواطنة المحور الذى حوله تشكل العلاقات والترتيبات السياسية - وما زال - لكنه أصبح أيضاً بمثابة المعيار الأساسى لتقييم الواقع المحلى لأى دولة أو مجتمع ، كما أصبح بمثابة الصيغة التى تربط المحلى بما هو عالمى ، وذلك فى عصر العولة. بعبارة أخرى فإن هذا المفهوم يعد اليوم مقياساً لمدى تلبية احتياجات الجماهير أو لقدرة النظم السياسية على الوفاء بالتزاماتها إزاء هذه الجماهير ، ومن ثم فهو مقياس -لا يخطئ- لتقدير مدى شرعية أى نظام. كذلك يعد مؤشراً هاماً لمدى أهلية الجماهير لممارسة حقوقها وواجباتها، ولمدى قدرتها على العيش المشترك وعلى التعايش. كما أنه بالنسبة للجماهير يعد محورياً للنضال من أجل الديمقراطية ، وبالنسبة للحكومات يعتبر أحد أهم مداخل الإصلاح السياسى.

ونظرياً أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم المركزية أو الجامعة التى يندرج تحتها كثير من المفاهيم الأخرى ، ذلك أنه ينطوى على تلك المفاهيم المتعلقة بالتطور الديمقراطى وحقوق الإنسان والحريات العامة. كما ينطوى على فكرة توزيع عوائد التنمية ، وعلى حقيقة وجود مشروع وطنى أو توافق عام ، ويرتبط على نحو وثيق بقضايا الوحدة الوطنية ، والأداء الوطنى العام ، وكذلك بقضية الهوية والانتقاء ، ويدخل فى بابه أيضاً مدى وجود طبقة وسطى عريضة ، وقضايا الفقر والبطالة ... وما زال يتسع لغير ذلك من الموضوعات.

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

إن ذلك يعنى أمرين :

أولاً : إنه يمكن رؤية هذا المفهوم على مستويين ، أحدهما : المستوى العالمى ، والذي يمثل القاسم المشترك فى هذا المفهوم أو الذى يعد محل اتفاق عام ، ويتعلق بما يمكن أن يسمى "قيم" المواطنة. والثانى : هو المستوى المحلى ، والذي يختلف من مجتمع لآخر بحسب خصوصية كل مجتمع وظروفه وطبيعة المرحلة التى يمر بها ، ويتعلق بتطبيقات المفهوم أو ترجمة هذه القيم إلى واقع وممارسات. وهذا التصنيف الأفقى ربما لا يكون نهائياً ، وقد يكون من المنطقى أن نتصور أن هناك تصنيفاً آخر "رأسياً" ؛ وذلك بمعنى أن هناك اتفاقاً على جزء من قيم المواطنة ، كما أن هناك اتفاقاً على جزء من تطبيقاتها ، هذه الأجزاء محل الاتفاق تمثل الحد الأدنى وفى نفس الوقت "القلب" من مفهوم المواطنة والذي يشترك فيه الجميع باعتباره الجانب العالمى فيه ، وحول هذا القلب توجد الاختلافات اقتراباً منه أو ابتعاداً عنه بحسب ظروف كل مجتمع. وعموماً وفى كل الأحوال ، وسواء أخذنا بالتصنيف الرأسى أو الأفقى فإن هناك بعداً أو جانباً عالمياً فى هذا المفهوم ، وهناك جانباً آخر يختلف من مجتمع إلى آخر. وعليه فإن الجانب العالمى هو الثابت دائماً فى المواطنة ، وفيما عدا ذلك فهو متغير تماماً ، غير مستقر أبداً.

ثانياً : وهو أمر ترتيب منطقى على سابقه ، هو أن النجاح الحقيقى لأى مجتمع فيما يتعلق بمفهوم المواطنة سوف يتوقف على قدرة هذا المجتمع على إيجاد صيغة للتوافق بين ما هو عالمى وبين ما يعد محلياً. كما سوف يتمثل فى اختصار المسافة بين الأطر والتصورات النظرية من جانب ، وبين الممارسة الواقعية من جانب آخر ، وفى هذا وذاك تكمن حقيقة أنه أصبح معياراً لتقييم أى مجتمع^(١).

أولاً : الإطار العام للدراسة

فى حدود هذا التصور تأتى هذه الدراسة حول مفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى الديمقراطى ، بصفته الحزب الحاكم وأكبر الأحزاب على الساحة السياسية فى مصر ، وبوصفه قد أقدم فى الآونة الأخيرة على إحداث إصلاحات أو تطوير فى داخله ، خصوصاً وأنه قد جعل مفهوم المواطنة أحد الموضوعات التى كانت محل اهتمام من جانبه ، حيث أفرد لها وثيقة خاصة فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ - ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣م).

وينسجم هذا المسلك من جانب الحزب مع وضعيته في الساحة السياسية ، ومع دوره المفترض ، فعليه يقع عبء تقديم الرؤية الأكثر اعتدالاً ، والأكثر تحقيقاً لمصالح الجماهير ، بل والأكثر تجاوباً مع الاتجاهات العالمية.

أيضاً ينسجم هذا المسعى من جانب الحزب مع السياق الوطنى العام فيما يشهد من قضايا متفجرة وتحديات ملحة ، فهناك قضية الإصلاح والتي باتت مطلباً أساسياً للعديد من القوى فى الداخل ، كما أصبحت مطروحة من جانب قوى خارجية. وعلينا أن نفهم فى هذا المقام أن قضية المواطنة هامة وضرورية فى مجالات الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى قدر أهميتها فى مجال الإصلاح السياسى ، نذكر هنا فقط أن فكرة الالتزام فى السلوك الاقتصادى أو فى الأداء العام ، أو التكافل الاجتماعى ، أو الإسهام فى العمل الأهلى - وهى مسائل هامة فى الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى - لا يمكن أن تكون دون إعمال مفهوم المواطنة.

هناك كذلك القضايا المتعلقة بمفهوم المواطنة مباشرة والتي أصبحت تتكاثر بشكل غير مسبوق ؛ حتى يمكن القول إنها أصبحت تتكاثر بالمعنى البيولوجى الصارم للكلمة. مثال ذلك قضية الفساد بمعناه الواسع ، وقضية الأداء الوطنى العام ، وقضية تعامل أجهزة الدولة مع المواطنين ، ثم ضياع الهوية وتردى الشعور بالانتهاء ، وغياب مشروع وطنى تلتف حوله الجماهير ... إلى غير ذلك من القضايا التى ترتبط مباشرة بموضوع المواطنة ، والتي تعاونت فى خلق بيئة أو مناخ قادر على إجهاض أى محاولة للإصلاح.

ثم هناك التحديات التى تفرضها العولمة على المجتمع المصرى ؛ والتي تتمثل فى ثقافة العولمة - ضمن تحديات أخرى كثيرة - تلك التى يترتب عليها إما ظهور المواطن العالمى على حساب الانتماء الوطنى ، وإما العودة إلى الانتهات الفرعية كرد فعل عكسى. والعودة إلى الانتهات الأولية أصبحت واضحة فى الحياة الاقتصادية المصرية ، وربما أكثر وضوحاً فى الحياة السياسية. ويرتبط بذلك محاولات إثارة فتنة فى المجتمع المصرى تهدد الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى. وفى كل الأحوال فإن ذلك يعنى اختلال العلاقة بين المواطن والدولة ، الأمر الذى تتخذه القوى الخارجة ذريعة للتدخل بحجة إعادة ضبط هذه العلاقة^(٢). إن خطورة ثقافة العولمة تبدو فى أنها تقتل الهوية وهى جوهر المواطنة وأساس وجودها أو شرطها الأساسى كما سيتضح فيما بعد.

وأخيراً ينسجم هذا المنحى من جانب الحزب مع حقيقة تاريخية هامة ، وهى أن إنجازات الجماعة الوطنية فى مصر على طول التاريخ قد ارتبطت بتوسيع مفهوم المواطنة وإعمال حيثياته،

ذلك أن هناك علاقة إيجابية وثيقة بين تعميق المواطنة وتوفير استحقاقاتها من جانب ، وبين تحسن الأداء الوطنى والقدرة الوطنية على الإنجاز من جانب آخر^(٣).

جاء الاهتمام بالمواطنة من جانب الحزب الوطنى فى سياق ما عرف بالتطور العام الذى شهده الحزب فى الآونة الأخيرة ، والذى تمثل فى حدوث تغيير على مستوى نخبته القيادية ، وكذلك على صعيد الهيكل التنظيمى ، على نحو ما اتضح خلال المؤتمر الثامن ، (الذى عقد فى ١٥ - ١٧ سبتمبر ٢٠٠٢) وسط تأكيدات من قيادات الحزب بأن ثمة مرحلة جديدة سوف تبدأ فى تاريخ الحزب ، وكذلك تاريخ مصر ، بفعل مجموعة التعديلات التى أقرها الحزب فى طريقة عمله من ناحية ، وبتأثير ما أطلق عليه الفكر الجديد داخل الحزب من ناحية أخرى ، وذلك حسب تعبير قيادات الحزب^(٤).

وجدير بالذكر أن ما عرف بعملية تطوير الحزب قد بدأت قبل المؤتمر العام الثامن بحوالى ثلاث سنوات ، وركزت على جانبين هما: البناء التنظيمى للحزب ، وتوجهاته العامة ، وفيما يتعلق بالتوجهات فقد طرح الحزب فى المؤتمر العام الثامن ستة أوراق للنقاش ، فى مجالات التعليم والصحة والتوجه الاقتصادى والشباب والمرأة ومصر والعالم ، عكفت على دراستها أمانة السياسات من خلال لجانها المتخصصة ، وناقشها المجلس الأعلى للسياسات التابع للأمانة ، كما تم التحاور حولها من جانب الأمانة مع لجان الحزب بالمحافظات ، وجاءت الصياغة النهائية لها فى المؤتمر السنوى الأول والذى عقدت تحت شعار: " الفكر الجديد وحقوق المواطن " ، وناقش - بالإضافة إلى الأوراق المذكورة - ثلاثة موضوعات أخرى رأى الحزب أن لها الأولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة ، وهى: حقوق المواطنة والديمقراطية ، وحاضر ومستقبل قطاع النقل ، والحفاظ على الأراضى الزراعية واتجاهات النمو العمرانى. وكما ورد فى الوثائق فقد تم طرح هذه الموضوعات إعمالاً لأسلوب جديد فى صياغة السياسات العامة داخل الحزب ، وأن هذا الأسلوب مستمد من النظام الأساسى للحزب ، ويستهدف توسيع دائرة الحوار والمناقشة حول السياسات المقترحة. وذكر أمين لجنة السياسات فى الحزب فى كلمته فى ختام المؤتمر أنه سيتم على الفور تشكيل اللجان المطلوبة لبدء العمل فى القضايا الثلاث التى وافق المؤتمر على أوراق النقاش الصادرة بخصوصها ، وذلك بهدف إجراء حوار عميق حولها على المستوى المركزى وعلى المستوى المحلى - حسب تعبيره - للوصول إلى سياسات محددة يتم الاتفاق على تنفيذها مع الحكومة ، بل والعمل على الوصول لصياغة تنفيذ بعضها فى أقرب وقت ، وقبل المؤتمر السنوى للحزب فى العام المقبل^(٥).

وعليه ينصب اهتمام هذه الدراسة وبالأساس على وثيقة "حقوق المواطنة والديمقراطية" باعتبارها معالجة مباشرة ، وطرح صريح ، من جانب الحزب لهذا الموضوع . لكن يجب التأكيد على :

١ - أن ذلك لا يمنع من إلقاء الضوء على بعض الوثائق الأخرى أو على السياق العام الذى تمت فيه صياغة هذه الوثائق إذا لزم الأمر ، أو إذا ما كان فى ذلك ما يعين على الفهم الصحيح أو القراءة الموضوعية لمفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى ، وسوف يكون التعرض لهذه الوثائق الأخرى أو لمفردات السياق العام لها بمقدار ما تلقى من ضوء على الموضوع قيد البحث .

٢ - أن هذه القراءة لا تنفع أو لا تكتفى بظاهر النص ، وإنما تسعى إلى التنقيب فيما وراء السطور ، أو تحاول استبطان ما تحفيه الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات ، أو تفتش فى بواطن النصوص ، ومعنى ذلك أنها أقرب إلى التحليل الكيفى للمضمون ، وبالذقة هى قراءة فى مضمون واثق الحزب من الناحية الكيفية .

٣ - أن هذه القراءة إنما تتم فى إطار ربط مفهوم المواطنة أو رؤية الحزب الوطنى لمفهوم المواطنة بأبعاده المختلفة ، ثم فى ضوء مدى وفاية -أو كفاية- هذه الرؤية لشروط الإصلاح السياسى أو التطور الديمقراطى ، أو مدى وفائها بالتطلعات المشروعة للجماهير العريضة .

٤ - أن هذه القراءة تستند إلى تعريف محدد لمفهوم المواطنة ، هذا التعريف لا يمكن الزعم بأنه نهائى ، ولا يمكن الادعاء بأنه جامع مانع ، وإنما هو مجرد محاولة للاسترشاد بها فى تقييم رؤية الحزب الوطنى للمفهوم محل الدراسة . قد نتفق معه أو نختلف ، وقد نضيف إليه أو نحذف منه ، وقد نعدل فيه أو نطور ، كل ذلك جائز ، لكنه فى النهاية مجرد تصوير تقريبي أو تصور نسبي للمفهوم يساعد فى الاقتراب منه فى هذا المقام تحديداً .

مؤدى أو جوهر هذا التعريف هو أن المواطنة تعنى : "علاقة عضوية بين الفرد والوطن ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وترتب مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة على طرفيها ، ومن ثم فهى تأخذ العديد من التطبيقات التى تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل التاريخية" .

هناك - إذن - طرفان لا بد من وجودهما كشرط أساسى للحديث عن المواطنة ، هما ركنا هذه العلاقة التى تسمى بالمواطنة ، الطرف الأول هو الفرد والتعبير السياسى عنه هو المواطن، والطرف الثانى هو الوطن والتعبير السياسى عنه هو الدولة. وحتى تكون هناك علاقة عضوية لا يكفى الوجود المادى لكليهما ، وإنما يشترط فى هذا الذى يحمل صفة المواطن التواجد المادى والحضور المعنوى والوظيفى فى هذا الوطن ، هذا التواجد جوهره الأساسى وشرطه الأول هو الشعور بالانتماء لهذا الوطن ، وهو الذى يؤهله للدخول كطرف فى هذه العلاقة العضوية.

قد يكون التواجد المادى للمواطن شرطاً واضحاً للتمتع بجنسية هذا الوطن ، لكن التواجد المعنوى والوظيفى -والذى ينهض على الشعور بالانتماء- يعد شرطاً موضوعاً لازماً لمن يعتبر مواطناً ؛ لأنه بدون هذا الأخير لن يتسنى له التعاطى مع ما ترتبه هذه العلاقة العضوية من حقوق وواجبات ، فغياب الشعور بالانتماء سوف يعنى تلقائياً أن المواطن لن يؤدى ما عليه من واجبات ، وربما يتقاعس عن نيل حقوقه ، وهذا حاصل فعلاً ، كما أن انصراف الولاء إلى دوائر أخرى سوف يؤدى إلى اضطراب هذه العلاقة بما يخل بمنظومة الحقوق والواجبات.

كذلك يشترط فى الطرف الثانى (أى الدولة) ليس مجرد التواجد المادى وإنما التواجد بالمعنى الحضارى ، فليس يكفى أن تتوافر لهذا الوطن أركان الدولة ومقوماتها ، وإنما يجب أن تتوافر هذه الدولة على مجموعة من الخصائص الحضارية كإطار أوسع للولاء وبؤرة أشمل للانتماء ، هذا فضلاً عن وجود المؤسسات التى تعبر عن استمرارية الدولة ، والممارسات التى تضمن استقلاليتها. ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن مواطنة فى ظل غياب الدولة ، أو فى ظروف الاحتلال أو فى ظل دولة تشهد أشكالاً من التحلل ، أو لا تحتفظ بقدرتها على تطبيق القانون ، أو لا تبدى الصفة الوطنية إن صح التعبير.

باختصار لا يمكن إقامة هذه العلاقة العضوية (المواطنة) بين الفرد والوطن -والتي سوف يترتب عليها توزيع الحقوق والواجبات بينهما- دون وجود هذين الطرفين: المواطن والدولة بالمعنى الذى سبق تحديده ، مواطن يشعر بالانتماء ومن ثم فهو ملتزم وفاعل ، ودولة تحتضن هذا المواطن وقادرة على الوفاء باستحقاقات المواطنة.

وتنهض المواطنة على مجموعة من القيم الأصيلة ، هذه القيم تتمثل بصفة عامة فى : المساواة ، والعدل ، والحرية ، والالتزام ، والاستقلالية ، والتوازن. هذه القيم تمثل بصفة عامة

القاسم المشترك الأعظم بين مختلف المجتمعات وأغلب الثقافات ، وهي الجانب العالمى فى مفهوم المواطنة ، وقد يضاف إليها أو يحذف منها ، لكنها تمثل جانب الاتفاق أو تظل محل توافق عام ، وقد تختلف ترجمة هذه القيم من الناحية التطبيقية من مجتمع لآخر ، ولا بد أن تختلف ، لكنها كمبدأ -أو من حيث المبدأ- لا خلاف عليها ، فالحرية أو العدل أو المساواة قد تأخذ مضامين متباينة ، وقد تشهد تطبيقات مختلفة ، لكنها فى حد ذاتها لا يمكن لمجتمع أن ينكرها ، أو يتنكر لها ، خصوصاً فيما يتعلق بالمواطنة.

وتستند المواطنة إلى مجموعة من الشروط الموضوعية أو الضمانات ، والتي هى بمثابة السياق العام أو الإطار الكلى الذى فيه تعيش المواطنة ، أو تعيش وتتعض ، أو تتأكل وتندثر. هذا السياق أو هذه الشروط أو تلك الضمانات تتمثل فى الأطر والضوابط القانونية بمعناها الواسع ، والأطر والمؤسسات السياسية [الرسمية وغير الرسمية ، وطبيعة العلاقات بينها ، وأنماط التوازن فى هذه العلاقات] ، ثم السياق الثقافى العام. ويقدر ديمقراطية تلك الأطر والضمانات سوف تتحدد خصائص المواطنة ، وسوف يتم تفعيل قيمها ، وهنا تلتقى المواطنة مع الديمقراطية فى حالة تماس مباشر.

وتفعيل قيم المواطنة هو الذى يرتب الحقوق والواجبات ، ليس للمواطن فقط أو عليه ، وإنما أيضاً للدولة وعلى كاهلها ، أى أن لكل طرف حقوقاً كما أن عليه واجبات ، ومعنى ذلك ان ثمة توزيعاً محددة أو نمطاً توزيعياً معيناً للحقوق والواجبات فى تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، هذا النمط من التوزيع هو الترجمة العملية لقيم المواطنة وهو التطبيق الفعلى لمفهوم المواطنة ، هذا التطبيق الذى يختلف من مجتمع لآخر بحسب طبيعة الشروط والضمانات التى تحمى هذا التطبيق وتحدد حقيقته وأبعاده.

إذن فى التطبيق تتم ترجمة قيم المواطنة إلى منظومة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطن والدولة بما يحدد شكل العلاقة العضوية بينهما ، وتتسع هذه المنظومة وتضيق بالنسبة لكلا الطرفين بقدر ما تتسع - أو تضيق - ديمقراطية الشروط المؤسسية. أى أن ترجمة أى قيمة من قيم الديمقراطية تختلف من مجتمع لآخر ومن حالة لأخرى وفقاً لمدى توافر الشروط التى سبق ذكرها. فالمساواة على سبيل المثال تعدد ترجماتها فى التطبيق ؛ فقد تشير إلى مجرد المساواة أمام القانون أو فى الحقوق والواجبات ، وقد تعنى تكافؤ الفرص بين المواطنين ، وقد تعنى المساواة فى الحصول على عوائد التنمية وعلى الفرص والخدمات ، وقد تعنى أكثر من هذا وذاك. وإذا كانت المساواة حقاً للمواطن فهى فى المقابل واجب على الدولة ، حيث

على عاتقها تقع مسئولية تحقيق هذه المساواة ، ليس بمعنى حراستها أو مراقبة تنفيذها فقط ، وإنما أيضاً بمعنى توفير كافة شروطها من الناحية الموضوعية .

والالتزام - على سبيل المثال أيضاً- قد يعنى احترام القوانين من جانب المواطن أو احترام حريات الآخرين ، أو الوفاء بما عليه من واجبات إزاء المجتمع والدولة كدفع الضرائب مثلاً ، وقد يعنى الالتزام بالصالح العام وبالحفاظ على البيئة وبمراعاة قواعد السلوك القويم ومقتضيات النظام العام والآداب . وربما يعنى ما هو أكثر من ذلك مثل تشجيع المنتج المحلى والادخار فى القطاع المصرفى ، وحسن التصرف فى الأزمات الاقتصادية . وفى نفس الوقت فإن الالتزام من جانب الدولة قد يعنى الالتزام بتحقيق العدل والمساواة أو بتطبيق القوانين ، وقد يعنى الالتزام بالشفافية وبالسلوك الرشيد ، وقد يشير إلى الالتزام بضرورة إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين أو حماية المواطن من الاستغلال ومن النصب والاحتيال وغير ذلك .

والتوازن قد يشير إلى التوازن بين الحرية والمسئولية ، أو بين الحرية والأمن ، أو بين المصلحة الخاصة والصالح العام ، أو بين الحقوق والواجبات ، أو بين العقاب والجريمة ، أو بين العمل والأجر ، أو بين الريف والحضر ، أو بين الرجل والمرأة ، أو بين الفرد والمجموع ، أو بين الدولة والمجتمع ، أو بين المادى والمعنوى ، أو بين الاقتصادى والسياسى ، أو بين الخصوصية والعالمية ، ويصدق ذلك على المواطن كما يصدق على الدولة من حيث ضرورة مراعاته .

إن أهم ما يجب أن يقال فى هذا الصدد هو أن هذه مجرد أمثلة لترجمات قيم المواطنة ، وأن هذه الترجمات لا تحدها حدود ولا يمكن حصرها ، ذلك أن بابها دائماً مفتوح ، ومن ثم تأتى الأيام والتجارب دائماً بما هو جديد ، فهى ذلك الجانب المتغير فى مفهوم المواطنة ، وهى نفس الجانب الذى يخضع لخصوصية كل مجتمع ، وعليه فهى تزيد وتنقص أو تتمدد وتنكمش ، بل وقد يتم تعميقها أو تسطيحها ، وفقاً للشروط والضمانات الموضوعية ومدى ديمقراطيتها^(٦) .

ثانياً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تشريحية]

جاءت وثيقة الحزب الأساسية عن المواطنة - التى تحمل عنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية" - ضمن ثلاثة موضوعات طرحها الحزب للنقاش فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ - ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣) ، ورأى أن لها أولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة . وتتكون

الوثيقة من ثلاثة أقسام: الأول: مقدمة ، والثاني: بعنوان الرؤية والأهداف ، والثالث: بعنوان أهداف الحزب في مسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى.

في المقدمة يؤكد الحزب أنه يؤمن -وفقاً لمبادئه الأساسية- بالمواطنة كأساس للمساواة بين المصريين في الحقوق والواجبات دون تمييز لأى سبب ، وأنه يسعى إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان.

ويرى الحزب أنه رغم أن هناك خطوات اتخذت في مجال تدعيم الديمقراطية وترسيخ مبادئ العدالة واحترام الدولة لحقوق المواطنة -وهو ما يعتبره إنجازات قد تحققت- إلا أنه ما زالت هناك فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين الواقع الاجتماعى الذى يعيشه وما توفره له الدولة من فرص وخدمات.

ويعول الحزب في تفسير ذلك على أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره في الحياة العامة -كما يبدو من عزوفه عن المشاركة فيها- وعلى عدم وضوح الأهداف والمبادئ التى حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع ، مما يطرح على الحكومة والحزب مسئولية توضيح الرؤية وشرح أبعاد فلسفة الإصلاح.

وبناء عليه فإن الحل -في رأى الحزب- يكمن في توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقة هذا المواطن في أجهزة الدولة ، ويعد ذلك من الأهداف التى يضعها الحزب في صدارة أولوياته ، ذلك أن النهضة المنشودة - وفقاً لما ورد في الوثيقة - لن تتحقق في غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن. بعبارة أخرى فإنه مع إيمان الحزب بأهمية دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية وفي تحقيق أهداف التنمية ، فإنه يؤمن في نفس الوقت بأن تكريس جهود الدولة لتحقيق ذلك ولترسيخ مزيد من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة يجب أن يقابله مسئولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن ، في إطار علاقة المشاركة التى يسعى الحزب لتأكيدھا بين الدولة والمجتمع.

وفي القسم الثانى والمعنون : "الرؤية والأهداف" ؛ تركز الوثيقة على أن تجاوز هذا التحدى - الذى سبق ذكره - يقتضى إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة على أساس من الثقة والاحترام المتبادل ، باعتبار أن المواطن شريك كامل وفاعل في صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله . وتضيف أن تمكين المواطن بهذا الشكل قد أصبح ضرورة ملحة ، خاصة وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. وتضيف

كذلك أن تدعيم شعور المواطن بالانتماء للوطن ، وتعزيز ثقته في حاضره ومستقبله ، يستلزم إحياء مفهوم حقوق المواطنة ، وتحديث البنية الإدارية والسياسية ، وتوفير العدالة الناجزة. وأن ذلك يجب أن يأتي في إطار بنية ثقافية تُعَلِّم من قيم التعددية والمشاركة والتطوع ، وتشجع العمل الجماعي والتسامح والحوار وقبول الآخر. ويأتي هذا في إطار تأكيد الحزب على ضرورة الإصلاح المؤسسي والسياسي والثقافي ، وعلى الترابط الوثيق بين مجالات الإصلاح المختلفة.

وفي قسمها الثالث تتحدث الوثيقة عن أهداف الحزب في مسيرة الإصلاح السياسي والمؤسسي والثقافي ، حيث يرى الحزب أن رؤيته لهذا الإصلاح تتطلب تحقيق أربعة أهداف: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، حيث تذكر الوثيقة أن مفهوم المواطنة يقوم على المساواة وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين ، ويرتبط بمفهوم المشاركة بين المواطن والدولة ، بها يعنى تمكين المواطن. وأن تحقيق ذلك يستلزم تغيير بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وتضيف أن الحزب يطرح بعض ملامح الإصلاح اللازمة لتحقيق هذا الهدف بشقيه: إحياء مفهوم المواطنة ، وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وبخصوص الشق الأول يسعى الحزب لإعلان وتأكيد حقوق المواطنة في إطار وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، مع التأكيد على أن تضم هذه الوثيقة الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً مثل الانضباط واحترام القانون والمشاركة ، وأن تضم كذلك قواعد لضمان الشفافية وتوفير المعلومات للمواطن ، وأيضاً مساءلة الحكومة والجهات التنفيذية من جانبه. أما بخصوص الشق الثاني فيسعى الحزب لتطبيق مجموعة من السياسات تتمثل في: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد في الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطنين على الرقم القومي ، وإزالة كافة أنواع التمييز ضد المرأة ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث نظام الإدارة المحلية^(٧).

والهدف الثاني هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وهي تلك العدالة التي تضمن احترام حقوق المواطنة ، وتطبيق القانون بحسم وتجرد ، وتنفيذ أحكامها فوراً ودون مشقة ؛ وهي العدالة العصرية التي تأخذ بوسائل التكنولوجيا ، وتستند إلى تشريعات عصرية تتناسب مع مقتضيات النهضة والتحديث ، ثم هي العدالة التي لا تكلف المواطن بأعباء مالية أو إدارية ، أو تحول دون ممارسته لحقه في التقاضي ، أو تجعله غير ذي جدوى. وفي هذا الصدد

يسعى الحزب إلى دفع حركة التحديث التشريعي ، وتحديث إدارة العدالة ودعمها ، وتفعيل حركة تنفيذ الأحكام القضائية^(٨).

ويتحدد الهدف الثالث في تحديث البنية الثقافية ، حيث يؤمن الحزب بأن خطط الإصلاح لا يمكن أن تؤتي ثمارها -مهما كانت كفاءة برامجها وسياساتها- إلا إذا صاحبها بنية ثقافية داعمة. وعليه يتبنى الحزب منظومة من القيم الثقافية والدافعة إلى التقدم والنهضة^(٩). ومن أجل ذلك يؤمن الحزب بمسئوليته عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ هذه المنظومة ، والتصدي لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير ، ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية المشاركة في هذه الرؤية بهدف تفعيل دورها في الحياة الثقافية ، كما يتطلع إلى دور فاعل لكافة المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام في نشر هذه المنظومة من القيم.

أما الهدف الرابع فيتمثل في تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في مسيرة التنمية ، باعتبارها - كما تذكر الوثيقة - ضمير الوطن ونقطة التوازن بين الدولة والمجتمع وأهم آليات الممارسة الديمقراطية والمشاركة الشعبية. وفي هذا المقام يرى الحزب ضرورة تفعيل دور الأحزاب السياسية ، ويدعو إلى إعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية. ويرى كذلك ضرورة تمكين المجتمعات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية والجمعيات التعاونية^(١٠).

هذه القراءة السابقة لمفهوم المواطنة في وثيقة الحزب الوطني الخاصة بالمفهوم -والتي تبدو مجرد عرض مبسط لما ورد في الوثيقة- هي بطبيعة الحال لا تضيف جديداً ، لكنها لازمة للوقوف على حقيقة رؤية الحزب للمواطنة كما طرحها الوثيقة ، وضرورة لمعرفة في أى زاوية تقف المعالجة التي تقدمها الدراسة من هذه الرؤية ، لكن ثمة قراءات أخرى تشريحية أيضاً أو وصفية يمكن عرضها.

ثمة قراءة أخرى ، فيها تتم بلورة الصورة على نحو أوضح ، ويقصد بالصورة رؤية الحزب الوطني لمفهوم المواطنة ، حيث يلاحظ أن هذه الرؤية تنطلق من إيمان عميق من جانب الحزب بضرورة الإصلاح ، وبضرورة شموله واستمراره في آن واحد. بعبارة أخرى فإن الحزب يعتقد في وجود ترابط وثيق بين جوانب الإصلاح المختلفة: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ومن ثم ضرورة تزامنها معاً. كذلك يعتقد الحزب في أن هذا الإصلاح الشامل بكافة مكوناته وجوانبه يعد تحدياً أساسياً أمام الحزب يجب أن يواصل فيه العمل أو أن يواصل التصدي له.

غير أن هذا الإصلاح وكذلك النهضة الشاملة لن يتحققا في غياب المسؤولية الاجتماعية للمواطن: أي دون مواطن قادر على المشاركة الفعالة في صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله -على حد تعبير الوثيقة- وقادر على أن يضطلع بدور هام في عملية التنمية ، خصوصاً وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. ومن هنا يلمس الحزب أن تلك هي الحلقة المفقودة في عملية الإصلاح ؛ ذلك أن ثمة فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين واقعه الاجتماعي وما توفره له الدولة من فرص وخدمات ، مما أدى إلى عزوف المواطن عن المشاركة بكافة أشكالها وعدم شعوره بالانتماء واهتزاز ثقته في الدولة وفي أجهزتها. ويرجع ذلك في نظر الحزب إلى أن الخطوات والإنجازات التي تمت في مجال الديمقراطية وفيما يتعلق باحترام حقوق المواطنة لم تكن كافية ، وإلى أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره في الحياة العامة ، هذا فضلاً عن عدم وضوح الأهداف والمبادئ التي حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع.

وعليه فإن الحل -كما يراه الحزب- يكمن في تدعيم شعور المواطن بالانتماء وتعزيز ثقته في حاضره ومستقبله ، وفي الدولة وأجهزتها ، أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، ثم تمكين هذا المواطن ، بمعنى أن يصبح شريكاً كاملاً فاعلاً في صنع القرارات وفي الحياة العامة وفي عملية التنمية.

وإذ يسعى الحزب إلى تحقيق هذه المهمة الكبرى - وفي ضوء مبادئه حول المساواة بين المواطنين وضمان حقوقهم الأساسية- فإنه يرصد لذلك مجموعة من الأهداف يتوخى تحقيقها باستخدام عدد من الوسائل: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة ، وذلك من خلال وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، وذلك مع التأكيد أكثر على الواجبات. والهدف الثاني: هو تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، وذلك عن طريق إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد في الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطن على الرقم القومي ، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، والهدف الثالث: هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وفي هذا الصدد يضع الحزب وسائل: دفع حركة التحديث التشريعي ، وتحديث إدارة العدالة ، وتفعيل مسألة تنفيذ الأحكام القضائية. والهدف الرابع: هو تحديث البنية الثقافية ، وهنا يعول الحزب على مسؤوليته في قيادة المجتمع ، وعلى تشجيع النخبة الثقافية المشاركة في هذه الرؤية ، ثم على استخدام المؤسسات الثقافية

ووسائل الإعلام ، وذلك لنشر منظومة القيم التي يتبناها. أما الهدف الخامس: فيتعلق بتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في مسيرة التنمية ، يستوى في ذلك الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية ، ويضع لذلك عدداً من الوسائل تم ذكرها سابقاً.

وثمة قراءة ثالثة تنبنى على التعريف الذي قدمته الدراسة لمفهوم المواطنة من حيث هي "علاقة عضوية بين المواطن والدولة ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وتأخذ تطبيقات عديدة في شكل حقوق وواجبات متبادلة بين المواطن والدولة". وبناء على هذا التعريف فإن قراءة الوثيقة تتم في إطار هذه العناصر التي تشكل مكونات هذا التعريف ، والتي تتمثل في: العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، والقيم ، والضمانات ، ثم تطبيقات المواطنة (الحقوق والواجبات).

فيما يتعلق بكون المواطنة علاقة عضوية بين طرفين ، هما المواطن والدولة ، وأن هذه العلاقة تستلزم وجود طرفيها ؛ ليس فقط بالمعنى المادى ولكن أيضاً في معنى وظيفى حضارى ، أى أن يكون لدى المواطن أهم مقومات المواطنة والتي تتمثل في شعوره بالانتماء لوطنه وقدرته على أداء دوره في هذا الوطن ، وفي المقابل أن تكون هناك دولة قادرة على الوفاء باحتياجات المواطنة وشروطها ، مما يخلق علاقة عضوية صحيحة بينهما ؛ وفيما يتعلق بهذا المعنى يعترف الحزب باهتزاز هذه العلاقة ، وبأنها صارت تحدياً أساسياً في الواقع السياسى والاجتماعى ، وباتت تمثل مشكلة شبه مزمنة في هذا الواقع ، فالمواطن لا يشعر بالانتماء أو يشعر بعدم الانتماء للوطن ، ومن ثم فهو لا يؤدى دوره في الحياة العامة ويعزف عن المشاركة فيها. والدولة لم تساعد المواطن على عبور هذا التحدى ، بل إن الحزب يلقي باللوم في هذه المسألة على الدولة ، سواء من حيث عدم كفاية الإنجازات أو عدم كفاءتها ، أو من حيث تقصيرها في توضيح أهدافها والمبادئ التي تقوم عليها سياسات الإصلاح للمواطن ، أو في أسلوب تعامل أجهزتها مع هذا المواطن. مما حدا بالمواطن إلى افتقاد الثقة في الدولة وأجهزتها.

وعليه فإن الوثيقة تتحدث كثيراً عن توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقته بأجهزتها ، أو إعادة صياغة هذه العلاقة بينهما على أساس من الثقة والاحترام المتبادل. وتتحدث عن تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، كما تتحدث عن إحياء مفهوم المواطنة، وعن تمكين المواطن بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه. وباختصار فإن المفترض أن الحزب - هنا - يبحث عن أو يسعى إلى استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، ثم عن

تفعيل دور هذا المواطن في الحياة العامة وفي عملية التنمية ، من خلال التأكيد على حقوقه وتبصيره بواجباته. كما أنه يسعى إلى إعادة تأهيل أجهزة الدولة لتقوم بتصحيح هذه العلاقة مع المواطن.

وفيما يتعلق بالقيم ركز الحزب على قيم محددة ومحدودة في نفس الوقت ، وهي القيم التي تخدم هدف الحزب من طرح قضية المواطنة ، هذه القيم هي: المساواة ، وتكافؤ الفرص ، والمشاركة ، والمسئولية الاجتماعية للمواطن ، والتطوع. ذلك أن الوثيقة تؤكد على مبدأ المساواة التامة بين المصريين في جميع الحقوق والواجبات ، وعلى مبدأ تكافؤ الفرص أمام الجميع دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو العقيدة ، ودون تمييز قانوني أو سياسي أو ثقافي ، ودون تفرقة من الناحية العملية بسبب الانتهاكات السياسية أو المكانة الاجتماعية ، فالمواطن - على حد تعبير الوثيقة - مهما كان أصله أو نسبه الاجتماعي أو مكانة أسرته أو ميوله السياسية ، يجب أن ينال فرصة عادلة ومتكافئة وعلى أساس معايير موضوعية ودون مجاملات أو محسوبية.

وتتحدث كذلك عن المشاركة في جل مستوياتها ، وتشمل المشاركة السياسية ، سواء في صنع القرارات العامة التي تتعلق بحياة المواطن ومجتمعه ، أو المشاركة في الانتخابات البرلمانية والمحلية ، أو الانخراط في التنظيمات السياسية كالأحزاب والنقابات. ثم المشاركة المجتمعية والشعبية في عملية التنمية ، وفي المنظمات التطوعية كالجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية.

وفيما عدا ذلك تتحدث الوثيقة في إشارات خاطفة عن قيمة الالتزام من جانب المواطن ، حيث تؤكد على المسئولية الاجتماعية لهذا المواطن ، وعلى روح المبادرة والتطوع والعمل الجماعي ، أو من جانب الدولة حيث تتحدث عن احترام الدولة لحقوق المواطنة والتزامها بتوفير المناخ والبيئة السياسية والتشريعية والإدارية التي تشجع المواطن وتمكنه من ممارسة حقوقه ، وتحفزه على المشاركة ، وكذلك تشير إلى دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وبخصوص ما يمكن اعتباره شروطاً وضمناً يتحدث الحزب عن وثيقة المواطنة المقترحة ، والتي سوف تكون - في رأى الحزب - بمثابة عقد جديد بين المواطن والدولة ، وأداة للتوعية والتحفيز السياسي من ناحية أخرى ، وآلية لتغيير البيئة الثقافية والإدارية من ناحية أخرى. ويأمل الحزب في هذه الوثيقة المقترحة أن توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية وتوفر له المعلومات الضرورية للحصول على هذه الحقوق وممارستها وتضمن الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً.

ويؤكد كذلك على تحديث البنية الثقافية ، ويقصد بذلك نشر منظومة من القيم يتبناها الحزب ويرى أنها دافعة للتقدم والنهضة ، ويستهدف منها تأييد خطط الإصلاح والدفاع عنها وضمان نجاحها. ويؤكد على أن هذه المنظومة تستند إلى العلم والتفكير العقلاني والتعددية ، وتبذ الأصولية الجامدة والتعصب والانغلاق ، وتسعى لحماية حقوق الإنسان وتشجع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، كما أنها تنتقد التراث لتحافظ منه على القيم الإيجابية كالكرم والصبر والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعي والتماسك الأسرى ، وتفتح على ثقافات العالم وتعامل معها بإيجابية.

ثم يضيف أيضاً تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني باعتبارها أهم آليات المشاركة الشعبية ؛ لأن هذه المنظمات هي الأقرب للقاعدة الشعبية والمجتمعية ، وتفعيلها يعتبر - في نظر الحزب - ضرورة ملحة لتمكينها من تعبئة المواطن للمشاركة ، وحمله على أداء دوره في عملية التنمية.

وفي مجال تطبيقات المواطنة والتي تتمثل في توزيعه الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، تحدث الوثيقة عن حق المشاركة للمواطن ، وعن حقه في الحصول على فرصة متكافئة في التعليم والرعاية الصحية والعمل والترقي وتولى الوظائف. وعن واجباته في المشاركة الشعبية في عملية التنمية ، والالتزام بالقانون ، وحماية الملكية العامة ، وحماية البيئة ، والانضباط. ومن أجل إنفاذ تلك الحقوق وإعمال هذه الواجبات يرى الحزب أن تقوم الدولة بمجموعة من الإجراءات من قبيل توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وإنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين المواطنين والدولة ، وتحديث نظام القيد في جداول الانتخابات ، ومساعدة المواطن في الحصول على الرقم القومي ، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث وتطوير الخدمات والتي اخترتها في مجرد استخراج التراخيص والأوراق الرسمية.

ثالثاً : مفهوم المواطنة في وثائق الحزب [قراءة تحليلية]

إذا تأملنا القراءة السابقة سوف نلاحظ أن رؤية الحزب الوطني لمفهوم المواطنة يشوبها القصور ، حيث تفتقر إلى الشمول وتفقد التوازن إلى حد كبير. ذلك أن الحزب قد أدرك أن ثمة خللاً أو عطلاً في المواطنة متمثلة في تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة. وهذا صحيح ، كما أنه واضح ومعروف وليس بحاجة إلى إعادة اكتشافه ، لكن الحزب في تحديده أو تشخيصه لهذا الخلل تناول فقط أحد طرفي العلاقة وهو المواطن ، دون أن يتحدث عن الدولة بنفس القدر.

لقد رصدت الوثيقة تقاعس المواطن عن المشاركة ، أو انعدام ثقته في أجهزة الدولة بما يعنى أن هذا المواطن لم يعد يشعر بالانتماء ، ومعنى ذلك أنه قد فقد أبسط شروط المواطنة وجوهرها. بعبارة أخرى رأت الوثيقة أن أحد طرفي المواطنة لم يعد موجوداً. وتناست أو تجاهلت أكثر من حقيقة في هذا الصدد. من أهم هذه الحقائق -التي تجاهلتها- أن الطرف الثاني في هذه العلاقة لم يكن حاضراً أيضاً بالمعنى الذي يؤهله لاحتضان المواطنة وتوفير شروطها واستحقاقاتها. أى أن الدولة التي تلتق بفكرة الوطن ، والتي تعد تعبيراً صادقاً عن معطيته ، والتي تعد خليقة أو جديرة بالانتماء إليها لم تكن موجودة أيضاً. إن المواطن المصرى لم يكن غائباً طوال التاريخ ، فقد كان هناك مواطن مستوف لكامل شروط المواطنة حتى عهد قريب ، وإن غيابه - والذي تمثل في عدم الشعور بالانتماء وما ترتب على ذلك من سلبية - أمر مستحدث. أيضاً يمكن القول إن المواطنة لا يمكن لطرفيها إلا أن يتواجدا معاً ، وبالتالي لا يمكن أن يغيب أحدهما عن الآخر. فعندما توجد دولة تستأهل أن تكون طرفاً في علاقة المواطنة لا بد أن يوجد المواطن الذي تستحقه هذه الدولة ، والعكس صحيح ، فعندما تغيب هذه الدولة لا يمكن أن يوجد مثل هذا المواطن ، وعندما يوجد هذا المواطن فمعنى ذلك أن هناك دولة قائمة بهذا المعنى. بعبارة أخرى لا يمكن أن نعثر على المواطن بصفته في حالة غياب الدولة بوصفها السابق ، وإن تواجد هذه الدولة لا يمكن أن يغيب مثل هذا المواطن.

صحيح أن الوثيقة قد ألفت باللوم في ذلك على الحكومة تارة -فيما يتعلق بعدم قدرتها على إقناع المواطن بسياساتها- وعلى أجهزة الدولة تارة أخرى فيما يخص سوء معاملتها للمواطن ، لكن هذه ليست مجرد أعراض ظاهرة أو ظاهرية لعلل أو أمراض متوطنة في كيان الدولة ذاته ؛ وهو ما كان أولى بالمعالجة. فلم تعد هناك الدولة التي تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على فرض سيادة القانون ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على صياغة مشروع وطني تلتف حوله الجماهير ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على حماية المواطن ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على كسب ثقة المواطن ، لا فيما يتعلق بأجهزتها وأسلوبها في التعامل مع المواطنين ، ولكن في الأداء العام لهذه الأجهزة.

هذا التشخيص الناقص والمشوه هو الذى حدا بالوثيقة إلى اختزال قيم المواطنة في المساواة والمشاركة فقط. وألا ترى أن هناك شروطاً وضمائمات تحمى هذه المواطنة وتعمل على تفعيلها ، وأن تختزل تطبيقات المواطنة أيضاً فيما هو أقل من الحد الأدنى من الحقوق للمواطن ، ودون أن ترى أى واجبات على الدولة ، وأن تعتبر بعض الإجراءات الهزيلة أهدافاً لمسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، وحين تتأمل هذه الأهداف نجد أن ما يمكن أن يقع منها

ضمن شروط المواطنة ، تعاطت معه الوثيقة على أنه جزء من صميم العلاقة بين المواطن والدولة.

لم تكن الوثيقة - وكذلك لم يكن الحزب - معنية بمعالجة قضية المواطنة ، ولا بتوسيع مفهومها ، ولا باستخدامها كمدخل للإصلاح ، ولا بتحقيق إصلاحات لدعم هذه المواطنة ، بقدر ما كانت معنية بالمواطنة من طرف واحد ، من جانب المواطن فقط وفي معنى محدد ودون أدنى اعتبار لتوفير شروطها.

وإذا أردنا استخلاص مفهوم الحزب للمواطنة يمكن القول إنه شعور بالانتهاء من جانب المواطن يدفعه إلى الانضباط وإلى تحمل مسؤولياته إزاء الدولة والمجتمع ، بناء على ثقته المفرطة في هذه الدولة ، وعلى توجيه ثقافي منها ، وفي المقابل يمكن أن يكون له بعض الحقوق.

إن الهدف الأساسي من طرح مفهوم المواطنة من جانب الحزب هو حمل المواطن على الانضباط وعلى تحمل الأعباء التي تحلت الدولة عن حملها ، وإسهامه بدور فعال في تنمية المجتمع المحلي ، وتأييده لسياسات الدولة ، بل وصبره على هذه السياسات. والمفتاح لتحقيق ذلك هو استعادة ثقة المواطن (المفقودة) في الدولة وأجهزتها أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، وفي الوثيقة أكثر من دليل.

هذا الهدف واضح وصريح في نصوص الوثيقة ؛ فهي تتحدث عن أن جهود الدولة من أجل تحقيق الأهداف الطموحة لمسيرة التنمية يجب أن تقابلها مسئولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن. وتحدث كذلك عن سعى الحزب إلى تأكيد علاقة المشاركة بين الدولة والمجتمع ، وتحدث أيضاً عن ضرورة التوازن بين دور المجتمع ودور الدولة في مسيرة الإصلاح. كذلك ترى الوثيقة أن النهضة لن تتحقق في غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن في المشاركة في عملية التنمية المتواصلة للمجتمع المحلي ، وفي أداء واجباته الوطنية والالتزام بالقانون وحماية الملكية العامة وحماية البيئة.

كذلك تذكر الوثيقة أن تمكين المواطن يعني تحفيزه على المشاركة الشعبية في عملية التنمية ، وأن ذلك أصبح ضرورة ملحة خاصة ، وأن الاعتماد الكامل على الدولة المركزية في تقديم الخدمات للمواطن قد أصبح مستحيلًا.. وتضيف أن مشاركة المواطن في عملية التنمية هي غاية ووسيلة في نفس الوقت.

أى إن الحزب يبحث عن المواطن الملتزم والفاعل في معاني محددة ، والالتزام - هنا -

يعنى التأييد الكامل للسياسات التى تتخذها الدولة ، والفاعلية تعنى المساهمة بكل جهد فى تنمية المجتمع. أى إنها تريد المواطن الذى يعطى دون أن يأخذ ، أو تطالب المواطن بواجبات المواطنة دون أن تمنحه حقوق هذه المواطنة.

وعليه فإن القيم التى حرصت الوثيقة على تأكيدها هى تلك التى ترتبط بواجبات المواطن من قبيل قيم المبادرة والتطوع والتضحية والصبر والعمل الجماعى والتسامح والمشاركة ، مع التأكيد على أن الحديث عن قيمة المشاركة جاء بالوثيقة دائماً مقروناً بصيغة "الشعبية فى بناء المجتمع" ، كما أن الوثيقة اعتبرت المشاركة فى بعض الأحيان واجباً وليس حقاً للمواطن.

وعليه أيضاً لم يعترف الحزب فى وثيقته بحقوق المواطن ، وإنما اعترف ببعض الحقوق لمعنى أو لمفهوم المواطنة ، أو لحالة المواطنة إن صح التعبير. ولم يكن مصادفة أن يأتى عنوان الوثيقة " حقوق المواطنة والديمقراطية " وليس حقوق المواطن. وبصفة عامة لم تتحدث الوثيقة أبداً عن حقوق للمواطن ، وإنما عن حقوق المواطنة تحدثت ، وجاء ذلك بقصد صريح حتى فى العبارات التى كانت صياغتها تفرض من الناحية اللغوية استخدام مصطلح حقوق المواطن ، ونضرب لذلك مثالين: الأول: عندما تحدثت الوثيقة عن وثيقة المواطنة المقترحة حيث ذكرت: " .. حيث يستطيع المواطن التمسك بأحكامها لتيسير ممارسته لحقوق المواطنة.. " وكان الأوفق من الناحية التعبيرية أن تقول "ممارسته لحقوقه". الثانى: وفى نفس السياق حيث ذكرت الوثيقة: " .. ويرى الحزب أن صياغة هذه الوثيقة (يقصد الوثيقة المقترحة) يجب أن يتبنى أسلوباً بسيطاً ومباشراً توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية " والصحيح أن تقول : "توضح للمواطن حقوقه" ولاحظ كلمة الأساسية وما توحى به من "ضن" بهذه الحقوق ، وكأن هناك حقوقاً غير أساسية ؛ ومن ثم فهى كمالية لا لزوم لها. ومعنى ذلك أن الحقوق مكفولة فقط للمواطنة ، أى إن هناك مجموعة من الشروط يجب أن يتم الوفاء بها حتى يتسنى الحصول على هذه الحقوق ، وأنها ليست مكفولة لأى مواطن. بعبارة أخرى فإن المواطنة كما يراها الحزب تمثل مجموعة من الخصائص يجب أن يتوافر عليها المواطن أو أن تتوافر فى هذا الذى يمكن أن تكون له حقوق ، هذه الخصائص هى الصبر والتطوع والمبادرة والتضحية والإسهام بدور فعال فى عملية التنمية.

وعليه كذلك فقد تحدثت الوثيقة عن حقوق المواطنة دون أن تتطرق إلى ذكر أى من هذه الحقوق بشكل مباشر ، وتحدثت عن بعض الحقوق بشكل غير مباشر ، فذكرت الحق فى الحصول على بعض الخدمات كالتعليم والصحة والعمل وتولى الوظائف والترقى.. ومن

الواضح أن هذه الحقوق التي تعترف بها الوثيقة للمواطن هي أقل من الحد الأدنى لحقوق المواطن في أكثر النظم تسلطاً ، وهي أقل بطبيعة الحال من جملة الحقوق المكفولة للمواطن في الدستور المصرى ، وأقل بكثير مما تفرضه الديمقراطية التي يتغنى بها الحزب ، وليس من الإنصاف مقارنتها بما هو وارد في وثائق حقوق الإنسان التي اعترفت بها مصر .

وحيث ركزت الوثيقة على استعادة ثقة المواطن بالدولة وأجهزتها - وليس إعادة تأهيل المواطنة كليةً من خلال إعادة توزيع الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، ومن خلال إعطاء المواطن كامل حقوقه ، ومن خلال إعادة تهيئة الدولة للوفاء باستحقاقات المواطنة وشروطها - فقد ركزت أيضاً على ما اعتبرته مهماً لاستعادة هذه الثقة ، فهناك إجراءات لإصلاح " ذات البين " بين المواطن وبعض أجهزة الدولة ، وهناك شعارات يعتقد الحزب أن التغنى بها أو مجرد رفعها سوف يعيد ثقة المواطن في الدولة ، وهناك ما اعتبرته أهدافاً مثل تحديث بنية الثقافة وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني.. وهي انتقائية إلى حد كبير ، يظن الحزب أنها تخدم هذا الهدف المنشود أو بالأحرى المحدود ، فالثقافة لأن الحزب يرى فيها وسيلة لإقناع المواطن وإعادة تشكيل وعيه ليتقبل ما ترضخه الدولة من سياسات. والمجتمع المدني لأنه الوسيلة الوحيدة أو الصيغة التي من خلالها يمكن أن يسهم المواطن في عملية التنمية ويرفع العبء عن كاهل الدولة.

من هنا يمكن إدارة النقاش على مستوى آخر ، ذلك أن هذا الهدف المحدود الذي تبناه الحزب والمتمثل في استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، أو ما أطلق عليه أحياناً إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، اختار له وسائل غير ملائمة ، وغير كافية ، وغير ممكنة ، وغير حقيقية في نفس الوقت. لكن قبل مناقشة هذه الوسائل ينبغي التأكيد على ملاحظتين :

الأولى : هي أن الوثيقة تستخدم في التعبير عن هدفها عبارات متباينة وصيغ متناقضة ، فمرة تتحدث عن استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، ومرة تتحدث عن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، والواقع أن ثمة تبايناً واضحاً بين الصياغتين بحيث يمكن فهمهما على أنهما هدفان مختلفان ، وذلك أن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة أشمل وأكثر عمقاً واتساعاً من مجرد استعادة ثقته في هذه الدولة ؛ فالأولى مجرد استرضاء للمواطن لكسب رضاه عن الدولة ، أو مجرد إجراءات تعيد للدولة مصداقيتها في نظر المواطن ، والثانية تشير إلى إعادة النظر في كافة جوانب العلاقة بينهما بما يعنى إعادة الاعتبار لمفهوم المواطنة بما يشمله من أعمال لقيم المواطنة ، وتوزيع عادل للحقوق والواجبات بين الطرفين: (المواطن

والدولة) وهو ما يتطلب استحقاقات بنيوية عديدة. لكن قراءة الوثيقة تؤكد على أن الهدف الذى يقصده الحزب ويسعى إليه هو ذلك الهدف المحدود أو المتواضع والمتمثل فى استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها.

الملاحظة الثانية: أن الوسائل التى حددتها الوثيقة لتحقيق هذا الهدف تندرج تحت ما أسمته "تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة"، لكن هناك أيضاً من بين ما اعتبره الحزب أهدافاً، ما ينتمى إلى هذه الطائفة من الوسائل، والمقصود هنا بالتحديد هو هدف "توفير العدالة الناجزة للمواطنين"، ذلك أنه أدخل فى باب تحديث العلاقة بين المواطن والدولة.

المهم أن هذه الوسائل التى تحدثت عنها الوثيقة لا تلائم هذا الهدف المراد تحقيقه. لقد تحدثت الوثيقة عن: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين، وعن تحديث نظام القيد فى الجداول الانتخابية، وعن تيسير حصول المواطن على الرقم القومى، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وتحديث الخدمات المقدمة للمواطن وتطويرها، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطن، ثم تحديث نظام الإدارة المحلية. وليكن واضحاً أن المقصود بتطوير الخدمات يتمثل فقط فى استخراج التراخيص والأوراق الرسمية، وأن المقصود بتحديث نظام الإدارة المحلية هو أن تكون إطاراً فاعلاً للمشاركة الشعبية فى عملية التنمية، وأن يتم تبنى برامج للتدريب والتثقيف من خلالها. هذه الوسائل لا تلائم الهدف، وذلك لسبب بسيط وهو أن استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها لا يتسنى إلا من خلال معالجة الأسباب التى أدت إلى ذلك، وتلك هى أبسط قواعد المنطق فى علاج العلل أو تصحيح الخلل؛ وهو أن نبحث عن الأسباب الحقيقية. فالمواطن لم يفقد ثقته فى الدولة وأجهزتها بسبب الخصومات القضائية، ولا بسبب غياب نظام التقييم القومى، ولا بسبب التمييز ضد المرأة، ولا غيرها مما ذكر، وحتى لو كانت بعض هذه المظاهر قد أسهمت فى وجود هذه العلة فهو إسهام متواضع جداً مقارنة بالعوامل التى تعتبر جوهرية فى هذا الشأن، كما أن هذه المظاهر التى عدتها الوثيقة وحدها لا يمكن أن تكون مصدراً لذهاب ثقة المواطن فى الدولة إلى غير رجعة. إن الذى ذهب بهذه الثقة وبالشعور بالانتماء كما ذهب بمصداقية الدولة هو الفساد الذى استشرى بشكل واسع وغير مسبوق، وهو تحبب السياسات وفشلها، وما ارتبط بها من تضارب الخطاب الرسمى وما يقع فيه دائماً من مهانة الكذب على المواطنين، وهو غياب الديمقراطية بكافة أبعادها، بل واستخدام نفس آلياتها لتكريس التسلط، وهو فشل الإصلاحات الاقتصادية، وهو غياب الدولة المزمّن والمزرى فى كافة جوانب الحياة وفى نفس

الوقت حضورها القوى والجائر جداً في كل ما يتعلق بالحياة السياسية ، وهو تردى الإعلام إلى أقصى حد ، وهو تدهور مستوى الأداء العام لدى كافة الأجهزة ، وهو أشكال التمييز التي يعانها المواطن - رجلاً كان أو امرأة ، وليست المرأة وحدها- في حياته اليومية. ولعل القائمة طويلة لا يتسع المجال للتفصيل فيها ، خصوصاً وأن كل عامل من هذه العوامل يضم بين جنباته مجموعة كبيرة من العوامل الفرعية.

هذه الوسائل والأدوات أيضاً غير كافية لتحقيق الهدف المنشود ، وقد نتصور أن هذا الوصف ينصرف إلى تلك الوسائل التي ربما يكون لها صلة مباشرة بالهدف ، مثال ذلك تحديث نظام القيد في جداول الانتخابات ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطن ؛ وهذه مجرد أمثلة.. فإذا كان الحزب يعترف بأن عدم نزاهة الانتخابات من بين العوامل التي تكمن وراء تدهور ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، وهذا صحيح إلى حد كبير ، فإن تصحيح هذا الوضع لا يتأتى بمراجعة الجداول الانتخابية - صحيح أن هذه الجداول تحتاج إلى مراجعة ، ولكنها ليست المسئول الأول ولا الوحيد عن عدم نزاهة الانتخابات - وإذا تأملنا قائمة العوامل التي تقف خلف عدم نزاهة الانتخابات - وهي كثيرة - سوف يأتي موضوع الجداول الانتخابية في آخر هذه القائمة وسوف نجد أنه الأقل أهمية. وعدم نزاهة الانتخابات تأتي من أسلوب إدارة الحملة الانتخابية ، وأسلوب الإشراف على الانتخابات ، ومن القوانين المجحفة بالمعارضة ، بما فيها قوانين الانتخابات ، ثم في انعدام التكافؤ بين الحزب الوطني والأحزاب الأخرى (وانعدام التكافؤ هذا له جوانب ومظاهر عديدة لا يتسع المجال لذكرها ، وأقلها هو احتكار الحزب لتقديم الخدمات ، واستخدامه المفرط لأجهزة الدولة وإمكاناتها). ثم في سيادة ثقافة تقضي بأن المعارضة - وكذلك تأييد المعارضة - هو خروج على الإجماع الوطني أو على التقاليد الوطنية. ومعنى ذلك أن عدم نزاهة الانتخابات لا تبدأ من صناديق الاقتراع ، وقد تنتهي عندها ، وإنما من نقطة بعيدة جداً تبدأ هذه النقطة تتعلق بطبيعة النظام الحزبي وخصائص السياق السياسي العام. وعليه فإن تصحيح الجداول ما هو إلا خطوة واحدة من عشرات المشاوير التي يجب أن يقطعها الحزب في هذا الشأن.

وبنفس المنطق يمكن رؤية مسألة تطوير الخدمات المقدمة للمواطن ، هذه الخدمات التي اختزلتها الوثيقة في استخراج التراخيص والأوراق الرسمية ، وهي جزء من كل ، وهي الجزء اليسير من هذا الكل الكبير ، فهناك الخدمات التعليمية والصحية ، وهناك الخدمات المتعلقة بالأمن ، وخدمة الاتصالات ، والطرق والمواصلات ، وتلك التي تتعلق بالزراعة والتجارة

والاستثمار ... وفي كل سوف نجد العديد من المآسى ، وإذا كان مطلوباً حقاً استعادة ثقة المواطن من خلال هذه الوسيلة فإن كل هذه الخدمات بحاجة ماسة إلى التحديث والتطوير ، وفي معنى حقيقى وعميق.

كذلك فإن هذه الوسائل غير ممكنة التحقيق ، فعلى سبيل المثال فإن تحديث الجداول الانتخابية ومراجعتها لا يمكن أن تتم دون اكتمال نظام الرقم القومى ، وحتى بعد اكتماله تظل هناك مشكلة ، وهى أن هناك واقعاً ثقافياً ونظاماً بيروقراطياً عاتياً ، وسياقاً اجتماعياً وسياسياً هو الذى أفرز هذه الظاهرة ، وما لم يتم إصلاح كل هذه المجالات لا يمكن الحصول على مثل هذه النتيجة. ولا يختلف الأمر عن ذلك فيما يتعلق بما قصده الحزب بتحديث الخدمات وتطويرها ، ولا فيما يتعلق بتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، ولا بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة. بعبارة أخرى هذه مجرد مظاهر وأعراض لعلل وأمراض قد باتت مزمنة ، وهذه العلل وتلك الأمراض هى بنوية أو هيكلية فى طبيعتها ، و فقط عندما تعالج تزول مظاهرها. ومرة أخرى فإن أبسط قواعد المنطق تفترض البحث عن العلة ذاتها لا عن أعراضها. وباختصار فإن كم الجهود الذى يكفى لعلاج هذه الأعراض ويضمن عدم ظهورها مرة أخرى هو نفسه الذى نحتاجه لتحقيق الإصلاح الشامل بما يعنيه من علاج العلل فى أصولها.

وأخيراً فإن هذه الوسائل تبدو غير حقيقية ، وذلك لسببين: السبب الأول: هو أنه فى حين تشير الوثيقة إلى أنها قصدت بهذه الوسائل تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، فإنها لا تمس هذه البنية من قريب أو بعيد. فهى تتعلق بتجليات هذه العلاقة وليس بهيكل أو بنية هذه العلاقة. إن ثمة فرقاً كبيراً بين التعامل السطحى مع حالة أو ظاهرة أو تلبية مطلب معين ، وبين خلق آليات ونظم مؤسسية قادرة على تكرار ذلك. بعبارة أخرى ليس يجدى كثيراً إصدار قانون لإزالة غبن واقع على المرأة ، وإنما الأجدى هو تكريس بنية قادرة على إزالة هذا الغبن كلما وقع أو بالأحرى وقاية المرأة من احتمال وقوع مثل هذا الغبن. وكذلك ليس المهم هو تصحيح الجداول الانتخابية فى لحظة معينة. ولكن المهم هو خلق الآليات التى تضمن هذه الجداول صحيحة أبداً. وهذا لم يتحقق فى الوثيقة. السبب الثانى: هو أن هناك إجراءات أو وسائل هى " حق أريد به باطل " . مثال ذلك إنهاء وتسوية الخصومات بين المواطنين والدولة ، فالمراد منه هو تخفيف العبء عن كاهل الدولة. وتسهيل استخراج التراخيص أريد منه تحقيق الضبط والسيطرة خصوصاً فى مجالات العقارات والاقتصاد العشوائى والضرائب،

وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة قد أريد منه التجاوب مع الضغوط الخارجية أو الاستجابة للابتزاز العالمى فى هذا الشأن ، وإلا فهل تعيين عدد من النساء فى مجال القضاء هو المطلوب الجوهرى فى الإصلاح والذى فى الحلول لمشاكلنا ، والذى سوف يعيد تأهيل المواطن والدولة من جديد. والحقيقة أن هذه الأهداف الأخرى التى يتوخاها الحزب من هذه الإجراءات واضحة فى نصوص الوثيقة^(١٤). وعموماً قد يكون الحزب من جانبه أكثر وفاءً بهذا الطرح قياساً إلى سابق عهده ، لكنه طرح يظل أقل وفاءً مقارنة بما هو مطلوب فعلاً ولا نقول مأمول حقاً.

رابعاً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تركيبية]

إذا كانت القراءة السابقة تقوم على أساس تفتيت الموضوع إلى أجزاء بغرض تحليلها ، فإن هذه القراءة تعيد تركيب الصورة مرة أخرى بما يعين على الرؤية الشاملة ، بعبارة أخرى تسعى هذه القراءة التركيبية إلى التعرف على الصورة الإجمالية ، أى رؤية الحزب لمفهوم المواطنة فى إطار التوجه العام للحزب والحكومة ، وفى علاقتها بالإصلاح السياسى أو بقضية الديمقراطية.

ويبدو للوهلة الأولى أن الحزب لا يملك توجهاً عاماً لتعميق الديمقراطية ، ولا يملك رؤية للإصلاح السياسى بمعناه الحقيقى أو على الأقل كما تفرضه المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، وإن رؤيته للمواطنة لم تخدم هذه القضية ، كما أنه لم يقدم فى هذه القضية أى تصور يخدم المواطنة. وبدى بعد ذلك أن نقول إن ما طرحه الحزب فى شأن المواطنة وفى علاقتها بالإصلاح أو الديمقراطية ليس إلا مجرد محاولات لاستيعاب المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، واستثمار الوقت فى المناورة على الإبقاء على الأوضاع كما هى ؛ أى دون تغيير جوهرى أو حقيقى ، وأن ما يطرحه من تغييرات (شكلية) هى فى النهاية لصالح تكريس أو إعادة إنتاج النظام القائم.

فمن ناحية كان خليقاً بالوثيقة أن تقيم علاقة صحية وصحيحة بين المواطنة والديمقراطية كما يوحى بذلك عنوانها ، لكن ذلك لم يحدث. وكان بدىياً جداً أن تستغل مفهوم المواطنة - إذ تسعى إلى إحيائه - كمدخل حقيقى للإصلاح السياسى المنشود - بل وكان طبيعياً جداً أن تتحدث - وأن تفصل فى هذا الحديث - عن جوانب هذا الإصلاح وآلياته تحت العنوان الذى ألحقت به مفهوم الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، لكن ذلك لم يحدث أيضاً ،

وجاءت الوثيقة في حديثها عن هذا الإصلاح خالية تقريباً من أى معنى حقيقى لمثل هذا الإصلاح.

وبتفصيل أكثر فإن الوثيقة لم تُصَب أيّاً من أوجه أو جوانب العلاقة بين المواطنة والديمقراطية. فإذا قلنا -على سبيل المثال- إن أحد أوجه هذه العلاقة يتمثل في أن توسيع أو تعميق المواطنة يعتبر من ضمن الشروط الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية ، ذلك أن توسيع المواطنة ينطوى على تقديم خدمات جيدة للمواطن باعتبارها حقاً من حقوقه ، وينطوى على إشباع الحاجات الأساسية للمواطن ، كما ينطوى على توفير مستويات أفضل من الصحة والتعليم لهذا المواطن ، وكذلك فرصة عمل لائق ... هذه في جملتها هى شروط اقتصادية واجتماعية للديمقراطية. لكن الوثيقة لم تتطرق إلى مثل هذا الجانب. وإذا قلنا أيضاً إن تعميق الديمقراطية يؤدي إلى تعميق الشعور بالمواطنة ، ذلك أن تعميق الديمقراطية يشمل - ضمن ما يشمل - توسيع الحريات وتوسيع قاعدة المشاركة وقنواتها^(١٥) وسيادة القانون وعدالة التمثيل ، وهذا من شأنه أن يعمق إحساس المواطن بالانتماء ويعظم من قدرته على العطاء ويحمّله على الالتزام أو الانضباط ، رغم ذلك لم تأبه الوثيقة لا بهذا ولا بذاك ، ومن الصعب أن نعثر فيها على ما يفيد تأكيد هذه العلاقة أو استغلال إحدى طرفيها (المواطنة أو الديمقراطية) لتدعيم الأخرى.

ومن ناحية ثانية فإن الحزب ، رغم أنه أفرد جانباً من وثيقته للحديث عن الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى. لم يتناول قضية الإصلاح السياسى بأى شكل من الأشكال. إن ما ورد تحت هذا العنوان فيما اعتبره الحزب أهدافاً لمسيرة الإصلاح لا يمكن اعتباره من قبيل الإصلاح السياسى. لقد تحدث عن تسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وعن الرقم القومى ، وعن توفير العدالة الناجزة ، وعن تطوير الخدمات للمواطنين ، وعن نظام تحديث الإدارة المحلية ... هذه قضايا ربما تكون هامة في باب آخر غير الإصلاح السياسى المنشود.

ربما يتمثل الجانب الوحيد من قضايا الديمقراطية فيما ورد في الوثيقة في تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى ، لكن الوثيقة عادت - وذلك كعادة الحزب الوطنى ودأب الحكومة - وأجهضت أى محتوى أو معنى ديمقراطى لتفعيل دور هذه المؤسسات ؛ ففيما يتعلق بالأحزاب السياسية ذكرت الوثيقة دعوة الحزب إلى إعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية لإزالة العقبات ورفع القيود التى تواجه حركة الأحزاب

- وذلك على حد تعبير الوثيقة - ولم تذكر شيئاً عن مسألة حرية تكوين الأحزاب ، ولا عن تحقيق التكافؤ بين الحزب الوطنى وباقي الأحزاب ، ولا عن إصلاح النظام الحزبى ، ولا عن فصل الحزب الوطنى عن أجهزة الدولة ، وتلك هى أهم قضايا تفعيل الحياة الحزبية. وفيما يتعلق بالنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية تحدثت الوثيقة عن تدعيم البناء المؤسسى والديمقراطى فيها ، وإعادة النظر فى القوانين المنظمة لعمل هذه المؤسسات ، ودون أن تتحدث عن ضوابط العلاقة بينها وبين الدولة ، أو عن دورها فى الممارسة الديمقراطية. وعموماً فإنه يصعب الحكم على ما يتتوى الحزب عمله فى هذا الشأن ، فإزاء هذه الإجراءات المزمعة تبقى كل البدائل مفتوحة ، فما هو متاح أو ما أعلنته الوثيقة ليس إلا مجرد إعراب عن النية ، وذلك باستخدام مصطلحات اعتدنا أن نجعلها مطاطة فى التطبيق ، واعتاد الحزب الوطنى بالذات على استخدام أفضل الأوصاف والمسميات لأفبح واقع وأسوأ ممارسات.

ومن ناحية ثالثة فإن لغة الخطاب فى الوثيقة تنبئ عن "روح حزبية" ، هى فى الحقيقة تبتعد كثيراً عن وصف أو صفة "ديمقراطية" ، وعن "توجه حزبى" لا يشغل كثيراً بالديمقراطية ، وربما انشغل بغيرها. بعبارة أخرى فإن منطوق الوثيقة لم يختلف كثيراً عن منطوق الحزب من حيث سعيه إلى تكريس الأحادية والتسلط باسم الديمقراطية ، وربما باستخدام آلياتها أيضاً. لقد انطوت الوثيقة على نوعين من الخطاب: أحدهما: عكس ديمقراطى أو على الأقل لا يحفل بالديمقراطية ولا يقيم لها وزناً ، والثاني: يستعيد لغة الخطاب الشمولى فى عصر سابق أو يعيد إلى الذهن نهج النظم الشمولية فى مخاطبة شعوبها ، والذي يقوم على الدعاية والشعارات لا على الخطاب السياسى المتزن والموضوعى والمسئول. وللنوع الأول هناك أكثر من مثال ، فالحزب يستخدم تعبير أو مصطلح "التعددية الإيجابية" فى سياق حديثه عن التعددية^(١٦). ولعله واضح ما يوحى به هذا التعبير من ظلال ودلالات ، أقلها أن هناك تعددية سلبية يرفضها الحزب. والحقيقة أننا لم نسمع فى تاريخ العمل السياسى ، ولم نقرأ فى قواميس علم السياسة مثل هذا التعبير. مثال آخر : يستخدم الحزب مصطلح "التعبئة" وذلك فى سياق حديثه عن نشر منظومة القيم الثقافية ، والواقع أن هذا المصطلح "عكس ديمقراطى" حتى لو استخدم فى مجال الثقافة.

وثمة مثال ثالث : ففى استعراضه لهدف تحديث البنية الثقافية يؤكد الحزب على قيم الحوار والتسامح وعلى الحق فى الاختلاف ، وعلى حقيقة أنه ليس هناك تيار ثقافى يملك الحقيقة المطلقة ، وفى نفس الوقت فإن خطاب الحزب يقطر تعصباً وانغلاقاً ، إذ يعتبر نفسه

محتكراً للحقيقة ولا يقبل بمخالفته في الرؤية ، ويزعم أنه المسئول عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ منظومة القيم الثقافية التي وضعها أو صنعها ، ويتحدث عن التصدى لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير (التغيير الذي ينشده ويجريه الحزب بطبيعة الحال) ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية التي تشاركه في الرؤية على الالتفاف حولها وفتح الحوارات بينها بهدف تعزيز الأهداف المشتركة فيما بينها وتفعيل دورها في الحياة الثقافية ، هكذا بنفس النص ... كذلك يتطلع الحزب إلى استخدام كافة المؤسسات الثقافية وكافة وسائل الإعلام في نشر منظومته من القيم الثقافية.

وهناك أيضاً أمثلة للنوع الثانى المتمثل في استدعاء أو استعادة الخطاب الشمولى من قبيل استخدام الدعاية وإعمال الشعارات ، فثمة مصطلحات عديدة وردت في الوثيقة دون أن تكون لها صلة بمضمون الوثيقة ، ودون أن تساندها أو تسندها حقائق هذا المضمون ومفرداته ، ودون أن تعبر عنها روح الوثيقة أو تعبر هى عن روح هذه الوثيقة ، من أمثلة ذلك : "يسعى الحزب إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية أو حقوقاً اقتصادية أو اجتماعية" ولم يرد في الوثيقة بعد ذلك ما يؤيد سعى الحزب إلى ضمان أى من هذه الحقوق في مجملها وهى كثيرة ، أيضاً يستخدم الحزب مصطلحات "التنمية المتواصلة" ، "مسيرة الديمقراطية" ، "النهضة الحقيقية" ، "برامج وسياسات الإصلاح" ، "فلسفة التوجه السياسى والاقتصادى" ، "رؤية شاملة للنهضة وخطط الإصلاح" ، "المواطن شريك كامل..." ، "التحديث التشريعي" ، "خطط الإصلاح السياسى والمؤسسى التى يتبناها الحزب" ، "التنمية البشرية" ، "نقص المعلومات" هذه المفاهيم لا يبدو في الوثيقة ما يؤيدها أو ما يؤكد أنها ضمن اهتمام الحزب أو توجهاته ، وليس هناك ما يدل على إعمالها أو تطبيقها. فضلاً عن أنها تعكس اضطراب علاقة الحزب بعملية التنمية وارتباك رؤيته للإصلاح.

ومن ناحية رابعة : فإن الحزب يفخر - ويتغنى - بإنجازات يعتبرها خطوات واسعة في طريق الإصلاح السياسى وفي دعم التطور الديمقراطى جميعاً ، هذا رغم أنها ليست كذلك تماماً ؛ ومعنى ذلك أن لدى الحزب رؤية خاصة به للإصلاح تختلف عن متطلبات الديمقراطية ومقتضيات ممارستها ، فهو يفخر بمبادرته بإنشاء المجلس القومى لحقوق الإنسان ، وبالمجلس القومى للمرأة ، وبإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة ، وبإلغاء محاكم أمن الدولة - على حد تعبير الوثيقة- وكذلك بإلغاء بعض القوانين التى ثبت عدم دستورتيتها ، وبإصدار القانون الخاص بأبناء المصرية المتزوجة من أجنبى ، وبتولى المرأة مناصب في القضاء ،

والحقيقة أن لكل إجراء من هذه الإجراءات علته الخاصة التي ربما لا تعكس حرصاً على تطوير الممارسة الديمقراطية ، كما أنها لا تمثل في مجموعها منظومة مترابطة للإصلاح السياسي، هي حالات مبعثرة يندر أن نجد بينها علاقة قوية ، ويتعذر أن نلمس فيها نوعاً من التكامل أو التدرجية أو التناسق أو التنسيق ، ومن ثم فإذا كان منها ما قد يضيف إلى عملية التطور الديمقراطي فإنه من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنه لم يُقصد به ذلك ، ولو أن الديمقراطية هي المقصودة - أو الإصلاح - لاختلف الأمر ، مثال ذلك إلغاء عقوبة الأشغال المؤبدة ، وهي ضرورة فرضتها ظروف وإمكانيات السجون ، أى إنها استجابة قسرية لواقع فرض نفسه ، ولو كانت الديمقراطية هي الهدف بهذا الإلغاء لكان الأولى والأوفق أن يتم إلغاء قانون الطوارئ ، نفس الوضع بالنسبة لتعديل بعض قوانين محاكم أمن الدولة ، ذلك أنه لو كان الهدف هو خدمة الديمقراطية لثم إلغاء كافة أشكال القضاء الاستثنائي ... وهكذا.

ومن ناحية خامسة أو أخيرة لم نجد في وثائق الحزب الوطني الأخرى ما يؤيد فكرة وجود برنامج أو رؤية شاملة للإصلاح السياسي أو لتعميق الممارسة الديمقراطية. كذلك لم تتضمن هذه الوثائق ما يدل على أن توسيع مفهوم المواطنة أو إعادة إحيائه وتمكين المواطن قد أصبح نهجاً في سلوك الحزب ، أو أنه قد احتل مكانته اللائقة في توجهات الحزب^(١٧).

في النهاية يمكن القول إن جديد الحزب الوطني قليل ومحدود ، وأن مفهوم الفكر الجديد للحزب لم يؤت ثماره بعد ، ولم ينعكس على معالجة الحزب لمفهوم المواطنة ، تلك التي لم تختلف عن نهج الحزب في مختلف القضايا الهامة التي باتت تنز منها الجماهير في مصر.

هوامش الدراسة

- (١) راجع في ذلك:
- Kymilica and Norman, " Return of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizenship Theory " Ethics, vol. 104,n 2 (January 1994)
- (٢) صلاح سالم زرنوقة (محرر) ، العولة والوطن العربي ، [القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، ١٩٩٨م].
- (٣) وليم سليمان قلادة وآخرون ، المواطنة: تاريخيا - دستوريا - فقها ، [القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٨م] ص ص ٣٩ - ٦٢ .
- (٤) الأهرام [٢ يوليو ٢٠٠٢م] ، [١٤ أغسطس ٢٠٠٢م] ، [١٥ سبتمبر ٢٠٠٢م].
- (٥) - الأهرام : [١٦ سبتمبر ٢٠٠٢م] ، [٢٧ سبتمبر ٢٠٠٣م] ، [٢٩ سبتمبر ٢٠٠٣م].
- مايو [١٢ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٩ أغسطس ٢٠٠٢م]
[٢٦ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٢ سبتمبر ٢٠٠٢م]
[١٧ سبتمبر ٢٠٠٢م]
- جمال زهران ، " انتخابات الحزب الوطنى الديمقراطى: تجربة جديدة " ، مجلة الديمقراطية ، العدد ٧ [أكتوبر ٢٠٠٢].
- (٦) في مفهوم المواطنة ، راجع:
- على خليفة الكوارى ، "مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية" ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- خالد الحروب ، "مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى" ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- السيد ياسين ، المواطنة فى زمن العولة ، سلسلة المواطنة رقم ٥ ، [القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ٢٠٠٢م].
- سعيد النجار ، "مفهوم المواطنة فى الدولة الحديثة" ، رسائل النداء الجديد ، العدد ٦٤ [مايو ٢٠٠٣م].
- (٧) الحزب الوطنى الديمقراطى ، حقوق المواطنة والديمقراطية ، المؤتمر السنوى الأول للحزب فى سبتمبر ٢٠٠٣ [القاهرة: الحزب الوطنى الديمقراطى ، ٢٠٠٣م] ص ١ - ٨.
- (٨) المرجع السابق ، ص ٩ - ١١ .
- (٩) من أهم هذه القيم: التفكير العقلانى والإبداع والتعددية وحق الاختلاف والحوار والتسامح وإعلاء المصلحة الوطنية ، وتشجيع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، وكذلك قيم الصبر والكرم والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعى والتناسك الأسرى.
- المرجع السابق ، ص ١٢ .

(١٠) تشير الوثيقة إلى أن تمكين الجمعيات والمؤسسات الأهلية يتم عن طريق وضع البرامج والسياسات التي تدعم البناء المؤسسي والديمقراطي لها ، وزيادة ميزانية دعمها ، وتدريب قياداتها ، وتعزيز مشاركتها مع الحكومة والقطاع الخاص في عملية التنمية ، ودعوة القطاع الخاص لإنشاء جمعيات أهلية وفقاً للقانون. وبخصوص النقابات تذكر الوثيقة اقتراح الحزب بضرورة إعادة النظر في القوانين المنظمة لعمل النقابات بغرض تحديثها ووضع حل لمشاكل الممارسة الديمقراطية فيها. أما فيما يتعلق بالجمعيات التعاونية فيرى الحزب ضرورة وضع إطار تشريعي جديد ينظم ويحرر الحركة التعاونية ويرسي الممارسة الديمقراطية فيها ، ويضع ضوابط للشفافية التي يجب أن تلتزم بها ، كما يرى ضرورة وضع السياسات والبرامج التي تهدف إلى تعزيز مفهوم الشراكة بين الدولة والقطاع التعاوني.

- المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٦ .

(١١) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢ - ١٢ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧ وما بعدها.

(١٥) المقصود هنا المشاركة بكل أشكالها ومستوياتها بما فيها مشاركة المواطن في صنع القرار. وجدير بالذكر أن الوثيقة أشارت في كلمة واحدة لم تتكرر إلى المشاركة في الانتخابات وتكررت إشارات عن المشاركة في التنمية ، دون أن توضح لذلك ضوابط أو آليات. المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(١٧) راجع وثائق الحزب الصادرة عن المؤتمر العام الثامن (سبتمبر ٢٠٠٢م) ، وكذلك الصادرة عن المؤتمر السنوي الأول للحزب (سبتمبر ٢٠٠٣م).

oboeikan.com

المواطنة على خلفية الإطار الاجتماعى والحضارى: بعض القضايا النظرية * ..

د . على لبللة

مقدمة

يبدو أن مسألة المواطنة قد دارت دورة كاملة بدأت هذه الدورة مع التشكل الجنينى لمتغير المواطنة فى دولة المدينة الإغريقية والرومانية ؛ ثم تابع المتغير تطوره واكتماله عبر المراحل التاريخية المتتابعة وبلغ قمة نضجه مع تأسيس الدولة القومية التى تولت فى حالة تطورها واكتمال بنيتها رعاية حقوق وواجبات المواطنة.

وفى عصر العولمة بدأت المواطنة تواجه أزمة حيث بداية انفصال المواطنة عن الدولة القومية التى ساعدت على تأسيسها أو تحولت إلى أشكال جديدة للمواطنة ؛ كالتحول إلى مواطنة إنسانية رحبة بلا تحديد أو تمييز ؛ وهو ما يعنى تآكل مواطنة الدولة لصالح نمو مواطنة عالمية ما زالت فى بداياتها الأولى والمبكرة.

ذلك يعنى أن متغير المواطنة قد قطع شوطا تاريخيا طويلاً حتى اكتمل وبلغ غايته ، ارتباطاً بذلك فقد شكلت موجات التحرر الإنسانى المتتابعة توسيعاً مستمراً لمتغير المواطنة بحيث استوعب فى النهاية فئات العامة من البشر إلى جانب الصفوة التى احتكرته فى البداية ؛ هذا إلى جانب أن متغير المواطنة قد تحرر من حصار الأغلبية ليصبح من حق كل الجماعات والفئات التى أقصيت إلى هامش المجتمع ؛ حيث أدى إدماجها إلى تأسيس حالة من المواطنة الشاملة والمتجانسة التى تشكل قاعدة للمشاركة المتجانسة التى يقودها الجميع فى كل ما يخص الوطن المشترك.

على هذا النحو يستطيع التحليل النظرى أن يحدد مجموعة من التحولات الرئيسية البارزة على صعيد التطور الواقعى والفكرى لمفهوم المواطنة.

ويتمثل التحول الأول فى ظهور أو تبلور متغير المواطنة. فقد تطورت المواطنة من نطاق

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

سطحي ومحدود كان الإنسان البدائي يرتبط في إطاره بالمكان والعمران والإطار الاجتماعي الذي عاش في نطاقه ؛ بحيث نجد أن الإنسان البدائي وإن قطع المسافات في اتجاهات مختلفة إلا أنه يعود عادة إلى ذات المكان مفضلاً إياه على الأطر البيئية الأخرى ، وحينما تبلورت دولة المدينة اليونانية والرومانية القديمة ، أضيف إلى الإطار البيئي الاجتماعي الذي ارتبط به الإنسان في المرحلة السابقة. حيث قام البعض بتطوير بعض الحقوق والامتيازات التي امتلكوها في نطاق الإطار المكاني الاجتماعي في مقابل حرمان البعض الآخر منها ، استناداً إلى امتلاك هذا البعض المتأثر بالحقوق لمصادر القوة المتنوعة. ونتيجة لذلك تطورت عواطف الارتباط والأنس بالمكان عند البعض الذي امتلك حقوقاً متميزة في مقابل عواطف الوحشة والاعتراب عند البعض الذي حرم من هذه الحقوق بل عانى من فرض الحقوق والالتزامات ، ولقد استمرت حالة المواطنة على هذا النحو حتى نهاية القرن الرابع عشر ، إذا اعتبرنا التطور الغربي إطاراً لتبلور الفكر الاجتماعي والسياسي المتعلق بمفهوم المواطنة.

ومع قيام حركة الإصلاح الديني ، والثورة الفكرية والعلمية والتنويرية المترتبة عليها وتبلور بناء الدولة القومية ، بدأت مرحلة في تاريخ تطور متغير المواطنة ؛ فقد قادت الدولة القومية صراعاً مع الكنيسة تارة وحروباً مع أمراء الإقطاع تارة ثانية حتى تبلور المجتمع العام بمعنى Society على أنقاض المجتمعات المحلية Communities ذات الانتهاآت أو الولاءات الضيقة .

و حينما تبلور المجتمع العام والدولة القومية الضابطة له عملت هذه الدولة على تحرير البشر من كل الأطر الفئوية الإثنية التي كانوا ينتمون إليها والتي كانت مرجعية لتحديد الحقوق والواجبات لتفرض محلها حقوقاً وواجبات متساوية لكل البشر من المجتمع بحيث اعتبرت هذه المساواة ركناً أساسياً من أركان المواطنة ، ولقد استكمل ذلك ببعد آخر من أبعاد المواطنة حينما حولتهم من رعايا عليهم واجبات إلى مواطنين لهم حقوق مثلما عليهم واجبات تؤكد لهم شرعية المشاركة في القضايا التي تمس الوطن ، الدولة والمجتمع ، ومن ثم تنشأ رابطة عضوية قوية تؤكد الارتباط العضوي القوي بين الإنسان والدولة والمجتمع ؛ وهو الارتباط الذي يؤسس بدوره حقوقاً وواجبات متبادلة بين هذه المتغيرات الثلاثة.

وفي عصر العولمة حدث تحول جديد بدأت تظهر في إطاره إرهاصات لشكل جديد للمواطنة حيث برزت مجموعة من المتغيرات التي تعمل في اتجاه تحرير المواطنة من حدودها القومية وفك الارتباط بين المواطنة وبين الدولة القومية والسعي باتجاه مواطنة عالمية تسقط

على سوابكها تدريجيا الانتهات القومية والمحلية الضيقة ، ليتولد انتماء عام وشامل ومواطنة إنسانية عامة وشاملة ، وقد يكون هذا التحول الآن جنينيا محدودا غير أن الوعي بهذه المواطنة يتعمق وتتأسس العواطف المرتبطة بها وتوسى إلى الاكتمال الذى قد يتحقق حينها تتوفر له أسسه المادية والواقعية ، وأيضا حينها يستوعبه البشر ، وبعض هذه الأسس الواقعية والمادية والفكرية والعاطفية قد تحقق غير أن البعض الآخر ما زال فى إطار المجهول وعدم الاكتمال .

وتوازيا مع التحولات التاريخية التى قطعها مفهوم المواطنة وقعت تحولات موازية على صعيد الإطار الاجتماعى والسياسى لمغبر المواطنة ، ويتمثل التحول الأول فى هذا الصدد فى اتساع منظومة الحقوق والواجبات التى أكد عليها مفهوم المواطنة ، فبعد أن كان قاصرا على الحقوق والواجبات ذات الطبيعة السياسية والقانونية فإنه اتسع ليشمل حزمة كاملة من الحقوق والواجبات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإنسانية العامة ، وبعد أن كانت هذه الحقوق " السياسية والقانونية " تقع على خلفية العلاقة بين المواطن والدولة بالأساس ، أصبحت هذه الحقوق تستند إلى مرجعية المجتمع ، وهو ما يعنى أنه بعد أن كان تطور الدولة هو المحدد لطبيعة المواطنة ومستوى تطورها أصبح المجتمع القومى هو المتغير الفاعل فى هذا الصدد .

وارتباطا بذلك حدث تحول آخر وقع بلا أساس فى ظل مجتمع الحداثة. وإذا كان المجتمع التقليدى فيما قبل الحداثة قد شهد تحرير بعض الفئات الاجتماعية كالعبيد وأقنان الأرض ، فإن مجتمع الحداثة شهد حركات مقاومة كثيرة قادتها فئات اجتماعية عديدة للحصول على المواطنة الكاملة فى المجتمع الذى تعيش فيه ، ويمكن فى هذا الإطار النظر إلى حركات الشباب والمرأة وبعض حركات مقاومة الاستبداد ، وكل المعذبين فى الأرض على ما يذهب الفيلسوف الفرنسى " فرانز فانون " باعتبارها حركات اجتماعية تقودها فئات أو جماعات اجتماعية لتحصل على حقوق تعتقد أنها لها ؛ أى إنها تسعى للحصول على المواطنة الكاملة. وفى مجتمع ما بعد الحداثة يقع نضال جديد للحصول على حقوق إنسانية عامة قد تتناقض مع حقوق اجتماعية وثقافية مستقرة ، حيث تسعى بعض الجماعات للحصول عليها استنادا إلى الشرعية الإنسانية ، وبرغم الشرعيات الثقافية والاجتماعية ، وفى ظل ما أصبح يعرف بحقوق الإنسان وليس حقوق الجماعة أو المجتمع .

غير أننا لا ينبغى ونحن نعرض للإطار العام وللتحولات المتتابعة التى طرأت على متغير ومفهوم المواطنة أن نعى بأن لا نسقط أسرى لتطور المفهوم فى إطار الحضارة الأوروبية

الغربية بل نجد أنه من الضروري الالتفات إلى حقيقتين : الأولى : أن متغير المواطنة كما تبلور في إطار الحضارة الغربية استفاد كثيرا من العناصر التي طورتها الحضارات الأخرى لذات المتغير أو المفهوم ؛ فقد استفاد التراث الغربي من التراث الشرقي وبخاصة الإسلامى في هذا الصدد ، والثانية : أن آلية تبلور متغير المواطنة ومفهومها لم يكن واحدا في الحضارات المختلفة وفي هذا الإطار ينبغي أن لا نسقط أسرى التطور والتصور الأوروبى لمفهوم المواطنة الذى تبلورت المواطنة في نطاقه من خلال الصراع وإدماج الفئات الاجتماعية المهمشة حيث بدأ المفهوم ناقصا ثم أصبح أكثر اكتمالا الآن ، في مقابل ذلك نجد أن الإسلام والحضارة التى استندت إليه قدم المفهوم كاملا منذ البداية في أركانه الأساسية التى بلغها التطور الغربى بعد أكثر من قرنين من الزمان ، ومع ذلك فلم يظل المفهوم كاملا متكاملا كما هو بل تكالبت عليه متغيرات عديدة فرضت تأكله وتراجعته ؛ الأمر الذى يعنى أن المواطنة تعيش في حالة أزمة على الصعيد العالمى والقومى على السواء وعلى الصعيد الحضارى .

أولاً : في معنى المواطنة ومتغيراتها الفاعلة

يتشكل تعريف المفهوم عادة بعدة أبعاد أساسية ؛ ويتمثل البعد الأول في التحديد اللغوى للمفهوم ؛ بينما يتمثل البعد الثانى في التحديد الذى يفرض السياق الاجتماعى والثقافى والحضارى للمفهوم ؛ على حين يتصل التحديد العلمى للمفهوم بالتراث العلمى الذى ينتمى إليه ، ولا شك أن هناك علاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة. بيد أن المسألة الجوهرية والهامة التى أشير إليها تتمثل في أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تواجه الآن ما يمكن أن نسميه بأزمة المفاهيم والتصورات ، وهى الأزمة التى يمكن نسبة جذورها إلى بعدين ، حيث يتصل البعد الأول بالتغيرات المتسارعة التى تقع على الصعيد القومى والإقليمى والعالمى حيث امتلكت هذه التغيرات قوة دفع ذاتية للانطلاق في كل اتجاه ، وبعد أن كان الإنسان هو الذى يؤسس هذه التغيرات ويتحكم في مسارها فإنه لم يعد أمامه الآن سوى التكيف معها. بحيث نجد أن هذه التغيرات المتتابعة لعبت دوراً في إعادة بناء أو تشكيل المتغيرات الواقعية ، بحيث سقطت خاصية التطابق بين الرموز أو المفاهيم والمتغيرات التى تشير إليه وأصبحت مساحة عدم التطابق هى ذاتها مساحة بداية الانفصال بين المتغير الواقعى والمفهوم الذى يشير إليه ، الأمر الذى يفرض علينا إعادة تأمل مفاهيم العلوم الإنسانية حتى تصبح أكثر أمانة في تحديد المتغيرات التى ترمز إليها ، بينما يستند البعد الثانى للأزمة التصورية أو المفاهيمية في التراكم الفكرى الذى بدأ يتحقق على الصعيد العالمى في مختلف النظم العقلية بخاصة العلوم

الإنسانية والاجتماعية التي لم تستقر تصوراتها أو مفاهيمها بعد ، ولقد ساعد على ذلك الثورة المعرفية التي أسستها تكنولوجيا المعلومات ، حيث تراكمت التصورات والمفاهيم التي تشير إلى متغيرات في سياقات اجتماعية متباينة ، ومن ثم فمن الطبيعي أن يحدث تفاعل بين هذا التراكم المفاهيمي من شأنه أن يؤكد على تصور مفاهيم معينة والحاجة في ذات الوقت إلى تطوير آخر حتى نصل إلى اتفاق شامل حول المفهوم الذي يعد رمزا لمتغير معين بغض النظر عن المتغير الذي يشير إليه هذا الرمز أو المفهوم الذي يصبح بعد ذلك أحد مفردات اللغة العلمية بامتياز .

وفي محاولة استكشاف تحديد مفهوم المواطنة بالنظر إلى البعد الأول وهو التحديد اللغوي للمفهوم ، في هذا الإطار فإننا نجد أن هناك من يؤصل المجتمع العربي ويوظفه ليجعله معبرا خير تعبير عن مفهوم المواطنة ... في العصر الحديث ، وبين من يعتقد أن الصياغة العربية تثير كثيراً من الإشكاليات وتأكيداً لهذا الموقف الأخير نجد أن تعريف المواطنة والمواطن في اللغة العربية من الوطن أي المنزل الذي يقيم فيه ، وهو موطن الإنسان ومحله حسب ابن منظور في لسان العرب ، ومن هذا المعنى نقل مفهوم الوطنية أيضاً ، ويؤكد هذا الفريق إلى أن الدخول السهل لكلمة المواطنة في اللغة العربية فكلما جعل كلمة المواطنة تستعمل في الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى العميق لها ؛ وغالبا ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء الوطن وأتباع القادة أو رعايا السلطان أو سفهاء العامة . ويتقد هذا الفريق مفهوم المواطنة ربما بسبب علاقته بمفهوم الوطنية الذي يشير إلى الانتماء ويعمق الولاء للوطن على حساب غير المواطنين من السكان فيه ، ويخلص إلى أن تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح ولو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه ، ولم يعيش مبناه لم يسمح حتى اليوم بنيل حقوق مشتركة متساوية وبوصفه كذلك فهو يشكل خطوة متأخرة بالنسبة لأطروحات الشرعية الدولية التي ترفض اعتبار المواطنة حالة خاصة ويدعو إلى انتقال المواطنة إلى عصر حقوق الإنسان عندما يصبح كل شخص مواطناً^(١) .

على خلاف هذا الموقف في إطار اللغة العربية نجد نسبة غالبية من الباحثين العرب الذين لم يجدوا القصور الذي وجده الموقف فيما يتعلق بمفهوم المواطنة في اللغة العربية حيث نجدهم يعبرون بمفهوم المواطنة خير تعبير أن المضمون المتضمن في كلمة Citizenship يشير إلى ذلك عنوان كتاب خالد محمد خالد "مواطنون لا رعايا" وكتاب فهمي هويدي "مواطنون لا ذميون" ؛ حيث تشير كلمة المواطنة التي اختارها الباحثون العرب إلى أن استخدامها ظل مقرونا بالسعي إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية

الدولة ، وقد رأى المفكرون العرب أن مفهوم المواطنة في العربية يقرب إلى الأذهان مضامين الأصل الإنجليزي ويربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية في العمل المشترك بين جميع المواطنين من أجل النهضة الحضارية ومن أجل الاندماج الوطني وبناء الدولة باعتبارها مؤسسة مستقلة عمن يحكمها ويتساوى جميع المواطنين في القرب والبعد منها ويتمتعون جميعا بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية كما يتحملون واجبات متساوية دون تمييز^(٢).

وبلورة لذلك يؤكد أحد الباحثين العرب على ضرورة وجود أساسين من أسس المواطنة هما: المشاركة في الحكم من جانب ، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر ، وقيل أن يصير لكل مصرى صفة المواطنة من خلال المشاركة في الحياة السياسية^(٣) ، ويؤكد الباحث على رسوخ مبدأ المواطنة من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين^(٤).

ويتصل بالتعريف اللغوي السابق للمفهوم في اللغة العربية وهو المفهوم الذى بدأ ضيقا محدودا ثم اتسع ليتطابق مع نظيره الغربى في اللغة الإنجليزية - التعريف العلمى الذى قدم لمفهوم المواطنة ، في هذا الإطار تشير أحد التعريفات إلى المواطنة باعتبارها العضوية الكاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم ... والمواطنون لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم^(٥) ، وفي تحديد آخر تعرف المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق الأهلية والحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية^(٦).

ويحدد أحد التعريفات المواطن بأنه الشخص الذى له حقوق التصويت وتولى المسؤوليات السياسية والتمتع بالمساواة أمام القانون والحق في الحصول على الخدمات والامتيازات الحكومية ، في مقابل ذلك فإن المواطنة تعنى القيام بمجموعة من الالتزامات كطاعة القوانين ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن^(٧).

هذا ويحدد "مارشال" المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق والقوى المرتبطة بها^(٨) ، وفي محاولة تفصيل هذه الحقوق يرى أنها تتشكل من الحقوق المدنية التى تضم حرية التعبير والمساواة أمام القانون ، والحقوق السياسية التى تشمل الحق في التصويت والحق في الانضمام إلى أية تنظيمات سياسية مشروعة ، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية التى تحتوى على الرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعى^(٩).

ويتمثل البعد الثالث في تأثير السياق الاجتماعى والسياسى والثقافى على تحديد مفهوم المواطنة والمضامين التى تندرج تحته بغض النظر عن نطاقها ، وبرهن أنه ليس هناك تحديد

صارم للحقوق والواجبات التي تشكل مضامين مفهوم المواطنة ، إلا أن المجتمعات في تطورها تمكنت من بلورة مفهوم المواطنة بحيث أسست نموذجاً مثالياً لها ؛ وهو النموذج الذي أصبح يشكل مرجعية لتقييم الإنجازات التي تحدد مدى اكتمال المواطنة أو تقلصها وضيق نطاقها ، ويمكن القول بأن المجتمعات الأوروبية قد وصلت إلى المواطنة الكاملة من خلال الصراع والنضال التاريخي .

وترجع بداية الاهتمام بمبدأ المواطنة في أوروبا بظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي وتزايد تأثيره نتيجة حركات الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية ، وقد تأثر هذا الفكر بروافد كثيرة تؤكد جميعها على تطبيق مبدأ مساواة الجميع أمام القضاء^(١٠) ، بالإضافة إلى ذلك فقد قام الفكر السياسي والقانوني الجديد في إطار الحضارة الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر بصياغة مبادئ واستنابات مؤسسات وتطوير آليات وتوظيف أدوات حكم جديدة أمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجياً تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيمة السلطة من خلال حركات الإصلاح المصحوب بالانتفاضات الشعبية إن أمكن .

وجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن عملية سهلة بل كانت مخاضاً عسيراً قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب ، ويعود الفضل في إنجاز ذلك التحول التاريخي إلى أن الناس في دائرة الحضارة الأوروبية " غيروا ما بأنفسهم " من رضى بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التي تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم^(١١) .

على هذا النحو يؤكد كثير من الباحثين على أن المواطنة في أوروبا لم تكن منحة ولكنها طلبت واكتسبت من خلال النضال السياسي للمشاركة في عملية الحكم ويقتبس ندجوا Ndegwa من كل من فواراكر Foweraker ولاندمان Landman مؤكداً أن الحقوق المسلم بها ليست ثابتة ، ولا يمكن تحديد حقوق المواطنة باعتبارها توقعات معتادة ، ولكن يمكن النظر إليها باعتبارها صراعاً يتمكن من تحقيق الحقوق في مواجهة الدولة^(١٢) ، وهو ما يعني أن التاريخ الأوروبي والثورات المتنوعة التي وقعت لعب دوراً أساسياً في إنضاج مفهوم المواطنة، بحيث ظهر المفهوم في أكمل حالاته باعتبار أن هناك من دافع عنه .

على خلاف ذلك نجد أن السياق العربي لم يكن به ما يدعم التطور التاريخي للمفهوم حتى بلورته . فنحن إذا تأملنا العالم العربي سوف نجد أن النزعة الأبوية متجذرة فيه وهي نزعة

لا تقرر منح الحقوق بقدر ما تؤكد على الالتزامات. ولقد تصاعدت هذه النزعة الأبوية عن الأسرة حتى رأس النظام السياسى فهو الأب وهم الأبناء الذين عليهم الطاعة بغض النظر عن الحقوق التى تمنح لهم أو الالتزامات التى تفرض عليهم. بالإضافة إلى ذلك نجد أن النزعة الأبوية لا تعرف المساواة فهناك تفرقة بين الإناث والذكور فيما يتعلق بالحقوق والواجبات بين الصغار والكبار والجميع منشأ على تفاوت الحقوق والالتزامات. كما هو منشأ على الطاعة وقبول ما يعطى له أو يفرض عليه من الأمر الذى يتناقض تماما مع لزوميات مفهوم المواطنة .

وإذا كانت الدولة القومية فى الغرب قد لعبت فى نهاية المطاف دورا محوريا فى دعم فكرة المواطنة كنتيجة لصراع تاريخى طويل ومتتابع فإن الدولة فى العالم العربى لعبت دوراً مضاداً فى وأد أو عرقلة نمو مفهوم المواطنة ، فقد ساهمت أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن كما برزتها بعض المقاربات القومية ولا تزال فى تراجع البعد الديمقراطى فى هذا الفكر ، ومن ثم تهميش لمبدأ المواطنة إن لم يكن إهماله^(١٣) ، على هذا الأساس فإننا لا نلاحظ مكانا لمبدأ المواطنة فى المراحل الأولى لتشكيل الفكر القومى ، وإذا كانت المواطنة هى تعريف للفرد فى مواجهة الدولة من زاوية الحقوق والواجبات فإنه يمكن القول بأن ميزان الحقوق والواجبات يمر فى مراحل متعددة ومضطربة قبل أن يصل إلى نقطة التوازن التى تحقق الاستقرار السياسى والاجتماعى الداخلى ، وإن هذا الميزان يكون مختلفا لصالح الدولة فى مراحل نشوئها الأولى حيث تكون الواجبات المنوط بتحقيقها بالأفراد تجاه دولتهم قيد البناء أكثر من الحقوق التى يتمتعون بها نتيجة انتمائهم الوجدانى والقانونى لهذه الدولة ، ثم يبدأ الميزان فى مرحلة لاحقة بالتعدل التدريجى وتصحيح الاختلال المؤقت ، تبعا لتدرج بناء الدولة وترسخ كيانها واكتسابها الثقة بنفسها وتراجع حدة المخاطر التى تهدد وجودها^(١٤) .

استنادا إلى ذلك فإن الدولة العربية لم تساعد على تبلور مفهوم المواطنة نظرا لثلاثة اعتبارات ويتمثل الاعتبار الأول فى أنه نظرا لحدثة نشأة الدولة القطرية ومحاولة ترسيخ جذورها فى مواجهة فكرة القومية فإنها أكدت على واجبات المواطنين نحوها ولم تهتم كثيرا بالحقوق ، أولا لطابعها القهرى ، ولأنها فى مرحلة البناء كانت تهتم بتطوير ذاتها وبنائها ، وحينما اكتمل بناؤها فإنها بسبب قواعدها الأبوية استمرت فى طابعها القهرى الذى يفرض الواجبات دون أن يسلم بالحقوق ، ومن ثم فقد أعاقت تبلور مفهوم المواطنة.

ومن ناحية ثانية فإنه لأسباب عديدة استمرت ثقافة الدولة الأبوية بحيث تحولت إلى ما يمكن أن نسميه بنموذج الدولة المشوهة ، لعدم قدرتها على طرق سبيل النضج لظروف

عديدة ، منها غياب تداول السلطة وسيطرة البيروقراطية والانفراد بالقرار وكالة عن الجماهير دون تفويض ، وانتشار الفساد دون مساءلة ذلك بالإضافة إلى الاستناد إلى آليات القهر المتنوعة بحيث لعبت كل هذه الظروف دورها في اختزال المواطنة.

ويشكل المجتمع الذي تنظمه الدولة الاعتبار الثالث الذي يمكن بالنظر إليه إدراك المتغيرات المسئولة عن تخلف حالة المواطنة ، فمن ناحية نجد أن المجتمعات العربية تخضع لما يمكن أن يسمى بحالة القهر الفاض سواء بسبب قهر النظام السياسي أو بسبب قهر الظروف الاقتصادية والمعيشية أو بسبب حالة الفقر التي يعيش في إطارها نسبة تتراوح بين ٣٠-٤٠٪ من السكان يعيشون تحت خط الفقر ، هذا بالإضافة إلى ظروف الأمية وتخلف الوعي الاجتماعي والسياسي وجميعها ظروف تدفع بغالبية البشر إلى هامش المجتمع تعيش حالة من نصف المواطنة وتفرض عليها الالتزامات دون فرصة التمتع بالحقوق ، ومن الطبيعي أن تنصرف هذه النوعية من الجماهير إلى محاولة تأمين ما يؤمن البقاء على قيد الحياة ، في مثل هذه الظروف يصبح الحق في المواطنة الكاملة ترفاً بعيد المنال.

ويكشف تأمل المعطيات التي توفرت عن هذه المصادر أو الأبعاد الثلاثة التي أشرنا إليها في بداية رحلتنا التصورية لتحديد مفهوم المواطنة أن هناك مجموعة من الحقائق الأساسية التي ينبغي أن نأخذها في الاعتبار في حالة تناولنا مفهوم المواطنة ، ونعرض فيما يلي لبعض من هذه الحقائق :

- أن المواطنة من حق الأفراد الذين يشغلون مكانة معينة في بناء المجتمع ولأن هذه المكانة نقطة ثابتة في بناء المجتمع فإن هذه المكانة ترتبط بها مجموعة من الأدوار التي ينظم أداؤها حزمة من الحقوق والالتزامات التي يعد التمتع بها مقياساً أساسياً من مقياس المواطنة ، وفي هذا الإطار فإننا نميز بين أسلوبين من أساليب شغل المكانة ، ويعرف الأسلوب الأول بأسلوب العزوة حيث تتحدد مكانة الفرد والأدوار التي عليه أن يقوم بها بواسطة جماعته ، وفي المجتمع الذي يوافق على هذا الأسلوب لشغل المكانة فإننا نجد أن المواطنة ناقصة ، في مقابل ذلك نجد المجتمعات التي يشغل أفرادها مكانتهم استناداً إلى استحقاقاتهم وإنجازاتهم فإننا نجد أن المواطنة تكون غالباً متبلورة أو كاملة ، ومن ناحية لأن البشر يكونون متساوين في شغلهم لمكانتهم وليست هناك أية تنظيمات وسيطة يمكن أن تخل بمبدأ المساواة.

على هذا النحو تعتبر المساواة معياراً أساسياً من معايير المواطنة وهو المعيار الذي يتمتع الأفراد بموجبه بذات الحقوق وعليهم ذات الالتزامات ، استناداً إلى ذلك فإننا إذا تأملنا مبدأ

المساواة فسوف نجده من المبادئ المتكشفة ، بمعنى أن يظهر لهذا المبدأ في كل مرحلة تاريخية جانب جديد أو أن المساواة تتسع في كل مرحلة تاريخية لتستوعب فئة جديدة ، والعبء في مراحل تاريخية سابقة ، والمرأة في مرحلة تاريخية جديدة ، ثم الأقليات التي كانت مستبعدة.

إذا كانت المواطنة تتضمن بعض المضامين الثقافية والاجتماعية والتاريخية فإن المواطنة على هذا النحو تصبح نتاجا لحالة التطور الاجتماعي التي بلغها المجتمع ، غير أن بلورة أو تحديد الحقوق والالتزامات المرتبطة بها تعد عملية من اختصاص الدولة ، ومن ثم يمكن القول بأنه إذا كان قانون التحول الاجتماعي من المتجانس إلى المتباين قد قاد إلى تبلور النظام السياسي والدولة فإنه قد أدى أيضا إلى تبلور مفهوم المواطنة ؛ وعلى هذا النحو يمكن القول بأن ظهور الدولة والمواطنة بشكلها الأكثر تطورا قد ارتبط أو تلازم مع تبلور وظهور الدولة القومية ومن ثم ينتمى الاثنان إلى ذات المرحلة التاريخية.

إن المواطنة على هذا النحو ترتبط بالمجتمع وإن لعبت الدولة دوراً بارزاً في تحديد عناصرها وأركانها ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هي نتاج لتفاعل عناصر عديدة في إطار جغرافي يشكل وطناً أو مستقراً لمجموعة من البشر ، وتراث مشترك ناتج عن تفاعلهم مع بعضهم البعض من ناحية ومع البيئة المحيطة من ناحية ثانية ، حيث تحتوى هذه البيئة على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة. وهو ما يعنى أن المواطنة هي تعبير عن روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب عالم الاجتماع إميل دور كيم ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هي حقيقة كلية تربط المجتمع بحقيقة كلية تنتج عنه وإن كانت ترتبط بالدولة أيضا ولكنها لا تنتج عنها.

إن المواطنة هي حقيقة متكشفة في اتجاهات عديدة تسعى دائما إلى بلوغ الاكتمال إذا استعنا بالتصور الماركسي لطبيعة الحقيقة التي تتطور تاريخيا. وفي كل مرحلة تفرض تصورا عابرا وناقصا حتى تبلغ حالة اكتمالها وبلوغها حدودها النهائية حتى تتحقق حقيقتها أو جوهريتها ، ذلك يعنى أن المواطنة تتجه إلى الاتساع النوعي ، فالمواطنة التي كانت تؤكد على الحقوق والالتزامات السياسية تجاه الدولة اتسعت لتضم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى البيئية ؛ فمن خلال التكشف النوعي نجد أن المواطنة في كل مرحلة من مراحل التطور تضم أنواعا جديدة من الحقوق ، بالإضافة إلى ذلك فقد يأخذ التكشف الطابع الفتوى بمعنى الاتجاه إلى تضمين أو شمول فئات اجتماعية جديدة لم تكن تتمتع بالمواطنة قبل ذلك ، فالفئات

التي كانت مستبعدة من المواطنة في دولة المدينة الرومانية " العبيد والمرأة " تم استيعابها في التطورات المتتابعة أو التكتشف المتتابع لمفهوم المواطنة .

ككل الظواهر أو التجليات الاجتماعية من الممكن أن تنحرف المواطنة عن نمطها السوى أو نموذجها المثالي ، غير أن هذا الانحراف يظل حالة استثنائية عارضة ، أو أن تشير إلى حالة من الوجود البنائي غير المتوازن وغير المستقر .

في الإطار تقع ظاهرة يمكن أن نسميها بالمواطنة المشوهة أو الناقصة حينما تصبح النظم السياسية استبدادية لا تسمح بالمشاركة الحقيقية برغم إعلاناتها وشعاراتها الديمقراطية ، أو ظاهرة التراجع عن المواطنة حيث تتحقق هذه الحالة حينما يتراجع أفراد المجتمع عن مرحلة الدولة إلى مرحلة ما قبل الدولة ، تحدث هذه الحالة إذا برزت مجموعة من الظروف التي تبرز هويات أو كيانات اجتماعية أقل من الدولة بحيث يصبح وجودها طاعيا على وجود الدولة الذي يضعف أو يتآكل بحيث تلعب هذه الكيانات أو الهويات دورها في تحديد واجبات والتزامات الفرد لكونها قد أصبحت هي التي تشكل مرجعيته أو إطاره الاجتماعي ، أو قد يحدث ما يمكن أن نسميه بالمواطنة المزاحة ، حينما يحدث تناحر أو صراع بين البشر في المجتمع الذي يتكون من جماعات متباينة وفق أية متغيرات إثنية ؛ في هذه الحالة فإننا نجد أن الأفراد المختلفين في صراعاتهم مع أعضاء الجماعة الأخرى أو مع الآخر تصبح جماعتهم هي مرجعيتهم ، وفي هذه الحالة تزاح المواطنة جانبا لتشكّل هذه الحالة مرجعية ثانية أو ثانوية .

في بعض الأحيان يحدث ما يمكن أن يسمى بتضارب أو تنازع المواطنات ، ويحدث ذلك حينما تتخلق أطر عادية أو معنوية يمكن أن تشكل إطاراً لتحديد الحقوق والالتزامات التي ينبغي أن تنظم إطار أو معايير تفاعل البشر ، على سبيل المثال في العالم العربي والإسلامي نجد أن الدولة القومية حديثة العهد هي التي تشكل مصدر أو آلية تحديد الحقوق والواجبات على غرار نموذج الدولة الغربية ، غير أننا نجد أن مفهوم الأمة الإسلامية الذي قد يبلور شكلاً من أشكال النظام السياسي أو الدولة ، ومن ثم فالتراث الديني للأمة الإسلامية يصبح هو الآخر مصدر لتحديد الحقوق والالتزامات ويشير إلى مفاهيم كالمشاركة والشورى ، وفي هذه الحالة يحدث ما يمكن أن يسمى بتنازع مرجعيات المواطنة ، وقد يطغى هذا الصراع لصالح أحد الأطراف أو قد يحدث شكل من أشكال التوفيق أو قد يظل الصراع بين مرجعيات المواطنة لفترة طويلة بسبب مشكلات كثيرة تهز استقرار الدولة والمجتمع معا .

إذا كان الصراع قد شكل الآلية التي تبلورت من خلالها الدولة والمواطنة في أوروبا حيث ناضلت مختلف الفئات الاجتماعية تباعاً بهدف الحصول على المواطنة الكاملة التي تشتمل على حقوق متنوعة^(١٥) ، ولقد ساعدت قيم وثقافة المجتمع على ذلك ابتداءً من حركة الإصلاح الديني إلى ظهور التفكير العلمي إلى حركة التنوير ثم الثورة الفرنسية والصناعية . وكلما كانت ظروف مواطنة لنمو المواطنة الأوروبية إلى حد كبير على خلاف ذلك وجد أن المجتمعات الشرقية والعالم العربي ما زالت الثقافة الأبوية هي التي تسيطر فيه استناداً إلى قوة التكوينات العائلية والإثنية في إطاره هذا إلى جانب الطابع القهري للدولة التي تطرفت في استخدام القوة والقهر ليصبح وسيلة فرض شرعيتها للتغطية على حداثتها وهشاشتها ، وحينما تعرضت غالبية المجتمعات الآسيوية للاستعمار الذي تحالف مع الدولة في قهر المجتمعات والشعوب ، ومن ثم فقد ظلت غالبية هذه المجتمعات تعيش حالة من الحرمان المطلق الذي تتوفر له الظروف من أجل التحول إلى حرمان نسبي مولداً للرفض والتمرد من أجل السعي للحصول على الحقوق التي تشكل قاعدة المواطنة.

ثانياً : التكشف التاريخي لمتغير المواطنة

تعد المواطنة من المتغيرات التي تبلورت عبر تحولات تاريخية متتابعة منذ بداية المفهوم في الحضارة اليونانية والإغريقية القديمة مروراً بالعصور الوسطى وعصر النهضة والتنوير وحتى عصور الثورات الكبرى التي أكدت على الحقوق الأساسية للإنسان في أوروبا ، ثم العولمة التي سعت إلى التأكيد على هذه الحقوق وتوسيع نطاق فاعليتها حتى خلق مواطنة عالمية تتجاوز أو تتفاوض في بعض الجوانب مع المواطنة القومية ، أحياناً يصبح التحول هادئاً من المواطنة القومية إلى العالمية ، وأحياناً يمكن تشخيص التحول بأنه يعيش حالة أزمة وهو ما يمكن أن نسميه بأزمة المواطنة ، ارتباطاً بذلك فسوف نحاول تطوير بعض القضايا من واقع التراث الإنساني القائم بحيث تشكل هذه القضايا في مجموعها إطاراً نظرياً لفهم حالة المواطنة في واقعنا المعاصر.

ارتباطاً بذلك يكشف تتبع التطور التاريخي لمفهوم المواطنة عن وجود عدة مراحل تاريخية متتابعة تحرك عبرها المفهوم حتى وصل إلى حقيقته الجوهرية أو اقترب منها إذا جاز لنا أن نستخدم اللغة الماركسية ، وإذا كان هذا المفهوم قد تطور أساساً في أوروبا فإننا نجد أن الغرب قد استفاد في تطويره لهذا المفهوم من الفكر السياسي الإغريقي والفكر القانوني الروماني كما استفادت أوروبا من جهود العرب وفق الشريعة الإسلامية الذي أكد على مبدأ المساواة^(١٦) ،

وفي هذا الإطار ترجع البداية الأولى لتطوير مفهوم المواطنة باعتبار أنها تشير إلى عضوية المجتمع المحلي أو المشاركة فيه.

وعلى هذا النحو نجد أن الأشكال المختلفة للمجتمعات السياسية يمكن أن تتضمن أشكالاً مختلفة من المواطنة ، وقد تبلورت هذه المبادئ البسيطة للمواطنة منذ ٢٥٠٠ سنة مضت من خلال كتاب السياسة politics ؛ إذ يكمن الاختلاف الكبير بين المواطنة في دولة المدينة الإغريقية القديمة ونظيرتها في الدولة الديمقراطية الحديثة في نطاق المجتمع السياسي في كل منهما ؛ ففي هذا الإطار تعنى المواطنة بالنسبة لأرسطو المكانة المتميزة للجماعة الحاكمة في دولة المدينة ، بينما يتحدد أساس المواطنة في الدولة الديمقراطية الحديثة في القدرة على المشاركة في القوة السياسية وممارستها من خلال عملية الاقتراع ؛ حيث تتضمن مشاركة المواطنين في الدولة القومية الحديثة العضوية القانونية في المجتمع السياسي استناداً إلى الاقتراع العام ؛ ومن ثم العضوية في المجتمع المدني المستند إلى حكم القانون ؛ فمكانة المواطنة بالنسبة لأرسطو تقتصر على ممارسة المشاركين ذوى التأثير للقوة ، على حين تتسع المواطنة القومية اليوم لتنتشر عبر المجتمع^(١٧).

ويكشف رصد التطور الذى انتقلت من خلاله المواطنة المحدودة لدولة المدينة إلى المواطنة الشاملة حتى الدولة القومية عن وجود خطوط متوازية للتطور أسلمت إلى ما يسمى بالمواطنة الشاملة ، ويتمثل الخط الأول في التطور باتجاه الكشف الكامل لمفهوم المواطنة في الانتقالات التاريخية التى ميزت مراحل للتطور المجتمعى في أوروبا.

وإذا كانت دولة المدينة الإغريقية قد شهدت المواطنة المحددة بمن يملكون السلطة أو الثروة ، فإنه في الفترة التى عرفت بالعصور الوسطى وهى الفترة التى امتدت من عام ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م حدث تراجع واضح لمفهوم المواطنة ، فقد اندثرت التجارب الديمقراطية المحدودة في دائرتى الحضارتين الإغريقية والرومانية من جهة ومن جهة أخرى بسبب توجه الحضارات السائدة آنذاك بها فيها الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة إلى إقامة حكم ملكى غير مقيد^(١٨) . ويمكن القول بأن مفهوم المواطنة قد وجد محطة تطوره التالية في تشكل الدولة القومية الحديثة نتيجة للصراع بين الملوك والكنيسة لسعيهم لنزع حق السيادة منها وإقرار استقلال الملوك الخارجى إزاء البابوات والأباطرة^(١٩).

ومنذ ذلك الوقت أخذ مبدأ التمثيل النيابى وما صاحبه من حكم القانون في الانتشار جغرافياً والتحسن نوعياً في دائرة الحضارة الأوروبية بفضل التجربة البريطانية ؛ إذ أصبحت

الشعوب تعتقد بحقها في السيادة التي سبق أن خلعها الملوك من الكنيسة خلال مرحلة بناء الدولة القومية واحتكروها لأنفسهم ، وأصبح الشعب يطالب بأن تكون السيادة للأمة والسلطة للشعب ، وانقسم التطور الديمقراطي إلى مسارين:

مسار الإصلاح الذي مثلته التجربة البريطانية ، ومنحى العنف الذي مثلته الثورتان الأمريكية والفرنسية اللتان احتفظ رجالهما بنظرية السيادة ، ولكنهم نقلوها بمميزاتها وخواصها من الملك إلى الأمة وجعلوا الأمة صاحبة السيادة بدلا من الملك^(٢٠) ، وبالرغم من ذلك فإن المواطنة في أوروبا ما قبل الثورة الصناعية كانت تقتصر على عدد محدود من البشر في المجتمع ؛ حيث يتحدد للمواطنين بصفتهم ملاك الثروة من الذكور على حين أنكرت صفة المواطنة عن بقية السكان كالمرأة والأطفال والفقراء. وإن كان اتساع مبدأ المواطنة قد منع بناء الدولة القومية^(٢١) .

ويتمثل البعد أو خط التطور الثاني الذي ساعد على تبلور مفهوم المواطنة في مجموعة التطورات الفكرية التي وقعت فشكلت طاقة دافعة لتطور هذا المفهوم ؛ وفي هذا الإطار يعتبر عصر النهضة الأوروبية هو الفترة الجنينية لتبلور مفهوم المواطنة بمعناها الحديث ، وذلك نتيجة لاهتمام الفكر السياسي فيها بإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة واتخاذ تدرجيا مرتكزا لبناء الدولة القومية ولتأسيس نظم سياسية حية وفعالة حققت قدراً متزايداً من الاندماج الوطني والمشاركة السياسية الفعالة وحكم القانون ، الأمر الذي جعل من إقامة الدولة المتناسكة عبر الزمن - بصرف النظر عن حكامها - إمكانية عملية ، بفضل القبول الفكري والتقبل النفسي لمبدأ المواطنة الذي شكل حجر الزاوية للمذهب الديمقراطي في أوروبا الغربية^(٢٢) ، وتحولت الدول في دائرة الحضارة الغربية تدرجيا بمقتضى مراعاة مبدأ المواطنة إلى دول ديمقراطية.

بالإضافة إلى ذلك فقد لعبت حركة الإصلاح الديني دوراً بارزاً في الطريق إلى بلورة مفهوم المواطنة القومية ، فبالإضافة إلى أنها أضعفت السيادة الكنسية كقاعدة لأحد أشكال المواطنة حيثئذ فإنها أطلقت عقال الحركة العلمية التي شكلت أساساً لعصر التنوير الذي تضمن كتابات روسو ومنتسكيو وكثيرين غيرهما ، حيث تبلور كل ذلك في نوع من الفكر السياسي العقلاني التجريبي^(٢٣) .

وقد كان من نتاج التطور على هذا البعد استنباط مبادئ ومؤسسات وأدوات حكم جديدة ، وأمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدرجيا تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة ، والجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن

وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن سهلة بل كانت مخاضاً عسيراً قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب^(٢٤) ، وهو ما يعنى أن الدولة القومية باعتبارها المستوى الرئيسى للهوية والمصالح المشتركة لم تكن هى التى منحت المواطنة بل إن الأفراد والجماعات هم الذين ناضلوا طلباً للمواطنة من خلال الصراع السياسى ، وهى الصراعات التى أدت إلى أن الدولة أصبحت هى المصدر الوحيد لحماية وتدعيم حقوق الأفراد والجماعات ؛ فقد ساعدت الصراعات السياسية على إعادة تحديد العلاقات بين الدولة والمجتمع ، ونتيجة لذلك تطورت الحقوق المدنية المتمثلة فى الحقوق الأساسية والمساواة أمام القانون والحقوق السياسية مثل الحق فى التنظيم لتحقيق الخير العام والحق فى الرفاهية الاقتصادية والأمن باعتبارها من خصائص المواطنة ، وقد أدى التركيز على الحقوق إلى رفع المواطنة إلى مستوى الحقوق الاقتصادية والثقافية ، وبصورة عامة فقد أتاحت المكانة السياسية والقانونية للبشر أن يعاملوا وأن يعاملهم الآخرون بنفس القدر فى المجال العام ، وعلى هذا النحو يتحقق نوع من العدالة الاجتماعية وبمنح الأعضاء الحقوق التى تجعل كلاً منهم مساوياً للآخر. وفى هذا الإطار نجد أن على الأفراد والجماعات التزاماً أن يعامل كل منهم الآخر على نفس القدر من المساواة وأن تكون لهم نفس الفرص فى عملية ممارسة السلطة^(٢٥).

ويتمثل البعد الثالث الذى توازن فاعليته مع البعدين السابقين لتبلور مفهوم المواطنة بوقوع بعض الأحداث أو الظروف التاريخية التى ساعدت على تحقق ذلك ؛ ويشكل ظهور الدولة القومية أحد المتغيرات التى لعبت دوراً فى تبلور مفهوم المواطنة ، وإذا كان تشكل الدولة القومية قد تحقق نتيجة الحرب على جهتين : الكنيسة لإزاحة سيطرتها وتحرير رعاياها ليكونوا مواطنين فى دولة ، ولقد كانت إقطاعات الأمراء هى الجبهة الثانية التى حاربت الدولة على جبهتها وساعدها فى ذلك اختراع البارود الذى تفوق على قلاع الأمراء الحصينة ، ومن ثم تحرير التابعين لأمراء الإقطاع وتحويلهم إلى أعضاء متجانسين فى مجتمع كبير ومواطنين فى دولة بحيث يمكن القول بالتزامن بين تبلور الدولة القومية والمجتمع العام بمعنى Society والمواطنة فى معية واحدة^(٢٦).

وتعد الحاجة إلى المشاركة السياسية هى المتغير الثانى الذى لعب دوراً أساسياً فى استكمال تشكل الدولة الحديثة وانعكس ذلك على مزيد من التأكيد أو التبلور لمفهوم المواطنة فقد شغلت المشاركة السياسية مكانة بارزة فى تكوين الدولة الحديثة ، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب ، وأعد المسرح السياسى لتطبيق فكرة

سيادة الشعب تطبيقاً حياً حركياً حيث يسلم في إطارها بأن الشعب مصدر السلطة السياسية. في إطار الدولة القومية أصبح الشعب يعتبر الدولة دولته ويطالبها بمرور الوقت بالاعتراف بحقوقه^(٢٧).

ويتصل المتغير الثالث بحاجة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الضرائب ، الأمر الذي لم يكن يسير دون وجود تمثيل لدافعي الضرائب أو المؤثرين في دافعيها ، تقنع دافعي الضرائب بدفعها وتراقب سبل تلك الضرائب ، ومن هنا ساد القول "لا ضرائب بدون تمثيل"^(٢٨). تأكيداً لذلك أن المشاركة السياسية تحققت في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً مثل الدول الإسكندنافية وبريطانيا بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب ، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعى ، هذا بينما تأخرت المشاركة السياسية في دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص اسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنتهم من ذهب المستعمرات في أمريكا ، وقد شكل حكم القانون وصولاً إلى المساواة أمامه المتغير الرابع الذى ساعد في إرساء دعائم المواطنة المعاصرة ، حيث بدأ حكم القانون ينتشر ويتسع نطاقه في العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية في أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة التى أصبحت تنظم علاقات البشر السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الأقل بقدر ما ينظمها السيف^(٢٩).

ونتيجة لفاعلية المتغيرات السابقة حدث تحول في مفهوم المواطنة في دائرة الحضارة الأوروبية من المفهوم التقليدى الذى استمد جذوره من الفكر السياسى الإغريقى والرومانى إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذى يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وأطروحات حقوق الإنسان والمواطن والدعوة لأن يكون الشعب مصدر للسلطات ، وبذلك ترسخ مبدأ المواطنة وأقر كحق ثابت في الحياة السياسية واتسع نطاق ممارسته تدريجياً باعتباره أحد الركائز الأساسية للعملية الديمقراطية^(٣٠).

ويكشف تأمل المسيرة التاريخية لمفهوم المواطنة عن ملاحظتين أساسيتين: الأولى أن مفهوم المواطنة لم يتشكل دفعة واحدة وإنما قد تحرك تاريخياً واستكمل كيانه عبر المراحل التاريخية المتتابعة وهبط من كونه مفهوماً مقصوراً على الصفوة إلى كونه محددًا بامتلاك القوة بغض النظر عن طبيعة القوة أيا كانت طبيعة القوة إلى أن ضم العامة وخلق حالة من المساواة الشاملة في نطاقه بالإضافة إلى ذلك فقد اتجه التطور التاريخي للمفهوم إلى استيعاب عناصر أو

جوانب جديدة تستند إلى حزمة جديدة من الحقوق والواجبات. غير أنه وإن لعبت الدولة دورها في بلورة جملة الحقوق والواجبات فإن تطور هذه الحقوق والواجبات يستند إلى الحالة التي بلغها تطور المجتمع بالأساس.

وتشير الملاحظة الثانية إلى تباين انتهاء المواطنة في المراحل التاريخية المتتابعة ؛ فقد بدأت المواطنة باعتبارها نوعاً من الانتماء للمكان حيث عاش الإنسان في مكان معين لا يستطيع فراقه وينتمى إليه ، ثم أضيف بعد الجماعة إلى بعد المكان بعد ذلك وأصبح الانتماء موجهاً إلى الجماعة والمكان معا وحينها تطورت الجماعة وكبرت فقدت تجانسها واقتصرت المواطنة على البعض دون البعض الآخر ، ثم تطور الأمر إلى مرحلة جديدة حيث لعب الدين والكنيسة مرجعية للمواطنة وحينما تفجر الصراع بين الدولة والكنيسة وتراجعت الأخيرة برزت المواطنة مرتبطة بالدولة القومية معبرة عن الأمة التي شكلت مرجعية للدولة والمواطنة معا.

ثالثاً : شروط المواطنة ومقوماتها الأساسية

ساعد التطور التاريخي لتغيير المواطنة والمفهوم المعبر عنه إلى تبلور بناء هذا المتغير ، بحيث تضمن هذا البناء مجموعة من العناصر الأساسية التي يشير مدى توفرها إلى اعتبار ذلك مقياساً على مدى اكتمال المواطنة أو اختزال بعض جوانبها ؛ وفي هذا الإطار يعتبر اكتمال نمو الدولة ذاتها بعداً أساسياً من أبعاد نمو المواطنة ويتحدد نمو الدولة بامتلاكها لثقافة الدولة التي تؤكد على المشاركة والديمقراطية والمساواة أمام القانون ، على هذا النحو نجد أن الدولة الاستبدادية لا تتيح الفرصة الكاملة لنمو المواطنة ، وذلك باعتبار أنها تحرم قطاعاً كاملاً من البشر من حقهم في المشاركة ، أو أن الدولة ذاتها قد تسقط فريسة حكم القلة التي تسيطر على الموارد أو المصادر الرئيسية للمجتمع ، ومن ثم تحرم بقية البشر من حقوقهم في المشاركة ، أو الحصول على أنصبتهم من الموارد ، الأمر الذي قد يدفعهم إلى التخلي عن القيام بواجباتهم والتزاماتهم الأساسية ، وهو ما يعنى تقلص مواظنتهم بسبب عدم تحقق ارتباط المواطن بجملة الحقوق والالتزامات التي ينبغى أن تتوفر له^(٣١) ، بالإضافة إلى ذلك فإن عدم اكتمال نمو الدولة ، أو ضعفها قد يدفع بعض الجماعات الوسيطة إلى أن تكون هي مصدر الولاء والانتماء ولو على حساب الدولة ، ومن الطبيعي أن يؤدي بعض الجماعات بدرجة معينة إلى تراجع الدولة ، تراجع المواطنة ذاتها ؛ وهو ما يعنى وجود رابطة عضوية بين اكتمال نمو الدولة ، واقترابها من النموذج المثالي للدولة الحديثة والمجتمع القوى المتناسك وبين اكتمال نمو المواطنة في مستوياتها الكاملة غير الناقصة.

ويتحدد المقوم أو الشرط الثانى للمواطنة فى ارتباط المواطنة بالديمقراطية.. وذلك باعتبار أن الديمقراطية هى الحاضنة الأولى لمبدأ المواطنة ، فى هذا الإطار ، تعنى الديمقراطية التأكيد على مركزية الفرد فى مقابل اختزال مركزية الجماعة كما تعنى أن الشعب هو مصدر السلطات إضافة إلى التأكيد على مبدأ المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو العرف أو المذهب أو الجنس^(٣٢). وحتى تكون المواطنة فعالة فإنه من الضرورى أن يتوفر لها قدر من الوعى المستند إلى إمكانية الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة، بحيث تصبح هذه المعرفة أو المعلومات قاعدة للقدرة على تحمل المسئولية ، كما تشكل أساس القدرة على المشاركة والمساءلة^(٣٣).

فى هذا الإطار فالديمقراطية وكذلك المواطنة ليست مفاهيم مطلقة ، ولكنها تتشكل بحسب قيم الحضارات وعقائد المجتمعات وتجارب الدولة فى التطبيق ، وهو ما يعنى مرونة المفاهيم المعبرة عن متغيرات الديمقراطية والمواطنة شريطة أن لا تنزلق المرونة إلى حد الإخلال بالشروط الأساسية للديمقراطية ومن ثم المواطنة^(٣٤) ، وما دمنا نتحدث عن الديمقراطية فى علاقتها بالمواطنة فإنه من الضرورى الإشارة إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة المفتوحة التى لا تستبعد أحداً من المشاركة الكاملة فى التفاعلات الحادثة فى المجتمع^(٣٥) ، ذلك يعنى أن المواطنة المفتوحة تشكل قمة التطور الذى يمكن أن تبلغه المواطنة.

ويتحدد المفهوم الثالث للمواطنة فى اعتبارها تستند إلى تمتع المواطنين بكافة الحقوق السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وهو ما يعنى قيام عقد اجتماعى يؤكد على أن المواطنة فى الأمة هى مصدر كل الحقوق والواجبات ، وأيضاً هى مصدر لرفض أى تمييز فيما يتعلق بالحقوق والواجبات وفق أى معيار ، سواء كان الجنس أو الدين أو العرق أو الثروة أو اللغة والثقافة ، وفى نطاق ذلك فإنه من الضرورى تأكيد التلازم بين الحقوق والواجبات القانونية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وذلك حتى تتحقق الديمقراطية الكاملة ، وفى هذا الإطار يتطلب التأكيد على المواطنة التأكيد على المساواة والعدل الاجتماعى فيما يتعلق بتوزيع الفرص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبطبيعة الحال السياسية ، وذلك لا يتحقق بطبيعة الحال بدون إجراء تعديلات جوهرية فى الأبنية التى تدعم وتحمى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية^(٣٦). وفى هذا الإطار يخالف مارشال بصورة أساسية كل من هوبوس والفكر الليبرالى بعامه فيما يتعلق بالقضية التى يؤكد فى إطارها أن حقوق المواطنة ليست مشتقة منطقياً من الحقوق المدنية ، وبخاصة حقوق الثروة ، وإذا كانت النظرية الليبرالية تؤكد على إمكانية إدراك أو تفسير الحقوق الاجتماعية وبالمثل

الحقوق السياسية بالنظر إلى الحقوق الاجتماعية المتصلة بالثروة الخاصة ، وهى الحقوق التى يمكن توسيعها لتضم الأشخاص من الطبقات غير المالكة للثروة باعتبار النظر إلى طاقة العمل من حيث كونها ثروة مالمكها ، كما تؤكد على ذلك النظرية الليبرالية بداية من جون لوك فى القرن السابع عشر ؛ حيث رأى مارشال عدم الحاجة إلى ذلك أى على عدم اعتبار حقوق معينة مترتبة أو ناتجة عن حقوق أخرى ، فأناط الحقوق المختلفة ترتبط بصورة مباشرة ومستغلة بالمواطنة^(٣٧) ، وأن ظهور أنماط الحقوق المختلفة إنما يرجع إلى التكشف المتصاعد لتغير المواطنة وزيادة الوعى بحدودها.

ويعتبر الفرد البالغ العاقل أحد المقومات أو العناصر الأساسية لتغير المواطنة. وذلك باعتبار أن هذا الفرد يخضع لعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية التى تقوم بها مؤسسات المجتمع المختلفة بإشراف الدولة وسيطرته. بحيث تساعده عملية التنشئة فى حالة اكتمالها على أن يستوعب أهداف الجماعة وترائثها ويعبر عن مصالحها. ويتماشى مع الجماعة دون أن يذوب فى إطارها ، وعلى هذا النحو يصبح البالغ الراشد هو المساحة التى يلتقى عليها توازن الحقوق والواجبات ، وهو التوازن الذى يؤدي تجسده الواقعى بالمستويات الملائمة إلى تعميق مفهوم المواطنة ، على هذا النحو يؤكد شنبر Schnapper أن الأمة تواجه الآن تناقضاً أساسياً يتمثل فى أنه إذا كانت الديمقراطية تستند إلى مبدأ يؤكد على ضرورة أن يكون المواطنون قادرين على ممارسة حقوقهم فى المشاركة ، فإن ذلك لا يتطلب المساواة الصورية فقط. بل يتطلب درجة من المساواة الواقعية فى الظروف الاجتماعية والاقتصادية . وعلى هذا النحو يقود منطق المشاركة الديمقراطية حتماً إلى تأسيس دولة الرفاهية ، وذلك من شأنه أن ينعش المنطق النفعى الذى يؤكد على الإعلاء من شأن مصالح الفرد فى مقابل التقليل من شأن المشروع السياسى للأمة ، حيث ينظر البشر إلى الدولة باعتبارها وسيلة لإدارة الاقتصاد وتوزيع المنافع الاجتماعية ، وفى هذا الإطار تتآكل العواطف أو المشاعر العامة ، وهو ما يعنى أن هناك اتجاهاً نحو عدم التسييس الذى يشكله بدوره تهديداً للأمم الديمقراطية^(٣٨) . حيث تراجعت الأمة إلى مجرد رابطة عاطفية ، يمكن أن تخلف معنى ذاتياً على وجود البشر^(٣٩) .

ويعد إشباع الحاجات الأساسية للبشر فى أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أحد المقومات الرئيسية للمواطنة ، وفى هذا الإطار تواجه المواطنة أزمة إذا فشلت الدولة فى القيام بالتزاماتها المتعلقة بتهيئة البيئة الملائمة لتحقيق الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية للبشر ، وفى هذا الإطار فإن التحول إلى اقتصاد السوق والعمل وفق سياسات

التكيف الهيكلي قد دفعت إلى زيادة مستويات الفقر والتهميش الاجتماعي^(٤٠) ، مثلاً على ذلك فقد استبعدت أعداد متزايدة من قطاع الاقتصاد الرسمي إلى القطاع غير الرسمي ، وتزايدت أعداد أطفال الشوارع في السياقات الحضرية ، كذلك انخفضت معدلات الالتحاق بالتعليم والحصول على الفرص التعليمية ، وتأكلت فرص البشر في الحصول على الرعاية الصحية الملائمة ، وهو ما يعنى أن حياة كثير من المواطنين تعيش حالة أزمة ، ذلك في مقابل اتجاه القوة الاقتصادية والسياسية إلى التركيز في يد القلة التي تمتلك كل الفرص. حيث تؤدي كل هذه الظروف إلى نفى المواطنة. فقد أدت عمليات الاستبعاد من المشاركة السياسية ، وكذلك حالة الإفقار في مقابل التركيز الاقتصادي المتزايد إلى عجز المواطنين عن المطالبة بحقوقهم ، وكذلك المطالبة بضرورة أن تعنى الدولة بالتزاماتها في مواجهة المجتمع^(٤١).

ومن الطبيعي أن يؤدي عدم إشباع الحاجات الأساسية للبشر إلى ظواهر عديدة تشير في مجملها إلى تآكل الإحساس بالمواطنة ، وهي الظواهر التي تبدأ بالانسحاب من القيام بالواجبات ، ما دامت الحقوق قد تآكلت ، مروراً بعدم الإسهام أو المشاركة الفعالة على كافة الأصعدة ، وكذلك الهروب من المجتمع والبحث عن مواطنة جديدة ، أو التمدد على الدولة والخروج عليها ، والاحتفاء بجماعات وسيطة ، أو أقل من الدولة ، بحيث تشير كل هذه الظواهر إلى تآكل المواطنة بسبب تآكل إشباع الحاجات الأساسية المتنوعة للبشر في المجتمع.

رابعاً: المواطنة على خلفية الطبقة والجماعة الإثنية

تعد متغيرات الأمة والطبقة والجماعة الإثنية من المتغيرات المتعايشة في المجتمعات المعاصرة ، وفي ذات الوقت من المتغيرات التي لها علاقة بالمواطنة. في هذا الإطار فإننا إذا تأملنا مفهوم المواطنة فسوف نجد أنه ارتبط كما أشرت بالدولة القومية ، التي شكلت بعد نضجها واكتهاها من ناحية أساساً لنمو روح المواطنة وتجاوز الوعي الكلي بها لأي نوع من الوعي الجزئي المتعلق بالطبقة أو بالجماعة الإثنية ؛ والتي أدى تبلورها وقوتها إلى تراجع التكوينات الاجتماعية الأقل عن أن تكون مرجعية للولاء أو الانتفاء الاجتماعي غير أن الطبقة الاجتماعية والجماعة الإثنية برغم ذلك ما زالت وستظل قائمة في عالمنا المعاصر.

وتتحدد طبيعة العلاقة بين المواطنة والطبقة الاجتماعية من خلال التطور الاجتماعي الذي أدى من ناحية إلى توسيع المواطنة في الدولة الحديثة عبر البناء الاجتماعي بكامله ، وهو الأمر الذي يعنى أن كل البشر في المجتمع متساوون كمواطنين أمام القانون ، ومن ثم فليس لشخص امتياز على آخر ، غير أنه برغم شمول مبدأ المواطنة كل الأفراد المنتمين للطبقات

الاجتماعية المتباينة ، فإن امتياز البعض طبقياً على البعض الآخر في مجتمع المواطنة الذين لهم عضوية فيه ، ومن ثم جعل مواظنتهم غير فعالة لتحقيق مساواتهم مع الآخرين مالكي الامتيازات^(٤٢) .

ويخلص ماركس بتأكيديه أن الدولة قد ألغت بطريقتها الخاصة التمييز القائم بين البشر على أساس المولد أو المكانة أو التعليم والمهنة ، حينما أعلن أن المولد والمكانة والتعليم والمهنة ليست أساساً للتمييز السياسى ، وحينما أعلن أن كل عضو في الشعب هو عضو مشارك في السلطة السياسية بغض النظر عن التمييز الذى قد تفر منه المعايير السابقة ، وحينما تتولى الدولة صياغة العناصر أو المعايير التى تشكل الحياة الاجتماعية للبشر من وجهة نظرها ، وبرغم ذلك فإننا نجد أن الدولة توافق على أن تؤكد المهنة والتعليم والثروة الخاصة طبيعتها بطريقتها الخاصة ، وإذا كانت الدولة قد افترضت بقاءها فإنها تكون بعيدة عن الإقدام على إلغائها^(٤٣) .

وبرغم تأكيد ماركس على تبلور المواطنة باعتبارها تشكل إنجازاً تاريخياً وخطوة كبيرة إلى الأمام في سياقها التاريخي إلا أنه أصر على أن مجرد التحرير السياسى من خلال المواطنة ليس كافياً لتحقيق التحرير الإنسانى العام الذى يتحرر في إطاره البشر من القوة الطاغية للثروة الخاصة والنظم المرتبطة بها.. ومن ثم فإن نواحي قصور المواطنة التى ظهرت عبر التحول السياسى يمكن تجاوزها من خلال الثورة الاجتماعية التى يمكن أن تطيح بالأسس الطبقيّة لكل أشكال عدم المساواة بين البشر فيما يتعلق بالقوة أو الظروف الاجتماعية التى يعيشون في إطارها^(٤٤) ، وفي معالجة ذلك يرد تأكيد مارشال على أن المواطنة تعمل على دمج التفاوتات المهنية ؛ لأنها تجعل الدولة مسئولة عن تقديم بعض الخدمات الأساسية التى تقلل من حدة الصراعات الطبقيّة ، هذا بالإضافة إلى أن الطبقة العامة قد أسست الاتحادات والنقابات العمالية ، التى أصبحت من خلال التفاوض والمساومة مع أصحاب العمل وسيلة لرفع المكانة الاجتماعية والاقتصادية للعامل المنتظمين فيها ؛ بعبارة أخرى فإن ممارسة أعضاء الطبقة العاملة لحقوقهم بتأسيس هذه الاتحادات فيه تأكيد أن لهم حقوقاً اجتماعية معترفاً بها^(٤٥) ، بالإضافة إلى ذلك يؤكد مارشال على أن المواطنة الاجتماعية قد توجهت إلى تقليص التفاوتات الاجتماعية وبخاصة تلك المرتبطة بعمليات السوق ، وعلى هذا النحو لم تعد قيمة الأفراد في السوق هى التى تحدد دخولهم الحقيقية ولكن الدولة قد شاركت في ذلك ، وهو ما يعنى أن مارشال لم يذهب إلى القول بأن المواطنة تلغى النسق الطبقي ولكنها تفرض تعديلاته عليه ، وهو ما يعنى أن مارشال قد أدرك تأثير المواطنة على بعض جوانب التباين الطبقي ، ومن ثم

على الولاء والاستياء الطبقي ، وكلاهما له تأثيره على وقوع الصراع الطبقي وطبيعته ، وقد رأى مارشال إمكانية ذلك لأنه لم يدرك المواطنة بالنظر إلى أبعادها القانونية والسياسية فقط ، ولكن بالنظر إلى أبعادها الاجتماعية ، وذلك يعنى أن مارشال - على ما تذهب بعض التفسيرات قد قدم نظرية تعمل على تكامل الطبقة العاملة مع النظام الرأسمالى من خلال التأكيد على تطور المواطنة وتأثير الحقوق المتضمنة فيها على تقليص التناقض الطبقي والصراع الطبقي مثلما أن للمواطنة المعبرة عن الأمة علاقة بالطبقة والصراع الطبقي فإن لها علاقة بالجماعة الإثنية كذلك.

بداية يحدد سيتون واطسون Seton Watson الأمة باعتبارها مجتمعاً من البشر الذين تسود بينهم روابط التضامن أو الاتحاد ، كما تسود بينهم ثقافة مشتركة ووعياً قومياً يرتبط بوجودهم، على خلاف ذلك تحدد "الإثنية Ethnicity" باعتبارها إحساس الانتماء للجماعة ، وهو الإحساس الذى يستند إلى الأفكار المتعلقة بالخبرة والثقافة والتاريخ والأصل المشترك ، وعلى هذا النحو تعد الإثنية حقيقة ثقافية على عكس العرق أو السلالة الذى له طبيعته البيولوجية ، وفي العادة نجد أن التمييز بين الجماعة الإثنية والأمة ذو طبيعة عملية ويستند إلى فكرة السيادة ، وفي هذا الإطار تصبح الجماعة الإثنية التى تسيطر على إقليم محدد أمة وتؤسس دولة قومية ، وفي هذه الحالة يصبح النظام القانونى والاقتصادى المشترك مكملًا للثقافة والتاريخ المشترك^(٤٦) ، وفي هذه الحالة فإن المواطنة تتطابق حينئذ مع الهوية الإثنية.

وإذا كانت الحالة السابقة تعكس حالة الأمة المتجانسة إثنيا ، فإن الوضع لا بد أن يختلف فيما يتعلق بالأمة التى تضم جماعات إثنية متباينة. بحيث إنه إذا كان لكل جماعة إثنية هويتها ، فإن الأمة لا بد أن تؤكد على مواطنتها في مواجهة هذا التشرذم الإثنى ، وفي هذا الإطار نجد أنفسنا في مواجهة أسلوبين لفرض المواطنة: ويتمثل الأسلوب الأول في قيام الجماعة الإثنية المسيطرة بفرض ثقافتها على الجماعات الأخرى كأساس لتحديد طبيعة المواطنة ، وقد تلجأ لتحقيق ذلك إلى تحديد لغة الأقليات ومدارسهم وأعيادهم الاحتفالية ، كما تفعل تركيا الآن في مواجهة الأكراد كجماعة إثنية ، والثانى يتمثل في الأسلوب التدريجى الذى يسعى إلى تحقيق الاتفاق بين أطراف الأمة ، حيث تنمو الجماعات الإثنية مع بعضها من خلال التفاعل الاجتماعى والاقتصادى ، الأمر الذى يساعدها بعد ذلك على تطوير لغة ونظم اجتماعية مشتركة كالمدارس ودور العبادة والخدمة العسكرية ، التى تشكل قواسم مشتركة تستند إليها المواطنة الشاملة^(٤٧) التى تشترك في نتائجها أعضاء الأمة بغض النظر عن خلفياتهم الإثنية.

غير أنه إذا كانت الأمة هي التي تسيطر في النهاية على التنوعات الإثنية بألية المواطنة ، فإن الجماعة الإثنية التي ينتمى إليها الأفراد يمكن أن تكون لها قوتها - كما لاحظ "إيك Eke" ، في مواجهة الدولة. وهو الأمر الذي يشير إلى وجود أفراد المجتمع متأرجحين بين مجالين عامين ؛ مجال الدولة ومجال الجماعة الإثنية ، وكما هو حادث في بعض المجتمعات الأفريقية التي تتشكل من جماعات إثنية فإننا نجد أن البشر يتوقعون حقوقاً من الدولة غير أنه يعتقدون أنه لا واجبات للدولة عليهم ، في مقابل أن ذات البشر يدركون أن لجماعتهم الإثنية واجبات عليهم وإن كانوا لا يتوقعون أن يحصلوا منها على حقوق. ومن الطبيعي أن يؤدي وجود هذين المجالين العامين إلى تأسيس اتجاهات متباينة نحو مفهوم المواطنة ، ومن ثم فقد يؤدي إلى اندلاع الصراعات السياسية^(٤٨) التي تحتم بها القارة الأفريقية ، والتي تشير في النهاية إلى عدم تبلور الوعي بالمواطنة العامة التي تتجاوز الهويات الإثنية.

خامساً : المواطنة على خلفية التطور الحضارى

إذا كنت قد أشرت في فقرة سابقة إلى أن المواطنة حقيقة تكشف تاريخياً ومن ثم فهي محكومة بطبيعة التطور الذي قطعته ، ومن ثم فهي - وإن بدأت حقيقة محدودة وضيقة - قد شملت في النهاية كل فئات المجتمع ، بيد أننا نستطيع القول بأن مسيرة المفهوم المتكشفة وقعت في الحضارة الغربية فقد بدأت جزئية وانتهت حقيقة كلية كاملة ، على عكس هذا التطور وقدمت الحضارة الإسلامية المفهوم في البداية كاملاً ومتكاملاً ثم حدثت له اختزالات بعد ذلك حينما أغفل المسلمون بعض جوانب إطارهم المرجعي فتحوّل في كثير من الأحيان في بعض المجتمعات الإسلامية إلى مفهوم مختزل للمواطنة غريب عن المفهوم الذي قدمته الوثائق لدينهم وعلى ذلك تحرك أو تطور المفهوم في حركة عكسية بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

ونحن إذا أوجزنا حالة المفهوم في الحضارة الغربية فسوف نجد أن المفهوم لم يتشكل متبلوراً مرة واحدة ولكنه على نحو ما أشرنا علم نفسه تاريخياً حتى اكتمل ، وهناك مجموعة من الخصائص التي ميزت التطور التاريخي للمفهوم وتمثل إحدى خواص التطور الغربي للمفهوم في انفصاله عن المرجعية الدينية ويتجلى ذلك من خلال بُعدين : الأول : أن الصراع بين الكنيسة والدولة وانتصار الأخيرة على الأولى ربط مفهوم المواطنة بالدولة فلم يعد الفرد أحد رعايا الكنيسة بل مواطناً في دولة. والثاني : أن التطور الأوروبي دفع إلى ربط المواطنة بالدولة وتحريرها من مرجعية أي تنظيمات وسيطة - والكنيسة والطائفة الدينية من أبرزها -

وتمثل الخاصية الثانية في أن اكتمال مفهوم المواطنة بالمعنى الغربى كان على حساب إلغاء الجماعات الوسيطة سواء كانت ذات طبيعة عائلية أو إثنية أو دينية ، بحيث يصبح الفرد متخليا عن هذه التكوينات الوسيطة ليصبح عاديا أمام الدولة التى تتولى تنشئته وفق أسس مواطنة شاملة.

من هنا فإن ظهور تنظيمات اجتماعية أيا كانت طبيعتها وتأكيد انتهائه لها يعد إضراراً بمبدأ المواطنة بالمعنى الغربى. ومن ثم كانت الدعوة إلى المساواة فى مواجهة أسس المواطنة التى تشكل من الحقوق والالتزامات. وتشير الخاصية الثالثة فيما يتعلق بتطور مفهوم المواطنة على الصعيد الغربى إلى أن هذا التطور كان ذا طبيعة صراعية حيث تحققت المواطنة نتيجة للصراع الاجتماعى الذى قادته الأمة مع الدولة بصورة جزئية وتدرجية الفئة تلو الأخرى حتى تمتعت كافة الفئات الاجتماعية بالمواطنة وفى ذلك يؤكد "نجوا Ndegwa" مقتبسا من "فوراكير Foweraker" و"لاندمان Landman" أن المواطنة لم تكن امتيازاً أو حقوقاً تمنح حسبها يؤكد التاريخ والنظرية السياسية بل تم النضال والمطالبة بها من خلال الصراعات التاريخية التى استهدفت المشاركة فى السلطة. فحقوق الأفراد فى المواطنة لم تتحدد بواسطة التوقعات المعيارية ولكن أمكن تخيلها باعتبارها تحققت من خلال النضال ضد الدولة حيث أصبح العقد الاجتماعى صحيحا حينما لا يكون بين الحاكم والمواطنين كأطراف ولكن بين المواطنين وبعضهم البعض لتنصيب الحاكم^(٤٩).

ولم يكن ذلك هو الصراع الوحيد لتبلور مفهوم المواطنة بل صاحبه صراعات فرعية قامت على خلفية الصراع الرئيسى ومن هذه الصراعات المتعلقة بنظم الحكم التى تتصل بها المواطنة ، وفى هذا الإطار يبرز مبدأ متعارضان لتصور المواطنة. وقد قدم نجوا وأوساغا أفكارا هامة فى هذا الصدد. فقد أشار نجوا إلى وجهتى النظر الليبرالية والمدنية للنظام الجمهورى حيث أشار إلى مجموعتين من القيم المتعارضة كأساس للمواطنة والتى تجعل من المواطنة تحديا كبيرا للمشروعات الدولة القومية^(٥٠).

بالإضافة إلى ذلك نجد أوساغا يقتبس من "بندكس Bendix" ما يشير إلى مبدأين آخرين متعارضين يتصلان بالمواطنة وهما مبدأ "التمثيل الاستغنائى Plebiscitarian" و"الوظيفى Funcational". ففى حين يؤكد مبدأ التمثيل الاستغنائى على علاقة الأفراد المباشرة بالدولة ويشير مبدأ التمثيل الوظيفى إلى أن العلاقات بين الفرد والدولة تتوسطها الجماعات التى ينتمى إليها الفرد فى المجتمع المدنى. وفى هذا الإطار يعمل التمثيل الاستغنائى على دعم

شمولية المواطنة التي يكون في إطارها كل المواطنين متساوين رسمياً ويتمتعون بحقوق وواجبات متساوية ، فإن التمثيل الوظيفي يدعم المواطنة غير المتساوية وربما المتعارضة طالما أن مكانة المواطنين والحقوق التي يتمتعون بها ترتبط بدرجة ما بمكانة الجماعات التي ينتمون إليها على سلم التدرج الاجتماعي والسياسي^(٥١) . وهو ما يعني في النهاية أن نمو مفهوم المواطنة في السياق الأوروبي كان ذا طبيعة صراعية بالأساس .

على خلاف ذلك نجد تطور المفهوم في الحضارة العربية الإسلامية . في هذا الإطار يمكن القول بأن مفهوم المواطنة في الحضارة العربية الإسلامية قد مر بثلاث مراحل وتشكل المفهوم في كل مرحلة بطبيعة خاصة وتمتد المرحلة الأولى في المرحلة السابقة على الإسلام . ولقد ظهرت البدايات الجينية لمفهوم المواطنة في الحضارات الزراعية في الشرق في المرحلة السابقة على الإسلام وكحضارة سومر وآشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين والفراعنة والإغريق والرومان^(٥٢) ؛ حيث استجابت الحكومات الملكية التي سادت هذه الحقبة بدرجات متفاوتة لمطالب بعض الفئات الاجتماعية التي تعتمد عليها مثل النبلاء والكهنة والمحاربين ، ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان . كما أن الحكمة قد هدت بعض الملوك في الحضارات الزراعية - مثل حمورابي^(٥٣) - إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق ، وذلك من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعي من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام متساوين^(٥٤) .

فإذا قمنا بتطبيق نطاق الدائرة واقتصرنا على الحياة القبلية العربية السابقة على الإسلام لوجدنا توفر قدر من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار ، ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة في اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم ، وقد كان أكثر ألقاب شيخ القبيلة استخداماً هو السيد ويتم استخدام السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور وليس بالوراثة ، ويوصف حكم القبيلة العربية التقليدية الذي امتد عبر التاريخ بأنه حكم يكون فيه الشيخ أولاً بين متساوين عليه أن يتشاور مع ناسه في الشؤون العامة^(٥٥) .

وتحت تأثير هذه الصيغة القبلية للمواطنة برزت مجالس الشعب في الدولة القبلية في اليمن القديمة حيث وجدت مجالس للقبائل إلى جانب العرش وكانت القبائل المختلفة تمثل في الهيئات التشريعية المتعددة . كما كانت مجالس القبائل تجتمع إذا حدثت بعض الظروف السياسية التي تستلزم انعقادها ، وكذلك إذا أريد تغيير بعض النظم الاقتصادية ، وتصدر

القوانين والأنظمة من مجالس القبائل وفي مجلس الدولة وباسم الملك^(٥٦) ، وقد هيأت هذه التقاليد العربية القبلية لأن يبرز في مكة نوع من حكم المدينة منذ أن ثبت "قصي" رئاسته على مكة ونظم شئون المدينة.

ومن ضمن تنظيمات قصي المهمة أنه جمع بطون قريش وألف من رؤسائهم مجلسا يعرف "بالملا" وجعله برئاسته ؛ وكان هذا الملا ينظر في شئون الكعبة وأمور التجارة وتجهيز القوافل التجارية ودخول الحروب وعقد الاتفاقات والمعاهدات ، كما أسس قصي دار الندوة وأقام في مكة حكومة خاصة غير مطلقة السلطة كان له فيها منصب السدانة واللواء ، وعندما كان الإسلام على وشك الظهور قام في مكة حلف الفضول الذي كان يتدخل لنصرة المظلوم سواء كان من أهل مكة أو من زوارها ، وقد شهد الرسول ﷺ في صباه هذا الحلف وقال عنه فيما بعد لو دعيت به في الإسلام لأجبت^(٥٧).

ويمكن أن نسمى ما سبق في الجزيرة العربية أنه من إرهاصات المواطنة الذي جاء بها الإسلام كاملة ، وذلك استنادا إلى ما يحمله الإسلام من نظرة إنسانية شاملة للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والواجبات والذي تشير إليه الآيات الكريمة ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ الآية ، وقوله سبحانه : ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ...﴾ الآية^(٥٨) ، وقوله تعالى : ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...﴾ الآية. وقد انطلق الإسلام في نظره للمساواة من أن السلم هو العلاقة الأصيلة بين الناس ، ومن ثم فإذا احتفظ غير المسلمين بحالة المسلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية ويتعاونون على خيرها العام ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة^(٥٩).

إلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكدها الإسلام وجاءت بها آيات القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٦٠) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾. وقد كان أمر الله بالعدل أمرا عاما دون تخصيص بنوع دون نوع ولا طائفة دون طائفة ، لأن العدل نظام الله وشرعه والناس عباده وخلقهم يستون أبيضهم وأسودهم ذكرهم وأنثاهم مسلمهم وغير مسلمهم أمام عدله وحكمته^(٦١).

يأتي أخيرا وليس آخرا مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات والحكم بالعدل والقسط والإنصاف ، فضلا عن

التكافل الاجتماعى بين جميع المسلمين باعتبارهم إخوة ، ويأتى ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط وإنما لكل غير المحاربين من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين^(٦٢) ، وهو ما يعنى أن الحضارة الإسلامية أكدت على مبدأ المواطنة إلى جانب الأخوة الإسلامية. وارتباطا بذلك يذكر آدم ميتز في دراسته عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى أن المسلمين كانوا أكثر تسامحا مع طوائف النصارى من الدولة الرومانية الشرقية^(٦٣) ، ويذهب وليم سليمان قلادة إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله " إن استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت في صحيفة المدينة التى وضعها الرسول ﷺ وجعلت من الجماعة المختلفة في الدين أمة واحدة^(٦٤) .

ارتباطا بذلك فإننا نجد أن الإسلام والحضارة الإسلامية قدمت مفهوماً شاملاً للمواطنة لا يقصى منه أحداً لا بسبب اختلاف الملة أو الدين أو النوع أو العرق و برغم التنوع والتعددية التى يكون عليها البشر إلا أن الانتهاء للأمة واحد* ، غير أننا إذا تأملنا واقع المجتمع العربى والإسلامى فسوف نجد أن هناك تآكلاً قد حدث للمفهوم الشامل للمواطنة كما أكدته التراث الإسلامى ، ولقد بدأ التآكل تحت وطأة الدعوة للقومية العربية. إذ ركز المفكرون القوميون العرب الأوائل على إعادة بناء الأمة العربية وتوحيدها ومن ثم فقد أكدوا على مطالبة الأفراد بالقيام بواجبات هائلة في ذلك الاتجاه وفي نطاق ذلك لم يلق هؤلاء المفكرون بالأهمية الحقوق التى هى من نصيب الأفراد التى أرجئت حتى تتأكد الدولة العربية الكبرى حينئذ يمكن أن يتحولوا إلى مواطنين لهم حقوق.

* ذلك يدفعنا إلى التأكيد على أن الإسلام اتجه في توجهاته الأساسية إلى فرض المواطنة الكاملة لتحل محل المواطنة الناقصة. فقد تبنى الإسلام الآليات العديدة نعتق العبيد وتحويلهم إلى مواطنين أحرار ومن أصحاب المواطنة الناقصة إلى أصحاب المواطنة الكاملة ، كذلك بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى لم يجد الإسلام في إختلاف الدين مبرراً للمواطنة الناقصة ، ومن ثم فمفهوم الأقليات لا معنى له في الحضارة الإسلامية ، وإلا اعتبر ذلك إخلالاً بجوهر الإسلام ذاته ، وإذا كانت الثقافة العربية قد فرضت مكانة متدنية للمرأة لكونها ثقافة انطلقت من جاهلية القبيلة العربية والتي فرضت على المرأة مكانة متدنية على عكس مكانة الرجل التى نظرت إليه باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياتها بينما المرأة هى المعرضة للسبى الذى يجلب العار للقبيلة. ومن ثم كان الوأد للتخلص من السبى أو العار المحتمل ، وهو ما يشير إلى أن المرأة لم تكن تتمتع بنفس حقوق الرجل أو المواطنة الكاملة. وحينما جاء الإسلام ألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها وحقوقها الكاملة أى المواطنة الكاملة كالرجل ، فالناس سواسية كأسنان المشط. وإذا كانت بعض الدول الإسلامية قد أكدت على حق المرأة في العمل وتولى الوظائف العليا والعامه كالرجل فإن ذلك كان استناداً إلى مضامين الوثائق الأساسية للإسلام.

وإذا كان الفكر القومي قد أرجأ الحديث عن المواطنة لحين تشكل الدولة العربية استنادا إلى اصطلاح الأفراد بواجباتهم في هذا الاتجاه حتى تتأكد الدولة فيحصلوا على حقوقهم فإن أصحاب الفكر القطري قد أرجأوا إلى أجل غير مسمى قضية الاعتراف بالمواطنة الكاملة. وإذا كانت الدولة القومية في الغرب قد أكدت وجودها من خلال صراع صريح مع الكنيسة من ناحية ومع أمراء الإقطاع من ناحية ثانية ، وصاحب ذلك نمو مواطنة البشر الذين تحرروا من الكنيسة من ناحية ومن الإقطاع من ناحية ثانية فإن الدولة العربية أصيبت بحالة من الفصام في مواجهة الدعوة القومية ، وفي العلن تؤكد على الدولة القومية ولكنها في الواقع تعمل في اتجاه تعميق الدولة القطرية وحتى تضمن الصفوات نمو هذه الدولة فإنه كان من المنطقي أن تعمل على قهر المطالبة بأية حقوق للبشر التابعين لهم الذين كان هواهم مع الدولة القومية الكبرى. وفي الدولة القطرية تحولت الزعامة القبلية أو الحزبية إلى زعامة مستبدة ترعى نمو الدولة القطرية على حساب الدعاوى القومية ، ومع طغيان أنماط الحكم المستبدة في الأقطار العربية المستقلة حديثا وبداية ترسخها منذ عقدي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين وتوارى عمليا مبدأ المواطنة وبخاصة في ظل (وتبرير) ضغط جدول الأولويات على الدولة الناشئة والطرية العود^(٦٥).

وإذا كان نمو الدولة القومية في الغرب قد تحالف مع نمو المواطنة على حساب إلغاء أو تآكل التنظيمات الوسيطة فإن نمو الدولة القومية في الشرق العربي قد تحالف مع التنظيمات الوسيطة على حساب نمو أو تطور مفهوم المواطنة ، يتضح ذلك من بروز ظاهرتين حيث تتمثل الظاهرة الأولى في نمو المواطنة الحزبية والحزب القومي إذ كان ينشد الدولة العربية الكبرى ، والحزب القطري إذ كان ينشد تأسيس الدولة القطرية المجزأة ، وفي هذا الإطار حدثت مماهة بين الفرد القومي أو القطري وبين الفرد الحزبي بحيث ظهر ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية وهي مواطنة شائهة لأنها عملت على انقسام المجتمع إلى حزبيين وذميين ، الأولون على الرغم من كونهم أقلية تمتعوا بالأهلية الكاملة بحسب التصريف الحزبي للمواطنة والآخرين وهم الأغلبية كانوا ناقصي الأهلية والمواطنة وبالممارسة العملية وبواقع الحرمان من الامتيازات والتعرض الدائم لخطر البطش من قبل الفئة الأولى^(٦٦).

ولقد تفاقم الإجحاف بحق الأغلبية حينما تحول الحكم القومي المفترض إلى حكم طائفي أو عشائري ارتد إلى صيغ عصبوية ما قبل حديثة وقاد إلى نشأة ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية القبلية. وقد أعاد هذا النوع من المواطنة المشوهة أيضا إلى تقسيم المجتمع إلى أقلية جديدة حاکمة أكثر ضالّة من حيث الحجم من الأقلية الحزبية تعبر عن تقاطع أو عشيرة

الرئيس مع الطبقة المتنفذة من الحزب الحاكم وليس الحزب كله ، ضد غالبية حاسمة لكن مقموعة هي بقية الشعب المحروم من امتيازات طبقة الحزب والقبيلة^(٦٧).

تشوه آخر قد حدث في مجتمعات القبيلة الدولة ففي العرب ودول كثيرة أسستها قبائل بحيث أصبحت القبيلة هي قاعدة الدولة. وإذا كانت القبيلة القاعدة قد استعانت بالتحالف أو الغلب بالقبائل الأخرى حتى تأسست الدولة فإنها بعد تأسيس الدولة فصلت نفسها كقبيلة حاكمة لأبنائها امتيازات بالمولد وحرمان بقية أفراد المجتمع من ذات الامتيازات ؛ ومن ثم فقد تخلقت مواطنة مشوهة مرتبطة بهذا الوضع حيث تمتع البعض بما يمكن تسميته بالمواطنة الفائزة التي تزيد فيها الحقوق التي يستمتع بها الفرد عن الواجبات في مقابل المواطنة الناقصة التي تتسع في نطاقها الواجبات في مقابل ولا حتى نذر يسير من الحقوق.

وتتجذر هذه المواطنة المشوهة في المجتمع حينما يتحول البعض إلى أمراء وملاك للمجتمع بحق تاريخي بينما تبقى الأغلبية بعيدة ومعزولة عن هذه الامتيازات وتستجدي بعضها من الفئة الأولى : ومن شأن هذا النمط من المواطنة المشوهة أن يضعف انتهاء أو ولاء الطرفين لكل من الدولة والمجتمع أحدهما بسبب عجزه الناتج عن الترف عن الدفاع عنها والآخر بسبب قنوطه وحرمانه من أدنى حقوقه في إطارها.

ويعتبر موضوع الأقليات من الموضوعات ذات العلاقة بمفهوم المواطنة وفي هذا الإطار فإن تمييز الأغلبية لذاتها وحصولها على حقوق تتجاوز حصول الأقلية على هذه الحقوق يعتبر تشويها لمفهوم المواطنة ، والساحة العربية متخمة بالأقليات العرقية كالأكراد في العراق وسوريا والبربر في المغرب العربي والجنوبيين في السودان والخراطين والسود في موريتانيا والأرمن والتركمان في لبنان ، إضافة إلى الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود إلى جانب الأقليات الثقافية واللغوية ، وقد تتأسس جماعة الأقلية وفق أكثر من متغير أو معيار. وإذا كانت الأغلبية في أحيان كثيرة قد تحيزت لنفسها فمنحت نفسها حقوقاً فائضة في مقابل حرمان الأقلية من بعضها فقد أضر ذلك بمفهوم المواطنة وتجاوز الأمر أحياناً إلى تمزيق النسيج الاجتماعي للأمة ، وإذا كانت الأغلبية قد أضرب بعدم وعيها وتميزها لمصالحها بالمواطنة فإن الأقلية قد استجابت بغير وعي كذلك حينما سمعت للدسيسة الأجنبية لديها بل واستخدامها من قبل القوى الأجنبية للإضرار بالوطن أو السيطرة عليه^(٦٨) ، في هذا الإطار تصرف الأغلبية والأقلية والدولة عن غير وعي على السواء.

ويمكن القول بأنه قد طرحت حلول عديدة لجمع الأغلبية والأقلية على ساحة المواطنة من خلال البحث عن عقد اجتماعي جديد يصطنع آليات جديدة لتأسيس المواطنة الواحدة والمتجانسة ، وتمثل الآلية الأولى في البحث عن إطار ثقافي وأيديولوجي جديد لا يعير اهتماماً لمتغيرات أو معايير التقسيم إلى أغلبية وأقلية. مثال ذلك فقد رأى ميشيل عفلق في الحل الاشتراكي أيديولوجيا وآلية لتفادي التصادم بين القوميات المختلفة في دولة واحدة ففي الدولة الاشتراكية سوف تصبح الأغلبية جزءاً من مشروع اجتماعي شامل يتجاوز الأقليات والجماعات ويستوعبها جميعاً في مجراه الرئيسي وينتفي في إطاره الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد^(٦٩) ، هذا الحل يعنى التخلي عن الأطر الضيقة للجماعات إلى إطار أوسع وأرحب ، غير أن ذلك يستوجب إعادة تنشئة البشر في المجتمع وفق قيم وعواطف الإطار الأعلى والأشمل وإضعاف قيم وعواطف الأطر الاجتماعية الضيقة والأقل وهو ما لم يحدث على الصعيد العربي.

وإذا كان الحل أو الآلية السابقة قد استند إلى البعد الأيديولوجي فثمة حل أو آلية أخرى تؤكد على القوة لإحداث الإدماج القومي كمدخل لتأكيد المواطنة الواحدة والمتجانسة ، في هذا الإطار يؤكد ياسين الحافظ أن الطوبيين الحالمين هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافي والتطور الأيديولوجي الاجتماعي يحلان وحدهما مشكلة الاندماج القومي ومشكلة الأقليات. والواقع أنه لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور ، وتغدو القوة أكثر فاعلية وجدوى وأقل إكراها بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية ، بحيث تخفف حدة معارضة الأقلية الأكثر محافظة وتفوقاً من جهة وتشجع القطاعات أو الأقليات الأكثر انطلافاً وتندر على الانخراط في سيورة الاندماج القومي^(٧٠) ، بيد أنه إذا استمرت العواطف والمصالح المنقسمة أو الموزعة على أساس غير عادل بين الأغلبية والأقلية فإن ذلك من شأنه أن يزيد من تراكم التوتر الذي قد ينفجر في مواجهة القوة فإذا عجزت القوة عن مواجهة هذا التوتر والانفجار فإن الانقسام أو لنقل تمزق نسيج المجتمع وضياح معنى المواطنة حادث لا محالة.

ويعتبر جدل الوحدة في التنوع هو الآلية الثالثة لتطوير مفهوم المواطنة وتعميق عواطفه عند البشر ، وتطلق هذه الآلية بالأساس من منطلق أن المجتمع الصحيح يتشكل من مستويين : مستوى الجماعات ومستوى المجتمع : وإذا كان الطبيعي أن ينتمى الفرد إلى جماعة معينة عائلية أو عرقية أو دينية أو ثقافية فإن ذلك لا يتعارض مع انتمائه للمجتمع كله ، وفي هذا الإطار قد تحدث إحدى حالتين : الأولى : قد تغلق الجماعة على ذاتها إما بسبب تخلف

الدولة والمجتمع بحيث لم تدفعا إلى فتح أبواب الجماعات على بعضها البعض أو بسبب إحساس جماعة أو أكثر في المجتمع بقدر من الظلم الواقع عليها. الأمر الذي يدفعها إلى تطوير مشاعر واتجاهات سلبية تجاه الجماعة أو الجماعات التي يعتقد أنها مغتصبة لحقوقها ، ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الحالة إلى اغتصاب مفهوم المواطنة وتراجعها من حدود المجتمع إلى حدود الجماعة، وذلك مدمر للمجتمع أو الوطن الشامل خاصة إذا كانت الدولة الضابطة للمجتمع ضعيفة ومهتزة التوازن وعاجزة عن إشباع حاجات البشر.

وفي نطاق الحالة الثانية يزدهر التنوع وتزدهر الوحدة معا ، وتحدث هذه الحالة حينما يعترف المجتمع بثقافات وعواطف الجماعات جميعها وأن يفتح أبوابها على بعضها البعض لتتفاعل بطبيعية ودون قهر ، وأن ترفض الدولة وتفرض على الجماعات أن لا تنغلق على ذاتها وأن تعتبر الانغلاق جريمة ، وأن ينشأ المواطن على معرفة بكل هذه الثقافات ، وإذا كان هناك اختلاف حاد بين بعض عناصر الثقافات فليحدث اعتراف متبادل به ولتتفق الجماعات على الاعتراف بما تقبله أى منها ما دام لم يضر مصالح إحداها ، وعلى أجهزة التنشئة في الدولة والأسرة والتعليم والإعلام أن تؤكد على انفتاح الجماعات على بعضها وأيضا التأكيد على ما هو مشترك ، فما هو مشترك هو أساس المواطنة الواحدة والمتجانسة.

قد تكون الجماعة هي إطار الفرد ولكنها لا ينبغي أن تكون عزوته ، فعزوته تستند إلى الدولة التي تحقق الاستحقاق وفقا لقيم الإنجاز ، وذلك هو المدخل إلى المواطنة الحقيقية والواعية والشاملة.

خلاصة الأمر يكشف تأمل تطور مفهوم وحالة المواطنة بين الحضارة الغربية والإسلامية العربية عن تحرك في اتجاه مضاد ومتناقض ، ففي نطاق الحضارة الغربية بدأت المواطنة ناقصة ثم تطورت باتجاه الاتساع أفقيا ورأسيا وأثناء ذلك سقطت الجماعات والتنظيمات الوسيطة باعتبارها عزوة أو أطرا لانتفاء الفرد حتى تحققت المواطنة الكاملة على خلفية حقوق المواطن وواجباته في مواجهة الدولة وفي إطار المجتمع.

ولقد حدث هذا التطور بفعل الصراع تارة وبفعل الوعي المتور تارة أخرى ويفعل متغيرات أخرى فاعلة تارة ثالثة ، وعلى نقيض ذلك كان الأمر في الحضارة الإسلامية حيث قدمت المواطنة كاملة وشاملة بلا نقصان منذ البداية في الوثائق الأساسية للإسلام والقرآن والسنة ولكي يعمق الإسلام التأكيد على مفهوم المواطنة ألغى كل المؤسسات التي قد تحول دون تبلور المواطنة الكاملة فلا فرق بين البشر إلا بالتقوى ، والدين عند الله الإسلام أى

التسليم لله ، والناس سواسية كأسنان المشط ، وأمرهم شورى بينهم وقضى الإسلام على النزاعات القبلية والعرقية والدينية والثقافية الضيقة ودفع كل البشر إلى أخوة إنسانية رحبة ، كلكم لآدم وآدم من تراب. غير أن هذا المفهوم الشامل قد تآكل تارة بفعل انبعاث النزعات العشوية والقومية وتارة ثانية بفعل إحياء العصبية القبلية والعرقية وتارة ثالثة ببعض الخصومات والخلافات الدينية ، متغافلين أن الأديان جميعاً أفرع لشجرة واحدة لها جذر واحد .

سادساً : أزمة المواطنة على خلفية الدولة - العولمة

حسبنا أشرت تبلور مفهوم المواطنة مرتبطاً بمفهوم الدولة القومية ، بحيث تلازم المفهوم إن ضيقاً وإن اتساعاً ، فإذا انكشمت حدود الدولة القومية نتيجة لحالات الانفصال أو الانقسام تراجعت حدود المواطنة كذلك ، حتى تتطابق وذات الحدود ، وإن اتسعت حدود الدولة القومية بسبب متغيرات دينية أو قومية أو مذهبية أو صيغة فيدرالية فإن نطاق المواطنة يتسع ليتطابق مع الحدود الجديدة^(٧١) .

وإذا كانت المواطنة تاريخياً تشكل جوهر بناء الدولة القومية ، حيث لعبت دورها في تأكيد تكامل سكان إقليم محدد داخل نطاق مجتمع سياسى بعينه ، إضافة إلى تأكيد المساواة السياسية بينهم باعتبارهم مواطنين^(٧٢) ، وأن الدولة هى التى لعبت تاريخياً دورها في بلورة بنية الحقوق والالتزامات المرتبطة بهذا المفهوم ، فإن الدولة القومية كذلك لعبت دوراً بارزاً في ملمة النظام العالمى في إطار ما يمكن أن يسمى بالدولة ، لقد نجحت الدولة في تأسيس هذا العالم الجديد من خلال عدة مراحل ، بدأت المرحلة الأولى حينما اتجهت الدولة إلى تشكيل المجتمع ، وفرض التجانس الداخلى بين جماعته ، وحينما نجحت في هذه المهمة اتجهت تحت وطأة الاحتياجات المتنوعة للثورة الصناعية إلى استعمال مجتمعات أخرى ، سلبتها مواردها لكنها في المقابل نشرت فيها منظومتها القيمية والثقافية ، وفتحت أبوابها على عالم جديد ، وفي المرحلة الثالثة حينما انسحبت الدولة المستعمرة من مستعمراتها السابقة ، لحق بها أبناء مستعمراتها وشكلوا جاليات أو جماعات كبيرة في نطاقها جماعات إثنية من كل حذب وصوب هاجروا إلى المجتمعات المتقدمة - التى استعمرتهم سابقاً - على سبيل المثال بلغ عدد المهاجرين إلى أوروبا في عام ١٩٩٥م حوالى ٤, ١٩ مليون مهاجر من الشرق الذى استعمر سابقاً^(٧٣) .

وهو ما يعنى أن الدولة القومية أسست تفاعلاً عالمياً سواء على ساحة المستعمرات حينما ذهب أبناؤها لاستغلال ثرواتها أو على ساحتها حينما هاجر أبناء المستعمرات إليها بحثاً عن

فرص الحياة بعد أن أصبحت نادرة في مجتمعاتهم ، الأمر الذى ألقى بظلال الشك على مفاهيم عديدة ، ومن بينها مفاهيم المواطنة .

والواقع أن تأملاً للواقع الحالى لمفهوم المواطنة يكشف عن هذا المفهوم بعد أن استقر في طبيعته وحدوده ، أصبح الآن مفهوماً إشكالياً ، أو أن المواطنة بسبب التغيرات الأخيرة على الصعيد القومى والعالمى أصبحت تعيش حالة بشعة ، أو أنها مواطنة في أزمة . وإذا كانت الأزمة هي الحالة أو الوضع الذى يسبق الانهيار أو العافية فإن أزمة المواطنة على هذا النحو كذلك ، فيما أن تنهار مواطنة الدولة القومية فتقلص وتراجع إلى أطر أو حدود الجماعة الإثنية أو المجتمع المحلى ، وإما أن تكتسب العافية فتتفلت من الحدود القومية إلى إطار إنسانى رحب أكدت عليه كل الديانات ، ويؤكد التراث النظرى أن العالم يتجه إليه .

إذا فالمواطنة تعيش الآن في حالة أزمة ، بعض متغيرات هذه الأزمة داخلية بحت ، ينطلق من حدود الدولة القومية بالأساس ، ويعد اغتراب الدولة عن المجتمع أول المتغيرات الفاعلة في هذا الصدد ، حيث لم يعد المجتمع أو الشعب يسيطر على الدولة ويقصى عن المشاركة فيها هذا بالإضافة إلى فشل الدولة القومية في كثير من الأحيان عن حماية المواطنة الاجتماعية بأبعادها المختلفة مما دفع المواطنين إلى المطالبة بإعادة التفاوض أو مناقشة العقد الاجتماعى^(٧٤) المؤسس للدولة ، أو المحدد لعلاقتها بكل من المجتمع والأمة والمواطن .

ويعد فشل الدولة في إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها أحد أبعاد أزمة المواطنة ، ففي ظل نظام عالمى لم تعد الدولة قادرة على السيطرة الكاملة على مواردها أو إحكام فاعلية العدالة التوزيعية في إطارها ، بل أصبحت الدولة متأثرة بالتدخلات والاختراقات والمتغيرات الخارجية الأمر الذى دفع في أحيان كثيرة إلى انتشار حالة من الاستياء العام من قبل المواطنين داخل حدود الدولة القومية^(٧٥) إما بسبب ارتفاع عدد السكان الذين يقعون تحت خط الفقر أو الفقر المدقع ، والذين بلغت نسبتهم تحت الخط الأول في بعض المجتمعات العربية نحو ٤٠٪ من السكان ، إضافة إلى زيادة مساحة التهميش الاجتماعى والسياسى والثقافى ، الأمر الذى يعنى أن نسبة عالية من السكان يعيشون حالة أزمة المواطنة ، لأنهم لا يحصلون على الحقوق التى تيسر لهم القيام بواجباتهم أو التزاماتهم تجاه الدولة والمجتمع .

ويعتبر احتكار القلة للقدرات السياسية والاقتصادية للمجتمع أحد المتغيرات الرئيسية المؤثرة على المواطنة ، فاحتكار القلة للقدرات للمجتمع يؤثر على المواطنة من ناحيتين ، فاحتكار القلة لقدرات المجتمع يدفع إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة غير المتوازنة ، حيث يحصل

بعض أفراد المجتمع على امتيازات كثيرة دونها القيام بالواجبات المقابلة ، الأمر الذى يدفع أحياناً تحت وطأة المصالح الأنانية إلى توسيع مساحة الحقوق حتى يتخطوا أثناء ذلك حدود ما هو مباح إلى منطقة الفساد ، الأمر الذى يخون عواطف ومشاعر المواطنة ، ويضعف روابط أفراد القلة بالوطن ، ومن ناحية أخرى فإن استئثار القلة بمقدرات الوطن يدفع الآخرين الذين لم يستمتعوا بهذه الفرص أو المقدرات إلى حالة من السخط الذى قد يتراكم فيقلص رابطة غالبية المواطنين بالوطن ، مما قد يدفعهم إلى الانزواء بعيداً على هامش المجتمع ، حيث يعيشون بلا حقوق ، وينذر يسير من الواجبات الأمر الذى يقلص مساحة المواطنة لديهم فيعيشون حالة من المواطنة الناقصة الذى يعنى أن المواطنة تعيش حالة أزمة ، وبالإضافة إلى المتغيرات الداخلية التى دفعت المواطنة إلى وضع الأزمة ، فهناك بعض المتغيرات الخارجية التى تلعب دورها فى دفع المواطنة إلى وضع الأزمة أو على الأقل دفعها إلى التحرر من الإطار القومى إلى إطار عالمى ، وعلى متصل القومى العالمى من المحتمل أن توجد درجات من المواطنة وهذه المتغيرات تنطلق بالأساس من العولة التى أصبحت الآن تعيد تشكيل نظامنا العالمى. وإذا كان السياق الكونى للمواطنة يخضع لتغيرات جذرية ، فإن تأمل هذه التغيرات يكشف عن اتجاهين ، حيث يشير الاتجاه الأول إلى بداية ظهور بعض جوانب الغموض والالتباس فيما يتعلق بالمواطنة.. بيد أن هذه الجوانب ما زالت غير فعالة طالما أن السياق السياسى والاجتماعى على الصعيد القومى ما زال مستقرًا ومتناسكًا. أما الاتجاه الآخر فيرى أن الأزمة الحالية للمواطنة ترتبط إلى حد كبير بالتحديات التى تواجه الدولة القومية فى نهاية القرن العشرين ، حيث لم تؤثر هذه التحديات فقط على الدولة القومية الكلاسيكية فى غرب أوروبا ، ولكن أيضًا على الدولة الحديثة فى شمال أفريقيا والدول الصناعية الحديثة فى آسيا وأمريكا اللاتينية^(٧٦).

حيث تشير التصورات فى مجموعها إلى أن المواطنة فى العقد الأخير أصبحت موضع تساؤل ، وتخضع لحالة من إعادة التشكيل بسبب التفاعلات والتحويلات الكونية^(٧٧).

وإذا كانت العولة قد جعلت عالمنا أكثر تماسكًا بسبب تكنولوجيا الاتصال والإعلام ، كما أنها تدفع عالمنا لأن يعمل وفق مشروع اقتصادى واحد ، تشغل الشركات المتعددة الجنسية مكانة القلب فيه ، فإن العولة تدفع العالم من خلال آليات كثيرة لأن يصبح عالمًا واحدًا ومتناسكًا فى ذات الوقت تناضل الدولة القومية للحفاظ على سيادتها التى تتآكل بفعل آليات العولة ومتغيراتها من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفعل تراجع المواطنين إلى مرجعياتهم الإثنية والمحلية ، الأمر الذى يعنى أن مواطنة الدولة القومية تعيش حالة أزمة ترجع أسبابها لمتغيرات

عديدة. ويتمثل أحد هذه المتغيرات في أن العوامل تشكل في مسألة الاستقلال النسبي للدولة القومية التي تستند إليها المواطنة القومية ، هذا إلى جانب أن العولمة اخترقت مبدأ الإقليم ك نطاق جغرافي وفضت الرابطة بين السلطة والمكان^(٧٨) ، بالإضافة إلى ذلك فقد قلصت العولمة أيديولوجيا الثقافات القومية المحددة والمستقلة نسبياً ، وذلك لأن كل دولة قومية في العالم الآن أصبحت تشكل من عديد من الجماعات الإثنية ، التي لها لغاتها وتواريخها وموارثها المتميزة. بالإضافة إلى ذلك فإن التحسينات السريعة في وسائل الاتصال والمواصلات قد أدت إلى حدوث درجة عالية من التفاعل الثقافي ، هذا إلى جانب أن صناعة الاتصال - كما أشرت - فرضت ضغوطاً هائلة على الثقافات المحلية والقومية^(٧٩) . إضافة إلى ذلك فقد دفعت العولمة إلى زيادة متصاعدة في حراك البشر عبر الحدود القومية ، حيث شهدت الفترة ١٩٤٥-١٩٨٠م معدلات هجرة السكان من كل الأنباط. كالهجرة الدائمة والمؤقتة ، وهجرات العمال ، واللاجئين المطرودين ، تدفقات الأفراد والعائلات ، الأفراد المؤهلين تأهيلاً عالياً والعمال المهرة وغير المهرة ، ونتيجة لهذه الهجرات أصبح سكان المجتمعات المتقدمة أقل تجانساً من الناحية الثقافية ، ومن الناحية الإثنية وأيضاً من ناحية اختلال العدالة التوزيعية للامتيازات^(٨٠) ، في هذا الإطار تثار تساؤلات كثيرة تتعلق بمواطنة هؤلاء المهاجرين ، أو أبنائهم سواء بالنسبة لمجتمعهم الذي هجروه ، أو بالنسبة للمجتمع الذي هاجروا إليه ، الذي دفع بعض المفكرين إلى التأكيد على أن المواطنة القومية تعيش حالة أزمة مظاهرها تفكيك الرابطة بين بعض المواطنين المهاجرين مع أمتهم التي كانت وطناً ، وضعف الرابطة بين المهاجرين إلى دولة قومية جديدة هاجروا إليها ، ولتصبح بصورة كاملة وطناً ، أو لم تكتمل مواطنتهم بعد في إطارها ، هذا بالإضافة إلى بروز أشكال جديدة للمواطنة ، ابتداء من المواطنة العالمية التي كادت أن تصبح كاملة ، وحتى المواطنة المحلية أو الإثنية التي كادت أن تصبح نهاية المطاف ، وبين المواطنة العالمية والإثنية توجد مواطنات كثيرة ما زالت في حالة تشكل ، وذلك يعني أننا في مواجهة مواطنة تخضع لحالة التشكل أو السيولة ، وهو الأمر الذي دفع بعض المفكرين إلى تأمل هذه الحالة في محاولة لتقديم تشخيص لها ، في هذا النطاق قدمت عدة وجهات نظر بعضها يؤكد على بداية ظهور المواطنة العالمية بيننا البعض الآخر ما زال يتشبث بمواطنة الدولة القومية ، وبين ذلك مواقف عديدة.

وتتمثل وجهة النظر الأولى في هذا الصدد في مجموعة الأفكار التي قدمها "كينشي أوماي Kenichi Ohmac" والتي تشير في مجملها إلى أن جوهر المواطنة والدولة القومية يخضع للتغير بفعل قوى العولمة التي لا تقاوم. فقد فرضت قوى العولمة تعديلات كثيرة على أنباط المواطنة

وتتصل وجهة النظر هذه بأفكار التكنوقراط المؤكدة على النزعة الإدارية ذات الطبيعة الكونية ، وأيضاً بالنظريات السياسية التي تركز على الدور المتنامي لمعايير حقوق الإنسان فوق القومية. بداية يؤكد "أوماى" أن سلطة فوق القومية قد تبلورت فعلاً ويسميتها قوة الاقتصاد المتداخل (Interlinked Economy (ILE) والتي تتشكل من ثلاثى الولايات المتحدة وأوروبا واليابان وتعمل سياسة القوة الجديدة (ILE) على تأمين التدفق الحر للمعلومات والمال ، والسلع والخدمات ، وبالمثل الهجرة الحرة للبشر والمؤسسات ، ومن ثم يصبح على الحكومات التقليدية أن تشرع فى تأسيس إطار عمل جديد لإدارة عالمية .Global Governance

ارتباطاً بذلك يوجه الاقتصاد الكونى باختيارات الزبائن التى تفرض الانفتاح الكامل للاقتصاديات على بعضها البعض ، فى هذا الإطار تتمثل مهمة الحكومة فى إنهاء النزعة الحمائية ، كما تعمل وفق قناعة أن شعبها سوف يقود حياة كريمة إذا أصبح فى متناوله الحصول على السلع والخدمات الأرخص والأفضل من أى مكان فى العالم^(٨٢) ، كما يؤدى تدفق المعلومات عبر العالم إلى تحول البشر إلى مواطنين عالميين يتابعون عن وعى ما يحدث فى العالم ، فيما يتعلق بالأذواق والتفضيلات ، ومواصفات البشر والرياضة وأنماط الحياة^(٨٣) .

وعلى هذا نجد أوماى يحتزل الفكرة الفلسفية الخاصة "بالحياة الدائمة" إلى الحق فى شراء السلع الاستهلاكية الراقية ذات النوعية المتميزة ومن ثم تتجه المواطنة العالمية إلى اختزال دور الحكومة إلى مجرد يتمثل فى إزاحة العوائق عن طريق الشركات أو المؤسسات المتعددة الجنسية ، وارتباطاً بذلك يرى "أوماى" "العالم الذى بلا حدود" باعتباره ساحة غير مربحة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الاستقلال القومى وسوف تفشل البلدان النامية التى تسعى لبناء اقتصادها استناداً إلى النزعة الحمائية ، وبدلاً من ذلك فإن عليهم أن يفتحوا حدودهم من أجل الانتقال الحر للسلع وريءوس الأموال ، بغض النظر عن التكاليف الاجتماعية كما يؤكد أن "العالم بلا حدود" سوف يحمل أخباراً سيئة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الديمقراطية ؛ وذلك لأن الحكومات سوف تصبح عاجزة بصورة متزايدة ، ومن ثم يصبح الحق فى انتخابها حق لا معنى له ، فليست هناك ميكانيزمات ديمقراطية فى ساحات الأسواق الكونية والمؤسسات المتعددة الجنسية ، ومن ثم نجد المواطن العالمى عند "أوماى" توجهه قيم النزعة الاستهلاكية وليست القيم الديمقراطية^(٨٤) .

وقد قدمت ياسمين سوسال تصوراً مختلفاً للمواطنة أو "العضوية ما بعد الأمة - Post-national membership" ارتباطاً بذلك نجدها تؤكد "أننا نلاحظ كشف مفهوم جديد للمواطنة أكثر عالمية في فترة ما بعد الحرب" وهذا المفهوم الذي تستند مبادئه المنظمة والضافية للشريعة على الشخصية العالمية بدلاً من الاستناد إلى الانتماء القومي^(٨٥)، وتنتقد سوسال علماء الاجتماع السياسي لأنهم توقعوا عند الدولة القومية ذات الحدود باعتبارها مناطق الحقوق "لقد انتهى إلى غير رجعة النظام الصوري الكلاسيكي للدولة القومية والمواطنة المرتبطة بها، فلم تعد الدولة تنظيمياً مستقلاً مغلقاً على سكان محدودين قومياً، وبدلاً من ذلك لدينا نسق من الدول المترابطة دستوريا ذات العضويات أو المواطنات المتعددة^(٨٦) وارتباطاً بذلك تذهب "سوسال" إلى القول بأن هناك ضغوطاً عالمية باتجاه توسع أكبر للحقوق الفردية، مما أدى إلى زيادة إدماج الأجانب في أطر المواطنة القائمة حالياً، وفي نفس الوقت فإن توسيع العضوية إلى ما وراء المواطنين القوميين أدى إلى تعديل نهج العضوية أو المواطنة القائمة حالياً، وجعل المواطنة القومية أقل أهمية، وتنتهي "سوسال" إلى نتيجة هامة تؤكد خلالها أن ظهور الشخصية العالمية قد أدى بسرعة إلى تآكل الدولة القومية المحددة الإقليم، ومن وجهة نظرها فإن هذا النمط للدولة القومية قد كان النمط السائد أو المسيطر لفترة قصيرة للغاية امتدت من منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. ويستند نموذج "ياسمين سوسال" المتعلق بالانتماء بعد القومي إلى الحقوق الإنسانية العالمية، كما تحدت بالإعلانات والاتفاقيات العالمية الصادرة عن المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة، والتي ضمنت في دساتير قوانين الدول القومية. ولذلك فمع أن الدعوات العالمية ما زالت تنفذ بواسطة الدولة القومية إلا أنها لم تعد مقصورة على المواطنة الرسمية أو النمطية ويتجسد التعبير الواضح لهذا الاتجاه في التأكيد على المواطنة المتعددة القوانين التي ترسي قواعدها داخل نطاق الاتحاد الأوروبي^(٨٧).

ويبدأ "روبرت ريش Robert B. Reich" من حيث انتهت ياسمين سوسال "وإن سار في الاتجاه المعاكس" وإذا كانت سوسال قد انتهت إلى التأكيد على أن مواطنة ما بعد الأمة أو ما بعد المواطنة القومية على وشك التحقق فقد برز روبرت ريش ليؤكد أن الدولة القومية ما زالت هي المرجعية الوحيدة للمواطنة، ومن المحتمل أن تبقى كذلك، وأن المواطنة العالمية يتم تأسيسها استناداً إلى حقائق عالم يتشكل من الدول القومية. فالدولة القومية ما زالت هي الإطار الأكثر إقناعاً للمواطنة الديمقراطية، حتى برغم الضغوط العالمية التي تدفع إلى التغيير في هذا المجال ويستمر "ريش" في تقديم تحليل مقنع لتأثير العولمة بقوله: إنه لما كانت كل عوامل الإنتاج - المال والتكنولوجيا والمصانع والآلات - تتحرك بسهولة عبر الحدود،

فإن القول باقتصاد قومي يصبح قولاً لا معنى له^(٨٨) ، ويدور السؤال الذي طرحه "ريش" حول مدى إمكانية قيام مجتمع قومي في غياب اقتصادي قومي ، واتصالاً بذلك يذهب "ريش" إلى ارتباط فكرة اشتراك الدولة القومية الديمقراطية التي استندت إلى وحدة المصالح القومية برغم التقسيمات الطبقية ، غير أن العولمة والتغير التكنولوجي أطاحا بأسس التضامن القومي ، الأمر الذي دفع إلى تبلور ثلاث فئات شكلت جوهر البناء الطبقي وهي:

- ١ - عمال الإنتاج النمطيون وهم الفئة التي تتجه إلى التناقص.
- ٢ - العمال القائمون بالخدمات المختلفة في مختلف مجالات الحياة.
- ٣ - المحللون الرمزيون الذين يمتلكون قدرات عالية التأهيل ويقومون بتشخيص المشكلات في المجتمع الحديث لتقديم الحلول لها.

ونحن إذا تأملنا الفئات الثلاث فسوف نجد أن الفئة الأولى والثانية موجهة للعمل في نطاق أسواق العمل المحلية والقومية ، وليس ذو أهمية بالنسبة لهم أن يعملوا في الولايات المتحدة أو اليابان أو في شركة متعددة الجنسية ، على خلاف ذلك نجد المحللين الرمزيين لهم قبضتهم القومية على القوة الاقتصادية. ومن ثم فدخولهم ترتفع مقابل اتجاه أجور الفئتين الأولى والثانية إلى الانخفاض ، لقد بدأ عمال الفئة الثالثة (المحللون الرمزيون) ينفصلون عن الشرائع الطبقية الأخرى وعن المجتمع ، ولقد بدأت هذه الشريحة تتوقف عن الإسهام في الإنفاق العام ، وبدلاً من ذلك فهم ينفقون على مدارسهم المتميزة ونظمهم الصحية وأساليبهم لقضاء وقت الفراغ. وفوق كل ذلك فهم يسيطرون على القوة السياسية ولا يرون مبرراً أن يشاركون فيها بقية الأمة ؛ على هذا النمو يتأرجح التفاعل السياسي والاجتماعي بين هؤلاء الذين يرغبون في دفع عقارب الساعة إلى الوراء ، وبين البشر الكوزموبوليتان الذين يشعرون باعتبارهم مواطنين عالميين ، بأنه ليست هناك روابط محددة تربطهم بأي مجتمع^(٨٩) .

وتكمن الإجابة الأساسية التي قدمها "ريش" لمثل هذا الوضع في إعادة التأكيد على التضامن القومي أو قد يساعد على ذلك أن "المحللين الرمزيين غير قادرين على حماية أنفسهم وعائلاتهم وثوراتهم من إمكانية نهبها بواسطة السلطات من خارجهم. ويذهب "ريش" إلى التأكيد على أهمية الدعوة "النزعة الوطنية الجديدة New patriotism تستند إلى الولاء للمكان وليس إلى المصالح الاقتصادية ، ويتطلب ذلك إحساساً بالارتباط بهدف قومي يستند إلى الارتباط بين الارتباطات التاريخية والثقافية والجهد السياسي المشترك"^(٩٠) . وهو ما يعنى في النهاية أنه وإن أدرك ريش تحول فئة في المجتمع إلى المواطنة العالمية ، إلا أنه أكد على ضرورة استيعابها داخل تضامن الدولة القومية.

وتعد وجهة نظر دومينيك شنابر وجهة النظر الرابعة فيما يتعلق بحالة المواطنة على ما يتصل بالدولة - العولمة - بداية تؤكد شنابر على أن هناك عوامل داخلية وخارجية أضعفت الدولة القومية ، وترتبط العوامل الخارجية بالعولمة وينمو وحدات أعلى أول أقل من الوحدة القومية. فمثلا نجد أن النظام السياسي الكونى - كما يتجسد فى الأمم المتحدة - من شأنه بأن يضع قيوداً على السلطة والاستقلال القومى. فالحاجة إلى الفعل المشترك لتحقيق الأمن العالمى المشترك ، ومواجهة الإرهاب ، والحد من انتشار المخدرات تجعل التعاون بين الدول ضرورياً. وعلى المستوى الاقتصادى تجعل الأسواق العالمية والأهمية المتزايدة لبعض المؤسسات والتنظيمات العالمية من الصعب قيام سياسات اقتصادية مستقلة على المستوى القومى^(٩١).

بالإضافة إلى ذلك تؤكد شنابر على أن هناك تناقضات تضعف الدولة من الداخل ، بالإضافة إلى ذلك تلاحظ شنابر انهياراً لضعف الدولة من الداخل ، وبالإضافة إلى ذلك تلاحظ انهيار النظم العامة الأساسية ، كالتعليم والجيش والقضاء أو الخدمات العامة ، والتي تلعب دوراً فى التدريب على قيم الأمة والديمقراطية.

وعلى هذا النمو تقدم شنابر تحليلاً لأزمة المواطنة الديمقراطية وترى أن الدولة القومية تعاني من نمو الوعي المنفصل بين الأغلبية والأقلية إضافة إلى الأشكال العديدة للهويات الدينية ، فى مواجهة ذلك ترفض شنابر صراحة فكرة المجتمع المتعدد الثقافات ، مؤكدة أن نزعة التعدد الثقافى تقدم حلولاً مظهرية للتناقض بين منظومتين قيمتين كبيرتين للحدائث ، القيم المتعلقة بالمساواة بين الأفراد ، وهى القيم المتضمنة فى المواطنة ، والنزعة الآتية التى تربط الفرد بثقافة معينة ، وارتباطاً بذلك تؤكد شنابر أن اللامركزية والديمقراطية المحلية ليست كافية لتوحيد المواطنين حول مشروع يستهدف تأسيس الإرادة العامة^(٩٢).

يتضح لنا من استعراضنا للمنظورات الأربعة السابقة أنها تقدم دليلاً على أن الدولة القومية تواجه صعوبات عاتية ، البعض أكد أن ثمة إرهابات المواطنة عالمية تدفع إليها مظاهر عجز الدولة القومية وتناقضها الداخلى فى مقابل دعم المؤسسات والتفاعلات العالمية المصاحبة للعولمة ، بينما رأى البعض الآخر أن الدولة القومية تتعرض حقيقة لضغوط صادرة عن متغيرات داخلية وخارجية غير أنها ما زالت متعدية وباقية وتشكل أساس المواطنة برغم الظواهر والتشكيلات الجديدة التى تفرضها العولمة والتى تفرض على الدولة القومية أن تأخذها فى الاعتبار أن المواطنة الديمقراطية لديها وتهجينها بأفضل الطرق لدعم المواطنة وبأفضل العناصر التى هى نتيجة العولمة ، حتى لا تظل المواطنة القومية باقية فى حالة أزمة.

هوامش الدراسة

- (١) على خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية في المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، تحرير على خليفة الكواري ص ١٣-٤٠ بخاصة ص ١٣ .
- (٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ .
- (٣) وليم سليان قلادة: مبدأ المواطنة ، دراسات ومقالات ، المستقبل العربي مجلد ٢٣ العدد ٢٥٥ مايو ٢٠٠٠ م ص ٢٤٥ .
- (٤) نفس المرجع ، ص ٢٧٥ .
- (٥) Kanyinga, Karuti: Citizenship and Governance in Eastern and Southern Africa, international Development center, September 2000, pp. 3-4.
- (٦) Ibid. p. 4.
- (٧) Castles, Stephen & Alstain Davidson, Citizenship and Migration, Globalization and the Politics of Belonging, Routledae, New York, 2000, p. 1.
- (٨) Abercrombie, Nicholas and Others. the Penguin Dictionary of sociology, Third Edition, Edition, Penguin Books, 1984, p. 54.
- (٩) Ben Crum, United in Diversity: European Citizenship after the Euconstitution, work shop on Debates on European and Arab Identity Approaches 14-15-9-2004, Faculty of Economics and Political science, p. 2.
- (١٠) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .
- (١١) نفس المرجع ، ص ٢٤ .
- (١٢) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship Amidst Economic and Political Change in Kenya, Mimecs, 1998, p. 7.
- (١٣) خالد الخروب ، مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي من الفرد القومي إلى الفرد المواطن " في " على خليفة الكواري " محرر " المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية ، مرجع سابق ، ص ٩١-١١٣ بخاصة ص ٩٩ .
- (١٤) نفس المرجع ، ص ١٠١ .
- (١٥) Karuti, Kanyinga, OP, Cit, p. 7
- (١٦) Stephen Castles & A. David son, OP, Cit, p, 24
- (١٧) Barbolet, J.M, Citizenship, Rights, Struggles and Class inequality, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 2
- (١٨) عبد الرحمن عطية ، المسلمون والنصارى: التعامل من منظور إسلامي ، بيروت ، دار الأوزاعي ، ٢٠٠٠م ، ص ١٥-٣١ .
- (١٩) عبد الحميد متولى ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، الطبعة السادسة ، الإسكندرية ، مؤسسة المعارف ، ١٩٨٩م ، ص ١٤٤ .

(٢٠) نفس المرجع ، ص ١٤٥ .

(٢١) Karuti Kanyinga. OP, Cit. p. 4.

(٢٢) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٢٣) نفس المرجع ص ٢٤ .

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٤ .

(٢٥) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 4-5.

(٢٦) Stephen Castles and A. Davidson. OP, Cit, p. 83.

(٢٧) Ibid. p. 85.

(٢٨) Ibid. p. 93.

(٢٩) N. Abercrombie & Others, OP, Cit, p. 54.

(٣٠) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 12.

(٣١) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship and Ethnicity, An Examination or Two Transition. Mimeo, 1997, p. 32.

(٣٢) عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية ، دراسة في الهوية والوعي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ م ، ص ٦٣ .

(٣٣) J.M. Barbalet, OP, Cit, p. 22.

(٣٤) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .

(٣٥) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 41.

(٣٦) Karuti Kanyinga, OP, Cit, p. 6.

(٣٧) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 9.

(٣٨) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 22.

(٣٩) Ibid. p. 93.

(٤٠) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 6.

(٤١) Ibid. Pp. 5-6.

(٤٢) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 2.

(٤٣) Ibid. p. 3.

(٤٤) Ibid. Pp. 3 -11.

(٤٥) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 13.

(٤٦) Ibid. p. 13.

(٤٧) Ibid. p. 13.

(٤٨) Ake, Cloude, Democracy and Development in Africa, Washington D.C Brookinds, 1996, p. 53.

(٤٩) Stephen Castles and A. Davidson. OP, Cit, p. 11.

(٥٠) Ibid. p.13.

(٥١) Ibid. p.17.

(٥٢) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٥٣) نفس المرجع ، ص ١٧ .

(٥٤) نفس المرجع ، ص ١٧ .

(٥٥) نفس المرجع ، ص ١٨ .

(٥٦) نفس المرجع ، ص ١٨ .

(٥٧) نفس المرجع ، ص ١٩ .

- (٥٨) القرآن الكريم ، سورة النساء ، الآية ١ .
- (٥٩) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .
- (٦٠) القرآن الكريم ، سورة النحل ، الآية ٩٠ .
- (٦١) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .
- (٦٢) نفس المرجع ، ص ٢١ .
- (٦٣) نفس المرجع ، ص ٢٠ .
- (٦٤) نفس المرجع ، ص ٣٥ .
- (٦٥) خالد الخروب ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .
- (٦٦) نفس المرجع ، ص ١٠٧ .
- (٦٧) نفس المرجع ، ص ١٠٧ .
- (٦٨) محيى الدين محمد ، عروبة الأقباط " في " قراءات في الفكر القومي ، الكتاب الثالث ، القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية ، ١٩٨٣م ، ص ٢١٩ - ٢٢٤ .
- (٦٩) خالد الخروب ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ .
- (٧٠) نفس المرجع ، ص ١٠٩ .
- (٧١) على خليفة الكواري مرجع سابق ؛ ص ١٣ - ١٤ .
- (٧٢) Stephen castles and A. David son, op- cit. p.2-3.
- (٧٣) Ibid, p. 10.
- (٧٤) Karuti kanginga. Op. cit, p.5.
- (٧٥) Ibid, p.5.
- (٧٦) Stephen castles and A. Davidson Op, cit, p. 2.
- (٧٧) Ibid, p.3.
- (٧٨) Ibid, p.7.
- (٧٩) Ibid, p.8.
- (٨٠) Ibid, p.9.
- (٨١) Ohmae, kenichi, The Borderless world, New York 1999, ppx1.
- (٨٢) Ibid, p. 12.
- (٨٣) Ibid, p. 18-22.
- (٨٤) Ibid, p. 25.
- (٨٥) Say sal.yasemin, Limits of citizenship.rautledge,new york, 1994, p.1.
- (٨٦) Ibid, pp. 163-164.
- (٨٧) Stephen castles and A. David son, op- cit. p18.
- (٨٨) Ibid, p. 19.
- (٨٩) Reich, Robert. B, The work of nations, 1991,p.8.
- (٩٠) Ibid, pp311-312.
- (٩١) Stephen castles and A. Davidson, op- cit. p.21.
- (٩٢) Ibid, p.23.