



مركز الأبحاث لدراسة حقوق الإنسان
والإسلام

المواطنة والصوت

تساؤل الزمن الصعب



قايد دياب

المواطنة والعولمة
تساؤل الزمن الصعب

الكتاب: المواطنة والعدالة:

تساؤل الزمن الصعب

د. قايد دياب

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة

ت: ٢٧٩٥١١١٢ (٢٠٢+) فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢+)

العنوان البريدي: ص.ب: ١١٧ مجلس الشعب، القاهرة

البريد الإلكتروني: info@cihrs.org

الموقع الإلكتروني: www.cihrs.org

غلاف وإخراج فني: هشام أحمد السيد

رقم الإيداع بدار الكتب: ٢٠٠٧/١٦٩٨٨

الترقيم الدولي:

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب المصرية
إدارة الشؤون الفنية

د. قايد دياب

المواطنة والعدالة، تساؤل الزمن الصعب

ط١- القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
٢٠٠٧.

٤٤٦ص؛ ٢٤سم- (سلسلة أطروحات جامعية؛ ٩)

د. قايد دياب (مؤلف)

العنوان، المواطنة والعدالة، تساؤل الزمن الصعب

الآراء الواردة بالكتاب لا تعبر بالضرورة عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
سلسلة أطروحات جامعية (٩)

المواطنة والعودة تساؤل الزمن الصعب

د. قايد دياب



منظمة إقليمية غير حكومية مستقلة تأسست عام ١٩٩٤. تهدف إلى تعزيز احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل الصعوبات التي تواجه تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان في المنطقة العربية، ونشر وترويج ثقافة حقوق الإنسان، يلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة.

يسعى المركز لتحقيق هذا الهدف من خلال تطوير واقتراح السياسات والبيدائل التشريعية والدستورية والعمل على ترويجها وسط مختلف الأطراف المعنية، وإصدار الدراسات النظرية والميدانية، والتقارير والأوراق التحليلية، والدوريات والمطبوعات المتخصصة في مجال حقوق الإنسان، واستخدام الآليات الدولية والإقليمية والوطنية لإثارة قضايا حقوق الإنسان في المنطقة العربية، وتنظيم الدورات التعليمية وبناء القدرات وتنمية المعارف والمهارات في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة مراقب باللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، وعضوية الشبكة الأوروبية متوسطة لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية التعبير (إيفيكس).

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير البرامج
معتز الفجيري

مدير المركز
بهي الديف حسن

المحتويات

٧	تقديم:
١٣	الباب الأول: تطور مفهوم المواطنة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر
١٥	الفصل الأول: المواطنة عند اليونان والرومان
٢٧	الفصل الثاني: المواطنة في العصر المسيحي وتطورها في عصر النهضة
٤٣	الفصل الثالث: المواطنة في العصر الحديث
٨١	الفصل الرابع: المواطنة في القرن العشرين
٩٥	الباب الثاني: مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المصري
٩٧	الفصل الأول: التيار الليبرالي
١٣٣	الفصل الثاني: التيار الديني
١٥٩	الفصل الثالث: التيار الإشتراكي الماركسي
١٧٧	الفصل الرابع: التيار القومي الناصري
٢٠٧	الباب الثالث: معوقات الممارسة السياسية للمواطنة في الواقع السياسي المصري
٢٠٩	الفصل الأول: الدولة التسلطية
٢٢١	الفصل الثاني: المشكلة الطائفية ومسألة الأقليات
٢٣٩	الفصل الثالث: التنشئة السياسية
٢٥٧	الفصل الرابع: مسألة الهوية

٢٧٥	الباب الرابع: ظاهرة العولمة وإعادة النظر في مفهوم المواطنة في الفكر والممارسة الغربية
٢٧٧	الفصل الأول: العولمة/ المفهوم والدلالات
٢٩١	الفصل الثاني: العولمة والدولة القومية وظاهرة الاتحادات الإقليمية
٣١٥	الفصل الثالث: المجتمع المدني العالمي
٣٣٥	الباب الخامس: العولمة والمواطنة المصرية: قضايا وإشكاليات
٣٣٧	الفصل الأول: الفكر المصري المعاصر وظاهرة العولمة
٣٥٣	الفصل الثاني: العولمة والدولة المصرية
٣٧٣	الفصل الثالث: العولمة والمجتمع المدني المصري وتحولات الهوية والانتماء
٣٩٧	الفصل الرابع: العولمة وقضية التدخل الدولي لحماية الأقليات الدينية
٤٢٩	خاتمة

تقديم

اعتبارات عديدة ومستجدات متنوعة ومتباينة تدفع حالياً بمفهوم المواطنة ليكون في القلب من النقاشات والسجلات الفكرية والسياسية سواء على الصعيد العالمي أو على الصعيد العربي والمصري، ولعل من أهم هذه المستجدات تلك العملية الكبرى التي تجتاح العالم حالياً وتشغل الناس والحكومات، والتي اصطلح على تسميتها "بالعولمة".

فُعلي الصعيد الغربي:

هناك حاجة ماسة لمراجعة مفهوم المواطنة بصورته التقليدية التي استقر عليها والذي يعني في أبسط تعريفاته "أن المواطنة إنما هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات في إطار الدولة القومية التي يحمل جنسيتها"، فلم يعد هذا المفهوم بهذه الصورة يستجيب للتحويلات التي تمر بها المجتمعات الأوروبية اليوم ومن أهمها بروز ظاهرة التعددية الثقافية نتيجة للهجرة العالمية المتزايدة مع مجيئ العولمة، فضلاً عن تعرض دعائم الدولة القومية للإهتزاز بسبب تنامي النزاعات العرقية والقومية، وكذلك ظهور التكتلات السياسية الإقليمية الكبيرة كالإتحاد الأوروبي والتي وفرت فرصاً للانتماء إلى كيانات وجماعات سياسية أكبر وطرح أسئلة عن مصير المواطنة القطرية في ظل هذه الكيانات

الجديدة. بالإضافة إلى النمو المتسارع للمجتمع المدني العالمي بتجلياته المختلفة والذي أخذ يعيد إلى الأذهان فكرة المواطنة العالمية التي كانت ولا تزال حلم الفلاسفة والمفكرين، وأخيراً وليس آخراً دخول الفردية كتصور مثالي لتجسيد حرية وكرامة الفرد في أزمة حادة نتيجة للتطرف في ممارستها إلى حد تهديد نسق القيم الذي يحكم العقد الاجتماعي، مما أثر على التضامن الاجتماعي الذي يمثل أساس وقاعدة أي مجتمع سياسي..... إلخ.

أما على المستوى المحلي:

فإن المفهوم بكل دلالاته السياسية والثقافية يشهد كذلك صعوداً ملحوظاً، سواء على المستوى الرسمي أو على مستوى النخب الفكرية والسياسية في المجتمع المصري، بعد أن كان حضوره في الماضي القريب مقترن بتعرض المجتمع لنوة طائفية شديدة، حيث تقوم الأمة باستجداد موروثاتها التاريخية في هذا الشأن كي تقيها أنواع الفتنة الطائفية بكل ويلاتها، وتحفظ لنسيجها الوطني وحدته وتماسكه. فالدولة المصرية صارت تبدي - نظرياً على الأقل، وبتأثير من الضغوطات الخارجية أولاً، ونتيجة للاحتقان السياسي والاجتماعي في الداخل ثانياً - اهتماماً كبيراً بمسألة حقوق الإنسان والمواطن يشهد على ذلك إنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان، وعقد المؤتمر الأول للحزب الحاكم عن هذا الشأن بالإضافة إلى إشارات أخرى.

أما من الناحية الفكرية/السياسية، فإن المفهوم يشهد نقلة نوعية في كتابات عدد من المفكرين الإسلاميين - منهم د. فتحي عثمان، د. أحمد كمال أبو المجد، أ. طارق البشري... وغيرهم - لتحريره من سجن النصوص الفقهيّة بمشروطاتها التاريخية وأفاقها التقليدية، والمضيّ به قدماً نحو سماوات أكثر رحابة واتساعاً، لا تتوقف فقط عند النظر بإيجابية كاملة لحقوق غير المسلمين، بل تستجيب للحاجات العصرية للمواطنين المصريين ككل في مواطنة متساوية مع قدوم الألفية الثالثة، وتزايد الحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية، وانطلاقاً من مبادئ الإسلام العظيمة في القرآن والسنة، وما أسبغته الوحي الإلهي من تكريم للإنسان بما هو إنسان قبل أن يكون رجلاً أو امرأة، حراً أو عبداً، مسلماً أو قبطياً... إلخ.

أما على الجانب القبطي، فنتيجة للقلق المتنامي مع صعود تيار الإسلام السياسي، وطرح خطاب يتسم بالسلبية والعدوانية تجاه العديد من المطالب القبطية المزمّنة، فإن هناك طلباً متزايداً فكرياً وسياسياً على المواطنة المتساوية تصل أحياناً إلى الاستجداد بالأجنبي للمساعدة في هذا الشأن مع ما في ذلك من خطورة.

كذلك هناك قضايا أخرى لا تقل أهمية مثل قضايا الإصلاح السياسي والديمقراطية والهوية والتعليم والبيئة والحقوق المدنية والسياسية للمعتقلين السياسيين، وكذلك قضايا حرية الفكر والإبداع، وقضايا المواطنة المنقوصة للنساء المصريات كقضايا ذات أبعاد قانونية وثقافية واجتماعية صارت تشكل أحد جوانب الحوار المجتمعي حول إشكاليات المواطنة في مصر.

كل هذه الإعتبارات تجعل من مبدأ المواطنة -راهنأ- الموضوع الأكثر جدارة للبحث والتحليل حيث أنه يشتبك مع كافة الهموم الوطنية ويلزم عمل دراسات مكثفة لتقصية واستجلاء أبعاده في ظل التحولات العالمية، ومعرفة مصادره وأسسه، وعناصر الثبات التي تميزه وكيف اكتسبت أبعاداً مركبة في ظل التحولات الداخلية التي مرت بها مصر في العقدين الماضيين ثم التي مرت بها المنطقة منذ مطلع الألفية الثالثة، خاصة أن ثمة قلة في الدراسات والأدبيات التي تعالج مثل هذا النوع من القضايا، والحاجة ماسة لتحقيق تراكم في هذا النوع من الأدبيات، وعدم ترك المفهوم في نمة الأنواء الطائفية المحلية أو تحت رحمة الرياح العاصفة القادمة من الشمال رافعة شعار الإصلاح والتجديد للأنظمة السياسية غير الأوروبية وضرورة انتقالها من الشمولية والسلطوية إلى الأخذ بالنموذج الديمقراطي "الغربي" الذي يكفل تطبيقاً فعالاً لحقوق المواطنة.

وتستهدف هذه الدراسة إثارة عدد من القضايا والإشكاليات الخاصة بالمواطنة على المستويين الغربي والمحلي - حيث أن ثمة تداخلاً واشتباكاً يتعذر فضهما والفصل بينهما - وبالذات بعد الثورة الهائلة في وسائل الاتصال، ونشر الأنظمة الثقافية على المستوى العالمي وإختراق النيات الثقافية للدول القومية، ولم يعد بمقدورنا الانعزال - حتى لو أردنا - عما يحصل في العالم.

ولعل من أهم تساؤلات الدراسة:

التساؤل عن المواطنة الغربية وكيف تبلور هذا المفهوم؟ وكيف تطور؟ وحظ العصور التاريخية المختلفة في نحت قسماته الكبرى وروافده الأساسية من كتابات فلسفية وثورات إجتماعية وإعلانات مختلفة لحقوق الإنسان.

وتكمن أهمية هذا التساؤل في أن المفهوم بصورته الغربية مطروح تصديره لبقية أنحاء العالم -ومنها بلادنا- وثمة تحفظات من قوى عديدة على ذلك التصدير، حيث لوحظ أنه

ليس ثمة تعريفا واحدا للمواطنة، وليس هناك نموذج يمكن اعتباره النموذج الأمثل للمواطنة في تشريعات دول العالم اليوم، حيث لا تخلو المفاهيم المختلفة من أبعاد عنصرية أو طائفية أو قومية ضيقة. كما أن التغيرات العاصفة التي تجتاح العالم حاليا تفرض مراجعته والمناداة بمواطنة عبر القومية، فهل يتحقق ذلك التطور للمفهوم حتى بصورته الغربية؟ وما حدود هذا التغيير؟ وما هي حدود مفهوم المواطنة الغربية؟ وما أهم إيجابياته وسلبياته على السواء؟.

من ناحية أخرى:

فإن الدراسة لما كانت تتوجه في مقصدها المركزي إلى الواقع السياسي المصري والتساؤل عن المواطنة المصرية، فإن التساؤل عن موقع هذا المفهوم عند التيارات الفكرية الرئيسية في المجتمع المصري - وهي التيار الليبرالي والديني والاشتراكي "الماركسي" والقومي "الناصرى" - يغدو مطلباً أساسياً، حيث أنه على أساس المكانة التي يحوزها المفهوم تكون الممارسة السياسية. فماذا عن تصورات كل تيار لذلك المبدأ؟ وإلى أي مدى تتمايز هذه التيارات في النظر لمفهوم المواطنة؟ وإلى أي مدى تتناقض رؤاها وتتباعد أو تتكامل فيما بينها؟ وهل سينمكّن التيار الإسلامي المتصاعد بقوة الآن من إدخال تحسينات جوهرية على مفهوم المواطنة يتجاوز به الآفاق السلبية الموروثة تاريخياً ضد الأقباط؟ أم أنه سيظل أسير تلك الآفاق التقليدية؟.

كما أن هناك تساؤلات تنصب حول معوقات الممارسة السياسية لهذا المفهوم على أرض الواقع - إذ ثمة انفصال فظ بين النص والواقع، وأنه لا وجود للمفهوم حقاً إلا عندما يُدعى المواطن للإدلاء بصوته في إنتخابات معروف نتيجتها مسبقاً - ومن ثم، يغدو مهماً التساؤل عن أسباب ذلك الخلل بين النظر والتطبيق، وهل يتوقف ذلك على تسلط الدولة المعاصرة؟ أم أنه يمتد لطبيعة البنية الإجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع وإلى الأسلوب الذي تتم به تنشئة المواطنين سياسياً وتعليمياً وإعلامياً؟ أم انه يرجع لعدم حسم مسألة الهوية المصرية وبقائها تروح جيئة وذهاباً ما بين القطرية والإسلامية والعربية حسب توجهات وتقلبات الأنظمة السياسية المتعاقبة؟ وما أثر المشكلة الطائفية التي تشتعل من وقت لآخر في تمزيق الشعور الوطني المصري - بالذات في بعده القبطي - تجاه الانتماء والمواطنة؟ إلى غير ذلك من أسئلة مهمة.

تستهدف الدراسة أيضاً إستقصاء ظاهرة العولمة؛ نشأتها وتفسيرها وتجلياتها.. إلخ. فالعولمة تقوم حالياً بإعادة صياغة مفردات العالم المعاصر - وإن على نحو تجتمع فيه

النقائص- وأثار ذلك على مفهوم المواطنة الغربية، وبالذات على مدي قدرة الدولة القومية في الغرب على الوفاء بمسئولياتها الإجتماعية تجاه مواطنيها مع ظهور الشركات متعددة الجنسيات، وبروز المجتمع المدني الأخذ بمبادئ الليبرالية الجديدة، وإلي أي مدي يمكن للعولمة أن تساهم في بناء تصور جديد للمواطنة الغربية؟

يتبقى التساؤل الأخير والمتعلق بأثر العولمة على المواطنة المصرية؟ ووضع الدولة المصرية في ظل العولمة؟ وهل تملك استراتيجية واضحة للتعامل معها؟ وما موقف الفكر المصري المعاصر من هذه الظاهرة؟ ومدي ما يمكن للمجتمع الدولي أن يمارسه من ضغوط على الدولة المصرية لتحقيق إصلاحات سياسية تمس جوهر المواطنة وكذلك فيما يتعلق بحقوق الأقليات؟ وتأثير العولمة على قضايا المجتمع المدني المصري والهوية والتعليم والانتماء؟ إلى غير ذلك من قضايا متشابكة ومعقدة.

تبقى كلمة أخيرة:

إنه، وبغض النظر عن البواعث التي تدفع برياح كثيرة إلى شرع المواطنة في الداخل والخارج، فإن المواطنة في اعتقادي إنما هي قيمة سامية تعلو فوق أي ذرائعية، وهي تجسيد لمعنى خلافة الإنسان لله، بما تستهدفه من بناء للشخصية الإنسانية على أساس من الإنتماء والأمانة والتسامح والعقلانية والشعور العالي بالمسئولية للحاكم والمحكوم، الرجل أو المرأة، الغني أو الفقير...إلخ. وإذا كان الفرد هو اللبنة الأولى في المجتمع، فلنتصور مجتمعا أفراده بهذه الصفات وكيف يكون العالم لو كان هذا المجتمع هو وحدته الأساسية؟.

وواقع، أن هذا التقدير للمواطنة كقيمة إنسانية عليا، ومحدد أساسي للتقدم لم يكن بعيداً عن تصور عدد من المفكرين العرب أمثال "خالد محمد خالد" حيث كتب قديما "مواطنون لا رعايا"، وحيث يؤكد د. برهان غليون حاليا "أن قوة الأمم التي تملك مصير العالم اليوم وتمسك بزمام الحضارة في عصرنا تعود إلى إبداع مبدأ المواطنة، أي اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الجماعي، أي في تأسيس السلطة والشأن العام -بما فيها بناء الإطار الجغرافي والعسكري والسياسي والقانوني- هي قاعدة التضامن والتماهي الجماعي ومصدر الحرية كقيمة مؤسسة وغاية للجميع، ولكل فرد معا".

وما أولانا - ونحن في هذا الموضوع غير الكريم في حياة العالم المعاصر، ونعيش حالياً أدق وأخطر مراحل حياتنا- أن نحاول استعادة عافيتنا الحضارية بتفعيل مبدأ المواطنة على نحو كامل لنعود جديرين بوصفنا الإلهي "كنتم خير أمة أخرجت للناس" والذي استحقاقناه بإحراقنا للحق ودفعنا للظلم، وطلبنا الدائم للحرية والعدل. وأظن أن ذلك لا يمكن أن يتحقق والشعب العربي منفي داخل أوطانه، ومعتقله -لأجل لا يعلم سوى الله مداه- طاقاته الإبداعية، ويتم التعامل معه وكأنه لم يبلغ بعد سن الرشد السياسي، ومن ثم يجب وضعه دائماً تحت الوصاية الكاملة، مثلما هو الحال مع الأطفال وضعاف العقول.

الباب الأول

تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي



الفصل الأول

المواطنة عند اليونان والرومان

أولاً: عند اليونان

ثمة اتفاق عام بين مؤرخي الفلسفة بأن الإغريق القدامى يرجع إليهم الفضل في وضع المفاهيم الأولى للفكر السياسي الحديث والمعاصر، وتبلور علم السياسة في صورة نسقية منظمة "إذ إن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالحرية والعدالة والحكومة الدستورية واحترام القوانين قد بدأت -أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها- بتأمل الفلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة The city State، التي كانت تحت أنظارهم⁽¹⁾. وإن كان لا يمكن إغفال الاستفادة الإغريق من التراث الإنساني والحضاري السابق عليهم، وخاصة في مصر وآسيا الوسطى. فالنظام السياسي الذي قام عليه مجتمعهم -وهو ما يعرف باسم المدينة/ الدولة- إنما هو صورة متطورة من المدينة/ المعبد التي عرفها الشرق الأوسط من قرون عديدة.

غير أن أهم ما ميز تجربة اليونان بعامة "أنهم بلغوا درجة من الوعي الاجتماعي، وحققوا نوعاً من الثقافة السياسية، مكن العقل الأثيني من أن يقف من تجاربه السياسية السابقة موقفاً ناقداً، وأن يدرك أن النظم السياسية أكثر فعالية من الأشخاص. ولذلك كانوا كلما ضاقوا بوضع عام لم يقتنعوا بتغيير أشخاص الحكم - كما كان الحال في الأمم الشرقية الأخرى - وإنما قاموا بتعديل الدستور، وإحداث ما يلزم من تغيير في القانون. كذلك يمكن الإشارة إلى اختلاف آخر يتمثل بأن التنظيمات الشرقية قامت على أساس من الدين والقوة السافرة، بينما في بلاد الإغريق بدأت تظهر تنظيمات على أسس جديدة للحكم، يدخل فيها اعتبار "الهدف من التنظيم السياسي مرتبطاً بصالح الجماعة التي يتألف منها هذا التنظيم. ومما يسترعي انتباه الدراسات لعلم السياسة "أن هذه الحقبة التاريخية قد شهدت لأول مرة في التاريخ البشري المعروف، ذلك النوع من التنظيم السياسي الذي يعرف باسم الديمقراطية Democracy⁽¹⁾. فالبدائيات الأولى للمبدأ الديمقراطي - المتمثلة في مفهوم سيطرة الشعب على الحاكم كما جاءت في تشريعات سولون Solon - ترجع إلى أواخر القرن السابع ق. م.

أ- دولة المدينة The City State:

قبل التطرق لمفهوم المواطنة عند الإغريق، لابد أن نتوقف قليلاً عند التنظيم السياسي الذي ساد لديهم وهو المعرف باسم دولة المدينة، فقد دارت الحياة السياسية عندهم حول وجود هذه المدينة/الدولة، والتي لعبت في العالم السياسي لدي الإغريق نفس الدور الذي تلعبه الدولة الحديثة في أيامنا هذه، على ما بين الدورين من اختلاف. إن دولة/المدينة هي محور التأمل والتفكير عندهم، فلا حضارة في نظرهم إلا من خلالها. والمدينة/الدولة هي وحدة سياسية كما أنها ليست مجرد تجمع مديني، إنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموجود داخل أراضي محددة، وتضم مدينة أو عدة مدن، وما يلحق بها من أراض زراعية. ويسكن المدينة ثلاث طبقات Class أو فئات اجتماعية متباينة يمكن تشبيهها بهرم تشغل قاعدته الطبقة الاجتماعية الأولى التي تتكون من العبيد والعمال الحرفيين -عليهم يقوم النشاط الاقتصادي- ويمثل عددهم الثلث تقريباً من تعداد سكان مدينة كاثينا مثلاً، وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها، وبالتالي من ممارسة أي نشاط سياسي.

الطبقة الثانية: هم الأجانب Metics المقيمون في المدينة، وتفاوتت نسبتهم العددية إلى مجموع سكان المدينة حسب طبيعة النشاط الاقتصادي فيها. ورغم أن الأجانب كانوا أحراراً يتمتعون بقدر معقول من المكانة الاجتماعية، إلا أنهم أيضاً كانوا محرومين من ممارسة النشاط السياسي. الطبقة الثالثة هم المواطنون Citizens الذين يحتكرون معظم المزايا بما في ذلك صفة المواطنة Citizenship التي كانت تورث للأبناء الذكور فقط عند بلوغهم سن العشرين، وبها يكتسبون عضوية المدينة وحقوق المشاركة السياسية^(٣). ولقد بلغت المدينة/ الدولة درجة عالية في الفكر السياسي الإغريقي، وكان أرسطو Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) يرى أن المدينة / الدولة هي الوحدة الطبيعية للوجود الإنساني، وأن أي إنسان تدفعه طبيعته لا ظروفه إلى الحياة بعيداً عن المدينة/ الدولة، إنما هو إنسان أدنى من مستوى البشر أو فوق مستوى البشر^(٤). وبالنسبة لأرسطو والإغريق كانت المدينة/ الدولة تمثل الحضارة، بجناحيها الضروريين أي العدالة والقانون. هذا ومما يلفت النظر هو سيطرة المدينة/ الدولة ذاتها - ومهما كان شكلها ونظامها - على المواطنين، لقد كان الإغريقي "يؤمن قبل كل شيء بأنه مواطن، وسلوك أفلاطون Plato (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م) وهو يحاول بناء مدينة عادلة، للحصول على رجال عدول، يبدو كدليل على هذه الحالة الفكرية، فالمدينة / الدولة هي محور حياة المواطن^(٥). هذا ومن الملاحظ أن الفكر السياسي اليوناني بظهوره ونشاطه ضمن إطار دولة المدينة كان يتميز باهتمام مزدوج: الاهتمام الأخلاقي، والاهتمام العملي، المرتبطين ببعضهما البعض بشكل وثيق. لقد كان المفكرون يتصورون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك، وفق قواعد الخير، ومن أجل الخير.

ولقد قدمت أثينا للعالم في عصر بركليز Pericles (٤٩٥ - ٤٢٩ ق. م) مثلاً للمدينة التي يعيش فيها المواطنون متساوين أحراراً ؛ أحرار بمعنى أنه لا يمكن أن يُسرق أحد منهم لأي سبب من الأسباب ومتساوين بمعنى أن لهم جميعاً نفس الحقوق. وسواء أكان الكل فقراء أم أغنياء، نابهن أم خاملين فلقد كان لهم جميعاً حق الكلام في الجمعية The Assembly وحق الترشيح للوظائف العامة، وحق تولي منصب القضاء، ولم يكن لأحد على الآخر حق الصدارة في الأعياد العامة وذلك باستثناء الحكام. ولم يكن المواطنون Citizens أحراراً متساوين فحسب، بل كانوا أيضاً أصحاب السيادة. وإذا كان الشعب ملزم باحترام القانون، فإن إرادته لم يكن لها معقب في الفصل في كل ما يخص المدينة، وكان يزاول هذه السلطة بنفسه دون أن يعهد بها إلى ممثلين له.

ولقد وصف بركليز في الخطبة الشهيرة "خطاب التأيين Funeral Oration" التي ينسبها إليه ثوسيديديس هذا النظام فقال "إن اسمه الديمقراطية، وذلك لأنه لا يهدف إلى مصلحة الأقلية، بل إلى مصلحة أكبر عدد ممكن من الناس "ويضيف" وجميع المواطنين من الناحية القانونية يتمتعون بالمساواة Equality فيما يتعلق بالخصومات الفردية، وأما من حيث الوصول إلى المناصب العامة، فالمفاضلة بين الأفراد لا تقوم إلا تبعاً لما يتميزون به، وأساس التميز هو الموهبة، لا الانتماء إلى طبقة معينة، ولا يمكن أن يحال بين شخص وبين خدمة المدينة، بسبب فقره أو خموله الاجتماعي ما دام قادراً على النهوض بهذه الخدمة. (٦) هذا ولم يكتف أصحاب الديمقراطية الأثينية بتقرير المساواة أمام القانون، والمساواة في حق الاشتراك في أعمال الجمعية العامة. بل أرادوا أن يمكنوا المواطنين الفقراء، من أن يستخدموا حقوقهم المدنية استخداماً حقيقياً، ولذلك طالبوا بإصلاحات اقتصادية "المعاشات لذوي العاهات من المحاربين والمساعدات لمقعدى إصابات العمل وأيتام الحرب، الخبز بثمن زهيد الإعانات التي تمكنهم من دخول المسارح أيام الأعياد. (٧)

ب-المواطنة الإغريقية والمواطنة الحديثة:

بالمقارنة مع المواطنة الحديثة نلاحظ أن صفة المواطنة بالنسبة للإغريقي كانت تحمل في طياتها قدراً من المساهمة في الشأن العام. ومن ثم فإن فكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل في صبغتها القانونية منها في العصر الحديث، فنحن ننظر إلى المواطن اليوم كشخص يضمن له القانون حقوقاً معينة، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدي الإغريق. فالإغريقي لم يكن يري لنفسه حقاً خاصاً، بل رأي في تلك الصفة "المواطن Citizen معنى المشاركة، مثل تلك التي يتضمنها عضوية الإنسان في أسرة. أي أن معيار المواطنة الأثينية يتنافى مع الموقف السلبي للفرد الذي يتسم به مفهوم المواطن الحديث.

لقد عرّف أرسطو "المواطن" بأنه من يكون له حق الاقتراع في مجالس الدولة، والاشتراك في ممارسة السلطة. ونقيض المواطن عنده هو الساكن أو المقيم (٨). ويعكس هذا التعريف مدى اهتمام المواطن الأثيني بممارسة حقه السياسي سواء بصفته عضواً في جمعيته المواطنين Ekklaisa أو بمساهمته في إقرار العدالة Justice من خلال اشتراكه محلفاً أو قاضياً في المحاكم. وقد بلغ اعتزاز الأثيني بنظامه السياسي حداً جعله يعتبر المشاركة في الحياة السياسية للمدينة من أهم المبادئ التي يجب الحرص عليها. وفي هذا الصدد يقول

بركليز "إن المواطن الأثيني لا يهمل شئون الدولة للاهتمام بشئونه الخاصة، والذي لا يهتم بالشئون العامة يعتبر عديم النفع لا خير فيه (٩).

وقد ظلت فكرة استمتاع كل مواطن بحق المشاركة في شئون مجتمع متجانس، الطابع المميز لاتجاهات الفكر الإغريقي. من هنا تجئ تلك الغرابة والدهشة من مطالعتنا لأفكار أرسطو وأفلاطون السياسية ومغايرتها للأفكار السياسية المعاصرة، وبالذات فكرة المواطن بذاتيته وحقوقه الخاصة. وفكرة الدولة التي تكفل بالوسائل القانونية حماية حقوق المواطنين، وتوجب عليهم تحقيق ما يقتضيه ذلك الهدف من التزامات.

إن أبرز أفكارنا السياسية هي فكرة تحقيق التعاون بين مبدئين متعارضين:

- قوة الدولة بدرجة تسمح لها أن تكون فعالة.
- وحرية الفرد إلى الحد الذي يتيح له طلاقة العمل.

ومثل هذا التعارض لم يكن قائماً عند الإغريق فلم يكن معنى الحق والعدالة في نظرهم إلا للدستور Constitution أو تنظيم الحياة المشتركة للمواطنين، ولم يكن من غرض للقانون إلا تعيين مكان كل فرد في المجتمع، وتحديد وضعه ووظيفته في حياة المدينة. وكانت للفرد حقوق، ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة، بل كانت حقوقاً تابعة لمركزه في الجماعة. وكانت على المواطن كذلك التزامات وتكاليف، غير أنها لم تكن فرائض حملته الدولة إياها، ولكنها نجمت عن حاجته إلى إظهار مواهبه وإمكاناته، وفي نطاق هذه الحدود لفكرة الحياة المشتركة المتجانسة في المدن الإغريقية برزت دعامتان مهمتان تلازمتا في ذهن الإغريق على الدوام، وقام عليهما كل نظامهما السياسي وهما الحرية واحترام القانون Freedom and Respect of law (١٠). هذا وقد كان ذلك الحرص من جانب المواطن على المشاركة في الشأن العام هو الذي جعله يكره الحكم المطلق، لا لأنه غير عادل فقط، وإنما لكونه يمنعه من المشاركة في الحياة العامة في المدينة. وقد كان كل مواطن يعد نفسه سياسياً محترفاً، وأهلاً لتقلد المناصب حتى رئاسة الدولة. فالعمل السياسي كان شركة بين مواطنين أحرار، ولم تكن هناك طبقة سياسية محترفة كما هو الحال اليوم، وكان لهذه المشاركة أفضل الأثر في تربية كل المواطنين سياسياً وخلقياً: كضبط النفس - الاعتدال - حسن المعاملة - البراعة في الخطابة - القدرة على مواجهة الجمهور - الاعتماد على الذات - زيادة الشعور بالمسئولية (١١).

ملمح آخر عند المقارنة بين المواطنة الإغريقية والمواطنة الحديثة يتجلى في أن الأولى كانت تجلب معها ميزات اقتصادية لا سيما ما يتعلق منها بملكية الأرض، إذ كان من المستحيل تقريباً أن يمتلك الأجانب الأرض. بيد أنها كانت تعني ما هو أكثر من ذلك "كانت تعني عضوية جماعة سياسية واقتصادية. وبما أن المشاركة في الحياة السياسية كانت شائعة في مدن مثل أثينا فإن منع الأجنبي من هذه المشاركة كان يحول بينه، وبين جزء مهم من حياة المدينة، أما في أوروبا الحديثة وأمريكا حيث تعني المواطنة: حق التصويت الدوري في الانتخابات، والالتحاق بالوظائف العامة يستطيع من لا يتمتع بحقوق المواطنة أن يحيا مثل أي مواطن (١٢).

إن من الجدير بالذكر أن الفكر الإغريقي قد نهض للإجابة عن سؤالين رئيسيين:

- هل الأسلم وضع السلطة في يد بعض الأفراد أم المشاركة الواسعة فيها؟.
- هل يجب إعطاء المواطنة للأجانب بصورة تضييقية أم بصورة مفتوحة؟.

والملاحظ أن أفلاطون تجنب هذين السؤالين بالمناداة بوضع السلطة في يد الفلاسفة، داعياً في الجمهورية The Republic إلى ضرورة العناية بتربية المواطنين، على أساس أنه إذا صح تعليم المواطنين استطاعوا حل المشاكل والصعاب التي تعترضهم قائلاً "وَقَبِينَا أن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة، فإنها تنمو كالدائرة. فالتريبة والتهديب إذا ما أحسن توجيهها كَوْنًا أناساً أختياراً، وهؤلاء الأختيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، ترتقي صفاتهم ويغدون أفضل من كل ما سبقهم (١٣).

أما أرسطو فقد أعاد طرح المسألة في مركز المناقشة. فالسلطة السياسية نوعية لأنها تمارس من جانب موظفين على مواطنين، وفق قواعد دستورية. فهي إذن اصطلاحية ومحدودة، ومختلفة جداً عن السلطة الطبيعية للأزواج على زوجاتهم، أو عن السيطرة المطلقة للسادة على عبيدهم، ومن الحكمة إجمالاً برأي أرسطو توسيع المواطنة كثيراً، وبالذات لمن يصيبون شيئاً من الثراء ولا يغريهم استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الأغنياء. إلا أن المواطنة مستحيلة على الذين لا يملكون ما يكفي من أوقات الفراغ، والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية، وعلى الذين يكون عملهم روتينياً، والنساء كذلك مكانهن البيت وليس الساحة العامة، وهي مستحيلة في فارس والأقاليم الشمالية لانعدام الحياة السياسية فيها. وبرأي أرسطو "فإن المناخ يؤثر في المواطنة فالحرارة الشديدة والبرودة

الشديدة كلاهما عدو للمواطنة، ولا ينبغي للدولة أن تضم أكثر مما ينبغي من المواطنين، حتى لا يتعذر تعارفهم. (١٤)

والواقع أن المناقشة الأرسطية للمواطنة تفترض مسبقاً أن المسألة الأساسية هي ضمان تجمع مستقل خاضع لقوانين. وأرسطو يعتقد أن الرجال يريدون تلقائياً إشغال مناصب عامة، وهو يسعى إلى تحديد البشر الذين يستطيعون التنافس على بلوغ المناصب العامة دون أن يثير ذلك معارك داخلية. فالحياة في المدينة هي بالنسبة للإنسان، بمثابة الخير الأسمى في هذا العالم، وامتياز المواطن الجيد جزء من امتياز الإنسان الأسمى.

ثانياً: عند الرومان

لا يمكن جلاء مفهوم المواطنة عند الرومان، بغير التعرض للفترة التي أعقبت وفاة أرسطو (٣٢٢ ق.م) حيث طرأت على مفهوم المواطنة تغيرات كبرى أثرت على صياغتها عند الرومان، فقد انتهت مع أرسطو "مرحلة تصوير الإنسان كحيوان سياسي، وكلبنة صغيرة في بناء المدينة القائمة أو دولة المدينة ذات الحكم الذاتي، وبدأت مع الإسكندر الأكبر Alexander The Great مرحلة تصوير الإنسان كفرد له ذاتيته المستقلة التي يعني معها في أن واحد: تنظيم حياته الخاصة، وتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه هذا العالم. وقد اقتضت مواجهة ضرورات حياته كفرد بزوغ فلسفة للسلوك. كما اقتضت مواجهة ضرورات حياته كعضو في الجماعة ظهور أفكار جديدة عن الأخوة الإنسانية. وكانت نشأة هذه الأفكار مرحلة حاسمة في التاريخ، وذلك عندما دعا الإسكندر، في خطبة ألقاها إلى اتحاد القلوب، وإقامة رابطة كومنولث Commonwealth بين المقدونيين والفرس.

وقد كان لانتهيار دولة المدينة أثره الكبير في تطور مفهوم المواطنة. فبعد أن كانت صفة المواطنة لا تكتسب إلا بال ميلاد أصبح من الممكن اكتسابها في عدة مدن في وقت واحد، بل وأصبح من المستطاع أن تمنح المدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم. فلم يعد هناك ما يبرر امتياز جنس على غيره من الأجناس، مما يؤدي إلى تفرقة الناس إلى جماعات وطوائف. ولم يعد الإنسان في ذلك التصور فرداً مميزاً، وإنما مجرد شخص كسائر الأشخاص ضمن جماعة من المخلوقات البشرية، وبخاصة أن الأواصر القديمة التي كانت

تربط بين المواطنين في دولة المدينة، كانت قد أخذت في التفكك بالترجيح، والفروق التقليدية بين الإغريق والبرابرة كانت قد أخذت في التلاشي، بسبب امتزاجهم المستمر في مصر وسوريا. ولقد أصبح على الفكر السياسي "أن يعمل على توضيح ناحيتين بعد مزجهما لتظهرها في مجال مشترك موحد للقيم:

الأولى: فكرة الفرد بحسابه عنصر إنسانياً متميزاً في نطاق حياة الفردية الشخصية البحتة.

الثانية: فكرة العالمية Universality بحسابها مجتمعاً إنسانياً شاملاً ينعم فيه الأفراد جميعاً بطبيعة مشتركة (١٥).

ومهما يكن من اتساع الفجوة بين فكرة مجتمع عالمي واسع يضم أفراداً متميزين بخصائصهم الذاتية، وبين الألفة الوثيقة التي كانت تربط سكان دولة المدينة بعضهم ببعض، فإن الفكرتين ليستا متناقضتين تمام التناقض، وقد عملت القرون التالية على تجسير الفجوة بينهما. لقد كان أرسطو يرى أن الخاصيتين الأساسيتين للمواطنة هما:

١- أن تكون العلاقة بين أعداد متكافئتين.

٢- أن يكون ولائهم تلقائياً لحكومة تقوم على أساس من السلطة الشرعية لا من الاستبداد.

وإن كان قد ذهب إلى أن هذه المساواة لا يمكن أن تتحقق إلا لفئة قليلة مختارة من المواطنين. أما الفكر الجديد فيفترض المساواة لجميع الناس دون تمييز بحيث يشمل حتى العبيد والأجانب والبرابرة. وعلي هذا صار لزاماً في هذا التصور الجديد التخفيف من غلواء الشخصية الفردية، إما بنوع من المساواة الغامضة أمام الله لكل الأنفس البشرية، وإما بمساواة كل رجل بالآخرين أمام القانون، دون النظر إلى التفاوت في الذكاء والصفات والثروة. ولقد ظهر اختلاف أيضاً في المصدر الذي يتحكم في تحديد حقوق الأفراد وواجباتهم "فبدلاً من الآلهة أو المثل العليا أو مبادئ الأخلاق Morals التي كانت مرعية في فترة دولة المدينة، فقد حلت محلها مؤسسات تقوم بتلك المهام في وقت لاحق ومع قيام الإمبراطورية الرومانية Empire of Roman مثل مجلس الشيوخ الروماني والمؤسسات التي تضم مسئولين أو قناصل. وبعادل ذلك في الأهمية بدء ظهور شخصيات قانونية مستقلة كانفصال شخصية الفرد عن شخصية الدولة State فالدولة وإن كانت ضرورة طبيعية

لوجود الجماعة البشرية وذات شخصية قانونية، فإن الفرد صار له أيضاً كيان يتوجب حمايته، أي يتمتع بشخصية قانونية هو الآخر تستوجب حمايته من أي عدوان يتعرض له بغض النظر عن مصدره^(١٦).

الفلسفة السياسية عند الرومان:

بالانتقال إلى الرومان، فإن ثمة نقلة كيفية في الفكر السياسي. فهناك انتقال من المدينة الدولة إلى الإمبراطورية ومن النظر إلى العمل، والمواطنة على نطاق ضيق إلى المواطنة العالمية. وبالمقارنة مع الإغريق لم ينتج الرومان فكراً سياسياً أصيلاً خاصاً، بهم -على الرغم أن الإمبراطورية الرومانية دامت لأكثر من ألف عام- وإسهامهم الأكبر هو في مجال القانون Law ولا تزال الشهرة الكبيرة التي حازتها روما القديمة والحضارة الرومانية بعامه ترتبط بالمؤسسات والنظم السياسية والقواعد القانونية وقد ظلت أوروبا لقرون عديدة بعد سقوط روما تعتقد فكرة الدولة كما رسمها النظام السياسي الروماني^(١٧) وكذلك ما ذهب إليه الرومان في قانونهم الوضعي من الفصل بين السياسة والأخلاق والدين وبالمقارنة مع الفلسفة الإغريقية، فإن الفلسفة السياسية عند الرومان اختلفت في عدة أمور:

أ- الفلسفة الرومانية لم تحاول أن تدمج الفرد في الدولة كما فعل الإغريق. وكذلك لم تحاول الإقلال من أهمية الدولة كما فعلت الأبيقورية Epicureanism لكنها فصلت الفرد عن الدولة، وجعلت لكل منهما حقوق وواجبات، ونظرت إلى الدولة على أنها تطور لحياة الأفراد في المجتمع، وأنها وجدت للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانوني له سلطة يستعملها في حدود معينة - كما نظرت إلى الفرد وأن له حقوقاً يجب حمايتها، وعلي هذا الأساس تطورت فكرة القانون الروماني. إن الإغريق إذا كانوا قد اتجهوا إلى التفكير في فلسفة القانون Philosophy of law، وبخاصة القانون الطبيعي فإن الرومان قد اتجهوا إلى وضع قانون عملي^(١٨).

ب- أخفق الإغريق في إيجاد دولة واحدة قومية تضم الإغريق جميعاً، ومزقتهم الحروب المحلية. أما الرومان فقد عملوا على إقرار الاتحاد داخل دولتهم. وإن كانت هذه الوحدة قد تحققت على حساب الحريات والانتقال من الحكم الديمقراطي إلى الحكم الدكتاتوري المستبد. والحقيقة أن مثل Ideas الإغريق السياسية عن الحريات والحكومات

الشعبية، لم تكن ممكنة التحقيق إلا في حيز محدود كدولة المدينة، ومن هنا تظهر أهمية الرومان في تطور النظم السياسية الحديثة، فقد عملوا على القضاء على النزاعات الداخلية، وعلى التفرقة العنصرية بين الأفراد ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون.

ج- ارتبطت الأخلاق ارتباطاً وثيقاً بدولة المدينة لدي أفلاطون وأرسطو، بينما استبدل الفقهاء الرومان بتلك العلاقة فكرة أخلاقية جديدة تدور حول مجتمع عالمي واسع يضم أحراراً لا عبيداً.

د- قيمة الإنسان في دولة المدينة تتحدد في رأى أفلاطون وأرسطو بوضعه الاجتماعي (حر أو عبد) أو وظيفته. بينما أعرب فقهاء الرومان عن اعتقادهم بأن للإنسان قيمة كواحد من الجنس البشرى.

هـ- فكرة المساواة عند أرسطو تطبق فقط على نخبة منقاة ممن يتمتعون بحق المواطنة، كما ركز أفلاطون في الجمهورية على تحقيق الوحدة وليس المساواة، بينما تنطبق الفكرة الجديدة، عن المساواة بين البشر لدى الفقهاء الرومان على كل الأفراد سواء كانوا مواطنين أم عبيداً، أجنبياً أو برابرة.

عن المواطنة الرومانية:

لقد كانت أهم مشكلة واجهت الإمبراطورية هي مشكلة كيفية ترتيب حقوق وواجبات الأفراد داخل الإمبراطورية ولقد كان "حق المشاركة في حكم الجمهورية في بادئ الأمر قاصراً على النبلاء (Nobles) أو الأرستقراطية (Aristocracy)، لكن نتيجة لكفاح طويل، فقد حصل عامة الناس أيضاً على هذا الحق. وكما كان الوضع في أثينا Athens، كان حق المشاركة قاصراً على الرجال وهو ما كان عليه الحال تماماً، في جميع الديمقراطيات والجمهوريات التالية حتى القرن العشرين^(١٩).

"ومما لا شك فيه أن المواطنين الرومان سواء كانوا مواطنين بالوراثة أو ممن اكتسبوا حقوق المواطنة بمنحة من إمبراطور أو حاكم، كانوا مميزين مكانةً ومنزلةً عن سائر السكان، غير أن هذا لا يعني قط أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم الشعب المتفوق أو السيد "بل كانوا على الأرجح يعتبرون أنفسهم فئة مهذبة نبيلة.

بيد "أنه كان ثمة تقليدا عريقا مصوننا يقضي بأن تفتح روما باب التمتع بحقوق المواطنة الرومانية لكل من أثبت بعمله من أجلها جدارته بهذا الحق. ولقد حولت المواطنة الرومانية لصاحبها العديد من الميزات حيثما أقام وحيثما أحل، ومن الأمثلة الشهيرة لذلك ما حدث للقديس بولس Saint P إذا أنقذته رعويته الرومانية في مرة من المرات من الجلد، ومنحته الحق في التماس العفو من الإمبراطور نفسه. وفضلاً عن ذلك فقد كان للمواطن الروماني وحدة الحق في عقد قران رسمي مشروع، وإنجاب ذرية شرعية والتصرف في ممتلكاته بموجب وصية قانونية صحيحة، وكانت له حرية الانتقال إلى حيثما يشاء ولو أنه لم يكن مسموحاً لعضو مجلس الشيوخ بمغادرة إيطاليا إلا بإذن من الإمبراطور^(٢٠). بيد أن ذلك لا يعني أنه لم يكن في استطاعة غير المواطنين أن يقوموا بما يقوم به المواطنون وكذلك قيامهم بذلك لم يكن حقاً مشروعاً لهم.

وإذا كان الإغريق قد تحدثوا عن سيادة الشعب، وحرية الفرد، وحماية من نزوات الطغاة المستبدين، فإن الرومان أكدوا على تلك المعاني في أسلوب أشد وأقوى. فكان من حق مواطن روماني يحكم عليه الحاكم بالإعدام أو الجلد حق استئناف الحكم أمام مجلس المواطنين. وحتى عهد ملوك أسرة تاركوين كانت معظم السلطة في يد مجلس المواطنين وحرص الملك The King على أن يقترح فحسب لا أن يأمر، وكان المواطنون يجيبون على اقتراحه طبقاً لما يرونه صالحاً، فكان القانون الذي ينتج عن ذلك الاتفاق اقتراحاً اقترحه الملك وصادق عليه الشعب أو رفضه. وهكذا تمتع المواطنون الرومان بالحقوق والامتيازات التي نعم بها أعضاء كنيسة في نيو انجلاند New England كما مارسوا مثلهم تلك الحقوق في إحساس قوي بمسئوليتهم أمام المجتمع، وفي ذلك يقول مومسن Mommsen "لم يكن هناك مجتمع آخر غير مجتمع روما استطاع فيه المواطن أن يعيش في أمان تام، ولا يخشى أي اعتداء سواء من زملائه أو من الدولة ذاتها" ويضيف مومسن "بأن مجلس الكبار كان يعتبر دوماً أعلى سلطة في الدولة^(٢١).

والحقيقة أن أكبر إنجاز سياسي للإمبراطورية الرومانية كان نقل رعاياها تدريجياً إلى درجة المواطنة الرومانية ". لقد دشنت هذه السياسة في القرن الرابع قبل الميلاد، وقد كانت أحد الأسباب في نجاح الرومان في أن يضموا إلى دولتهم شبه الجزيرة الإيطالية أولاً ثم حوض البحر المتوسط بأكمله. وقد بلغت هذه السياسة ذروتها سنة ٢١٢ م لما منحت المواطنة الرومانية لجميع سكان الإمبراطورية الذين لم يطالهم هذا من قبل، باستثناء أقلية

ضئيلة خارج الإطار^(٢٢). وسياسة روما الليبرالية في منحها المواطنة للأجانب الذين غلبوا في الحروب تناقض تماماً سياسة أثينا في هذا الشأن في القرن الخامس ق. م، وإن كانت ثمة ملحوظة هامة:

فالمساواة في الوضع السياسي لم تقابلها مساواة في الأملاك والدخل ومستوى المعيشة ومن ثم كانت هناك فجوة تتسع باستمرار بين الأغنياء والفقراء.

وقد لعبت فكرة المواطنة أبلغ الأثر في شد بنيان الإمبراطورية والربط بين أجزائها إذ بقي فيها في أيام توسع الجمهوريات جميعاً، بل حتى إبان عهد الإمبراطورية الأولى عدد غير من رجال أقوياء الوعي بالمواطنة الرومانية ويرون فيها امتيازاً لهم، وفي نفس الوقت التزاماً عليهم، ويطمنون إلى حقوقهم في ظل القانون الروماني ويبدلون التضحيات باسم روما عن طيب خاطر، وذاع صيت روما وأصبح رمزاً للعدالة والعظمة والمحافظة على القانون حتى تجاوز حدودها كثيراً^(٢٣).

الفصل الثاني

المواطنة في الفكر المسيحي وعصر النهضة

المسيحية أساساً دين سماوي يهدف إلى تحقيق خلاص الإنسان وهدايته، وليست فلسفة سياسية مقصود بها إصلاح نظام الحكم وتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم، ومن ثم فإن التعويل على العثور على آراء فكرية مسيحية محددة ساهمت بصورة مباشرة في تطور مفهوم المواطنة، يعد ظلماً كبيراً للمسيحية. ولكن، وبالرغم من ذلك فقد أثرت المسيحية في الفسفة السياسية الغربية Political western philosophy تأثيراً كبيراً في مرحلة لاحقة، والجدير بالذكر أن المسيحية في البداية كانت تحمل بصمات الفسفات السابقة عليها وخاصة الرواقية. فقد كان هناك تشابه واضح بين المثل العليا السياسية للمسيحيين وبين تلك التي آمن بها الوثنيون من قبل "ولعل من أهمها:

• أن البشر أخوة لأنهم جميعاً أبناء الله.

• لكل إنسان قيمة لأن له روح "وكانت تسمى العقل المقدس The Holy Mind قبل المسيحية.

• كل البشر سواء بغض النظر عن الثروة أو التعليم أو المركز الاجتماعي.

• هناك قانون أسمى من القانون المدني Civil law للدولة هو القانون الطبيعي. والملاحظ أنه بالرغم من إيمان آباء الكنيسة بوجود قانون موصى به من الله، فإنهم اعترفوا أيضاً بالقانون الطبيعي على أساس أنه أيضاً قانون الله.

وقد عبر عن هذا الموقف جيداً القديس بولس بقوله "ليس هناك يهود وإغريق ولا حر ولا عبد ولا ذكر ولا أنثى، فكلهم في يسوع المسيح سواء" (٢٤).

ولقد اجتذبت هذه المبادئ بالتدرج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني، ولقد عرضهم هذا للاضطهاد فترة طويلة، إلى أن اعترف الإمبراطور قسطنطين Constantine بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي، فتغيرت الأوضاع وسادت الديانة المسيحية وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية.

أ- المسيحية والثورة الروحية:

يقول برجسون (Bergson) "لم يكن بد من الانتظار حتى تظهر المسيحية لكي تصبح فكرة الإخاء العام - تلك الفكرة التي تتضمن المساواة في الحقوق واحترام الشخصية البشرية - فكرة فعالة" (٢٥) وعنده أن رسالة المسيحية هي التي انتهت بعد ثمانية عشر قرناً من الجهود إلى إعلان حقوق الإنسان (Human Rights)، والواقع أن الرأي السابق يجد من يعارضه، ليس فقط من زاوية ظلم الإنسانيات القديمة التي انطوت على الكثير من حقوق الإنسان، سواء على نحو صريح أو مضمّر، وإنما لأنه يصطدم بالعديد من الحقائق الثابتة "الإمبراطورية المسيحية، والقرون الوسطى المسيحية كانت أبعد ما تكون عن الانطلاق نحو الحرية والمساواة، وهي على العكس فقد احتفظت بنظام الطبقات وباستبعاد الشعب سياسياً، كما أصّلت تعصبا مروعا لم يعرفه العالم القديم. نعم لقد نجحت في العصور

الوسطى مجهودات للتحرر، ولكن تلك المجهودات قد بذلت من قبل الجماهير وبذلها الخارجون على الديانة الرسمية أكثر مما بذلتها الكنيسة نفسها، كما أنها لم تنته إلى نتيجة جوهرية، وإن الإمبراطورية المسيحية والقرون الوسطى المسيحية تمثل في عملية التحرر تقهقراً إلى الوراء»^(٢٦).

والحقيقية أن الرأي السابق إنما يتضمن جانباً من الصواب، فنتيجة للصراع المير بين الأباطرة "أصحاب السلطة الزمنية" وبين آباء الكنيسة والذي استمر أكثر من قرنين، للهيمنة على مقدرات الأمور في العصور الوسطى، فإن المعتقدات الدينية كانت هي المحور الذي دارت حوله الفلسفة السياسية، وقد أصاب الأخيرة قدر من الجمود بسبب عدم الاستعداد لتقبل أي آراء مغايرة - ولو في إطار العقيدة المسيحية نفسها- مما أدى إلى المغالاة في توجيه تهمة الزندقة إلى أي فكر متحرر أو معارض، بحيث أن الفلسفة السياسية التي وضعت بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر قد اقتضرت في أغلبها على توضيح العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية، والبحث في مدي أحقية كل منهما في فرض السيطرة أو توسيع الاختصاصات، وهكذا توارت فلسفات الإغريق والرومان وظهرت فلسفات سياسية تحاول تبرير تفوق السلطة الدينية اعتماداً على آراء بولس الرسول والقديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤-٤٣٠ م).

والحق أننا نؤيد الرأي القائل بالدور الإيجابي للمسيحية ولو على نحو غير مباشر في صياغة وتطور مفهوم المواطنة، حيث سجلت المسيحية "أول صرخة لتحرير الإنسان من ربة العبودية لاستبداد الحكام واختلاط السلطة بأشخاصهم حيث نادى بترك ما لقيصر وما لله، إذ تضمنت هذه الكلمات دعوة المسيح Christ إلى الفصل بين علاقة المواطن بالسلطة، وعلاقته بخالقه، فولدت بذور حرية العقيدة، كذلك تبلورت الدعوة إلى احترام السلطة الدنيوية ما لم تخرج على القوانين الإلهية، وإلا حق للأفراد عدم طاعتها، وأن كل سلطة لا تمارس في سبيل الخير والعدالة تفقد كل أساس، وبالتالي أي حق في الطاعة وتكف عن أن تكون سلطة عادية تمارس بشكل عادي.^(٢٧)

والواقع أن تعاليم السيد المسيح كانت تمثل كما يقول توشار Touchar ثورة على صعيدين: ديني واجتماعي، وتمثلت الأولى في رفض الشكلاية الدينية وظلم الفريسيين، وأن هذه الثورة الثيولوجية والروحية كانت مثقلة بثورة اجتماعية Revolution Social في مجتمع يعتبر الدين فيه كل شيء. ولقد حاول المسيح أن يوقظ في كل فرد حس الحياة

الروحية، وأن يلفت انتباهه إلى عالم جديد يحمله كل إنسان داخل ذاته، هذا العالم بالضبط صورة عن مملكة الله، وللوصول إلى هذه الغاية حاول أن يحطم الأوهام التي أقامتها الأوهام الأرضية، والطموحات الاجتماعية وكثير الفريسيين، ولا يمكن إنكار أن هذه التعاليم كان لها تأثير تجاه الترتيبات والقيم الاجتماعية. وقد تبدو وكأنها تعاليم ثوري أو فوضوي وهو يحل محل القيم السائدة ضوابط روحية خالصة، فإنه بالواقع كان يُعلم تلاميذه، بأن لا الثروة ولا السلطة ولا المعرفة ولا المكانة الاجتماعية تعد قيم مضمونة. (٢٨).

كذلك فإن المسيحية كانت بمثابة خطر على الدولة - في العرف الوثني القديم - "ذلك لأنها حطمت أسس الدولة القديمة التي زعمت أن لها الحق في تنظيم أحوال الفرد الداخلية والخارجية بما لها من قوة لا منازع فيها وقوضت أركان تلك الفضائل التي استندت إلى أن الدولة هي المثل الأعلى للخير الاسمي. وما ثورات نيرون Neoron وما أحقاد الجماهير الوثنية العمياء نحو المسيحيين إلا مظاهر غريزية رسمت أوضاعها الفكرة السياسية القديمة عند الدولة، حيث أحست أن وجودها معرض للخطر (٢٩) وبهذا المعنى كان المواطن المسيحي عدوا للدولة، فاتهم بالخيانة العظمى بسبب آرائه ومعتقداته واستوجب الموت والعقاب في نظر القانون. فمع المسيحية لن يكون كل شيء لقيصر، فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الإنسان بصفته الوريث للدولة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن. إن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الإنسان، فلقد حلت الثنائية المسيحية التي يكرسها تأسيس كنيسة المسيح محل الأحاديث الوثنية أيضاً.

هناك من يرى أن المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير في تركية وتأييد المذهب الديمقراطي، فالديمقراطية Democracy تقوم على مبادئ أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم، وتلك الدعائم التي دعا إليها الدين المسيحي. "فقد قضى الدين بإقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والإحسان بيني الإنسان، وطرح المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالإنسان في ذاته جدير بالاحترام باعتباره إنساناً لا أكثر. فالناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم، وإليه يرجعون حيث يحاسبون عن أعمالهم الدنيوية (٣٠).

والخلاصة:

أن تلك المبادئ تعد بمثابة قوانين الله العليا، التي يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة القوانين الوضعية ".

إن القرون الوسطى المسيحية وإن كانت لم تفتح في مجموعها النوافذ لفكرة حرية الضمير، ولا لفكرة الحرية السياسية ولا لفكرة المساواة في الحقوق وإنها كانت بمعنى ما عصور تفهقر بالنسبة لإنسانيات العالم القديم، إلا أن الأمر لم يخل على الصعيدين الفكري والأخلاقي من طرح أمور إيجابية، فإن روح الإستقلال في الرأي وروح النقد قد ظلتا حيتين رغمًا عن وجود محاكم التفتيش وطغيان عدم المساواة وعدم التسامح، كذلك فإن المطالبة بالإصلاح الديني كانت أمراً دارجاً في القرنين الرابع والخامس عشر. وفي المجال الاجتماعي شهدت القرون الوسطى جهوداً تبذل كرد فعل للإسراف في عدم المساواة "وقد تمثلت تلك الجهود في تحرير عدد كبير من أرقاء الأرض، وفي حركة المدن. كما أثارت المسيحية قضايا لم يعرفها العالم القديم من قبل ومن بينها قضية: الكنسية والدولة بما تتضمنه من الحديث عن الولاء وتعددته - واختلاف صور الولاء، والحديث عن رد الحكم على الأشياء إلى الشعور الداخلي وهي كلها مباحث لم تدر قط في تخيل القديماء لماهية صفة المواطن^(٣١).

وما من شك أنه يصعب تصور أنه كان يمكن للحرية أن تلعب الدور المهم الذي لعبته بالفعل في تطور الفكر السياسي في أوروبا إذا لم تكن الهيئات الأخلاقية والدينية قد اعتبرت مستقلة عن فكرة الدولة والالتزام القانوني من جهة، وفي مرتبة أسمى وأعلى من جهة أخرى. ولقد أضافت المسيحية كذلك مفاهيم جديدة لمتطلبات العدالة في الدولة الأرضية بما أضفته على المجتمع العالمي من الدين بوصفه مساهمة إلهية في سبيل الخلاص الإنساني، وما يتبع ذلك من التزام الدولة بالمحافظة على نقاء العبادة وطهرها، حتى تصبح هذه الحياة طريقاً ممهداً للحياة في العالم الآخر. وترتب على ذلك أن تطورت فكرة الحق الدنيوي، فغرست فيها فكرة الواجب المسيحي، وفكرة المواطن في الدولة، فأضيفت إليها فكرة العضوية في زمالة سماوية عامة وبذلك خضع المسيحي لقانون مزدوج وحكومة مزدوجة، وتولد عن هذا الازدواج في المجتمع المسيحي مشكلة فريدة لعلها أدت في النهاية إلى خصب تطور الفكر السياسي الأوروبي ونمو آفاقه. فإن الإيمان بسيادة مملكة الروح، وبحق الإنسان في الحرية الروحية، كل هذه المفاهيم وما يتصل بها عاشت وخلدت فلم تنته بانتهاء الجدل الذي قام بين السلطتين وتركت من التراث الذي ما كان يمكن بدونه تفهم الاتجاهات الحديثة عن الحريات الفردية وحق الإنسان في شئونه الخاصة^(٣٢).

عصر النهضة وتطور مفهوم المواطنة:

شهد الغرب في أواخر العصور الوسطى تغيرات جذرية في الفكر والمجتمع والاقتصاد والسياسة، كان لها أثرها الكبير وراء دخول الإنسان الغربي في العصر الحديث، وكانت أهم هذه التغيرات النهضة الأوروبية Renaissance والإصلاح الديني Reformation. وبوجه عام اتفق المؤرخون على أن الحركتين السابقتين كانتا متحدتين بطريقة ما في وحيهما والغرض منهما، فقد اتجهت الثانية إلى الحرية الدينية، بينما اتجهت "النهضة" نحو الحرية الفكرية، وكناتهما تعملان من أجل الحرية الخلقية، ومن أجل ما أصبح - وإن على نحو غير مباشر - الديمقراطية في القرن التاسع عشر بالنسبة للمواطنة وحقوق الإنسان، فإن إنسانيات عصر النهضة - بالقياس إلى الاتجاهات الرئيسة في العصور الوسطى التي سبق التعرض لها - تعد بمثابة نقلة كيفية وبالذات في المجالين السياسي الاجتماعي، وهي التي شنت الهجوم الحاسم * وقد استمر هذا الهجوم في أشكال مختلفة في القرنين السادس عشر حتى انتهى إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن في عام ١٧٨٩ هذا ويمكن التمييز بين العصور الوسطى والعصور الحديثة في ثلاثة جوانب أساسية نشير إليها فيما يلي:

الأول: العصور الحديثة عرفت الدولة كوحدة سياسية تقوم على أساس الشعور القومي الذي يربط بين أبناء الأمة Nation الواحدة فالأمم الحديثة كالأمّة الإسبانية أو الإنجليزية أو الإيطالية لم يتم تكوينها على أساس التماسك بين أبنائها والشعور بالفارق بينهم وبين غيرهم من أبناء الأمم الأخرى إلا في أواخر عصر النهضة. وبينما ظل المفكرون السياسيون في العصور الوسطى Middle ages متأثرين بتقاليد الإمبراطورية الرومانية العالمية وفكرة الكنيسة العالمية أيضا، ومن ثم اعتبروا العالم المسيحي بأكمله يمثل دولة واحدة على رأسها زعيमान هما البابا Papa والإمبراطور ليعبر الأول عن السلطة الدينية ويعبر الثاني عن السلطة الدنيوية، إذ بالعصور الحديثة تنتكر لكل هذه المبادئ وتنادي بإعادة تنظيم القارة على أساس وجود دول قوية تتميز كل واحدة منها على الأخرى على نحو قومي.

الثاني: أن العصور الوسطى لم تتخذ الفرد وحدة أو أساسا للبناء الاجتماعي، فالفرد في العصور الوسطى لا يمثل الخلية الأولى في بناء المجتمع، إنما تتمثل هذه الوحدة في المجموعة، سواء كانت هذه الوحدة الضيقة الإقطاعية أو كانت الكوميون Commune - وهي المدينة ذات الكيان السياسي المستقل - أو كانت النقابة التي تنظم مصالح أبناء الحرفة

الواحدة. أي أن الفرد Individual كان لا شيء في العصور الوسطى في حين أن الجماعة Group هي كل شيء. ولم يكن هناك مجال أمام الفرد لإظهار نشاطه وكفاءته، أما في العصور الحديثة Modern Ages فقد اعترفت بحرية الفرد ومكانته وأعطته حقاً كاملاً في المجتمع وفي الحياة. حتى قيل إن أعظم ما حققته النهضة هو أنها كشفت عن العالم World والفرد^(٣٣).

الثالث: بوجه عام في العصور الوسطى هناك سيادة للخرافة والجهل والتفكير الدوجماتيكي Dogmatic المدرسي scholar ، بينما نلاحظ اتساع نور المعرفة ونطاق التفكير في العصور الحديثة وخروجه من الدائرة الضيقة للكنيسة Church ورجالها إلى الجمهور العريض "وليس بخاف أن الكنيسة كانت تفرض قيوداً شديدة على حرية الفكر والبحث العلمي. بالإضافة إلى تكريس مجموعة القيم Values التي تعادي الإقبال على الحياة والتمتع بها. فالجمال إثم، والمرح وزر، والحياة عرض زائل، والجهل برهان على الخضوع لله God والرضاء بأحكامه. وقد جاءت العصور الحديثة فحررت العقل البشري من هذه المعتقدات وساهم في ذلك اكتشاف الطباعة، والبارود والكثير من المخترعات العظيمة كالبوصلة والإسطرلاب وغيرها.

وقد عبر عن هذا الزمن ابلغ تعبير فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) بالقول: "إن اختراع الطباعة والبارود والبوصلة لعب دوراً أشد خطراً في صناعة التاريخ من السياسة أو الفتوحات أو الدين"^(٣٤).

أ- عصر النهضة Renaissance:

النهضة بعث أو إحياء، وحرفياً ميلاد جديد أو تكرر الميلاد. ومن الصعب إعطاء عصر النهضة تحديداً زمنياً دقيقاً لكن بوجه عام يمكن القول إنه يمتد من سنة ١٤٠٠ إلى ١٦٧٠م^(٣٥).

والنهضة مصطلح يستخدم في تاريخ الفلسفة للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا بصفة مبدئية في إيطاليا خلال فترة انهيار الإقطاع Feudalism وقيام المجتمع البورجوازي الحديث.

هذا ولعل من أهم ما اقترنت به النهضة المذهب الإنساني Humanism وهو المذهب الذي يقوم على الاهتمام بقيمة الإنسان واتخاذ معيارا لكل الأشياء بحيث تصبح الطبيعة الإنسانية وحدودها ومصالحها هي بؤرة اهتمامه الأساسية، وأنه من حق الإنسان تشكيل حياته وتحديد موقعه في الكون بحرية تامة وفي استقلالية كاملة عن أي تنظيمات سابقة مفروضة عليه، ويعد هذا مناقضاً لما كانت تروج له الكنيسة ومؤسساتها من أنها جزء لا يتجزأ من النظام الكوني الذي قدره الله على البشر ومن ثم لا بد للإنسان أن يتقبله كما هو دون أي محاولة للتغيير أو التعديل، لأن انتماء لهذا النظام الكوني ومؤسساته هو الذي يحقق له كيانه المادي والروحي.

هذا وقد ذهب المذهب الإنساني إلى "اعتبار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، وأن جسده وحواسه واحتياجاته المادية - وهما ما يربطانه بالطبيعة - هي جوانب على قدر كبير من الأهمية له كإنسان بحيث أن يكون مخطئاً لو تجاهلها أو قلل من أهميتها. وترتيباً على هذا أكد المذهب الإنساني أن المتعة Pleasure هي القيمة العليا الوحيدة والحقيقية التي ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقها، وبالتالي فإنه يجب على الحكومات، وفقاً لهذا المذهب، أن تجعل من اللذة والمتعة القيمة السياسية العليا التي يسعى النظام السياسي Political System لتوفيرها لمواطنيه، ذلك أن الفضيلة السياسية ما هي إلا حساب المتعة المتحققه في النظام^(٣٦). ويعني المذهب الإنساني كذلك حركة البعث للعصر اليوناني / الروماني، والعودة إلى الآداب القديمة بما تضمنته من اهتمامات كونية وإنسانية، ويمثل هذا خروجاً على تقاليد العصور الوسطى بعدم الاهتمام بالتراث القديم بوصفه تراثاً وثيقاً، ونتيجة لإعلاء المذهب الإنساني للفلسفات العملية على حساب الفلسفات النظرية المجردة، فقد تم بعث مؤلفات أرسطو Aristotle في جوانبها السياسية والأخلاقية والتي تحدث فيها عن الفضائل السياسية، وعلى أشكال المجتمعات الإنسانية، وعلى الإنسان بوصفه حيواناً سياسياً، وتم إهمال الكتابات الميتافيزيقية. وقد قام عدد كبير من أبرز المفكرين بحمل لواء المذهب الإنساني في عصر النهضة أو في العصور التالية نذكر منهم بترارك، دانتي Dante.A جيوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠م)، دافنشي (١٤٥٥-١٥١٩م)، رابليه، كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣م)، وشكسبير، وبيكون Bacon، وقد بلغ المذهب الإنساني ذروته في مرحلة لاحقة في مؤلفات عصر التنوير Age of Light ment في ق ١٨ الذين رفعوا شعارات الإخاء والحرية والمساواة Equality.

لقد كان الإنسانيون مصممين على أن يعيدوا إلى الإنسان -بواسطة الآداب الكلاسيكية- تلك الحياة الروحية التي كانت يتمتع بها العصر الكلاسيكي والتي فقدتها في العصور الوسطى، وهي نفسها روح الحرية، تلك التي توجه الإنسان نحو الاستقلالية والقيادة الذاتية وتسمح له حيث يجد نفسه أسير الطبيعة والتاريخ أن يحاول هو التحكم فيهما، ولقد كان الإنسانيون يعتقدون أن العقل البشري الموازي لعقل الله، قادر على أن يتحكم بالإنسان والنظام البشري. ولقد مارست هذه الأفكار تأثيراً بالغاً على الفلاسفة اللاحقة كالنتوير كما سبقت الإشارة، وكذلك على الماركسية Marxism في صنع الإنسان للتاريخ والشخصانية التي قالت بقدرة الروح الإنسانية على التأثير والوجودية Existentialism التي أكدت بشدة على الوجود الفعلي للإنسان. هذه الفلاسفة جميعها نظرت إلى الإنسان بوصفه موجوداً قائماً بذاته وهو الفاعل وذاته الغاية، وأنه ينبغي الاختبار النقدي لكافة المشكلات السياسية والأخلاقية والإنسانية، وأن على العقل الإنساني أن يمضي قدماً في البحث سواء اتفق مع العقيدة المنزلة أم لا".

ومن الجدير بالذكر أن عصر النهضة قد شهد ظهور طبقة اجتماعية جديدة من أحشاء المجتمع القديم هي الطبقة الرأسمالية "البرجوازية" Capitalism والتي كانت تحمل مشروعاً حضارياً للمجتمع الأوروبي، مختلف جوهرياً عن ذلك الذي جسدهت الطبقة الإقطاعية بالتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية والذي ساد خلال العصور الوسطى. ولم يكن في تصور البرجوازية أن تقبل بسلطة الكنيسة في مجال العلم، فأخذت تطالب بالبحث في الأشياء بحثاً حقيقياً يقوم على أساس الملاحظة والعقل، وفي جميع البلدان التي تقدم فيها النظام الرأس مالي بسرعة ملحوظة شوهد تقدم للعلوم الطبيعية والعلوم الجغرافية والتاريخية والاجتماعية أدى إلى قلب بنیان المعرفة في العصور الوسطى وابتعدت عن مناهجها واضعة بذلك أسس المفهوم العلمي للأزمنة القادمة وحدثت تطورات مشابهة في كافة المجالات، فالمفاهيم الأخلاقية والنظرة الإنسانية والأفكار السياسية، هذه التعبيرات عن الوعي الإنساني تغيرت كلها تحت تأثير النمو الصناعي والتجاري، والتغير في الحياة الاجتماعية المترتبة على ذلك النمو^(٣٧).

ويعد مفهوم القومية Nationalism من أهم المفاهيم السياسية التي تم طرحها خلال عصر النهضة والذي جاء على أنقاض مفهوم الدولة العالمية المرتكزة على سلطة الكنيسة.

وقد لعب عدد من المفكرين السياسيين دوراً بالغ الأهمية في التنظير لهذه الدولة القومية منهم -بالإضافة إلى ميكافيللي - مارتن لوثر Martin Luther (١٨٤٣ - ١٥٦٤) وجان بودان Jean Bodin (١٥٣٠ - ١٥٩٦) وهوبز Hoblis (١٥٨٨ - ١٦٧٩) ولوك Locke. وعموماً سيتم تناول العامل القومي وأهميته بالنسبة لتبلور مفهوم المواطنة في موضع لاحق من هذه الدراسة.

ب- المدن الإيطالية الحرة وتطبيق مبدأ المواطنة:

لا يكتمل الحديث عن عصر النهضة ودوره المهم في تمهيد الطريق لإرساء مبدأ المواطنة في الفكر السياسي الحديث، بدون الإشارة إلى التجربة السياسية للمدن الإيطالية الحرة فقد عاد حكم الشعب للظهور حوالي ١١٠٠ م، وبعد انقطاع مديد، ومرة أخرى، نشأت حكومات شعبية في دول / مدينة صغيرة نسبياً، وليس في مناطق أو دول كبيرة، وقد انحصرت السلطة في بداية الأمر في هذه المدن على أعضاء العائلات الكبيرة، النبلاء، وكبار ملاك الأراضي ومن على شاكلتهم ولكن بمرور الوقت بدأ سكان المدن الأدنى في المستوى الاجتماعي والاقتصادي في المطالبة بحق المشاركة وكان أفراد ما نسميه الآن بالطبقات الوسطى، حديثي الثراء (صغار التجار - رجال البنوك - العمال المهرة المنظمون في نقابات، الجنود المشاة، بقيادة الفرسان) يشاركون في حكومة المدينة وعلي مدي قرنين أو أكثر ازدهرت هذه الجمهوريات في عدد من المدن الإيطالية كفلورنسا، والبندقية والتي صارت بمضي الوقت مراكز للثراء الطائل، والإبداع الفني الرائع بجميع مستوياته من عمارة وشعر وموسيقى، والحماس في إعادة اكتشاف العالم القديم لروما واليونان وهو ما شكل - كما سبق القول - روح المذهب الإنساني. (٣٨)

ويرى ماكس فيبر Max Weber (١٦٨٤-١٩٢٠ م):

أن المدن الأوروبية هي وحدها التي يمكننا أن نطلق عليها "تجمع الناس المتساويين" وأنه لا يجب إطلاق اسم مدن على المناطق الحضارية القديمة غير الغربية، لأنها لم تطور مؤسساتها المحلية الخاصة بها فالمركب المؤلف من مؤسسات وأفكار ديمقراطية والمشتق من الكلمة الجذر مدينة المواطنه citizen ship مهذب أو مدني Civil "ومدني Civic، مواطن Civilian كياسه "Civility" تمدن أو تحضر "Civilization" هو في رأي فيبر

ابنكار فريد من صنع المدينة الغربية التي كانت مجتمعاً للناس المتساويين ولما كانت المدينة الغربية قد تطورت بوصفها جماعة مترابطة فإن أهلها عدّوا أنفسهم "مدنيين" (مواطنين) في حين ظل من يعيشون خارج الغرب من أهل الحضر "رعايا" ولقد كانت هناك حواجز عديدة تحول دون تطور الجماعة الحضرية في معظم المجتمعات الإمبراطورية، والطائفة المغلقة، والقبلية في العصر الوسيط. لقد كانت هذه المدن في الغالب رائعة متألقة وافرة الإنتاج ولكنها قلما أتاحت الفرصة للمشاركة الديمقراطية ولم يكن سكان تلك المدن يعدّون أنفسهم مواطنين Citizens. (٣٩)

أما في أوروبا فالملاحظ أنه بعد القرن العاشر فقد أخذ النبلاء الإقطاعيون الذين كانت لهم الهيمنة السياسية الاقتصادية خلال العصور الوسطى يمنحون المدن القديمة - على نحو متزايد - استقلالاً وحكماً ذاتياً كان في غالب الأحيان يتم تقنينه في شكل ميثاق مكتوب، واكتسبت البلدان الصغيرة حق إقامة سوق دوري وسك للعملة، وضبط للموازن والقياس ومحاكمة أبنائها المواطنين في محاكمها الخاصة، وسن قوانينها والدفاع عن نفسها بقواتها الخاصة وكان المواطنون Burghers (أي أهل البورج أو المدينة) يقدمون لرب الإقطاع لقاء هذه الحقوق خدمة المليشيا العسكرية، والازدهار الاقتصادي والزيادة السكانية والثروات الثقافية التي لا تستطيع أن تقدمها القلاع. وتاريخ نشأة المدينة في العصور الوسطى حافل بقصص صراع لا ينتهي بين أرباب الإقطاع ومواطني المدن والحقيقة أن المدينة كانت "توفر أرضية مناسبة لتفتح المواطنة. وكانت الحرية هي الهواء الذي تتنفسه المدينة فالقن الذي كان يمضي في المدينة فترة تزيد على السنة بيوم واحد يصبح حراً بحكم القانون، ولم يكن على مواطن المدينة أداء الرسوم والخدمات الإقطاعية وكانت المواطنة ذاتها تعني حرية التعاقد وحرية الحركة، وحرية الحيازة والعمل وحرية الإنفاق والزواج دون الحصول على موافقة السيد الإقطاعي ودون دفع الرسوم.

لقد حلت المواطنة محل روابط الدم والأرض والأسرة والتحالفات الإقطاعية القديمة وأصبح المواطنون أفراداً لهم استقلالهم الذاتي يتجمعون معا بحرية لإنشاء حكوماتهم وسن قوانينهم ويتحالفون في روابط مشتركة لصالح الكوميون أو المجتمع المحلي، يقول "فيبر" كانت مدينة العصور الوسطى كوميون منذ البداية وكان يعني بذلك أنها "تجمع مشترك أو جماعي بين أشخاص متساويين لا يقوم على الوشائج الأسرية أو العشيرية أو القبلية وكلمة الكوميون Commune هي الكلمة المناسبة للتعبير عن المواطنة المشتركة فمعظم المدن

الأقدم عهداً كانت تسمى نفسها "كوميون فلورنسا" أو "كوميون بيزا" أو أي بلد آخر^(٤١).
ويبين ممفورد Mumford "أن كل ما تريد الدولة ذات السيادة أن تحققه في مجال واسع،
سبق أن تم إنجازه بشكل ودي وإحساس أعمق باللحظة الإنسانية في مدينة العصور
الوسطى^(٤١)".

وبالمقارنة بين مدن العصور الوسطى، والدول المتطورة عنها في عصر النهضة،
ودول المدينة اليونانية، نجد أن الأولي جماعات مترابطة أكثر أصالة مما وجد في أثينا
القديمة "فقد كانت غالبية سكانها من المواطنين الذين كانوا يعملون جنباً إلى جنب دون وجود
عدد من السكان العبيد الذين يقومون على خدمتهم فقد جعلت المسيحية للعمل حرمة وقيمة لم
تكن له من قبل وقد عبّر رجال الطريقة البندكتية Benedictine Order عن موقف
المسيحية بقولهم "العمل عبادة". وكانت النقابات والطوائف في أول أمرها أخويات دينية
وهي لم تفقد صبغتها الدينية البتة، كما أن درجة المشاركة السياسية فاقت مثيلتها في أثينا
القديمة، وقد ذهبت التقديرات إلى أن فلورنسا Florence كانت تجتذب سنوياً من بين
سكانها البالغ عددهم ٩٠ ألف نسمة- ألفاً للمناصب العامة. ولم تكن الكوميون تربية في
السياسة والحكم والعلاقات الاجتماعية فحسب، وإنما كانت مدرسة للفن أيضاً وكان جمال
المدينة جزءاً من شغل المواطن. فقد صوت مواطنو فلورنسا ليقروا نوع العامود الذي
يجب تشييده في كاتدرائيتهم^(٤٢). ومع ذلك فمن سوء الحظ لتطور الديمقراطية أنه قد حدث
بعد حوالي منتصف القرن الرابع عشر أن استسلمت الحكومات الجمهورية في بعض المدن
الكبرى بشكل متزايد لأعداء حكومة الشعب الدائمين "التدهور الاقتصادي، الفساد،
الأوليغاركية Oligarchy، والحروب Wars، والفتوحات استيلاء حكومات مستبدة على
السلطة".

ولم يقتصر الأمر على ذلك، فمن وجهة نظر الاتجاهات السياسية، كانت دولة المدينة
محكوماً عليها كأساس للحكومة الشعبية بظهور منافس له قوات متقدمة بشكل كاسح: الدولة
القومية National State وكان مصير المدن والبلدان أن تنضم تحت لواء هذا الكيان الأكبر
والأقوى وتصبح في أحسن الأحوال كما يقول Dahll "وحدات تابعة للحكومة".^(٤٣)

ثانياً: الإصلاح الديني Reformation

وأبعاده الاجتماعية والسياسية

يطلق الإصلاح الديني على تلك الحركة الثورية ذات المضمون الديني التي عمت أوروبا خلال ق ١٦، والتي جاءت معارضة على نحو جذري للكنيسة الكاثوليكية، وما مارسته من كبت وقهر وجمود خلال العصر الوسيط، وقد ترتب على الإصلاح الديني تغييرات بعيدة المدى في المجتمع الأوروبي الحديث والمعاصر، بالرغم من أنها - في البداية - لم تكن تستهدف سوى تنقية العقيدة مما لحقها من تزيف والعودة بالمسيحية إلى صفاتها الأولى. وقد بدأت حركة الإصلاح في ألمانيا على يد لوثر، ثم لم تلبث أن شملت عددا من البلاد الأوروبية وأدت إلى الارتداد عن المذهب الكاثوليكي Catholicism، وإنشاء كنائس قومية National Churches تأخذ بالاتجاه البروتستانتي ومن هذه الدول: إنجلترا - اسكتلندا - الدانمرك - السويد - النرويج - هولندا - سويسرا - ألمانيا وغيرها.

وقد أصبحت الكنيسة في البلاد التي انتصرت فيها حركة الإصلاح تعتمد على الدولة وتتمتع بقدر أقل من السلطة التي تتمتع بها في البلاد الكاثوليكية. وبالرغم من أن حركة الإصلاح كانت دينية في مظهرها العام - إلا أنها كانت في الحقيقة ذات خلفية اقتصادية واجتماعية، فقد كانت تعبيراً عن الصراع بين البورجوازية والإقطاع المتمثل في الكنيسة، فقد كانت البورجوازية الناشئة شديدة الضرر من هيكل نظام الإقطاع تفش عن مبرر لاهوتي ترتكز عليه إقامة القطيعة مع النظام الإقطاعي والانقلاب عليه وكانت البروتستانتية هي هذا المركز اللاهوتي عندما دعت إلى استقلال الكنيسة البروتستانتية، ومصادرة أملاك البابوية لصالح الكنيسة المحلية المستقلة، وكانت جماهير الأرياف والفلاحين قد عانت الكثير من ابتزاز الكنيسة وضافت ذرعا بألوان هذا الابتزاز والتي تمثلت أخيراً بصكوك الغفران. ومن ناحية أخرى فقد كان ملوك الأطراف أصحاب مبررات قوية كذلك للتبرم بسلطة الكنيسة، وما يترتب عليها من التزامات مالية تجاه بابا روما، وكان الملوك والأمراء في شمال الألب يغارون من سلطة البابا ويميلون إلى الاستقلال عنه ويرون في الانفصال عن الكنيسة زيادة في نفوذهم وسلطانهم^(٤٤).

وقد أدخل الإصلاح البروتستانتي تبدلات مهمة في الحياة المدنية "إذا شجع المبادرة الفردية وركز على معني المعرفة، وقد حاول ماركس وانجلز Marx and engles ومن بعدهما ماكس فيبر Weber أن يثبتوا العلاقة الجدلية بين الطابع القومي للإصلاحات الدينية

وبين التفاعلات التحتية في المجتمع ويصف كتاب رأس المال لماركس البروتستانتية بأنها انعكاس للمجتمع يوم كانت العلاقة العامة بين المنتجين تقوم على اعتبار الجهد المبذول في إنتاج السلع هو أساس التبادل في الحياة الاقتصادية^(٤٥).

نتائج حركة الإصلاح:

لا مجال للشك على الإطلاق أن قيام البروتستانتية قد ساعد كما يقول لاسكى (laski) على نمو الفلسفة التحررية "البرالية" Liberalism دون أن يعني هذا أن الليبرالية كانت على أي وجه من الوجوه، غرضاً من أعراض حركة الإصلاح، لقد أسقط الإصلاح سيادة روما وقد أوجد - وهو يفعل ذلك - مبادئ لاهوتية جديدة، كما غير من نظام توزيع الثروة على نطاق واسع، وقد سهل كثيراً جداً، في نمو الدولة الزمنية، وخفف من قبضة التقاليد على حياة الناس لأنه كال ضربة شديدة للسلطة ولأنه وضع على محك النقد أفكاراً ظلت وقتاً طويلاً مسيطرة، فإن ذلك جعله يقوي النزعة العقلية ويدفعها دعماً، وكانت مبادئه ونتائجه الاجتماعية كلاهما محرراً للفرد لكن ذلك لا يعني أن بناء الحركة قد قصدوا هذه النتيجة، إذ إن تحرير الفرد هو نتيجة جانبية لحركة الإصلاح وليس من روحها بأي وجه^(٤٦).

وعموماً فإن أهم مانتج عن حركة الإصلاح:

- أن تحريرها للفكر الديني كان في الوقت نفسه تحريراً للفكر السياسي، فإذا كان الفرد حراً في تفسير الدين وفقاً للضمير وقانون الأخلاق، فما أحرأه بالتفكير الحر، في طبيعة السيادة وسلطة الحكم، من ناحية أخرى فقد أسفرت البروتستانتية عن نتيجة مهمة، مالت في الأجل الطويل أن تعمل في اتجاه مصادف خلقفت في معظم شمال أوروبا أقلية دينية قوية نسبياً، كانت من الوفرة بحيث لم يكن في الإمكان قمعها دون تعريض النظام العام للخطر، وكانت مصممة على أن تظفر لعقيدها بمنافع الاعتراف القانوني وهذا ما وضعها في أحيان كثيرة، في موقف المدافع عن الحريات، وضرورة إرساء مبدأ للتسامح الديني Toleration^(٤٧).

- كذلك توجيه ضربة قاضية إلى الوحدة السياسية والفكرية للعالم المسيحي الكاثوليكي، وكشف عن مدى كامل من التأمل يقع خارج نطاق الدعوى الكاثوليكية، وهو تأمل لم يتسن للعصور الوسطى مطلقاً أن تتجه إليه^(٤٨).

أيضاً ساهمت حركة الإصلاح في دعم الحركة الإنسانية وتقويتها، وازداد الفرد شعوراً بقيمته الذاتية، وعادت فكرة المساواة الطبيعية والحرية الطبيعية إلى الظهور مرتكزة على دعائم علمية ودينية وقانونية. وقد أدت هذه النزعة في تطرفها إلى موجات شيوعية بين طوائف الفلاحين وأهل الفقر والعوز مثلما حاول توماس مونزر Thomas Munzer (١٤٩٠ - ١٥٢٥ م) وكان معارضاً للمسيحية والإقطاع ككل، وليس للكنيسة الكاثوليكية فقط كما لوثر، وكانت المهمة الرئيسية لحركة الإصلاح بالنسبة إليه ثورة اقتصادية واجتماعية للفلاحين، وفقراء المدن أكثر مما هي إصلاح الكنيسة وتعاليمها، وقد استخدم مونزر الشعارات المسيحية ليعلن برنامجاً ثورياً ذا أهداف بعيدة، وكان يحث الفلاحين الثوريين على أن يقيموا مملكة الرب على الأرض، أي مجتمعاً بلا طبقات وبلا ملكية خاصة أو حكومة Government^(٤٩).

وهكذا كانت الثورة البروتستانتية هي التي شجعت بطريقة غير مباشرة على ظهور فكر علمي إنساني ظهوراً كاملاً واسع المدى لعصر النهضة، في الشمال، وعلى الرغم من أن لوثر وكالفن كانا أقل مشاركة بكثير للإنسانيين من ليو العاشر إلا أنهما كانا يحطمان الجليد المتراكم في الميناء الذي كانت سفينة الإنشاء الأوروبي متجهه إليه وبالإضافة إلى ما تقدم كانت فردية عصر النهضة قد دعمتها الفردية التي في الوضع البروتستانتية والتأكيد على قيمة الحياة الشخصية وحريتها، وبدأت الروح الإنسانية بدورها تتخلل الحقل الديني أيضاً محاولة الرجوع إلى مصادر الإلهام المسيحي عن طريق دراسة نص الإنجيل دراسة حرة، وعلى الرغم من قسوة الكالفينية فثمة انتعاش روحي يتصف به البيورتان الأفضل حالاً، الذين اقتربوا من مسيحية الأناجيل^(٥٠).



الفصل الثالث

مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الحديث

تميز الفكر السياسي في العصر الحديث، بمحاولة تشييد أنساق سياسية متكاملة، تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية الاجتماعية والأخلاقية والميتافيزيقية... إلخ. وقد دارت معظم أفكار الفلاسفة في هذه الحقبة حول الدولة State وأصلها وكيفية قيامها وغاياتها وأشكالها وأركانها، وبعد القرن السادس عشر، والسابع عشر من أغني عصور الفكر السياسي لما ظهر فيهما من اتجاهات كانت المنبع الفكري للعصور التالية، وقد شهد مدين القرنين محاولات مستمرة من الدعاة البروتستانت للدفاع عن أنفسهم ضد اضطهاد الكاثوليك لهم، وأن يتمتعوا بحرية إقامة شعائرهم ومن ثم فقد طالبوا بحقوق الشعوب تجاه الملوك، وهاجموا سلطانهم المطلق، ولم يقف الصراع بين الفريقين عند حدود ساحات

الحرب والقتال بل تصارعا كذلك بالفكر والنظريات Theories، وأخذ كل فريق ينتصر لفكرته بمختلف الحجج والأسانيد، فأثير البحث في مشروعية السلطة Legitimacy of Power والحدود التي تقيدها، وفيما إذا كان للشعب الحق في مقاومة الحاكم والثورة عليه، إلى غير ذلك من المسائل.

امتد العصر الحديث ليغطي أكثر من قرن، "أي من أوائل ق ١٧ حتى نهاية القرن ١٩ واندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، وقد فرض نفسه بقوة وحل تدريجياً محل مفاهيم العصر الوسيط حول طبيعة السلطة السياسية، والعصر الطبيعي، وقانون الطبيعة، وأطراف وشروط العقد السياسي، وسنقوم في هذا الجزء بالتعرض لأهم التطورات التي أثرت في تشكيل مفهوم المواطنة في العصر الحديث - بادئين بالقرن السابع عشر وسيتم التركيز فيه على عنصرين أساسيين، وما يتصل بها من مسائل فرعية هما:

(١) نظرية العقد الاجتماعي ودلالاتها بالنسبة لحقوق وحرريات الأفراد.

(٢) مفهوم الدولة القومية، حيث أنها الحاضن الأساسي للمواطنة.

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي Social contract

تنهض النظريات الديمقراطية المختلفة على أساس أن السلطة السياسية "الدولة" مصدرها الشعب People وبذلك لا يكون الحكم مشروعاً إلا إذا كان وليد الإرادة الحرة للجماعة التي يحكمها، ومن أهم النظريات الديمقراطية في نشأة الدولة وتحديد حقوق وواجبات الأفراد حيالها نظرية العقد الاجتماعي، التي تقول في أبسط معانيها بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وإن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة. وتتطوي فكرة العقد الاجتماعي على تحول عن المشروعية الدينية للحكم، إذ تعتبر أن مصدر التنظيم السياسي بأكمله هو إرادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على إقامة المجتمع المدني Civil Society ومن ثم فإن خضوعهم للسلطة يقوم على رضاهم بها^(٥١).

هذا وينصب الفكر السياسي لمنظري العقد الاجتماعي على تحديد حقوق المواطنين وواجباتهم إزاء الدولة وأن يضعوا لهذه الأخيرة حدوداً معينة لتدخلها المشروع. ومما لا شك فيه أن هوبز ولوك وروسو Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨م) لديهم تصورات شديدة التباين

حول طبيعة العقد الاجتماعي "فالأول يجعل من الدولة ثمرة تخلي كل واحد منا عن حقوقه أي التخلي عن السلطة التي وهبنا إياها الطبيعة، بينما يرى الثاني في الحكومة امتداداً وتعزيزاً للعلاقات السلمية بين الناس في حالة الفطرة، بينما أكد روسو على أن الهدف من التنظيم السياسي للمجتمع هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية وأن السيادة هي ملك للأمة، وأن القانون يعبر عن الإرادة العامة للمجتمع، الأمر الذي يفترض اشتراك المواطنين - لا ممثلهم - في وضع القوانين (وهذا من تأثير الفكر الإغريقي). لكن هؤلاء المنظرين يتفقون على أن الدولة تملك القدرة على إكراه الأفراد عند الاقتضاء على التقيد بقواعد السلوك التي تسنها، ولكنها لا تمارس هذه السلطة بطريقة تعسفية، وفقاً لأهواء الحكام مصالحهم، ولا بصورة مطلقة دون مراعاة لحقوق المحكومين ومصالحهم، وحتى ولو كانت الدولة قد منحت صفة السيادة مثل "روسو" مثلاً فإن الدولة الحديثة هي دستورية، أي أن عملها خاضع لأنظمة عمل صريحة.^(٥٢) هذا وبالرغم أن نظرية العقد الاجتماعي كان لها أنصار أكثر إلا أن دعائها الرئيسيين كانوا كما سبق القول "هوبز و لوك وروسو" وسنستعرض فيما يلي بإيجاز لإسهامات كل منهم:

أ- توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م):

لا شك أننا لا يمكن أن نعثر عند هوبز على الكثير في مجال الدفاع عن حقوق الأفراد وتقييد سلطة الحكم وتدعيمه بالتالي مبدأ المواطنة - كما نعثر مثلاً عند مواطنة لوك أو عند روسو فيما بعد- إذ المشهور عنه أنه من أنصار السلطة المطلقة، وأن الأفراد قد تخلوا لها عن جميع حقوقهم من أجل الأمان الذي يوفره حكم ملكي مستقر، حتى لو كان الملك فيه يتمتع بصلاحيات كاملة، وأن على الفرد أن يقبل أي تجاوزات تنجم عن احتكار السلطة لتلك الصلاحيات، لأنها في المحل الأخير، أفضل من عدم وجود سلطة قاهرة تززع الأفراد بعضهم عن بعض، وتغل أيديهم عن أعمال العدوان والتأثر وهو من ناحية أخرى لا يمنح الأفراد حق الثورة على الحاكم، انطلاقاً من رؤيته بأن السيادة المطلقة غير مسؤولة أمام أحد، وأن مقاومة سلطة الحكومة لا يمكن تبريرها بالتالي بأي صورة من الصور، بدون أن يعني ذلك أنه يمكن لبعض الحكومات أن تكون فاسدة، وأن ذلك يفتح الباب أمام النظم الدكتاتورية في تبرير الاستيلاء على السلطة بالقوة وكبت المعارضة بصفتها التدابير البديلة،

والناجحة للفوضى، إلا أننا ومع رسوخ تلك الصورة عن هوبز فيما تناقله الباحثون نعثر كذلك على بعض جمل مفيدة في اتجاه المواطنة:

- فقد جعل هوبز "طبيعة الإنسان الفرد محور فلسفته السياسية، وبنى عليها تصورا للتنظيم السياسي الأمثل، وقد ترتب على ذلك أنه صارت الفردية Individualism هي الطابع الأساسي لنظريته، وكان بذلك أول داعية سياسي لهذا المفهوم، واحتل بذلك مكانه خاصة في الفكر السياسي الحديث، إذ برغم أن فكرة أن المجتمع يتكون من أفراد كل منهم وحدة قائمة بذاتها وكل منهم يسعى لتحقيق مصلحته الذاتية، كانت قد أطلت برأسها بين الفينة والأخرى في فترات مختلفة من تاريخ الفكر السياسي إلا أنها لم تتبلور قط في صورة مذهب متكامل إلا على يد توماس هوبز ومن بعده صارت تمثل حجر الزاوية في معظم التفكير السياسي لمدة تزيد على ثلاثة قرون." (٥٣).

- في تبريره إنشاء الدولة، فقد ذهب إلى "أن السبب الوحيد هو المحافظة على حياة الأفراد. أي أنه قد قلص دورها إلى مجرد منفعة أي تلبية منفعة خاصة هي أمن هؤلاء الأفراد، ويترتب على ذلك أن المصلحة الاجتماعية ما هي إلا مجموع المصالح الخاصة بهؤلاء الأفراد، وقد جعلت منه هذه الفكرة رائداً لأصحاب مدرسة المنفعة فيما بعد ولمنظري مبدأ دعه يعمل دعه يمر Laissay passer, Laissay faire، وأن هوبز وهو يدافع عن الحكم المطلق لم يقل بالحق الإلهي للملوك Divine Right وإنما باسم مصالح الأفراد والحفاظ على أرواحهم وعلي السلام، وأنه قال بأسبقية الفرد على الدولة وحتى في دفاعه عن هذه السلطة المطلقة، فقد أضفي عليها الطابع الزمني، وعنصر المنفعة وليس أبهة النظام الملكي" (٥٤).

ب- جون لوك John Locke:

خلافاً لآراء هوبز التي انبعثت من ظروف الثورة والحرب الأهلية civil War في إنجلترا England ووضع كل الصلاحيات في يد سلطة مطلقة، فإن آراء لوك السياسية جاءت استجابة للصراع بين الملك والبرلمان -مع ملاحظة أنه كان متعاطفاً مع المفاهيم والمواقف التي إتخذها الأحرار Whigs في القرن السابع عشر ضد المحافظين Tories المؤيدين للملك- وجاءت نظريته للعقد الاجتماعي كتنظير للثورة الإنجليزية ١٦٨٨م والتي

ترتبت عليها نتائج بالغة الأهمية لمسار انجلترا السياسي حيث تحولت رسمياً إلى ملكية دستورية، كبديل لمبدأ الحق الإلهي الذي كان يحكم بمقتضاه الملك جيمس الثاني الكاثوليكي، كما تم حسم أن تكون البروتستانتية هي الدين الرسمي للمملكة على حساب المذهب الكاثوليكي، كما ترتب عليها كذلك في السنة التالية وضع وثيقة الحقوق Bill of Rights ١٦٨٩ التي قيدت صلاحيات العرش المالية والعسكرية.

هذا وترجع نشأة الجماعة المنظمة في رأى لوك إلى إبرام عقد Contract انتقل به الأفراد من حياتهم الطبيعية إلى مجتمع منظم. أي أنهم مهدوا لانتقالهم إلى هذه الحياة الجديدة باختيار سلطة حاكمه وأبرموا معها عقداً، وفي هذه الحالة يكون للعقد طرفان: سلطة حاكمة وجماعة محكومة، ويترتب على وجود طرفين للعقد في مفهوم لوك ترتيب التزامات متبادلة قبل كل منهما "فالأفراد يلتزمون بالخضوع للسلطة السياسية أو الولاء لها، بينما تلتزم السلطة بتنظيم حياة الجماعة وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوق الأفراد التي لن يتنازلوا عنها" كما عند هوبز "عند دخولهم المجتمع المنظم. وهنا يبرز خلاف آخر بين لوك وهوبز، فالعلاقة بين السلطة والأفراد في كتابات لوك هي علاقة بين حاكم ومواطنين، بينما هي في كتابات هوبز علاقة بين حاكم ورعايا^(٥٥). هذا وتلتزم السلطة السياسية بمراعاة القيود الواردة بالعقد إذ إن الإخلال بها كالعودة مثلاً إلى الحق المطلق، أو الاعتداء على حقوق الأفراد، ينتهك شرط الرضا كأساس لمشروعية الحكم، وبالتالي يُجيز لهؤلاء الأفراد حق مقاومتها وفسخ العقد معها بل وعزلها. على الجانب الآخر بالنسبة للأفراد فإن خضوعهم وولاءهم للسلطة السياسية ليس وليد إكراه، وإنما ترتب على الرضا الذي عبروا عنه بإرادتهم الحرة كطرف في العقد عندما قاموا طواعية باختيار السلطة الحاكمة. وقد تضمنت نظرية لوك في العقد الاجتماعي ثلاث عناصر أساسية تعد استباقاً للتطورات التالية التي تبلور بها المفهوم السياسي للأمة والسيادة الشعبية وبالتالي مفهوم القومية الحديثة Nationalism.

وأول: هذه العناصر أنه أضفى على مجموع الشعب نوعاً من الشخصية الاندماجية Carparative التي وجدت أصلاً في القانون الروماني وكان لها أثر كبير في تحديد نوعية التجمعات البشرية في العصور الوسطى وهي التجمعات السابقة تاريخياً على التجمع القومي أو الأمة Nation.

وثانيها: أنه نقل معقد السيادة إلى هذه الشخصية المعنوية، وفي نفس الوقت فقدت السيادة عنده طابعها المطلق التي رأيناها عند بودان وهوبز.

وثالثها: أنه ربط هذه السيادة بنوع من الإرادة الموحدة للمجتمع ككل، وإن كان هذا المفهوم لم يتبلور تماماً إلا على يد روسو فيما بعد. وعموماً لم يكن دور لوك في إثارة الأفكار التي صنعت بقطة الوعي القومي كبيراً أو مباشراً -كروسو مثلاً- ولكن المبادئ التي تضمنتها كتاباته السياسية ساعدت على إرساء قواعد السيطرة السياسية للطبقة الوسطى الناهضة التي قويض لها - بحكم موقعها الرائد في المجتمعات الجديدة - أن تكون أول من يحمل لواء الدعوة القومية".

من إنجازات لوك كذلك "وضعه لنموذج ملكي مقيد يختلف جذرياً عن الحكم المطلق الذي تبناه هوبز، وفرضه قيوداً نوعيه تحظر علي السلطة السياسية التدخل في مجالات ونشاطات بعينها، وكذلك فرضه قيوداً إجرائية على أساليب ممارسة السلطة^(٥٦). ولعل أهم قيد وضعه على الممارسة هو الفصل بين السلطات Separation of Power والذي تناوله فيما بعد مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) يقول لوك: "إن من يقوم بتشريع القوانين لا ينبغي له تولي تنفيذها".

وذلك للحد من الميل الإنساني نحو التسلط والسيطرة، أيضاً يذكر لوك أن "أهداف السلطة السياسية العليا عنده تكمن في المحافظة على الحياة والحرية والثروة وانطلاقاً من منظوره الفردي المتميز "فإن خير الجماعة لا يقاس باعتبارها كياناً واحداً، وإنما هو "خير ومصصلحة كل عضو في هذا المجتمع" وتهيئ المؤسسات والقوانين والظروف الملائمة والإمكانيات اللازمة لتطبيق هذه الأهداف، وخاصة صيانة - الأمن الداخلي وحماية الدولة من الغزو الخارجي^(٥٧). أي أنه يقصر مهمة السلطة على القيام بدور رجل الشرطة Watch The Night - man state. والملاحظ أن هذا المفهوم قد احتفظ بتأثير ملموس في الفلسفة السياسية الليبرالية حتى الثالث الأخير من ق ١٩ عندما بدأ التخلي عنه في إنجلترا بعد ظهور النتائج السياسية السيئة للنظام الرأسمالي، وظهور الحاجة إلى مزيد من تدخل الدولة، ورغم ذلك كان لهذا المفهوم تأثير إيجابي على صعيد آخر فقد كان لارتباط مفهوم لوك عن تقليص دور الدولة، بدعوته إلى التسامح بين الطوائف المسيحية المتصارعة تأثير كبير في الاستقرار السياسي مما ساعد الطبقة الوسطى الصاعدة على صياغة وتطوير مفاهيمها البرجوازية

المميزة عن الهدف من السلطة السياسية، وخاصة ترسيخ مؤسسة الملكية الفردية وقيمها الجديدة في ظل حكم قوي فعال.

هذا وتجدر الإشارة أنه بالرغم من مناداة لوك بالمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني، إلا أن لوك تمسك بمفهوم خاص عن المساواة كان يتمشى مع ظروف تلك الفترة، فقد كان مقتنعاً - مثله في ذلك مثل معاصريه - بالمساواة القانونية بين الأفراد وليس المساواة السياسية كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكالفينية التطهيرية، وصعود الطبقة البورجوازية، والتمييز الطبقي اللفظي، بين الأفراد كنمط مقبول في العلاقات الاجتماعية. ومن هنا فإنه آمن بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية^(٥٨) وإن كان ذلك ليس معناه حرمان من ليس لديه ملكية من الحقوق، فإن لوك كان يرى أن خضوع المعدم للقانون يعطية بالمقابل الحق في الاستفادة مما يضيفه عليه هذا القانون من حماية.

وعلى كل حال فإن أفكار لوك تعد الأساس الذي قامت عليه المدرسة الفردية Individualism والمدرسة النفعية Utilitarianism، وما يعرف باسم الديمقراطية التقليدية، التي تمثل نوع التنظيم السياسي المرتبط بالنظام الرأسمالي والتي أعلنت من شأن الفرد ومجّدت حقوق الإنسان، وقضت على نظرية السلطة المطلقة التي تشبع لها هوبز من قبل.

ج- جان جاك روسو Rousseaou-Jean-Jacques (١٧١٢ - ١٧٧٨):

يعتبر المفكر الفرنسي جان جاك روسو أبعد أثراً في تطور الفكر السياسي الحديث من أي مفكر آخر، فابتداءً من الثورة الفرنسية French Revolution حتى الوقت الحاضر ظلت آرائه في نشأة المجتمع البشري وتنظيمه موضع دراسة وتقييم مستمرين. وبالرغم من أنه تاريخياً ينتمي إلى فلاسفة التنوير في ق ١٨- ولا يمكن إدراجه ضمن فلاسفة ق ١٧ - إلا أنه نظراً لأنه يمثل الضلع الثالث في نظرية العقد الاجتماعي فقد تم وضعه في هذا المقام.

إن روسو ينطلق من مسلمة هي التالية "خلق الإنسان صالحاً، ولكن المجتمع السياسي المثالي يفرض، برأي روسو، وجود نظام اجتماعي، وهذا النظام لا يمكن إلا أن يقوم على ميثاق إرادي. وهذا الميثاق أو العقد الاجتماعي يتلخص بأن "يضع كل واحد من الناس شخصه وكل قوته تحت قيادة إرادة عامة علياً" فتتشأ عن هذا العمل الترابطي هيئة معنوية

وجماعية، بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد " وهذه الهيئة تتألف من عدد من الأفراد مساو لعدد أصوات الجمعية. وهي تتلقى من هذا الفعل بالذات وحدتها " وأنها المشتركة وحياتها وإرادتها " وهذا الشخص العام الذي يتكون هكذا بواسطة اتحاد كل الأشخاص المتعاقدين، هو الدولة. وبموجب هذا العقد الإرادي، يبقى كل متعاقد حراً بذاته بالوقت الذي يخضع فيه للإرادة العامة المجسدة بالدولة. فهذا العقد هو التعبير عن القبول بالسلطة أي بشرعية السلطة. فبتوقيعهم العقد الاجتماعي، يسهم المواطنون إن فردياً أو جماعياً، بتحقيق الهدف نفسه، فيقبضون على جزء متساو من السيادة ويتقبلون في الوقت نفسه الخضوع للقانون، الذي هو التعبير عن الإرادة العامة "General Will" (٥٩).

تلك هي الفكرة الرئيسة للعقد الاجتماعي عند روسو، والتي حاول فيها حل المشكلة التي ورثها عن أسلافه في ق ١٧ والمتصلة بالكيان السياسي الجديد فمن الجلي أن حقوق الإنسان التي لا تنفصم عنه حتى في مواجهة المجتمع ككل، والتي تجعل الفرد محور الكيان السياسي لا تتفق مع المفهوم الجماعي الذي يجعل من الجماعة البشرية شخصية معنوية ذات إرادة واحدة والذي صارت بمقتضاه الأمة معقد السيادة، كما أن هذا المفهوم الأخير نفسه لا يستقيم أصلاً مع انقسام الجماعة البشرية إلى حكام ومحكومين، بينهما التزامات وواجبات تعاقدية كما قال لوك.

وقد حاول روسو التوفيق بين حرية الفرد وصالح المجتمع، عن طريق القول بمفهوم "الفرد المواطن" وعن الحديث عن رابطة أساسية بين أفراد الأمة الواحدة. فقد صور روسو في كتابة العقد الاجتماعي "مجتمعاً مثالياً يقوم على المشاركة الإيجابية من جانب مواطنين متساويين تحوهم روح الإخلاص لفكرة مشتركة، وتربطهم المشاعر الوطنية ". ويقوم هذا المجتمع على دعائم أساسية هي:

أولاً: حرية المواطن والمساواة بين المواطنين.

ثانياً: سيادة الأمة وما يترتب عليها من ضرورة وجود إرادة عامة لها.

ثالثاً: المشاعر الوطنية أو حب الوطن التي دونها لا يمكن التوفيق بين حرية الفرد وسيادة الأمة وإقامة المجتمع على أساسيهما (٦٠).

مفهوم المواطنة عند روسو:

ذهب لوك إلى أن قيمة أية جماعة بشرية تكمن في قدرتها على توفير السعادة والرضا النفسي للفرد ولا سيما في مجال حماية حقوقه المتأصلة في الملكية الفردية والتمتع بها، وإن حقوقه سابقة على وجود المجتمع، وأن هذا الأخير قد نشأ من أجل الفرد ومصالحه وطبقاً لهذه الفلسفة الفردية، فإن البشر منساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستتيرة وحساب دقيق، لما يعود على الفرد من منفعة، وأن وظيفة المجتمع الأساسية هي تحقيق هذه المنفعة، أي أنه كمجتمع لا قيمة له في ذاته، والدافع الذي يقوم عليه هو الأنانية وحب الذات وتتحصر مهمته في المقام الأول في تحقيق رفاهية الفرد وأمنه، ويعترض روسو على وجهة النظر السابقة متسائلاً:

من أين يأتي هؤلاء الأفراد بكل هذه القدرات إن لم يكن من المجتمع؟ ففي داخل المجتمع هناك حرية وفردية، ومصلحة شخصية وعهود. وبينما خارج المجتمع لا يوجد شيء أخلاقي. معنى هذا أنه في المجتمع فقط يكتسب الأفراد قدراتهم وملكاتهم العقلية وبه يصبحون بشراً، إن فالمقولة الأخلاقية الرئيسية لدية هي المواطن وليس الإنسان. والواقع أن أفلاطون كان له الفضل في تخليص روسو من الفلسفة الفردية، فقد أخذ عنه روسو:

أولاً: الاقتناع بأن الخضوع السياسي يكون في جوهره أخلاقياً قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة.

وثانياً: الافتراض الكامن في كل فلسفة مدينة / دولة بأن المجتمع يعتبر هو نفسه الوسيلة الرئيسية للتهديب الأخلاقي، ومن ثم يمثل القيمة الأخلاقية العليا⁽¹¹⁾.

ولقد كان مفهوم الفرد المواطن "هو العنصر الأساسي الذي حل به روسو مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، فهو يتضمن امتلاك الفرد لمشاعر الولاء للجماعة ولمثلها الديمقراطية، وللحرية الفردية "وإن كانت الوطنية عنده ليست مجرد الولاء لوطن معين هو عبارة عن رقعة أرض بذاتها "أرض الآباء، أو حتى مجرد الولاء لجماعة بذاتها ينتمي إليها الفرد، وإنما كانت تعني أساساً الولاء لجماعة ذات مثل عليا محددة تحتل فيها حرية الفرد ورفاهيته المركز الأول، أي أنه قد جعل للوطنية Patriotism "مضمونا من الحرية والمساواة" واعتبر المواطنة "Citizenship" مجموعة من الحقوق والواجبات الطبيعية دونها لا يقوم المجتمع السياسي المنظم.

والواقع أن في ذلك إستيحاء لمواطنة دولة المدينة، بما كانت تبعته في نفس مواطنيها من شعور بالتضامن والتبجيل لكونهم مواطنين ومحاولة نقله إلى الدولة القومية. أما المواطنة العالمية التي تضمنها القانون الطبيعي، فقد رأى فيها روسو مجرد إدعاء للتخلص من الواجبات المفروضة على مواطن ما.^(١٢)

وفي ظل هذه الرابطة الجديدة - المواطنة - أضفى روسو على الوعي القومي النامي في ذلك الوقت تبريراً اجتماعياً إذ جعله ضرورياً للمجتمع في أفضل صورة، ورابطة أساسية بين المواطنين لا ضمان لبقاء الكيان السياسي الجديد دونها. وفي كل هذه الرابطة تحولت الدولة الإقليمية إلى "وطن"، وتحول الفرد إلى "مواطن". هذا ويعتمد مفهوم المواطنة عند روسو على دعامتين أساسيتين:

أ) المشاركة الإيجابية من جانب الفرد في عملية الحكم.

ب) المساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كلهم.

وكان الدور الإيجابي للفرد بوصفه مواطناً، استباقاً من جانبه لأحدث المفاهيم الديمقراطية المعاصرة التي تقوم عليها المدارس الاشتراكية وقد وصل تأكيد روسو على أهمية هذا المبدأ إلى حد أن ذهب إلى "أنه بمجرد أن ينصرف الناس عن الاهتمام الإيجابي بشئون الدولة، أو إذا حبل بينهم وبين هذه المشاركة الإيجابية، يكون الوقت قد حان لاعتبار الدولة في حكم المفقودة"^(١٣).

وقد تردد هذا التخوف بعد روسو لدى الكثيرين من الكتاب الديمقراطيين مثل جون استيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) الذي أكد أن المؤسسات النيابية تصبح قليلة القيمة، وقد تصير مجرد أداة للطغيان، عندما لا يكون عموم الناخبين مهتمين بحكوماتهم بدرجة كافية.

ومنذ ذلك الوقت وبصورة متزايدة صار الاشتراك في الحياة العامة - كحق لكل مواطن وواجب عليه - جزء من التراث الديمقراطي يحتل مكانة بارزة في مفهوم الوعي الاجتماعي الحديث. وكانت الدعامة الثانية لمفهوم المواطنين عند روسو هي المساواة التي جعلها أحد الأفكار الرئيسية التي قامت عليها تعاليمه، فعدم المساواة عنده "يُدمر الخير الطبيعي في الإنسان ويجلب الشقاء على الكثيرين ويجعل المجتمع في حالة تنافر متزايدة ويفقده وحدته بل ومبرر وجوده"^(١٤).

ومبدأ المساواة بين الناس جميعاً ليس من ابتكار روسو في الفكر السياسي الغربي، بل يمتد تاريخه إلى البدايات الأولى للحضارة الغربية على يد الإغريق، ولكن مفهوم المساواة الذي ساد عند الإغريق كان يوحي بأن هذه المساواة يمكن أن تكون مقصورة على فئة معينة من مجموع السكان مع استبعاد الفئات الأخرى على أساس أن الناس مختلفون أصلاً في طبيعتهم، وقد كانت المساواة عند روسو - مثل المشاركة الإيجابية - جزءاً من مفهوم واسع هو مفهوم المواطنة، فهي مساواة بين مواطنين يدركون انتماءهم إلى جماعة بشرية واحدة تولف كياناً سياسياً خاصاً بها وترتبط بين أعضائها مشاعر ومفاهيم مشتركة - مساواة في مجموعة من الحقوق والواجبات يحدها الوعي بهذا الانتماء ويحددها في إطار من وحدة الهدف والمصير^(٦٥) ومن الجدير بالذكر أن عصر التنوير قد شهد مفهومين للمساواة يمثل أحدهما: لوك وفولتير وغيرهما من فلاسفة الاستنارة العقلانيين، وكان امتداداً لمفهوم الاختلافات الطبيعية بين الناس وإن كان ينطوي على تأكيد فكرة المساواة السياسية والقانونية للجميع - دون المساواة الاقتصادية التي لا يمكن تحقيق المساواة فيها بسبب الاختلاف الطبيعي في قدرات الناس - أما المساواة عند روسو فترتبط بفكرة إزالة الفوارق الاقتصادية بقدر الإمكان فهو يذهب إلى أنه يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره، ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه.^(٦٦)

ثانياً: مفهوم الدولة القومية National State

إن أهمية الدولة القومية تتجلى في كونها الضامن الأول لحقوق المواطنين ومن هنا كان أفراد جزء من هذا البحث لتطور الدولة القومية أمر له ما يبرره. إن الدولة القومية هو المصطلح الذي ارتبطت به صورة الدولة الحديثة في الغرب منذ ق ١٩. ولقد كانت فلسفة القومية تعني الجمع بين الوجدتين الطبيعية والسياسية، فلا تقوم وحدة سياسية على أكثر من أمة، ولا تتوزع الأمة Nation بين عديد من الدول. أو بعبارة أخرى يعني مبدأ القوميات - منذ أن نُودي به - حق كل أمة في أن تتشكل في دولة مستقلة، والملاحظ أن ارتباط الدولة الحديثة بعناصرها البشرية على أساس ترابط هذه العناصر فيما بينها برباط القومية أكد ظاهرة التميز القديمة التي ارتبطت بقيام المجتمعات الإنسانية والتي كان مؤداها الارتياح في كل الذين يقيمون وراء حدود الإقليم، واعتبارهم أعداءً، فلقد أكدت ظاهرة الدولة الحديثة تلك النظرة القديمة على أساس من معيار جديد هو معيار القومية المتقدم ففي إطار إقليم الدولة

"ثمة مواطنون يترابطون فيما بينهم وبين الدولة برباط سياسي دعامة القومية وهو يؤدي بهؤلاء إلى مراكز قانونية وسياسية معينة بحقوق وواجبات متبادلة بينهم وبين الدولة" أو السلطة المنظمة في الدولة"، وأنهم حين يبلغون سنًا معينة - هم مواطنون Citizens "وفيما عدا هؤلاء من المقيمين على إقليم الدولة فهم أجناب تختلف مراكزهم السياسية القانونية تمامًا عن مركز المواطنين الذين طالما سموا أيضاً "بالرعايا"، أي رعايا السلطة السياسية^(١٧).

هذا ويمكن إرجاع بداية ظهور الدولة القومية في أوروبا "إلى معاهدة وستفاليا treat of west phalia التي وقّعت سنة ١٦٤٨م لتنتهي حربا دينية طويلة الأمد، استمرت مائة عام، وتم بمقتضى المعاهدة تقسيم أوروبا إلى دول طبقاً لديانة كل حاكم، وأقرت المعاهدة مبدأ سيادة الدولة القومية، واعترفت لها بحدود آمنة ومحددة ونصت على عدم التدخل في الشؤون الداخلية لهذه الدولة^(١٨). وقد أقر مبدأ تبعية كل رعية لدين ملكهم في محاولة لإنهاء حالة الفوضى والافتتال التي صاحبت الحروب الدينية بين الملوك والكنيسة، وسعى الملوك لانتزاع حق السيادة من الكنيسة، وإقرار استقلالهم إزاء السلطة الكنيسية، وسعى كل ملك لفرض المذهب الديني الذي ينتمي إليه رعيته، وهو ما تحقق بالفعل في اتفاق وستفاليا. وعلي ذلك فقد زالت فكرة توحيد العالم المسيحي بزعامته الزمنية والدينية وحلت محلها الدولة القومية ذات السيادة من الناحيتين الزمنية والدينية، وبناء على هذا فقد النبلاء أهميتهم، كما فقد رجال الكنيسة سلطانهم.

والذي يهمننا في هذا التاريخ للدولة القومية هو طبيعة العلاقة بين المواطنين والحكم، فخلافاً للفكرة السائدة طوال العصور الوسطى، "والتي كانت تعتبر الناس مثل الماشية ملك للحكام"، وبتوارثهم ويتصرفون فيهم كأنهم متاع يملكونه، فإن، ثمة علاقة جديدة نشأت مع الدولة الإقليمية. تقوم على فكرة قريبة من فكرة المواطنة عند الإغريق تنقل الارتباط بين الفرد والدولة من صعيد ما يشبه الملكية الخاصة الشخصية بين الفرد والعاقل إلى صعيد الارتباط السياسي بين المواطنين ومعقد السيادة، فالدولة تتألف من رعايا وصاحب سيادة، والمواطنة هي الخضوع للسيادة، وليس لصاحب هذه السيادة الذي قد يكون الملك في الدولة الملكية أو هيئة شعبية في الدول الديمقراطية^(١٩). هذا وقد اتجه الفكر الغربي وجهة ديمقراطية - منذ بدايات ق١٧- بعد أن اطمأن المفكرون لتحقيق العديد من الدول الغربية لوحدها القومية، مما جعل هناك شبه اتجاه عام لمناقشة قضايا لم تكن مطروحة من قبل مثل حقوق المواطنين وحررياتهم وحتى وجود إطار سلمي مستقر لتداول السلطة وتكوين مؤسسات

تضمن التفاعل الدائم بين القوي الاجتماعية المختلفة وحق المواطنين في الخروج على السلطة لو كانت مستبدة، وكانت تلك القضايا هي محور كتابات العقد الاجتماعي ومدرسة القانون الطبيعي.

ومن الملاحظ أن مبدأ المواطنة قد تم إرسائه في الدولة القومية من خلال ذلك المسار الطويل الذي قطعتة المشاركة السياسية في هذه الدولة ووسائل وسبل إرساء حكم القانون. وقد ارتبط بروز وتطور المشاركة السياسية بالتاريخ الاقتصادي للدولة القومية منذ نشأتها في أوروبا ذلك أن قدرة هذه الدولة على الاضطلاع بمسئولياتها وتوفير الخدمات السياسية للأفراد ووضع القواعد الكفيلة باحترام حقوق هؤلاء الأفراد وحمايتهم، كانت مرهونة بتوفير موارد مالية مناسبة لم يكن من المتيسر توفيرها، دون فرض ضرائب جديدة. وقد لعبت الضرائب Taxes وظيفة سياسية بالغة الأهمية، حيث مثلت بداية بروز مبدأ التمثيل النيابي من خلال المشاركة السياسية وأصحاب الملكيات الخاصة وبعض الجماعات الاجتماعية ذات الشأن وهو ما أدى إلى بروز ذلك القول الشهير "لا ضرائب دون تمثيل No Taxation without Representation" فلم يكن يسيرا جباية هذه الضرائب دون أن يكون لدافعي الضرائب تمثيل في الحياة السياسية، يراقب سبل إنفاق هذه الضرائب، وبهذا المعنى يمكن استخدام تلك الضرائب كوسيلة لاستبعاد أو مشاركة جماعات بعينها في الحياة والسلطة السياسية (٧٠).

ويذكر البعض أن المشاركة السياسية لهذا السبب قد بدأت مبكراً بعض الشيء في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً كالدول الإسكندنافية وبريطانيا نتيجة الحاجة المتزايدة لملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدراتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعي (٧١). وتحت إلحاح وإصرار الشعوب على التمتع بحقوقها، تحت ضغط الحاجة إلى مزيد من الموارد اللازمة للتوسع الاستعماري وإدارة الاقتصاد الرأسمالي، والرغبة في استمرار القبول والشرعية للدولة القومية، حدث تطوّر في تلك الدولة لتصبح السيادة للشعب أو لممثليه، وجاءت الليبرالية Liberalism التي تدعو إلى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وتدعو إلى حماية الملكية الخاصة، ومنع تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. وحيث أن الآباء الأوائل لليبرالية كانوا يرفضون منح حق التصويت لمن لا يملكون نصاباً معيناً من الملكية يؤدون عنه ضرائب مباشرة، ونظراً لأنهم كانوا بمثابة المتحدثين الرسميين

لمصالح البورجوازية التجارية والصناعية، التي تتناقض مصالحها بالطبيعة مع مطالب الطبقات الشعبية. ومن ثم كانت توجهاتهم سلبية تجاه توسيع الحقوق الديمقراطية لصالح الأغلبية، ولذلك انتهجت الحركة الديمقراطية -أي الحركة الشعبية الواسعة- مسارات سياسية وأيديولوجية مستقلة عنهم "بالإضافة إلى دعاء المساواة المطالبين بالافتراع العام لكل المواطنين، كان هناك الحفارون في الثورة الإنجليزية في ق ١٧ وأصحاب النزعة اليقويية الراديكالية في الثورة الفرنسية، فأولئك هم الذين أخذوا على عاتقهم تحقيق أهداف الإصلاح الزراعي والافتراع العام والحقوق الدستورية الأساسية للمواطنين، وقبل الليبراليون بالديمقراطية رغماً عنهم، وعبر مسار طويل لأنها كانت تعني بقبولها توافر السبيل الممكن الوحيد للحفاظ على الملكية الخاصة من سيطرة الدولة المتزايدة (٧٢).

وقد توافق مع هذا المخاض الطويل للدولة القومية في شكلها الديمقراطي تعاضم دور التشريع كمصدر للقانون في كافة دول أوروبا الشمالية وتعظيم رسوخ حكم القانون وصولاً إلى المساواة، وقد بدأ حكم القانون في دائرة الحضارة الغربية ينتشر ويتوسع نطاقه في العصر الحديث عندما أصبحت الدولة القومية في أوروبا صاحبة الحق في إصدار "القوانين الملزمة للجميع سواء كانوا أغنياء أم فقراء أقباء أم ضعفاء. وقد استمر ذلك التطور القانوني بفضل تزايد المشاركة السياسية واتساع نطاقها، وكان لإعلان الاستقلال في أمريكا، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا وصدور دستور البلدين تعبيراً عن مطالب الثورات المؤسسة للديمقراطية في البلدين (٧٣).

إسهامات عصر التنوير في بلورة مفهوم المواطنة:

يقصد بالتنوير Enlightenment ذلك التيار الثقافي السياسي الاجتماعي الذي اجتاح معظم مجتمعات أوروبا خلال ق ١٨ وبالذات في فرنسا وألمانيا وإنجلترا والذي حاول علاج العيوب التي كانت تلك المجتمعات تعاني منها حينذاك، وقد تصور فلاسفة التنوير أن تحرير عقل الإنسان من عبوديته للنحيز والخرافة، ثم نشر الآراء التي تحض على العدالة والحق والمعرفة، سيؤديان إلى إصلاح أساليب المعيشة والحياة السياسية والأخلاق (٧٤).

والملاحظ أن فرنسا في أواخر ق ١٧ وحتى اندلاع الثورة الفرنسية كانت المركز الرئيس للتنوير، بعد فترة هدوء عرفها الفكر السياسي بعد ثورة ١٦٨٨ في إنجلترا ونشر

مؤلفات لوك، وقد تم توظيف الثورة الإنجليزية، ونتائجها سواء على المستوى الفكري أو الممارسة السياسية (لوك / نيوتن) في حركة التنوير الفرنسية ونقدها للحكم المطلق في فرنسا. وقد شهدت كتابات هذه المرحلة ربطاً وثيقاً بين المصلحة الشخصية المستتيرة، وبين الحكمة المتوخاه من وجود حكومة تحمي الحقوق الفردية، وخاصة دعم الحريات والأمن وحماية الملكية الخاصة، وكان من الواضح استحالة تطبيق ذلك إلا من خلال إصلاح سياسي يقوم به حكم تمثيلي مسئول، يكون قادراً على الحد من الطغيان، وإلغاء الاحتكارات والامتيازات.

لهذا أكدت حركة التنوير الفرنسية في مجملها الإيمان بقانون الطبيعة والحقوق الطبيعية والمصلحة الذاتية المستتيرة ومن ثم أعلنت من شأن المذهب الفردي استجابة وإتساقاً مع دعوات الإصلاح المطالبة بخلق مجتمع جديد يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هو الطريق إلى السلطة والثروة وقد تأثر فلاسفة الاستنارة بأفكار من سبقوهم، ابتداء من مفكري الإغريق والرومان إلى مفكري عصر النهضة الإيطالية، ولكنهم أضفوا عليها طابعاً جديداً أملتته التغيرات الاجتماعية الكبيرة التي شهدتها المجتمع الأوروبي في هذه المرحلة من تاريخه بخاصة الصعود السريع للطبقة الوسطى Middle class الاقتصادية، وما يتطلبه نشاطها من تعديل في العلاقات الاجتماعية ويبدو ذلك بوضوح في التطور الذي أدخله فلاسفة الاستنارة على مفاهيم مثل المساواة Equality وسيادة الشعب Sovereignty of the people والمبدأ الدستوري بحيث يتلائم مع فلسفة الحياة الجديدة التي انبعت منها العصر الحديث (٧٥).

أ- مبدأ السيادة الشعبية:

قامت الديمقراطية في العصر الحديث في مواجهة نظم الحكم التي يسيطر على مقاليد الأمور فيها حاكم فرد يتمتع بسلطات مطلقة بمقتضى الحق الإلهي المقدس في الحكم، ولذلك كان جوهرها باستمرار هو الحد من هذه السلطة المطلقة للحاكم. وفي مواجهة نظرية الحق الإلهي، استند دعاة الديمقراطية من مفكري الاستنارة إلى مبدأ جديد هو مبدأ السيادة الشعبية - والذي يعني طبقاً لنظرية العقد الاجتماعي أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب، وللشعب حق سحب السلطة من الحاكم إذا أخل بشروط العقد كما أسلفنا من قبل - لكن من المهم أن نبين أن صاحب الحق في تقدير مسؤولية الحاكم عملياً وعزله أو التمرد عليه لم يكن في نظر

هؤلاء المفكرين هو الشعب كله، بل زعماءه الطبيعيون الذين يمثلون المجتمع كله. فالسيادة الشعبية بهذا المعنى تنطوي على فكرة أن الحكم يجب أن يكون لمصلحة الشعب، وليس على أن الحكم يجب أن يكون بواسطة الشعب، ومن ثم يكفي لمشروعية الحكم الرضا Consent من قبل المحكومين ممثلين بزعمائهم الطبيعيين ولا يتطلب الأمر مشاركتهم فعلاً في الحكم.

والواقع أن مفكري الاستتارة لم يدر بخلداهم الدعوة إلى نقل مقاليد السلطة إلى الشعب كله واشتراكه في عملية الحكم بأي صورة إيجابية لأن الشعب كان في نظرهم قرين الدهماء الذين لا يصلحون للحكم، وكان هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية والذي أضفاه فلاسفة التنوير على المفهوم الديمقراطي الجديد - هو الذي تبلور فيما بعد في الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى الناهضة، والتي اعتبرت نفسها ممثلة للشعب كله. ولكن روسو أيضاً هو الذي رفض منطلقاً من مفهومه عن المساواة الكاملة بين أفراد المجتمع التفسير السابق لمبدأ السيادة الشعبية، وقرر أنه لما كان الناس جميعاً أحراراً ومتساوين، فإن من حقهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم فالشعب بجميع أفراداه هو معقد السيادة ومن ثم صاحب السلطة ومصدرها وقد عبر رسوا عن مبدأ السيادة الشعبية بمفهوم الإرادة العامة التي يشترك جميع المواطنين في تكوينها، وهي عنده لا تتجزأ ولا تنتقل بالإنابة - وبذلك لا يمكن ممارسة السلطة المنبثقة عنها إلا بواسطة أصحابها^(٧٦).

ب - النظام الدستوري Constitutionally:

أصبح من المسلم به في العصر الحديث أن ممارسة السلطة وحدود اختصاص أجهزتها المختلفة يجب أن تكون محددة بوضوح في مجموعة من القواعد يتضمنها عادة ما يعرف باسم "الدستور"، ومن هذا المصطلح انبثق المفهوم الذي يطلق عليه "المبدأ الدستوري" وهو يعني بصفة عامة المذهب الذي يقوم أساساً على حماية الحريات المدنية بالحد من السلطة الحاكمة، وتقيدها عن طريق توفير ضمانات قانونية (دستورية) لها حجية في مواجهة هذه السلطة ويعتبر هذا المبدأ أحد الأركان الأساسية للمذهب الليبرالي وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية فصل السلطات ويمكن أن نجل السمات الرئيسة للدستورية الحديثة في ثلاث نقاط أساسية^{٧٧}.

١- إن الدستور هو الأساس الذي تقوم عليه عملية تنظيم الحكم وبالتالي "فالدستور" سابق على الحكومة.

٢- أن الدستور يحدد أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد على السلطة، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة.

٣- أنه دستور "مكتوب" بمعنى أن الشعب أو من ينوبون عنه يحددونه مفصلاً في وثيقة مكتوبة وليس متروكاً للاستتباط أو الاستنتاج من قواعد عامة أو من السوابق والعرف.

ج- الثورات الديمقراطية (الثورة الفرنسية ١٧٨٩) : French Revolution

بالرغم من سبق التاريخي للثورة الأمريكية (١٧٧٦م) على الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) وتأثير الأخيرة بها في نواح كثيرة، إلا أننا سوف نقتصر على تناول الثورة الفرنسية كنموذج أفضل لما يمكن أن تساهم به الثورات، ليس فقط في صياغة مفهوم المواطنة وإنما وضعه كذلك موضع التطبيق، بل وإعطائه القسمات المحددة التي صارت قسامته المميزة فيما بعد في جميع الأصقاع "أوروبية كانت أم غير أوروبية".

وقد كان من أهم دلالات الثورة أنها لم تقدم نفسها على نحو محلي، وإنما قدمت نفسها كمشروع تعبئة شاملة للإنسانية بأسرها ضد الأسياد والذين يقهرون الشعوب ظلماً وعدواناً^(٧٧)، وكذلك التأكيد على مفهوم الأمة خلال "كراس" من هم عامة الشعب الذي ظهر في يناير ١٧٨٩ لسييس Sieyes (١٧٤٨-١٨٣٦) وإنها مكونة من أفراد متساويين ومستقلين ومتباينين ومتميزين عن بعضهم البعض لكنهم متحدون في الحاجات المشتركة للطبائع البشرية، وفي إرادة العيش المشترك. ودون هذه الإرادة، ودون التمثيل الفكري لهذا الكيان الذي هو الأمة، يكون الأفراد عاجزين وغير خليقين بالصمود أمام عمليات الإخضاع الذي يقوم به قطاع الطرق والدجالون "إن كل فرد هو مواطن بالقوة، ولا يتحقق بالفعل إلا بقدر ما يربط إرادته بإرادة الأعضاء الأخرى جميعهم ليشكلوا معاً السلطة القومية، بهذا المعنى تكون الأمة ذات سيادة، وتكون وحدة لا تقبل التجزؤ"^(٧٨).

هذا ويرى سيسيز أن ما يحدد وجود الأمة الفعلي، إنما هو عامة الشعب، فهم الكل، "وهم الجزء الحي من المملكة" وإن إلغاء الامتيازات هو دعوة لبقية لكل أولئك الذين من حيث مولدهم لا ينتسبون إلى الشعب، للالتحاق بالكل وتطهير المجتمع من أولئك الذين لا يريدون

البته أن يتخلوا عن امتيازاتهم، وكل السلطات تصدر عن الأمة.... عن عامة الشعب، لكن الأمة، لا يمكنها أن تسود إلا كأمة، وأن ممارسة السيادة الوطنية تمر من خلال وضع دستور يحدد هيئات التشريع والحكم والسلطات القضائية التي ستحقق وتجز حرية المواطنين والمساواة بينهم، وبوجه أعم التحقق الكامل للحقوق الطبيعية.

لكن سيبسز لا يقبل بالديمقراطية المباشرة بالرغم أن منطقته يؤدي إلى ذلك -فبرأية فإن الديمقراطية المباشرة تؤدي إلى الفوضى الأمنية ومن ثم فهو يرى أنه لابد من الخضوع لمبدأ معين: إنه مبدأ التمثيل النيابي - أي الديمقراطية غير المباشرة التي يتم فيها قيام الشعب بانتخاب ممثليه^(٧٩).

إعلان حقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩) Citizen Declaration of Man and

من أهم موثيق الثورة الفرنسية وأكثرها تعبيراً عن فكرة الثورة، فهو لم يصدر نتيجة لظروف هوجاء كتلك التي صاحبت حكم الإرهاب، ودفعت إلى إصدار دستور ١٧٩٣، ولم يصدر كذلك كرد فعل عن حالة الفوضى كدستور ١٧٩٥م وإنما كان تعبيراً أصيلاً عن روح الثورة، غير متأثر بظروف طارئة تدفع به إلى أقصى اليسار أو أقصى اليمين^(٨٠).

ولقد صدر الإعلان في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ عن الجمعية الوطنية الفرنسية، وأصبح فيما بعد جزءاً من دستور الثورة الأول الذي صدر عام ١٧٩١، وعبرت الثورة فيه عن أفكارها بالنسبة للحريات العامة، وقد أصبح هذا الإعلان، الذي أعد كديباجة لدستور الثورة، بمثابة القاعدة الأساسية التي استند إليها الفكر والتشريع الليبرالي والراديكالي طوال القرن التاسع عشر وبعض القرن العشرين، كما أصبح الرأية التي كان يلتفت حولها الأحرار في كل مكان مسه لهيب الثورة الفرنسية، وقد استكمل في القرن العشرين بعد إنشاء الأمم المتحدة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر بعد الحرب العالمية الثانية^(٨١).

وبالنسبة لمصادر الإعلان الفكرية، فإنه يصعب حصر وتحديد نصيب كل مفكر أو فيلسوف ساهم في تحريك الثورة وتحديد مضمون إعلان الحقوق الصادر عنها، لكن مما لا شك فيه أنه كان للوك وروسو وفولتير Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ومونيتسكيو أكبر الأثر في الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة. ويؤكد هذا أن الروح العامة للإعلان ترتد لمبادئ المذهب الليبرالي. فالإعلان كما هو واضح من مقدمته، ومن المواد التي تضمنها قد

اعتنق بشدة "أن ثمة حقوقاً وحرية طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها" وأن المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية أهم واجبات الدولة هذا المبدأ الأساسي الذي استقر في المذهب الحر، نراه كذلك ماثلاً في الإعلان في المادة الثانية "إن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن أن تسقط بالتقادم". من ناحية ثالثة، فإن الحرية في المذهب الحر مرادفة لمعنى عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي، فقد جاءت الحرية في الإعلان كقيد حتى على سلطة المشرع ذاته، فالقانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حريات الأفراد إلا تلك التي يتطلبها تمكين الآخرين من التمتع بحقوقهم الطبيعية (م ٤، م ٥) وهي أيضاً قيد يرد على سلطة الحكومة والإدارة فيمنعها من التدخل في نشاط الأفراد بالتضييق والمنع "إن كل ما لم يحرّمه القانون لا يمكن منعه" (م ٥) فالحرية تتطلب عدم القيود "إنها مرادف لمعنى عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي، والحرية في المذهب الحر هي الحرية المنظمة، الحرية التي تعرف حداً تقف عنده الحرية المطلقة مرادفة للفوضى. والقانون هو الذي ينظم الحرية. إن هذا الأصل العام الذي استقر في المذهب الحر قد أورده الإعلان صراحة في المادة الرابعة (٨٢).

هذا وبالرغم من أن الإعلان قد انطوى على نصوص، طرحت كأنها بمثابة الحقوق المقدسة للإنسانية وللمواطنين من قبيل:

- ١- يولد الناس ويظلون دائماً أحراراً ومتساوين في الحقوق، وبناء عليه فالامتيازات المدنية لا يمكن أن تبنى إلا على المنفعة العامة.
- ٢- إن غاية كل التنظيمات السياسية هي الحفاظ على حقوق إنسان الطبيعة التي لا يجوز المساس بها، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الطغیان.
- ٣- الأمة في جوهرها هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو مجموعة من الأفراد أن تزاوّل أي سلطة مالم تكن نابعة من الأمة صراحة.
- ٤- تقوم الحرية السياسية على القدرة على عمل أي شيء لا يضر بالآخرين، ومباشرة أي إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها إلا الحدود اللازمة لضمان مباشرة أي إنسان آخر لنفس الحقوق مباشرة حرة، وهذه الحدود لا يقرها إلا القانون.
- ٥- لا يجوز للقانون أن يُحرّم شيئاً ما لم يكن فيه إضرار بالمجتمع ولا تجوز عرقلة شيء لم يحرّمه القانون، كما لا يجوز إكراه إنسان على شيء لم يتطلبه القانون.

٦- القانون هو التعبير عن إرادة الجماعة وكل المواطنين لهم حق المشاركة في وضع القانون إما بأشخاصهم أو عن طريق ممثليهم، ويجب أن يكون القانون واحداً مع الجميع سواء في الحماية أو في العقاب وحيث أن الجميع متساويين أمام القانون، فالجميع متساوون في حق التكريم وتولي المناصب والوظائف بحسب قدراتهم المختلفة ولا إمتياز لأحد على أحد إلا بالفضائل والمهوبة.

٧- لا يجوز إيذاء إنسان بسبب آرائه -حتى آرائه الدينية- ما لم يخل تصريحه بها بالأمن العام بحسب ما رسمه القانون.

٨- كل مجتمع لا يكفل فيه الفصل بين السلطات وتأمين الحقوق بحاجة إلى دستور^(٨٣).

إلا أن المدقق في مواد الإعلان ككل يرى أنه لم يصور حقوق الإنسان إلا كما تصورته الطبقة الوسطى الفرنسية، والدليل على ذلك أنه يركز تركيزاً شديداً على ثلاث نقاط جوهرية:

- تقديس الملكية الفردية.
- إلغاء الامتيازات الطبيعية المورثة.
- حق الأمة في الحياة الدستورية والمشاركة في الحكم.

وهذه كانت مطالب الطبقة المتوسطة التي كانت تجد في الأرستقراطية حائلاً رهيباً بينها وبين الاستيلاء على الحكم وتنمية مصالحها الاقتصادية.

وقد كان روبسبير من أسبق من لاحظوا هذا الاتجاه في الإعلان فخطب يقول:

"لقد أعطيتكم أوسع مدى ممكن لحق "التملك" ولم تضيفوا كلمة واحدة للحد من هذا الحق مما نجم عنه أن إعلانكم لحقوق الإنسان قد يعطي الانطباع بأنه لم يصنع للفقراء، وإنما صنع للأغنياء وللمضاربين والمتعاملين في البورصة"^(٨٤).

والواقع أنه بالرغم من المضمون البورجوازي لإعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩ إلا أنه يعد وثيقة ميلاد المواطن الحديث إذ إن كلمة ومفهوم "المواطن" قد تعززت منذ بداية الثورة الفرنسية، في نفس الوقت الذي ظهرت فيه فكرة الأمة وظهر مبدأ السيادة الوطنية، فقد كان الإعلان في مجموعه تعبيراً عن كل ذلك.

تبقى لنا في هذا المقام الإجابة عن سؤال مهم:

في المواد السبع عشر للإعلان: هل من الممكن التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن؟. بالإمكان أن يتم ذلك عن طريق التمييز المألوف لدي الكتاب السياسيين بين النظام السلبي والنظام المسهم.

إن النظام السلبي هدفه حماية الفرد من تجاوزات الدولة. إنها مجموعة من الحريات يمكن إرجاعها إلى حق المواطن في أن يطالب الدولة في الاستتكاف عن كل الميادين التي لم يسمح فيها القانون لها بالتدخل سماحا واضحا: إن الإعلان يدور خاصة حول النظام السلبي إذ إن فكرة نظام إيجابي، فكرة استطاعة المواطن أن يطالب الدولة بتأدية الخدمات لم تظهر إلا فيما بعد، وعلي العكس، ظهرت منذ عام ١٧٨٩ فكرة نظام مسهم يتضمن مجموعة الحقوق الضرورية للإسهام في إدارة الشؤون العامة لا سيما حق المواطن في أن ينتخب ويُنتخب. وفي الوسع إجمالاً القول بأن النظام السلبي يخص الإنسان والمواطن معاً في حين أن النظام المسهم لا يخص إلا المواطن. وعموماً يمكن القول أن أغلب المواد تستهدف الإنسان والمواطن معاً لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانه غير مباشرة لحقوق الإنسان ولأن احترام حقوق الإنسان ضروري لممارسة حقوق المواطن^(٨٥).

الثورة الفرنسية وتأكيد المسألة القومية:

كانت معظم دول غرب أوروبا في النصف الثاني من ق ١٨ قد تبلورت في صورتها النهائية كدول إقليمية Territorial States وبدأت عملية التحول الأخيرة إلى دول قومية، وقد كانت الفوارق الطبقيّة الكبيرة، والإمكانيات التي تمتع بها فئات محددة في المجتمع وعدم انتشار التعليم Education على نطاق قومي، تحول قبل الثورة دون نمو الوعي القومي بين الجماهير على نطاق واسع ولكن أثناء الثورة Revolution مارست الأمة الفرنسية إرادتها بصورة عملية في تحقيق المجتمع الذي تصوره على أساس دستور مكتوب، وبذلك ظهر تطبيقاً لأول مرة ذلك الجانب من المبدأ القومي الحديث الذي يربط بين سيادة الأمة والإرادة الشعبية وجماهير الناس في ظل المساواة، ويرى هايز Hayes "أن عملية تحول الدول الإقليمية إلى دول قومية كان قد بدأ منذ أكثر من قرن قبل الثورة الفرنسية، ولكن كان من المشكوك فيه استمرار تلك العملية لولا وجود عوامل ثلاث أساسية هي:

الأول: الأفكار الفلسفية التي ظهرت في إنجلترا وفرنسا حول التخلص من الحكم المطلق Absolution واستبداله نوعاً من الحكم أكثر تمثيلاً للشعوب.

الثاني: الروح العقلانية التي سادت في ذلك العصر التي اضعفت مؤقتاً على الأقل تأثير المسيحية وما تنطوي عليه من عالمية.

الثالث: الاتجاه إلى دراسة المؤلفات الأخرافية واللاتينية القديمة التي تشيد بالوطنية باعتبارها فضيلة تجعل هدف المشاعر الوطنية هو الولاء للوطن (اللاشخص) بدلاً من الحاكم (ذي السلطة الشخصية) وتربطها بحب الحرية وكرهية الطغيان. وكان هذا المزج بين الحكم الشعبي والوطنية وحب الحرية هو الخط الأساسي الذي تمت داخل إطاره مسيرة الثورة الفرنسية ومنها امتد إلى بقية بلاد أوروبا، يحمل رسالة القومية الديمقراطية^(٨٦)

والحقيقة أن الثورة قد أسهمت بعناصر كثيرة محددة وبارزة صارت منذ ذلك الوقت من علامات ظهور الإرادة القومية في كل مكان تقريباً. فقد دعمت "الدولة القومية الجديدة على حساب الكنيسة وسمحت للأفراد بمجال واسع في اختيار ولاءاتهم الدينية. وإن غرست في نفوسهم مبدأ أن كل المواطنين ملزمون بالولاء الأول للدولة القومية وحدها، ووضعت مراسم شبه دينية تقوم على مذهب الوطنية. وابتكرت رموزاً جديدة، أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحركات القومية التالية مثل:

"العلم القومي، والنشيد القومي، والأعياد القومية، فضلاً عن أن إلغاء المقاطعات التاريخية في فرنسا قضى إلى حد كبير على الروح المحلية، وما كان ليتيم دون مقاومة، لولا سيادة المشاعر القومية"^(٨٧) ولعل أهم ما أسهمت الثورة الفرنسية من عناصر تبلورت على أساسها الحركات القومية التالية هو الإصرار على استخدام لغة واحدة - هي اللغة القومية وتطبيق نظام التعليم القومي العام في جميع أنحاء الدولة^(٨٨) وقد ساعدت سيادة المبدأ الديموقراطي الذي قامت على أساسه الثورة في هذا التطور الجديد في المسألة القومية، فمن ناحية لا يمكن أن يكون ولاء الأفراد للقومية متماثلاً بين أولئك الذين يحسّون بأنهم مواطنون على قدم المساواة لهم نصيبهم في حكم مجتمعتهم، وأولئك الذين يحسّون بأنهم رعايا خاضعون لا دور لهم في شئون وطنهم. ومن ناحية أخرى تتطلب الممارسة الديموقراطية قدراً من الاتحاد في اللغة والمفاهيم السياسية بين أبناء الشعب الواحد، حتى يستطيعون حكم أنفسهم بأنفسهم على أسس مشتركة بينهم. كما أن الديموقراطية تتطلب أن تكون جماهير الشعب التي تشارك بدور إيجابي في عملية الحكم، على قدر من التعليم لفهم المشاكل

الداخلية والخارجية لبلادها. والواقع إن ارتباط القومية بالديمقراطية لسدي الثوار الفرنسيين من الظواهر الواضحة إلى حد دفع بعض المفكرين إلى القول بأن القومية في الثورة الفرنسية كانت تعني بصفه عامة الديمقراطية وحقوق الإنسان".

والخلاصة أن عددا كبيرا من الباحثين مجمعون على أن الثورة الفرنسية تعتبر نقطة البداية للتعبير الواضح عن الإرادة القومية عملياً، فيذهب كوهن في كتابه "فكرة القومية" أن أول تعبير للقومية هو الثورة الفرنسية (٨٩).

القرن التاسع عشر ومضمون جديد للمواطنة:

يتميز القرن التاسع عشر بسيادة مفاهيم ثلاثة كان لها أبلغ الأثر فيما تلي من العصور، وهي مفاهيم القومية والليبرالية والاشتراكية التي لم تثبت أن تطورت واتخذت أشكالاً مختلفة باختلاف تطبيقاتها ومدى نجاح تلك التطبيقات في التقريب بين المثل الأعلى السياسي للمفهوم، وبين ما يتحقق بالفعل على أرض الواقع. وبالنسبة للقومية فقد تم استعراض الكثير من تطوراتها في المباحث السابقة، ومن ثم يتم تخصيص هذا الجزء بصفة أساسية لليبرالية Liberalism والاشتراكية Sacoialism.

١ - الليبرالية

مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية liber بمعنى حر والليبرالية الحديثة تجد جذورها الأولى في الثورة الإنجليزية الثانية لعام ١٦٨٨ والتي أرسيت أسس النزعة الدستورية، والتسامح الديني، والتوسع في النشاط التجاري. والنظرية الفردية Individualism هي الأساس الفلسفي للمذهب الليبرالي، وهي تقوم على أساس مبدأ أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية (أو الحقوق الطبيعية) التي ترتبط بوصفه إنساناً وأن الغرض الرئيس من السلطة السياسية هو حماية هذه الحقوق فقط وليس لها أن تتدخل كما أسلفنا في نشاط الأفراد إلا بقدر محدود، وإلا اعتبرت متجاوزة لحدودها وفقدت طاعة الناس لها. هذا وقد ارتبطت النظرية الفردية بنشأة النظام الرأسمالي، إذ كانت الطبقة الرأسمالية الناهضة في ذلك الوقت بحاجة إلى التخلص من الحكم الملكي المطلق وضمان حرية النشاط الاقتصادي وهذا المبدأ الذي يعرف في علم الاقتصاد باسم حرية التعامل (دعة يعمل، دعه يمر) دون

تدخل من جانب السلطة السياسية، هذا ويقابل مذهب حرية التعامل في الاقتصاد المذهب الليبرالي في السياسة "إلى أن دعاة (الفردية) اعتبروا عدم تدخل السلطة السياسية في الشئون الاقتصادية هو جوهر الحرية السياسية التي يقوم عليها المذهب.

ومفهوم المواطنة هو أحد المفاهيم الرئيسية في الفكر الليبرالي منذ تبلوره في القرن السابع عشر كنسق للأفكار والقيم تم تطبيقه في الواقع الغربي في المجالين الإقتصادي والسياسي حيث يمثل الرابطة السياسية بين الفرد والدولة ويعكس تصور المنظومة الليبرالية للجماعة السياسية والعقد الإجتماعي والعملية التمثيلية السياسية والحقوق والمكتسبات الفردية، وهو ما يتضمن أو يستتبع تصورات لدور الدولة وتشكيل الرابطة السياسية ومساحات الهوية وعلاقات الثقافة بالقانون والقانون بالدين والعرف والأخلاق، وصيغ المشاركة وإتخاذ القرار السياسي وطبيعته وحدود المسؤولية السياسية.

ولم يكن مفهوم المواطنة في الفكر الليبرالي أبداً مفهوماً جامداً، بل شهد هذا المفهوم تغيرات عديدة في مضمونه وإستخدامه في الأدبيات الليبرالية بمدارسه المختلفة وإتسع نطاقه من الدلالة السياسية القانونية إلى الدلالة المدنية الحقوقية ثم إلى مساحات الحقوق الإجتماعية والإقتصادية ثم إلى مستوى العدالة في المجال الخاص وتجسير الفجوة بين الخاص والعام - كما في قضايا المرأة - ثم أخيراً في مجال الهويات الثقافية الجماعية وحتى الإختبارات الذاتية للجسد في المجال الخاص ومطابقتها بالشرعية القانونية في المجال العام. حتى وصف البعض المفهوم في دلالاته الراهنة بالسيولة والانتشار وهي السيولة التي يوصف بها مشروع الحداثة الذي لا يمكن فهم المواطنة كمفهوم ليبرالي إلا في إطاره الفكري والفلسفي وفي انعكاس تحولات كل من المفهومين في مرآة الأخر.

أ - مكونات الليبرالية:

يمكن القول بأن هناك ثلاثة عناصر أساسية تتكون منها الليبرالية أولها أخلاقي Moral والثاني سياسي والثالث اقتصادي.

فالعنصر الأخلاقي: يتضمن التأكيد على القيم والحقوق الأساسية المرتبطة بالطبيعة البشرية مثل الحرية والكرامة والحق في الحياة.

ويتضمن العنصر السياسي: الحقوق السياسية الأولية مثل التصويت والمشاركة وتحديد نوع المشاركة وتحديد نوع الحكومة التي يتم انتخابها أو يرتبط بعبارة أخرى بالديمقراطية النيابية.

العنصر الاقتصادي Economic: فإنه يرتبط بحقوق الملكية والحقوق الاقتصادية ولا يزال يشار إلى هذا المكون الاقتصادي للبرالية بمفاهيم متعددة مثل الرأسمالية، والفردية الاقتصادية، ونظام المشروع الحر، أي أنه يعني حقوق وحرية الأفراد في الإنتاج والاستهلاك والدخول في علاقات تعاقدية والشراء والبيع من خلال نظام اقتصاد السوق^(٩٠).

ب- المذهب الليبرالي ومبدأ المواطنة:

بالرغم من كل المآخذ للخصوم على الفلسفة الليبرالية، فإنها في الواقع قدمت خدمات جليلة لمفهوم المواطنة ويمكن جلاء هذه الخدمات والمآثر على النحو التالي:

١- تأكيد حقوق وحرية الأفراد.

٢- المساهمة في ترسيخ الديمقراطية النيابية.

٣- التسامح والحياد القيمي.

ويمكن تناول هذه النقاط السابقة بشيء من التفصيل كما يلي:

(١) تأكيد حقوق وحرية الأفراد:

لعل أعظم إسهامات الفكر الليبرالي فيما يخص مفهوم المواطنة هو ما ذهب إليه من تأكيد وترسيخ لحقوق وحرية الأفراد سواء على المستوى الفلسفي أو على المستوى السياسي، بل وإيجاد كذلك السبل والآليات التي تكفل تحقيق هذه الحريات والحقوق في الممارسة السياسية، وأنه قد عمل على تطوير مفاهيمه بصورة مستمرة حتى يتمكن من استيعاب أي تطورات تقع على أرض الواقع سياسياً أو اجتماعياً، ولقد ذهب الفكر الليبرالي كما سبقت الإشارة إلى أن الفرد يمتلك مؤهلات وإمكانات فطرية ينبغي احترامها وتوفير الإمكانيات لتحقيقها، وأنه ينبغي وضع حقوق الأفراد وحرية الخاصة فوق اعتبارات المنفعة الاجتماعية أو الضرورات السياسية، وقد "وضع جون. أ. مل مثلاً تصنيفاً ثلاثياً للحريات الضرورية للفرد هي:

- حرية الضمير وتشمل حريات العقيدة والفكر والعاطفة والتعبير قولاً ونشراً.

- حرية الاختيار وتشمل حرية العمل حتى إذا اعتقد الآخرون بسخافة هذا العمل أو بعده عن الصواب وكذلك حرية تكييف حياة الأفراد بما يلائم شخصياتهم.

- حرية الانتماء وتشمل حرية الانضمام إلى أحزاب أو جماعات، وحرية تكوين اتحادات، وحرية الاجتماع وبرى مل أن عدم فرض قيود قانونية على حرية الفكر والتعبير هو ضرورة حتى يستطيع المفكرون اكتشاف حقائق جديدة وتفنيد الخرافات، كما يوصي بعدم وضع زواجر أخلاقية على الأفراد حتى لا تنال من حريتهم في الاختيار وقدرتهم على تنمية عقولهم، وإصدار الأحكام الصائبة خاصة وأنهم سيتحملون مسئوليات أعمالهم التي قاموا بها وفق معتقداتهم.

ويتخذ مل من احترام هذه الحريات معياراً يحكم به على نوعية السلطة السياسية والمجتمع والرأي العام، فإذا انتهكت هذه الحريات، فإن المجتمع ليس حراً بغض النظر عن اسم النظام وشكل الحكومة القائمة". ومل يقول في هذا الصدد "كقاعدة عامة يجب أن يترك للأفراد أكبر قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم وذلك لأنهم خير من يقدر مصالحهم الذاتية. ولا تمس الحاجة إلى تدخل القانون ولا يصبح فرض القيود ضرورياً إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم البعض، لأن ممارسة الحزم والشدة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمناً للجميع".^(٩١)

كما يقول جون لوك "إن الحرية هي أنه يوجد قانون نعيش به، ويكون معلوماً لكافة أفراد المجتمع،" وتقوم بوضعه السلطة التشريعية هذا القانون يحمي الجميع ويقيد سلطات الحاكم. وفضلاً عن ذلك فإنه يؤكد على الحريات الفردية مثل حرية التفكير وحرية التعبير وحرية العبادة".^(٩٢)

هذا وتؤمن الليبرالية، بأن تحقيق الصالح العام لأي مجتمع يرتبط بقدرة أفراده على تنمية وتطوير قدراتهم الذاتية بأقصى طاقة ممكنة، ويتطلب ذلك وفقاً لهذه النظرة مسئولية الأفراد عن أعمالهم وليس أي جهة أخرى توجههم لما ينبغي عليهم أن يفعلوه.

٢) الديمقراطية النيابية Representative Democracy:

نشأ الفكر الليبرالي كما يقول سباين Sabine كخلاصة إلى حد كبير لفكرتين اجتماعيتين أو أخلاقيتين أساسيتين هما:

- ١- إن السياسة هي بصورة مميزة فن الوصول إلى عمليات التوفيق بغير القمع بين المصالح المتعارضة.
- ٢- أن الإجراءات الديمقراطية هي الطرق الفعالة الوحيدة لإجراء مثل هذه العمليات^(١٣).

وبالرغم أن الديمقراطية لم تكن من أولويات المذهب الليبرالي بل أن آباء الفكر الليبرالي كانوا يتخوفون من جور الأغلبية الديمقراطية على مجال استقلال الفرد وحرية. لكن بالتدرج ثم إدماج الديمقراطية في صلب النظرية الليبرالية، وأصبح لدينا ما يعرف بالنظام الديمقراطي الليبرالي أو الليبرالية الديمقراطية، وهي المذهب السائد في أوروبا الغربية وأمريكا حالياً. وللديمقراطية مكونات عديدة تولى المدارس الاجتماعية المختلفة أو المتصارعة تركيزاً خاصاً على بعضها على حساب المكونات الأخرى.

إن الديمقراطية الليبرالية هي نظام للحكم وطريقة للحياة على حد سواء وهناك سمات مشتركة رغم إختلاف الصيغ والأشكال لجميع أنظمة الحكم الديمقراطية هي على النحو التالي:

- أ- الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات الأساسية للمواطن السياسية منها والمدنية وحمايتها من إعتداءات السلطة الحاكمة.
- ب- تداول السلطة عن طريق الإنتخابات الدورية (الحرّة - السرية - العامة).
- ت- الفصل بين السلطات الرئيسة الثلاث مع التركيز على استقلال القضاء.
- ث- مبدأ سيادة القانون والمساواة أمامه وطرق دعمه بأنظمة للرقابة والمحاسبة والمتابعة.
- ج- حماية الأقلية من طغيان الأكثرية.

ح- المشاركة الشعبية في صناعة القرارات على المستويات المختلفة مما يتطلبه ذلك من اللامركزية ومن توزيع للمهام والصلاحيات.

وتجدر الإشارة أن الديمقراطية كطريقة للحياة قامت ومازالت على مجموعة من القيم والمبادئ لعل من أهمها:

١- العقلانية Rationalism:

وتتمثل في التأكيد على أهمية دور الحل الوسط المنصف Fair Compromise في التوفيق بين المصالح والمواقف والآراء والأهداف المتنافسة التي يفترض وجودها وتفترض شرعيتها، كما وتتمثل في المقاضاة العلنية وفي التأكيد على الحوار والافناع والمحاكمة في جو لا يعكره التلويح بقطع الأرزاق والأعناق.

٢- المساواة أمام القانون Legal Equality:

وهو مفهوم للمساواة لا يتناقض مع الاختلاف في المصالح والإمكانيات والمواهب الطبيعية وفيه تأكيد ضمني على المساواة في المعاملة والاحترام رغم التعارض والتفاوت في المعطيات المورثة أو المكتسبة (المال، المناصب) أو الفطرية (القدرات والمواهب العقلية)

٣- الفردية: وقد سبقت الإشارة إليها.

٤- الجهل الضروري: أو الإرتيابية في مجال المعرفة بعامة والمعرفة العملية بخاصة.

بكلمات أخرى إن الموقف المعرفي الأكثر إنسجاماً مع الفكر والممارسة للديمقراطية الليبرالية هو إما البراجماتية التي من سماتها اعتبار الحقيقة المكتسبة جزئية أو غير نهائية وناتجة عن السعي المشترك أو الإرتيابية التي تشك في وجود أو إمكانية الوصول للحقيقة المطلقة أو الكونية.

وقد ارتبطت نظريات الحكومة النيابية أو التمثيلية بشكل مباشر بالافتراضات النفعية التي أفضت إلى مبدأ الصوت الواحد لكل شخص One man One vote فمنذ البداية هاجم الكتاب النفعيون مصالح الأرستقراطيةAsitacsary، وملاك الأراضي والكنيسة وتجاهلوا تماماً ادعاءاتها بأن لديها حقوق وامتيازات خاصة تؤهلهم لتمثيل المجتمع وحكمه فقد رأى ميل "أن أفضل حماية للفرد هي السماح له وللجميع باختيار من يمثلهم أو ينوب عنهم وأن

النظام النبائي يعمل بفعالية وكفاءة حينما يعمل الأفراد ككل وطبقاً لمصالحهم المستتيرة وآيا كان الأمر فإن الافتراض النفعي الذي يقف وراء الفكر الليبرالي قد دفع تدريجياً نحو حق الاقتراع العام، وأضحى مبدأ التمثيل، والحكومة النيابية وحق الأغلبية في تشكيل الحكومة ووضع القرارات من أجل الجميع واسع الانتشار وحظي بالشرعية اللازمة.

يتبقى الإشارة إلى مبدأ السيادة الشعبية، وقد سبق لنا معالجتها في موضوع سابق.

(٥) التسامح والحياد القيمي:

من المبادئ الأساسية التي لا يستقيم دونها أي مذهب ليبرالي افتراض التعددية pluralism وعدم التحيز إلى رأي دون الآخر أو جنس دون الآخر، أو عقيدة دون الأخرى أو نسق قيمي دون الآخر. طريقة الحياة الليبرالية تتعارض مع النظرة الكونية الشاملة ومع المذهبين (الدينية والأيدولوجية) التي ترافقها وهي تتقبل الرأي المختلف والذوق المختلف، والاجتهاد المختلف، والهدف المختلف وتعارض الفرض القصري للأفكار والقيم والمثل العليا والأهداف Aims وبالرغم من نقد لماركيوز Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٩) للتسامح في النظام الديمقراطي الليبرالي "وأنة أقرب للقمع"^(٩٤).

إلا أن القمع فيه إن وجد لا يتم بالعنف بقدر ما يتم بالدعاية والاقتناع ويقبل من حيث حدته بالمقارنة بالقمع في النظام غير الديمقراطي "

(٦) القبول بالآخر الديني:

إن المبادئ السابقة لا بد وأن تفضي بنا إلى نوع من القبول الإيجابي بالآخر صاحب العقيدة الدينية المختلفة، إن في كل مجتمع مهما بلغت درجة تجانسه أصحاب عقائد دينية أو فكرية مخالفة لعقائد الأغلبية وما من سبيل إلى التعايش وتحقيق المصلحة المجتمعية المتمثلة في الأمن والرفاهية والسعادة الدنيوية. والازدهار المادي أفضل من التسامح والتساهل الديني في العقائد والأفكار ذلك مبدأ ليبرالي أصيل وضع قواعده الأولي جون لوك. والتسامح الديني الذي ذهب إليه لوك: هو أنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية. والتسامح الديني لا يستلزم أن يكون للدولة دين رسمي يستبعد الأديان الأخرى لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده ثم إن الله لم يفوض أحداً أن يفرض على الإنسان ديناً معيناً، كما أن قوة الدين كامنة في اقتناع العقل أي كامنة في باطن الإنسان"^(٩٥).

ولقد كان راؤول محقاً عندما قال إن التسامح ليس فقط حلاً تاريخياً للحروب الدينية في أوروبا ولكن أيضاً مبدأً سياسياً صالحاً لأي ظرف اجتماعي يتسم بتنوع المذاهب وتعدد المفاهيم المطروحة للصالح العام داخل المجتمع^(٩٦).

والواقع أن ما يشهده العالم اليوم سواء في البلدان المتقدمة أو النامية من تعدد أشكال الحياة الاجتماعية وصراعات القيم، حول العديد من القضايا وبروز ظاهرة الانشقاق الاجتماعي وعجز المفاهيم التقليدية للاندماج الاجتماعي عن التكيف مع الظروف الجديدة، إنما يفرض مزيداً من الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي والديني إذ إن قيمة التسامح في أنه يسمح بالجمع بين النقيضين (التنوع والوحدة في إطار وحدة المجتمع، أو بتعبير آخر التسامح هو رعاية التنوع من خلال الوعي بالوحدة والسعي من أجلها).

في نقد الديمقراطية الليبرالية:

لم تسلم النظم الليبرالية من النقد وعموماً يمكن تلخيص المشكلات الكبرى التي تجابهها النظم الليبرالية - أو ما يطلق عليها النظم الدستورية التعددية - وتحتصر المشكلات في أربع رئيسية:

• المشكلة الأولى: هي التساؤل عن مدى التطابق بين الفكرة الديمقراطية والممارسة البرلمانية فهل صحيح أن نظام تعدد الأحزاب يعد ترجمةً آمنة لفكرة السيادة الشعبية؟ وهل صحيح أن الممارسة البرلمانية تعكس حقيقة مصالح المواطنين كما أراد المذهب الديمقراطي؟ ومن تراه في الحقيقة يملك السلطة في النظام التعددي؟.

• المشكلة الثانية: إذا كان نظام التعددية ليس سوى مظهر خادع يخفي خلفه أولئك الذين يحكمون فعلاً - بالتالي يصح السؤال: كيف يمكن تنظيم حكم فعال إذا ما كان مؤسساً على صراعات سياسية دائمة؟ وكيف يمكن لسلطة في حاجة دائمة لتأييد المواطنين أن تكون فعالة؟.

• المشكلة الثالثة: كيف يمكن لنظام يتسامح مع الصراعات السياسية بين المواطنين والجماعات أن يحفظ الوحدة الوطنية التي لا غنى عنها لأي مجتمع أياً كان؟.

• المشكلة الرابعة: تقوم على أساس حقيقة تاريخية في النظم الدستورية التعددية التي كانت دستورية قبل أن تكون شعبية. ففي ق ١٩ صيغت المبادئ الدستورية في إنجلترا ثم في فرنسا قبل أن يصاغ قانون الانتخابات وبالتالي كانت السلطة منحصرة في أيدي الأقلية. ومن هنا يبرز السؤال هل تستطيع هذه النظم أن تكون شعبية وأن تظل دستورية في نفس الوقت؟ أو بعبارة أخرى أليس هناك تناقضا بين قدوم الجماهير وإشراكها في العملية السياسية وطبيعة النظم الدستورية التي صاغتها وطورتها الطبقة البرجوازية.

وعلى كل حال فإن هناك مناقشة موسعة لهذه المشكلات في كتاب السيد يسين "الحوار الحضاري في عصر العولمة".

المذاهب الاشتراكية Socialism:

شهدت مجتمعات غرب أوروبا في القرن الثامن عشر تغيرا كبيرا في أساليب الإنتاج أدى إلى القضاء على الصناعات الحرفية القديمة، والحرف المنزلية، وقيام الصناعة الحديثة على أساس ما يعرف باسم "الإنتاج الكبير" بفضل التطورات الكبيرة في العلوم الطبيعية وتدل الإحصاءات على أن تطور الإنتاج Production في ظل الرأسمالية خلال قرنين أو ثلاثة قرون فاق كل الإنتاج الذي حققته البشرية قبل ظهور النظام الرأسمالي^(١٧) لكن هذا التطور كان له ثمنه الباهظ من القسوة والظلم صاحبها النظام الجديد ما أدى إلى قيام عدد من المفكرين والكتاب بالتنديد بما أسفرت عنه الثورة الصناعية في ظل نظام حرية العمل، من آثار اجتماعية ضارة. ويطالبون بالعمل على إيجاد حل لتلك المشاكل الاجتماعية التي اجتاحت أوروبا طوال القرن التاسع عشر بأكمله. وقد أخذ بعضهم يتقدم بأقتراحات وحلول مختلفة يعتقدون بأنها كفيلة بأعادة التناسق والوحدة داخل المجتمع، وأطلق على هؤلاء الدعاة اسم الاشتراكيين socialist، نسبة إلى اهتمامهم بشئون المجتمع Society وعرفت اتجاهاتهم المختلفة بالمذاهب الاجتماعية (الاشتراكية)، وإصطلاح الاشتراكية Socialism حديث نسبياً، ظهر في فرنسا وألمانيا وإنجلترا حوالي العقد الثالث من ق ١٩ ويمكن أن نميز في إطار الفكر الاشتراكي ثلاث مدارس رئيسية:

١- الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية Utopien socialism ذات الطابع المثالي، نسبة إلى كلمة Utopia المشتقة من اليونانية ("أوتوبوس" بمعنى المكان الذي لا وجود له).

٢- الاشتراكية العلمية (الماركسية) Scientific socialism

٣- الاشتراكية الديمقراطية التي عارضت المنظومتين السابقتين وارتبطت في أوروبا بما يسمى الدولية الثانية ويطلق عليها مجازاً الدولية الاشتراكية international socialism.

وسيتّم الإقتصار على الإشتراكية العلمية الماركسية كنموذج للمذاهب الإشتراكية.

الماركسية والمواطنة:

لسنا في مجال التعرض لشرح أسس النظرية الماركسية وتطوراتها التاريخية، فمن جانب. هذا موضوع قتل بحثاً ومن جانب آخر يخرج بنا عن الهدف الرئيس من تلك الدراسة، وما يهمنا هو تحديد العناصر الأساسية للموقف الماركسي من مبدأ المواطنة ويمكن في هذا الصدد التعرض للنقاط الرئيسة التالية:

- ١- المفهوم الماركسي للحرية.
 - ٢- نظرية الدولة عند ماركس.
 - ٣- في نقد الديمقراطية الليبرالية وبيان نواقصها.
 - ٤- الديمقراطية الاجتماعية.
- بالإضافة إلى تقويم عام للفكر الماركسي لمسألة المواطنة.

في نقد الديمقراطية الليبرالية والتأكيد على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية:

الماركسية هي بمعنى ما تصويب للخلل في المنظومة الفكرية الليبرالية وفي تجربتها الثورية، حيث ظهر كما لو أن الثورة البورجوازية Bawrgeais Revalution بعد أن استقرت بها الأحوال قد تخلت عن مبادئها وانحرفت عنها، هذه المبادئ التي طالما أكدت على حقوق وحرّيات جميع المواطنين في المجتمع، وتحقيق المساواة بينهم كما تطرقنا سابقاً.

ولقد عارض ماركس الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية في عصره، ليس فقط من حيث استغلالها للعمال وتخريبهم، بتحويلهم إلى أناس عاجزين في علاقاتهم بالمجتمع، وإنتاجهم والآخرين وأنفسهم بل من حيث تأثيراتها السلبية على بنية المجتمع وتماسكه، وفي نقد للنظام الرأسمالي، وإنعكاساته على المجتمع يقول ماركس "إن الحياة الاجتماعية المدنية تفككت إلى أفراد مستقلين منشغلين بأنفسهم ومترحين من مسؤولياتهم الاجتماعية، فتركوا مندفعين على هواهم كالحيوانات البرية في غابة الرأسمالية وقد أوضح ماركس المضمون الطبقي للديمقراطية البورجوازية وكذلك حدودها ونواقصها- إذ هي برأيه تناسب نمو الطبقة الوسطى واقتصاد السوق وقد لاحظ أن البورجوازية تلجأ إلى استخدام الدولة كأداة قهر طبقية للحفاظ على الملكية وأنها تتحول مع تغير طبيعة الإنتاج إلى نظام تسلطي غير ديمقراطي يحول دون حصول الطبقة العاملة على حقوقها وبالتالي فإن ابتعاد الديمقراطية السياسية عن النتائج الاجتماعية والاقتصادية لمبدأ حكم الأغلبية يؤدي إلى بروز تناقض قوي بين القلة المالكة والأغلبية المقهورة، ولا يحسم هذا التناقض، ويحقق وحدة الإنسان مع نفسه، وحدة وجوده الاجتماعي والسياسي إلا من خلال لجوء الأغلبية العظمى في المجتمعات الصناعية والعمال إلى الثورة وإقامة نظام ديمقراطي حقيقي^(١٨).

والواقع أن المدارس الاشتراكية بوجه عام قد أصابت في انتقادها للديمقراطية الليبرالية، ولا سيما عندما ذهبت إلى القول بأن الديمقراطية لا تكون -حكم الأغلبية- إلا إذا كانت نتائجها الاقتصادية والاجتماعية حقا لصالح الأغلبية، فمبدأ المساواة الذي هو جوهر الفكر الديمقراطي لا يمكن، أن يقتصر على الناحية السياسية فقط، إذ إن تفريغ الديمقراطية من مضمونها الاقتصادي والاجتماعي يشوه ممارستها ويحولها إلى نظام استغلالي وينسف أساسها الأخلاقي والقيمي^(١٩).

هذا وقد أسهم الفكر الاشتراكي في ظهور حقوق جديدة تخالف في جوهرها -إن لم تكن تناقض- الحقوق والحريات التقليدية، فحق العمل وما يرتبط به من حريات والحق في التأمين ضد المرض، والعجز والشيخوخة وغير ذلك من الحقوق المسماة اجتماعية قد أضيف إلى قائمة الحقوق والحريات التقليدية التي بينها المذهب الفردي، ولا جدال في أن هذه الحقوق الجديدة تتضمن التزامات على عاتق السلطة تلتزم بها في مواجهة الأفراد على خلاف الحقوق التقليدية التي كانت تفرض على السلطة مجرد حمايتها ومنع الاعتداء عليها. «^(١٠٠)

والجدير بالذكر أن الفلسفة الماركسية كان لها أثرها البالغ في العصر الحديث ولم يقتصر هذا الأثر على البلاد التي أقيمت فيها أنظمة اشتراكية، وإنما كانت لها آثار بعيدة المدى على الدول الرأسمالية ذاتها فقد عملت على تحقيق مستوى من المعيشة أفضل للأجراء واتخذت من الإجراءات الكثير لتخفيف حدة الفوارق بين الطبقات وقامت بتأميم الكثير من المصالح الاقتصادية الخاصة للمصالح العام، حتى لا تجد الدعوى الشيوعية أمامها أرضاً خصبة للغزو الاقتصادي، كما اتجهت إلى تقييد الحريات الاقتصادية (حق الملكية/ حرية التجارة/ الصناعة/ العمل) وإلى التدخل المتزايد في النشاط الاقتصادي حتى أصبح التوسع في القطاع العام، ظاهرة ملحوظة في دول أوروبا الغربية على ما في ذلك من مجافاة لأصول المذهب الفردي، كما تأثرت الدولة الغربية بالتصور الماركسي بأن المساواة تكون شكلية إذا لم تكن مساواة في الحقوق الاجتماعية. فبدأت تقرر للإفراد حقوقاً اجتماعية، وقد أخذت دساتير الدول التي صدرت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى والثانية بكثير من مظاهر الديمقراطية الاجتماعية، مقتفية في ذلك أثر الدستور السوفيتي، فتضمنت نصوصاً عديدة قررت طائفة كبيرة من الحقوق الاجتماعية للأفراد وفرضت على الدولة التزاماً إيجابياً لتمكين الأفراد من التمتع بمزايا هذه الحقوق من الناحية الواقعية^(١٠١)، بل وكان للفكر الماركسي في وقت لاحق أثره الكبير في ظهور ما سمي بدولة الرفاهية في المجتمع الأوروبي وأمريكا Welfare state بعد الحرب العالمية الثانية.

تبقى الإشارة إلى أنه بالرغم من هجوم ماركس على الديمقراطية الليبرالية إلا أنه لم يعتبرها مزيفة بل اعتبرها حقيقية وصحيحة ومهمة رغم نواقصها بالنسبة للجماهير الكادحة، واعتبرها تقدماً مهماً في تاريخ الإنسانية لا يقارن مع تخلف النظام الاستبدادية السابقة حيث نادى بإلغاء امتيازات الأشراف والحد من السلطان المطلق للحكام وأن الديمقراطية الليبرالية على خلاف النظم السياسية السابق عليها فإنها توفر للعمال الإمكانات القانونية للنضال في سبيل ظروف أفضل أي إمكانية تنظيم نفسها كقوة سياسية مستقلة^(١٠٢).

لكن هذه الديمقراطية بحاجة إلى تطوير وإعطائها مضموناً أعمق وأوسع من خلال إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فهي السبب في رأيه - في تفريغ الديمقراطية من مضمونها بالنسبة للجماهير الكادحة وقد ركز ماركس في تحليله للديمقراطية البورجوازية على عامل الاستلاب السلمي أو الاغتراب، Alienation الذي يتسم به نمط الإنتاج الرأسمالي، ومعنى هذا الاستلاب أن المجتمع الرأسمالي يخضع لقوانين اقتصادية موضوعية

تعمل كأنها قوانين الطبيعية فهو مجتمع خاضع لقانون السوق الذي يتبلور في ظاهرة العرض والطلب، وتبدو هذه القوانين وكأنها قوة خارجية عن إرادة المجتمع . من هنا فإن الهدف من إلغاء وجود الطبقات في الطرح الماركسي ليس فقط تحقيق المساواة، بل يتحدد الهدف في تحقيق سيطرة المجتمع على مصيره، وتحريره من سلطان القوانين الاقتصادية بالمعنى المطلق وبالتالي فإن ماركس يرى أن احلال ملكية جماعية للمنتجين محل الملكية الخاصة سوف يضمن هذا التحرر من نتاج الاستلاب السلعي، إلا أنه لم يصف بصورة تفصيلية آليات المجتمع اللاتقي حيث اعتقد أن الممارسات الاجتماعية هي فقط التي تستطيع خلق ذلك الخط الجديد للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي (١٠٢).

الحرية في الطرح الماركسي:

إذا كان الفكر الليبرالي يعني بالفرد حريته، فإن الفكر الاشتراكي عموماً والماركسي خصوصاً، ليس أقل منه في هذه العناية والحرص، ومع ذلك فإن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما، وهذا الاختلاف ينحصر في الوسيلة التي تحقق هذا الهدف. فبينما أنصار الليبرالية يرون أن حماية الحريات الفردية، لا تتحقق إلا بمنع الدولة من التدخل في نشاط الأفراد. فإن أنصار الفكر الاشتراكي يسلكون سبيلاً مختلف تماماً، فهم يرون أن حماية الحريات لا يمكن تحقيقها بطريقة مرضية إلا بتدخل الدولة ولا يصح ترك أوجه النشاط المختلفة للأفراد. ويدور المفهوم الماركسي للحرية "على أنها ليست مجرد انتقاء الإكراه على ما يذكر الليبراليون، ولكنها تمثل سلطة الإنسان الحقيقية على الطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية وعلى نفسه. ويزداد الإنسان حرية بقدر ما يزداد إدراكه للقوانين الطبيعية والعمل على تطبيقها من أجل تغيير الطبيعة والسيطرة عليها. وفي المجتمعات البدائية كان الإنسان عبداً للطبيعة الذي جهل سننها، فكان بمثابة حيوان عاجز خاضع للطبيعة. وبدأت معركة الفوز بالحرية مع بداية استئناس الإنسان للطبيعة، أي مع ظهور أدوات الإنتاج ونموها، وقدرة الإنسان على استخدامها ونمو النظام الإنتاجي والتنظيم الاجتماعي والعلاقات السياسية (١٠٤).

ويقوم التصور الماركسي للحرية على افتراضات أساسية تكاد تصدر كلها عن فكرة واحدة، هي أن النظام الاجتماعي هو مصدر كل ما عداه من نظم، أو هو بالأقل يهيمن على كافة النظم والروابط والحريات. ويترتب على ذلك ألا يكون للسلطة السياسية أو للنظم القانونية أو للحريات، وجود مستقل عن النظام الاجتماعي، وإنما هي كلها مجرد أدوات

مسخرة للمحافظة عليه وتدعيمه. ومن ثم يكون المعنى الوحيد للحرية، هو معناها منظورا إليها من زاوية السيطرة الاجتماعية. فالحرية على وجه التحديد هي انتفاء استغلال الإنسان للإنسان. ولن يتحقق ذلك إلا بانهايار السيطرة الاجتماعية. التي تتبعث من نظام اجتماعي طبقي، تسيطر فيه طبقة على الطبقات الأخرى وتقوم فيه الدولة والقانون كسلطة في خدمة الطبقة المالكة ولن يتحقق ذلك إلا بقيام النظام الشيوعي، والذي تلغي فيه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فتختفي نتيجة لهذا الإلغاء الطبقات وأدوات القمع، وهي الدولة والقوانين، التي لم تنشأ إلا نتيجة لانقسام المجتمع إلى طبقات، لغرض السيطرة الاجتماعية الطبقيّة. وعندئذ تغدو إدارة شؤون الجماعة، لا تنطوي على إكراه أو سيطرة. «(١٠٥)

وعموماً يمكن القول بأن مفهوم الحرية في الفلسفة الماركسية تميز بعدة خصائص:

١- الحرية معنى متطور مرتبط بالنظام الاجتماعي المتطور - ففي كل مرحلة من مراحل التطور تتخذ الحرية معنى أكثر اتساعاً إلى أن تتحقق الحرية الكاملة والحقيقية في ظل النظام الشيوعي Communism.

٢- إن هناك تعارضاً بين الحرية والدولة، فقد ربطت الماركسية بين قيام الدولة والحرية وإذا اعتبرت أن الحرية متعارضة مع بقاء الدولة. فلا تقوم الحرية كاملة، إلا إذا كفت الدولة عن الوجود.

٣- الحرية معنى إيجابي وليس مجرد قيد سلبي على السلطة السياسية، كما هو الشأن في الديمقراطيات الغربية، وإنما هي عمل إيجابي تلتزم الجماعة بأدائه.

٤- الحرية معنى اجتماعي، بمعنى أنها ثمرة تحقيق نظام اجتماعي غير استغلالي، وليس مجرد نصوص قانونية أو وعود سياسية.

٥- الحرية لا تتعارض مع اتساع السلطة إذ ترتب الماركسية على ارتباط الحرية بالنظام الاجتماعي، أنه بمجرد قيام نظام اجتماعي غير استغلالي، تكون السلطة السياسية النابعة عنه، والمسخرة لحمايته مبرأة من الاستغلال، وبالتالي لا يتصور أن تكون الحرية قيّداً على هذه السلطة، وهي سلطة البروليتاريا. فالتعارض بين الحرية والسلطة، أمر متصور فقط في نظام طبقي وليس في نظام اجتماعي شيوعي، يحقق العدالة والمساواة «(١٠٦)

هذا وتقف الماركسة موقفاً متعارضاً مع الليبرالية بالنسبة لحقوق الأفراد فبينما تنتصر الليبرالية للفرد وحرية ضد كل سلطة، فإن الماركسية تقدم الجماعة على الفرد، وتقوم

بإعلاء الحقوق الاجتماعية والاقتصادية على الحقوق الفردية والتقليدية، وأنه يجب على مصلحة الفرد أن تتراجع أمام المصالح العليا للمجتمع، فالفرد ليست له حقوق طبيعية ثابتة، وليس له وجود مستقل عن المجتمع الذي يعيش فيه، وإنما هو خلية في كيان الجماعة، وحقوقه ليست إلا امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة، تقررهما الجماعة كما تشاء فالجماعة هي غاية الحياة السياسية.

٦- كذلك إن الحرية في الليبرالية معطىً طبيعياً يتعين حمايته من سلطان الدولة، بفضل النظام النيابي التقليدي، والفصل بين السلطات والتميز بين الدولة والمجتمع، أما في الماركسية فالحرية لا توجد بذاتها، وإنما يتضمن الفوز بها، فالإنسان لا يولد حراً ولكن يصبح كذلك من خلال تحرير نفسه من الاستغلال وإقامة المجتمع الاشتراكي، أي أن الحرية الحقيقية للفرد تنشأ من جدلية التطور الاجتماعي ومسيرته الحتمية صوب إزالة استغلال الإنسان للإنسان ومن ثم لا تتحقق الحرية إلا في إطار المضمون الاقتصادي للتنظيم الاشتراكي، وقد انعكس صدى ذلك -نظرياً- على الأقل في دساتير البلاد الماركسية، فقد قرنت النص على مبدأ الحرية والحق، ببيان الوسيلة المادية التي تكفل إشباعه فيقتصر النص على حق التعليم مثلاً بالنص على التزام الدولة ببناء المدارس وتوفير هيئة التدريس وهكذا.



الفصل الرابع

المواطنة والديمقراطية في القرن العشرين

ليس ثمة مبالغة في تقرير أنه لم تشغل الفضاء الفكري والمجال السياسي في القرن العشرين قضية مثلما شغلته قضية الديمقراطية. وإذا كان الصراع الأيديولوجي المحتدم بين الرأسمالية والماركسية كان هو محور الحياة السياسية، فإن الخلاف حول الديمقراطية - حضورها أو غيابها - كان أحد موضوعات الصراع الرئيسية. ولا يعد ذلك غريبا إذا كانت طموحات الإنسان طوال التاريخ، تتركز في قيمتين "الحرية والعدل" freedom and justice بغض النظر عن أنماط التنظيم السياسي. هذا وقد تباينت النظريات المتعددة في الإجابة عن ذلك السؤال الهام:

كيف نحقق حرية المواطن؟ وما هي التنظيمات السياسية المثلى الذي تكفل له ممارستها بما لا يضر بمصلحة المجموع؟ وبالذات مع وجود تلك المعضلة الأساسية والتي تحدث جهود المنظرين والسياسيين والتي تتمثل في أن الحرية دون توفير الحد الأدنى من العدل قد تفقد معناها على أرضية الواقع، كما أن تحقيق العدل مع مصادرة الحرية يمكن أن يؤدي إلى العبودية الإنسانية Human Slaves. ولقد حاولت النظرية الماركسية بتطبيقاتها المختلفة تحقيق العدالة الاجتماعية، ولكنها صفت الحريات السياسية تحت زعم أنها حريات سياسية بورجوازية صيغت لحساب الطبقات الاجتماعية المالكة للثروة والسلطة، واعتبارها مسألة ثانوية تأتي بعد سد الاحتياجات الأساسية الاقتصادية لمجموع الشعب. بينما النظم الرأسمالية، اعتبرت الحريات الأساسية هي الأساس، لأنها لما كانت تؤمن بحرية السوق الاقتصادي، فقد كان لزاما عليها الإيمان بحرية السوق السياسي أن صح التعبير في صيغة الانطلاق من التعددية الحزبية ودورية الانتخابات وتداول السلطة. وكان اتجاه الرأسمالية لحل مشكلة العدل الاجتماعي، ومواجهة تحدي صراع الطبقات، هو تعميم عدد من البرامج الاجتماعية تطبيق على العاملين في حالات البطالة وفي مجالات الصحة والرعاية الاجتماعية.

غير أن الحصاد النهائي للصراع الأيديولوجي في القرن العشرين تمثل في نتيجتين أساسيتين: فشل نظرية الديمقراطية الاجتماعية فشلا ذريعا، بعد ما ظهر أن الإنسان لا يعيش بالخبز وحده ولا بد له من ممارسة حرياته السياسية والتي تتمثل في حرية التنظيم وحرية التفكير وحرية التعبير الحريات السياسية التي هي معلم من المعالم الديمقراطية الرأسمالية لا يمكن ان تغني عن ضرورات عدالة التوزيع^(١٠٧) من هنا يجئ التركيز على المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، كنماذج لترتيبات اقتصادية وسياسية واجتماعية ناجحة والذي يأخذ مصداقية من تأمل المصير الذي انتهت إليه النماذج والأشراكية تحديدا. ولكن وبالرغم من ذلك النجاح التاريخي إلا أن ثمة إشكاليات عديدة تموج بها المجتمعات الغربية المتقدمة، وبالذات ما يتعلق منها بالمواطنة والديمقراطية في ظل التحولات الكبرى التي تمر بها تلك المجتمعات في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الداخل والخارج. الداخلي ويتعلق بازدياد وتصاعد عدم التجانس الثقافي فيما بين من يقطنون المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية، والخارجي يرتبط بالاتجاه نحو العولمة السياسية والذي يطرح بدوره مدى ولاء وإخلاص المواطنين والرعايا تجاه المؤسسات القومية.

إشكالية المواطنة في المجتمعات الغربية المعاصرة:

تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيساً في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة فالديمقراطية هي نظرية ممارسة المواطنة، والمواطنة هي علاقة سياسية تعرف وتحدد معنى الديمقراطية، وأى أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للأخر. وتؤكد العلاقة بين الذات والمواطن والمؤسسات الديمقراطية على أن أى أزمة ديمقراطية هي في الأساس أزمة مواطنة كما ينبع تعريف المواطنة نفسه من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام حقوق المواطنة للجميع^(١٠٨). وعلى النقيض من الملكية والأرسنقراطية والأوليغاركية وترمز الديمقراطية إلى نظام يكون كل فرد فيه، نظرياً، عضواً في المجموعة الحاكمة. وطبقاً للمنظرين الديمقراطيين عموماً فإن الفرد الذي يعتبر جزءاً من الأمة يختلف من نظام إلى آخر. اعتبر أهل أثينا الأحرار من الذكور الإغريق من ساكني أثينا فقط كشعب واستثوا العبيد والأجانب والنساء... إلخ. واستمرت غالبية الجماعات السياسية المحدثة في تطبيق قدر ما من التمييز وبخاصة ضد النساء والفقراء والأقليات العرقية والدينية.

ويشهد مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر مراجعة واهتماماً كبيراً وأعباداً جديدة في ظل العديد من المتغيرات التي تمر بها المجتمعات الغربية المعاصرة. وكان على رأس هذه المتغيرات التحدي الذي أصبحت تمثله ظاهرة التعددية الثقافية multiculturalism في تلك المجتمعات والتي دفعت إلى إعادة التفكير في الديمقراطية rethinking the democracy. وهذا بدوره من الناحية السياسية يشير إلى مفهوم الديمقراطية المتعددة الثقافات multiculturalism pluriculturalism democracy وهو مفهوم شديد الاتساع ويعني التفكير في بعض الشروط 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 إفرار لهذا الواقع غير المتجانس^(١٠٩).

وبمراجعة مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر. وخاصة السياق الجديد للديمقراطية المتعددة الثقافات بعيداً عن السياق التقليدي للدولة القومية ومؤسساتها الليبرالية الديمقراطية، نجد أن مفاهيم أخرى تم استدعائها وكان لابد من إعادة تعريفها أو فهمها وهي بمثابة القيم والأعمدة الأساسية للتقليد الديمقراطي الليبرالي مثل مفاهيم التمثيل النيابي والمشاركة والسيادة والهوية والحياد السياسي والاستقلالية الفردية والمساواة في علاقتها بالحرية.. وغيرها. وقد أصبح الشغل الشاغل للخطاب الليبرالي المعاصر هو بناء رؤية

معيارية لمفهوم المواطنة تتلاءم وسياق عدم التجانس الثقافي والاجتماعي وسياق عدم قدرة النظريات التقليدية (النفعية والديمقراطية..) على ضمان الحقوق والحركات الفردية بالشكل المطلوب كما أصبحت هناك حاجة ملحة للإجابة عن أسئلة من قبيل من هو المواطن الحر والمتساوي؟ وما الذي يفترض أن يكون عليه هذا المواطن في إطار الديمقراطية المتعددة الثقافات؟.

والحق أنه قبل الشروع في محاولة الإجابة على تلك الأسئلة السابقة، يمكن القول إنه لكي يستطيع أي مجتمع أن يعمل يجب أن يكون مستندا إلى قاعدة من القيم المشتركة التي تنقيد بها كل الجماعات المؤسسة له. وهناك من يعتقد أن التضامن وروح الجماعة في المجتمعات الحديثة يعتمدان على شعور مشترك نافع من المعرفة والتبصر في الممارسات التي تعضد طريقة حياة تركز اهتمامها على القيم المشتركة، ومع ذلك فمن غير الضروري، لأجل الحصول على هذا التضامن، أن تصنف هذه القيم المشتركة طبقا لما هو الأكثر أهمية فيها، حيث إن هناك دائما وفي أي مجتمع تعددي مجال للاختلاف في مسألة ترتيب القيم. هذا ويثور الجدل عن المرجعية التي يجب أن تسند إليها تلك القيم المشتركة فإذا كان "تالكوت بارسونز" يرى أن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند إلى الدين، فإن ريتشارد رورتي Richard. R يرى أن ذلك التلاحم الاجتماعي للمجتمعات المتعددة الثقافات إنما يبني وينتج خلال مجرى التاريخ⁽¹¹⁰⁾. وهناك كذلك ما يدعو جون رولز بالاجتماع المتداخل overlapping consensus.

المواطنة الديمقراطية بين الليبراليين والجماعيين:

بالإضافة إلى النقاش السابق حول الأساس الذي يجب أن تقوم عليه تلك القيم المشتركة، التي تمنح الجماعة الإنسانية مبدأ ترابطها وقاعدة الانتماء والمواطنة فيها، فإن هناك ذلك الجدل فيما بين أنصار الاتجاه الليبرالي وأنصار الاتجاه المجتمعي أو الجماعي liberals and communitarians عن العلاقة بين مفهوم المواطنة ومفهوم الديمقراطية. ويتم ذلك من خلال ثلاث مستويات:

أولاً: مفهوم كل تيار عن الذات self.

ثانياً: البناء القيمي أو المعياري لمفهوم المواطنة.

ثالثاً: المؤسسات الليبرالية: أسسها ودورها وغايتها.

وبالنسبة للمستوى الأول:

وهو المستوى الأنثروبولوجي والذي يركز على تعريف الذات، نجد هناك مقولتين أو تصورين لمفهوم الذات التي تتأس عليها الغايات السياسية لدى كلا من التيارين:

إن أنصار التيار الليبرالي لديهم تصور عن ذات منعزلة the unencumbered self فالفرد كائن مستقل هو غاية في ذاته ويتمتع بكل حرياته. ويتسم هذا الفرد الحر بأنه قادر على التحكم في ذاته. وعلى تحقيق رؤية 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. وعلى ذلك فإن المجتمع ليس هو الذي يضيف المعنى الأخلاقي على الأفراد ولكن الأفراد هم الذين يحددون ما يكون عليه المجتمع من الناحية الأخلاقية أما بالنسبة للتيار المجتمعي، فهو ينادى بعكس ما ينادى به أنصار التيار السابق، ولذلك فهو ينادى بالذات المندمجة the emedded self أى الذات التي نجد أن مصلحتها هي نفس مصلحة الأفراد الآخرين وأن ما يسمى بحقوق الطبيعة أو الفردية هو محض خيال وانه من غير المستطاع أن يستقل الأفراد وينفصلوا عن أهدافهم وارتباطاتهم الاجتماعية كما ان بعضا من أدوارنا تتحدد من خلال كوننا مواطنين في دولة أو أعضاء في حركة أو أنصار قضية ما أي أن هويتنا تحدد بشكل ما من خلال المجتمعات التي ننتمي إليها ومن ثم لا بد وأن يكون لنا دور في تحديد أهداف وغايات تلك المجتمعات.

والخلاصة: إن التيار المجتمعي يتحدث عن الفرد كجزء من السياق الاجتماعي، والسياسي هنا ليس محل اختيار ولكنه اكتشاف لا يتم بشكل فردي ولكن من خلال وسائل اجتماعية.

أما عن المستوى الثاني المتعلق بالبناء المعياري لمفهوم المواطنة والمواطن، حيث تتحول الذات إلى مواطن من خلال الالتزام العام تجاه المجتمع، وما يرتبط به من مجموعة من الحقوق والواجبات.

فالتيار المجتمعي: يتحدث عن مجتمع متجانس coherence يتأسس على مجموعة من القيم المشتركة التي تكون الهوية الاجتماعية والسياسية ويمثل المجتمع، المصدر الذي تنتج من خلاله المعايير الأخلاقية التي توجه السلوك الفردية ويشكل هذا الشعور بالانتماء إلى المجتمع السياسي أو القومي أو الديني أو الإثني الشرط الضروري لأي حياة أخلاقية للأفراد.

ويؤدى أي تصور جديد للفرد إلى تصور جديد للمجتمع فهناك من وجهة نظر التيار المجتمعي علاقة ضيقة بين الفرد ومجتمعه الذي ينتمي إليه وتحدد هذه العلاقة التبرير القيمي لعلاقة الحقوق والواجبات أي المكانة الاجتماعية للمواطن إن العلاقة بين الذوات والأفراد والمجتمعات علاقة متصلة وكل منهما مكون للأخر كما أن علاقتها هي علاقة تدعيم متبادل في نفس الوقت علاقة توتر وصراع. ومن الضروري الحفاظ على توازنهما وأن المجتمع هنا هو عبارة عن مجموعة من الصلات الاجتماعية أو الشبكة أو النسيج الاجتماعي الواحد. one to one bond الذي يختلف عن العلاقة الفردية أو علاقة فرد بفرد. وتتسم هذه العلاقة بأنها محايدة أخلاقيا كما تحمل منظومة مشتركة من القيم الاجتماعية الأخلاقية ومن ثم اهتم التيار المجتمعي بطرح مفاهيم التماسك والالتحام الاجتماعي والثقافية المشتركة ونظر إلى مفهوم المواطنة من خلالها.

أما الاتجاه الليبرالي: فهو يتحدث عن مجتمع مجزأ ومنقسم fragmented وأن المجتمع الجيد ليس هو المجتمع الذي تحكمه أهداف وغايات مشتركة، غنه المجتمع الذي ليس سوى مجرد إطار لضمان الحقوق والواجبات والحفاظ على الحريات ومن خلاله يتمكن الأفراد من تحقيق غاياتهم وأهدافهم المستقلة سواء بشكل فردي أو من خلال التجمعات الطوعية.

كما أن المجتمع الجيد في التصور الليبرالي هو المجتمع الذي تحكمه مبادئ القانون وأيضا مبادئ العدالة أو الحق right وهي مبادئ يتم الوصول إليها بشكل اجرائى بعدها تصبح مستقرة ودائما، كما ان المبادئ لا تفترض أي شكل أو تصور أو رؤية خاصة كما يجب أن يكون عليه شكل الحياة العادلة أو الصالحة لأفراد المجتمع.

وانتقد الاتجاه الليبرالي نظرة أصحاب الاتجاه المجتمعي الذين يعتقدون أن فكرة المجتمع والوطن مهمة ولكن ليست ضرورية، حيث تتنافى فكرة الهوية المجتمعية 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 أخلاقية، 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 سياسية التسامح toleration والتي تسمح بوجود أشكال مختلفة للحياة الصالحة والحيدة. وحتى يكتمل البناء المعيارى لمفهوم المواطنة لا بد

من تحديد علاقة الذات بمسائل الالتزام السياسي والمشاركة السياسية وحقوق المواطنة والفضائل السياسية. والملاحظ أن الاتجاه الليبرالي يمنح الأولوية للفرد على المواطن، وتصبح المواطنة مكانة status سياسية وقانونية، وتصبح الفضيلة الأولى لدى هذا الاتجاه هي قيمة الاستقلالية وجود نظام للحقوق يضمن هذه الاستقلالية في المجتمع. أما الاتجاه الجماعي فقيمة المواطن لديه أعلى من قيمة الفرد، وهي نوع من الفضائل يتم ممارستها بقدر من الفاعلية والإيجابية، وهي ممارسة عامة وليست خاصة، وأن المشاركة الفعالة في المجتمع السياسي هي أحد العناصر الأساسية لإيجاد حياة صالحة للأفراد وتتجسد هذه الفضيلة في معنى الخير المشترك وحب الوطن وهو الذي يعبر عن المعنى الإيجابي للحرية وتصبح الفضيلة الأولى لهذا الاتجاه هو وجود ذات مندمجة في مجتمعها حيث تدعم التقاليد التاريخية لهذا المجتمع الخير المشترك لأفراده. (١١١)

يتبقى المستوى الثالث: وهو المتعلق بالإطار المؤسس، حيث يمثل المستوى المؤسسي الفضاء الذي تحقيق فيه فكرة المواطنة على نحو عملي.

وفي هذا الإطار ينطلق الاتجاه الليبرالي من الافتراض التالي وهو أن الأفراد في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية لديهم رؤى مختلفة ومتعددة بل أحيانا متعارضة، ومتصارعة لما هو خير مشترك لشكل الحياة الجيدة أو الصالحة. ومن ثم فإن الدولة والمؤسسات السياسية تستمد شرعيتها من كونها محايدة سياسيا في مواجهة هذا الكم الهائل من التصورات والمفاهيم الفردية المختلفة حتى تصبح هذه الدولة قادرة من الناحية السياسية على إحلال السلم الاجتماعي والحفاظ على النظام.

أما بالنسبة للاتجاه المجتمعي: فالدولة هي نتاج للخير المشترك والفضائل الموجودة وهي التي تدافع عنه أيضا، ويرفض التصور المجتمعي لفكرة الحيادية المطلقة للمؤسسات إذ هي برأيه فكرة مختزلة معياريا ومضلة ومخادعة سياسيا وغير مرضية اجتماعيا" (١١٢).

هذا وقد اقترح بعض الكتاب طريقة ثالثة للنظر فالمسألة تجمع جوانب من الأفكار الاجتماعية والليبرالية وعلي الرغم من قبولهم باستحالة تنظيم مجتمع سياسي وديمقراطي حديث حول فكرة واحدة حقيقية مستقلة للطالح العام إلا أنهم اعتقدوا بضرورة تماسكه من خلال بعض القيم المشتركة وكمثال يطرح هابرماس تضامن الدستور كرابطة وحيدة ممكنة بمقدورها تأمين الإنسجام في المجتمعات الحديثة.

مراجع الباب الأول

١. سباين (جورج): تطور الفكر السياسي - ترجمة /حسن جلال العروسي - القاهرة - دار المعارف - ١٩٧١ - ط٤ - جزء أول - ص ١.
2. Barker E: Greek political theory- Plato and his predecessors - London - 1951 - p.78 .
٣. د. محمد محمود ربيع: الفكر السياسي الغربي-الكويت - جامعة الكويت - ١٩٩٤ - ص ٤٥ - ٤٦.
4. Littman (Robert): The Greek Experiment and social conflict - 800 - 400 B.C - London - Thames and Hudson - 1974- p.22.
٥. توشار (جان): تاريخ الفكر السياسي - ترجمة / محمد على مقلد - بيروت - الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع - ١٩٨٧ - ص ١١.
٦. سباين (جورج): مرجع سابق - ص ١٣.
٧. بابيه (البيير): التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان - ترجمة /د.محمد مندور - القاهرة - مركز القاهرة لحقوق الإنسان - ١٩٥٠ - ص ٣٩.
٨. أرسطو: السياسة-ترجمة/أحمد لطفي السيد-القاهرة-الهيئة المصرية العامة للكتاب- ١٩٧٩ - ص ١٩٤.
٩. سباين: مرجع سابق - ص ١٥.
١٠. سباين: مرجع سابق - ص ١٨ - ١٩.
11. Mayo (Henry): An Introduction to Democracy Theory - New York- Oxford university press ،-1960 - P42.
12. Littman: OP. Cit - P 31.
١٣. يمكن الرجوع إلى أفلاطون:الجمهورية -ترجمة/د.فؤاد زكريا- القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥.
١٤. مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي -ترجمة /د.انطون حمصي- دمشق -منشورات وزارة الثقافة السورية-١٩٩٤-الجزء الثاني- ص ٢٦١:٢٦٣.
١٥. سباين (جورج): المرجع السابق - ص ٢١٣.
١٦. د. محمد محمود ربيع: مرجع سابق - ص ٩٦.
١٧. د. حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده - القاهرة - الأجلوا المصرية - ١٩٩٢ - ص ١١١.

١٨. د. محمد محمود ربيع: مرجع سابق - ص ١١١.
19. Dahll (Robert): On Democracy - New York - Yale university press -1999 - P.18
٢٠. وورث (م. ب تشالز): الإمبراطورية الرومانية - ترجمة / رمزي عبده جرجس - القاهرة - دار الفكر العربي - ١٩٦١ - ص ٦١، ٦٣.
21. Mommsen (T): The History of Roma -London-Everyman Library-4 vol -1990 - P.56.
٢٢. توينبي (أرنولد): تاريخ البشرية - ترجمة نقولا زيادة - بيروت - الأهلية للنشر والتوزيع - ١٩٨١ - ج ١ - ص ٢٧٦.
٢٣. ويلز (ه. ج.): موجز تاريخ العالم - ترجمة / عبد العزيز توفيق جاويد - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠١ - ص ١٩٨.
٢٤. د. محمد محمود ربيع - مرجع سابق - ص ١١٢.
٢٥. برجسون (هنري): الأخلاق والدين - ترجمة/سامي الدروبي - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٨٤ - ط ٢ - ص ٢٤١.
٢٦. بابيه (البير): التاريخ الفكري والسياسي - مرجع سابق - ص ٥٦.
٢٧. د. حسن على: حقوق الإنسان - الكويت - وكالة المطبوعات - ١٩٨٢ - ص ١٣٩.
٢٨. توشار (جان): تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص ٨٤.
٢٩. د. أحمد عبد القادر الجمال: مقدمة في أصول النظم الاجتماعية والسياسية - القاهرة - دار النهضة المصرية - ١٩٥٧ - ط ١ - ص ١١٥.
٣٠. د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية - الدولة والحكومة - القاهرة - دار الفكر العربي - ١٩٧١ - ص ٤٥٨.
31. R.(w). and.J. (Carlyle): A history of medieval political theory in the west - London -1980- vol.I -PP.93-95.
٣٢. سباين: تطور الفكر السياسي - الكتاب الثاني - مرجع سابق - ص ٢٧١.
٣٣. د. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى - القاهرة - مكتبة الأنجلو - ١٩٧٦ - ج ٢ - ص ١٩٧: ١٩٦.
٣٤. د. محمد محمود ربيع: الفكر السياسي الغربي - مرجع سابق - ص ١٤٣.
٣٥. بلوخ (ارنست): فلسفة عصر النهضة - ترجمة/الياس مرقص - بيروت - دار الحقيقة - ١٩٩٧ - ص ٧.
٣٦. موسوعة العلوم السياسية: جامعة الكويت - مرجع سابق - ص ٤٤١.

٣٧. لويس (جون): مدخل إلى الفلسفة - ترجمة / أنور عبد الملك - بيروت - دار الحقيقة - ١٩٨٣ - ط٤ - ص٧٦، ٧٨.
38. Dahl (R): On Democracy, Op. Cit. PP 19-20.
39. Reilly "Kevein ": The west and the world -A topical History of Civilization -New York- Harper & Raw - 1980 - 2Vols - P.P.213 - 214.
40. Rialy, Op: cit - P. 224.
41. MumFord "Lewis ": The city in History-New York - Harcourt Brace -196١ - p.p 279 - 280.
42. Rialy: Op. Cit PP.226 - 228.
43. Dahl: Op.cit P.19.
٤٤. د.حليم اليازجي: بحوث في الفكر القومي العربي - بيروت - معهد الانماء العربي - ١٩٨٥ - ط١ - ص ٣٧.
45. Dunning (W-A): A history of political theories ancient and medieval - New York-1965- vol 2 - p. 12.
46. Laski (Harold): The Rise of European liberalism - London - 1960- Unwin Book -1960- p. 27.
٤٧. سباين (جورج): الفكر السياسي الغربي - ترجمة / د.راشد البراوي - القاهرة - دار المعارف - ١٩٧١ - ط١ - ص ٤٩٧.
٤٨. باول (جون): الفكر السياسي الغربي - ترجمة / محمد رشاد خميس - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٨٥ - ص ٣٠٣.
٤٩. روزنتال. ي يودين: الموسوعة الفلسفية - ترجمة / سمير كرم - بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر - ١٩٨٠ - ط ٢ - ص ٥١٣.
٥٠. باول (جون): مرجع سابق - ص ٣٠٤.
٥١. د.عبد الكريم أحمد: مبادئ التنظيم السياسي - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٥ - ص ٤١.
٥٢. د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩٠ - ج٤ - ط٢ - ص ١٢٨.
53. Dunning: Political theories -Op: cit - P. 277.
٥٤. د. عبد الكريم أحمد: مرجع سابق - ص ٤٦.
٥٥. د. محمد محمود ربيع: مرجع سابق - ص ٢٨٥.

٥٦. موسوعة العلوم السياسية: مرجع سابق - ص ٣٥٢.
٥٧. لوك (جون): العقد الاجتماعي - ترجمة / د. عبد الكريم أحمد - القاهرة - دار سعد مصر للطباعة - د.ت
58. MacPherson (Crawford B): The political theory of possessive Individualism - Hobbes to Locke - Oxford - 1962 - Eleventh impression - 1988 - P. 191.
٥٩. د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة - بيروت - دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع - ١٩٨٩ - ط٢ - ص ٢٠٤.
٦٠. د. عبد الكريم أحمد: القومية والمذاهب السياسية - القاهرة - الهيئة المصرية العامة، للتأليف والنشر - ١٩٧٠ - ص ١٢٤.
٦١. سباين (جورج): تطور الفكر السياسي - ترجمة / على إبراهيم السيد - القاهرة - دار المعارف بمصر - ١٩٧١ - الكتاب الرابع - ص ٨٧٣.
٦٢. د. عبد الكريم أحمد: القومية والمذاهب السياسية - مرجع سابق - ص ١٢٧.
٦٣. روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي - ترجمة / عبد الكريم أحمد - القاهرة - دار سعد مصر للطباعة والنشر - د.ت - ص ١٨٦-١٨٧.
64. Mayo "H.B": An Introduction To Democratic theory - New York- 1960 - p.12.
65. Rudlin W.D: Great Democrats: jean Jacques rousseau - London- 1974 - p 561.
٦٦. روسو: العقد الاجتماعي - مرجع سابق - ص ١١٥.
٦٧. د. محمد طه بدوي: النظرية السياسية - المكتب المصري الحديث - الإسكندرية - د.ت - ص ٤٥.
68. Opello- Walter & Rosow Stephend: the Nation -State and global Order - New York - 1999 - P.70.
69. Maciver. (R):The Modern state - London - 1940 - P.P 125 -126.
٧٠. حسن محمد سلامة: الدول القومية في الخبرة الغربية - النشأة والتطور - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام - مجلة الديمقراطية - صيف ٢٠٠١ - العدد الثالث - ص ٥٤.
٧١. د. على خليفة الكواري: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ٢٠٠١ - ط١ - ص ١١٥.

٧٢. إبراهيم فتحي: أزمة التفكير الأيديولوجي الليبرالي - مجلة المنار - نوفمبر ١٩٨٩ -
عدد ١٥٩١ - ص ٤٧ - ٤٨.
٧٣. بيلو (روبير): المواطن والدولة - ترجمة/ نهاد رضا - بيروت - منشورات عويدات -
١٩٨٣ - ص ١٣ : ٢٠.
٧٤. د. محمد محمود ربيع: مرجع سابق - ص ٢٩٦.
75. Lasky H: Rise of European liberalism - op.cit - P. 162.
76. Field, G.C: Political theory - London - 1963 - p. 41
٧٧. د. عبد الوهاب الكيالي - موسوعة السياسة - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات
والنشر - ١٩٩٠ - ط ٣ - ج ١ - ص ١١٣.
٧٨. شاتليه (فرانسوا): تاريخ الأفكار السياسية - ترجمه / خليل أحمد خليل - بيروت -
معهد الأنماء العربي - ١٩٨٤ - ط ٢ - ص ١٣٨.
٧٩. شاتليه: المرجع السابق - ص ١٣٩.
٨٠. د. مصطفى أبو زيد فهمي: النظرية العامة للدولة - الإسكندرية - منشأة المعارف -
١٩٨٥ - ط ١ - ص ٩٤.
٨١. د. لويس عوض: الثورة الفرنسية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة -
١٩٩٢ - ص ٩١.
٨٢. مصطفى أبو زيد فهمي: مرجع سابق - ص ٩٦.
٨٣. د. لويس عوض: الثورة الفرنسية - مرجع سابق - ص ٩٣ - ٩٤، وبالمرجع
السابق النصوص الكاملة للإعلان.
٨٤. د. لويس عوض: المرجع السابق ص ٩٥.
٨٥. بيلو (روبير): المواطن والدولة - المرجع السابق - ص ٢٠.
86. Hayes, K: Essays on Nationalism - New York - 1956 - P.42.
87. Hertz, F: Nationality in History and politics - London - 1957 - P.150.
88. Hayes - Op.cit - P 48.
89. Kohn, H: The Idea of nationalism - New York - 1956 - P. 5.
٩٠. د. حسن نافع: مقدمة في علم السياسة - القاهرة - مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٢ -
ج ١ - ص ٨٨.
91. Mill, " J.S": On liberty - London - Oxford university press - 1975 -
P.120.
٩٢. لوك (جون): العقد الإجتماعي - ترجمة/ عبد الكريم أحمد - القاهرة - دار سعد مصر
للطباعة - د.ت. - ص ٢٦٠.

٩٣. سباين: تطور الفكر السياسي - ترجمة / راشد البراوي - القاهرة - دار المعارف - ١٩٧١ - ج ٣ - ص ٩٩.
94. Marcuse.(Herbert): Tolerance (in) Robert paul walf I, A critique of pure Tolerance - Boston - 1956 - P. 62.
٩٥. لوك (جون): رسالة في التسامح - ترجمة / د. مني أبو سنه - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٧ - ط ١ - ص ٢٥.
٩٦. د. هويدا عدلي: التسامح السياسي - المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر - القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان - "سلسلة اطروحات جامعية" - ص ٨٨.
٩٧. د. محمد محمود ربيع - مرجع سابق - ص ٤٨٦.
98. Femia (joseph): Marxism and Democracy - London -1993 - P.22.
٩٩. د. عبد الوهاب الكيالي واخرون: موسوعة السياسية - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩١ - ج ٢ - ط ٢ - ص ٧٥٣
١٠٠. د. عبد الإله بلقزيز: نحن والديمقراطية الغربية - مجلة الطريق - بيروت - ١٩٩٨ - العدد الرابع - ص ٦.
١٠١. د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية - الدولة والحكومة - مرجع سابق - ١٩٧١ - ص ٤٣٤.
١٠٢. مجموعة باحثين: تطور الفكر السياسي - المركز العلمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر - طرابلس - ١٩٩٠ - ص ٤٩٨.
١٠٣. د. ثناء فؤاد عبد الله: الديمقراطية بين المفهوم والممارسة - مجلة الديمقراطية - العدد الخامس - شتاء ٢٠٠٢ - ص ٢٩٩.
١٠٤. د. هالة سعودي: الحرية بين الفلسفة الليبرالية والفلسفة الماركسية (متضمن): دراسات مقارنة الاشتراكية الديمقراطية - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاشتراكية - الأهرام - ١٩٨٠ - ص ١٠٢.
١٠٥. د. هالة سعودي: مرجع سابق - ص ١٠١.
١٠٦. د. هالة سعودي: مرجع سابق - ص ١٠٢.
١٠٧. السيد يسين: العولمة والطريق الثالث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٩٩ - ص ١٤٥:١٤٧.
١٠٨. أميمة عبود الخطاب الليبرالي المعاصر: دراسة في تحليل بعض النصوص للخطاب الليبرالي في مصر - بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية - مرجع سابق - ص ٣.

109. Gould. (C): Rethinking democracy - Cambridge university, press
1988 P 41.

110. Rorty (Richard): contingency, Irony and solidarity - New York -
Cambridge University Press - 1989 - P.189.

١١١. أميمة عبود: مرجع سابق - ص ٥ والباحث إعتد على هذا المرجع إعتقاداً كبيراً
في كتابة هذا الجزء.

١١٢. أميمه عبود- مرجع سابق - ص ٩.

الباب الثاني

مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المصري



الفصل الأول

التيار الليبرالي

سبق لنا التعرض للفلسفة الليبرالية في سياق تطور مفهوم المواطنة في الفكر الغربي الحديث، وعرفنا أن الليبرالية إنما هي قيمة سياسية، وتوجهها ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي، واعتبار الفرد هو الحقيقة الاجتماعية الأولى، والبنية الأساسية في أي تقدم إنساني إلى غير ذلك من المبادئ الليبرالية. والواقع أن الليبرالية كذلك هي إحدى التيارات الفكرية والسياسية الأساسية في الساحة السياسية المصرية. وبالرغم أن الليبرالية لفظ معرب كما يقول د. حسن حنفي "إلا أنه استقر في فكرنا المعاصر، وأصبح يثير في وجداننا أشجاناً ويعبر عن الشوق نحو الحرية والتحرير"⁽¹⁾.

والليبرالية المصرية -مثلها في ذلك التيار الإسلامي- تعد من أقدم التيارات الفكرية المصرية والعربية، ولقد حاول المفكرون الليبراليون طوال ما يقرب من مائة عام فيما بين عشرينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين أن ينقلوا للثقافة المصرية، وللفكر

السياسي المصري، قيم وأفكار الليبرالية والتنوير الأوروبي وفي القلب منها أفكار ومبادئ الديمقراطية كما أُنعت في أوروبا في ذلك الحين.

في نشأة الليبرالية المصرية

هناك اتفاق عام بين المؤرخين على ارتباط ظهور الفكر المصري بظهور الطبقة البورجوازية الزراعية (كبار الملاك) على يد محمد علي وخصوصاً منذ عام ١٨٣٧، وبداية احتكاك هذه الطبقة بالغرب عن طريق البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي لخدمة نظامه الاقتصادي، وتحديث مصر ولم ينشأ -كما حدث في أوروبا- نتيجة للصراع بين البورجوازية الجديدة وأية قوي إقطاعية قديمة، وإنما نشأ نتيجة الصراع بين هذه البورجوازية الجديدة، وبين الرأسمالية الأوروبية للسيطرة على اقتصاديات مصر من جهة، وبينها وبين الحكم الأوتوقراطي من جهة أخرى.

وأن هذا الفكر الليبرالي ليس وليد الإبداع الذاتي للبورجوازية المصرية، إذ هو بالأساس -في خطوطه العريضة- مستمد من الفكر الليبرالي الغربي وإن تم تحويله وتعديله في بعض المواضع حتى يتلائم مع القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع المصري^(١).

هذا وقد لعبت عوامل عديدة على ترسيخ وإشاعة التصورات الليبرالية منها:

ساهم المفكرون الشوام مساهمة قيمة في الدعوة للقيم والتقاليد الأوروبية وفي غرس أسس ومنهج التفكير العلمي في المناخ المصري، واتخذت دعوتهم في أغلبية الأحيان طابعاً علمياً وعلمانياً في وقت واحد. فقد تبنى شبلي شميل "نظرية دارون"، ولم يكتف بذلك، ولكنه دعا للجمهورية -الجمهورية الحقيقية التي يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية- بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في المجتمع دون أدنى تمييز. جمهورية تصبح فيها الأمة كل شيء والحكومة لا شيء. ودعا إلى الثورة، واشترط لها أن تكون صادرة عن استعداد باطني للشعب، كما دافع عن الحرية الديمقراطية، وحرية التعبير، رافعاً شعار الحقيقة يجب أن تقال لا أن تعلم. وعن طريق الشوام ازدهرت الثقافة المصرية وعرفت أسماء داروين ونيتشه وكونت والروائيين الروس والفابية البريطانية ودعاة المذهب النفعي، وكذلك فلاسفة الاستنارة وفرويد ولوبون وغيرهم^(٢).

• انتشار التعليم المدني الحديث الذي أدى توسيع حجم شريحة المتعلمين، وتدريب مواد علمية حديثة لم تكن قد درست من قبل.

• بالإضافة إلى حركة الترجمة، وخصوصاً من الفرنسية والتي شملت دائرة واسعة من الموضوعات كالفلسفة والجغرافيا والتاريخ وكذلك تطور الصحافة السياسية والاجتماعية التي طرحت قضايا التطور (المؤيد) لعلي يوسف (الجريدة) للطفى السيد (أبو نضارة) ليعقوب صنوع (التنكيث والتبكيث) للنديم (القاهرة) لأديب إسحاق.

• قيام الأحزاب السياسية وانتشارها في إطار الصراع بين القصر والإنجليز، وقد شهدت الفترة من عام (١٩٠٧ - ١٩١٤) وهي بداية الحرب العالمية الأولى قيام عشرة أحزاب سياسية دعت إلى الحكم الدستوري وإقامة حياة نيابية تقوم على "انتخابات حرة" وضرورة الفصل بين السلطات ومساواة المواطنين أمام القانون مثل الحزب الوطني الأول (١٧٨٩) الذي ارتبط بثورة عرابي، وحزب الأمة (١٩٠٧) وحزب الوفد... الخ.

• والجدير بالذكر - أنه كان هناك نوع من النظرة الإيجابية من قبل كبار الملاك للحضارة الأوروبية فقد حققت - الحضارة الأوروبية نظاماً ناجحاً يقوم على الدستور ويحدد سلطة الحكم وقيم العدالة، ويقر حرية الفرد والمجموع وقد عزا المصريون حيوية أوروبا إلى نظامها التعليمي، والإجتماع وروح البحث الحر، وما أسهمت به المنظمات والجمعيات الخاصة في تقدم أوروبا اقتصادياً وإنسانياً^(٤).

والواقع أن هناك وجهة نظر أخرى جديرة بالاعتبار في مجال نشأة الليبرالية المصرية، إذ إن هناك من يرى أن التيار الليبرالي في مصر وأشكاله التنظيمية يمكن أن نجد له جذوراً تاريخية أقدم من ذلك بكثير وبالذات مع مجيئي الحملة الفرنسية على مصر "إذ إن الحملة قد أحدثت ثورة فكرية وسياسية واجتماعية هزت عقل مصر ووجدانها ونظام الحكم فيها، وتكوينها الاجتماعي وعامة قيمها التقليدية وأخطر مظهرين من مظاهر هذه الثورة كانا:

أولاً: بعث القومية المصرية.

ثانياً: نشأة الفكرة الديمقراطية.

والتي تجلت في تأسيس أول مجلس مصري للوزراء وأول برلمان مصري في القاهرة وتأسيس مجالس المديرية والمحافظات في إقليم مصر عام ١٧٩٨. صحيح أن الحكم

المصري كان بمعنى ما واجهة للحكم الفرنسي، إلا أنه لا يمكن تجاهل ثلاث نتائج خطيرة لهذا الوضع الجديد الذي جاءت به الحملة:

١- أنه سمح للمصريين - بعد عزلة مطلقة عن الشأن السياسي خلال العهدين التركي والمملوكي - بالمشاركة السياسية في حكم البلاد، وطرح أنهم وحدهم أصحاب الحق في هذا الحكم، ولا حق لسواهم، مع عزل من عزلهم سياسيا طوال قرون. لقد كان هذا بمثابة ثورة كبرى في نظام الحكم بمصر، تولد عنها فيما بعد مختلف تيارات الكفاح الوطني والدستوري لمباشرة هذه السلطة النظرية من مجرد حق قانوني شكلي إلى واقع عملي .

٢- أن الحكومة المصرية بمختلف أجهزتها في القاهرة والأقاليم كانت بمثابة تدريب أولي للمصريين على تقلد السلطة ومسئولياتها، فكانت الخطوة الأولى نحو حكم مصري مائة في المائة قادر على الاضطلاع بمسئوليات الحكم وتفهم مشاكله. ولا شك أن هذه الخطوات الأولى التي تم فيها إحتكاك العقل المصري بالعقل الفرنسي، وباطلاع المصريين على فلسفة الحكم الفرنسي، وعلى أجهزة الإدارة الفرنسية وأساليبها كان أنفع لهم من أي تدريب . فقد كانت فرنسا يومئذ في مقدمة دول العالم في الفلسفة السياسية والاجتماعية والقانونية، ومن أكثرها عصرية في أساليب الإدارة والتنظيم، ومن أرسخها قدما في العلوم والفنون والآداب والتكنولوجيا بينما كانت الإمبراطورية العثمانية تعيش في عزلة العصور الوسطى وجهاتها وقيمها الاقطاعية.

٣- أن الحكم المصري استطاع أن يستخلص للمصريين الكثير من مصالحهم الضائعة، وأن يحل لهم الكثير من المشاكل المعلقة في الدوائر التي كانت لا تتعارض مع مصالح الفرنسيين، وتلك أيضا كانت خطوة إلى الأمام -ولو في حدود ضيقة- نحو انتفاع الطبقات الشعبية بأجهزة الدولة ونحو مشاركتهم في تكوين هذه الأجهزة ومراقبتها^(٥).

نماذج من دعاة الليبرالية في مصر

وعموما فقد حمل مجموعة من المفكرين على عاتقهم مهمة التبشير بالفكر الليبرالي، وإشاعته في الفضاء السياسي المصري، كل حسب إمكانيات الذاتية وظروفه الموضوعية أمثال الأفغاني(١٨٣٩-١٨٩٧م) الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م) محمد عبده (١٨٤١-١٩٠٥م) قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨م) أديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥م) النديم (١٨٣٤-

١٨٩٦م) المرصفي وغيرهم. فقد أعطى الأفغاني زخماً للأفكار الدستورية، ومكافحة الاستبداد والحد من سلطة الحاكم.

ثم قدم الكواكبي - في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (١٩٠١) - أعنف نقد للنظم الإستبدادية وشرورها في إفساد الدين، وانحطاط التربية وإفساد الاخلاق، وفساد الإدارة، وقتل الميول الطبيعية عند الإنسان مثل حبه للوطن والأسرة والأهل . ثم جاء محمد عبده، الذي سعى جاهداً لإقامة الجسور، بين مبادئ الدين، وما أتى به العالم الحديث من أفكار سياسية، وقد قدم برنامجاً شاملاً للإصلاح والتجديد من خلال تحليل طبيعة السلطة، موضحاً أن الإسلام لم يعرف السلطة الدينية. وبالتالي ينفي إمكان استغلال الدين لاعتناق عقيدة معينة، كما ينفي أي حقوق لرجال الدين، موضحاً أن الإسلام لا يعرف الدول الثيوقراطية، ولا الطبيعة الثيوقراطية للسلطة فالأمة عنده هي مصدر سلطة الحاكم ذي السلطة الدنيوية لا الدينية . فالحاكم غير معصوم، وهي مسئولة عن المحافظة على القيم الأساسية والمبادئ العامة للإسلام ونشرها في الأمة من خلال تطبيق الشريعة (١) .

ولقد مارس هؤلاء المفكرون تأثيرات بالغة الأهمية على مسيرة الفكر والممارسة السياسية المصرية باتجاه المواطنة والدفاع عن حقوق وحرية الأفراد. وقد أثمرت تلك الأفكار أول مشروع نيابي كامل يسبغ على البورجوازية المصرية السلطة التي تسعى إليها، ولكن ذلك اقتضى قيام ثورة هي الثورة العرابية (١٨٨١ - ١٨٨٢) . على أن التجربة الدستورية - إشارة إلى اللائحة الدستورية التي أصدرها مجلس شورى النواب في عهد إسماعيل - لم تلبث أن أجهضت بالقوة من قبل الاحتلال البريطاني ١٨٨٢ .

- وحيث أن المقام يضيق باستعراض كل الإسهامات التي قدمها العديد من المفكرين اليلبرالين فإننا سنتوقف فقط عند اثنين منهم كانا لهما إسهاماتهما الواضحة في قضية المواطنة بوجه خاص وهما رفاعه رافع الطهطاوي وأحمد لطفي السيد.

١- رفاعه الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣):

إن أهمية الطهطاوي - الذي يمكن أن يعد في الوقت نفسه أحد الآباء الكبار للمدرسة الإصلاحية الإسلامية الحديثة - أنه يعد بحق أباً للفكر المصري الحديث، ومؤسساً لنهضة مصر الثقافية بكل ما في هذه الكلمة من معنى . وقد خرج من عباءته أعلام الفكر التقدمي

في مصر الحديثة من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال إلى لطفي السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق إلى محمود عزمي ومحمد مندور . ولا عجب أن كانت ثورة ١٨٨٢، وثورة ١٩١٩، وثورة ١٩٥٢ مدينة له بالشيء الكثير فهو الذي بذر بذور الفكرة الديمقراطية في أول كتاب أصدره "تخليص الأبريز" ١٨٣٤ وهو الذي بذر بذور الفكرة الراديكالية - بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة - في آخر كتبه "مناهج الألباب" ١٨٦٩ وهو الذي بث الفكرة القومية، والأساس المكين لتحرير المرأة ودعا لحقها في العلم والعمل، قبل قاسم أمين بخمسين عاماً، وهو الذي علم المصريين أن علوم الدين لا تغني عن علوم الدنيا، إن هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة.

وأخيراً هو الذي بشر في أرض مصر بالحرية والإخاء والمساواة أساساً للمجتمع الإنساني". (٧)

- ويذكر للطهطاوي أنه أول من ترجم الكلمة "ليبرالية" إلى العربية، ودعاها "بالحرية" وسمى دعائها "بالحرين". وفي كتابيه السابقين قدم الطهطاوي عرضاً لأهم مفاهيم الفكر الليبرالي. وقد عكست كتاباته إعجاباً بالفكرة الليبرالية، وبقيم الحرية والمساواة، وتقديراً لقيمة الفرد والملكية (٨).

- ولم يكن الطهطاوي مجرد مترجم، إذ أننا نجده يقارن بين بعض الوقائع والنصوص بأحداث مماثلة في عهد الرسول وفترة الخلافة الرشيدة، بحيث يعطي الانطباع بأنه يمكن التوفيق بين أفكار الليبرالية السياسية، ومبادئ الدين الإسلامي. هذا ويذكر للطهطاوي أنه قام بترجمة دستور فرنسا (دستور لويس الثامن عشر سنة ١٨١٤) متبعاً ما لحقه من تعديلات، مع ما يلزم من الشرح والتعليق والتحليل. وعن طريق رفاة الطهطاوي عرف المثقفون المصريون نظم الحكم الفرنسية، وعرفوا كيف يمكن أن تتكاثرت الطبقات حول مبادئ سياسية واقتصادية عامة وتنقسم إلى أحزاب متصارعة حول هذه المبادئ، وانتقلت لديهم صورة متقدمة من العمل السياسي في الغرب، وكيف يمكن أن تنقيد سلطة الحاكم بدستور يجعل منه رمزاً يملك ولا يحكم. وقد عرف المصريون هذه الدروس في وقت مناسب تماماً، حيث أخذ الاستعمار الأوروبي يزداد تغلغلاً في مصر في مناخ الحكم الأوتوقراطي الذي ضيع مصالح البلاد فكان الفكر الليبرالي وكان الحكم الدستوري بالمعنى الغربي الذي قدمه الطهطاوي، جاهزاً كنظرية يستمد منها المصريون مبادئ كفاحهم للتغلب على السيطرة الاستعمارية والسيطرة الأوتوقراطية في آن (٩).

هذا ولا تنحصر المساهمة السياسية العظيمة التي قدمها الطهطاوي في الفكر السياسي الاجتماعي الحديث في مصر وما نقله إلى العربية من رسائل فلسفية ونصوص دستورية فحسب، إنما أيضاً لتحليله مقومات الحضارة الأوروبية وخاصة في وجهها السياسي والاجتماعي وتبنيه لأفكار ذات طابع تقدمي وتبشيره بهذه الأفكار بوسائل متعددة سواء بالكتابة أو التدريس أو إنشاء المؤسسات التعليمية والثقافية، خاصة إنه كان شاهداً لهذه الأفكار في الواقع الفرنسي، وكذلك للأحداث السياسية الكبرى حينذاك كثورة " ١٨٣٠ " وغيرها. وبخصوص مفهوم المواطنة فإن للطهطاوي فضل الريادة في محاولة تجذير هذا المفهوم في الواقع السياسي المصري من خلال مجموعة من المحاور الهامة:

الرائد الأول للوطنية:

مارس الطهطاوي تأثيراً بالغ الأهمية وبالذات في مجال بعث المفهوم القومي المصري وفق أيديولوجية متطورة، وقد استقطب خبرة التراث المصري وقدم مفاهيم "الوطن والوطنية والمواطنة، وتنقل لنا نصوص الطهطاوي مسار الفكر والممارسة نقلة نوعية بالغة الأهمية في هذا الخصوص.

- فقبل الطهطاوي لم يعرف الشرق رابطة يتحدث عنها الناس وجامعة بين أهله سوى رابطة الملة التي كانت تعني يومئذ رابطة الدين، ولم تكن الرابطة الوطنية أو القومية قد برزت بعد، بل إن اللغة المستخدمة وقتذاك لم تكن تستخدم هذه المصطلحات، ويعتبر الطهطاوي أول مفكر مصري في العصر الحديث، نعثر لديه على البدايات الجينية لفكرة الوطنية المصرية، بمعنى حب الوطن والشعور بارتباط عاطفي نحوه، وهو يعرف الوطن بأنه "عش الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج مجمع أسرته، ومقطع سرتة، وهو البلد الذي نشأته تربيته وغذاؤه وهواؤه ورباه فسيحه وحلت عنه التمام" والطهطاوي يشير إلى الحديث الشريف "حب الوطن من الإيمان" وينظم منظومة وطنية يجلي فيها هذا المعنى. وهو يرى أن روابط أبناء الوطن يتميزون بأن لسانهم واحد وأنهم تحت ملك واحد وينقادون لشريعة واحدة ولسياسة واحدة. والطهطاوي يرى الوطنية رابطة أساسية ودافعا للتضحية وهو يربط المواطنة بالحقوق العامة فإنتماء الفرد للوطن أن يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية العامة في الجمعية التأسيسية (المجتمع)، وهذا يعني أن ينقاد الفرد لقانون الوطن ويعين على تنفيذه، فإنقياده لأصول بلده يستلزم ضمان وطنه له بالتمتع بالحقوق المدنية والتمزي بالمزايا البلدية.

ويري الطهطاوي أن الأخوة الوطنية موازية للأخوة الدينية وجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن تجاه بعضهم البعض، وأنه يلزم لأبناء الوطن أن يتعاونوا لتحسين حالهم ولإصلاح مؤسساتهم في كل ما يخص سعادة الوطن وعظمته وغناه.

هذا وقد جاءت مفردة مواطن عند الطهطاوي بصيغة "ابن الوطن" "الوطني"، وهو يقول في هذا الصدد "إن ابن الوطن المتأصل به ينسب إليه تارة إلى اسمه فيقال مصري مثلاً، أو إلى الأهل أو إلى الوطن فيقال "وطني"^(١٠)

وقد كان الطهطاوي أول من نوه كذلك بشكل بارز بجلال تاريخ مصر الفرعوني، ولفت الأنظار إليه بعد أن كان مغفلاً إغفالاً يكاد يكون تاماً من المؤرخين العرب.

- وينبغي ملاحظة أن تلك العناية بتاريخ مصر الخاص وحضارتها ومجدها، كانت ذات دلالة تاريخية بالنسبة للتطوير السياسي لمصر الحديثة لأنها كانت علامة على بداية نشوء الإحساس الخاص بالوطنية المصرية لدى ساكني ذلك الجزء الشمالي من وادي النيل. والطهطاوي لا يتناول مبدأ المواطنة على نحو قانوني مصمت، بل يقدمه كقيمة حين تستمد كيانها من الشعور الديني النقي والأخوة والنخوة، فالالتزامات المواطن هي كالتزامات المؤمن يراقب أداءها الضمير ويحاسب بشأنها الله نفسه، وهي التزامات تقوم لا على أساس رابطة قانونية وحسب بل ثمة الرابطة الأخوية^(١١).

ولقد لمس هذا الجانب بعمق ألبرت حوراني في كتابه عن الفكر العربي في العصر الليبرالي أن "وطنية الطهطاوي كانت في الحقيقة شعوراً شخصياً دافئاً وليست استنتاجاً مجرداً من مبادئ الفلسفة السياسية"، ويعتقد أيضاً أنه ربما كانت وطنية رفاة مقترنة بالإحساس برسالة عامة لمصر الأخذ بأسباب الحضارة والعلوم الحديثة^(١٢) إلا أن ذلك لا يمنع من القول -إحفاً للدقة التاريخية- إن إحساس رفاة الطهطاوي بالوطنية المصرية كان برغم كل ذلك مشوباً بولاء معين تجاه الخلافة والرابطة الإسلامية العامة، ولم يرق بالطبع إلى المستوى الذي وصل إليه ذلك المفهوم على يد أحمد لطفي السيد بشكل محدد نحو الاستقلال عن الدولة العثمانية. هذا ولا يكتمل عرضنا لمفهوم المواطنة عند الطهطاوي إلا بالتوقف عند قضايا ثلاث:

- أولاً: الحقوق والحريات المدنية والسياسية.
ثانياً: التربية السياسية للمواطنين.
ثالثاً: حقوق أهل الذمة في المجتمع الإسلامي.

أولاً: الحقوق المدنية والسياسية:

يعد الطهطاوى أول مفكر عربي حديث يحاول تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة وإذا كان الطهطاوى قد فصل القول في تخلص "الإبريز" في عدد من القضايا التي تدخل في الدساتير الحديثة في إطار الحريات العامة، فإنه قد أطلق عليها في مناهج الألباب مصطلح الحقوق المدنية.

فالحقوق المدنية ليست منحة من الدولة بل هي في رأيه حقوق تضامنية بين المواطنين وهي ثمرة التعاقد بينهم "لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم، وما لهم وما عليهم محافظة منافعهم"^(١٣) فالحقوق المدنية إنما توجد في رأي الطهطاوى في إطار التضامن الاجتماعي بين المواطنين، ولذا ينبغي المحافظة عليها منهم جميعاً تجاه كل فرد من الأفراد الداخلين في عقد التضامن الذي قامت على أساسه الدولة وعموماً يمكن تصنيف الحقوق المدنية التي ذكرها الطهطاوى في كتابه "تخلص الإبريز" والمرشد الأمين إلى الحقوق المدنية الخاصة بالمساواة والحقوق المدنية المتعلقة بالحرية:

١ - المساواة:

تناول الطهطاوى قضية المساواة القانونية بين المواطنين في الدولة أثناء ترجمته للمواد الخاصة بذلك في الميثاق الدستوري الفرنسي. لقد ترجم الطهطاوى هذه المواد وعلق عليها وظل الطهطاوى في كتبه التالية يؤكد مبدأ المساواة بين المواطنين.

ولا تعنى المساواة عند الطهطاوى -كما في الفكر الليبرالي- عموماً المساواة في الملكية المادية أو القدرة العقلية وإنما تعنى المساواة أمام القانون.

إن المادة الأولى في الميثاق الدستوري "سائر الفرنسيين متساوون قدام الشريعة، فإن لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام وهي الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم درجة عالية وتقديمهم في

الأداب الحضريّة" (١٤) وتوضح أهمية إيضاح الطهطاوى لهذه المادة من ظروف المجتمع العربي الخاضع آنذاك للدولة العثمانية فقد كان مقسماً طبقياً يجعل حقوق الفرد مرتبطة من ناحية التطبيق الفعلي بانتماؤه الطبقي وبالتالي الفئوي الحرفي. كما نادى الطهطاوى كذلك بمبدأ المساواة القانونية بين المواطنين في التعيين في الوظائف العامة وكذلك المعاملة الضريبية على أساس نفس القواعد دون إعفاءات فردية أو فئوية أو أسرية. (١٥)

بهذا أوضح الطهطاوى فكرة المساواة القانونية بين المواطنين فى الحقوق والواجبات فى إطار المساواة بقضية المواطنة فجميع أبناء البلاد يتمتعون بما يتيح الوطن لهم ولهذا فهم مطالبون على قدم المساواة بالواجبات التي تفرضها عليهم المواطنة فإذا وقعوا جميعاً فى خطر عام وجب على سرائرهم أن يتعاونوا فى إزالة هذا الخطر لما فى إزالته من منفعتهم العمومية، وبهذا يكون الشعور بالمساواة القانونية فى الحقوق وتأكيد ذلك فى إطار قانوني أساس فكرة المواطنة والبذل فى سبيل الوطن.

٢- الحرية :

كان الطهطاوى أول داعية للحرية فى الشرق. والحرية فى مفهومه حريات متكاملة وانتفاء واحدة منها ينفي الكل، وهو فى "تخليص الإبريز" يعرض فى الظاهر تفاصيل رحلته إلى فرنسا، لكنه فى الجوهر كتاب فى مقارنة الحضارات، والسياسة مقصودة فيه على نحو مركزي وفيه يصنف الطهطاوى أنواع الحكم إلى مملكة مطلقة، ومملكة مقيدة، وجمهورية بحسب اصطلاح الطهطاوى. ونستطيع أن نقول إن مدار التصنيف إنما هو مدى الحرية للأهالي من جهة، ومدى تقييد الحاكم من جهة أخرى واختيار الطهطاوى هو ألا يكون الملك مطلق التصرف، فمقر السلطة هو الملك وأعوانه من جهة، وديوان المشورة "أى ممثلي الشعب من جهة أخرى" والشرطة أى الدستور تقيّد علاقات الحاكم مع المحكومين، ويراقب ممثل الشعب هذه العلاقات التي تقوم على أساس الحرية وهي تعني رفض الاستبداد". (١٦)

وهو يعود إلى قضية الحرية فى كتابه "مناهج الألباب" وفيه يؤكد على الغاية المدنية للسلطة (تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الأحكام والحرية، وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين). (١٧)

وتقوم العلاقة بين الحاكم ورعاياه أو الأهالي على أساس احترام الحريات والقوانين معا، مضافاً إلى ذلك عدل الحاكم وبهذا يتم التوازن "متى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة بل يكون التعادل من الحقيين ويسعد الرئيس والمرؤوس.

هذا وقد أكد الطهطاوي في "المرشد الأمين" مبدأ حق المواطنين في التمتع بالحرية التامة، فهذا الحق في رأيه أعظم الحقوق في المجتمع الإنساني - والحرية الشخصية عموماً حق طبيعي لكل المواطنين لا منحة من الدولة بل قد تقييد الدولة بالقوانين بعض الحريات - لكن ذلك هو الاستثناء وليس القاعدة، فإذا كانت الحرية في تعريفه "رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور" فإن كل ما لم تقيده القوانين فهو مباح لكل المواطنين^(١٨).

وكل انتقاص لحرية المواطنين خارج الحالات التي ينص عليها القانون يعد مخالفة وانتهاكاً لأحكام المبدأ القانوني العام الذي يصون الحرية للمواطنين، وليس من الوطنية أن تنتقص حقوق المواطنين بفعل السلطة".

وتعد الحرية في رأي الطهطاوي أحد الأسس العامة للحقوق المدنية في الدولة الحديثة، فالدولة الحرة هي الدولة التي يتمتع كل فرد فيها بالحرية ويتصف كل مواطن فيها بأنه حر ويستطيع المواطنون الأحرار في بلادهم المطمئنون إلى حماية القانون لحياتهم الأساسية العمل الجاد من أجل رفعة شأن وطنهم، وبهذا يكون حب المواطن لوطنه حباً حقيقياً. وفي هذا يقول:

" إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنية عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سببا في حبهم لأوطانهم^(١٩) ومن هذا الجانب نلاحظ ارتباط الحرية بالمساواة القانونية في خلق الشعور بالاطمئنان والمواطنة الحقيقية عند أبناء البلاد. وقد أكد الطهطاوي في تعليقه على المادة الأولى من الميثاق الدستوري الفرنسي اقتران المساواة بالحرية لتحقيق سيادة القانون في الدولة الحديثة.

وفي هذا يقول الطهطاوي "معني الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، وبحيث لا يجور الحاكم على إنسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة."^(٢٠)

- وقد أكد الطهطاوي بعد ذلك على اقتران الحرية بالمساواة بالعبارة التالية "كل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق ويدومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريتهم توضع على أساس متين، مملكتهم راسخة القواعد لا يعترها الخلل فالمساواة والحرية أساساً للاستقرار الداخلي في الدول الحديثة"^(٢١) قد تناول الطهطاوي في كتبه المختلفة تفصيل أشكال مختلفة من ممارسة الحرية، وأهم هذه الأشكال "حرية الدين، وحرية الرأي والحرية السياسية وحرية التملك وكذلك حرية التحرك والانتقال" أي سائر الحريات التي أكدت عليها الفلسفة الليبرالية.

ثانياً: حقوق أهل الذمة:

بداية فإن الطهطاوي يؤكد على حرية العقيدة وأنها يجب أن تكون مصانة إلى أقصى حد، والملاحظ أن الحرية الدينية كانت موضوع المادة الخامسة من الميثاق الدستوري الفرنسي ونصها "كل إنسان موجود في بلاد الفرنسيين يتبع دينه كما يحب لا يشاركه أحد في ذلك بل يعان على ذلك، ويمنع من يتعرض له عبادته"^(٢٢) علق الطهطاوي على هذه المادة -التي تكفل حرية العقيدة - بأنها نافعة لأهل البلاد والغرباء، فلذلك كثر أهل هذه البلاد وعمرت بكثير من الغرباء. والحرية الدينية عنده هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط أن لا يخرج عن أصل الدين كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد وأراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع^(٢٣) بذلك أوضح الطهطاوي حرية المواطنين في الدولة الحديثة - من ناحية الدين بصفة عامة والمذهب العقدي أو الفقهي بصفة خاصة - وبالنسبة لموقف الطهطاوي من قضية أهل الذمة في المجتمع الإسلامي فإنه يقوم على أساسين هما:

حرية العقيدة، وضرورة التعامل بين كل أبناء الوطن في إطار المساواة وسيادة القانون. وقد نظر الطهطاوي في مناهج الألباب "إلى اختلاف الأديان داخل الدولة الواحدة باعتباره إرادة الله" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" وبهذا المعنى يقوم مبدأ حرية العقيدة على الإيمان بالإرادة الإلهية التي شاعت تنوع العقائد والملل، وبالنسبة لأهل الذمة في المجتمع الإسلامي، فإن حريتهم في ممارسة عقائدهم تقوم في رأيه على اقتناع ثابت بحق الإنسان في ممارسة عقيدته في حرية، وأن ذلك هو أساس علاقة الدولة الإسلامية برعاياها من غير المسلمين" وكل مخالفة لذلك نقصاً لحرية العقيدة ولحرية العهود.^(٢٤)

-وينبغي أن تقوم علاقات أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي على أساس المساواة في الحقوق المدنية والواجبات الوطنية. وقد حاول الطهطاوى أن يثبت مشروعية ذلك إسلامياً ووطنياً، فقد ذكر عن فقهاء المسلمين أن "أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين وما جاز للذمي جاز لهم" وأن الظلم حرام حتى للذمي

والخلاصة أن الوضع القانوني لأهل الذمة في المجتمع الإسلامي يقوم على أساس حقهم في حرية العقيدة من جانب، وعلى أساس تمتعهم بالحقوق المدنية المختلفة في إطار الأخوة الوطنية وحقوق المواطنة".

ثالثاً: الدولة وقوة الرأي العام:

تعد النشأة السياسية للمواطنين ركن أساسي من أسس النظام الديمقراطي، وإذا كان الحكم يقوم على القوانين المعلنة فلا بد من وجود وعي سياسي عند الأفراد حتى يدرك كل مواطن حقوقه المتاحة له والواجبات التي تطلبها منه الدولة، أي أن التربية السياسية لا يجب قصرها على الطبقة الحاكمة، بل أصبحت ضرورة لكل المواطنين، وفي هذا يقول الطهطاوى "كان المانع لتعليم البلوتيتيقة والسياسة في الأزمان السابقة ما تشبث به رؤساء الحكومات من قولهم إن السياسة من أسرار الحكومة الملكية لا ينبغي علمها إلا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين"^(٢٥) ولكن الطهطاوي مقتنع بأن هذا قد تغير في الدولة الحديثة فالسيادة للقانون، والقانون معلن وفي هذا الضمان لوضوح العلاقات بين الحاكم والمحكوم، والشعب أحد أركان الدولة ولذا كان له حق معرفة حقوقه وواجباته، وفي هذا يقول الطهطاوى من "البديهي أن للإنسان حقوقاً وعليه واجبات، فطلبه لحقوقه وتآديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات، ومعرفتهما متوقفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة وبذلك تهدف التربية السياسية إلى تكوين الوعي بالمواطنة وما تفرضه على المواطن من سلوك اجتماعي هادف إلى الصالح العام."^(٢٦)

هذا ويؤدي التثقيف السياسي للمواطنين إلى استنارة الرأي العام، وبروزه كقوة فعالة ومؤثرة في سبيل إقرار العدل في الدولة بما يتضمن احترامها لحقوق الإنسان، وبصدد ذلك يقال عن الملوك "أن مما يحملهم على العدل أيضاً ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العام

العمومي أي رأي عموم أهل ممالكهم، أو ممالك غيرهم أي من جاورهم من الممالك، فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والكبراء. «(٢٧)»

وتهدف التربية السياسية في الدولة الحديثة إلى تأصيل مفهوم "الأخوة والوطنية"، فحب الوطن، وإذا كان الوعي السياسي في العالم الإسلامي حتى ذلك الوقت نابعاً من تقسيم الأفراد المقيمين في الدولة الإسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم الدينية، فإن الوعي السياسي الحديث يتخذ معيار الانتماء القومي والوطني أساساً لتحديد موقف الأفراد في الدولة، الجديد في فكر الطهطاوى هو التأكيد على فكرة الانتماء القومي والوطني الذي يجعل أبناء الوطن الواحد أخوة في الوطنية بغض النظر عن اختلافهم في الدين. وقد حاول الطهطاوى أن يوفق بين الأخوة الدينية والأخوة الوطنية، وأنها وإن كانت تختلف عن الأخوة الدينية إلا أنها لا تتناقض معها فالأخوة الوطنية تتضمن "جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن. وحب الوطن شعبة من شعب الإيمان وحماية الدين مجمع الأركان، فكل مملكة إسلامية وطن لجميع من فيها من معتقي الإسلام. فهي جامعة للدين والوطنية، فحمايتها واجبة على بنيتها من هاتين الحثيتين فالانتماء الوطني لا يتناقض إذن مع مبدأ وحدة الأمة الإسلامية وواجب حماية العالم الإسلامي" «(٢٨)». ونتيج الأخوة الوطنية لأبناء الوطن الواحد - أي الوطنيين - مجموعة من الحقوق وتفرض عليهم في الوقت نفسه مجموعة من الواجبات. ويعد أداء المواطن لواجباته الوطنية هو المقابل المباشر لحقوقه المدنية في الدولة، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه.

٢- أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣):

يعد الشخصية الثانية الكبيرة في تاريخ الفكر الليبرالي، وله أهمية خاصة داخل الفكرة الليبرالية المصرية لسببين رئيسيين:

١- أنه يعرض فكراً علمانياً خالصاً متجرداً من أية نزعة دينية كتلك التي اختلطت في ذهن الطهطاوى أولاً والأفغاني ومحمد عبده وزعماء الحزب الوطني ثانياً.

٢- أنه يقدم فكراً علمانياً خالصاً يستقيه مباشرة من الغرب، دون أن يحاول التأصيل له في التراث الإسلامي «(٢٩)».

وينحدر لطفي السيد اجتماعياً من طبقة كبار الملاك الزراعيين، وهو الممثل الحقيقي لنظرة هذه الطبقة وتطلعاتها وتطورها على مدى قرن كامل من الزمن بل فليسوف هذه الطبقة وأستاذ جيلها وإلّاين البار لها والحريص الدائم على رعاية مصالحها وتثبيت كيانها وتحقيق أطماعها وطموحاتها في السياسة والحكم، وهو بصفة عامة صاحب الفضل الأكبر في الارتفاع بموقف الأعيان من مستوى المصالح الاقتصادية الضيقة إلى مذهب سياسي يقدس الحرية ويحتكم إلى العقل، وهو لا يني عن السعي إلى التبشير به وإشاعته بين الجماهير، والعمل على تطوير الحياة السياسية، وإقامة أركان الحكم وبناء النظام السياسي في مصر على أساسه^(٣٠).

ولطفي السيد أحد أفراد ذلك الجيل الذي ولد معظمه إبان العقد الأول للاحتلال البريطاني، وشبوا عن الطوق إبان حركة الإصلاح الديني التي اضطلع بها محمد عبده، فكانوا هم أول جيل يفيد من الأخذ بالمعارف الحديثة. كما كانوا في جملتهم من العناصر التي تلقت تعليماً غريباً متقدماً، وبلغت مرحلة الرجولة في الوقت الذي ترسخت فيه بالفعل أفكار القومية والتقدم والتطلع إلى الأخذ بالثقافة الغربية وتنوعها بين كثير من المصريين، بل إن كثيراً منهم أمضى عدة سنوات في أوروبا أو حصل على درجات علمية عالية من جامعاتها.^(٣١)

وقد تأثر لطفي السيد ورفاقه بنمطين من التفكير الأوروبي:

الأول: التفكير الذي عبر عنه بطرق مختلفة كل من كونت وربنان ومل وسبنسر ودور كايم الذين ذهبوا إلى أن المجتمع البشري متجه بحكم سنة التقدم التي لا تقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، وإتساع أفق الحرية الفردية، وازدياد التخصص والتشابك، وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر والمصلحة الفردية، محل العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة والأعراف والمكانة."

والثاني: هو تفكير جوستاف لوبون الذي مدح العرب لإسهامهم في المدنية والذي اشتهر بفكرته عن الطابع القومي للشعوب، وكذلك المفكر الإنجليزي إدمون ديمولان Edmond Demoolain في كتابه تفوق الأنجلو ساكسون والذي ترجم إلى العربية ونال شهرة واسعة، نظراً لما يطرحه من آراء تتوافق مع تفكير الليبرالين المصريين، في إصلاح الأوضاع وأهمها أن التعليم هو الذي سيحل مشاكل مصر وأن بإمكان نظام مناسب من المدارس أن يخلق أمة متحدة أخلاقياً وعقلياً حول العلوم الحديثة^(٣٢).

هذا ويتحدد أهم ما قدمه لطفي السيد في مجال تدعيم المواطنة من المنظور الليبرالي في عدد من العناصر المهمة منها:

١. مفهوم القومية المصرية.

٢. الديمقراطية السياسية.

٣. التعليم.

أولاً: مفهوم القومية المصرية:

يتحدد جوهر الخطاب الليبرالي لدى لطفي السيد في مقولة موجزه بسيطة هي "مصر المصريين" تلك المقولة الدالة الجامعة التي اتخذها أقطاب الثورة العرابية شعاراً لحركتهم، ثم تبناها حزب الأمة بعد ذلك وراح لطفي السيد في إطارها يفلسف أفكاره عن حرية الفرد وحرية الأمة إلى أن اتخذت على يديه معنى جديداً يتلبس تلك القيم القومية التي سادت أوروبا في ق ١٩، حيث تمثلت الدولة القومية في سيادتها على أراضيها، وفي طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم واعتراف المجتمع الدولي بها كدولة مستقلة ذات سيادة، وهو ما يعني في مجمله فيما يرى انفصال مصر عن تركيا وتحررها من الاستعمار البريطاني وأن تكون مصر للمصريين لهم وحدهم دون مداخلة من أجنبي تعنو لإرادته أو أسرة غريبة يكون لها ولاء على أبنائها^(٣٣).

هذا ومن الجدير بالتنويه أن هوية المصريين في بداية القرن العشرين كانت موضع جدل ونقاش، ما بين أنصار الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية، وبعض الأفكار التي تدعو إلى الأخوة الإنسانية وقد انطلق لطفي السيد من أن مصر أمة متميزة عما عداها بمشخصات خاصة بنا، قد لا يشاركنا فيها غيرنا من جميع الأمم، وتتمثل العناصر الموحدة لهذه الأمة في اللغة، ودين للأكثرية، وعادات وتقاليد خاصة، ووطن له حدود طبيعية واضحة وتاريخ طويل فنحن بذلك فراعنة مصر "ونحن عرب مصر، ونحن مماليك مصر وأتراكها، ونحن المصريون"^(٣٤).

وأن العوامل الموضوعية مثل عوامل الإقليم والنسب قد أخرجت من أهل مصر عجيبة واحدة هي أم هؤلاء المصريين على السواء الأبيض منهم والقمحي والأشقر والأسمر، وهذه

الجنسية أو العصبية القومية أو المصرية هي أساس القوة، ولا يمكن تحقيق أي تقدم في مجال الاقتصاد أو الإدارة أو السياسة بدونها^(٣٥). وقد اعتقد لطفي السيد أن الأمة المصرية تكونت تاريخياً عبر آلاف السنين، فكتب عن الآثار القديمة وعن عظمة المصريين القدماء وحث المصريين على معرفة تاريخ بلادهم قائلاً إنه لا تتم وطنية المرء إلا إذا عرف أمته قديمها وحديثها، فإن من جهل قديمها فهو مدع في حبها، لأن من جهل شيئاً عاداه "وأن على المصريين الذين يريدون ارتفاع بلادهم أن تحقيق آرائهم هذه لن يتم إلا إذا عرفوا حقيقة أمتهم، وحقيقتها هي مجموع ماضيها وحاضرها"^(٣٦) وتأسيساً على هذه الفكرة الوطنية فقد رفض مفاهيم الجامعة العثمانية والجامعة الإسلامية.

ووفقاً له "فإن القول مثلاً بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين، فتلك قاعدة استعمارية تستفيد بها الأمم التي تتطلع إلى توسيع أملاكها ونشر نفوذها وتتخذ هذه الحجة تبريراً لحكم الأمة القوية للأمم الأخرى. ولما كانت أقطار الشرق هدفاً لإستعمار الغرب، وإنحصرت جهودها عند الدفاع لا الهجوم وأصبح هدفها هو حماية الذات والسعي إلى الإستقلال، فإن هذا الشعار لم يعد متمشياً مع حال الأمة الإسلامية وأنه لم يعد ممكناً سوي تبني المذهب الوحيد المتفق مع أهداف كل أمة شرقية لها وطن محدد وذلك المذهب هو مذهب الوطنية". ومن هذا المنطلق يعلن لطفي السيد بصراحة وحسم "أن المقصد الأكبر، أو مقصد المقاصد للأمة المصرية هو الاستقلال، هو الحرية السياسية، هو الحرية العامة، هو تمتع الأمة المصرية بحريتها التي وهبها الله لها بالفطرة"^(٣٧). وإن الاستقلال السياسي بصفة عامة هو معنى الوجود القومي ومناطق الأمل في الحياة القومية، ومن ثم كان "السعي إلى تحقيقه فرض عين على كل مصري، وليس له الحق في التنازل عنه لا بكله ولا بجزئه، لأن الحرية لا تقبل القسمة ولا تقبل التنازل. وإنه لا يكفي أن تعتقد جماعة من الأمة بضرورة الاستقلال بل يجب أن يكون الشعور بحب الاستقلال شعوراً عاماً في جميع أفراد الأمة بغير استثناء، ولا بد من تربية الأمة على معنى القومية المصرية"^(٣٨).

هذا وقد أقام لطفي السيد الفكرة القومية على أساس من مبدأ المنفعة، وليس على أساس وحدة العنصر أو المعتقد الديني. فالمنفعة -وفقاً له- هي أساس السلوك وأنه لو تركنا الناس تتصرف بشكل طبيعي فإنهم سوف يتطلعون إلى مصالحهم، وطالما أنها لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً من الناحية الدينية، فالمصلحة هي أساس المشاعر والسلوك. والمنافع والحقوق التي يجب أن يوفرها المجتمع لأبنائه تتضمن الحقوق الشخصية كحق التعبير والفكر

والاعتقاد والحق في المساواة أمام القانون والحق في الملكية التي يصونها القانون، وحق الشعوب في حكم نفسها، وفقاً لاختيارها^(٣٩). وبالنسبة له فإن مفهوم المنفعة كان يتضمن الجوانب المادية والمعنوية، وكان يرى كل الأمور من زاوية الاختيار العقلي القائم على المنفعة، بما في ذلك حب الوطن؛ فهي ليست عاطفة رومانسية وحسب ولكنها تتضمن المنافع التي يوفرها الوطن للفرد، لذلك فإن المواطنين يتعاونون لتحقيق مصالحهم المشتركة، وتبادل المنافع هو الحافز الذي يدفعهم إلى العمل الجماعي وبذل الجهود ومن أجل الرفاهية المشتركة، وهكذا فإن المنفعة هي الرابطة العامة التي تجمع المواطنين رغم اختلافاتهم وأفكارهم ودياناتهم وأجناسهم^(٤٠).

والملاحظ أن تعريف لطفي السيد للأمة المصرية، كان مميزاً لموقف الجماعة التي ينتمي إليها ومصالحها الكوزمو بوليتانية، فلم يعرف الأمة بمصطلحات اللغة أو الدين أو الانتماء العرقي، ولكن عرفها وفقاً للمفهوم المدني للأمة الذي يشدد على الانتماء للإقليم وفكرة مساواة المواطنين أمام القانون^(٤١) ولا يقتصر معنى هذا المفهوم الذي للأمة الذي أيدته الصفوة على استيعاب الأمة للجماعة القبطية، بل يشمل كذلك السماح للشرقيين وحتى للكوربيين بالالتحاق بها لأن معيارها الأساسي للمواطنة المصرية كان هو الولاء الأسمى لمصر وعلى ذلك هو لا يقبل بالولاء المزدوج لمصر وللإمبراطورية العثمانية الذي كان بمثابة الدعوة الرئيسة للحزب الوطني^(٤٢).

يقول في هذا المعنى تتألف الجمعية المصرية - أي المجتمع المصري - من المصريين الأصليين، ومن عناصر أخرى جديدة من الأجانب الذين حلوا مصر على سبيل القرار وجعلوها موضع سعيهم. فصارت بعد قليل محل ثروتهم وموطن حياتهم في الحال والاستقبال. فأصبحوا بذلك مصريين يرون من الواجب عليهم ألا يكونوا أقل غيرة على مصر من بنيتها الأصليين" وكذلك "ليس الوطن مقولا على أرض محددة، مجردة في الذهن عن كتلة من السكان، متجانسة، متشابهة أفرادها في كثير من الشخصيات ولكن الوطن مقول على الأرض المحددة مقترنة في الذهن وفي الخارج بكتلة السكان القائمين عليها على سبيل القرار المشتركين في المنافع، المتضامنين في السراء والضراء، الشعاعين بهذا التضامن^(٤٣).

ثانياً: حقوق وحرية الأفراد والديمقراطية السياسية:

ينبع التصور الديمقراطي لدى لطفي السيد من رفضه التام لنظام الحكم الأوتوقراطي - أو ما يسميه الحكومة الشخصية- من ناحية ومن إيمانه الراسخ والعميق بحرية الفرد وحرية الأمة من ناحية أخرى. ويرجع رفضه للكونوقراطية إلى أن الحكومة الشخصية في رأيه "لا تستمد وجودها إلا من أصل واحد هو عبادة البسالة" عبادة القوي القاهر وما يجتمع حول تلك العبادة من الأوهام تجاه الملوك والسلاطين فيخشونهم ويقدمونهم ". وهو يرى "أن هذه الأوهام كانت في كثير من الأزمان كافية لإخضاع الناس لشخص واحد يتصرف في دمائهم وأموالهم وأعراضهم، من غير أن ينزل لسماع أقوالهم والإصغاء لرغباتهم" ومن هنا كانت الحكومة الشخصية هي أخص أشكال الحكومات، لأنها لا تستمر في أمه إلا باستمرار صفات الذل والعبودية في قلوب أفرادها "وأن أساس التقدم في المدنية، إنما يقوم على نبذ طبائع الاستبداد والحصول على الحكومة النيابية الديمقراطية التي هي أول مراتب السعادة القومية."^(٤٤)

هذا ويتوقف قيام الحكومة النيابية في رأيه على "حرية الفرد، وحرية الأمة على حد سواء وفي آن واحد فالحرية في جوهرها هي المقوم الأول للحياة، وهي في الوقت نفسه غرض الإنسان في الحياة، وهي بصفة عامة "قاعدة الفضيلة ومناطق التكليف فأى إنسان خدمت في صدره نار الحرية وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن نسقط عنه تكاليف الحياة".

الحرية الشخصية والحرية العامة "ليست لعبة ولا ميزة تمنحها الحكومة متى شاعت وتمنعها متى شاعت بل هما حقان طبيعيان للأفراد والأمة" والحرية حق للفرد من يوم ولادته وحق المجموع من يوم وجوده "وأن شرعية الحكومة تكون مستمدة من رضا المحكومين".^(٤٥) وقد أدان لطفي السيد الحكومة الاستبدادية وأنكر عليها قدرتها على تحقيق منفعة الشعب لأنها لا تستطيع بحال من الأحوال أن تشعر بمشاعر الأمة لتقدر منافعها، ولذلك "فإنها مهما كانت بعيدة عن الهوى لا يكون أمرها في التصرف إلا أن تخلص من خطأ لتقع في خطأ مثله".^(٤٦) وكتب أن الحرية الفردية هي ضرورة لنهضة المجتمع كما أنها حق طبيعي للإنسان لذلك فإن الحكومات الاستبدادية، تعادي حقوق الأفراد، ومن ثم فالرابطة قوية بين التخلف والاستبداد.

ولطفي السيد يعتقد أن كل ما نحن فيه من سوء حال -أخلاقية كانت أو اقتصادية أو سياسية - إنما سببه الأصيل هو نقص الحرية في نفوسنا نقصاً فاحشاً جرّه علينا الاستعباد القويم أو الاشتراكية المعكوسة^(٤٧)، وانطلاقاً من ذلك الاعتقاد يرى أن المذهب الجدير بالاتباع في مصر هو مذهب الحريين - فيما يقول- والذي يقضي أصله بأن لا يسمح للمجموع في البلاد الحرة أو للحكومة (في بلاد كمصر) بالتضحية بحرية الأفراد ومنافعهم لصالح المجموع. وأنه ليس للحكومة من سلطان إلا على ما ولتها الضرورة إياه وهو ثلاث ولايات:

ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع الوطني، وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع فالولاية فيه للأمة والمجاميع الحرة.^(٤٨)

ولطفي السيد انسجماً مع موقفه الليبرالي يعتقد أن للكافة حقوقاً طبيعية "أو كأنها كذلك" ولا يجوز للشارع أن يقربها من أهمها: حق الحرية الشخصية بمعناها العام: حرية الفكر والاعتقاد، وحرية الكلام والكتابة، وحرية التعليم.

فإذا ما فعل فإنه يعطل تقدم الفرد، وتقدم الجمعية (المجتمع الذي أوتي السيطرة عليها وعلق في عنقه سلامتها وكفل لها التقدم بقوانينه إلى الأمام).^(٤٩)

وأخيراً يؤكد لطفي السيد على أن المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد، تعد في مقدمة الحقوق الأساسية التي ينبغي تأكيدها والحفاظ عليها ويتمثل هذا الحق بوجه عام في أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون فليس للشارع أن يميز طائفة على المغنم أو في المغارم التي تقتضيها الجمعية".

أما حق الأمة:

فيمثل بصفة أساسية في دستورها أو حريتها العامة. وهو حق أصيل لها، كحق الحرية الشخصية للفرد سواء بسواء". وهذا الحق -حق الأمة في حكم نفسها بنفسها على الطريقة التي ترضاها- هو من الحقوق التي لا يجوز للشارع أن ينتقص منه شيئاً.

حقيقة أننا لم نصل حتى اليوم إلى استرداد هذه الحرية. ولكننا طامعون جادون في الوصول إليها وأن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي الحكومة الدستورية".

ثالثاً: التعليم أو التنشئة السياسية للمواطنين:

الركن الثالث من أركان مشروع لطفي السيد الحضارى لإقالة الأمة من عثرتها القومية -بعد القومية المصرية والليبرالية- هو التعليم باعتباره أساساً لبناء الأمم والمجتمعات. فمع اعتزازه بالشخصية المصرية، فقد أدرك السليبات التي علفت بها نتيجة الحكم الاستبدادي الذي أثر على العلاقة بين الفرد والسلطة، ومحورها الخنوع والخضوع، وانعدام المبادرة الفردية، وشيوع النفاق، وغياب الاستقامة الخلقية^(٥١).

وتعبر كلماته عن هذا الوضع بقوله: خرجت مصر من الحكم القديم ضئيلة الشخصية، متحللة الروابط القومية، فانية الإرادة في إرادة الحكام "خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم".

أي أنه لم يعتقد بوجود حل سريع لعلاج مشاكل مصر الاجتماعية، وكان الحل في نظره يكمن في التطور التدريجي، اكتساب عادات جديدة للتفكير وصفات جديدة للشخصية. ووفقاً له فإن الإصلاح الحقيقي في المجتمع ينبع من إصلاح الأخلاق "فعلينا أن نمتحن أخلاق أمتنا، فنعالج مريضها ونقوي صحيحها فإن الاستبداد لم يترك في نفوسنا فضيلة إلا دس فيها رذيلة"^(٥١).

ومن ثم، فإن على القادة السياسيين إدراك أن طريق الاستقلال ينبع من قوة الأخلاق والسبل إلى تطوير العامة وتغيير القيم ليس غير طريق التربية والتعليم، وكتب يقول "ولا طريق لذلك إلا بالتعليم والتربية وأن نوغل فيهما إلى حد يجعل الإعتقاد عاماً بأن السعي في تحقيق سلطة الأمة هو أول الواجبات الوطنية على المواطنين"^(٥٢).

فالتعليم ينشر الوعي بين المصريين ويساهم في إعداد الشعب إعداداً صحيحاً حتى يستطيع الوقوف في وجه الإنجليز وتحقيق الاستقلال التام، كما يساهم التعليم في استنارة الرأي العام. ومن المعروف أن لطفي السيد هو الذي مكن للمرأة المصرية أن تتعلم في الجامعة وفتح لها أبواب العلم، إذ كان من رأيه ضرورة تعليم المرأة لكي تصبح أمماً كفؤاً لتعليم أولادها، ولتثبت فيهم المبادئ والمثل الرفيعة.

ويخلص ألبرت حوراني Albert Hawoni عقيدة لطفي السيد الحداثية في أن "المجتمع البشري يتجه بفعل قانون طبيعي للتقدم تستحيل مقاومته إلى حالة مثالية من بين

معالمها سيادة العقل واتساع الحرية الفردية وتزايد التمايز والتعدد، وإحلال العلاقات القائمة على التعاقد الحر والمصلحة الفردية محل العلاقة القائمة على الاعراف والمكانة»^(٥٣).

وبناء على ذلك فإن مفتاح النجاح هو النهل من الحضارة الحديثة للتسلح بأسباب قوتها في الصراع من أجل البقاء.

الفكر الليبرالي في الممارسة:

قبل التطرق للمنعطف الأخير للفكر الليبرالي في مصر - مع جمعية النداء الجديد في السبعينات- لابد من التوقف عند الممارسة السياسية لليبرالية المصرية فيما قبل ١٩٥٢، وأبرز إنجازاتها في مجال المواطنة.

ثورة ١٩١٩ وتأكيد مبدأ المواطنة:

من أبلغ اللحظات التاريخية أهمية في النصف الأول من القرن العشرين الثورة الوطنية الشعبية عام ١٩١٩، وتتبع هذه الأهمية من أنها أعطت مضمونا جماهيريا اجتماعيا لفكرة المواطنة ووحدة عنصرى الأمة (المسلمين والأقباط) والتي سبق أن أدخلها محمد على من فوق عن طريق الأسلوب القانوني التنظيمي. والواقع أن هناك اعتقادا عاما أن اتحاد عنصرى الأمة في ثورة ١٩١٩ هو أعظم إنجازاتها إطلاقا- حتى ولو لم يترتب على قيامها تحقيق أي نصيب من الاستقلال - فقد كادت مصر بذلك تكون الدولة العربية الوحيدة التي لا تمزقها العصبية والنعرات القومية والدينية»^(٥٤) ويشرح طارق البشري كيف أن مصرية الحركة الوطنية لم تكن رد فعل لسياسة التفرفة البريطانية، ولا كانت نشاطا يقصد به مجرد دحض تهمة "الطائفية" بل كانت اتجاها يستمد أساسه الرصين من الرغبة العارمة في تكوين الجماعة السياسية تكويناً مصرياً، ومزج الأهالي في كيان سياسي واحد وإيجاد الصبغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الأهالي وكان شعار الوطنية "ديننا" المنسوب إلى "سنوت حنا" والذي أصبح علامة العصر - يعني لدى البعض الوحدة ضد الاستعمار، ولدى البعض الآخر ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة في المستقبل، ولدى آخرين أساساً للتحضر والتنوير، وللمنطق العلمي الحديث من الحياة، ولدى غيرهم برهاننا على التسامح الديني، ولدى آخرين أساساً لبعث مصر وإثبات اتصال تاريخ شعبها، وقد تجمعت كل تلك الروافد في الجماعة المصرية أو في فكر الفرد، لتكون نهراً واحداً يخاطب

الاتجاهات المختلفة في الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد بحسب تكوينه التاريخي والثقافي وبحسب مصالحه»^(٥٥).

وعموماً فإنه ليس ثمة خلاف أن النجاح في تحقيق ائتلاف المسلمين والأقباط لم يكن يبلغ ما بلغ أو يستمر في ذلك لولا الدور الذي لعبه حزب الوفد المصري - حزب الليبرالية الكبير كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية - صحيح ثمة جذور لهذا الوئام التاريخي بين المسلمين والأقباط، وفي طبيعة التكوين البشري والجغرافي والتاريخي المصري، ولا شك أيضاً في أن المؤسسات العلمانية التي استحدثها محمد علي في البلاد كان لها دورها في توطيد مفهوم المشاركة في الوطن الواحد - وكذلك الإسهامات الفكرية للطهطاوي التي سبقت الإشارة إليها - لكن ذلك لا يغفل أنه كان للوفد أكبر الأثر في تحقيق مشروع الوطن الواحد. هذا ومن الجدير بالذكر أن مفهوم "المواطنة ليس مفهوماً طبيعياً أو تلقائياً ينشأ عند الميلاد - وإن كانت له بالطبع جذوره الطبيعية - ولكنه مفهوم ودافع فكري وسياسي لا بد من العمل المستمر في سبيله على جهات متعددة وهو لا يرتبط فقط بوحدة الماضي، وإنما باحتمالات المستقبل أساساً، أي بثمرات العيش المشترك، فالقبطي المنغلق ثقافياً وسياسياً يمكن عند توافر اللحظة التاريخية المناسبة والتنظيم الشعبي المتطور أن يصبح وطنياً مصرياً أو قومياً إذا كان في ذلك أمل مستقبلي بالنسبة له "مثال (مكرم عبيد) الذي تجاوز البروتستانتية الطبقية ليصبح قبطياً شاملاً، ثم وطنياً مصرياً، ثم قومياً عربياً" ^(٥٦).

المجتمع المدني:

يعرف المجتمع المدني بأنه الساحة التي تدور فيها التفاعلات الاجتماعية العامة التي لا تتعلق مباشرة بالربح أو بالصراع على السلطة السياسية أو السيطرة على السلطة التنفيذية، وهو ما يعني أن المجتمع المدني ينشط ويتطور وفقاً لمنطق وديناميكية تختلف جذرياً عن تلك التي تتحكم بالسوق (أو تلك التي تنطلق بالممارسة المباشرة للسلطة السياسية. وهذا التحديد لساحة المجتمع المدني التي تجد تجلياتها في قيم ثقافية أو أبنية مؤسسية وفاعليات اجتماعية ذات طابع مميز ولا يجعلها بعيدة أو منفصلة عن ساحات الصراع الاجتماعي التي تحتشد فيها مختلف الفئات الاجتماعية سواء السائدة أو الساعية لإعادة اقتسام الثروة والسلطة" ^(٥٧).

والمواقع أن المرحلة الليبرالية قد شهدت نمواً وازدهاراً في العمل الأهلي والأنشطة التطوعية واتسعت قاعدة النشاط إلى حد كبير، حيث امتد ذلك النشاط إلى فئات عديدة

بالطبقة المتوسطة وشهدت هذه الفترة مشاركة متميزة من جانب المرأة المصرية، كما شهدت تغييرات مؤسسية عديدة عن التيارات الفكرية والسياسية التي سادت هذه المرحلة أدت إلى بروز خطاب تنافسي بين مؤسسات المجتمع المدني فالساحة قد اتسعت لتشمل إلى جانب التيار الليبرالي، التيار الإسلامي، التيار اليساري وتبدأ هذه المرحلة بإصدار دستور ١٩٢٣ والحصول على الاستقلال (المشروط) عن بريطانيا وهو الأمر الذي انعكس على نحو إيجابي على مؤسسات المجتمع المدني، فقد تضمن الدستور "أن كل المصريين سواء أمام القانون وأن الجميع يتمتع بحقوق مدنية وسياسية واحدة ومسئولياتهم واحدة. وذلك دون تفرقه بسبب الجنس أو اللغة أو الدين".

وتجدر الإشارة إلى أن الدستور، وإن كان قد حدد سلطات الدول ومؤسساتها الرسمية والضوابط والقواعد المنظمة للعلاقات بينها كمبدأ فصل السلطات وغيرها من المبادئ، فإنه في الوقت نفسه لم يغفل النص على المؤسسات الطوعية وشبه الرسمية التي يمكن أن تسهم في العملية السياسية وتسمح للمواطنين بالمشاركة في الحياة العامة وقد تجلّى ذلك في اعترافه الصريح بحق المصريين في تكوين الجمعيات (م ٢١) ونصه أيضاً على تشكيل مجالس المديرية والمجالس البلدية (م ٣٢)، (م ٣٣) باعتبار أن ثمة مصالح محلية متميزة عن المصالح القومية ينبغي أن يعهد بالإشراف عليها مؤسسات لا مركزية منتخبة ومستقلة من حيث اختصاصاتها ووظائفها عن المؤسسات المركزية وفقاً لأحكام القانون المنظم لأعمال هذه المجالس، وبناء على ذلك، وتطبيقاً لما ورد بالدستور في هذا الشأن ظهر في مصر العديد من الأحزاب السياسية وكثير من جماعات الضغط والمصلحة، كما تكونت في الوقت نفسه مجالس المديرية والمجالس البلدية".

فقد وفر ذلك مناخ سياسي واجتماعي ملائم للمبادرات الأهلية والتطوعية ولقد تميزت هذه المرحلة بإطلاق حرية تكوين الجمعيات ووضعها في إطارها التشريعي الصحيح إلى حد كبير والقبول التي وضعها المشرع جاءت من باب التنظيم القانوني لتكوين الجمعيات وإشهارها، والملاحظ أن المشرع لم يحظر خلال الفترة إلا نوعاً معيناً من الجمعيات وهي التي تستخدم العنف أو تعد نفسها لاستعماله، ولقد أدى هذا إلى حدوث نمو مطرد في عدد من الجمعيات الأهلية كما اتجهت أنشطتها إلى التنوع.

جدول رقم (١)

عدد الجمعيات التي تأسست في كل مرحلة	الفترة الزمنية
٦٥	قبل عام ١٩٠٠
١٩٥	من ١٩٠٠ - ١٩٢٤
٦٣٣	١٩٢٥ - ١٩٤٤
٥٠٨	١٩٤٥ - ١٩٤٩

وقد تنوعت هذه الجمعيات ما بين مجال الرعايا الأجانب وتقديم الخدمات إلى مجال الدعوة الدينية إلى الدور الدفاعي Advocacy للتأثير في التشريعات وسياسات الحكومة والدفاع عن قضايا المرأة والثقافة والتعليم وغير ذلك ونجد أن من أهم القضايا التي أضيفت إلى جدول أعمال الجمعيات الأهلية قضية الهوية الوطنية والانتماء حيث تيار قومي عربي يؤكد عروبة مصرية "وإسلامي يؤكد على الهوية الإسلامية للمصريين، ثم تيار إقليمي يبرز وجه مصر الفرعوني... الخ".^(٥٨)

وكانت الجمعيات الأهلية ساحة للجدل والحوار ولعل من أشهرها جمعية توحيد الثقافة العربية ١٩٣٧ والتي أسستها مجموعة من المثقفين وأساتذة كلية الآداب (أحمد أمين، مصطفى عبد الرازق السنهوري، عبد الوهاب عزام) - جمعية الدراسات العربية، مؤتمر الطلاب العرب داخل الجامعة كما شهدت الحركة النسائية خلال فترة العهد الليبرالي أعلى تصعيد لها في تاريخ مصر خلال القرن العشرين، فقد تأسس الاتحاد النسائي برعاية هدى شعراوي عام ١٩٣٧ وتبنى جدول أعمال به مطالب سياسية واجتماعية واقتصادية وتشريعية، وقد اتجه الاتحاد النسائي للمطالبة بحقوق المرأة في التعليم والعمل، وإصلاح قانون الأحوال الشخصية والضمان الاجتماعي وحماية الأسرة وكذلك حقها الانتخاب. أيضاً تبنى الاتحاد تحسين أحوال الفلاحين ومواجهة البطالة ومواجهة امتيازات سلطات الأجانب في مصر وقد سعى الاتحاد منذ تأسيسه للارتباط بالقواعد الشعبية وتقديم - خدمات - تأهيل وتدريب وصحة في الأحياء الشعبية وأنشأ لجاناً فرعية".^(٥٩)

وعلى مستوى النقابات المهنية تأسست في الفترة الليبرالية ثمان نقابات مهنية بالإضافة إلى المحامين ١٩١٢، الأطباء ١٩٤٠، الصحفيين (١٩٤١) المهندسين ١٩٤٦، نقابة أطباء الأسنان ١٩٤٩، الصيادلة ١٩٤٩، البيطريين ١٩٤٤، الزراعيين ١٩٤٩، المعلمين (١٩٥١)

وقد لعبت بعضها أدوار سياسية مهمة مما وضعها في موضع الصدام مع الحكومات المتعاقبة، وقد بلغ عدد النقابات عام ١٩٣١ ، (٣٨) نقابة عمالية، لكنها لم تحصل على شرعية وجودها القانوني إلا بصدر القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢ .

والخلاصة:

أن هذه الفترة كانت فترة خصبة لنمو وتطور مؤسسات المجتمع المدني، حيث شهدت تطوراً في البنية الأساسية للمجتمع المدني، واستجابة عالية، من جانب المؤسسات المدنية لقضايا واحتياجات المجتمع، وتفاعل مع القضايا القومية والتيارات الفكرية والسياسية^(١١) وبالنسبة لعلاقة الدولة بمؤسسات المجتمع المدني في تلك الفترة، فقد اقتضت سلطة حل الجمعيات على القضاء، وارتبطت المخالفة بالأشخاص لا بالجمعيات ويلاحظ، وهذا ما لم يتحقق في المراحل التالية، اختلاط عمل الجمعيات بالسياسة واختلاط النشاط العلمي بالنشاط الديني، وهو ملمح له صفة الاستمرارية في الثقافة السياسية المصرية، حتى يومنا هذا، بالإضافة إلى حرص الجمعيات الأهلية على تأكيد مفهوم المواطنة والتسامح الديني، والتنوع المذهبي وإعلاء قيمة الولاء الوطني، باعتبارها جزءاً من مناخ سياسي وثقافي ساد ذلك الوقت لمواجهة الأساليب التبشيرية والغزو الأجنبي ومحاولة الاحتفاء بالذات والثقافة الوطنية وهو ما يتجلى بوضوح في مشاركة عدد من الشخصيات الإسلامية مثل محمد عبده والنديم وآخرين في تأسيس جمعية المساعي الخيرية القبطية مع كبار القيادات القبطية عام ١٨٨١ .

الحركة الدستورية:

بالرغم من أن الدستور والمواد التي ينطوي عليها هي التي تعطي للمواطنة بعدها القانوني والسياسي - من حيث تحديد ما للمواطن من حقوق وما عليه من واجبات - إلا أنه لا يكفي القول بثبوت الحقوق السياسية لأعضاء جماعة معينة وجود "نصوص تقرر ذلك في وثيقة خاصة كاللستور أو إعلان الحقوق، فقد لوحظ أن العديد من الدول لها دساتير تتضمن نظاماً سياسية مثالية وقوائم لحقوق يفترض أن يتمتع بها رعايا تلك الدولة في حين أن هذا أبعد ما يكون عما يطبق في الواقع. ومن ثم، فإن النظام الدستوري الأصيل هو الذي يجيء لتسجيل إنجازات حركة تجري على صعيد الواقع تسود فيه العناصر ذات الوعي والإرادة من أجل استخلاص حقوق المحكومين وأن تصل الجماعة من خلال حركتها إلى إجماع يعيد التعبير عنها في نص، والحقيقة أن الجماعة حيث تنجح في حركتها الوطنية والدستورية، أي

حيث تتجح في استخلاص حقوق الوطن والمواطن تبدي اللحظة الدستورية فنتحول الأرض إلى وطن الإنسان الذي يحيا عليها ويشارك في صياغة حياتها إلى مواطن". (٦١)

والدستور فيما يقول فقهاء القانون هو "مجموعة القواعد القانونية أو الأساسية التي تحدد نظام الحكم في الدولة فتبين السلطات العامة، من حيث تكوينها واختصاصاتها والعلاقات التي تربطها ببعضها بالأفراد، وما يتمتع به هؤلاء من حقوق، وحرية عامة، سواء كانت هذه القواعد عرفية أم مكتوبة، متضمنة في وثيقة قانونية أو غير متضمنة". (٦٢)

ولقد كان أهم إنجازات ثورة ١٩١٩ أنها سياسياً أدت إلى إلغاء الحماية البريطانية على مصر سنة ١٩٢٢، وإعلان مصر دولة مستقلة ذات سيادة، وإعلان دستور ١٩٢٣ وإقرار الحياة النيابية، وكان ذلك نتوجاً لكفاح طويل بدأ من أيام الثورة العربية. وتعود أهمية دستور ١٩٢٣ أنه كان بمثابة حجر الزاوية في البناء الدستوري لمصر حتى عام ١٩٥٢ وشكل إطاراً عاماً للحياة السياسية، وبعد خطوة مهمة على طريق إقرار الحقوق النيابية والديمقراطية للشعب، وكانت الانتخابات البرلمانية التي انبثقت عنه مدرسة للوعي السياسي وللمواطنة، وإن كنا لا نستطيع أن نعتبره تجسيدا لمصالح الطبقات الشعبية في مجموعها، بقدر ما عبر عن وضع توازن سياسي، لعبت فيه قوى القصر والإنجليز وكبار ملاك الأرض اليد الطولى، ومن ثم جاء نظام الحكم الذي يتضمنه تعبيراً أعم عن هذا التوازن وتأكيذاً لاستمراره.

ويعتبر أغلب الفقهاء دستور ١٩٢٣ خطوة مهمة في التطور الدستوري والسياسي لمصر، فقد نقل نظام الحكم فيها من مرحلة الحكم المطلق إلى مرحلة الحكومة الدستورية والحكم الملكي المقيد، وأكد مفهوم الدولة القانونية التي تقوم على توزيع السلطات العامة بين الملك والوزارة والبرلمان. وباستثناء لائحة ١٨٨٢ التي كانت أقصر الدساتير المصرية عمراً، وكان الحكم المطلق هو القاعدة التي أخذت بها الدساتير المختلفة". (٦٣)

وأخيراً عبر دستور ١٩٢٣ عن انتقال مصر من وضع الدولة التابعة إلى وضع الدولة المستقلة قانوناً. ومن نصت المادة الأولى منه على أن مصر دولة ذات سيادة وهي حرة مستقلة.

هذا وتتحصر التوجهات المبدئية لدستور ١٩٢٣ في مبدئين ليبراليين أساسيين:

الأول: هو سيادة الأمة.

والثاني: هو الحريات العامة والحقوق المدنية.

أما عن السيادة فقد نصت عليها المادة الأولى، وبهذا النص انتقلت مصر عملياً من مجرد ولاية تابعة للدولة العثمانية إلى دولة قومية ذات سيادة جميع السلطات فيها مصدرها الأمة، وهذا دون شك تطور سياسي مهم في مركز مصر الدولي، وتأكيد واضح على أن مصر أمة متميزة لها هويتها المصرية المستقلة، أي أن فكرة القومية المصرية لم تعد مجرد تصور نظري أو أمل منشود بل أصبحت حقيقة عملية واقعية لها تجلياتها ومظاهرها المادية مجسدة في بناء سياسي متكامل العناصر والمكونات هو الدولة القومية المصرية^(١٤).

أما فيما يتعلق بالحريات والحقوق المدنية فإن المراجع للباب الثاني من دستور ١٩٢٣ ينضح له أن هذا الباب قد حفل بالعديد من المواد التي تنص على ذلك، والتي تؤكد في مجملها على قيم الحرية والعدالة والمساواة، وما يرتبط بكل ذلك من ضوابط و ضمانات تنظيم كيفية إرساء هذه القيم، وتحدد أسلوب تحقيقها فقد نص على أن المصريين لدى القانون سواء وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولي بها جانب هذه الوظائف إلا في أحوال استثنائية يعينها القانون (م٣). والحرية الشخصية مكفولة (م٤) ولا يجوز القبض على أي إنسان ولا حبسه إلا وفق أحكام القانون (م٥) ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناءً على قانون ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لصدور القانون الذي ينص عليها (م٦) ولا يجوز إبعاد مصري عن الديار المصرية ولا يجوز أن يحظر على مصري الإقامة في جهة ما ولا أن يلزم الإقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة في القانون (م٧) وللمنازل حرمة فلا يجوز دخولها إلا في الأحوال المبينة في القانون وبالكيفية المنصوص عليها فيه وبشرط تعويضه عنه تعويضاً عادلاً (م٩) وحرية الإعتقاد مطلقة (م١٢) وحرية الرأي مكفولة. ولكل إنسان الإعراب عن فكرته بالقول أو الكتابة أو التصوير أو بغير ذلك في حدود القانون (م١٤) وللمصريين حق تكوين الجمعيات وكيفية استعمال هذا الحق كما بينها القانون (م٢١).

وإذا كان إنشاء المحاكم الأهلية أو الوطنية في عام ١٨٨٣ يعتبر خطوة مهمة في مجال التنمية السياسية لما تضمنته من تحديث للنظام القضائي في اتجاه إقرار العدالة وصيانة

الحقوق المدنية والسياسية، فإن الفترة من ١٩٢٣ إلى ١٩٥٢ قد شهدت عدة خطوات في تحديث النظام القضائي بالإضافة إلى ضمانات أخرى عديدة لحقوق المواطنين سواء على المستوي النيابي والمجالس المحلية والأحزاب والصحافة والنقابات. (٥)

ولا شك أن تلك الحقوق والحريات العامة تمثل في حد ذاتها مظاهر جليلة لمعالم التطور السياسي الذي أحدثه دستور ١٩٢٣ وتجسد في الوقت نفسه قيم ومقولات الفكر الليبرالي التي تضمنها النسق الأيديولوجي الذي حدد أبعاد وأفاق عملية التغيير السياسي التي تكفلت بها صفة الأعيان والرأسمالية الوطنية، فهي في مجملها تشكل مقومات وركائز أساسية للممارسة الديمقراطية ومشاركة الجماهير في السلطة، وتحدد بصفة عامة الإطار السياسي لديناميات التفاعل السياسي في المجتمع المصري.

التيار الليبرالي المعاصر: "جمعية النداء الجديد نموذجاً":

في منتصف السبعينيات، ومع طرح موضوع التعددية السياسية من جديد، أصبحت الظروف مهيأة لعودة التيار الليبرالي، بعد انقطاع استمر طوال ثورة يوليو ١٩٥٢. وتتجسد الفكرة الليبرالية في مصر الآن في عدة تيارات:

١- جمعية النداء الجديد أغسطس ١٩٩١.

٢- حزب الوفد الجديد.

٣- مجلة الديمقراطية وجريدة نهضة مصر.

وتعد الجمعية أكثر التيارات الليبرالية تبلوراً ووضوحاً وأكثرها مواكبة لمستجدات العصر في الوقت الراهن، ومن ثم فإننا سنقتصر في هذا الجزء على تناول المنطلقات النظرية للجمعية كما تتمثل في رسائلها وأدبياتها السياسية والفكرية، وبالذات عند مؤسسها د. سعيد النجار، د. حازم الببلاوي.

جمعية النداء الجديد:

قامت الجمعية كرد فعل على غياب فكر تنموي ليبرالي يستجيب لتحديات العصر "ووفقاً للكتيب الأول الذي أصدرته الجمعية في يونيو ١٩٩٢ باسم "جمعية النداء الجديد: المبادئ الركائز الفكرية" فإنها تعد "جمعية ثقافية أسست 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 السليمة". والجمعية تقوم على "مبدأ أساسي وهو أن الفرد مصدر التقدم الحقيقي في المجتمع لذلك فهي تسعى إلى إفساح المجال أمام الحوافز والمبادرات الفردية مع تهذيبها على النحو الذي يحقق الانسجام بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجتمع". وهي تنظر إلى حماية حقوق الإنسان الأساسية باعتبارها "الشرط الضروري للتنمية الشاملة". وتؤمن بالحكمة القائلة "إن الحرية الفردية أساس الإبداع الحضاري ومنبع الفضائل، وأن تحرير الفرد عملية متكاملة، فلا يتصور تحرير اقتصادي دون أن يواكبه تحرير سياسي، كل منها يساعد الآخر كذلك فإن "التحرير الاجتماعي هو الإطار السليم للتقدم في كل الميادين".^(١٦)

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

- ١- التحرير الاقتصادي، فالنظام الاقتصادي الكفاء هو القائم على المشروع الخاص والمبادرة الفردية والحرية الاقتصادية.
- ٢- العدالة الاجتماعية، فلا عدالة اجتماعية دون كفاءة اقتصادية، والكفاءة الاقتصادية هي شرط تحقيق العدالة الاجتماعية.
- ٣- العدالة بين الأجيال، بمعنى ضرورة ألا تسفر عملية التنمية عن إضعاف الطاقة الإنتاجية الكلية للمجتمع مما يهدد قدرة الأجيال المقبلة على التنمية.
- ٤- الديمقراطية وحقوق الإنسان فمن الصعب تنفيذ استراتيجية متكاملة للتحرير الاقتصادي دون أن يقترن ذلك بإصلاح سياسي يكون من شأنه تقوية المؤسسات الدستورية وتحقيق التوازن بين السلطات وحماية حقوق الإنسان بوضع الضوابط والضمانات التي تحول دور الافتتاحات عليها وضمان حرية الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى.
- ٥- العقلانية: أي أن تكون التنظيمات الاجتماعية كلها انعكاسات لمكتسبات العقل في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة.

كما تؤمن الجمعية بأن التنمية المتكاملة لمصر تتطلب الحفاظ على وحدة الأمة وتضامنها، ولن يتحقق هذا إلا إذا كان الانتماء الوطني - بصرف النظر عن الدين أو

الجنس أو العقيدة - هو مصدر الحقوق والواجبات كلها، وذلك مبدأ أساسي من مبادئ الدولة الحديثة كما أنه ضرورة من ضروريات التنمية المتكاملة^(١٧).

هذا وقد استمد خطاب جمعية مجتمع النداء الجديد مرجعيته من فكر الليبرالية الجديدة والذي جاء كتطور أطروحات الليبرالية الكلاسيكية القديمة. والليبرالية الجديدة جاءت كتعبير عن التطور السياسي والاجتماعي الناتج عن اتساع نطاق الديمقراطية مع تمتع جميع المواطنين بحق الانتخاب والمساواة في الفرص وإقرار الحقوق النقابية. ويرفض هذا الخطاب النقد القائل بأن الجمعية تستمد أفكارها من الغرب دون أن تتمتع بأي أصالة فكرية، حيث يقول د. سعيد النجار "أعتقد أن الحضارة الغربية ليست حضارة جغرافية ولكنها موقف عقلي ونحن نأخذ بمبدأ الموقف العقلي الذي يقول بأن الإنسان سيد مستقبله وليس فريسة ضعيفة في يد التاريخ والحضارة الغربية وبالإضافة إلى كونها موقف عقلي فإنها حضارة إنسانية، والحضارة الإسلامية أحد الروافد التي غذتها وروتها فنحن لا ننقل عن الحضارة الغربية وإنما نؤمن إن لها بعدا عالميا يمكن للجميع أن يستفيد منه"^(١٨).

جمعية النداء الجديد وقضايا المواطنة المصرية:

١. الديمقراطية وحقوق الإنسان والعناية بالعدالة الاجتماعية:

تولي الجمعية اهتماما كبيرا بحقوق الإنسان وترى أنها المدخل الصحيح في أي إصلاح سياسي، "وأنها جوهر المواطنة وأن حقوق الإنسان الأساسية تابعة من وصف كونه إنساناً فلا يجوز التصرف فيها أو التنازل عنها، كما لا يجوز للدولة أن تعتدي عليها أو 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 تجري بطريقة دورية وحق كل مواطن في محاكم عادلة أمام قضاء مستقل وعادل وبناء على سلطات اتهام عادلة وطبقاً لقانون 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 الإنسانية ولا ديمقراطية في مجتمع يسمح بحرمان المتهم من حقه في محاكمة عادلة بالإضافة إلى الدفاع عن حقوق المرأة"^(١٩).

هذا ويشير الخطاب الليبرالي المعاصر عند جمعية النداء الجديد إلى أن تلك الحقوق السابقة يصعب - بل ويستحيل - تصورهما في ظل نظام غير ديمقراطي، إذ إن "النظام الديمقراطي هو الذي يقوم على أن الشعب مصدر السلطات وأن الحكومة الصالحة هي حكومة القوانين لا حكومة الأشخاص، وهذا يقتضي 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 ينبغي التوازن بين السلطات وحرية الصحافة واستقلال القضاء" (٧٠)

ويعتقد هذا الخطاب أن تحقيق الديمقراطية يتطلب شرطين أساسيين هما (التعليم والعدالة الاجتماعية) ودونهما يكون مشكوكا للغاية في إمكانية تحقيقها فالجهل يؤدي إلى الجمود والخطأ وقصور الفهم فلا تكون معه الديمقراطية التي تعني إشاعة الاستنارة بين الناس، كما أن التفاوت في الحقوق والواجبات يؤدي إلى التوتر الاجتماعي الذي يفضي في النهاية إلى انهيار النظام الاجتماعي.

والواقع أن الاهتمام بالعدالة الاجتماعية إنما يعني تطور في الخطاب الليبرالي المعاصر، حيث كانت العناية في "الفكر الليبرالي بحقوق الفرد، وأنه فردي النزعة. وقد أكد د. حازم الببلاوي على أن الفكر الليبرالي وهو يحمي حقوق الأفراد الأساسية - سياسية كانت أم مدنية - إنما يهتم، وبنفس الدرجة بحماية الصالح الاجتماعي، وتوفير مظلة واقعية للضعيف والفقير، وإن كان هناك تمايزا بين الأفراد من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى، بما يسمح بالمقابلة بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، فإن هناك أيضاً تداخلاً اندماجياً بينهما، فلا وجود للأفراد من دون مجتمع ولا معنى لمجتمع من دون أفراد أحرار وقادرين بقوة المجتمع تنبع من قوة أفراده" (٧١).

٢- الدور الإيجابي للدولة:

الدولة في المفهوم الليبرالي الكلاسيكي دولة حارسة تحرس حقوق الأفراد الذين لا يملكون ولا تضطلع بدور إيجابي في حياة المجتمع، والليبرالية الجديدة ترفض مثل هذا الدور، فالدولة هي الأداة الأساسية لتحقيق التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، وهي أداة المجتمع والأفراد معا لضبط إيقاع العلاقات في المجتمع.

بالإضافة أن عليها استكمال النقص في نظام السوق وقيامها بالوظائف التي لا يستطيع السوق والقطاع الخاص القيام بها، وهنا لا تتردد الليبرالية في الدعوه إلى تدخل الدولة للوصول بمعدلات النمو الاقتصادي إلى أقصى معدلاتها وعلى أساس من الكفاءة الفعالية، فالعدالة الاجتماعية تحتاج سياسة هادفة في إطار نظام السوق.

فنظام السوق يحتاج إلى سياسات تكملية 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 مديد مساعدة إلى هؤلاء الذين يقعون تحت خط الفقر المطلق".^(٧٢) لكن د. الببلاوي يحذر من أنه ومع تضخم الدولة ومؤسساتها في العصر الحديث، فقد أصبح من الخطر تجاهل حقيقة أن الدولة كمجموعة من الأجهزة والمؤسسات ذات المصالح الخاصة والتي قد تتعارض أحيانا مع مصالح الجماعة أو مع حقوق الأفراد وحررياتهم، ومن هنا فإن وضع القيود والضوابط على حجم الدولة وأجهزتها أمر لا يقل خطورة عن أهمية وجود الدولة ذاتها لتنظيم علاقات الأفراد وحماية مصالح المجتمع^(٧٣).

٣ - المواطنة بين الدولة الدينية والدولة العلمانية:

يشير الخطاب الليبرالي - كما تعكسه رسائل النداء الجديد - إلى المواطنة باعتبارها جزءا لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية، وأنها من أهم متطلبات الدولة الحديثة واكتمال أسباب قوتها "وأن ذلك يتطلب المساواة التامة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم على أساس الدين أو الجنس أو العنصر أو العقيدة وأن هذا الحق أصبح يستند إلى القانون الدولي المتعارف عليه بحكم تضمينه في عدد من العهود والمواثيق الدولية التي تحظى برضاء الأغلبية العظمى من الجماعة الدولية وانسجاما مع الموقف الليبرالي التقليدي فإن المواطنة - وليس الانتماء الديني - هو مصدر الحقوق والواجبات العامة، ومن ثم يؤكد هذا الخطاب على وجوب المساواة الكاملة بين المواطنين وعدم ممارسة أي تمييز بينهم، فلا فرق بين مسلم وغير مسلم ولا بين رجل وامرأة فيما يتمتع به كل منهما من حقوق وواجبات في ظل الدولة الحديثة".^(٧٤)

والدكتور سعيد النجار يرى أن الأوضاع في مصر لا تتفق مع الموقف السابق، إذ أن ثمة ثلاثة مصادر للتمييز بين المواطنين على أساس الدين:

المصدر الأول:

الدستور المعمول به حالياً وهو الدستور الذي وضع في عهد الرئيس السادات سنة ١٩٧١ وتم تعديله سنة ١٩٨٠، ويتوقف أمام المادة (٤٠) والمادة (٢) أما المادة الأولى فهي تنص "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم" وهي - أي المادة السابقة - تنسجم مع ما ورد في المواثيق الدولية، فهي تكرر مبدأ المساواة بين المواطنين.

غير أنه يرى تعارض المادة (٢) مع المادة السابقة حيث تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. ويتساءل د. النجار "كيف يستقيم عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، وفي نفس الوقت تكون مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع"، فإن في ذلك تمييزاً للأغلبية المسلمة، على حساب الأقلية غير المسلمة "إذ كيف تبرر تشريع مشتق من الشريعة الإسلامية على غير المسلمين، إذا كان فيه ما يمس حساسيتهم الدينية" (٧٥).

أما المصدر الثاني:

فيتمثل في بعض مسائل الأحوال الشخصية، فالملاحظ أن مبدأ المساواة بين جميع المواطنين معمول به دون استثناء في كافة الشئون المدنية والتجارية والجنائية، ولكن الأمر على غير ذلك في مسائل الأحوال الشخصية، ذلك أن المسلم يستطيع أن يتزوج مسيحية، ولكن غير المسلم لا يحق له ذلك، كما يمكن أن يتحول غير المسلم إلى الإسلام، لكن تحول المسلم إلى ديانة مغايرة مرفوض حيث أنه يدخل في باب الارتداد عن الإسلام. ويعتبر ذلك أمراً خطيراً من الناحيتين القانونية والاجتماعية ويضاف إلى ذلك عدم جواز الثوريث بين المسلم وغير المسلم. ويرى د. النجار أن هذا لا يدخل في باب عدم المساواة حيث أن المنع من الجانبين ولكن لا يتفق مع الروح العامة للمواطنة في الدولة الحديثة.

المصدر الثالث:

فيعود إلى التمييز الاجتماعي - ولعله أخطر أنواع التمييز وأهمها من الناحية العملية - وهو لا يرجع إلى أساس من القانون والدين ولكنه نتيجة الثقافة الشعبية التي قد تمنح أو تمنع على أساس الديانة والأمثلة على ذلك كثيرة.

والدكتور النجار يرى أن الصورة السابقة تنطوي على تمييز ضد المواطنين غير المسلمين مما يتعارض مع المعايير التي تضمنتها العهود والمواثيق الدولية. (٧٦)

وهو يرى أن الفكر الإسلامي المعاصر في تصديه للمشكلة لا يبذل جهداً كبيراً في مجال اقتلاع المشكلة من جذورها، وأن من الأهمية بمكان العمل "على التوافق مع المعايير الدولية دون أن ينطوي ذلك على مخالفة للدين أو الشريعة الإسلامية وذلك يتطلب إبداع غير مسبوق من قبل القيادات الإسلامية المفكرة، بدلاً من عدم مواجهة المشكلة محل البحث صراحة ومحاولة الالتفاف حولها وأنه وإن كان هناك بعض الصحة في أن الدعوة للمساواة بين المواطنين في الوطن الواحد ورفض أي صورة من صور التمييز هي من منطلقات الدولة العلمانية، فإنه ينبغي التفرقة بين نوعين من العلمانية: علمانية لا دينية تنكر وجود الله وهي علمانية مرفوضة من قبل التيار الليبرالي المصري أما العلمانية الدينية، التي تنزل الدين منزلة سامية، وتعتبر أن المجتمع الإنساني بغير دين Good Less Society مثل سفينة بغير دفة وسط بحر عاصف والتي تتمسك بالقيم الإسلامية العليا وعلى رأسها التسامح والعدل والرحمة في كل مقوماتها، فإنها العلمانية المقبولة، لكن يبقى أنه لا مفر في الدولة الحديثة من رسم دائرتين: دائرة الضمير والسلوك الإنساني، وفيها تكون السيادة للدين ورجل الدين، ودائرة أخرى موضوعها التشريع الدنيوي وهذه يسودها العقل وتوصيات أصحاب العلوم الطبيعية والاجتماعية، وفي نظرها أن تقدم المجتمع الإنساني بمعنى تحقيق رفاهية الفرد وقوة الدولة وتماسك المجتمع غير متصور، دون التفرقة بين هاتين الدائرتين، وليس هناك أي بديل عن هذه التفرقة الأساسية. (٧٧)



الفصل الثاني

التيار الديني (الإسلامي - المسيحي)

مقدمة:

جرت العادة عند دراسة التيارات الفكرية المصرية أن ينصرف الحديث عند التعرض للتيار الديني، إلى تناول الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وعدم التوقف أمام التيار القبطي المصري، إما لعدم وجوده بصورة لافتة -نتيجة لانضواء الأقباط تحت لواء الحركة الوطنية، وحرصهم على عدم لفت النظر إليهم كأقباط، وإنما كجزء من النسيج الوطني المصري، (كما في حالة حزب الوفد)- أو لعدم وجود أدبيات فكرية وسياسية ذات طابع مسيحي مستقل. وإن كان ثمة استثناء لذلك -يتمثل في الكتابات الخاصة بالدكتور وليم سليمان قلادة، والتي أولت مبدأ المواطنة عناية خاصة- حتى أنه يعتبر فقيه المواطنة الأول

في مصر. ولكن في الأونة الأخيرة ظهرت كتابات كثيرة^(٧٨) - وبالذات مع بداية السبعينيات وبداية ظهور مشكلة طائفية حادة في مصر- ومن ثم كان لابد من إعطاء جزء من هذه الدراسة لتلك المحاولات القبطية، لذا كانت هذه القسمة للتيار الديني إلى تيار إسلامي، وتيار مسيحي في مجال المواطنة.

أولاً: التيار الإسلامي

يعتبر التيار الإسلامي أقوى الحركات الفكرية العربية وأكثرها أصالة، وقد نشأ كرد فعل على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت المجتمعات العربية، وما علق بالإسلام من ضلالات وبدع، منذ أن أغلق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، "كما كان للاحتلال العسكري الغربي للعديد من الأقطار العربية والغزو الثقافي الذي رافقه وعجز الدول الإسلامية وعلى رأسها الدولة العثمانية عن مواجهته، والبون الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا وما كان عليه المسلمين من تأخر وتخلف في جميع المجالات، أثر في نفوس المتنورين من علماء المسلمين، وخاصة من أتيج لهم الإقامة في أوروبا، والتعلم بجامعاتها والإطلاع المباشر على المؤسسات السياسية والإدارية فيها، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة واستيعاب آراء المفكرين البارزين، وترجمة عيون آثارهم الفكرية والأدبية إلى العربية. فكان طبيعياً والحال كذلك أن يقارنوا بين ما رأوه وعاشوه، وبين ما كانت عليه أوضاع المسلمين، ولم يجدوا بداً من العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى، يستلهمون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم وأن يحاولوا التوفيق بين جوهر عقيدتهم، وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية، معتمدين في ذلك على ما توفر لهم من معرفة بالتقافتين القديمة والحديثة، وقد دعوا إلى الإصلاح الشامل لأمر الدنيا والدين، والإقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية والعلوم الحديثة بشكل خاص.^(٧٩)

هذا وقد ساهم العديد من المفكرين المسلمين في إنشاء هذا التيار ودعمه وتطويره من أهمهم "الأفغاني" والكواكبي، "محمد عبده"، "حسن البنا"، "سيد قطب"، "حسن العشماوي"، "توفيق الشاوي" وغيرهم.

التيار الإسلامي ومفهوم المواطنة:

الآن ماذا إن عن موقف هذا التيار من مفهوم المواطنة؟ فمن المعروف أن المفهوم هو أساساً غربي النشأة، تعكس جذوره التطور السياسي والاجتماعي للحضارة الغربية، والموقف الإسلامي التقليدي ظل إلى وقت قريب يرفض المصطلحات الغربية - أو على الأقل يفضل البحث عن مناظر لها في الفكر الإسلامي والتدليل على سبق الإسلام في اكتشاف هذا المفهوم سواء في الشكل أو المضمون - فأين يقف الخطاب الإسلامي بجميع تياراته من مبدأ المواطنة؟ وهل مازال متمسكاً بالموقف التقليدي أم أن ثمة تطورا لحق بالنظر للمفهوم يؤدي إلى إعادة النظر في العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية على ضوء هذا المفهوم وتطورات المعاصرة؟.

من ناحية ثانية هناك ذلك الحديث المتزايد من تيارات فكرية إسلامية متشددة عن الموقف من الآخر المختلف دينياً باعتبارهم أهل الذمة والذي يتناقض مع مكتسبات حضارية مصرية تجلت في أروع صورها أثناء ثورة ١٩١٩، فماذا إن عن موقف الفصائل الإسلامية المعتدلة والمستنيرة من هذا الأمر؟ وهل يمكن كذلك أن نجد طرحة متقدما يتجاوز هذا الموقف التراجعي من قبل الإسلام المتشدد؟ أخيراً يطرح خطاب العولمة تأكيداً مستمراً على الديمقراطية وحقوق الإنسان وضرورة الأخذ بنظام التعددية الحزبية وتداول السلطة والاحتكام لصناديق الانتخابات لتحديد القوى السياسية الجديرة بالصعود إلى سدة الحكم باعتبارها تعكس رضا الأغلبية، الموقف الإسلامي التقليدي ظل يرفض الحرية الغربية، والدخول في اللعبة الديمقراطية - فهل ثمة تطور لذلك الموقف؟.

في إشكالية المصطلح:

الواقع أن ثمة إشكالية تتعلق أولاً بمصطلح المواطنة ودقته في اللغة العربية للتعبير عن مصطلح Citizenship في دائرة الحضارة الغربية، فهناك من يرى ضرورة الاستعاضة عنه بمصطلح آخر، فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن المنزل الذي تقويم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه "حسب ابن منظور في لسان العرب" وأوطنت الأرض ووطنتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطناً، ومنه أيضاً الاستيطان والوطنية، بينما المصطلح في نشأته الغربية يعبر عن وضع حقوقي وسياسي محدد ولا تنحصر الكلمة بالمقام الجغرافي

والبعد المكاني - وثمة فارق شاسع بين الأمرين - وكذلك يشير مناع إلى أنه عند استخدام الكلمة في اللغة اليومية الدراجة (الكلمات، الخطابات، المقالات) ورغم تكرارها في كل نداء فإنها قلما استعملت في الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى السياسي العميق لها، وغالباً ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء هذا الوطن، الأمر الذي غيب عن الواقع، وأبعد عن الذهن ضرورة الحديث في مفهوم المواطنة وأهميتها في بناء وعي حضاري إنساني جديد يسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني، والحق المطلق إلى حقوق الإنسان.^(٨٠)

كذلك فإن بعض المفكرين سواء العرب أو الأجانب يثيرون إشكالية من نوع آخر فبرنارد لويس يرى أن مفهوم المواطنة غريب تماماً عن الإسلام ويمثل هذا الغياب بالنسبة له حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي. وبحسب لويس فإنه لا توجد كلمة "Citizen" مواطن في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إichاءات للكلمة الغربية التي تتحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون العامة (المدنية)، ويرجع لويس الغياب للكلمة في اللغة العربية واللغات الأخرى إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة.^(٨١)

هذا ويشارك بعض الباحثين العرب لويس الرأي في غياب مفهوم المواطنة في الإسلام فسمير أمين يعتقد "إن المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية" بينما يعبر محمد أركون عن رأي مماثل مفاده أن "مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير سياق للمواطنة، كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة"^(٨٢).

والواقع أنه بالرغم من الصحة الجزئية - وبالذات في مجال الاشتقاق اللغوي لمصطلح المواطنة في العربية وعدم وفائه بالمضامين السياسية والفكرية له في دائرة الحضارة الغربية - إلا أن المصطلح يستخدم من قبل عدد كثير من المفكرين العرب بالمعنى الغربي له ويتم توظيفه توظيفاً جيداً للتأكيد على مضمونه الحقوقي والسياسي مثل كتاب خالد محمد خالد: مواطنون لا رعايا، وكتاب فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون... إلخ - إذ يستخدم هؤلاء الكتاب الكلمة استخداماً مقروناً بالسعي إلى العدل والمساواة بالنسبة لجميع من يحمل

جنسية الدولة، ومن ثم فإن دعوة طرح المصطلح جانباً والبحث عن بديل له لا تكتسب الجدارة المطلوبة.

ويرى عبد الوهاب الأفتدي أن ثمة مصطلحاً يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي مواطن، بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي، والذي له حقوق، وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة، وهو مصطلح "مسلم" ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي، في بدايات المجتمع الإسلامي، كانت من المسلمات بحيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي، وبالمعنى الإيجابي، بل "والجمهوري" للمواطنة النشطة. ويحمل الحديث الشريف المشهور هذا المفهوم (المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم، ومن حقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (رواه البخاري ومسلم) ويضيف طارق البشري "إن المفهوم الإسلامي للجماعة السياسية يقوم على الدين، ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً وهذا هو الشرط الكافي والضروري لحالة المواطنة بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية... وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام ١٩٤٨ من حيث المبدأ عما سبق ذكره الفارق الوحيد هو في أساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة"^(٨٣).

أ- حقوق وواجبات الفرد المسلم:

خلافاً للمفهوم الغربي للمواطنة الذي يرد حقوق الفرد إلى الدولة - وبالذات عند جيرمي بنتام والمدرسة النفعية التي لا تعترف بأن للفرد حقوقاً سابقة على الدولة - فإن الشريعة الإسلامية لا الدولة هي التي تحدد الحقوق والالتزامات الخاصة بالجماعة الإسلامية، فهي تمنح كما سبقت الإشارة للمسلم حقوقاً كاملة ونهائية (أي يتعذر تغييرها)، أي أن مفهوم المواطنة في التراث الإسلامي، لا يركز على الانتماءات العضوية أو انتساب الفرد للمجتمع على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، ولكن على أساس العقيدة التي 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 في المجتمع

الإسلامي أو الأمة تعتبر عضوية تلقائية للأفراد داخل هذا المجتمع تتضمن كامل الحقوق وبناء عليه فالمواطنة في المجتمع الإسلامي لا تعتبر منحا أو انتقالا للحقوق من الدولة إلى الأفراد، بل هي حقوق تلقائية للأفراد لانتمائهم إلى عقيدة واحدة^(٨٤).

ويذهب أبو الأعلى المودودي إلى "أن حقوق المواطنين في الإسلام لا تكون مقصورة على أشخاص بعينهم داخل دولة بعينها ولكن لكل مسلم بغض النظر عن مكان مولده"^(٨٥).

ويقول الشيخ يوسف القرضاوي "إن المجتمع الإسلامي مجتمع يقوم على عقيدة، وفكرة أيديولوجية خاصة منها تنبثق نظمه وأحكامه وأدابه وأخلاقه. هذه العقيدة أو الفكرة الأيديولوجية هي الإسلام، وهذا هو معنى تسميته المجتمع الإسلامي، فهو مجتمع اتخذ الإسلام منهاجا لحياته، ودستورا لحكمه ومصدرا لتشريعته وتوجيهه في كل شئون الحياة وعلاقاتها، فردية واجتماعية، مادية ومعنوية، محلية ودولية."^(٨٦)

هذا وتتعدد الحقوق التي يمنحها الإسلام للمواطن المسلم، فهناك الحقوق المدنية "كحماية الحقوق والممتلكات، والحفاظ على الكرامة الإنسانية، وحرمانية الحياة الخاصة، وضمان الحرية الشخصية، ومبدأ المساواة أمام القانون أما الحقوق السياسية فتشمل حق الاعتراض على الطغيان والظلم، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، والحماية من السجن الجبري والمشاركة في الوظائف العامة، بينما تتضمن الحقوق الاجتماعية الاحتياجات الأساسية للحياة.

ويتسم الدين الإسلامي بالتوازن من حيث تحديد الحقوق والالتزامات فكل حق هناك واجب يقابله عكس المفهوم الليبرالي الذي يركز بصفة أساسية على حقوق الأفراد في مواجهة الدولة، ويساهم هذا التوازن في تماسك المجتمع، وتحريم العدوان على حرمان الآخرين مما يضمن، حقوقهم ويكفل حمايتهم من الظلم أو الاستبداد وبالتالي الحفاظ على كيان المجتمع المسلم، وتتنوع الالتزامات المفروضة على المسلم داخل الدولة الإسلامية ما بين عدم المساس بحرية الآخرين المسلمين أو غير ذلك إلى الزكاة والجهاد وواجبات دينية تفرض على كافة المسلمين دون إكراه غيرهم ممن يشاركونهم في الوطن الالتزام بها.

هذا وبرى د. محمد عمارة أن الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه "إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة "الحقوق" عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات أي ضرورات واجبة لهذا الإنسان بل إنها واجبات عليه أيضاً، إذ لا سبيل إلى حياة

الإنسان دونها وهو بأثم فرد أو جماعة إذ هو فرط فيها وذلك فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات، إنها ضرورات لا بد من وجودها ومن تمتع الإنسان به وممارسته لها كي يتحقق له المعنى الحقيقي للحياة، وإذا كان العدوان على الحياة من صاحبها - بالانتحار - أو من الآخرين بالقتل جريمة كاملة ومؤتمة ذلك العدوان على أي من الضرورات اللازمة لتحقيق جوهر الحياة^(٨٧) والدولة في الإسلام قائمة على الموافقة والقبول من كل أفراد المجتمع، ووظيفة الدولة هو الدفاع عن الحقوق والعقيدة، وإدارة الشؤون الحياتية فيما يتفق مع مبادئ الشريعة ومقاصدها والتي ليست غير المحافظة على الدين والحياة والعقل، والعرض والمال، وهي مقومات الحياة.^(٨٨)

كما يمتلك الإسلام هذا المنظور الإنساني للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والواجبات والذي تشير إليه الآيات الكريمة "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات الآية ١٣) فرب الناس واحد كلهم لآدم وأدم من تراب وليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى والناس متساوون كأسنان المشط كما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وإلي جانب المساواة، فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكدها الإسلام (إن الله يأمر بالعدل والإحسان النحل: ٩٠) وقد كان أمر الله أمراً عاماً، دون تخصيص بنوع دون نوع، وطائفة دون طائفة لأن العدل نظام الله وشرعه، والناس عبادة وخلقته يستونون - أبيضهم وأسودهم، ذكرانهم وإناثهم، مسلمهم وغير مسلمهم أمام عدله وحكمته. ويأتي أخيراً الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات والحكم بالعدل والقسط فضلاً عن التكافل الاجتماعي بين جميع المسلمين باعتبارهم أخوة يأتي ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط ولكن لجميع المسلمين^(٨٩).

ب- حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي:

يلاحظ بصورة عامة عند تناول مفهوم المواطنة تركيز الخطاب الإسلامي على قضية وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وما يتمتعون به من حقوق وما عليهم من واجبات وموضوع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أو أهل الكتاب أو أهل الذمة "ظل

مسألة مهمة وحساسة في الفكر الإسلامي سواء التقليدي منه أو المعاصر "ولعل هذه النقطة العملية هي أدق ما يواجه فريقَي الجامعتين الدينية والقومية ولعل فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسي بينهما. من ناحية أخرى فإن من أسباب ما يصادفه الاجتهاد في هذه المسألة من تهاب وحذر شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الديني السياسي من أن يكون فتح باب الاجتهاد والأخذ بمبدأ المصلحة ونفي الحرج، قد يكون في ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول، وهي تواجه في نظر التيار الديني - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة - ولعل التيار الديني السياسي يرى نفسه في مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول وليس في مرحلة معالجة الفروع" (٩٠) وإن كان البشري بالرغم من ذلك يرى أن تجاهل الأمر المتعلق بالمواطنة والجامعة السياسية إنما يؤدي إلى التناثر عينه وهو يؤكد انقساماً حاداً لا بين ذوي الأديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ولكن بين التيار الديني السياسي والتيارات الوطنية الأخرى وهو انقسام لا يمكن أياً من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة،... انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته والمطلوب اليوم رأب ما انصدع ورتق ما انفقق. (٩١)

والواقع أن مسألة حقوق والتزامات غير المسلمين، كانت مثار خلاف كبير بين الفقهاء قديماً وحديثاً، منهم من جعل لهم حقوق والتزامات شبه متساوية للمسلمين، ومنهم من ميز تمييزاً حاداً أو فاصلاً بين الفئتين داخل المجتمع الإسلامي، وجدير بالذكر أن النقاش حول هذا الموضوع أصبح أكثر تعقيداً في ظل المستجدات الحالية التي تفرضها الساحة الدولية، مما يجعل من الأهمية بمكان إعادة تقييم الفكر الإسلامي المعاصر في هذا الصدد والتساؤل حول مدى ملائمة مقاربات المفكرين الإسلاميين، ومنظري الحركات الإسلامية في ضوء هذه التغيرات. وعموماً فإن أهل الذمة أو أهل الكتاب هم الفئة الثانية للمجتمع الإسلامي بعد هذه التغيرات. والمصطلح العربي هي "العهد" و"الحرمة" و"الأمان" و"الضمان" وأهل الذمة في الفقه وفي التاريخ الإسلاميين هم أبناء الملل غير الإسلامية، من مواطني دار الإسلام - الذين حكم عقد وعهد الذمة علاقتهم بالدولة الإسلامية وبالمسلمين، وقد شمل عقد الذمة كل أهل الكتاب من يهود ونصارى وكذلك المجوس والصابئة. (٩٢)

الفكر الإسلامي والموقف من الآخر "الديني":

تتنوع الاجتهادات داخل الخطاب الإسلامي حول قضية أهل الذمة ويمكن أن نميز موقفين أساسيين تجاه هذه المسألة:

أولهما: معتدل ينحو في اتجاه الاستتارة ويحاول مواكبة العصر مستنداً إلى التراث الإسلامي العظيم وبالذات ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لهذه القضية، ولعل من أبرز رواده د. محمد فتحي عثمان، د. يوسف القرضاوي، د. أحمد كمال أبو المجد وغيرهم.

ثانيهما: موقف متشدد ينحو في اتجاه التطرف وهو موقف الجماعات الإسلامية الراديكالية.

أولاً: الموقف المعتدل من حقوق غير المسلمين:

ينطلق أصحاب الموقف المعتدل من حقوق غير المسلمين من التراث الغني، والعظيم للإسلام تجاه هذه الحقوق، والمتمثل في القرآن الكريمة والسنة النبوية الشريفة، والكتابات الفقهية لكبار المفكرين الإسلاميين، والحقيقة أن لدينا الكثير من النصوص القرآنية التي حثت على حسن معاملة أهل الكتاب كقوله تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم من ضل عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين" النحل: ١٢٥ "كما تؤكد النصوص القرآنية على أن التنوع والاختلاف حقيقة لا مفر منها، وأن المسلم الحقيقي هو الذي يحترم كرامة الأفراد بغض النظر عن دينهم أو جنسهم فالاختلاف ليس ضرورياً أن يؤدي إلى صدام ومواجهة، بل إن التنوع ثراء والله تعالى حكيم فيه مصداقاً لقوله "يا أيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم".

- كما نصت النصوص على حق كل إنسان في أن يختار العقيدة التي يؤمن بها "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة: ٢٥٦).

- وكذلك "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (البقرة: ١٩٠).

- وبالمثل فالسنة النبوية قدمت للفكر الإسلامي عبراً ودروساً مستفادة في هذا الصدد، مثل مشاركاته (صلي الله عليه وسلم) في مناسبات غير المسلمين من أفراح وأحزان، بل تجاوز ذلك (إلى حد المعاملات التجارية من بيع وشراء وإجارة وغيرها).

وقد مات الرسول (صلي الله عليه وسلم) ودرعه مرهونة عند يهودي وتركهم رسول الله كذلك يدينون بما يشاءون دون تعد أو منع أو حتى تضيق^(٩٣) هذا وقد قدم دستور دولة المدينة "الذي عقد بين المسلمين وغيرهم من غير المسلمين في القرن السابع خطوة رئيسة في بلورة وتفتين مبدأ المواطنة في الإسلام، وبموجب هذا الميثاق أو العقد تم الاعتراف الكامل بكامل حقوق وضمنان حرية أهل الكتاب وعدم المساس بكرامتهم" وتعتبر الوثيقة من أخطر الوثائق وأهمها من حيث شموليتها السياسية وتفصيلها الاجتماعي ووضوحها القانوني، وتحدثت الصحيفة عن أساس عقائدي للدولة واستواء الانتماء إلى عقيدة واحدة بين أهل مكة وأهل يثرب، وتحدثت عن جماعة سياسية ومجتمع تعددي مفتوح يتساوى فيه الجميع فالصحيفة في بنودها (٣٣ فقرة) ضمنّت الحرية الدينية والتعايش السلمي بين فئات المدينة (البنود ٤، ٥، ٦، ٧، ٨) ودعت إلى تنظيم العلاقات في ضوء النظام الجديد، وقد جاء البند التاسع ليحدد حقوق المؤمنين من غير المسلمين (وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصره والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم" فذكر اليهود بالاسم واعتبرهم جزءاً من الدولة (مواطنون) لهم حق النصره إذا دخلوا في صراع كانوا محقين فيه أو تهددهم الخطر، وخص البند اليهود بحقوقهم الموازية لحقوق المسلمين فالمدينة بعد الهجرة بات تقوم على جماعتين اثنتين واحدة مسلمة والثانية يهودية، بينما الدولة مشتركة ينتمي إليها الجميع فهناك دولة واحدة لأمتين مختلفتين دينياً^(٩٤).

ولعل ميثاق المدينة يعد عقداً فريداً من نوعه، حيث انطلق من دين إلى تنظيم دولة، ومن جماعه إلى تكوين شعب، واستطاع كذلك احتواء التنوع والاختلاف الذي كان سمة مميزه لأهل المدينة كذلك اتخاذه خطوة تهميش الرابطة القبلية واستبدالها برابطة العقيدة دون النظر إلى العنصر والأصل، والتي كانت ذات شأن مهم للغاية في ذلك الوقت، ويقول د. 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 سماوية فلها حق البقاء باعتبارها جزءاً من ضمير الفرد ولها حق الحماية حتى لا يختل نظام المجتمع".

-كذلك فإن 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 تفرقه في مجال إحدى الولايات - وهو على فرض صحته لا يجسد مواطنة منقوصة لغير المسلم، بل هو عضو في جسم الدولة".^(٩٥) هذا ويرى الدكتور العوا أن الأحكام النبوية الخاصة بمعاملة غير المسلمين يجب أن تتخذ معياراً للحكم على الآراء الفقهية المختلفة في هذا الخصوص فما وافق هذه الأحكام من اجتهاد للفقهاء جاز لنا الأخذ به، إن حقق المصلحة في عصرنا- وما تعارض معها أو تناقض فلا تثريب علينا إن طرحناه جانباً عند الاجتهاد في تنظيم الدولة الإسلامية وأسقطناه من حسابنا".^(٩٦)

وللشيخ يوسف القرضاوي إسهامات كثيرة في مسألة حقوق غير المسلمين، ولقد ألف كتاباً بهذا الخصوص، وهو وإن كان يرى أبدية عقد الذمة لكنه في الوقت نفسه يفسح المجال لهذه الصيغة أن تستوعب قدراً كبيراً من أبعاد المواطنة وتحقيق قدراً أكبر من المساواة لغير المسلمين، والقاعدة الأولى بالنسبة للقرضاوي في معاملة أهل الذمة في دار الإسلام - أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات، وهو يحدد هذه الحقوق فيما يلي: (حق الحماية من الاعتداء الخارجي والظلم الداخلي، حماية الدماء والأبدان، حماية الأموال- حماية الأعراض - والتأمين عند العجز والشيوخة والفقير - حرية التدين، حرية العمل والكسب بالتعاقد مع غيرهم أو العمل لحساب أنفسهم أو مزاولة ما يختارونه من مهنة حرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي شأنهم في ذلك شأن المسلمين - وهو يؤكد على أن حقوق المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مكفولة ومصونة، لكن تنحصر واجبات أهل الذمة في أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية والتزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنية ونحوها، واحترام شعائر المسلمين مشاعرهم).^(٩٧)

هذا ويذهب عدد كبير من المفكرين المعاصرين إلى انتهاء الظروف التاريخية التي تأسس عليها عقد الذمة وبالتالي إمكانية انتهاء هذا العقد وإصلاحه بمفهوم المواطنة، وقد ذهب د. فتحي عثمان إلى ضرورة "التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة... وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق"^(٩٨). ويشترك

فتحي عثمان عدد من المفكرين المسلمين أمثال طارق البشري وسليم العوا وأحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي، ويمكن أن نتخذ موقف أحمد كمال أبو المجد نموذجاً لكل هؤلاء، حيث يذهب إلى أن الموقف الإسلامي الصحيح من الأقليات غير المسلمة، وداخل الأقطار الإسلامية موقف واضح تحكمه روح الإسلام مبادئه ونصوصه الثابتة. وهو موقف يقوم على المحاور التالية:

(١) المساواة الكاملة بين المسلمين وغيرهم بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية السياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين. إن البر بأهل الذمة قد اتخذ في التطبيق التاريخي صوراً ومظاهر أدنى من هذه المساواة الكاملة على أن ذلك ليس حكماً إسلامياً ثابتاً واجب المتابعة، وإنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم صنعته أو فسرتة ظروف وملايسات تاريخية لم تعد أكثرها قائمة وليس جيلنا، ملزماً بمتابعتها.

(٢) إن فكرة "أهل الذمة" تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعاً، فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية، ولا هي مدخل لتمييز بين المواطنين تهدر فيه الحقوق والحريات، وإنما هي وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين وهي أساس معتمد من عهد الله ورسوله، فالذمة هي العهد، وهي ملزمة لمن أعطي ذلك العهد، وهي بهذا تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمع المسلمين وهي من ناحية أخرى تعبر عن أساس تاريخي تغيرت أكثر الظروف المحيطة به وربما صلحت للقيام مكانه نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة، كما تقرر حقوق المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين.

(٣) إن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، المادي منها والمعنوي، لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية، وتظل حقوق الأقلية مصادرة ومحفوظة، وإن استمداد التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل، ولا يمكن أن ترتفع منه شكوى حقيقية إلا في إطار الجو المسمم بالطائفية أو بالخوف من الجور على حقوق الأقليات وحرياتنا^(٩٩).

أما عن تولي غير المسلمين الوظائف العامة، فقد اتجهت معظم الآراء في هذا الشأن إلى تأييد أحقية غير المسلمين في تولي الوظائف العامة. فيما عدا الوظائف القيادية مثل رئاسة الدولة قيادة الجيش، وهو الاستثناء الذي رفضه طارق البشري، وفتحي عثمان،

وجلال كشك فالبشري يرى أن تكون جميع المناصب في الدولة الحديثة مفتوحة لمواطنين غير المسلمين، الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق.

مما سبق يتضح محاولات المفكرين المسلمين 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 - إلا أن هناك إجماعاً عاماً على سقوط الجزية سواء كقبول الأمر واقع أو لانقضاء أسباب فرضها لانتهاج وضعية الفتح ومشاركة غير المسلمين في الدفاع عن الوطن وهو في صورته العامة موقف متقدم يحاول أن يستجيب لمتغيرات العصر محلياً ودولياً.

ثانياً: موقف الجماعات الإسلامية المتشددة من حقوق غير المسلمين:

لا تعكس خطابات الجماعات الإسلامية المتشددة إشارات إيجابية إلى مفهوم المواطنة فهي تعتبره مفهوماً غريباً مستورداً لا يعكس الأسس الشرعية التي يجب أن يقوم عليها المجتمع الإسلامي. فالمجتمع المسلم بالنسبة إلى مفكري الجماعات هو جماعة المسلمين التي تتكون على أساس العقيدة، ويلتزم أفرادها باتباع هذه العقيدة، أما من سواهم، خاصة أهل الكتاب فهم غير متساويين، وإن كانت الشريعة تحفظ لهم بعض الحقوق وتلزمهم ببعض الواجبات، وفي كتابات الجماعة الأولى رأي واضح حول تعريف طبيعة الجماعة السياسية في الإسلام. ففي نظر الجماعة المؤمنون جماعة واحدة، انقطع عن القلب كل ولاء وكل محبة إلا موالاة الله ورسوله والمؤمنين، هذه هي الوشيجة هي الرابطة، وما عدا ذلك فجاهلية عمياء، رابطة الدم والنسب، رابطة الأرض والوطن، رابطة اللون واللغة، رابطة القوة والعشيرة كلها روابط جاهلية، وكل شيء من أمة الجاهلية، تحت قدم الإسلام موضوع. (١٠٠)

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

وخلاصة موقف الجماعة الإسلامية: "أن نعطيهم ما أعطاهم الشرع ونخالفهم بما أمرنا الشرع من مخالفتهم، وأن العدل واجب في التعامل معهم فلا يجوز ظلمهم أو تضييع حقوقهم والمخالفة بالخلق الحسن والبر والإقسط إليهم بعض من حقوقهم علينا كجبران ومساكنين لنا، وما داموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم، والمعاملات من بيع وشراء، وغيرهم مشروعة ولا حرج فيها وتركهم وما يدينون دون تعد أو منع أو تضيق، ما داموا محصورين في إطار العبادة دون تجاوز حق لهم لا يجوز حرمانهم منه أو التضيق عليهم فيه^(١٠١) وترى الجماعة أن موالاته 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 كتحرر بلادنا، أو التعاون معهم لإقامة مشروعات قومية من شأنها خير الوطن والمواطنين جميعاً فهذه "جائزة ولا بأس بها."^(١٠٢)

وهم لا يذهبون إلى التصريح بالمساواة بين كافة المواطنين في المجتمع المسلم.

أما جماعة الجهاد فهي أكثر تشدداً في تناول مسألة المواطنة كما أنها تربط هذا المفهوم بشكل مباشر بمسألة الولاء والبراء فأيمن الظواهري يرى "أن الإخوان قد وقعوا في أخطاء عظيمة، وسقطات عقائدية، وبدأوا يتحدثون عن فقه جديد لا يعرفه علماء الإسلام، ساووا فيه بين المسلمين وغيرهم في كافة حقوق المواطنة المادي منها والمعنوي، والمدني منها والسياسي" وقد حمل بشدة على قول الإخوان للنصارى الحق في تولي كل وظائف الدولة ما عدا منصب رئيس الدولة "كما أورد الظواهري العديد من النصوص المنقولة عن فقهاء المنهج السلفي التي تمنع موالاته أهل الكتاب من اليهود والنصارى والاستعانة بهم في الأمور العامة، وينقل الظواهري كذلك عن القرطبي بخصوص تولي أهل الكتاب المناصب العامة "أنه لا يجوز استكتاب أهل الذمة ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستئابة إليهم" كما نقل الظواهري عن ابن تيمية قوله "لا يستعان بأهل الذمة في عماله ولا كتابه لأنه يلزم منه مفسد"^(١٠٣).

وهناك في الواقع خلط لدى الظواهري بين أهل الكتاب والكفار والمشركين ويعتد الظواهري مودة وموالاته أهل الكتاب من باب الولاء والبراء الذي يجب أن يتحراه المسلم.

والخلاصة: إن الجماعات الإسلامية المتشددة تتمسك بصيغة أهل الذمة وتتناول الموضوع بأسلوب نقلي لا اجتهاد فيه، وبالتالي يتمسكون بأبدية الصبغة التاريخية لهذا العقد. ومع إقرارها بضرورة البر والإقسط إلى أهل الذمة إلا أنها تذهب إلى عدم جواز ولاية غير

المسلمين على المسلمين، وبالتالي رفض إمكانية المساواة، أو تولي أهل الكتاب المناصب العليا، في حين تذهب جماعة الجهاد إلى أبعد من ذلك، حيث تربط بين مسألة أهل الكتاب وقضية الولاء والبراء.

الموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية:

- مثلما رأينا في الموقف من حقوق غير المسلمين، فإننا نجد كذلك موقفاً إيجابياً معتدلاً من الفكرة الديمقراطية وانفتاحاً عليها، وقبول جزئي بها، هو موقف الإخوان المسلمين وعدد من المفكرين الإسلاميين المستقلين.

- وموقف آخر سلبي رافض لكل من الديمقراطية والتعددية السياسية هو موقف الجماعات الإسلامية المتشددة.

١- الموقف الإيجابي من الديمقراطية:

بوجه عام هناك نوع من التحفظ إسلامياً يصل إلى حد النفور تجاه قضية الديمقراطية وتدايعاتها التنظيمية إما بسبب المرجعية الفكرية التي تستند إليها، وإما بسبب كونها فكرة غريبة المنشأ - حيث افترن الغرب في الذاكرة الإسلامية بالاستعمار واستنزاف الموارد ومسخ الشخصية القومية... الخ - وخلافاً لموقف الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده الذين رأوا في نظم أوروبا الاجتماعية ما يتماشى مع الإسلام ولا يتعارض معه، بل إن الإسلام يحض عليها، فإن حسن البناء، "يرى أن هناك نقاط يستحيل التلاقي فيها مع الحضارة الغربية، وكان يعني بها النظم الحياتية ذات الصلة الوثيقة بالعقائد الدينية كالنظام الاقتصادي والمالي الذي يعتمد على الربا كأساس في معاملاته، والنظام الديمقراطي الذي يعتمد على سلطة الشعب المطلقة في التشريع، ومبدأ الحرية دون تقنينها دينياً، وكذلك النظام الاجتماعي والتعليمي وبرامجه التي تعتمد على الفكرة العلمانية على نحو أساسي وإن كان يرى في موقف آخر أنه يمكن للمسلمين أن يأخذوا موقفاً نفعياً من الحضارة الغربية "فليس هناك ما يمنع من أن ننقل عن حضارة الغرب كل ما هو نافع ومفيد، ونطبقه وفق قواعد ديننا ونظام حياتنا، وحاجات امتنا" أو بعبارة أخرى الاستفادة من النتائج المادي للحضارة الغربية دون قيمها وفلسفتها باعتبارها منافية للإسلام.^(١٠٤)

- ولقد ارتبط هجوم البنا على الغرب بنظمة السياسية ومؤسساته الاقتصادية بالدعوة إلى إقامة نظام إسلامي وهو الهدف الذي احتل الاهتمام الأول لديه، والذي لا يخرج عن نظام الخلافة باعتبارها رمزاً للوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، كما أن الخليفة هو مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولا شك أن إيمان البنا الشديد بنظام الخلافة ومنصب الخليفة في ذاتهما كانا وراء دعوته لعالمية الحركة حتى تتوحد في ظل خلافة إسلامية "إن كل شبر من الأرض لنا فيه أخ يدين بالقرآن الكريم، وإنما هو قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على كل أبنائها أن يعملوا لحمايتها وإسعادها" (١٠٥) وقد قادت أفكار البنا حول الخلافة إلى موقفة الرفض للحكومات القائمة والمؤسسات السياسية التي تستحدثها من هيئات وأحزاب سياسية ومن ثم كان موقفه الداعي إلى ضرورة البعد عن الأحزاب والهيئات لما فيها من تنافر وتناحر "وهي لا تتفق على أخوة الإسلام ودعوته. (١٠٦)

وللبنا كذلك موقفه الواضح في رفضه للقومية العربية وتأييده لرابطة العقيدة والاسلام كأساس للجماعة السياسية. فقد اتخذ البنا موقفاً نافداً للفكر القومي ومبدأ المواطنة القائم على عصبية العنصر والدم قائلاً "أما أن يراد بالقومية إحياء عادات جاهلية درست وإقامة ذكريات بائدة خلت.. والتحلل من عقدة الاسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس وإحياء ما اندرس من عادات جاهلية فذلك في القومية معنى ذميم وخيم العاقبة سيئ المغبة لذلك فالإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية ولا شيئاً من هذه الألقاب والاسماء التي يتناذب بها الناس ولكنهم يؤمنون بما قاله رسول الله (صلعم) "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى". (١٠٧)

والإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً، قد وجدت في ظروف خاصة ولدواع أكثرها شخصي ومصلي كما يعتقد الإخوان أنها تؤدي إلى الانقسام في الأمر وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما ياباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم إذ أنه يدعو في كل تشريعاته إلى الوحدة والتعاون.

- والحقيقة أن هذا الموقف من الديمقراطية، قد لحقه بعض التطور من جانب قياديين بارزين في الإخوان المسلمين ومنهج الشيخ محمد الغزالي، والدكتور يوسف القرضاوي، فالغزالي يكتب "الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة" وفي موضع آخر "إن الديمقراطية في مفهومها الأعلى هي إطلاق الحدود أمام المواهب

البشرية أن تستوي وتتضح، وتؤدي وظيفتها في خدمة الأمة، والقول بأن الديمقراطية هي حق المعصية فقط كما يتصورها البعض، إنما هو كلام سخيف والفهم الإسلامي الذي يتفوق داخل هذه الدائرة، غير مقبول ولا نؤيده، بل نحاربه. (١٠٨)

إما بالنسبة للقرضاوي - فإن أفضل ما يستصوبه في الليبرالية إنما هو جانبها السياسي "الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن الشعب فيها من اختيار ممثلية الذين تتكون منهم السلطة التشريعية، عن طريق الانتخاب الحر العام، لمن ينال أغلبية الأصوات من المرشحين، وهذه السلطة المنتخبة هي التي تملك التشريع للأمة، كما تملك حق مراقبة السلطة التنفيذية وبهذه السلطات المنتخبة يكون أمر الشعب في يد نفسه وتصبح الأمة مصدر السلطات".

وإن كان القرضاوي، يسجل عدداً من الملاحظات تخصم من هذه الإعجاب السابق، فهو يقول إن السلطة التشريعية، لا تملك التشريع في ما لم يأذن به الله، ولا تملك أن تحل حلالاً ولا تحرم حراماً أو تعطل فريضة، فالمشرع الأول هو الله سبحانه وتعالى، وإنما يشرع البشر لأنفسهم في ما أذن لهم فيه أي في ما لا نص فيه من مصالح دنياهم أو فيما يحتمل وجوها عدة وأفهاما شتى، يرجحون أحدها مهتدين بقواعد الشرع "ولهذا يجب أن يقال إن الأمة مصدر السلطات في حدود الشريعة الإسلامية، كما يجب أن تكون للمجالس التشريعية هيئة من الفقهاء، والقادرين على الاستنباط والاجتهاد وتعرض عليها القوانين لتري مدى مخالفتها أو مواعمتها للشرع (١٠٩)".

هذا وبالرغم من التحفظات النظرية على الديمقراطية والتعددية الحزبية وتفضيل الشورى على الديمقراطية باعتبارها التقليد الإسلامي الأصيل في معالجة المسألة الديمقراطية، فإن الإخوان المسلمين ودعاة حزب الوسط في مصر - قد انخرطوا في المشاركة السياسية من خلال الأوضاع الدستورية القائمة فعلاً، وقبلوا العمل بوسائل سلمية في إطار المنافسة الديمقراطية - ولقد أصدر الإخوان بياناً يحدد موقفهم من الديمقراطية في ٣ إبريل ١٩٩٥ يؤكد أنهم "لا يكفرون أحداً وأنهم يقبلون من الناس ظواهرهم وعلانياتهم، وأن شرعية الحكم في مجتمع تقوم على رضا الناس واختيارهم، وإن الإسلام يعتبر اختلاف الناس حقيقة كونية وإنسانية، وهو مع التعددية وقيم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي على أساس هذا الاختلاف والتنوع، والديمقراطية تلتقي في الجوهر مع الشورى، رغم مالها من معنى خاص في الإسلام، ويؤكد الإخوان أنهم يقبلون بوجود المعارضة السياسية

المنظمة، ويرفضون العنف ويدعون إلى احترام حقوق الإنسان وتأكيد تلك الحقوق للناس جميعاً، وتيسير سبل ممارسة الحرية في إطار النظم الأخلاقية والقانونية^(١١٠). أما حزب الوسط تحت التأسيس فيطرح في برنامجه المقدم للجنة الأحزاب - أن المبادئ الأساسية للنظام السياسي هي:

١- التعددية هي أهم المبادئ الحضارية لأمتنا وبالتالي النظام العام للأمة هي تعددية دينية وثقافية واجتماعية وسياسية وغيرها.

٢- الأمة مصدر السلطات وهو ما يتطلب أن يصاغ الدستور والقوانين المكمل له في مجلس يعبر عن الأمة كلها ويكون منفصلاً تماماً عن بناء الدولة وأجهزتها ومؤسساتها، والتأكيد على التداول السلمي للسلطة، بما يعني أن اختيار الأمة هو الأساس فهي التي تحدد وتختار وكلاءها اختياراً سلمياً من غير إكراه وإجبار مادي ومعنوي^(١١١).

وهناك موقف لا بد من الإشارة إليه - هو الذي يتخذه عدد من المثقفين والمفكرين المصريين الذين يقدمون أنفسهم على أنهم مستقلين - يتميز بأنه أكثر تقدماً في المسألة الديمقراطية والتعددية الحزبية ومن أشهر ممثليه، سليم العوا، أحمد كمال أبو المجد، طارق البشري، فالعوا يرى "أن الآلية الوحيدة التي يمكن أن تستخدمها هي آلية تداول السلطة، فهي وسيلة ناجحة لتحقيق الديمقراطية ولضمان حقوق الإنسان ولضمان حرية الأفراد والجماعات ولضمان حق تكوين الأحزاب ولضمان حق الجماعات الدينية التي لا تدين بالأغلبية، وينبغي أن تكون هذه الآلية قادرة على أن تكفل هذه الحقوق والحريات، ويرى العوا أن التعددية فطر الناس عليها، وهي ذات أصل في الروح الدينية، وأن التكفير والردة ليستا من أدوات العمل السياسي وأن الخلاف مع الليبراليين في تصورهم لأسس الديمقراطية على مصدر المشروعية أو مصدر المرجعية.

فهم يرون أن مصدر المرجعية هو البشر، بينما هو يراه ثمرة من ثمرات الإيمان الديني ينبغي الالتزام بها لأن الإيمان يأمرنا بذلك وأن موقفة من المرجعية الإسلامية هو موقف الاجتهاد والتجديد ضد الجمود والتقليد، مع الحرية ضد الاستبداد، ومع الديمقراطية ضد الدكتاتورية.^(١١٢)

٢- الجماعات الإسلامية الراديكالية والرفض الكامل للديمقراطية:

كما يقول نبيل عبد الفتاح، يقوم فكر تنظيم الجماعة الإسلامية "وإلى حد ما" بتنظيم الجهاد "على جحد أساسيات المؤسسات السياسية الحديثة، والنظم السياسية الماركسية والليبرالية معاً، ومن ثم النظام القانوني الوضعي للدولة الحديثة، والجهاد يرى "أن الديمقراطية تحمل في طياتها - مخالقات جوهرية عميقة للنهج الإسلامي ومناقضة لمبدأ التوحيد وينضح ذلك في نظرهم - من نقد ونقض مبادئ الديمقراطية وذلك على النحو التالي:

- الديمقراطية تجعل من الشعب صاحب السيادة أي أنه صاحب السلطان المطلق، وهذا ما لا يقره مسلم أبداً ذلك بأن المسلمين جميعهم - طائعتهم وعاصيتهم - لا يسلمون بأن يكون السيادة لأحد من دون الله.

- الديمقراطية تجعل الشعب مصدراً للسلطات، ووجود سلطة تشريعية تشرع ما لم يأذن الله به، وفق هواها وما تراه عن طريق برلمان أو غيره فهذه جاهلية، إذ إن حق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، لأنه حق خالص لله تعالى.

- أما الحريات، فالديمقراطية تطلقها دون قيد أو شرط، ولكل المواطنين، يستوي في ذلك عندها الحق والباطل والطيب والخبيث، والصواب والخطأ، والإيمان والكفر، إذ إنها لا تعرف حقاً من باطل، فالحرية ممنوحة لكل الناس من شاء أن يعتقد أي عقيدة فله ما يريد ومن شاء أن يرتد عن إسلامه فليفعل دون أي عقاب - أو حتى عتاب - بالرغم من الأمر النبوي "من بدل دينه فاقتلوه" وكذا حرية إبداء الرأي والدعوة إليه مكفولة هي الأخرى والإسلام لا يقر مطلقاً هذا المفهوم المطلق للحريات، إذ إنه يقرر أن الناس عبيد الله تعالى، ولهم الحرية دون مخالفة لدين الله ودون تجاوز أو نقد للحدود، سواء الأحوال أو الأعمال» (١١٣)

- أما جماعة الجهاد "فترى أن الديمقراطية هي حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان والديمقراطية هي شرك الله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيد، هو أن التوحيد يجعل التشريع لله، والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو الشعب أما في التشريع فهو الله سبحانه وتعالى.

- وترى الجماعة الإسلامية أيضاً "أن الديمقراطية وحرية تكوين الأحزاب، يناقض الشريعة، كما ترى أنه لا يوجد في المجتمع سوي حزبين: "حزب الله" المأمور بقيامه، و"حزب الشيطان" الممنوع قيامه" والديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، ولا علاقة بينها وبين الشورى". (١١٤)

- وتنادي الديمقراطية بالمساواة بين جميع المواطنين، فتجعل المواطنة "أساس التسوية بين مسلم وكافر" أفجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون "والإسلام يأبى التسوية بين العالم والجاهل والمطيع بالعاصي، فكيف يقبل المساواة بين المسلم والكافر ؟.

ثانياً: التيار القبطي

بوجه عام يمكن تلمس بروز تيار فكري "ديني أو سياسي أو قبطي" ابتداء من السبعينيات بصورة خاصة، وأن هذا التيار أخذ في التنامي والانتشار ويزعمه عدد من المثقفين الأقباط الذين ينتمون إلى مشارب علمية وفكرية متباينة في دراسة المواطنة وإشكالياتها، وتكشف القراءة التحليلية المتعمقة لهذه المساهمات أن عوامل من قبيل "الظرف التاريخي" ^{١١٥} والخلفية العلمية والانتماء الطبقي والإدراكات الشخصية والموقع السياسي، لعبت دوراً لا يستهان به في تحديد محتوى وشكل تناول مفهوم المواطنة ^(١١٥). والواقع أن الحديث عن تيار فكري / مسيحي ابتداء من السبعينيات، لا يجعلنا نغفل الجهود الفكرية الكبيرة في محاولة تأصيل مفهوم المواطنة المصرية، والذي يعود إلى تاريخ أقدم بكثير والذي حمل لواءه، المفكر الراحل د. وليم سليمان قلادة، وكذلك محاولات د. ميلاد حنا في هذا الشأن، والكتاب الرائد للأستاذ / أبو سيف يوسف عن الأقباط والقومية العربية إلى غيرها من المحاولات.

وعموماً تتعدد التفسيرات لتفسير الإحياء الديني لدى المصريين الأقباط، فهناك من يراه نوعاً من رد الفعل وانعكاساً لتعصب الأغلبية الإسلامية وظهور تيار الإسلام السياسي في هذه الفترة - وإن كان هذا النظر يحاول تفسير صحوة المؤسسة المسيحية الوطنية من خلال متغير أحادي لا يكشف عن عوامل التوتر الكامنة في علاقة طرفي الأمة، ولا يفسر لنا المحددات ولا يكشف عن العوامل ذات الطبيعة المشتركة أو الخاصة التي تؤدي إلى صحوات مترامنة على كلاً الجانبين، والواقع أن إمعان النظر في صحوة المسيحية السياسية

في السبعينيات ترجع إلى عوامل أصيلة ذات علاقة وثيقة بالمسيحية المصرية، وتقاليد الكنيسة الأرثوذكسية التاريخي والوطني^(١١٦). وعلى كل حال سيتم تأجيل النظر في أسباب الصحو السياسية المسيحية إلى الحديث عن المسألة الطائفية في الفصل القادم، وسنكتفي هنا بالتعرض شيء من التفصيل لإسهام وليم سليمان قلادة في قضية المواطنة، حيث إنه يعد المفكر القبطي الأبرز في هذا المضمار.

وليم سليمان قلادة والبحث عن المواطنة:

يعتبر وليم سليمان قلادة باعتراف الجميع - فقيه المواطنة الأول بامتياز^(١١٧) - ذلك أنه أوقف حياته من أجل قضية أساسية واحدة هي الحفاظ على الوحدة الوطنية المصرية ضد كل اتجاهات التطرف ومحاولات الوقيعة بين المسلمين والأقباط، سواء نبعت من الداخل أو جاءت في صورة تدخلات غير مقبولة من الخارج، ولقد كان حريصاً على تحديد مفهوم المواطنة تحديداً دقيقاً، مبيناً الشروط الاجتماعية والسياسية التي يتكون فيها المفهوم، وأبرز مقوماته، وذلك من خلال جهد فكري إبداعي وحرص على اتباع المنهج التاريخي لبيان مقومات الكيان الوطني المصري، وتحديد أصول وحدة الشعب المصري التي تقوم على "الأرض" و"الشعب والتنظيم السياسي بالإضافة إلى تتبع تاريخي لحركة نمو المواطنة في الواقع المصري الحديث المعاصر.

هذا ويبدأ قلادة حديثه عن المواطنة بأن هناك نوعان من حقوق الإنسان:

١- الحقوق المدنية.

٢- الحقوق السياسية.

والأولى هي حقوق الإنسان بصفة عامة، أما النوع الثاني فهو حقوق المواطن.

الأولى: تهدف إلى ضمان مجال شخصي لكل عضو في الجماعة يمارس فيه بحرية نشاطاً خاصاً دون تدخل من الغير أو من الدولة طالماً أنه لم يرتكب ما يخالف القانون مثل حرية الرأي وحق الملكية وحرمة المنازل.

أما النوع الثاني: فهو الأكثر فعالية، إذ تضمن لصاحبها المساهمة الإيجابية في ممارسة السلطة العامة في بلاده من خلال المشاركة في مؤسسات الحكم "السياسية والقانونية

والدستورية "ويضيف" ولا تكون صفة المواطنة إلا لمن تكون له - طبقاً للدستور والقانون، هذه الحقوق، وللمواطنة ركنان:

(١) المشاركة في الحكم: أن يعمل المواطنون معاً دون أن يسبق أحدهما الآخر من أجل تحقيق خير هذا الوطن.

(٢) والمساواة بين جميع المواطنين "أي أن يتمتع أعضاء الجماعة الوطنية بحقوق وواجبات متساوية. (١١٨) والأساسي في المواطنة عند قلادة هو "الوعي" أي وعي الإنسان بأنه مواطن أصيل في بلاده وليس مجرد مقيم يخضع لنظام معين دون أن يشارك في صنع القرارات داخل هذا النظام، ويعتبر الوعي بالمواطنة نقطة البدء الأساسية في تشكيل نظريته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شركائه في صفة المواطنة.

وينتقل قلادة من مستوى الفرد ووعية بالمواطنة إلى مستوى الجماعة، فيقرر "إنه حينما تتجح الجماعة في حركتها الوطنية والدستورية، أي حين تتجح في استخلاص حقوق الوطن والمواطن تتبدى اللحظة الدستورية، فتنحول الأرض إلى وطن، والإنسان الذي يحيا عليها ويشارك في صياغة حياتها إلى مواطن. حينئذ يسجل مضمون هذه اللحظة في وثيقة هي الدستور، واللحظة الدستورية هي التعبير عن "الشرعية" التي تسندها حركة الجماعة والمطلوب أن يعيش المجتمع في لحظة دستورية دائمة بمعنى إن تسري قيم الدستور في أي قانون أو لائحة أو إقرار أو عمل يصدر عن السلطة، بل عن أي مواطن أو مجموعة من المواطنين" (١١٩).

ويقرر قلادة "أنه لا يكفي القول بثبوت الحقوق السياسية لأعضاء جماعة معينه، وجود "نصوص تؤكد ذلك في وثيقة خاصة كاللستور أو إعلانات الحقوق، وأنه يجب أن يعبر الدستور بالفعل عن حركة واقعية إذا إن ذلك هو المحك الحقيقي والتطبيق الفعال، لقواعد المواطنة السياسية والاجتماعية على السواء (١٢٠). هذا ويشير ولیم قلادة إلى ثلاثة أنواع من الفقه تسود الحياة السياسية، فقه الحكام - فقه المحكومين - فقه المواطنة.

أما عن النوع الأول - فيقوم على تبرير السلطان المطلق للحاكم من قبل مجموعة من الفقهاء الذين يعلمون في خدمة السلطة، حيث يقوم هؤلاء بإعطاء الشرعية للنظام للاستبداد بالسلطة والحكم حتى صار القاعدة، وصار الخضوع والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون

كما يقول محمد عمارة ويقرر فلادة أنه بديلاً عن ذلك الفقه، فإن الحاجة ماسة إلى اجتهاد يقدم فقهاً يعبر عما يقرره الدين من كرامة وحقوق للإنسان ووحدة الجماعة التعددية. (١٢١)

٢- فقه المحكومين: وهو ذلك الفقه الذي تبلور من خلال النضال السياسي والفكري الشعبي - والذي أخذ وجهه مضادة حيث ركز على حق المحكومين في عبور حاجز السلطة، وذلك بناء على عقد اجتماعي بينهم صريح أو ضمني "يقرر حقوقهم والتزاماتهم في المستقبل على أساس المشاركة والمساواة.

٣- فقه المواطنة: حيث تنجح الحركة الدستورية الوطنية في اختراق حاجز السلطة ليجلس المحكومين معاً في مراكز السلطة ويبرز إجماع الشعب حول منطلق مشروع وطني للنهضة وتتم اللحظة الدستورية التي سبقت الإشارة إليها أي أن حركة المحكومين هي الأساس لأحكام فقه المواطنة، حيث يعمل الجميع برغم اختلافهم على تحقيق كرامة الإنسان وحقوقه ووحدة الجماعة فقد وحدهم النضال الوطني ضد القوي التي تعمل على إبدالهم والتصرف في مقدراتهم- وأذاب ما بينهم من خلافات وتميزات (١٢٢).

هذا ويقوم خطاب المواطنة عند وليم فلادة - على تأكيد المشاركة السياسية الوطنية من قبل الأقباط في جميع النضالات التي خيضت من أجل الحرية والعدالة والاجتماعية مع إخوانهم المسلمين - ومن ثم فهم شركاء أصلاً في المسيرة الوطنية وهذا ما ييؤهم مركز المواطنة بامتياز، وبالتالي فإنه لا يجب مطلقاً اعتبارهم أهل الذمة "أو مواطنين من الدرجة الثانية بأي حال من الأحوال فالوقائع التاريخية ليست في صالح هذه القضية بل تنفيذها، مؤكداً أن التاريخ المصري يثبت مواخاة وطنية حقيقية بين المسلمين والأقباط، وأن تلك هي القاعدة أما الاستثناء فهي اللحظة الطائفية وهي لا تزيد عن كونها حدثاً عارضاً ووضعاً استثنائياً شاذاً" (١٢٣) وقد أوقف وليم فلادة الجزء الأكبر من اهتمامه في البحث عن عوامل الاندماج التي تفسر عبور الجماعة الوطنية المصرية منذ مئات السنين من المعاناة المتنوعة التي تفكك أوصل التكامل الشخصي والاجتماعي، وقد وجد أن من أهم العوامل التي ساهمت في الوحدة الوطنية المصرية أنه في كلا من الإسلام والمسيحية، هناك احترام لكرامة الإنسان وحقوقه ففي المسيحية يبلغ تقدير الله للإنسان أنه خلقه على صورته ومثاله، وجعله سيداً للخليفة، وفي تراث الكنيسة القبطية للإنسان قيمة عظمى، وفي الإسلام هناك احترام كامل للإنسان فهو خليفة الله والآيات التي تمجد الإنسان وتعلي مرتبته تتناول الإنسان لذاته وليس لاعتقاده" (١٢٤).

هذا وقد أولى د. فلادة اهتماماً خاصاً بمقومات الكيان المصري، وهي في رأيه "الأرض والبشر والمشروع المصري، والدولة والحضارة والتعددية الدينية وتلك المقومات بشيء من التفصيل:

١. الأرض: هي مرجع الانتماء الأول للبشر الذين يحيون عليها، وهناك ارتباط بين جغرافية مصر وتاريخها عبر العصور، وألفت المسيحية ثم الإسلام البردة الدينية على الأرض.

٢. البشر: وهم سكان الأرض الذين يحيون عليها ويعملون بها ويحافظون عليها، والمقصود بالبشر هنا ليس مجرد تجميع إلى بين مجموعة من الأفراد في بقعة ما، بل لابد من وجود إرادة للعيش المشترك بينهم في إطار من المصير المشترك وفي إطار هذا المشروع يقوم البناء الدستوري والحركة الدستورية.

٣. الدولة: وهي أول أمة بالمعنى القومي الصحيح، وأول دولة بالمعنى السياسي الكامل، هنا يتلازم الوطن السياسي "الموحد" مع تجانس سكانه ووحدتهم وتماسكهم في أمة ناضجة بالغة الأصالة.

٤. الحضارة: هي أقدم حضارة في التاريخ وقامت على الزراعة التي تعتبر سابقاً حضارياً لهذا الشعب المبدع ظهرت كنموذج محلي مستقل غير مشتق، ولا منقول من مصدر خارجي وغير مسبق، فهي حضارته مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد.

٥. التعددية: وهي التي يمثلها الديانتين "المسيحية" و"الإسلام" منذ أول لقاء تم بين عمرو بن العاص والبابا بنيامين، ولو أن واحداً من هذين الدينين ساد لاندثرت مصر كما نعرفها ولو أن التعدد صار كاسحا يكرس الفرقة لما صار للكيان المصري مقومات ووجود موحد وقد أفرز تعايش المطلقين، والوحدة بين أتباعهما مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف يمكن أن يواصل في إطارها المصريون المسلمون والمسيحيون حياتهم في امتزاج يتطور إلى وحدة من خلالها العمل المشترك، هذه المساحة المشتركة هي الخلفية المرجعية لجميع أبناء مصر، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة، وفي إطارها قام البناء الدستوري والسياسي "وهذه المساحة المشتركة ليست بديلاً عن الدين بل إنها تتغذى في مضمونها من الدينين الإسلامي والمسيحي هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تضمن الأصالة لكل مكون من مكونات الجماعة وهو يؤدي دوره في مختلف مجالات العمل الوطني أن يتمكن من أن

ينسب هذه المساحة إلى نفسه وإلى تراثه دون معارضة مع الآخر أو تجاهل له، ثم إن هذه المساحة المشتركة تحت كلا من مكوني الجماعة على أن يواصل ممارسة الدينية كاملة، بل إن هذه الممارسة هي التي تهيئ الشخص والجماعة الدينية للقيام بواجباتها طبقاً لمفاهيم المساحة المشتركة، وقيمتها وأهدافها.

وبناء على ذلك يكون هدف العلاقة بين الدينين - ليس استبعاد الأفراد ولكن بالأحرى إبراز الركائز الفكرية المستمدة من الدين أي من الدينين لدعم هذه المساحة المشتركة وتأكيد الرضا العام بالنظام الوطني السياسي والدستوري المشيد على أرضها. (١٢٥).

هذا ويستخلص د. وليم فلادة نتيجة مهمة من ضرورة العمل من خلال التعددية والإيمان الراسخ بها" إن النجاح في ممارسة أنواع أخرى من التعددية أي التعددية السياسية، يتوقف على نتيجة ما جرى في المدرسة الأولية للتعددية، أي التعددية الدينية. التي هي الصورة الأولى للتعددية في الواقع المصري منذ منتصف القرن السابع الميلادي، إيجاباً وسلباً. أي أن حصيلة هذه المدرسة تنتقل إلى المراحل التالية للتعددية. إن احترام الآخر الديني هو الشرط الضروري لاحترام الآخر السياسي.

تتبقى الإشارة إلى معالجة د. وليم لقضية الانتماء الوطني - فقد ربط بين الشعور بالانتماء، بتمتع المواطن بجميع حقوق المواطنة وأن ضعف الشعور بالانتماء الذي يلاحظ في عديد من المجتمعات الإنسانية لا يرد إلى عيوب أصيلة في شخصية بعض الأفراد أو انحراف شخصي في العاطفة الوطنية وإنما إلى إحساس شرائح من المواطنين أنهم لا ينالون ما يستحقونه من حقوق المواطنة سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي "ومما لا شك فيه أن الطرح الذي طرحه د. وليم سليمان يعد اجتهاداً مهماً في قضية المواطنة المصرية بوجه خاص، وهو دون أدنى مبالغة - كما يقول السيد ياسين يمكن اعتباره فقيه المواطنة في الفكر المصري المعاصر ولا شك أن بحوثه التاريخية وتأصيلاته النظرية في الموضوع من أبرز الإبداعات المصرية في هذا الميدان لعشقه لمصر والتعمق في تاريخها والقدرة على صياغة المبادرات الخلافة لتحقيق الوحدة الوطنية" (١٢٦).



الفصل الثالث

التيار الاشتراكي "الماركسي"

هناك صعوبات عديدة يعرفها أي باحث يتصدى لتناول التيار الاشتراكي "الماركسي" بوجه عام، وموقف هذا التيار من مفهوم المواطنة بصورة أخص، فمن ناحية اتسمت الحركة الماركسية المصرية بالسرية والتكتم، وتمثلت في تنظيمات غير علنية ومن ثم فإن الكثير من أدبياتها السياسية والفكرية لا يزال غير معروف حتى اليوم، كما عانت الحركة الماركسية منذ بداياتها، ولا تزال حركة انقسام وتشطي لا ينتهي، وهذا يؤدي إلى حيرة الباحث تجاه موقف هذا الفصيل أو ذلك في هذه اللحظة التاريخية أو غيرها. من ناحية ثالثة، فقد تعرضت الحركة الماركسية، لنوع من التشويه المتعمد من قبل القوي السياسية المناوئة، حتى تدفع الجماهير للعزوف عنها والتخلي عن برامجها من أجل إضعافها^(١٢٧) وتزداد هذه

الصعوبة تفاقماً حين يحاول المرء استجلاء موقف هذه التيارات من مبدأ المواطنة - إذ إن الموقف الماركسي التقليدي من المواطنة هو الفتور والسلبية، على اعتبار أنه مفهوم ليبرالي بوجوازي - نشأ مع الدولة القومية - وتوقف عند تأكيد الحقوق المدنية والسياسية دون الاقتصادية الاجتماعية والذي لم يكن يعني في التطبيق العملي سوي حماية حقوق الطبقات التي تملك بأكثر مما يحمي مصالح الذين لا يملكون - فضلاً عن تعارضه مع الاتجاه العام للماركسية في الانحياز للأمية على حساب القومية، وأنه في أفضل الأحوال حلقة من حلقات التطور السياسي لكن التوقف عنده تجميد لحركة التطور التي تفتح الباب من أجل إيجاد المجتمع الشيوعي اللا طبقي.

ولعل تلك العوامل السابقة يمكن أن تدفع الباحث إلى التخلي عن محاولة تحديد موقف التيار الماركسي من مسألة المواطنة، هذا إذا وضعنا كذلك في الاعتبار أن ثمة فخر نظري للحركة الماركسية المصرية تجاه هذه المسألة لارتباطها كذلك بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي المفاهيم التي كانت موضع عدم اعتناء من التيار الماركسي، إلا أنه وبالرغم من كل ذلك، فإن التيار الماركسي له في الواقع أهمية فريدة لا تغري بذلك التجاوز، بل على العكس تدفع إلى أخذ موقف إيجابي نحو جلاء القسمة الفكرية والنضالية لهذا التيار، وتحديد ملامحه على الخريطة الفكرية المصرية بما هو جدير به. حيث يتميز التيار الماركسي (برؤيته الموضوعية العلمية والعملية للواقع السياسي تاريخياً وطبقياً، والتي تجسد في برامج تتسم بالأفاق الاستراتيجية، والإجراءات التكتيكية والخصوصية الوطنية والبعد الدولي الإنساني) والخطاب الماركسي خطاب صاغته القوى الوطنية المنحازة لصالح الجماهير الشعبية، ويتسع مفهومه ليشمل مختلف المواقف السياسية والطبقية والأيدولوجية المعادية للإمبريالية والاستغلال والتخلف، والاستبداد، والجمود الفكري، ولهذا تصوغه مصطلحات الاستقلال والتحرر الوطني والاقتصادي، والتقدم الاجتماعي والازدهار الديمقراطي والتفتح الثقافي. وقد اعتمد هذا الخطاب منهج الفكر العلمي كبديل للفكر المثالي، ورفض التعصب الاثني والقومي والمناداة بتأمين المساواة في الأجور، وفصل الدين عن سلطة الدولة، والتحرر من الاستبداد والبؤس أو بتعبير شبلي شميل "وضع نظام يكبح جماح الجابرة الظالمين، ويخفف العناء عن الضعفاء والمظلومين."^(١٢٨)

أ- عن الجذور التاريخية للحركة الماركسية المصرية:

تعود جذور الحركة الماركسية المصرية إلى التنظيمات الشيوعية التي وجدت بين أوساط العمال والأجانب وبالذات الإيطاليين والأرمن واليونانيين الذين وفدوا إلى مصر في أوائل القرن العشرين من بلاد احتدم فيها الصراع بين العمل ورأس المال، فحملت تلك العناصر معها برامج العمل الثقافي والاشتراكي، وشاركت في تأسيس النقابات العمالية الأولى في مصر، وكانت هذه التنظيمات في بعض الأحيان تمثل تكوينات قومية مغلقة تعمل كامتداد للأحزاب الشيوعية في أوطانهم الأصلية، وبالتوازي مع هذا النشاط الأجنبي وتأثيره فقد تشكل خطاب اشتراكي مصري، كانت أولى بداياته مع كتابات شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢)، فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) والذي قدم الاشتراكية على أنها دين الإنسانية الجديد وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) الذي جمع فكرة بين الفابية والعلمية والقومية والليبرالية، إضافة إلى مؤلفات نقولا حداد، ومصطفى حسنين المنصوري وغيرهم.

وتعتبر المحاولة التي قام بها د. منصور فهمي في أواخر ق ١٨، وبداية القرن التاسع عشر بالإضافة إلى جهود عدد من المثقفين المصريين أمثال محمود عزمي وعزيز ميرهم وغيرهم، أول محاولة لتأليف حزب اشتراكي مصري باسم الحزب الديمقراطي على أن يدعم نضال الوفد من أجل القضية المصرية، وتألف الحزب في سبتمبر عام ١٩١٩ ونشر برنامجه في جريدة النظام (٨ سبتمبر ١٩١٩) ونص فيه على ترقية الطبقات العاملة أديبا ومادياً وإعانة من لا يستطيع العمل، وإنماء ثروة البلاد بحيث ينفع بها السكان جميعاً بقدر الإمكان واشتملت مبادئ الحزب السياسي على استقلال مصر وحق كل أمة في تقرير مصيرها، والعمل على إنشاء قوة دولية عليا تحكم فيما يقع بين الأمم من خلافات ونصت مبادئ الحزب كذلك على مبدأ سيادة الشعب باعتباره مصدر كل سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية، وأن يكون الحكم نيابياً لهيئته العليا وحدها حق فرض الضرائب، ومحاكمة الحكومة المسئولة أمامها عن أعمالها، وأن يوجد تشريع وقضاء موحد لجميع السكان بلا نظر إلى جنسياتهم وأديانهم. كما أقر الحزب حرية القول والاجتماع والكتابة ونص برنامجه على تعميم التعليم الابتدائي، وجعله إجبارياً مجانيًا للبنات والبنين^(١٢٩).

ب- اليسار العمالي في أعقاب الحرب العالمية الأولى (١٩٢١ - ١٩٣٩):

تطورت الحركة العمالية في أعقاب الحرب العالمية الأولى تطوراً سريعاً نتيجة لازيد النشاط النقابي في تلك الفترة وإتحامه بالعمل الوطني في ثورة ١٩١٩ وكان لوقوع ثورة أكتوبر ١٩١٧ في روسيا، والنداءات التي وجهتها الثورة إلى العمال والفلاحين في الشرق الأدنى وإلى مسلمي العالم ضحايا الرأسمالية، أثرها الإيجابي في قيام الخلايا الشيوعية في القاهرة والإسكندرية بصفة خاصة، حيث قام الدعاة الشيوعيون ببث الدعوة بين العمال الأجانب، وبعض المثقفين المصريين ممن أتيحت لهم فرصة الدراسة في أوروبا، وقد نتج عن ذلك تكوين الحزب الاشتراكي المصري "الذي أعلن عام ١٩٢١" كثمرة لهذا النشاط، وقد ضم داخله تيارين أساسين:

(١) المثقفين الاشتراكيين الديمقراطيين من أمثال سلامة موسى، وعلى العناني، وعبدالله عنان.

(٢) وتيار ماركسي مثله جوزيف روزنتال في الإسكندرية.

وكان تأليف الحزب الاشتراكي المصري في ذلك الحين، وفي ظل الظروف شبه الإقطاعية والرأسمالية السائدة، حدثاً ثورياً بكل المعايير وقد جاء برنامجه مزيجاً من المبادئ الماركسية ومبادئ الاشتراكية الفابية، وقد قسم الحزب برنامجه إلى ثلاثة أقسام:

فهو سياسياً: "يطالب بتحرير مصر من نير الاستعمار عن وادي النيل" ويؤيد حرية الشعوب واختيار المصير "والتأخي بين جميع الأمم على قاعدة المساواة والمنفعة المتبادلة، ومجابهة الاستعمار أينما وجد وإلغاء المعاهدات السرية (والملاحظ أن تلك هي المبادئ التي اعتنقتها ثورة يوليو بعد نصف قرن، وأعطتها وجهها التقدمي أمام العالم) واقتصادياً "يعلن الحزب عزمه على إنشاء مجتمع اقتصادي يقوم على توحيد الثروة الطبيعية، ومصادر الإنتاج لمجموع الأمة والأخذ بالتوزيع العادل للثمرات على العاملين طبقاً لقانون الإنتاج والكفاءة الشخصية. واجتماعياً "طالب بتحسين أجور العمال وتقرير المكافآت والمعاشات لهم حين يعجزون، والعطلة القهرية، كما طالب بتحرير المرأة الشرقية وتربيتها تربية سليمة منتجة، وتحرير حقوق النيابة والانتخاب من القيود المالية وغيرها وحق العمل لجميع أفراد الأمة نساءً ورجالاً". وقد أعلن الحزب عزمه على إتباع الوسائل السلمية والصراع الحزبي وإنشاء النقابات الزراعية والصناعية الحرة ونقابات الإنتاج والاستهلاك... إلخ. لكن لم يلبث

أن حدث انشقاق في قيادة الحزب لأسباب أيديولوجية، ليتم إعلان تكوين الحزب الشيوعي المصري، بدلاً عن الحزب الاشتراكي سنة ١٩٢٢^(١٢٠). وقد أسس الحزب روزنتال في الإسكندرية، وكان للحزب نفوذ واسع على عدد كبير من النقابات مثل نقابات عمال الغاز وعمال النصر وشركة الغزل والنسيج ونقابة عمال الترام... الخ. وقد هاجم الحزب دستور ١٩٢٣ وطالب بإلغاء الدين العمومي، وإلغاء الامتيازات الأجنبية، وجعل قناة السويس مرفقاً أهلياً أي تأميمها. وكان أهم ما فعله الحزب وضع برنامج للفلاحين يتضمن مصادرة جميع الأراضي المملوكة للأفراد التي تزيد عن مائة فدان دون تعويض، وتوزيع ما يزيد منها على الفلاحين المعدمين، وقد وجه الحزب خطاباً إلى سعد زغلول زعيم الأمة يطالبه بالاعتراف بنقابات العمال والفلاحين وحقها في الدفاع عن حقوقها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاعتراف بالحكومة السوفيتية أسوة بالأمم المتقدمة.

(ملاحظة مهمة: قام عبد الناصر فيما بعد بتأميم القناة/اعترف الوفد بالنقابات) ولم يلبث الحزب أن دخل في صدام عنيف مع الوفد أدى إلى حله.

فترة الثلاثينات والأربعينات:

- في الثلاثينات عاودت التيارات الماركسية الظهور مرة أخرى، في إطار العمل الثقافي تارة، ومن خلال الجمعيات المعادية للفاشية تارة أخرى ومع ظهور التناقضات الاجتماعية والاقتصادية في الأربعينات، شهدت الحركة الشيوعية صحوة تنظيمية، وإن من خلال عدد من الأسماء الأجنبية "أهمهم هليل شوارتز الذي قام بتأسيس تنظيم شيوعي باسم (اسكرا/ الشرارة) هنري كوربيل (الحركة المصرية للتححرر الوطني) مارسيل كولومب (تحرير الشعب)، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية تصاعد مد الخطاب الماركسي نتيجة تصاعد المواجهة مع الاستعمار، وتبلور وعي الطبقة العاملة المصرية، وتنامي أيديولوجيتها، وظهور المنابر السياسية المعبرة عنها وقد ساعد عليه صدور لائحة العمل سنة (١٩٣٩) والاعتراف باتحادات العمال الصناعيين، واستقلالها عن الطبقة العاملة الأجنبية وأحزاب البورجوازية المصرية، وانتشار حركة تكوين النقابات ودخول الرأسمالية المصرية إلى ميدان الاستغلال الاقتصادي إلى جانب الرأسمالية الأجنبية، مما ترتب عليه أن أصبح العمل الوطني بالنسبة للعمال يعني التحرر الوطني والتحرر الاجتماعي في آن واحد في مواجهة قوى الاستغلال والسيطرة الأجنبية المحلية والأجنبية^(١٢١).

- ومن الملاحظ تحمس الكثير من الشباب الوطني للماركسية في صيغتها اللينينية، ولقد ساعد على انتشار اللينينية تفاعلها مع الظروف الموضوعية لتطور الحركة المصرية، فقد كانت هي الصيغة الوحيدة التي تقدم تبريراً نظرياً للمهام الآتية:

- طرحت على الشيوعيين استكمال مهام الثورة البورجوازية التي عجزت عن استكمالها.

- خصصت لحركات التحرر الوطني دوراً رئيساً في التخلص من النظام الرأسمالي في العالم كله.

- جعلت المثقفين الثوريين يلعبون الدور المركزي في عملية الصراع الطبقي في المجتمع.^{١٣٢}

- ومن الجدير بالذكر أنه خلال الأربعينيات نشأت بالإضافة إلى التنظيمات الماركسية السابقة التي يقودها الأجانب، العديد من الجماعات والحركات الصغيرة، كعصبة الماركسين، طليعه العمال - جماعة الخبز والحرية، وصدرت العديد من الجرائد والمجلات المعبرة عن هذه التنظيمات كما تكونت بعض دور النشر مثل مركز الأبحاث العلمية ودار القرن العشرين، لجنة نشر الثقافة الجديدة وساهمت تلك التنظيمات، في مظاهرات ١٩٤٦ وفي الكفاح ضد حكم صدقي الديكتاتوري وفي إنشاء لجنة الطلبة والعمال، وقد لعب الشيوعيون دوراً مؤثراً في الحركة الوطنية المصرية بسبب قدراتهم التنظيمية وجاذبية الشعارات التي يرفعونها، وانخرطهم في الكفاح الوطني، وأقام الشيوعيون صلات وثيقة مع حزب الوفد فيما عرف بالطلعية الوفدية، ولعل أهم ما تمخضت عنه الأربعينيات هو ظهور الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حديثو) التي نتجت عن اتحاد الحركة الوطنية للتحرر الوطني، واسكرا.

بينما اتحدت باقي التنظيمات في تنظيم آخر، وقد تميزت (حديثو) باهتمامها بالعمل في صفوف الجيش، وبنشاط مهم وسط الأقلية النوبية والطلبة السودانيين والعرب عموماً بهدف خلق تكوينات من الكوادر تستطيع إقامة منظمات شيوعية في الوطن الأم. وعندما انتهت الحرب العالمية، انطلق الشيوعيون في تأسيس اللجان الوطنية للعمال والطلبة التي توحدت في إطار منظمة ذات نفوذ جماهيري عارم هي اللجنة الوطنية للعمال والطلبة سنة ١٩٤٦ والتي هزّت أركان الحكم وأركان الاستعمار معاً، وقادت مظاهرات عارمة، ونجحت في

تنظيم إضراب عام لجميع هيئات الشعب في ٢١ فبراير ١٩٤٦ وفي مارس أعلنت اللجنة الحداد العام على شهداء ٢١ فبراير فأغلقت المدارس والمتاجر، واحتجبت الصحف ووقعت في الإسكندرية حوادث دامية» (١٣٣).

- وقد وضعت حديثو برنامجها السياسي ١٩٥٠ الذي تضمن (طرد الاستعمار وتحقيق الجلاء والكفاح المسلح وعدم دخول مصر في أية أحلاف عسكرية مع دول الغرب، وعقد معاهدة صداقة مع الاتحاد السوفيتي المطالبة بتأميم القناة - توسيع الحريات الديمقراطية بإلغاء القيود التشريعية التي تحد من حرية الصحافة والاجتماع وتكوين الأحزاب مع الإفراج عن المسجونين السياسيين وطالبت الحركة الديمقراطية بتحديد الملكية الزراعية والقضاء على الإقطاع» (١٣٤). ولقد دعا البرنامج إلى إقامة جبهة شعبية في شكل تحالف بين العمال والفلاحين والفئات الدنيا من الطبقة الوسطى والمتقنين والديمقراطيين وإقامة حكومة ديمقراطية تتشكل من فئات الجبهة الشعبية تحت قيادة الطبقة العاملة وبذلك تكون هذه هي دكتاتورية الشعب في مواجهة الاستعمار وحلفائه وخططه، كما أن هذه الحكومة سوف تمنح الشعب حرياته الديمقراطية كاملة» (١٣٥). كذلك تكون تنظيم "الحزب الشيوعي المصري من بعض القياديين المائدين، من بعثات دراسية في فرنسا وأهمهم د. فؤاد مرسي، د. إسماعيل صبري عبدالله وغيرهم" وقد تم نشر برنامج الحزب كاملاً في صحيفة روزا اليوسف في ١٧ أبريل العدد ١١٩٢ سنة ١٩٥١، تحت عنوان برنامج الحزب الشيوعي المصري لعل من أهم ما تضمنه:

- الاستقلال والتحرر من الاستعمار الأجنبي، الإنجليزي والأمريكي، وجلاء القوات البريطانية عن مصر والسودان.

- القضاء على نظام كبار ملاك الأراضي الزراعية، والرأسماليين والاحتكاريين، الذي يستند إلى قوة الاستعمار المسلح.

- إقامة الديمقراطية التي يكون فيها الحكم للشعب من العمال والفلاحين والوطنيين الديمقراطيين.

مصادرة الملكيات الزراعية الكبيرة ما يزيد عن ٥٠ فداناً وإعادة توزيعها على الفلاحين الفقراء.

- إطلاق الحريات السياسية بجميع أنواعها "حرية الكتابة، النشر والكلام، العقيدة، النظار، الأحزاب والاجتماع وحرية الطبقات الشعبية، في تكوين الهيئات والنقابات والأحزاب التي تدافع عن مصالحها.

- بناء جيش شعبي ديمقراطي من جميع أبناء الشعب، يصون مصالح الشعب ويدعم السلام العالمي.

- تحسين مستوى معيشة العمال وفئات الشعب الأخرى وبخاصة الفلاحين والموظفين، وتأمين العمال ضد البطالة والمرض والشيخوخة، وجعل ساعات العمل ٤٠ ساعة في الأسبوع.

- فرض الضرائب التصاعدية على الدخل والأرباح غير العادية والتركات، وإعفاء العمال وفقراء الفلاحين وصغار الموظفين من الضرائب غير المباشرة التي تصيب المستهلكين الفقراء.

تحرير المرأة من قيود الحريم الاستبدادية المتأخرة، ومساواتها بالرجل في جميع الأمور.

جعل التعليم بجميع مراحلها حقاً لكل مصري بغير مقابل مع توفيره لجميع أبناء الشعب وتحرير العلوم، والثقافة من الأفكار الاستعمارية^(١٣٦).

ومع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ تفاوتت مواقف الفصائل الماركسية منها بين النقد والتأييد والتحفظ، غير أن حديثو لعبت دوراً في صفوف الضباط الأحرار، فقد طبعت منشوراتهم وقامت بتوزيعها، إلا أنها ما لبثت أن اصطدمت بعبد الناصر الذي زج بكل الفصائل الشيوعية في السجن، ونتيجة لضغوط عديدة مارسها النظام الناصري، ولعدم قدرة التيارات الماركسية الرئيسية على اتخاذ موقف واضح ومحدد من ثورة يوليو، فقد قامت معظم القيادات الماركسية بحل تنظيماتها والانضمام فرادي إلى النظام الناصري، بدعوى أنه يتحرك صوب تحقيق الاشتراكية - وإن كان الواقع كما يقول د. فؤاد زكريا أن عبد الناصر قد نجح في استقطاب اليسار ناحية مشروعنة القومي، دون أن يحدث العكس^(١٣٧). وفي مطلع السبعينيات بدأت الموجه الثالثة من الحركة الماركسية، وتركزت بصفة خاصة في الجامعات وسط الطلاب وظهرت تنظيمات "حزب العمال الشيوعي - الحزب الشيوعي المصري - ٨ يناير - الحزب الشيوعي المصري - قادت مظاهرات حاشدة في عامي

١٩٧٢، ١٩٧٣ وأشعلت إضرابات في المحلة وحلوان وشبرا وشاركت في أحداث ١٨، ١٩ يناير ١٩٧٧ غير أنها تعرضت للكثير من البطش والتكيل مما أفقدها الكثير من فعاليتها السياسية.

التيار الماركسي وقضايا المواطنة:

(١) الانحياز للطبقات الشعبية والمطالبة بالعدالة الاجتماعية:

لعل أهم ملمح يمكن رصده في موقف التيار الماركسي من قضايا المواطنة المصرية هو ذلك الانحياز الواضح من جانبه للطبقات الشعبية عموماً والطبقة العاملة بوجه خاص بالدفاع عن مصالحها المباشرة والمساهمة في بناء منظمات سياسية لتلك الطبقات ويتضح ذلك، خلافاً لمعظم الأحزاب والتيارات السياسية الأخرى التي قامت أيديولوجيتها على التوجه نحو المجتمع عموماً ولم يكن لديها ذلك الانحياز المحدد للطبقات أو فئات اجتماعية بعينها اللهم سوى الأحزاب ذات البنى الطبقية المحددة، والمثير للدهشة أنه على الرغم من أن جماهير الشعب المصري قد اشتركت في جميع الثورات والانتفاضات الوطنية وكانت العامل الحاسم في نجاحها، وكان الدور الذي تلعبه هو المؤثر دائماً وهو الذي يدفع على مر العصور بتغليب الجانب الذي ينحاز لمصالحها وطموحاتها فقد غاب عن الفكر المصري أن ينظر لهذا الدور الجماهيري، وأن يعترف بأهميته ويؤمن بأن مصلحة الجماهير هي الغاية من أي نضال وطني - وتظهر الوقائع التاريخية أن القادة الاجتماعيين من مشايخ وتجار وأعيان ومفكرين كانوا يقودون الجماهير دونما إيمان حقيقي بحقهم في السلطة وقدرتهم على الحكم من هنا جاءت أوصاف "الحرافيش" أو "الزعر" أو "الغوغاء" أو "العمامة" بحق هذه الجماهير، وبيروز الفكر الاشتراكي تأخذ هذه الجزئية بعداً جديداً، إذا يسند لهذه الجماهير الشعبية دور هائل بضغط من الأفكار الجديدة التي لم تعط فقط دوراً لهذه الجماهير، بل طالبت بأن تمارس هذه الجماهير الشعبية بنفسها مسئوليات السلطة والحكم والانتخاب مما كان له الأثر الكبير في أن تعترف الفئات العليا في المجتمع بدور لهذه الجماهير العريضة حتى تقطع الطريق على الأفكار الاشتراكية الراديكالية (١٢٨).

هذا وقد عكست معظم وثائق الحركة الشيوعية منذ ظهور الحزب الاشتراكي المصري ١٩٢١ عطفاً واضحاً على فقراء الفلاحين وعمال الزراعة واهتماماً بالمسألة الزراعية، هذا

العطف والاهتمام الذي بلغ ذروته في إصدار مجلات حزبية خاصة بالريف وقضاياها مثل "صوت الفلاحين" التي أصدرتها الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني، ومجلة الفلاح" التي أصدرها الحزب الشيوعي المصري - "الراية" وكتاب مشكلة الفلاح الذي أصدرته مجموعة الفجر الجديد التي أسست فيما بعد منظمة طليعة العمال والفلاحين^(١٣٩). كذلك كان الشيوعيون القوي السياسية المصرية المنظمة ذات أطول نفس في العمل في صفوف الطبقة العاملة المصرية فمنهم "السياسيون الذين استمروا منذ بداية مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى يخرطون في صفوف الطبقة العاملة المصرية النامية حينذاك - محاولين تنظيمها في نقابات، وبالنسبة للشيوعيين -خلافاً لكل القوى الوطنية- سواء الحزب الوطني في عهد محمد فريد" خاصة أو الوفد فيما بعد، فقد كان تشكيل النقابات عملاً استراتيجياً سواء امتلكوا حق التنظيم (١٩٢١-١٩٢٤) أو أُجبروا على العمل السري (بعد حل الحزب عام ١٩٢٤) مما دفع القوي السياسية للانخراط في صفوف الطبقة العاملة لمحاولة تشكيل نقابات، لكن استمر نجاح الشيوعيين وفشلت القوي السياسية الأخرى، ويعود السبب في النجاح هنا والفشل هناك إلى أن الشيوعيين لم يكن في ذهنهم استخدام الحركة العمال النقابية، بل هدفهم هو تنظيمها وتعبئتها بغرض بناء نقابات عمالية قوية، في حين أن القوي السياسية الأخرى أرادت أن أدها في الصراع السياسي القائم بين هذا الحزب أو ذاك في المعارك الانتخابية البرلمانية المتعددة.

ثانياً: إنه عندما توجه الشيوعيون إلى الطبقة العاملة سعوا دائماً إلى توحيدها تنظيمياً في المصانع وعلى مستوى الحرف وعلى مستوى الوطن. لذلك توجهوا دائماً إلى استكمال بناتها وصولاً إلى اتحادها العام - عكس القوي السياسية الأخرى التي بالرغم من اعترافها بحق العمال في تشكيل نقاباتهم سنة ١٩٤٢ إلا أنها وقفت معارضة لتأسيس الاتحاد العام لعمال مصر .

ثالثاً: إذا تابعنا نوعية عمل ونشاط الشيوعيين في صفوف الطبقة العاملة المصرية، فنلاحظ أنهم ربطوا بين المطالب الحياتية للعمال والمطالب الوطنية (رفع شعارات الأجور وساعات العمل ومكافأة نهاية الخدمة وعلاوة الغلاء في الوقت نفسه خروج المستعمر ورفض اتفاقية صدقي بيفن" ولم يكن لأي من القوي السياسية الأخرى تلك القدرة على عمل هذا التوازن الدقيق بين الشعار المطليبي والآخر الوطني العام"^(١٤٠).

هذا وقد جاء ذلك التوجه نحو الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين من زاوية أساسية، وهي أن تلك الطبقات كانت من أكثر الطبقات الاجتماعية ظلاماً وحرماناً على مر التاريخ، بالرغم من أنها هي الطبقات الرئيسة المنتجة في المجتمع، والمتأمل لفكرة العدالة في المجتمع المصري، يلاحظ أنها قد ارتبطت بالحاكم أساساً فهو الذي يقيم العدل، ويستقيم العدل تبعاً لمشيئته وإرادته، وبما أن هذا الحاكم ليس مسئولاً أمام أحد سوى الله، فإن هذا العدل غالباً ما يتحول على يديه إلى ظلم فادح واستبداد بالسلطة وتتحول أجهزة الدولة إلى أدوات لإشباع نهمته ورغباته. كذلك فإن هذا العدل الذي طالما رفعت راية الجماهير الشعبية في أكثر من فترة تاريخية - نذكر منها على سبيل المثال "هبة الشعب المصري وعزله لخورشيد باشا من منصبه كوالي على مصر وتولييه محمد على بدلاً منه" - إلا أن الحقيقة أننا حين نتمعن في طبيعة هذا العدل المطلوب فسنجد في الغالب دعماً للظلم، أي أن العدل لم يكن مطلوباً كهدف في ذاته، ولكن للتصدي لظلم وقهر واستبداد الحكام ولم يكن العدل مقروناً بالطبقات الاجتماعية، وأول مرة يعرف فيها الفكر المصري الحديث العدل الاجتماعي "كان مع تفاعله بالنظريات الاشتراكية المختلفة حيث أصبح العدل الاجتماعي هدفاً رئيساً للنضال السياسي والاجتماعي للطبقات الشعبية."^(١٤١)

والواقع أن الإيمان بالشعب هو أحد المنطلقات الأساسية في الفكر الماركسي: حيث ينظر إلى الشعب العامل على أنه القوي المحركة الرئيسة في الثورة الاشتراكية، وأنه خلافاً للثورات السابقة، حيث لم يتعد دور الشعب تحطيم النظام الاجتماعي القديم، فإن الشعب في مجرى الثورة الاشتراكية لا يقوم بتحطيم النظام الرأسمالي القديم فحسب، وإنما يخلق أيضاً المجتمع الاشتراكي الجديد.

- إن نشاط الشعب ودوره في الحياة الاجتماعية على درجة كبيرة من الأهمية في المجتمع الاشتراكي. فالاشتراكية تتفق مع المصالح الحيوية للشعب العامل وتعتمد على حماسة في بنائها ولقد كتب لينين "إن الاشتراكية الحية الخلاقة هي نتاج للجماهير نفسها وإن النشاط المتنامي للشعب هو بناء الحياة الجديدة وهو قانون تطور الاشتراكية"^(١٤٢). والملاحظ أن ذلك التقليد الراسخ في الانحياز للقوى الاجتماعية من عمال وفلاحين ظل توجهاً رئيساً لدى جميع فصائل اليسار المصري ونحن نلمس ذلك بوضوح من خلال البرنامج العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي - حيث يتم التأكيد على أن التوجه

الاجتماعي هو الذي يشكل المرجعية الأساسية للسياسات التي يدعوا إليها الحزب، وتلك التي يقاومها أشد مقاومة، وبالتالي المحك الحاسم في قول أو رفض أي اتجاه أو إجراء»^(١٤٣).

إذ تأسس الحزب لتأمين مستقبل مصر من خلال الدفاع عن مصالحها الوطنية وضمن استقرارها استناداً إلى الديمقراطية والتنمية الوطنية المستقلة والدفاع عن مصالح القوي والطبقات الكادحة والمنتجة هذا ويهاجم الحزب السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي انتهجها النظام الحاكم في مصر والتي أدت "إلى تعميق الفوارق الطبقيّة واتساع نطاق البطالة والفقراء، والفئات الاجتماعية المهمشة وما أفرزه ذلك من ظواهر اجتماعية وثقافية سلبية كالتعصب الديني والعنف السياسي والاجتماعي والإرهاب" ونتيجة لذلك "فإن الحزب يضع فكره ونضاله في خدمة الملايين الكثيرة، التي تعاني من الأوضاع الحالية للمجتمع المصري وهم:

١- عمال الصناعة والخدمات الذين يواجهون فقدان فرص العمل بعد الخصخصة والمعاش المبكر دون تعيين جديد.

٢- فقراء الريف الفلاحون الذين لا تزيد ملكيتهم عن ثلاثة أفدنه وصغار المستأجرين والعمال الزراعيين.

٣- صغار النجار وجمهور الحرفيين.

٤- غالبية الطبقة الوسطى التي تضم الكتلة الأساسية للمهنيين وموظفي الحكومة والتي تعاني حالياً من انخفاض مستوى المعيشة وضيق فرص الصعود إلى صفوف الطبقات العليا.

٥- المحرومون والمهمشون الذين لا ضمان لحصولهم بشكل منتظم على أبسط مقومات الحياة

٦- الفقراء الذين يحصلون بالكاد على خبزهم اليومي - حيث يعيش ٤,٥ مليون مصري على دخل لا يتجاوز دولاراً واحداً في اليوم.

٧- مئات الألوف من العاطلين ويقدر عددهم بأكثر من ثلاثة ملايين فرد وهم في تقدير البنك الدولي ٣,٤ مليون (١٩٩٥) ويقترح الحزب العديد من السياسات الاقتصادية لرفع الظلم الاجتماعي عن تلك الطبقات والفئات الاجتماعية سالف الذكر.^(١٤٤)

يمكن الوقوف عليها بالتفصيل في برنامج الحزب المشار إليه.

(٢) المسألة الديمقراطية وحقوق وحرريات المواطنين:

تقوم الديمقراطية الاشتراكية كما سبقت الإشارة عند الحديث عن الماركسية وتطور مفهوم المواطنة في الفكر الغربي الحديث، على أن التحرر الأساسي للإنسان هو تحرره من الاستغلال الاقتصادي - وأنه حينما يتحرر من الاستغلال الاقتصادي، يمكن أن يمارس بقية الحريات على شكل أوفى وأكمل، ومن هنا أعطى البعد الاجتماعي أسبقية على البعد السياسي. أن الديمقراطية السياسية سنظل وفقاً على طبقة معينة إذا لم تتحقق المساواة الاجتماعية، ويقول ماركس في هذا الصدد "جوهر التصور البورجوازي لحقوق الإنسان يقوم على حماية الدولة لحق الملكية الخاصة، ويشكل النقطة المحورية لبقية الحقوق، فالدساتير الليبرالية في البلدان الحديثة عندما تقتصر على ذلك فإنها بذلك تحول نفسها إلى أداة بيد الطبقات المالكة"^(١٤٥).

وقد وصف لينين هذا المفهوم بالقول "نلاحظ في البلدان الرأسمالية، ديمقراطية هشّة، مزيفة، ديمقراطية الأغنياء، أما دكتاتورية البروليتاريا فستوفر لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأغلبية، وفي الوقت عينه ستقمع الأقلية المستغلة إذا ما استدعت الضرورة ذلك"^(١٤٦).

وبالنظر لتعاطي الماركسيين المصيرين للفكرة الديمقراطية، فإننا نجد أنهم نتيجة لتعرضهم لكل صنوف البطش والتكيل من قبل الأنظمة السياسية الحاكمة، فقد ثمن أغلبهم الديمقراطية ثمينا عالياً. وشكل النضال من أجل الديمقراطية أهم البنود في برامجهم السياسية، جنباً إلى جنب مع لنضال من أجل القضايا الوطنية والاجتماعية، لكن ثمة ملاحظة على درجة كبيرة من الأهمية يسوقها د. محمد السيد السعيد ألا وهي أن الانسجام بين الماركسية العربية من ناحية، والفكرة الديمقراطية والحقوقية من ناحية أخرى، مقيد بشدة بثلاثة اعتبارات جوهرية:

الاعتبار الأول: هو أن الماركسيين العرب، مثلهم مثل غيرهم على المستوى العالمي، قد ورثوا نظرة لينين المزدرية للديمقراطية كمجرد مرحلة عابرة من الثورة العمالية التي يجب أن تمضي في طريقها إلى إطلاق ثورة اشتراكية.

الاعتبار الثاني: قيام الماركسيين العرب، وبعض أحزابهم الشيوعية بدور ملموس في إطار الجهاز الأيديولوجي الذي اضطلع بتبرير الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان وللقانون عموماً في أكثر من بلد عربي خلال الفترات التي شاركوا فيها في السلطة ولو بصورة اسمية وصورة عامة، ظهر في تلك الفترات الزمنية تفضيل الماركسيين لفرض أولوية المكتسبات الاجتماعية على المبادئ العامة للديمقراطية وحكم القانون وحقوق الإنسان، وهو تفضيل كائن في نسيج الفكر الماركسي اللينيني.

الاعتبار الثالث: ويتصل بالدور الثقافي للتيارات الماركسية، ونشير هنا تحديداً إلى التناقض المحتدم في الفكر والخطاب الماركسي بين النضال الحقيقي والأصيل من أجل الديمقراطية وإشاعة روح تحقيرها في الوقت نفسه " . (١٤٧)

وعموماً وبغض النظر عن تلك الملاحظة المهمة، فقد ناضل اليسار المصري طويلاً من أجل تمتع الشعب بحقوقه وحياته الأساسية.

ودعا إلى تحقيق تحولات ديمقراطية عميقة في المجتمع المصري، ويتضح ذلك عند التعرض للمسيرة التاريخية لتطور الفكر الماركسي في مصر، وقد كان لسقوط النموذج السوفيتي في التسعينات أثره الكبير في قيام الكثير من الأحزاب والتنظيمات في تجاوز المفهوم السابق للديمقراطية، وبلورته رؤية جديدة تقوم على الأركان التالية:

١- عدم تجاهل المقومات الأساسية للديمقراطية البورجوازية لأنها توفر بالفعل الحد الأدنى للديمقراطية، وضرورة الانطلاق في بناء الديمقراطية من التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة وتوافر مجتمع مدني قوي واحترام حقوق الإنسان وحياته الأساسية.

٢- أهمية تجاوز البرلمانية التمثيلية التي تتيحها الديمقراطية البورجوازية إلى صور من الديمقراطية المباشرة لتوسيع نطاق المشاركة الشعبية لمختلف الجماعات الاجتماعية مثل الإدارة الذاتية لمنشآت الإنتاج والخدمات والمرافق العامة من خلال مجالس منتخبة بواسطة العاملين والمستفيدين من الخدمة، بالإضافة إلى قيام حكم محلي شعبي حقيقي.

٣- توافر حد أدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لضمان إشباع الاحتياجات الأساسية للطبقات الكادحة بمستويات مناسبة وخاصة الغذاء والصحة التعليم والسكن.

٤- إنهاء كافة القيود التي تحول دون تواجد مجتمع مدني قوي يتكون من منظمات مستقلة لمختلف فئات الشعب - منظمات سياسية ونقابية واجتماعية وثقافية.

٥- الديمقراطية بهذا المفهوم ليست مطلوبة فقط في ظل النظم الحالية بل هي ضرورية لفترة الانتقال إلى الاشتراكية وفي المجتمع الاشتراكي نفسه. (١٤٨)

وبهذا المفهوم ننتقل من ديمقراطية تمثيلية محدودة إلى ديمقراطية المشاركة وتصبح المجالس الشعبية المنتخبة والمنظمات السياسية والنقابية والاجتماعية والثقافية التي تكفل الديمقراطية حرية تأسيسها بمثابة البنية التحتية لنظام ديمقراطي فاعل هي في الحقيقة ضمان استمرار التراكم في اتجاه بناء المجتمع الاشتراكي وحماية منجزاته دون خشية من تداول السلطة بين مختلف القوى السياسة سواء في مرحلة الانتقال أو في المجتمع الاشتراكي. وإذا ما انتقلنا إلى تأكيد لهذه النقطة على مستوى برامج الأحزاب اليسارية، فإننا نجد حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي يطرح قضية الديمقراطية في برنامجه السياسي العام التي سبقت الإشارة إليه على أنها أفضل نظام سياسي لتطور النضال المصري الآن وأنها قاعدة أساسية في المجتمع الاشتراكي الذي يكافح الحزب من أجل تحقيقه ويؤكد أن الديمقراطية النيابية لم تمنحها الرأسمالية تعطفا منها مع الجماهير، وإنما جاءت نتيجة للنضال الجماهيري وأن هذه الديمقراطية توفر ثلاثة عناصر جوهرية:

أولهما: إحترام حقوق الإنسان بما فيها حرية التعبير عن الرأي وحرية التنظيم.

وثانيهما: حرية إنشاء الأحزاب دون قيد أو شرط وحرية نشاطها.

ثالثهما: تداول السلطة بين الأحزاب عن طريق الانتخابات الحرة النزيفة، وهذا التداول أمر بالغ الأهمية لأنه يعني تمكين المواطنين من تغيير الحكام، وأن هذا النظام قد مكن القوى الشعبية من التنظيم السياسي في أحزاب وفي نقابات وجمعيات.... الخ ويسر انتشار الفكر الاشتراكي بما في ذلك الأحزاب الشيوعية في أغلب الدول (١٤٩). ويؤكد الحزب أنه سيقوم الديمقراطية على هذه الأركان الثلاثة. ولما كانت هذه المقومات في المجتمعات الرأسمالية غير كافية لاستفادة الطبقات العاملة الكادحة منها استفادة كاملة، فإنه يطرح أسلوب المشاركة الشعبية كعامل تصحيح متجدد في الممارسة الديمقراطية (١٥٠) ويؤكد الحزب أن المشاركة الشعبية هي جوهريا اشتراك الجماهير في اتخاذ القرارات على كل المستويات، وهذا ما

يمكنها من إدارة شئونها بنفسها وفرض مصالحها في معظم الأحوال، وهذه المشاركة تضمن تسارع عمليات التنمية والتوزيع العادل لثمارها وتصحيح أخطاء صانعي القرار. (١٥١)

ويركز الحزب على ان أهم أشكال المشاركة الشعبية هي:

- حكم محلي ديمقراطي/ مشاركة العمال في إدارة الوحدات الإنتاجية/ مشاركة ممثلي المستفيدين في وحدات الخدمات/إطلاق الحرية الكاملة للقطاع الأهلي/حرية وتعددية وسائل الإعلام/التنمية الشعبية(١٥٢).

ويؤكد البرنامج العام لحزب التجمع أن ما يستهدفه تحقيق أكثر من مجرد تحقيق الديمقراطية الليبرالية، وأن الديمقراطية التي يتطلع إليها تستوعب الحريات السياسية وتجاوزها بالإضافة إليها وتعميقها، لأن الديمقراطية الليبرالية لا تؤدي دورها بفاعلية كالية لإدارة الاختلاف والصراع الاجتماعي ما لم تستند إلى قاعدة تلتزم بحقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتحقيق العدالة الاجتماعية وما لم تمتد لتكفل فرص المشاركة في صنع القرار أمام مختلف القوى الاجتماعية على كل المستويات في شتي المجالات (١٥٣). وأخيراً يؤكد الحزب أن الديمقراطية هي أساس نضاله من أجل الوصول إلى الاشتراكية. وهي شرط ضروري لمرحلة الانتقال إلى الاشتراكية وكذلك في مرحلة الاشتراكية نفسها، حيث يجب أن تكون أساس استمرار النظام الاشتراكي وإعادة تجديد ثقة الشعب به على أساس إنجازاته (١٥٤). وي طرح برنامجاً للإصلاح الديمقراطي يتضمن الإجراءات المحققة لهذا المفهوم.

هذا وقد طرحت الأحزاب السياسية اليسارية رؤى مختلفة للمسألة الديمقراطية لا تخرج في الجوهر عن الطرح السابق مما يجعلنا نشعر بالفعل أننا أمام تطور حقيقي في موقف الفكر الاشتراكي من قضية الديمقراطية أساسه القبول بأسس الديمقراطية البورجوازية وتجاوزها في صيغة أرقى تكفل أشكالاً متنوعة من المشاركة الديمقراطية المباشرة وضمن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمواطن بما يمكن الطبقات الكادحة من امتلاك قدرة اقتصادية تتيح لها قدراً من القوة السياسية يضمن لها إمكانية المناقسة السياسية.

التوحيد بين القضايا الوطنية والمسألة الاجتماعية:

ينمثل الإسهام الرئيس للحركة الشيوعية المصرية في تزويد الحركة الوطنية للمرة الأولى بأيدولوجيا متماسكة تربط بين العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية، كما منحتها، عن طريق الربط بين الاستعمار والعلاقات الطبقة المحلية، دفعه راديكالية ووجهت نضالها من أجل التحرر الوطني إلى كل من البريطانيين والطبقات الداخلية الحاكمة التي اعتبرت متحالفة مع المصالح الأجنبية الاستعمارية، وزادت جاذبية الأيدولوجيا الشيوعية بفعل تصورها الغائي للتاريخ والذي يقول بأن التاريخ يتحرك وفقاً لنمط ديكالتيكي نحو مرحلة أعلى يمكن فيها التوصل إلى الاستقلال وتحقيق الذات وستحل هذه المرحلة الحديثة محل مراحل التاريخ الأدنى المتأخرة التي ارتبطت بالإقطاع وسيادة الاستعمار، وتشكل الطبقة العاملة في هذا المفهوم للتاريخ طلبية الحركة الوطنية، وستتجج بالتحالف مع طبقات ثورية أخرى في دفع تاريخ مصر الوطني إلى مرحلة أعلى من مراحل التطور وبسبب هذه الأيدولوجيا كانت الحركة الشيوعية الأكثر حماساً لخلق مؤسسات مستقلة، والأشد معارضة للنظام السياسي التقليدي القائم على الوصاية والموالة» (١٥٥).

والحقيقة أن الجرائد والمجلات الشيوعية قد طرحت عدداً من الأفكار والمفاهيم المهمة، قدر لها أن تنتشر فيما بعد وتصبح جزءاً من المناخ العام للمجتمع وتياراته الفكرية المختلفة، وبينما ناقشت العديد من الأحزاب الأخرى قضيتي الاستقلال والديمقراطية بشكل مجرد طرحت جرائد الحركة الشيوعية كلا الموضوعين من الزاوية الاجتماعية فأكدت الأهداف الاقتصادية للاستعمار كما أكدت المضمون الاجتماعي للاستقلال، وربطت التحرر السياسي بالتحرر الاقتصادي، وكشفت عن الأساس الاقتصادي للمواقف السياسية للطبقات المختلفة. وفي هذا الإطار دعت هذه الجرائد إلى تحرير الاقتصاد المصري، وتأمين البنوك، وتحديد الملكية الزراعية وإنشاء بنك مركزي، وتمصير المؤسسات والملكية العامة لمرافق الدولة، والخدمة العسكرية الإجبارية للجميع.

ولقد جاء في كتاب "أهدافنا الوطنية" أن الشعب المصري اليوم يدرك أن الاستقلال السياسي يظل مبتوراً منقوصاً ما لم يتخلص من الاستعمار الاقتصادي والمالي المتمثل في رؤوس الأموال الاحتكارية والمستثمرة في مصر، وفي دين بريطانيا الذي يطوقنا اقتصادياً وتجارياً وكل تسوية سياسية لا تقوم على أساس حل هذه المسألة الجوهرية لن تخرج عن أن تكون مجرد حل سطحي يتناول مظهر الاستقلال دون أن يحقق جوهره» (١٥٦).

- هذا ولم يقف الطرح الماركسي المصري عند مجرد ربط النضال السياسي بالنضال الاجتماعي، بل إنه وسع من أفق الاستقلال الوطني، بحيث جعله جزءاً من حركة - التحرر الوطني في العالم - باعتبار أن العدو واحد وهو الإمبريالية ومن ثم أوجب أن "يضع الشعب المصري يده في يد سائر الشعوب التي تكافح جميعها في سبيل الحرية والاستقلال" (١٥٧). وهذا الأمر كما يقول طارق البشري "كان له أثره في إنضاج الفكر السياسي المصري، فيما تلا الأربعينيات من أعوام، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية في ضوء ارتباطها بحركات التحرر الوطني ضد الاستعمار ووصلها الاستقلال السياسي بالتحرر الاقتصادي والتنمية الاقتصادية المستقلة (١٥٨).

- هذا وقد التحم اليسار المصري بالقضايا الوطنية التحاماً مؤثراً، وبلغ خلال نصف القرن العشرين مستوى عالياً من التأثير في الأحداث، خلال فترات ثلاث:

١- الأولي فترة ١٩٤٥ - ١٩٤٦ حين لعب اليسار دوراً فعالاً في إحباط اتفاقية صديقي - بيفن وتأجيج الصراع ضد الاستعمار البريطاني والحكم الرجعي في الداخل.

٢- وكانت الثانية أيام الكفاح المسلح في القنال عامي ١٩٥١ - ١٩٥٢ حين قامت الحكومة بتوزيع السلاح على الشعب، وأتاحت بذلك لقوى اليسار أن تشارك مشاركة فعالة في نضال وطني ضد الاستعمار.

٣- وكانت الفترة الثالثة هي أحداث مارس ١٩٥٤، والتي لعبت فيها قوى اليسار داخل الجيش وخارجه دوراً يستحيل تجاهلة من أجل الديمقراطية، وكان من الممكن أن يشكل هذا الدور منعطفاً حاسماً في مسيرة لشعب المصري نحو الاستقلال والعدالة الاجتماعية في إطار ديمقراطي لولا تحرك القوى المناوئة.

- وخلال تلك الفترات الثلاث كان اليسار المصري فاعلاً، وكان التحامه بالقواعد الجماهيرية، حقيقة واقعة، وكانت الصورة الشعبية للييسار، حتى في نظر الجموع التي تفنقر إلى الوعي السياسي، ولا تملك فهماً واضحاً لمعاني الاشتراكية أو الماركسية إيجابية إلى حد بعيد (١٥٩).

وبالإضافة إلى ما سبق يذكر للييسار المصري انحيازه إلى الحداثة والعلمانية وتعميقه لمفهوم الديمقراطية الاجتماعية وتصديه بحزم للفاشية والنازية والحرب، ومساهمته في نشر الدعوة إلى السلم الاجتماعي، فضلاً عن عنايته بقضية التقدم الاجتماعي والإيمان بالإنسان على أنه قادر على تفسير العالم وتغييره لصالحه.

الفصل الرابع

التيار الناصري

أ- في صعوبة تعريف الناصرية: Nasserism

بداية هناك صعوبة في تعريف الناصرية لأنها ليست نظرية محددة المعالم، مثلها في ذلك مثل العديد من النظريات السياسية أو الأيديولوجيات التي يمكن تحديد ماهيتها وما تختلف فيه عن النظريات الأخرى كالماركسية مثلا، تلك التي انطلقت من نصوص مكتوبة، متداولة يجري السعي من أجل فهمها وتطبيقها أما الناصرية فصعوبة الخوض فيها يكمن أساسا في عدم انطلاقها من أدبيات فكرية/ سياسية محددة.

وحتى بعد أن أصبح للتجربة الناصرية -في وقت لاحق- نصوصها وعهدها السياسية والفكرية، فإن الملاحظ أنها لم تتقيد في التطبيق بتلك النصوص، بحيث أننا يمكننا القول باطمئنان أن ثمة توحدا في الناصرية بين النظرية والتطبيق.

ولقد جاءت التعريفات التي وضعت للناصرية منطوية على تلك الإشكالية، فغالي شكري عندما قام بمحاولة لتحليل الناصرية وجد " أنها ليست مجموعة الأقوال المسجلة في عدة مجلدات للرئيس جمال عبد الناصر، كما أنها ليست مجموعة القرارات السياسية المصيرية التي اتخذها في حياته . وإنما هي الحركة التاريخية التي قادها الرئيس ناصر مـدا جزرا، سلبا وإيجابا، طوال الأعوام الثمانية عشرة من ١٩٥٢ - حتى وفاته في (١٩٧٠). (١٦٠)

هذا ويزيد تلك الإشكالية وضوحاً ذلك التعريف للناصرية والذي جاء في موسوعة السياسة:

"الناصرية جملة الممارسات والمواقف العملية والظروحات النظرية التي صدرت عن قيادة جمال عبد الناصر لثورة يوليو ١٩٥٢-١٩٧٠ وعلى الرغم من أن الناصرية وجدت تعبيرها الأول في وثيقة نظرية مميزة، حملت توقيع جمال عبد الناصر ألا وهي فلسفة الثورة، فإنها تبقى في المقام الأول مسيرة عملية أكبر منها ثوبا نظريا، تجذرت وتعمقت بهدي الممارسة أكثر منها بهدي النظرية، معتمدة في ذلك على منهج عملي بامتياز هو التجربة والخطأ، وقد أكد ذلك الميثاق. وهذا الغياب للركائز النظرية الواضحة والشاملة هو الذي يجعل تعريف الناصرية غاية في الصعوبة فهي ليست مذهبا نظريا بقدر ما هي جسم عملي حركة تاريخية ارتبطت رسمياً بشخص قائدها وخطبه وأقواله ومواقفه السياسية وإجراءاته العملية (١٦١).

ب- الناصرية الظاهرة / الناصرية الممارسة:

هناك كذلك تلك الصعوبة التي تتأني من التمييز بين الناصرية "الظاهرة"، والناصرية "الممارسة" فالناصرية الظاهرة - "هي سمة مشتركة بين انقلابات العسكر في العالم الثالث، والتي تهدف إلى الاستقلال الوطني، وتحقيق الهوية القومية، وتأكيد التنمية الذاتية، وهي أعم كثيراً من الممارسة العملية، وتتصل بمبادئ عليا " و إن كانت عامة وغير واضحة كلية"،

أدت إلى تفجير طاقات هائلة وآمال عريضة في الجماهير العربية، نتيجة للقيادة الكارزمية التي جسدها جمال عبد الناصر. والناصرية - الظاهرة - كانت آخر محاولة (على مستوى الدولة وعلى المستوي القومي) لمقاومة هيمنة الإمبريالية، وآخر تجسيد لأهداف العرب العليا، التي صقلت في خضم سنوات الكفاح المرير من أجل الاستقلال، وسنوات التفجر الثوري بعد الحرب العالمية الثانية Second world war - ومنها - أي من هذه الأهداف ومن تجربة الكفاح استمدت الناصرية شرعيتها الحاسمة، ومكانتها في التاريخ، وهذه الناصرية الظاهرة وصلت بعد الإجراءات الاشتراكية في الفترة من ١٩٦١ - ١٩٦٥ إلى أعلى مراحل تأججها السياسي والتعبوي، الأمر الذي أطلق العنان لآمال عراض وتوقعات كبار.

أما الناصرية الممارسة:

فلا تعدو كونها تطبيقات وتغييرات استحدثتها عبد الناصر في محيط المجتمع المصري المحلي كان من نتائجها تحقيق الاستقلال الوطني، وتحرير صغار الفلاحين من قيود كبار الملاك وظلمهم، وتأميم رأس المال الأجنبي، وإنشاء القطاع العام، والقضاء على البرجوازية الطفيلية... إلخ وهذه كلها إجراءات أدت في النهاية إلى احتكار مصادر القوة والسلطة من قبل الفئة الحاكمة، وإلى مأسسة العنف، وإلى إلغاء بعض المكاسب الديمقراطية والضمانات الدستورية في آن (١٦٢).

الناصرية ومبدأ المواطنة:

بالرغم من أن ذلك الرأي الذي يقول به د. نزيه الأيوبي - والذي يجد له أنصارا عديدين، نظرا لارتكازه على العديد من الأسباب الموضوعية - بأن "الثورة الناصرية، قد حققت إنجازات بالغة الأهمية في مجال بلورة فكرة "المواطنة" في مجالها القاعدي، أي فيما يخص الترتيبات القانونية والإدارية والاقتصادية، والتي 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". (١٦٣) بحيث يطلق على المواطنة في المرحلة الناصرية "مصطلح - المواطنة المبسرة". (١٦٤)

إلا إننا نجد أن قضية المواطنة في العهد الناصري يجب أن تعالج من منظور أوسع نسبياً، بحيث يصح القول إن قضية المواطنة قد رحبت الكثير على يد الناصرية. على الرغم من الظواهر المعاكسة لهذا الأمر، هذا ويمكن أن يتم ذلك من خلال المحاور التالية:

١- الاستقلال الوطني وتحقيق الهوية القومية.

٢- العدالة الاجتماعية.

٣- حقوق وحرريات المواطنين في الدساتير الناصرية.

٤- مسألة الوحدة الوطنية.

أولاً: الاستقلال الوطني وتحقيق الهوية القومية:

لا تستقيم المواطنة مطلقاً بوجود احتلال أجنبي على التراب الوطني، إذ إن في ذلك انتقاصاً من كرامة وسيادة الأمة وكرامة المواطن في الوقت نفسه، ولذلك كانت الوجهة الأولى للناصرية هي تحقيق الاستقلال الوطني بطرد الإنجليز واستخلاص مصر لأبنائها وتحقيق العزة القومية التي كان يسعى إليها عبد الناصر منذ البدء وكانت العزة القومية بالنسبة له تعنى "أن تحكم مصر بأبنائها" (١٦٥).

والواقع أن الباحث مؤمن بالرأى القائل "بأن المحدد الرئيس لثورة يوليو كان هو تعظيم الاستقلال الوطني. وتحرير الإرادة السياسية مقارنة بالقيم السياسية الأخرى. بل إن هذه القيم والممارسات السياسية كانت في تقديره طريقاً لتحقيق وتكريس الاستقلال الوطني (١٦٦) ويعبر عن ذلك قول عبد الناصر "كان السعي للحرية في جميع أشكالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هو في حقيقة الأمر استخلاصاً للإرادة الحرة الأبية المستقلة التي تصنع بنفسها مستقبلها، وتشكل بأصابعها ملامح الغد العزيز الكريم الذي تتبناه. التحرر من الاستعمار أيها الأخوة هو تحرير للإرادة المستقلة.. والتحرر من الاقطاع، والتحرر من سيطرة رأس المال هو تحرير للإرادة المستقلة وإذا ما قامت الإرادة المستقلة نتيجة لها كان الطريق واضحاً مستقيماً لكي يقوم بتجربته العظيمة في تحقيق آماله وآمال بنييه. (١٦٧)

هذا وقد اتخذت عدة خطوات مهمة من أجل تحقيق هذا الاستقلال، نذكر منها - على سبيل المثال لا الحصر - تمصير الدولة المصرية ووظيفة رئيس الدولة وانتهاءً بالاقتصاد

المصري والمؤسسات المصرية التي سيطرت عليها لآمد طويلة العناصر التركية والشركسية أو العناصر بحر المتوسطية.

وبخصوص الدولة المصرية فبالرغم من أن مصر قد عرفت الدولة كسلطه مركزية تدير شعبا بعينة على أرض بعينها لأكثر من خمسة آلاف عام سبقت. لكنها أبداً لم تكن دولة المصريين في كل الأوقات. وعلى مدى ألفي عام لم يكن هناك حاكم مصري واحد يحكمها ولا نجد فيما ندر خلال فترة الحكم العربي، الإسلامي اسماً مصرياً واحداً من بين الحكام والقادة وعلى مدى ستة قرون تقريباً وحتى مذبحة القلعة كانت النخبة المصرية في حقيقتها مجموعة من المماليك الذين أتوا مصر عبيداً كذلك كان هناك حرمان كلي للمصريين من حمل السلاح عبر كل العصور (اليوناني / الروماني / العربي / التركي) وبينما كانت الجيوش المختلفة تمر بمصر كانت مهمة المصريين الأولى توفير الغذاء والأموال للجيوش المتحاربة ولذلك لم يكن غريباً أن تكون مهمة مصر الأولى بناء الدولة المستقلة الوطنية والتي بدأت مع محمد علي ثم برزت مرة أخرى مع العرابيين ١٨٨١ ثم تصاعدت مجدداً مع ثورة ١٩١٩- وأن تكون عودة الدولة المصرية هي أهم ما يتوق إليه المصريين. ولم تكن القضية هي استعادة الدولة من يد الأجانب والمستعمرين أي تحقيق الاستقلال الوطني فقط وإنما تحقيق القدرة للدولة على السيطرة والهيمنة على أرض الوطن. ومع الناصرية أصبحت الدولة المصرية "مصرية لهماً ودماً"، وأصبح المصريون يحكمون أنفسهم بأنفسهم بعد طول حرمان^(١٦٨) بالإضافة إلى ما حققته الثورة على الصعيد الاجتماعي من حراك اجتماعي واسع بحيث "وصلت إلى قمة السلطة في مصر لأول مرة عناصر من غير الطبقة العليا في المجتمع، وكان ذلك إيذاناً بتغير كثيف في البناء الطبقي في مصر ولم تشهد أبداً مثل ما شاهده خلال سنوات الثورة من كمية ونوعية التحرك الاجتماعي فقد انخفضت الطبقات العليا وارتفعت الطبقات الدنيا وأصبح البناء الطبقي كله مفتوحاً ويتصف بدرجة هائلة من السيولة منذ ١٩٥٢ وحتى منتصف الستينيات^(١٦٩).

كذلك تم تحقيق خطوات مهمة على صعيد التحرر الوطني:

مقاومة الأحلاف العسكرية مثل (حلف بغداد) - اتفاقية الجلاء ١٩٥٤ - تأميم القناة
١٩٥٦ - التمسير ووضع نهاية للسيطرة الاقتصادية الأجنبية على اقتصاديات (البلاد،
١٩٥٧م) - الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ لتعزيز الأمن القومي المصري، وهي أول

تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث - مقاومة الاستعمار والصهيونية / مساندة الشعوب العربية وحركات التحرر الوطني في العالم على نيل حريتها.

أما على صعيد تحديد وتأكيد الهوية القومية فقد كانت هناك قبل الثورة إحساس بضرورة وجود هوية وطنية واضحة في مواجهة التناقضات الحادة التي كانت تمزق المجتمع المصري سواء بين القديم والجديد أو بين الريف والحضر بين التعليم الأجنبي والتعليم الوطني بين المصري والأجنبي "سواء كان أوروبياً أو تركياً أو بين الفكرة الإسلامية والقومية المصرية... الخ. وكان عبد الناصر واعياً لطبيعة هذه الإشكالية وعبر عنها في فلسفة الثورة قائلاً "وأنا أنظر أحياناً إلى أسرة مصرية عادية من آلاف الأسر التي تعيش في العاصمة الأب مثلاً فلاح معجم من صميم الريف والأم سيدة منحدره من أصل تركي، وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الإنجليزي وقتياتها في مدارس على النظام الفرنسي وكل هذا بين روح القرن الثالث عشر ومظاهر القرن العشرين... أنظر إلى هذا وأحس في أعماقي بفهم للحيرة التي نقاسيها والتخبط الذي يفرسنا ثم أقول لنفسي سوف يتبلور هذا المجتمع.. سوف يتماسك.. وسوف يكون وحده قومية متجانسة. (١٧٠)

ومن ثم فإن الناصرية قد بلورت مفهوماً متماسكاً للهوية القومية يتجلى في عدد من الملامح، متعددة ومنسجمة في الوقت نفسه:

أ- ملمح هوية مصري يتصور وطناً يحقق استقلاله ويخطط لتنمية شاملة توفر أرضية للتقدم ولعدل اجتماعي تكافؤ فيه الفرص بقدر ما يتسع نطاق العمل الوطني.

ب- ملمح هوية قومي يتصور انتمائه إلى أمة تفاعلت في محيطها عوامل الجغرافيا والتاريخ المتواصل ومعها عوامل الثقافة المستندة إلى لغة واحدة.

ج- ملمح هوية إنساني مستقل، مفتوح لتعاون حر تتسع دوائره (عربية / إسلامية / آسيوية / إفريقية) وهذا التعاون حريص في كل الأحوال، أن يكون استقلاله موصولاً بميثاق الأمم المتحدة ومبادئه ومن هذه المبادئ تشكلت هوية يوليو، وتحددت مرجعيتها وتأسست شرعيتها. (١٧١)

والواقع أن حكومة الثورة قد حرصت منذ قيامها على تحقيق التماسك الاجتماعي بين المواطنين المصريين، وإشعارهم بأن الثورة قد قامت من أجلهم ولهم، وكان قائد الثورة يخاطبهم: أيها المواطنون خلافاً للخطاب الملكي الذي كان يستخدم صيغة: يا شعبي العظيم،

ومن أجل إزالة التمايز بين المصريين، قررت الحكومة إلغاء جميع الألقاب التي تذكر بالعهد البائد، كما أعطى دستور ١٩٥٦ للمرأة حق الانتخاب والترشيح والتعيين في الوظائف العامة، وشهدت مصر لأول مرة في تاريخها تعيين وزيرة وانتخبت نائبات في مجلسها التشريعي، كما أعطى حق الانتخاب لأفراد القوات المسلحة وأصبح سن الناخب ١٨ عاماً بدلاً من ٢١ عاماً لكي يتيح للشباب دوراً أكبر في المشاركة السياسية، كما تم إقرار مبدأ تكافؤ الفرص، في التقدم للوظائف العامة، ومبدأ الأقدمية المطلقة للتقدم في المناصب دون تفرقة دينية أو نوعية وفي الإطار نفسه أي التماسك الوطني، صدر في سبتمبر ١٩٥٥ قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمحاكم المختلطة، والمجالس المالية وإحالة اختصاصاتها للمحاكم الوطنية» (١٧٢).

وإذا كان احتكار الثروة القومية قبل يوليو مرتبطاً باحتكار السلطة السياسية، فقد كان منطقياً أن تتلزم إعادة توزيع الثروة وتوسيع قاعدتها بإعادة توزيع السلطة وتوسيع قاعدتها. وقد توجت قوانين يوليو الاشتراكية والميثاق والدساتير هذا التلازم، فجرى النص دستورياً والممارسة عملياً على تخصيص نصف مقاعد المجالس النيابية ٥٠% من العمال والفلاحين، كما جرى إشراك العمال في مجالس إدارة الشركات التي يعملون بها من خلال ممثلين يتم انتخابهم وقد كانت هذه الإجراءات خطوات عملاقة في تأكيد الترابط العضوي بين الديمقراطية الاجتماعية Social Democracy والديمقراطية السياسية Political Democracy ولقد وعت الثورة بأن القاعدة العريضة المستفيدة بالتحويلات الاجتماعية والاقتصادية لا بد وأن تكون في موقع سياسي يسمح لها بالاحتفاظ والدفاع عن مكاسبها. (١٧٣)

الخلاصة:

كما يقول د. لويس عوض "إن الناصرية قد حققت لشباب الثلاثينات والأربعينات ثلاثة من أحلامهم الكبرى: طرد الإنجليز - تمصير الاقتصاد - تقليل الفوارق بين الطبقات (١٧٤). هذا ومن الجدير بالذكر أنه بمقاييس حركة التحرر الوطني لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد عبرت ثورة يوليو عن مرحلة متميزة من التقدم الفكري من أهم معالمها إدراك الطبيعة الاقتصادية للظاهرة الاستعمارية والإحساس بوجود بعد اجتماعي لثورة التحرر الوطني. صحيح "أن هذا الزحف الثوري بدأ من غير نظرية كاملة للتغيير الثوري، كما اعترف الميثاق. ولكن الزخم الثوري والاستقلالي قد تصاعد حتى تحولت صورة مصر الاقتصادية إلى شكل مخالف تماماً في نهاية حكم عبد الناصر. وتشكلت ملامح اقتصاد

مستقل ذي قاعدة صناعية صلبة، ومعدل معقول للنمو، مع إتاحة مزيد من الفرص للطبقات الشعبية (عمال - فلاحين - متقنين - رأسمالية وطنية - ...). (١٧٥)

ثانياً: في المسألة الديمقراطية:

كان الهدف السادس من أهداف الثورة الستة هو إقامة حياة ديمقراطية سليمة وتحدث عبد الناصر كثيراً في خطبه وتصريحاته عن الديمقراطية كما أفرد الباب الخامس من الميثاق للحديث عن تلك الديمقراطية المرجوة، والحقيقة أن موضوع الديمقراطية لا يمكن معالجته بالنسبة للناصرية (سواء على مستوى الخطاب أو الممارسة) إلا من خلال بعدين أساسيين:

١- نقد الديمقراطية الليبرالية التي شهدتها مصر فيما قبل ١٩٥٢.

٢- طرح مفهوم الديمقراطية الاجتماعية بصفته المفهوم الذي أخذت به الناصرية، واعتقدت أنه الأكثر استيعاباً ومعالجة للنقص في الديمقراطية السابقة من ناحية، والأقدر على تلبية الحاجات الشعبية كما يتصور النظام من ناحية أخرى.

في نقد الديمقراطية الليبرالية:

تعرض النظام الديمقراطي النيابي الذي عاشته مصر فيما قبل ١٩٥٢، إلى نقد شديد من قبل الناصرية باعتبارها ديمقراطية "مزيفة" وشكليته كانت تحمي مصالح قلة من الأثرياء، وكبار الملاك المرتبطة بمصالحهم بالاستعمار والقوى الأجنبية يقول الميثاق "إن مصر وقعت بعد الحركة الشعبية الثورية سنة ١٩١٩ في الخديعة الكبرى للديمقراطية المزيفة، واستسلمت القيادات الثورية بعد أول اعتراف من الاستعمار باستقلال مصر إلى ديمقراطية الواجهات الدستورية التي لا تحتوي على أي مضمون اقتصادي" وفي موضع آخر "إن واجهة الديمقراطية لم تكن تمثل إلا الديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار، ولا توقف تعاونها معه" ولذلك كان المنطق الطبيعي بصرف النظر عن الواجهات الخارجية المزيفة. أن نجد الوزارات في عهد ديمقراطية الرجعية، وفي ظل ما كان يسمى بالاستقلال الوطني لا نستطيع أن تعمل إلا بوجي من ممثل الاستعمار في مصر، بل وصل الحال في احدي المرات أنها جاءت إلى الحكم بدبابته. (١٧٦)

- زيف الديمقراطية السياسية يجيء - إذن - من أنها لا تستند إلى ديمقراطية اجتماعية، فهي تمنح الجماهير حقوقاً ولكنها لا تمنحها القدرة على ممارسة هذه الحقوق، الأمر الذي يجعل من هذه الديمقراطية مجرد أداة لتحقيق هيمنة الطبقات الاجتماعية للسيطرة. ما تمثل في تحالف الإقطاع مع البرجوازية. ولقد كان الميثاق واعياً أنه لا قيمه للحريات العامة دون ضمانات اقتصادية واجتماعية، فما القيمة الفعلية للمساواة أمام القانون إذا كان أحد المتنازعين يملك ما يمكنه من استخدام أكبر المحامين، في حين يكون الآخر أعزل من كل عدة قانونية؟ وفي هذا يقول الميثاق إن حق التصويت فقد قيمته حين فقد اتصاله المؤكد بالحق في لقمة العيش. (١٧٧)

وقد رتب الميثاق على ذلك نتيجتين مهمتين:

أولاً: أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية، وأن المواطن لا تكون له حرية التصويت في الانتخابات إلا إذا توافرت له ضمانات ثلاث:

- أن يتحرر من الاستغلال في جميع صوره.

- أن تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية.

- أن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل في حياته (١٧٨).

وبهذه الضمانات الثلاث يمتلك المواطن حريته السياسية ويقدر أن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضى حكمها.

ثانياً: أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظل سيطرة طبقة من الطبقات. أن الديمقراطية حتى بمعناها الحرفي هي سلطة الشعب سلطة مجموع الشعب وسياسته. (١٧٩)

- هذا ومن الجدير بالذكر أن الحرية تعني في الناصرية "حرية الوطن والمواطن".

- وحرية الوطن إنما تتحقق بتحقيق الاستقلال التام بمحاربة الاستعمار بكل الوسائل والطاقت وكشفه في جميع أكنعته ومحاربه في كل أوكاره ولضمان حرية الوطن كذلك، فإنه لا بد من العمل من أجل السلام، وتحقيق التعاون الدولي من أجل الرخاء، وإتباع سياسة الحياد الإيجابي أما حرية المواطن فلها وجهان هما:

الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وهذين الوجهين لا ينفصلان "إن الديمقراطية هي الحرية السياسية والاشتراكية هي الحرية الاجتماعية ولا يمكن الفصل بين الاثنين إنهما

جناحاً الحرية الحقيقية ودونها أو دون أي منهما لا تستطيع الحرية أن تخلق إلى أفاق الغد المرتقب والناصرية لا تعتقد أن السلطة يكفيها القيام بدور سلبي فلا تتعرض لحرية الأفراد، وتمنع الآخرين من الاعتداء على هذه الحرية وأن تقف عن هذا الحد كما تقول الليبرالية. فضمن الحرية ليس في النصوص القانونية، وإنما هو في تحقيق مورد العيش للمواطن وعدم تهديد استمرارية هذا المورد "إن حرية رغيف الخبز ضمان لابد منه لحرية تذكرة الانتخابات" (١٨٠).

الخلاصة:

أنه لا بد بعد ثبوت نقص وقصور الديمقراطية البورجوازية البحث عن نوع آخر من الديمقراطية يتلافى العيوب السابقة فكانت الديمقراطية الاجتماعية. ولقد انطلق الميثاق من تأكيد أن الديمقراطية الاجتماعية لا تقل أهمية عن الديمقراطية السياسية، بل إن الديمقراطية الحقيقية لا يمكن إقامتها إلا على أساس من الديمقراطية الاجتماعية فيذكر الميثاق: "إن من الحقائق البديهية التي لا تقبل الجدل أن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس إلا انعكاساً مباشراً للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه، وتعبيراً دقيقاً عن المصالح المتحركة في هذه الأوضاع الاقتصادية.

وعلى ذلك فإن المؤسسات البرلمانية لا يمكن أن تعمل بنجاح في ظل واقع اقتصادي واجتماعي يكرس سيطرة الإقطاع ورأس المال على الحكم، ومن ثم، إذا ما أردنا ديمقراطية حقيقية معبرة فعلاً عن مصالح الجماهير، فلا بد أولاً من إسقاط تحالف الرجعية ورأس المال المستغل ولا بد "وأن يفسح المجال بعد ذلك ديمقراطياً للتفاعل الديمقراطي بين قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية" فإن تحالف هذه القوى الممثلة للشعب العامل هو البديل الشرعي لتحالف الإقطاع مع رأس المال المستغل وهو القادر على إحلال الديمقراطية السليمة محل ديمقراطية الرجعية هذا وقد تم بناء الاتحاد الاشتراكي العربي للتعبير عن ذلك التحالف المرتقب،. ويكون بمثابة السلطة التي تمثل الشعب، والدافعة لإمكانات الثورة، الحارسة على قيم الديمقراطية السليمة، وحتى يتحقق من الاتحاد الاشتراكي العربي ما هو مرجو منه من آمال فقد أشار الميثاق لعدة ضمانات أساسية يجب أن يتضمنها الدستور الجديد (دستور ١٩٦٤) عند بحثه لشكل التنظيم السياسي للدولة - وتلك الضمانات هي:

١- إن التنظيمات الشعبية السياسية التي تقوم بالانتخاب الحر المباشر لابد لها أن تمثل بحق وبعدل القوي المكونة للأغلبية، وهي القوي التي طال استغلالها والتي هي صاحبة المصلحة العميقة في الثورة كما أنها بالطبيعة الوعاء الذي يختزن طاقات ثورية دافعة وعميقة بفعل معاناتها للحرمان "ومن هنا كان على الدستور الجديد أن يضمن للفلاحين والعمال نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية على جميع مستوياتها بما فيها المجلس النيابي باعتبارهم أغلبية الشعب.

٢- إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية، فذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائماً قائداً للعمل الوطني."

كذلك فإن الحكم المحلي يجب أن ينقل باستمرار وبالبحر سلطة الدولة تدريجياً إلى أيدي السلطات الشعبية فأنها أقدر على الإحساس بمشاكل كل الشعب وأقدر على حسمها.

٣- إن جماعية القيادة أمر لابد من ضمانه في مرحلة الانطلاق الثوري وهي ليست عاصماً من جموح الفرد فحسب وإنما هي تأكيد للديمقراطية على أعلى المستويات، وضمان للاستمرار الدائم والمتجدد.

٤- إن التنظيمات الشعبية، وخصوصاً التنظيمات التعاونية والنقابية تستطيع أن تقوم بدور مؤثر وفعال في التمكين للديمقراطية السلمية.

٥- إن النقد والنقد الذاتي من أهم الضمانات للحرية، ولقد كان أخطر ما يعرقل حرية النقد، والنقد الذاتي في المنظمات السياسية هو تسلل العناصر الرجعية إليها.

٦- إن المفاهيم الثورية الجديدة للديمقراطية السلمية لابد لها أن تفرض نفسها على الحدود التي تؤثر في تكوين المواطن وفي مقدمتها التعليم والقوانين واللوائح الإدارية". (١٨١)

هذا وقد وصف عبد الناصر مفهوم الديمقراطية هذا باسم الديمقراطية الاشتراكية، تلك التي تتبع من علاقات الإنتاج الاشتراكية فيذكر أن هذا "المفهوم يتضمن مشاركة الشعب في الأمور السياسية، واللامركزية ونقل السلطة إلى المستويات الشعبية". (١٨٢)

ومن تحليل الكتابات التي نشرت حول هذا المفهوم يتضح أنه يتضمن ثلاث أفكار أساسية:

أولها: رفض الديمقراطية البورجوازية بما ترتبط به من تعدد للأحزاب، وهكذا فلأول مرة في مصر يتم رفض التعدد الحزبي، ليس بناء على اعتبارات الضرورة العملية أو مقتضيات الوحدة الوطنية، ولكن انطلاقاً من نظرة عامة إلى مفهوم الطبقات والديمقراطية.

ثانيها: أن المجتمع المصري يمر بمرحلة انتقال من هيكل إقطاعي رأسمالي إلى الاشتراكية، ويترتب على ذلك أن مصر بحاجة إلى ثورة عميقة في التشريع والقيم السائدة والعلاقات الاجتماعية.

ثالثها: أن الديمقراطية الاشتراكية تحقق من خلال إشراف الشعب المستمر على أجهزة الدولة. (١٨٣)

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الديمقراطية الاجتماعية كانت هي النظام الذي اتجه إليه التطور الديمقراطي لكل النظم المعاصرة سواء بخطوات ثابتة أو متعثرة منذ نهاية الحرب الأوروبية الثانية على الأقل (١٩٣٩ - ١٩٤٥) والديمقراطية الاجتماعية تعبير حديث يعبر عن مرحلة متطورة من الديمقراطية السياسية، وليست معارضة أو مناقضة لها كما قد يوحي التعبيران، ولا موازية لها أو منفصلة عنها، كما يستعمل التعبير عنها في كثير من الأحيان فالتطور الذي لحق بعلاقة الدولة والمجتمع، في الأنظمة الليبرالية وانتقالها من مجرد دولة حارسة، تقتصر وظائفها على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، وحماية حقوق الأفراد، إلى دولة يقع على عاتقها مسئولية توفير حد أدنى من المساواة في أسباب الحياة الاقتصادية والثقافية والتفهيية، وتأمين الإنسان ضد البطالة والعجز والشيخوخة وتوفير الرعاية الصحية والعلاج للأمهات والأطفال، والتحكم المباشر أو غير مباشر في توظيف الإمكانات المادية والبشرية إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً فقد تطور أيضاً مفهوم الديمقراطية، وقد جاء هذا التطور إضافة إلى مفهومها السياسي (الانتخاب، سيادة القانون.... الخ).

كما تحولت الحريات الفردية التي سميت يوماً بحقوق للأفراد (لا ينبغي للدولة مسها) إلى حقوق لأفراد على الدولة أن تحققها، ومن ثم تعد الديمقراطية مجرد منظم لعلاقة بين الحاكم والمحكوم لحماية حريات الأفراد تدخل السلطة بل أصبحت نظاماً للمجتمع بما فيه الحاكمين والمحكومين غايته توظيف السلطة لصالح الأفراد، من ناحية ثانية تجاوز مفهوم "المواطن" الذي كانت على أساس الديمقراطية السياسية، حيث المواطن صفة لكل فرد ينتمي إلى الدولة، فالناس كلهم متساوون في الحريات لأنهم متساوون في المواطنة بصرف النظر عن الفوارق الواقعية بين ظروفهم الاجتماعية، وبالتالي في احتياجاتهم الفعلية، فلما تطورت

الحرية إلى حقوق تلتزم بها الدولة، ذات مضامين اجتماعية يجب أن تتحقق لم يعد المتساوون في المواطنة متساويين في الحقوق وأثر هذا النظام الديمقراطي في ناحيتين:

الأولى: دخلت الظروف الاجتماعية للمواطنين عنصراً أساسياً في ترتيب "أولويات الحرية والحقوق التي يجب على النظام الديمقراطي الوفاء بها ليبقى ديمقراطياً على ضوء المعيار الأول والأساس للديمقراطية، ومنطلقها التاريخي في المساواة فأصبحت وظيفة النظام، أي نظام يستحق أن يقال عنه أنه ديمقراطي الاتجاه إلى إلغاء الفوارق في الظروف الاجتماعية بين المواطنين لتحقيق المساواة الاجتماعية، بالإضافة إلى المساواة القانونية والسياسية.

الثانية: هي مشاركة الناس جميعاً، وليس الناخبون فقط، في المساهمة في اتخاذ القرارات الاجتماعية على أساس أن هذه المشاركة هي السبيل الموثوق لمعرفة مشكلات الناس كما يعانونهم فعلي المستوى السياسي أضيف إلى نظام الانتخاب الدوري للمجالس التشريعية نظام الاستفتاء الشعبي على نحو متزايد ودخل العاملون في كبل موقع شركاء في الإدارة، وتكاثرت الجمعيات والنقابات والاتحادات. الخ. باختصار أصبحت الديمقراطية نظام إدارة كل نشاط مشترك في أي مجال ولم تعد نظام إدارة الدولة فقط. (١٨٤) لكن وبالرغم من ذلك كله فقد بقيت المعادلة الصعبة في التجربة الناصرية، هي معادلة التوفيق بين الديمقراطية على صعيد القاعدة ومركزية المركز في القمة، ولعل ماهية الناصرية وإشكالياتها تكمن في هذا المد والجزر، بين دور الفرد على رأس السلطة وبين دور الجماهير في قاعدتها، وربما كان مأزق الناصرية الكبير هو محاولتها التوفيق بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية، فقد اكتشفت الناصرية - وهذا ما ميزها عن الليبرالية - أن الحرية السياسية لا قوام لها ولا معنى ما لم تستند إلى الحرية الاقتصادية ولكن الناصرية لم تستطيع أن تفتح طريق الحرية الاقتصادية غير سبيل التفرد بالقرار السياسي واحتكاره على مستوى القمة. ومن ثم فإن الحرية الاقتصادية لم تصبح ركيزة الحرية السياسية بقدر ما بقيت مبرراً لغيابها» (١٨٥).

ثالثاً: المشروع الاجتماعي وحتمية الحل الاشتراكي:

المقصود بالمشروع الاجتماعي "هو المنطلقات النظرية والممارسات الفعلية التي هدفت إلى تغيير الهيكل الاجتماعي بمؤسساته وطبقاته وقيمه وعلاقاته وأنماطه السلوكية، وبما أن

الهيكل الاجتماعي لأي مجتمع هو في تغير مستمر فإن الذي يميز التغيير الثوري في هاد الصدق هو أساساً الكم والكيف "والمدى الزمني للتغيير. (١٨٦)

ولقد كان للثورة الناصرية مشروعها الاجتماعي الواضح منذ بدايتها والذي استهدف تحقيق العدالة الاجتماعية، أو بمعنى أدق إنصاف الطبقات الاجتماعية التي أضررت من قبل النظام السابق وتحقيق ولو الحد الأدنى من احتياجاتهم الاقتصادية والاجتماعية والصحية والثقافية.... الخ.

والحقيقة أن المجتمع المصري فيما قبل يوليو ١٩٥٢ قد عانى من تخلف رهيب امتد أكثر من خمسة قرون على يد الأتراك والعثمانيين والمماليك. وبالرغم من حدوث انتفاضات شعبية عديدة، إلا أنها كانت تنتكس في منتصف الطريق أو قرب نهايته، وكان هذا الانتكاس يحدث لواحد أو أكثر من سبب من الأسباب التالية:

- عدم المزاجية بين الثورة الاجتماعية والثورة السياسية.
- عدم الربط بين قضية التغيير الاجتماعي والسياسي على المستوى القطري والقضية نفسها على المستوى القومي العربي.
- وعدم التوفيق في اختيار أسلوب المواجهة الأمثل مع أعداء الشعب خارجياً وداخلياً لكل مرحلة تاريخية^(١٨٧) ويذكر للقيادة الناصرية وعيها الكبير بهذه الأبعاد الثلاثة السابقة، وأن المشكلة الاجتماعية في مصر لها أبعاد عالمية ممثلة في ظاهرة الاستعمار، وليست مقتصره فقط على الاستغلال الذي يمارسه الإقطاع ورأس المال المستغل بحق الأغلبية الواسعة من مواطني مصر وأن التخلف في النهاية هو حصاد الاستغلال الخارجي ممثلاً في الاستعمار والإمبريالية، والاستغلال الداخلي ممثلاً في الإقطاع والفئات صاحبة المصلحة الكبرى في وجود الاستعمار ومن هنا جاءت المسألة الاجتماعية في المشروع الفكري لثورة يوليو كنقطة تقاطع هندسي تاريخي سوسولوجي بين معركة التحرر من التبعية والاستعمار، ومعركة الوحدة العربية ومعركة التنمية الشاملة بما فيها إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية^(١٨٨).

والواقع أنه من تشخيص مشكلات المجتمع، انبثقت الاشتراكية مفهوماً كطريق أمثل للتنمية، في فكر الثورة منذ النصف الثاني من الخمسينات ومع عام ١٩٦٠ تحول الأمر من مجرد خيار إلى حتمية ولقد أشار الميثاق إلى ذلك "إن الحرية الاجتماعية طريقها

الاشتراكية... إن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرص متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية. إن ذلك لا يقتصر على مجرد إعادة توزيع الثروة الوطنية بين المواطنين وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجمهير الشعب العاملة "إن ذلك معناه أن الاشتراكية بدعامتيها، من الكفاية والعدل، هي طريق الحرية الاجتماعية"^(١٨٩) والاشتراكية المطروحة ليست هي الاشتراكية الماركسية التي طبقها الاتحاد السوفيتي ودول المجموعة الاشتراكية السابقة بالرغم من نجاحها في بعض المسائل المهمة - نظراً لنكلفتها الاجتماعية العالية "كذلك فإن الطريق الرأسمالي للتنمية مرفوض كذلك،. وإنما هي ما تمت تسميته بالاشتراكية العربية أو التطبيق العربي للاشتراكية - والتي تتلاءم مع خصوصية مجتمعنا وهمومنا وطبيعة المرحلة التاريخية من خلال:

أ- تجميع المدخرات الوطنية.

ب- وضع كل خبرات العلم الحديث في خدمة استثمار هذه المدخرات.

ج- وضع تخطيط شامل لعملية الإنتاج.

د- عدالة التوزيع. (١٩٠)

والدعامة الأخيرة هي "جوهر المشاركة الاجتماعية" وهي في فكر الثورة تأخذ شكلاً محدداً لا غموض فيه، لأنها الهدف النهائي من وراء كل عمليات التحول الاقتصادي الذي هدفت إليه الثورة، والحقيقة أن الاشتراكية بالنسبة للناصرية لم تكن قضية التزام فكري أو أيديولوجي بقدر ما مثلت حلاً عملياً لمشاكل التنمية، فقد قدمت الاشتراكية طريقاً للتقليل من حدة الصراع الطبقي، وإزالة مسبباته من خلال التخطيط، وكان كل من السياسة والاقتصادية يمثلان بالنسبة لعبد الناصر كياناً واحداً فالسياسة هي أداة لخدمة التطور الاقتصادي وهدف العمل السياسي هو زيادة الإنتاج، وكما هو حادث في الاقتصاد فإن السياسة يمكن أن تخطط وتدار بنفس الكيفية أو الأسلوب. وكليهما كان يمثل استراتيجية التنمية القومية."^(١٩١)

وقد حدد الميثاق مفهوم الاشتراكية بأنها "تعني إقامة مجتمع يقوم على العدل الاجتماعي لا على الربح الفردي، على التخطيط وليس على قوى السوق، على التصنيع لا على إنتاج المواد الخام للتصدير إلى الخارج" إن ذلك الحل الاشتراكي هو الطريق الوحيد. التي تضمن

استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية، بطريقة عملية وعلمية وإنسانية لكي تحقق الخير لجموع الشعب وتوفر لهم حياة الرفاهية. (١٩٢)

وقد عملت السلطة السياسية في الحقبة الناصرية على تحقيق العدالة الاجتماعية بأقصى حد فقد شهدت هذه الحقبة صدور قوانين الإصلاح الزراعي، الذي لم يقتصر على تحديد الملكية، بل شمل تنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر، واستصلاح الأراضي وتوزيعها على الفلاحين وقد كانت تلك الإجراءات عاملاً حاسماً على تغيير الخريطة الطبقيّة للريف المصري حيث أضعف من النفوذ السياسي لكبار الملاك وأدى إلى توسيع قاعدة صغار ومتوسطى الملاك وأدخل إلى صفوفهم لأول مرة مئات الآلاف من الفلاحين الذين كانوا قبل الثورة أجراء ومعدمين وأن الهبوط الذي أصاب أحد عشر ألفاً من الطبقة العليا المسيطرة في الريف أدى إلى صعود حوالي مليوني فلاح بين مستفيد من توزيع الأراضي المصادره، ومستفيد من قوانين تنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين. هذا ولا يتسع المجال لرصد كل إنجازات الثورة في المجال الاجتماعي ويكفي القول إن الناصرية قد نجحت في تحقيق معدل عالٍ جداً من استقلال الاقتصاد الوطني وإطلاق طاقات البشرية من مهنيين وإداريين وعمال مع تغيير علاقات الإنتاج وإعادة توزيع الدخل لصالح أكبر عدد من المواطنين، على الصورة التي تمثلت في إجراءات كقوانين الإصلاح الزراعي المشار إليها سابقاً وقوانين مجانية التعليم، وحق التوظيف للجميع، ومشاركة العمال في مجالس إدارة شركاتهم وفي أرباحها وتوفير الخدمات العلاجية والاجتماعية، وغير ذلك. ولقد كان للدولة الناصرية انحيازها الواضح إلى الفقراء والمحرومين، وتحقيق قدر يعتد به من الاعتماد على النفس في المجال الاقتصادي وإثبات أن ذلك ممكن رغم صعوبته في العالم الثالث "وأن فكرة المواطنة قد حققت إنجازات ملموسة على الصعيد المؤسسي والاقتصادي.

رابعاً: النصوص الدستورية والحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمواطنين:

تضمنت مختلف الدساتير التي صدرت في الحقبة الناصرية الكثير من المبادئ العامة لصيانة الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين فقد نص الإعلان الدستور الصادر في ١٠ فبراير ١٩٥٣ على أن المصريين "لدى القانون سواء فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات (م ٢) والحرية الشخصية وحرية الرأي مكفولتان في حدود القانون والملكية وللمنازل حرمة وفق أحكام القانون (م ٣) وحرية العقيدة مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام

بشائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب (م ٤) ونص دستور يناير ١٩٥٦ "على أن المصريين لدي القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة" (م ٣١)، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لصدور القانون الذي ينص عليها (م ٣٢) والعقوبة شخصية (م ٣٣) ولا يجوز القبض على أحد أو حبسه إلا وفق أحكام القانون (م ٣٤) وحق الدفاع أصالة أو بالوكالة يكفلة القانون (م ٣٥) ويحظر إيذاء المتهم جسمانياً أو معنوياً (٣٧) ولا يجوز إبعاد مصري عن الأراضي المصرية أو منعه من العودة إليها (م ٣٨) ولا يجوز أن تحظر على مصري الإقامة في جهة، ولا أن يلزم الإقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة في القانون (م ٣٩) وحرية المراسلة وسريتها مكفولتان في حدود القانون (م ٤٢)، وحرية الرأي والبحث العلمي مكفولة ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك في حدود القانون (م ٤٤) والانتخاب حق للمصريين على الوجه المبين في القانون ومساهماتهم في الحياة العامة واجب وطني عليهم (م ٦١).

- واقتصر دستور ١٩٥٨ على تكرار بعض المواد السابقة، أما دستور "١٩٦٤" فقد نص على كل الحقوق السابقة.

- ومن حيث ضمان الحقوق المدنية والسياسية وهو النظام القضائي نص الإعلان الدستوري الصادر في فبراير ١٩٥٣ على "أن القضاء مستقل لا سلطان عليه غير القانون وتصدر أحكامه وتنفذ وفق القانون باسم الأمة (م ٧) ونص دستور يناير ١٩٥٣ "على أن القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضايا أو في شئون العدالة (م ١٧٥) والقضاة غير قابلين للعزل وذلك على الوجه المبين بالقانون (مادة ١٧٩١) وقد تكررت هاتان المادتان في دستور ١٩٥٨ (م ٥٩ وم ٦٠) وفي دستور ١٩٦٤ (م ١٥٢، ١٥٦) (١٩٣).

- وقد شهدت الحقبة الناصرية كذلك تطور مهماً لنظام القضائي بإنشاء المحكمة الدستورية في ٣١ أغسطس ١٩٦٩ بالقرار الجمهوري بقانون رقم ٨١ سنة ١٩٦٩.

وبالنسبة للمرأة المصرية - فقد أحدث المشروع الاجتماعي كذلك تحولات عميقة في وضع المرأة ما أثر تأثيراً جذرياً في الأسرة المصرية والبناء الاجتماعي ولقد نص دستور (١٩٥٦)، أي بعد قيام الثورة بأقل من أربع سنوات على مساواة المرأة بالرجل في الحقوق.

السياسية ومنها حق التصويت والترشيح للانتخابات العامة وشغل الوظائف العامة على كل المستويات في جهاز الدولة، وكان ذلك يعتبر ثورة مصغرة حيث انطوى على نفس تقاليد وممارسات لم تتغير منذ ثلاثة عشر قرناً، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تحصل فيها المرأة في أي مكان من الوطن العربي على مثل هذه الحقوق. وكانت الثورة حريصة على دفع قضية المرأة إلى أقصى ما تسمح به معطيات المجتمع وتقاليد. وحينما صدر الميثاق سنة ١٩٦٢ تم النص على ضرورة إسقاط بقايا الأغلال التي تعوق حركة المرأة حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية في صنع الحياة.

وبعد صدور الميثاق بعدة أسابيع ترجمت القيادة الناصرية هذا الحرص ترجمة عملية بتعيين امرأة في منصب وزاري لأول مرة في مصر. كما خطت الثورة خطوات مباشرة في تكريس مبدأ تكافؤ الفرص الاقتصادية للنساء وذلك من خلال قوانين العمل بعد أن أعطتها فرصتها كاملة في التعليم بأعلى مستوياته، وقد نص القانون ٩٩ لسنة ١٩٥٩ صراحة على أنه "لا تفرقة بين الرجل والمرأة، وفي المواد ١٣٣ إلى ١٣٩ من القانون نفسه ما ينطوي صراحة على الاعتراف بحق المرأة المزدوج في العمل وفي الأمومة"^(١) وقد جاء هذا في دستور ١٩٥٦:

مادة ١٨: إلى تكفل الدولة وفقاً للقانون دعم الأسرة وحماية الأمومة والطفولة.

م ١٩: تيسر الدولة للمرأة التوفيق بين عملها في المجتمع وواجباتها في الأسرة.

كما جاء في المادة ٢٤ من الدستور ١٩٥٦ "التضامن الاجتماعي أساس المجتمع".

كما تعترف المادة (٢١) من الدستور نفسه بأن للمواطنين الحق في المعونة في حالة الشيخوخة وفي حالة المرض أو العجز عن العمل كما تكفل الدولة خدمات التأمين الاجتماعي والمعونة الاجتماعية والصحة العامة وتوسيعها تدريجياً.

وقد صدر في عام ١٩٥٦ قانون جديد للتعاون يحمي الحركة التعاونية ويوفر لها كثير من المزايا حتى تكون عاملاً له شأنه وخلق المجتمع التعاوني والهدف من التعاون كما ارتأته الثورة هو تحسين أحوال الطبقات الدنيا والحيلولة دون سيطرة رأس المال والاحتكار ومن هنا كانت العلاقة وثيقة بين التعاون والاشتراكية.^(١٩٤)

مراجع الباب الثاني

١. د. حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب- القاهرة - مكتبة مدبولي- ١٩٩٠- ص٥٨.
٢. د. عبد العظيم رمضان: تاريخ مصر الاجتماعي الحديث - جامعة الإسكندرية ١٩٨٠- ص ٢٥١
٣. د. محمد السعيد إدريس: حزب الوفد والطبقة العاملة المصرية (١٩٢٤، ١٩٥٤) دار الثقافة الجديدة - ١٩٩٠ - ص ٨٦ : ٨٧
٤. أحمد عبد الرحيم مصطفى: تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة: معهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة - ١٩٧٣ - ص ١٩.
٥. د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث-"الخلفية التاريخية"-كتاب الهلال - ط٣-القاهرة-١٩٦٩- ص ١٤٨
٦. موسوعة العلوم السياسية: مادة (محمد عبده) - مرجع سابق - ص ١٤٧ - ١٤٨.
٧. لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث - الفكر السياسي والاجتماعي - القاهرة - كتاب الهلال- ج٢ - ١٩٦٩ - ص ٩٠ : ٩١
٨. وليم سليمان قلادة: الأقباط من الذمية للمواطنة - (متضمن) - مصر- في القرن ٢١ "تحرير/ د. أسامة الباز - القاهرة - مركز الأهرام للترجمة والنشر - ١٩٩٦ - ص ١٧١.
٩. د. عبد العظيم رمضان: مرجع سابق - ص ٢٥.
١٠. رفاعة الطهطاوي: ملف الطليعة - السنة الثالثة - العدد السادس - يونيو ١٩٦٧- ص ١٦٥ .
١١. محمود فهمي حجازي: اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٤- ص ٥٨. ويعد المرجع السابق برأي الباحث من اوفي المصادر التي تناولت فكر رفاعة رافع الطهطاوي في ابعاده المختلفة،وهو ينطوي بالإضافة إلى الدراسة الممتازة للدكتور حجازي على النص الكامل للكتاب"تخصيص الإبريز" والذي اعتمدنا عليه اعتمادا كاملا في كتابة هذا الجزء.
١٢. البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة-بيروت- دار النهار للنشر- ط٤ - ١٩٨٦ - ص ٣٥.
١٣. رفاعة الطهطاوي: مناهج الأبواب في مباحث الآداب العصرية - "تقديم" حلمي النمنم - دراسة مصطفى عبد المعطي - القاهرة - المجلس الاعلي للثقافة- ٢٠٠٢ - ص ٣٦٠.

١٤. رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز - (متضمن): محمود فهمي حجازي - أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي - مرجع سابق - ص ٢٣٧.
١٥. رفاعة رافع الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين - تقديم / د. عماد بدر الدين أبو غازي - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة - ٢٠٠٢ - ص ٩٣: ٨٨.
١٦. موسوعة العلوم السياسية: مادة الطهطاوي - ص ٢٥٢.
١٧. مناهج الألباب: مرجع سابق - ص ٨.
١٨. المرشد الأمين: مرجع سابق - ص ٩٣.
١٩. المرشد الأمين: مرجع سابق - ص ٨٣.
٢٠. المرشد الأمين: مرجع سابق - ص ٨٩.
٢١. تليخيص الإبريز: مرجع سابق - ص ٢٣٢.
٢٢. تليخيص الإبريز: مرجع سابق - ص ٢٣٠.
٢٣. تليخيص الإبريز: مرجع سابق - ص ٢٣١.
٢٤. مناهج الألباب: مرجع سابق - ص ٣٥١.
٢٥. مناهج الألباب: مرجع سابق - ص ٣٥٣.
٢٦. د. حليم اليازجي: الحرية والديمقراطية في الفكر العربي الحديث (متضمن) - بحوث في الفكر القومي - المجلد الثاني - معهد الإنماء العربي - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٩٦.
٢٧. مناهج الألباب: مرجع سابق - ص ٣٦٧.
٢٨. المرشد الأمين: مرجع سابق - ص ٩٤.
٢٩. د. عبد العظيم رمضان: مرجع سابق - ص ٢٥٧.
٣٠. نعمان عاشور: بطولات مصرية كتاب روزاليوسف - مؤسسة روزا اليوسف - القاهرة - سبتمبر ١٩٧٣، ص ٢٦٥-٢٨٥: وانظر عمر عبد العزيز عمر: دراسات في تاريخ مصر الحديث (١٧٩٨-١٩١٤) - دار الثغر - الإسكندرية - ١٩٧٢ - ص ٣٣٩.
31. Safran (N): Egypt in search of political community - Cambridge - 1961-P125.
32. Smith (A): National Identity - London - penguin book - 1991 - p.182.
٣٣. د. السيد عبد الحليم الزيات: التحديث السياسي في المجتمع المصري - الإسكندرية - دار المعرفة الجامعية - ١٩٩١ - ص ٩٧.
٣٤. أحمد لطفي السيد: الجريدة، ٢ يناير ١٩١٣.

٣٥. لطفى السيد: الجريدة، ٨ ديسمبر ١٩١٣.
٣٦. لطفى السيد: الجريدة ١٦ يناير ١٩١٣.
٣٧. لطفى السيد - تأملات في الفلسفة والسياسة والأدب والإجتماع - القاهرة - دار المعارف - ١٩٤٦ - ص ٦١، ٦٣.
٣٨. لطفى السيد: مبادئ في السياسة والأدب والإجتماع - القاهرة - دار الهلال - كتاب الهلال - العدد ١٤٩ - ١٩٣٦، ص ١٢٤، ١٢٦.
٣٩. لطفى السيد: الجريدة ٢٣ ديسمبر ١٩١٣.
٤٠. علي الدين هلال - د عفاف لطفى السيد: رواد الفكر التنويري - القاهرة - جمعية النداء الجديد - رسائل النداء الجديد (١٢) - ص ٣٥.
41. Smith, (A): Op cit, P.182.
42. Gershoni (Israel) & Jankowski (James): Egypt Islam & Arabs: The search for Egyptian Nationhood - 1900 -1930 - (Oxford university press - 1986 P14
٤٣. لطفى السيد: الجريدة - فى ٥ أكتوبر ١٩٠٢.
٤٤. أحمد لطفى السيد: صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٦ - ص ٣٠، ٣١.
٤٥. لطفى السيد: الجريدة - ١ يناير ١٩١٣.
٤٦. أحمد لطفى السيد: المنتخبات - القاهرة - مطبعة المقتطف - ١٩٤٥ - الجزء الثاني - ص ٦٠.
٤٧. لطفى السيد: الجريدة - ٢٨ سبتمبر ١٩١٣.
٤٨. لطفى السيد: الجريدة - ١ يناير ١٩١٣.
٤٩. لطفى السيد: المنتخبات - مرجع سابق - ص ٧١-٧٣.
٥٠. د. علي الدين هلال: مرجع سابق - ص ٧٤.
٥١. د. عفاف لطفى السيد: المرجع السابق - ص ٢٥.
٥٢. لطفى السيد: الجريدة - ١٤ سبتمبر ١٩١٢
53. Howrani (A): Arabic Thought in the liberal age- 1798 - 1939 - (Oxford: Oxford university press- 1962 - p172.
٥٤. د. عبد العظيم رمضان: دراسات في تاريخ مصر المعاصر - القاهرة - المركز العربي للبحث والنشر - ١٩٨١ - ص ٣٩ - ٤٠.
٥٥. طارق البشري: المسلمون والأقباط - ص ١٤٣.
٥٦. نزيه الأيوبي: الدولة المركزية في مصر - مرجع سابق - ص ٨٥.

٥٧. عماد صبيام: منظمات المجتمع المدني وقضية المواطنة - بحث مقدم للمؤتمر السنوي السابع عشر - مرجع سابق - ص ١٤.
٥٨. د. أماني قنديل: المجتمع المدني في مصر - مع مطلع ألفية جديدة - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والإشترابية بالأهرام - ٢٠٠٠ - ص ٢٤.
٥٩. د. أماني قنديل: المرجع سابق - ص ٢٥.
٦٠. أيمن عبد الوهاب: الجمعيات الأهلية وتعزيز المواطنة (القيود والفرص) - بحث مقدم إلى مؤتمر المواطنة - مرجع سابق - ص ٧٧٧.
٦١. د. وليم سليمان قلادة: نشأة مبدأ المواطنة في مصر " (متضمن) " في المواطنة (تاريخياً دستورياً - فقهاً) - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية - سلسلة المواطنة (١) - ص ٢٦ - ٢٧.
٦٢. ماجد راغب الحلوي: النظم السياسية والقانون الدستوري - الإسكندرية - مؤسسة شباب الجامعة - ١٩٧٣ ج ٢١
٦٣. د. السيد عبد الحلیم الزيات: المرجع السابق - ص ١٦٣-١٦٤.
٦٤. د. السيد عبد الحلیم الزيات: مرجع سابق - ص ١٧١.
٦٥. د. أحمد فارس عبد المنعم: السلطة السياسية وقضية الديمقراطية - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ص ٤٦-٥٢.
٦٦. جمعية النداء الجديد: المبادئ والركائز الفكرية - القاهرة - يونيو ١٩٩٢.
٦٧. د. أسامة الغزالي حرب: القوي الليبرالية غير الحزبية في العالم العربي - نموذج جمعية النداء الجديد بمصر (متضمن) في الخبرة السياسية المصرية في مائة عام: تحرير / د. نازلي معوض - القاهرة - مركز البحوث والدراسات بجامعة القاهرة - ٢٠٠١.
٦٨. د. سعيد النجار: مداخله لمحاضرة / د. أحمد عبدالله - نقد السلفية الليبرالية - ندوات النداء الجديد (٣) - جمعية النداء الجديد - ديسمبر ١٩٩٦ - ص ٢٣.
٦٩. د. سعيد النجار: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عيده الخمسين - رسائل النداء الجديد - عدد (٣٧) - إبريل ١٩٩٩.
٧٠. د. سعيد النجار: ليس هناك طريق آخر للتقدم - نشرة النداء الجديد - يونيو ١٩٩٥ - ص ٣: ٤
٧١. د. حازم الببلاوي: عن الديمقراطية الليبرالية "قضايا ومشاكل" - رسائل النداء الجديد (٣) - ص ٢١
٧٢. د. أميمة عبود - مرجع سابق - ص ١٧.
٧٣. د. الببلاوي: مرجع سابق - ص ٢٤ - ٢٥.

٧٤. د. سعيد النجار: مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة - رسائل النداء الجديد - عدد (٦٤) - مايو ٢٠٠٣ - ص ١٣
٧٥. د. سعيد النجار: المواطنة في الدولة الحديثة - مرجع سابق - ص ١٥.
٧٦. د. النجار: مرجع سابق - ص ١٦.
٧٧. د. النجار: المرجع السابق - ص ١٨.
٧٨. هناك كتابات كثيرة لسمير مرقص وهاني لبيب وسامح فوزي، بالإضافة إلى كتابات اسبق تاريخياً للدكتور ميلاد حنا... الخ
٧٩. د. على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤) - بيروت - الأهلية للنشر والتوزيع - ١٩٨٧ - ص ٣٧.
٨٠. هيثم مناع: المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي - القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - ١٩٩٧ - ص ٥.
81. Lewis (Bernard): Islam and Liberal Democracy: A Historical overview, journal of Democracy vol, 7, no.2 (1996) P.55
٨٢. عبد الوهاب الأفندي: إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام" مسلم أم مواطن "في المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ٢٠٠١ - ص ٥٥
٨٣. عبد الوهاب الأفندي: مرجع سابق - ص ٥٧.
٨٤. د. عماد شاهين: تصورات المواطنة
85. Abou A.la Mawduidi: Human Right in Islam - United Kingdom - the Islamic foundation - 1967 - p.p 25-37.
٨٦. يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي - القاهرة - مكتبة وهبة - ١٩٩٤ - ص ٥-٧.
٨٧. د. محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان - ضرورات لا حقوق - الكويت - المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب - سلسلة عالم المعرفة - مايو ١٩٨٥ - ص ١٥.
٨٨. د. حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب - مرجع سابق - ص ٤٤.
٨٩. محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة - بيروت - دار الشروق - ١٩٩٢ - ص ٤٢٥ - ٤٥٢.
- ** ثمة بيان مفصل بالحقوق والحريات العامة التي أقرها الإسلام للفرد المسلم في العديد من المراجع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر د، طعيمة الجرف، نظرية الدولة، د. عبد الغني بسيوني عبدالله، النظم السياسية، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية إلى غيرها.

٩٠. طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجامعة الوطنية - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٠ ص ٧٠٣
٩١. البشري: مرجع سابق - ص ٧٠٤.
٩٢. د. محمد عماره: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام - القاهرة - نهضة مصر للطباعة والنشر - ١٩٩٧ - ص ١٢٥.
٩٣. د. عماد شاهين: تصورات المواطنة في المفهوم الإسلامي - مرجع سابق - ص ١١.
٩٤. وليد نويهض: قراءة في دستور دولة المدنية (متضمن) حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص - تحرير / سلمي الجبوشي - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ٢٠٠٢ - ص ١٤٣: ١٤٦ هذا ويتضمن المقال السابق ملحق به النص الكامل للصحيفة ص ١٦٦ - ١٦٩.
٩٥. محمد كمال إمام: قراءة معاصرة في دستور المدينة - القاهرة - مجلة المسلم المعاصر - ص ٢٠
٩٦. د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية - القاهرة - دار الشروق - وللعوا كذلك: الأقباط والإسلام - القاهرة - دار الشروق - ١٩٨٧ - ص ٢٧.
٩٧. القرضاوي: غير المسلمين - مرجع سابق - ص ٩.
98. Osman (Fathi): Islam and Human Right - the Challenge to Muslims and the world in El-Affendi, ed, Islam and its Modernity - Essays in honor of Fathi Osman.
٩٩. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة "إعلان مبادئ" - القاهرة - دار الشروق - ١٩٩٢ - ط ٢ - ص ٥٦-٥٧.
١٠٠. ميثاق العمل الإسلامي: القاهرة - مكتبة ابن كثير - ١٩٨٩ - ص ٢٠٦.
١٠١. نهر الذكريات: المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية - القاهرة - مكتبة التراث الإسلامي - ٢٠٠٣ - ص ١٨٢-١٨٤.
١٠٢. المرجع السابق - ص ١٨٥.
١٠٣. أيمن الظواهري: فرسان تحت راية النبي - ٢٠٠١. أيمن الظواهري: الولاء والبراء - عقيدة منقولة وواقع مفقود - ص ١٤-١٥.
١٠٤. د. هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة - ٢٠٠٥ - ص ١٢٦.
١٠٥. د. هالة مصطفى: المرجع السابق - ص ١٢٨.
١٠٦. د. هالة مصطفى: المرجع السابق - ص ١٣٠.

١٠٧. حسن البنا: مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا - بيروت - دار الشهاب - د.ت. - ص ٢١.
١٠٨. محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية - القاهرة - دار الشرق الأوسط للنشر - ١٩٩٠ - ط ١ - ص ٦٩.
١٠٩. يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة - كيف جنت على أمتنا - القاهرة - مكتبة وهبة - ١٩٧٧ - ص ٨٠: ٨١.
١١٠. الأخوان المسلمون: بيان للناس - مجلة رواق عربي - القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - ١٩٩٩ - العدد الأول.
١١١. أوراق حزب الوسط المصري: برنامج الحزب ولائحة النظام الداخلي مطبوعات الحزب - مايو ١٩٩٨ - ص ٢٤.
١١٢. د. سليم العوا: تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان - القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - تحرير/ عصام محمد حسن - دراسات ابن رشد - ١٩٩٧ - ص ١٥٣.
١١٣. نبيل عبد الفتاح: النص والرصاص "الاسلام السياسي والاقباط وازمات الدولة الحديثة في مصر" - بيروت - دار النهار للنشر - ١٩٩٧ - ص ١٢٥.
١١٤. د. هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر "من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف" - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - ١٩٩٢ - ص ٣٢.
١١٥. سامح فوزي: تصورات المواطنة في الفكر المصري "رؤى المثقفين الأقباط في المواطنة: دراسة استطلاعية: بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية - مرجع سابق ذكره - ص ٢
١١٦. نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف - القاهرة - مكتبة مدبولي - ١٩٨٤ - ص ٦٨.
١١٧. السيد ياسين: المواطنة في زمن العولمة - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية (٥) - سلسلة المواطنة - ٢٠٠٢ - ص ٥٤.
١١٨. د. وليم سليمان قلادة: الأقباط من النمية إلى المواطنة (متضمن) مصر في القرن ٢١ - تحرير/ د. أسامة الباز - القاهرة - مركز الأهرام للترجمة والنشر - ١٩٩٦ - ص ١٧١.
١١٩. د. وليم قلادة: نشأة مبدأ المواطنة في مصر - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية - المواطنة تاريخياً - دستورياً فقهياً - ١٩٩٨ - ص ٢٦.
١٢٠. د. وليم قلادة: نشأة مبدأ المواطنة - مرجع السابق - ص ٢٦.
١٢١. محمد عمارة: الإسلام والثورة - القاهرة - دار الشروق - ١٩٧٩ - ص ١٤٠.

١٢٢. د. قلادة: مبدأ المواطنة (متضمن) الحوار القومي الديني "تدوة" - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٩ - ص ١٤٥.
١٢٣. د. قلادة: المرجع السابق - ص ١٤٧.
١٢٤. د. قلادة: الحوار بين الأديان - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦ - ص ١٧٥ - ١٧٨.
١٢٥. د. قلادة: المسيحية والإسلام في مصر - القاهرة - دار سينا - ١٩٩٣ - ط ١ - ص ٩٠.
١٢٦. السيد يسين: المواطنة المصرية - الأهرام القاهرية - في ٥ إبريل ٢٠٠١.
١٢٧. د. على الدين هلال: السياسة والحكم في مصر - القاهرة - مكتبة نهضة الشرق - ١٩٧٧ - ص ١٤٢. وكذلك د. عبد الوهاب بكر: أضواء على النشاط الشيوعي في مصر: (١٩٥٠-١٩٥١) - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ - ص ٤.
١٢٨. د. محمد حافظ دياب/سيد قطب: "الخطاب والأيدولوجيا" - القاهرة - دار الثقافة الجديدة - ١٩٨٧ - ص ٦١.
١٢٩. د. رؤوف عباس: الحركة العمالية في مصر (١٨٩٩-١٩٥٢) - القاهرة - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - ١٩٦٧ - ص ٢٣٢ - ٢٣٣.
١٣٠. د. على الدين هلال: مرجع سابق - ص ٤٣.
١٣١. عبد العظيم رمضان: تاريخ مصر الاجتماعي - ص ٢٨٤.
١٣٢. د. أنور مغيث: الماركسية المصرية والفلسفة (عرض نقدي) - بيروت - مجلة الطريق - العدد الرابع - السنة الثامنة والخمسون - ١٩٩٩ - ص ٦٤.
١٣٣. د. على الدين هلال: مرجع سابق - ص ٢٤٤.
١٣٤. طارق البشري: الحركة السياسية في مصر - القاهرة - دار الشروق - ١٩٨٣ - ط ٢ - ص ٤٢١.
- أنظر كذلك: رفعت السعيد: التيارات السياسية في مصر (رؤية نقدية) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٢ - ص ٨٦.
١٣٥. رؤوف عباس: مرجع سابق - ص ٢٧٦.
١٣٦. طارق البشري: مرجع سابق - ص ٤٤٦ - ٤٤٧.
١٣٧. د. فؤاد زكريا: عبد الناصر واليسار المصري - القاهرة - كتاب روز اليوسف - دار روزا اليوسف - ص ٧-٩.
١٣٨. د. مجدي عبد الحافظ: الاشتراكية والفكر المصري الحديث (متضمن) - القاهرة - قضايا فكرية - الكتاب الحادي عشر يوليو - ١٩٩٢ - ص ٦٣.

١٣٩. د. عماد صيام: اليسار والحركة الفلاحية - رؤية نقدية - قضايا فكرية - المرجع السابق - ص ٢١٨.
١٤٠. أمينة شفيق: ملاحظات عن العلاقة بين الحركة الشيوعية والحركة النقابية - قضايا فكرية - المرجع السابق - ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
١٤١. د. مجدي عبد الحافظ: مرجع سابق - ص ٦٣.
١٤٢. ف. ج. أفانا سبيف: اصول الفلسفة الماركسية - ترجمة / حمدي عبد الجواد - القاهرة - دار الثقافة الجديدة - ١٩٧٥ - ص ٢٠٦.
١٤٣. بناء مجتمع المشاركة الشعبية: البرنامج العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي - مصر - حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي - كتاب الأهالي رقم ٦٤ - أكتوبر ١٩٩٩.
١٤٤. بناء مجتمع المشاركة الشعبية: مرجع سابق - ص ٢٩.
١٤٥. كارل ماركس: "المختارات" تولا عن / يحي علوان - - بيروت - مجلة الطريق - العدد الخامس لسنة ١٩٩٧ ص ٨١.
١٤٦. لبنين: الأعمال الكاملة - المختارات - مرجع سابق - ص ٨٧.
١٤٧. د. محمد السيد سعيد: الأحزاب العربية وحقوق الإنسان (متضمن) في حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص - مرجع سابق - ص ٩٧١ - ٩٧٢.
١٤٨. عبد الغفار شكر: تطور الفكر الاشتراكي في مصر - (١٩٧٠ - ٢٠٠٠) (متضمن في) (الفكر السياسي المصري المعاصر) - تحرير / د. علا أبو زيد - القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية - جامعة القاهرة - ٢٠٠٣ - ص ١١.
١٤٩. حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي: البرنامج السياسي العام (الثاني) - بناء مجتمع المشاركة الشعبية - مرجع سابق - ص ٥١.
١٥٠. المرجع السابق: ص ٥٢.
١٥١. المرجع السابق: ص ٥٣.
١٥٢. المرجع السابق: ص ٥٣ - ٥٩.
١٥٣. المرجع السابق: ص ٥٣ - ٥٩.
١٥٤. المرجع السابق: ص ٣٥.
١٥٥. رول ماير: البحث عن الحداثة - الفكر السياسي العلماني الليبرالي اليساري في مصر - القاهرة - ١٩٤٥ - ١٩٥٨ - ترجمة / شريف يونس - مريت للنشر والمعلومات - ٢٠٠٠ - ص ١٤٤.

١٥٦. شهدي عطيه الشافعي / محمد عبد المعبود الجبلي: أهدافنا الوطنية (متضمن) في عبد العظيم رمضان: تاريخ مصر الاجتماعي - جامعة الإسكندرية - ١٩٨٤ - ص ٣٤٠ - ٣٥٠ -
١٥٧. يواقيم رزق مرقص: الخطاب السياسي الحزبي - (متضمن) الأحزاب المصرية - القاهرة - (١٩٢٢ - ١٩٥٣) - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - ١٩٩٥ - تحرير / رؤوف عباس حامد - ص ١٩٨ - ١٩٩ -
١٥٨. طارق البشري: المسلمون والأقباط - مرجع سابق - ص ٦٢٩ -
١٥٩. فؤاد زكريا: الأزمة الراهنة للسياسات المصرية - القاهرة - كتاب الهلال - دار الهلال - أغسطس ١٩٨٩ - ص ٩٠ - ٩١ -
١٦٠. غادة كنفاني: القومية العربية في الفكر الناصري - (متضمن) بحوث في الفكر القومي العربي - إشراف / د. معن زيادة - بيروت - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول - ١٩٨٣ - ص ٣٢٦ -
١٦١. د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - (مادة ناصرية) - ص ٥٤٩ - ٥٥٣ وقد لمس هذه الإشكالية الكثير ممن تعرضوا بالدراسة للخطاب الناصري ومنهم مثلا د. محمد حافظ دياب في كتابه: سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا - مرجع سابق - ص ٨٢ -
١٦٢. د. خلدون حسن النقيب: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٩١ - ص ١٤٩ -
١٦٣. د. نزيه الأيوبي: الدولة المركزية في مصر - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٩ - ص ١١١ -
١٦٤. سمير مرقص: الحماية والعقاب - الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط - القاهرة - دار ميريت للنشر والمعلومات - ٢٠٠٠ - ص ١٩٦ - ١٩٧ -
١٦٥. جمال عبد الناصر: خطاب ١٥ مارس ١٩٥٦ م.
١٦٦. د. على الدين هلال: الاستقلال الوطني كاستراتيجية في إدارة العلاقات الدولية "ندوة ثورة يوليو - قضايا الحاضر وتحديات المستقبل - القاهرة - دار المستقبل العربي - ١٩٨٧ - ص ١١٤ -
١٦٧. جمال عبد الناصر: خطاب ٢١ فبراير ١٩٥٩ م.
١٦٨. د. عبد المنعم سعيد "الدولة والمجتمع" (متضمن) في سياسات يوليو - خمسون عاما على الثورة - تحرير / هاني رسلان - مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية بالأهرام - ٢٠٠٢ - ص ١٨١٧ -

١٦٩. د. سعد الدين إبراهيم: مدخل إلى فهم مصر (متضمن) مصر في ربع قرن (١٩٥٢ - ١٩٧٠) - تحرير/ سعد الدين إبراهيم وآخرون - بيروت - معهد الإنماء العربي - ١٩٨١ - ص ٥٢.
١٧٠. جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة - وثائق ثورة يوليو - اللجنة العربية لتخليد لقائد جمال عبد الناصر - ص ٣٣
١٧١. محمد حسنين هيكل: المستقبل الآن - جريدة العربي الناصرية - العدد ٨٣١ - ٢٠ أكتوبر ٢٠٠٢
١٧٢. د.عاصم الدسوقي: الجدل حول الهوية والمواطنة (متضمن) في الخبرة السياسية المصرية في مائة عام - تحرير / نازلي معوض - مرجع سابق - ص ١٧٦ - ١٧٧.
١٧٣. د. سعد الدين إبراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو (متضمن) في مصر والعروبة وثورة يوليو - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٢ - ص ٣٩.
١٧٤. لويس عوض: حوار الأجيال - قضية الإنتماء - الأهرام القاهرية - ١٩٨٩/٣/١١.
١٧٥. د. نزيه الأيوبي: مرجع سابق - ص ٩٦.
١٧٦. الميثاق: وثائق ثورة يوليو - اللجنة العربية لتخليد القائد جمال عبد الناصر - ص ١١١.
١٧٧. الميثاق: مرجع سابق - ص ١١٣.
١٧٨. الميثاق: مرجع سابق - ص ١١٧، ١١٨.
١٧٩. الميثاق: ص ١٠٨.
١٨٠. الميثاق: ص ١١٨.
١٨١. الميثاق: ص ١١٩ - ١٢٠.
١٨٢. جمال عبد الناصر: خطاب في ٢٦ يوليو ١٩٦٢.
١٨٣. د. على الدين هلال: تطور الأيديولوجية الرسمية (متضمن) في مصر في ربع قرن - مرجع سابق - ص ١٤١
١٨٤. عصمت سيف الدولة: ثورة يوليو والمسألة الديمقراطية (متضمن) "ندوة" ثورة يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل - مرجع سابق - ص ٥٤٦ - ٥٤٧.
١٨٥. موسوعة السياسة: مادة ناصرية - مرجع سابق - ص ٥٧٣.
١٨٦. د. سعد الدين إبراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو (متضمن) في مصر والعروبة وثورة يوليو - مرجع سابق - ص ١٢١ - ١٢٢.
١٨٧. السيد ياسين: إشراق "الثورة والتغير الاجتماعي" ربع قرن بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - القاهرة - مركز دراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام - ١٩٧٧

١٨٨. د. سعد الدين إبراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو - مرجع سابق - ص١٣٠.
١٨٩. الميثاق: ص١٢٧.
١٩٠. الميثاق: ص١٢٩.
١٩١. د. على الدين هلال: تطوير الأيدلوجية الرسمية في مصر/الديمقراطية والاشتراكية (متضمن) مصر في ربع القرن ٤- الميثاق: مرجع السابق - ص ١٣٠
١٩٢. سعد الدين إبراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو - مرجع سابق - ص١٣٦.
١٩٣. د. احمد فارس عبد المنعم:السلطة السياسية والتنمية (منذ ١٨٠٥ وحتى الآن) كتاب الأهرام الاقتصادي- العدد ٦٤ يونيو ١٩٩٣ - ص ٧١-٧٢.
١٩٤. د. سعد الدين إبراهيم: المشروع الاجتماعي لثورة يوليو - مرجع سابق - ص١٤٢.

الباب الثالث

معوقات الممارسة السياسية للمواطنة في الواقع السياسي المصري



الفصل الأول

الدولة التسطية

بالرغم أن الدولة تعد الضامن الأول لحقوق وحرىات الأفراد، وأنها هي التي تسبغ عليهم صفة المواطنة من خلال منحهم جنسيتها بما تتيحه من امتيازات وما تفرضه من واجبات فإن الدولة كذلك - في العالم الثالث على نحو خاص - ربما كانت العقبة الرئيسة التي تحول دون أن ينال هؤلاء الأفراد حقوقهم والتمتع بها بسبب أوضاع معقدة ومتغيرات عديدة، والملاحظ أنه إذا كانت الديمقراطية الليبرالية طريقة لتوزيع السلطة وشرعة استخدامها، فإن أنظمة الحكم الدكتاتورية، قائمة على احتكار السلطة ومركزيتها والدكتاتورية نوعين رئيسيين متميزين هما:

أ- الدكتاتورية ذات الطابع الشمولي (التوتاليتاري).

ب- الدكتاتورية ذات الطابع السلطوي.

وهناك بالطبع أنظمة حكم استبدادية تجمع بين هذين النوعين أو تتذبذب بينهما.

إن التوتاليتارية totalitarianism جنوح نحو التحكم الكامل والسيطرة التامة على جميع نواحي الحياة للفرد والمجتمع ذلك لأنها تسعى إلى تكوين الدولة المتناغمة كلياً، أو بكلمات أخرى: في ظل التوتاليتارية يتم إخضاع جميع الدوائر (السوق / التعليم / العائلة / المحاكم / النقابات / الأحزاب/ الحياة الثقافية) والتي يتم من خلالها توزيع المنافع والأعباء الاقتصادية والاجتماعية لإدارة السلطة السياسية المحتكرة (مثل هذا التحكم والتنسيق الشاملين كانا بارزين في (النازية الفاشية) ^(١).

أما السلطوية: فهي خلافاً للنظام السابق - نظام الحكم الأكثر شيوعاً في التاريخ البشري القديم والحديث والمعاصر وهي ذلك النوع من الحكم المعروف في العالم العربي حتى اليوم- تميل إلى ترك معظم هذه المؤسسات وشأنها ما دام استقلالها النسبي لا يشكل بالنسبة لها مصدر تهديد.

أ- إشكالية الدولة المصرية ومركزها الفريد:

ليس جديداً ملاحظة قيام دولة مركزية في بلادنا منذ الدولة الفرعونية القديمة، وأن تتولى هذه الدولة مهاماً اقتصادية كثيرة وتعد الدولة المركزية - بناء على ذلك - من أهم العناصر الفاعلة في تشكيل التكوين الاقتصادي الاجتماعي المصري، والجدير بالذكر أن الدولة في النمط الشرقي تقوم عادة بخلق طبقتها، بينما في النظام الرأسمالي الغربي - تقوم الطبقة بصياغة الدولة على هواها والمركزية في النمط الشرقي تعد بمثابة الخاصية الجوهرية داخل هذا التكوين، وهي النواة التي يتمركز حولها البناء الاجتماعي، فهي التي تحدد شكل الإنتاج وهي التي تشكل العلاقات الاجتماعية ونمط إعادة الإنتاج الاجتماعي ^(٢). وتعتبر مصر من أرسخ البلدان العربية من حيث مؤسسة الدولة وتجانس المجتمع، فالدولة بمعنى سيطرة حكومة مركزية على إقليم محدد المعالم بما فيه من سكان، وتسيير شئونه، قد وجدت في مصر منذ ستة آلاف سنة، وبالتحديد منذ أن وحد مينا الوجهين القبلي والبحري، ولكن العناصر المنقوصة من هذا التعريف هي:

(المواطنة / حكم القانون / المساواة الفعلية في الحقوق والواجبات) وهي عناصر لا يظهر بعضها في مصر إلا مع محمد على في أوائل القرن التاسع عشر، ولا يظهر بعضها الآخر إلا في القرن العشرين مع جمال عبد الناصر (٣).

ب- الدولة المصرية بين الرفض والقبول:

حين يتم استعراض الكتابات التي تناولت الدولة المصرية فإننا نجد نوعين من الكتابات:

- النوع الأول: ويتمثل في هذه الكتابات التي تمجد الدولة وتقوم على بيان الدور التاريخي والتنموي والنهضوي للدولة في مصر.

- النوع الثاني: فهو يعتبرها على العكس أس البلاء من زاوية تسلطها على الفرد وخنقها للنمو الاقتصادي.

وأنصار الدولة يرون " أن دراسة التاريخ المصري توضح أن كل لحظة من لحظات تصدع الدولة، يصاحبها انهيار كامل في جميع الوظائف الاجتماعية، ولا يعود المجتمع إلى حيويته، إلا حين تعود إلى الدولة المركزية وحدتها ومسئوليتها ومدلول ذلك: أن الدولة المركزية قامت في مصر بدور قيادة التقدم، فهي تحافظ على سلامه المجتمع وانضباطه وتطلق جميع إمكاناته، الأمر الذي يؤدي إلى نمو القوى الإنتاجية وارتفاع معدلات الإنتاج - كما حدث في تجربة محمد على في التراكم من خلال البيروقراطية وليس من خلال البورجوازية وهي تجربة مشابهة لتجربة كل من الصين واليابان^(٤) وعموماً لا يمكن إنكار أن الدولة هي حامية الاستقلال الوطني، وباني الصناعة والنهضة في أحيان كثيرة، وإنها أي الدولة في عصر القوة والازدهار تتحاز للجديد " على قدر تصورهما وفي حدود فهمها لهذا الجديد" فإذا كان بالمقصود بالجديد هو (الصناعة / مصر الموحدة / الحكومة والإدارة المركزية القومية / القومية المصرية المستقلة - يحميها جيش وطني قوي، تجديد مصر بالخبرة الأجنبية في التكنولوجيا / التعليم العصري - الديمقراطية الليبرالية فيما قبل ١٩٥٢) تدويب الفوارق بين الطبقات أو بمعنى أدق (التقليل منها في عهد عبد الناصر) فالدولة في عهد محمد على / إسماعيل / عبد الناصر قد انحازت للجديد.

أما في عهد الضعف والانسحاق فإنها تتحاز للقديم والمقصود به قيم المجتمع التقليدي، في الإنتاج والمعتقدات والأحكام والسلوك الفردي فالدولة في عهد توفيق، عباس حلمي، فاروق، السادات، فإنها انحازت للقديم فمثلاً بانتهاء حكم محمد علي سنة ١٨٤٠ عادت مصر تدريجياً إلى كافة القيم التقليدية وبلغت الرجعية قمته في عهد عباس الأول (انهارت الصناعة، ضعفت الحكومة المركزية، انحسرت القومية المصرية، تصفية الجيش، تراجع وانحسار الخبرة الأجنبية والتعليم المدني " وعاد كل شيء إلى سيرته الأولى وعادت مصر إلى العصور الوسطى، ولم تكن تلك الردة من الشعب بل من السلطة"^(٥). وبالنسبة لنا في هذا الجزء فإننا نتقصى إلى أي مدى يمكن اعتبار دور الدولة في مصر إيجابياً بالنسبة لقضية المواطنة، أم أن العكس هو الصحيح - والحقيقة أننا نعتقد أن الدولة بالرغم مما قدمته من خير كثير للمواطنة في مصر إلا أنها في التحليل النهائي تعتبر حتى هذه اللحظة عقبة كأداء في تمتع المواطنين المصريين بثمار مواظنتهم التي أقرها لهم الدستور وأن الدولة كما يقول المثل الشعبي تأخذ بالشمال ما أعطته باليمين - ولذلك أراها تأتي في مقدمة العوامل التي تعطل تحقق المواطنة في الممارسة السياسية أو الممارسة الحياتية والشواهد على ذلك كثيرة.

أولاً: على المستوى الدستوري والحياة النيابية:

يعرّف الدستور بأنه القانون الأعلى في المجتمع السياسي، أو هو مجموعة القواعد الأساسية التي يتم وفقاً لها تنظيم الدولة وممارسة الحكم فيها بموجب هذه القواعد، أيضاً يتم من خلالها تحديد نطاق سلطات الدولة وحقوق الأفراد فيها وواجباتهم، وكذلك شكل العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الأجهزة الرئيسية في هذه الدولة وبالذات فيما بين سلطاتها الثلاث الرئيسية: التشريعية القضائية التنفيذية، ويعد وجود دستور بالنسبة لأية دولة ذا دلالة مهمة حيث يشير ذلك أنها دولة قانونية وليست دولة بوليسية، كما يعد خضوع الدولة للقانون، أو ما يعرف " بمبدأ سيادة القانون " من أهم الضمانات لحقوق الأفراد في المجتمع وحررياتهم الأساسية، ومؤدي ما سبق أن الدستور في الفكر السياسي إنما يرتبط وجوداً وعملاً بفكرة الدستورية بمعنى السعي إلى تكوين حكومة تأتي وفقاً للقانون وتعمل في إطاره وتلتزم بحدوده"^(٦).

وقد ارتبط التطور الدستوري في مصر عبر مراحلها المختلفة بكفاح الشعب المصري من أجل الاستقلال والنحرر، وباستقراء هذا التطور يلاحظ أن النضال الوطني من أجل

الدستور قد وُجه برفض مستمر من جانب سلطات الاحتلال الأجنبي التي حاربت وجوده
بشئى الطرق: هذا وقد صدر في العهد الليبرالي دستور ١٩٢٣، في أعقاب إلغاء الحماية
البريطانية على مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢، وبمقتضاه انعقد أول برلمان مصري في
العصر الحديث سنة ١٩٢٤ وقد ظل قائماً أي الدستور حتى تم إلغاؤه في ١٩٣٠ ثم أعيد
حتى قيام ثورة ١٩٥٢ فأبطلت العمل به، وهذا لا يلغي أن ثمة بداية دستورية صدرت عام
١٩٨٢ لكن الدستور الحقيقي هو دستور ١٩٢٣، والملاحظ أنه بالرغم من وجود نصوص
دستورية عديدة سبق الإلحاح إليها عند الحديث عن الفترة الليبرالية تتحدث عن حقوق
وحريات الأفراد إلا أن العهد الليبرالي حافل بالانتهاكات الدستورية والنيابية -وكمثال فإن
الوزارة الدستورية الأولى والبرلمان الذي تمخضت عنه- لم تمارس الحكم سوى تسعة أشهر
انتهت بواقعة اغتيال السردار وتشكيل وزارة زيوار التي عطلت الدستور، وحلت البرلمان
مرتين، ورغم نص الدستور على عدم جواز تكرار الحل لنفس السبب، وظل الدستور من
الناحية العملية معطلاً حتى برلمان ١٩٢٦، وعاد إلى العمل عامين ثم عطل محمد محمود
الحياة النيابية سنة ١٩٢٨، وعاد الدستور بعد ستة أشهر ليستمر ثمانية شهور فقط، ويحدث
انقلاب اسماعيل صدقي الذي استمر حوالي خمس سنوات وتضمن إيقافاً للعمل بدستور
١٩٢٣ والعمل بدستور آخر يدعم الرجعية هو دستور ١٩٣٠. وهكذا فإن الدستور لم يطبق
في الفترة ما بين صدوره حتى عام ١٩٣٦ - أي ثلاث عشر عاماً سوى ثلاثة أعوام، ويبرز
هنا دور الإنجليز والملك وأحزاب الأقلية في انتهاك الدستور والحياة النيابية، ومن ثم هز
الثقة بشريعتها وبشرعية النظام كله^(٧).

وقد اتسم النظام الملكي في مصر بالاستبداد وعدم احترام قواعد الحياة الدستورية، فقد
قام الملك بمخالفة الدستور وتعطيله وإقالة الحكومات وحل البرلمان وكان من الأمور العادية
أن تزيف الانتخابات أو أن يتعرض المواطنون لسائر أنواع الضغوط النفسية والمادية، وكان
العديد من الأصوات وبالذات في المناطق الريفية تباع وتشتري، وخلال عهد الملك فؤاد
عطل الدستور ثلاث مرات. وبينما كان الوفد بلا منازع حزب الأغلبية الساحقة طوال هذه
الفترة فإنه لم يتول السلطة بمفرده إلا مدة لا تقل عن ثلاث سنوات وطرد من السلطة أكثر
من مرة، وطوال هذه الفترة لم يكمل أي برلمان مصري مدته الدستورية - ماعدا برلمان
١٩٤٥ / ١٩٤٩ - وكذلك فعل الملك فاروق سواء بالنسبة للدستور أو الحياة النيابية حتى أن
فاتيكوتز وصف هذا الوضع بأن مصر كانت دولة بوليسية لها برلمان^(٨).

وقد سقطت مؤسسات الديمقراطية البرلمانية في أيدي أولئك الذين امتلكوا الثروة، وكان في استطاعتهم شراء الولاء السياسي والاجتماعي واستخدمت هذه المؤسسات كأداة للحفاظ على سلطة النخبة الحاكمة، ولمنع أي تغيير أو إصلاح يمكن أن يمثل تهديداً لمصالحها وعبر برناد لويس عن هذا الموضوع بقوله " إن انتهازية وأناية الطبقات الحاكمة وضعت كل مؤسسات الديمقراطية الليبرالية والحكم الدستوري في مكان مهين، وأنه بالنسبة للمواطن المصري العادي، فإن الحكومة النيابية لم تكن تعني بالنسبة له وستمنستر أو واشنطن ولكنها عنت له الملك فؤاد وأغنياء الباشاوات فمن إذن يلومه إذا رفض هذه الحكومة واحتقرها"^(٩).

وقد اتضح للمواطن العادي أن زمام الأمور في يد الحاكم، وأن السياسة أمر ليس من عمله أو من واجباته، فقد كانت العملية السياسية بيد قوى ثلاثة (الملك - الإنجليز - الإقطاع) وكانت التجربة الحزبية في معظم فترات معبرة عن الصراع على السلطة لا عن تكوين المواطن الصالح وغرس الالتزام بالواجب"^(١٠) ويتمثل تزييف الحياة النيابية في مصر بأوضح ما يكون في تزييف الانتخابات، ومن المعروف أن نظام الانتخابات الصحيح هو أساس الحياة الديمقراطية، وهو وحده الذي يصبون المبدأ الدستوري القائل بأن جميع السلطات مصدرها الأمة لذلك فقد انتهى الرأي في أغلب الدول الديمقراطية إلى إحاطة العمليات الانتخابية (البرلمانية) بسياج محكم من الضمانات والضوابط التشريعية والإدارية والقضائية، لا يترك منفذاً للتزييف أو التلاعب على أن هذه القاعدة لم تطبق في مصر بسببين:

الأول: أن قانون الانتخاب كما تضمنه دستور ١٩٢٣ ولم يكن يعتبر - من حيث مجرد الصياغة التشريعية قانون انتخاب بالمعنى المصطلح عليه، في البلاد الديمقراطية - فهو يوكل للإدارة وضع القواعد المنظمة للعملية الانتخابية - والإدارة هي بطبيعتها خصم للناخب لأنها جزء من الحكومة.

الثاني: استغلال أحزاب الأقلية، المستندة إلى سلطة القصر، للثغرات التي تضمنها تشريع الانتخابات في تزييف إرادة الناخبين، وقد اتبعت الأحزاب السالفة الذكر أساليب متعددة في تزييف الحياة النيابية في مصر مها: التلاعب في إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية وتزوير جداول الانتخاب/ حجز التذاكر الانتخابية عن أنصار الخصوم، الإرهاب واستخدام العنف مع الخصوم، رفت العمدة والمشايخ المعارضين، شراء الأصوات..... إلخ.

وأخيراً بينما يقضي منطق الديمقراطية السياسية بالتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فإن الفترة من ٢٣ - ١٩٥٢ قد شهدت رجحان - بل سيطرة - الملك (السلطة

التنفيذية) على البرلمان وذلك من خلال الإسراف في استخدام حق حل مجلس النواب وبينما لم يستخدم مجلس النواب حقة الدستوري في سحب الثقة من مجلس الوزراء أو أحد الوزراء ولو لمرة واحدة طوال الفترة من ١٩٢٤ - ١٩٥٥ فإن الملك قام بحل مجلس النواب ٩ مرات".^(١١)

وهكذا فإن الديمقراطية التي شهدتها مصر في الفترة من ١٩٢٣ - ١٩٥٢ لم تكن في حقيقتها إلا ديكتاتورية البورجوازية الكبيرة، حيث أن جميع الأحزاب السياسية التي تولت الحكم في الفترة من ٢٣ - ١٩٥٢ بما فيها الوفد كانت تمثل هذه الطبقة، ومن هنا لم يسع أي منها إلى تحقيق الديمقراطية الاجتماعية لتعارضها مع مصالحهم، وكما اتسم النظام السياسي في الفترة الليبرالية بالديمقراطية السياسية الشكلية والقهر الذي عاشت منه معظم قطاعات الشعب المصري.

ثانيا: الدولة وقضايا المشاركة السياسية:

كما سبقت الإشارة تضمنت جميع الدساتير التي صدرت في الحقبة الناصرية الكثير من المبادئ العامة لصيانة الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، إلا أن الفترة الناصرية لم تكن أفضل حالاً من الفترة السابقة عليها، إن لم تكن أسوأ، في صيانة المبادئ الدستورية والتي صاغت قواعدها في هذا الدستور أو ذلك، بالرغم من تحقيق كثير من الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية الوطنية تلك التي عجز النظام السابق من توفيرها للمواطنين^(١٢).

وبالنسبة للحياة النيابية، فقد فرضت السلطة الناصرية حظراً على تعدد الأحزاب دونما مبرر ديمقراطي، وأقامت تنظيمات حزبية (هيئة التحرير ١٩٥٣) الاتحاد القومي ١٩٥٧، الاتحاد الاشتراكي ١٩٦٢، كانت أقرب إلى الجهاز السلطوي منها إلى التنظيم الحزبي الديمقراطي، ولم يكن لها أي استقلال عن السلطة السياسية حيث كانوا خاضعين لسيطرة العسكريين ورقابتهم مما أضعف من درجة استقلالها كمؤسسات سياسية، ومن حيث دورها كقناة اتصال بين الجماهير والسلطة السياسية فإنها كانت، قنوات ذات اتجاه واحد، حيث غالباً ما كان يقتصر دور التنظيم السياسي على حمل أوامر وتوجيهات القيادة إلى الجماهير دون أن يحمل بالضرورة مشاكل الجماهير ورغباتها إلى القيادة السياسية وقد نظر إليها المواطنون على أنها جهاز آخر من أجهزة السلطة، أو أنها في حقيقة الأمر أدوات للرقابة

والضبط، وكان من شأن ذلك أن هذه المؤسسات لم تتمكن من أن تصبح أدوات للمشاركة الشعبية، أو قنوات للتقيد عن المطالب، أو تمثيل التيارات السياسية المختلفة. (١٣)

كما أفصح النظام الناصري عن مركزية واضحة للسلطة اتخذت ثلاث صور رئيسية:

أولها: مركزية السلطة في إطار النخبة العسكرية دون مشاركة واضحة للمدنيين.

وثانيها: مركزية السلطة في العاصمة.

وثالثها: مركزية السلطة في يد رئيس الجمهورية الذي امتلك سلطات واسعة بمقتضى الدستور. وارتبطت بمركزية السلطة سمة أخرى لا تقل أهمية وخطورة وهي الدمج بين السلطات ورفض مفهوم التوازن بينها، من خلال أدوات قانونية دستورية أو عبر ممارسات فعلية سيطرت السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية ولم يعد البرلمان أداة رقابة ذات فاعلية أو شأن، بل استطاعت السلطة التنفيذية من خلال تحكمها فيما تستطيع أن يرشح نفسه لعضوية السلطة التشريعية (الحجز عند المنبع) وتوجيهها للأعضاء من خلال علاقة البرلمان بالتنظيم السياسي الواحد أن يكون البرلمان امتدادا بشكل أو بآخر للسلطة التنفيذية (١٤).

وقد تم إحصاء عدد القرارات بقوانين التي تم إصدارها من قبل الرئيس ناصر دون مشاركة مجلس الأمة فوجد إنها قد بلغت نسبتها ٨٢,١% من إجمالي عدد التشريعات التي صدرت، أي أن الدور التشريعي لمجلس الأمة في الحقبة الناصرية اقتصر على المشاركة في صنع ١٧,٩% فقط من إجمالي عدد التشريعات، الأمر الذي يوضح مدى هامشية الدور الذي لعبه مجلس الأمة في صنع السياسة العامة للدولة (١٥).

هذا وقد اتخذت السلطة الناصرية عدة إجراءات تمس استقلال القضاء وحصانته أهمها إلغاء مجلس القضاء الأعلى ومذبحة القضاء عام ١٩٦٩، وحل مجلس إدارة نادى القضاء عامي ١٩٦٩، ١٩٦٣. وأي كانت المبررات السياسية لقرارات فصل رجال القضاء فإنها كانت تمثل انتهاكا لمبدأ حصانة القضاء ضد العزل، واعتداء على مبدأ استقلال القضاء الذي نصت عليه المادة (١٥٢) من دستور ١٩٦٤ على أن القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، وفي المادة (١٥٦) على أن القضاة غير قابلين للعزل وذلك على الوجه المبين بالقانون (١٦).

ولقد رفعت الدولة الناصرية شعار ٥٠% للعمال والفلاحين في المجالس النيابية، وقيام تحالف وطني يضم العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الوطنيين والرأسمالية غير

المستغلة، لكن الحدود المميزة لكل قوة لم تتحدد، وسادها قدر كبير من الميوعة والاضطراب، وبالذات في تعريف الفلاح. أضف إلى ذلك أن هذه القوى لم يقدر لها أن تنظم نفسها داخل إطار التحالف أو أن تعبر عن مصالحها بشكل مؤثر الأمر الذي جعل التحالف صيغة نظرية أكثر منها ممارسة واقعية^(١٧) ومن الجدير بالتنويه قيام الثورة باستبعاد عناصر النظام القديم وأركانها من عضوية التنظيمات السياسية التي أقامتها من أول هيئة التحرير حتى الاتحاد الاشتراكي واعتبرتهم أعداء الشعب وبصرف النظر عن المقاصد الثورية لهذه الإجراءات فلقد أثارت جدلاً هائلاً. حول مشروعيه العزل السياسي وقانونية حرمان المواطن من ممارسة حقوقه السياسية وتقييد حريته رغم أنه خارج السجن والمعتقلات وهو جدل لم يعرف طريقة إلى وسائل الإعلام المسموع والمنشور وظل جيبس الصدور حتى السبعينات^(١٨).

أما عن الدولة في عهد السادات، فكل ما جرى في العهد الناصري ينطبق على العهد الساداتي، بالرغم من شعارات مرفوعة عن التعددية في السياسة وخلافه، وبكفي القول إنه مع وجود دستور دائم صدر ١٩٧١ وتعددية حزبيه بدأت ١٩٧٦، ورغم أن الدستور قد أفرد الباب الثالث منه للحريات والحقوق العامة للمواطنين "فإن المحكمة الدستورية سجلت من خلال أحكامها خرقاً لهذه الحقوق والحريات من خلال القانون ٦٦ مرة، شمل ذلك الحق في المساواة بين المواطنين أمام القانون، والحق في ألا يتعرض المواطنون للتمييز سواء بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين، والحق في الحرية والأمان الشخصي، وحرمة الحياة الخاصة للمواطنين وحرمة المساكن، وحرية الرأي والتعبير، وحق تكوين الجمعيات، حق إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي وحقوق المواطنين في الانتخاب والترشيح وفي تكوين أحزاب سياسية^(١٩)، وقد انتهكت ثلاثة قوانين مبدأ أن سيادة القانون أساس الحكم في الدولة وما تقضي به المادة ٦٥ من الدستور من أن "تخضع الدولة للقانون واستقلال القضاء وحصانته ضمانان أساسيان لحماية الحقوق والحريات.^(٢٠)

ثالثاً: الدولة والمجتمع المدني:

ينطوي مفهوم المجتمع المدني على ثلاثة أركان:

أ- الفعلي الإرادي الحر.

ب- تواجد إطار تنظيمي.

ج- ركن أخلاقي سلوكي يشير إلى الثقافة المدنية وقبول الاختلاف والتسامح، التعاون، والإدارة السلمية للصراعات والقيم السابقة التي تمثل الركن الثالث في تعريف المجتمع المدني هي جوهر الديمقراطية، إذ يستحيل بناء مجتمع مدني دون توافر صيغة سلمية لإدارة الاختلاف والتنافس والصراع طبقاً لقواعد متفق عليها بين الأطراف، ويستحيل كذلك بناء مجتمع مدني دون الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان، خاصة حرية الاعتقاد والرأي والتعبير والتجمع والتنظيم، ومن ثم فإن بناء مجتمع مدني أو تطور مجتمع مدني حقيقي هو بمثابة بناء لتطور ثقافة مدنية تعترف وتحترم القيم السابقة^(٢١). والأصل في العلاقة بين المجتمع المدني والدولة أنها علاقة تكامل واعتماد متبادل وتوزيع للأدوار، ليست علاقة تناقض أو خصومة فالمجتمع المدني ما هو إلا أحد تجليات الدولة التي توفر شرط قيامه عن طريق تقنين نظام للحقوق ينظم ممارسة كافة الأفراد والجماعات داخل المجتمع، كما أن المجتمع يعتمد على الدولة في القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية الاجتماعية/الثقافية من خلال ما يقيمه من منظمات فالدولة والمجتمع المدني متلازمات، لا دولة دون مجتمع مدني، ولا مجتمع مدني بدون دولة وتفكك الدولة لا يؤدي إلى مجتمع مدني (لبنان/يوغوسلافيا) فالتيكيك إنما يزيد من قوة وأشكال التنظيم الاجتماعي الأولية^(٢٢).

وفي أعقاب ثورة ١٩٥٢، انتقل النظام السياسي المصري إلى مرحلة جديدة شهدت فيها البلاد التنظيم السياسي الواحد وتوجه السياسات الاجتماعية والاقتصادية نحو الاشتراكية، صاحب ذلك ما يعرف باسم بيروقراطية الدولة التي هيمنت على كافة القطاعات الاجتماعية والاقتصادية وفي هذا السياق تعامل النظام الجديد مع مؤسسات المجتمع في إطار سياسة شاملة لتصفية أو قهر هذه المؤسسات. فقد حل الأحزاب السياسية ١٩٥٣، ثم حل جماعة الإخوان ١٩٥٥، ثم صدر قرار جمهوري رقم ٣٨٤ لعام ١٩٥٦ ينص على إلغاء المواد من ٥٤ - ٨٠ والتي تضمنها القانون المدني بشأن الجمعيات الأهلية. وقد فرض القرار الجمهوري حل هذه التنظيمات جميعاً وخطر اشتراك الأشخاص المحرومين من حقوقهم السياسية في تأسيس أو عضوية أية جمعية واتجه القرار سابق الذكر نحو اعتبار أية مخالفة لنصوصه جريمة تخضع لقانون العقوبات، وتلك كانت سابقة خطيرة - أي إخضاع الأنشطة المدنية لقاعدة التجريم العقابي. وفي هذا الإطار تم تحويل الاتحاد النسائي المصري إلى شكل آخر كجمعية رعاية اجتماعية كما تم حل لجنة الوعي الانتخابي للمرأة، وحل الاتحاد

القومي النسائي في سنة ١٩٥٩، بالإضافة إلى اعتقال وتعذيب رموز اليسار ورموز التيار الديني على السواء، وتوافق مع الإجراءات السابقة إلغاء الوقف الأهلي سنة ١٩٥٢^(٢٣).

وبعد سنوات من قيام ثورة يوليو أي في عام ١٩٥٦، صدر القانون الجديد للجمعيات الأهلية التطوعية، وهو القانون رقم ٣٨٤ الذي يعكس رغبة من السلطة في السيطرة الكاملة على المجتمع المدني. يقول د. سعد الدين إبراهيم " كانت الثورة أكثر من عادلة في تعاملها مع فئات الشعب المختلفة. إلا أن الثمن الحقيقي لهذه الفلسفة كان باهظاً، فقد كان فقدانهم جزءاً كبيراً من استقلالهم على المدى المتوسط والبعيد. والمعادلة المجتمعية التي طبقتها الدولة المصرية في هذه المرحلة تمثلت في منح الحقوق والامتيازات الاجتماعية والاقتصادية لفئات الشعب في مقابل تنازل هذه الفئات بنسبة كبيرة عن استقلالها السياسي والتنظيمي^(٢٤) ونظراً لوجود بعض الثغرات في صالح الجمعيات في القانون السابق، فقد صدر القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذي تضمن آليات تفصيلية لتنظيم عمل الجمعيات الأهلية، والذي كال ضربة واضحة لحرية المواطنين في الحركة الاجتماعية والسياسية المستقلة لأنه حرم على الجمعيات الاشتغال بالدين أو السياسة، وكان هذا القانون متسقاً مع توجهات الثورة في تأميم العمل السياسي، ولما اكتشفت أن الجمعيات كانت بمثابة الباب الخلفي لممارسة السياسة، صدر القانون لتقييد الجمعيات ومنعها من أن تكون مؤسسات للعمل السياسي الذي احتكرته الحكومة وكافة المنظمات التابعة " ^(٢٥).

هذا وقد عمل النظام الناصري على توظيف مؤسسات المجتمع المدني لصالح تأييد سياساته (أزمة مارس ١٩٥٤) ولم يرحب النظام بأي محاولة من النقابات لطرح قضية الحريات (كإلغاء الأحكام العرفية /الإفراج عن المعتقلين السياسيين) ووصل الأمر بحل مجلس نقابة المحامين وتعيين وزير العدل رئيساً لمجلس مؤقت. وقد طرح عبد الناصر فكرة إلغاء النقابات المهنية في أوائل الستينات، حيث تضمن خطابه في ٢٧ نوفمبر ١٩٦١ أمام اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية - ما يفيد بأن النقابات مثل الأحزاب تعمل على انقسام المجتمع " ^(٢٦). وكان لهذه السياسات أثرها فقد انخفض متوسط نمو الجمعيات الأهلية خلال الفترة من ٥٢ - ١٩٧٠ وأدمجت أنشطتها في إطار خطة الدولة، وتوجهت بشكل أساسي نحو تقديم الخدمات والعمل الخيري والرعاية الاجتماعية وتوقفت الأنشطة الدفاعية للمنظمات الأهلية، واختلطت عضوية التنظيم السياسي الواحد بعضوية الجمعيات والفوز بالمناصب القيادية وكان للقانون المنظم للجمعيات ٣٢ ص ١٩٦٤ آثار

بالغة السلبية على العمل الأهلي بإحكام القبضة على المبادرات التطوعية وحصارها والتدخل فيها".

ومن الجدير بالذكر أنه بالرغم من اتجاه النظام السياسي نحو التعددية السياسية، وتبني سياسية الانفتاح الاقتصادي بعد تولي الرئيس السادات، وهو ما يتضمن أو يفترض إحداث تغييرات أساسية في الإطار القانوني للجمعيات الأهلية، إلا أن القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ لم يشهد أية تغييرات جوهرية، إذ استمرت هيمنة الدولة من خلال وزارة الشؤون الاجتماعية والجهة الإدارية المختصة - قائمة على الجمعيات، والرقابة على أنشطتها، وحقها في حلها وإذا كانت فترة الثمانينات قد شهدت تراجعاً من جانب الدولة في توفير ودعم السلع والخدمات الأساسية، وهو ما يفترض توفيره مزيداً من حرية الحركة للجمعيات الأهلية لكي تحل محل الدولة، في توفير هذه السلع والخدمات إلا أن الدولة كذلك لم تراجع قانون الجمعيات لكي تشجع القيام بهذا الدور البديل، مما يؤكد تصميم الدولة بالرغم من تغير العهود السياسية على تقييد العمل الأهلي، ومشاركة المواطنين في العمل العام" (٢٧).

الفصل الثاني

المسألة الطائفية وإشكالية الأقليات

ينقسم أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية إلى مجموعة من الطوائف والجماعات البشرية، وتتميز كل جماعة أو طائفة بصفة معينة تختلف عن صفة الجماعة الأخرى، ويندر أن نجد مجتمعاً متجانساً من جميع النواحي، فلا بد أن ينطوي على أقلية ما، تتكفل حول اعتقاد معين يشعر فيه الفرد بالانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك الأقلية، وعادة لا يقتصر الاختلاف والتباين بين تلك الجماعات على أحد المتغيرات (مثل الدين أو اللغة أو الأصل القومي أو السلالة)، ولكن أيضاً على الحجم العددي ومظاهر الغلبة، والقوة الاجتماعية في أشكالها السياسية الاقتصادية والثقافية. ومن هنا ارتبط البحث والحديث في موضوع الجماعات الأثنية بعلاقات الأقلية مع الأغلبية في نفس المجتمع، وإن لم يكن مستحيلاً أن

تتساوى الجماعات الأثنية في نفس الحجم الكمي في نفس المجتمع من حيث الحجم الكمي، والمكانة الاجتماعية، والقوة السياسية والمنزلة الثقافية، والوظائف الإنتاجية. إن التباين الإثني -إن- عادة ما يقترن بتباين كمي سكاني، أو تباين كمي في نمط العلاقات التوزيعية. إلا أن ذلك لا يفضي إلى أن كل أقلية لابد وأن تكون مقهورة، وليست كل أغلبية هي بالضرورة قاهرة (ففي فلسطين المحتلة مثلاً هناك أقلية متسلطة وأغلبية مقهورة)^(٢٨). ويلاحظ أن تمايز الطائفة لا يعني اتحاد الأفراد في صفة واحدة فقط، بل قد يكون سبب تجمع الأفراد في طائفة معينة اتحاد هؤلاء الأفراد في أكثر من صفة، بأن تجتمع الصفة الدينية مع صفة اجتماعية أو سياسية مثلاً. ولا خطر من الطائفية إذا كان تكتل الأفراد في جماعات معينة شرعياً يهدف إلى تحقيق الصالح العام، أما إذا تطرف هذا التكتل فإنه يصبح وبالاً على الدولة، إذ يتغلب الصالح الطائفي على الصالح العام - ونكون في هذه الحالة بإزاء نظام طائفي - مثل ذلك الموجود في لبنان.

ويمكن تعريف الطائفية: بأنها نظام سياسي واجتماعي متخلف يركز على معاملة الفرد كجزء من فئة دينية تنوب عنه في موافقه السياسة وتشكل مع غيرها من الطوائف جسم الدولة السياسي أو الكيان السياسي. والطائفية تتحكم في حياة الفرد الشخصية، وتحكم وفق قانونها وشرائعها الدينية والتي يقوم فيها رجال الدين بوظيفة الوسيط والحكم في آن - وفي هذا النظام - الطائفي - يحرم المرء من حقه في المساواة، ومن تعامله مع الدولة والمجتمع على أساس ديمقراطي بل يحرم المجتمع من اعتماد العقلانية في التفكير والعلاقات الاجتماعية كوسيلة من وسائل تنظيم المجتمع وتحقيق تقدمه من ناحية أخرى. فالنظام الطائفي يقوم على "التمييز بين المواطنين، ومنح الامتيازات لفئة منهم دون أخرى، حسب ترتيب الأقلية الطائفية وبالتالي يثير التعصب والحقد والتناحر والتناقض غير الموضوعي بين المواطنين" ^(٢٩).

الدين والطائفية:

الدين: هو أحد المتغيرات الأساسية في الاجتماع البشري، وفي المجتمعات المتعددة الأديان - ويبرز هذا المتغير - الطائفة - كأحد معايير التباين بين الجماعات فالذين ينتمون إلى دين واحد أو إلى نفس المذهب في إطار هذا الدين، يعتبرون أنفسهم طائفة متفردة في مقابل غيرهم ممن ينتمون إلى ديانة أخرى أو إلى مذهب آخر والتنوع الديني في نفس

المجتمع لا يكتسب أهمية سياسية إلا إذا ترتب عليه تناقض أو تنازع أو صراع في مجالات القيم أو الثروة أو السلطة، من هنا يفرق كثير من الكتاب بين مفهومي الطوائف sects والطائفة sectarianism .

أ- المفهوم الأول: الطوائف:

يشير فقط إلى التنوع في المعتقدات والممارسات الدينية بين الأفراد أو المجموعات التي يتكون منها المجتمع.

ب- أما المفهوم الثاني:

فهو يشير إلى استخدام هذا التنوع الديني لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو ثقافية لزعماء أو أبناء طائفة معينة في مواجهة طوائف أخرى وعادة ما تصبح الطائفية بهذا المعنى ستارا أو ذريعة تستخدم " الدين " كوسيلة لتحقيق أهداف دنيوية (٣٠).

في خطورة المسألة الطائفية:

يشهد العالم حاليا ومنذ بداية التسعينيات - أى منذ انهيار الاتحاد السوفيتي السابق - صحوه أقليات قومية وعرقية ودينية وتلك الظاهرة في الواقع ليست جديدة على الوطن العربي فمعظم الصراعات الأهلية العربية المسلحة، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كانت حول هذه المسألة، بل إن ما يعتقد أنه الصراع الرئيس في المنطقة، وهو الصراع العربي الإسرائيلي حول فلسطين، لم يستنزف من الدماء العربية قدر ما استنزفته الصراعات الأهلية العربية فهذه الأخيرة قد استنزفت ثلاث أمثال ما استنزفه الصراع العربي الإسرائيلي من دماء عربية وإن عدد من استشهدوا في كل الحروب مع إسرائيل يقدر بحوالي ١٥٠ ألفا بينما يقدر عدد من قتلوا في الحرب الأهلية في ثلاثة أقطار عربية فقط هي العراق ولبنان والسودان - بحوالي نصف مليون من مواطني هذه الأقطار ونفس الشيء ينطبق على الموارد المالية الأخرى، فما أهدر فيها يفوق كذلك نظيره في الصراع العربي الإسرائيلي (٣١).

والغريب أن الفكر القومي العربي لم يتناول موضوع الأقليات بالرغم من خطورته السابقة. صحيح أن أكثر من ٨٥ % من سكان الوطن العربي يكونون مجموعة متجانسة

لغويا ودينياً وثقافياً، إلا أنه توجد عدة تكوينات بشرية عرقية (إثنية) تختلف عن هذه المجموعة العربية الرئيسية سواء في الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة. والعبرة هنا هي ما إذا كان لأي من هذه التغيرات وزن ظاهري في إحساس أي جماعة باختلافها عن الأغلبية المحيطة بها، وترجمة هذا الإحساس إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة في قضايا مجتمعية رئيسية، وباستثناء بعض المعالجات العامة لم يتعرض الفكر القومي للدور الاجتماعي لهذه الكيانات العرقية، بشكل متعمق، ولم يحاول التعرف على همومها ومشكلاتها، ولم يأخذ موقفاً صريحاً من رغباتها المشروعة في المحافظة على تكاملها وتراثها الحضاري ومع ما قد يوجد لدي بعضها من آمال قومية خالصة " (٣٢).

مصر والمسألة الطائفية:

تعد مصر من أكبر الأقطار العربية المتجانسة إثنياً حيث تصل نسبة المصريين المسلمين فيها إلى حوالي ٩٠% والأقلية الرئيسية فيها هي الأقباط المسيحيون الأرثوذكس الذين يمثلون حوالي ٨% من مجموع السكان، وهم مندمجون اجتماعياً واقتصادياً في نسيج المجتمع المصري، وإن لم يلعبوا دوراً سياسياً معترفاً به رسمياً إلا منذ بداية عصر النهضة الحديثة، وفي الحملة الفرنسية وعهد محمد علي (٣٣). وأصبحوا منذ بداية هذا القرن يلعبون دوراً سياسياً متنامياً وصل أوجهه في ثورة ١٩١٩ وخلال الحقبة الليبرالية ٢٣-١٩٥٢ وهم متساوون مع المسلمين بحكم الدستور والقوانين الوضعية، لكن التاريخ الطويل للتسامح والتعايش بين الأغلبية المسلمة والأقلية القبطية، لم يخل من لحظات التوتر والصراع، وإلى جانب الجماعة القبطية الرئيسية، هناك جماعات إثنية صغيرة أهمها النوبيون الذين يمثلون حوالي ١% وبعض الجماعات المسيحية الأخرى واليهودية التي لا تتجاوز عدد أفرادها بضعة آلاف. (٣٤)

ولعل السؤال المهم الذي يطرح نفسه هو:

إلى أي مدى تعتبر مصر مجتمعاً طائفيًا؟ أي إلى أي مدى يمكن إدراج المجتمع المصري في المجتمعات الطائفية مثلاً في الهند ولبنان على سبيل المثال؟.

هناك من يقطع بأن ظواهر التوتر التي تقع بين مسلمين وأقباط، يتعين ألا تدرج تحت عناوين مثل "الفتنة الطائفية" أو "المسألة الطائفية" وذلك بمقولة أن تاريخ مصر لم يعرف

الطائفية، وهناك على الجانب الآخر من يرى أن خطر تحول مصر إلى لبنان آخر هو أمر وارد". (٣٥)

وبين هذين الرأيين نسمع من يقول إن التطور الذي آلت إليه العلاقات بين المسلمين والأقباط خاصة منذ عقد السبعينيات، ومع إقالة السادات لبطريك الأقباط سنة ١٩٨١ من منصبه البابوي وتعرض الأقباط لاعتداءات من قبل الجماعات الإسلامية السياسية يواجه البلاد بمعضلة لا سبيل إلى تجاهل وجودها أو التهوين من شأنها.

والحق أن البحث عن جذور الفتنة الطائفية في مصر - كما يقول جمال بدوي - أشبه بالخوض في حقل ألغام سواء كان الباحث ينتمي إلى دين الأغلبية، أو إلى دين الأقلية، إن لم يستشر الحرج الذي تفرضه طبيعة البحث في أمور تمس العقيدة والوجدان الديني والانتماء الوطني، ففي مجتمع كالمجتمع المصري، اكتسب شهرته من صلابه وحدته الوطنية، وانصهار مكوناته البشرية في سبيكة واحدة، يصبح الحديث عن الفتنة الطائفية بمثابة التركيز على الاستثناء الذي يناقض القاعدة، وتسليط الضوء المبهر على البثور التي تشوه المظهر ولا تمس الجوهر " (٣٦).

وعموماً ونحن بإزاء ظاهرة كالفتنة الطائفية علينا أن نتعرف على أسبابها (هل هي ذاتية تتعلق بطبيعة الأشياء الثابتة المطلقة؟ أم هي غير ذاتية وتتعلق بالظروف الموضوعية المتغيرة والنسبية غير المطلقة؟) ومن واقع الأسباب تبدأ المواجهة والعلاج.

في أسباب الفتنة الطائفية:

بداية ينبغي تحديد ما هي الفتنة الطائفية؟.

إن الفتنة الطائفية ليست هي اختلاف العقائد الدينية بين المواطنين، وإنما هي استخدام اختلاف العقائد الدينية للإخلال بمبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، أو بعبارة أخرى هي التمييز بين المواطنين على أساس من الدين. فإذا كان كل من الدستور والقانون لا يعترفان بمثل هذا التمييز على أساس من الدين، فإنه تجري محاولة في التطبيق الرسمي أو الشعبي لفرض ذات التمييز وهنا تتدخل القوة ويجري تبادل العنف المضاد، أي

أن الفتنة الطائفية تتضمن عناصر معينة ينبغي تحديدها بوضوح، وهي جميعاً تدور حول رفض مبدأ المساواة بين المواطنين.

أولاً: رفض مبدأ حرية العقيدة الدينية للمواطنين، وغالبا ما يشمل الرفض كل مجالات العقيدة من دينية وسياسية وغيرها.

ثانياً: رفض مشاركة المواطنين من الأقلية الدينية في الحكم، وقصر ولاية الحكم بكافة صورها على المواطنين المنتمين للأغلبية الدينية أي المسلمين وقد ينتهي الرفض بكثير من غير المسلمين إلى القبول بذلك أو الهجرة خارج البلاد.

ثالثاً: التمييز بين المواطنين على أساس من الدين في الحقوق والواجبات المدنية وفي مقدمتها المساواة أمام الوظائف العامة.

رابعاً: اللجوء بعد ذلك إلى العنف بفرض أوضاع عدم المساواة بين المواطنين سواء كان ذلك بحرمان الأقلية الدينية من حقوقها وواجباتها أو بدفعها دفعاً إلى التفوق والانطواء على نفسها والهجرة بداخلها أو بالرحيل إلى الخارج. (٣٧)

وبخصوص الفتنة الطائفية في مصر، فالأمر لا يخرج عن أمرين لا ثالث لهما كما يقول د.عاصم الدسوقي:

فإما أن ثمة وحدة وتأخي واندماج بين عنصرين الأمة كقاعدة ثابتة، وأن ما خلا ذلك يدخل في باب الاستثناء أو أن التفرقة هي القاعدة وبأن ما خلا ذلك في باب الاستثناء.

فقارئ التاريخ على أساس إحدى الفرضيتين، سوف يجد أدلة وشواهد وتفاصيل تثبت فرضيته التي تنتهي بقانون يحكم كل العلاقات. وقراءة التاريخ على أساس الرأي الأول- وجود الوحدة والتأخي والتآلف- لا تفسر اشتعال نار الفتنة بينه أونة وأخرى، وتطور مظاهر التعبير عنها من الجدل النظري بين متقفي العقيدتين إلى الاعتداء على الأرواح والممتلكات بأيدي المتهمين من الجانبين، كما لا يفيد في التعليل القول بوجود أصابع أجنبية خفية وراء الحوادث، لأن هذه الأصابع ما كانت لتتسط لولا وجود ما يشجعها على العبث من أمور غير سوية قلقة، ولقد درج أصحاب هذه الفرضية على وصف حوادث الفتنة الطائفية (أحداث الزاوية الحمراء وانتهاء بالكشع) بأنها مؤسفة وعارضة، وتلك هي وجهة نظر الأغلبية المسلمة. وأما قراءة التاريخ حسب الرأي الثاني (وجود تفرقة) فلا بد أن تفسر

اشتعال نار الفتنة وهي تركز أساسا على مظاهر التفرقة والشعور بعدم المساواة في الحقوق بين عنصرى الأمة بداهة فإن هذه القراءة تعتبر ردة فعل للقراءة الأولى وتعبر عن الأقلية المسيحية والأقلية المسلمة غير المتعصبة (٣٨).

والحق أن القراءة الثانية هي أصح القراءات في البحث عن أسباب الفتنة الطائفية وصولاً للمعالجة والمواجهة طالما أن حوادث الفتنة الطائفية لم تنقطع، ولا يبدو أنها سوف تنقطع ما بقيت السياسات التي تشعلها من أن لآخر.

وبغض النظر عن ترجيح أحد الرأيين " فإن النزعة الطائفية في تجلياتها التي تبدت خلال السنوات الماضية هي ظاهرة حديثة نسبياً، فهذه الظاهرة لم تستقر بعد كماكون في الوجدان الشعبي المصري، وهو الأمر الذي برهنت عليه بعض الأحداث التي وقعت في السبعينيات، ففي انتفاضة ١٨ / ١٩ يناير ١٩٧٧ - وهي الانتفاضة التي فجرتها عوامل السخط الاجتماعي على رفع الأسعار - لم تتطور الانتفاضة أو تنحرف نحو مسارب طائفية. وعندما ألقى السادات خطابه ضد البابا شنودة الثالث في ١٤ مايو ١٩٨١ توقعت بعض أجهزة الأمن وقوع اضطرابات بين المسلمين والأقباط لكن شيئاً لم يحدث، كذلك فإن استقرار حركة الشعب المصري في مجموعه وفي مراحل تاريخ كفاحه الوطني من أجل الاستقلال والديمقراطية والعدالة الاجتماعية يدلل - في التحليل الأخير - على أن حركة الجماهير الشعبية والقوي الوطنية إنما تحفزها وتوجهها بالأساس مطالب قومية كبرى، وأهداف سياسية وأوضاع طبقية في جوهرها ومن ثم ساعدت هذه التجارب التاريخية على أن تستقر ردود " فعل الجماهير في النهاية وفي مجملها في إطار تلك الأهداف والمطالب. " (٣٩)

كما أن الحقيقة التاريخية التي تمثلها الوحدة الوطنية تقوم على أساس تاريخي هو التجانس الديني في مصر، فالمصريين الذين ابتدعوا الديانات القديمة القائمة على التوحيد قد احتفظوا طوال آلاف السنين بتجانسهم الديني الفريد. فلما اعتنقوا المسيحية كانت لهم مسيحيتهم المصرية التي لم تلبث أن استقلت بكنيستها القبطية. " فلما دخل الإسلام مصر واعتنقته الأغلبية من سكانها ظلوا مسلمين سنيين، وعلي الرغم من الحكم الفاطمي الذي فرضه المذهب الشيعي الفاطمي على المصريين، إلا أنه لم يعمر في مصر، وعادت مصر مسلم سنية حتى وقتنا هذا، وبقيت الكنيسة القبطية هي الكنيسة المصرية، ولم تفلح

الإرساليات الإيطالية والأمريكية والإنجليزية في أن تتوغل في صفوف الكنيسة القبطية وبقي المسيحيون الكاثوليك والبروتستانت أقلية قليلة من المسيحيين المصريين^(٤١).

هكذا لم تعرف مصر تلك الفسيفساء الدينية التي تنتشر في بلدان عربية أخرى مثل العراق وسوريا ولبنان وبقيت تتميز بسمتين حاسمتين من الناحية الدينية هما: التجانس الديني الكبير، والوحدة الوطنية بين عنصرى الأمة^(٤٢).

الدولة والمسألة الطائفية:

تعد الدولة المصرية أحد العوامل الرئيسة في المسألة الطائفية في مصر، بالإضافة إلى العاملين اللذين لا يقلان أهمية، وهما الأقباط والمسلمين (أصحاب النزعات المتطرفة من كلا الفريقين).

والواقع أن تلمس جذور المسألة الطائفية تاريخياً يكشف عن البعد السياسي بوضوح، فلقد أطلت المسألة الطائفية برؤوسها في المشرق العربي في العصر الحديث في الفترة التي أخذ فيها الضعف يدب في أوصال الإمبراطورية العثمانية، فالدولة العثمانية عندما قامت لجأت إلى تنظيم غير المسلمين في طوائف سميت بالملل هنا قام نظام الملة - أي الطائفة الدينية أو أصحاب المذهب الديني الذين أعطتهم الدولة العثمانية قدراً من الاستقلال الذاتي في إدارة شئونهم الدينية، بل قدراً من الاستقلال في إدارة بعض شئونهم المدنية - غير أن هذا النظام ما لبث أن تطرق إليه الفساد وبالذات مع تراخ قبضة المركز (العاصمة) على مختلف الولايات التابعة للسلطنة، ومن ثم راحت الانقسامات في المشرق العربي تنتشر على أسس قبائلية وعشائرية وعائلية، فأصبح المذهب الديني المعين، عند هذه أو تلك هو الأساس في الولاء، وفي الوقت نفسه راحت الدول الإمبريالية توظف نظام " الملل " العثمانية بما يحول المسيحيين إلى أقليات Minorities بالمفهوم الأوروبي السائد وقتئذٍ ولم تلبث أن شجعتها أن تصبح أوطاناً قومية على أساس دينية كما حدث في لبنان بصفة خاصة^(٤٢).

والحقيقة أن المسار المصري مختلف إلى حد كبير عن الوضع في المشرق بالرغم من أن البعد السياسي له أيضاً أهميته البالغة في تحديد الوضع الطائفي ولقد تكون المجتمع المصري أساساً - ومنذ عصور بعيدة من طبقة أساسية هي الفلاحين شكلت الغالبية الساحقة

من السكان قبل الفتح الإسلامي، ولم تلبث أن أخذت تضم مسلمين بالإضافة إلى أقباط وكتلتا الفنتين كانت موضع اضطهاد واستغلال من قبل الفئة الحاكمة الأجنبية سواء كان الحكام مسلمين أو أجنبياً، وعند أي ضعف للسلطة المركزية فإن ذلك يؤدي إلى ظهور العديد من مظاهر الخلل والفوضى الاجتماعية بكيفية كانت تهدر في بعض الأحيان وحدة البلاد ذاتها بما في ذلك وحدة الشعب أيضاً، " وعندما جاء محمد علي في أوائل ق ١٩ اهتم أول ما اهتم بأن يستعيد للدولة سلطتها المركزية، وفرضت الدولة أن تكون المؤسسة الدينية ذاتها تابعة للدولة: لا منافسة ولا موازية، ومع تحديث البلاد اضطرد إدماج الأقباط في عملية إقامة الدولة الحديثة، فكان لهم وزنهم الملحوظ عموماً في مختلف مراتب السلوك الإداري وقد اهتم محمد علي بإصلاح وترميم الكنائس على نفقة الدولة واهتم بأمر التعليم في الكنائس القبطية، وبوجه عام لم يكن لمحمد علي موقف تمييزي ضد الأقباط - ولم يتعرض الأقباط في عهده بسبب من عقيدتهم لأي نوع من الاضطهاد، بل كانوا يمارسون شعائرهم بحرية تامة، ويشغلون في جميع المصالح، كتاباً ومحاسبين، ومنهم من تفرغ للزراعة، وليس ثمة تفرقة بينهم وبين المسلمين في أي شيء^(٤٣).

وفي عهد سعيد باشا في عام ١٨٥٥ صدر قرار بتجنيد المسيحيين في الجيش وإلغاء الجزية المفروضة عليهم (كأهل نمة).

وفي أغسطس ١٨٨٠ - عهد توفيق وقبيل الاحتلال البريطاني وخلال المواجهة مع القوى الأجنبية - صدر قانون القرعة العسكرية بتكليف كل مصري بالخدمة العسكرية دونما تمييز ديني أو اجتماعي وإعفاء رجال الدين المسيحي والإسلامي من التجنيد.

وعند إنشاء أول مجلس نيابي مصري في عهد إسماعيل في سنة ١٨٦٦ كان من حق كل شخص بلغ الخامسة والعشرين ترشيح نفسه للمجلس دون شروط سوى أن يكون أميناً ومخلصاً ومولوداً في مصر، ويذكر لإسماعيل أنه أرسل الأقباط في بعثات خارجية وأنه تبرع للبرطيركية القبطية ببعض التفتيش الزراعية، وأمر ممثلي الحكومة في الأقاليم باستقبال البطرك في طوافه بالبلاد استقبالاً لائقاً^(٤٤).

لكن الحال اختلف في فترة الاحتلال البريطاني، حيث حاول المستعمر ممارسة لعبة الطوائف التي لعبها في الهند. وقد وقعت أخطاء مشتركة بين المسلمين والأقباط وانعقد كمظهر للتوتر الطائفي المؤتمرين القبطي والإسلامي (مارس، مايو ١٩١١) وقد بلغت هذه

السياسة ذروتها في تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي احتفظت فيه بريطانيا لنفسها بحق حماية الأقليات - رغم وحدة الأمة في ثورة ١٩١٩ - وبدا كأنما إنجلترا تريد أن تحتفظ لنفسها بحق التدخل في مصر لعرقلة المسيرة الوطنية بعد الاستقلال. ثم صدر دستور ١٩٢٣ خالياً من أي حكم يتعلق بالتمثيل النسبي للأقليات، ومتضمناً كافة الأحكام الخاصة بكفالة المساواة في الحقوق للمصريين جميعاً، مع كفالة حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية، كما سبقت الإشارة عند الحديث عن العهد الليبرالي.

رغم هذا شهدت الأربعينيات أشكالاً عديدة من التوتر الطائفي ساهم في نشأته سقوط الخلافة وتطلع الملك فؤاد للمنصب واستقطابه للتيارات الإسلامية، بالإضافة إلى إجحافات بحق المسيحيين في تولي المناصب أو التعليم، وكرد فعل تبلور تيار الأمة القبطية التي ترعمت جريدة مصر والذي دعا فيه أصحابه للمحافظة على اللغة والتقاليد القبطية، وتدعيم كيان الأقباط كشعب له ماضٍ مجيد - بل وطالبوا بالحكم الذاتي للأقباط ثم قامت ثورة يوليو ١٩٢٥ وألغت النظام الملكي الذي كان يستقطب العناصر الإسلامية وتخلصت من الإنجليز الذين كانوا ينفخون في نار الفتنة، ومن ثم فتح الباب واسعاً أمام الإصلاح السياسي والإداري بما يعيد الوحدة إلى الصفوف من ذلك: توحيد المحاكم وإلغاء المحاكم الشرعية، والمجالس المليية، ونظام الوقف الأهلي (١٩٥٥) وإلغاء كثير من المدارس التبشيرية والأجنبية وإخضاع الباقي لرقابة الدولة، وتحقيق قدر كبير من المساواة في فرص التعليم والعمل بالتوسيع في مجانية التعليم للجميع، وفي الالتحاق بالجامعة عن طريق مكتب التنسيق، وإحاق الخريجين بالوظائف المختلفة عن طريق ديوان الموظفين ثم القوى العاملة وترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية المطلقة حتى للوظائف الوسطى والتخفيف من الشروط العشرة لبناء الكنائس، واستصدار مبدأ دستوري يمنح رئيس الجمهورية حق تعيين عشرة أعضاء بمجلس الأمة من الأقباط، وبوجه عام يمكن القول إن سياسات ثورة يوليو اتجهت موضوعياً إلى الحد من أسباب احتدام الصراع الديني بالإضافة إلى "أن توظيف الاختلاف في المعتقد الديني من قبل الحكم، لم يكن واحداً من مكونات الأيديولوجية الناصرية، كما طرح عبد الناصر تصوراً تقديمياً لدور الدين في التحرر الوطني والتنمية من أجل إرساء قواعد العدل وتكافؤ الفرص^(٤٥).

وإن كان هناك بعض السلبيات التي شابته علاقة الناصرية بالأقباط "فبالرغم من سعادة الأقباط بتوطيد حكم وطني أصيل ومستقل في البلاد، وتجاوز غالبيتهم الصعاب التي مستهم أكثر من غيرهم (وإن كان ذلك بصورة غير مباشرة) عن طريق عمليات التأميم والحراسة وغيرها، ولكنهم سرعان ما تنبهوا إلى أن هناك ما يشبه التجاهل بحقهم، وهو الأمر الذي اتضح بصفة خاصة في عمليات الاختيار بشغل الوظائف السياسية والإدارية، والعسكرية والقيادية وقد أثمر هذا ردود أفعال سلبية من جانبهم، حيث هاجر عدة آلاف منهم إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا. وإذا كان ملمح نقص المشاركة السياسية في التجربة الناصرية ملمحاً أساسياً، فقد كان نقص مشاركة الأقباط - لأسباب مختلفة - أشد حدة وأكثر وضوحاً في بعض المجالات من نقص مشاركة المسلمين. وقد ترتب على نقص المشاركة هذا نتائج خطيرة تمثلت في نشوء تيار الإسلام السياسي في السبعينيات بعد نكسة يونيو ١٩٦٧، وكذلك ظهور ما يمكن تسميته بالمسيحية السياسية كرد فعل على نشأة التيار الإسلامي الراديكالي.

وبالوصول إلى السبعينيات فإننا ندخل في أخطر مراحل التوتر الطائفي في مصر المعاصرة فعقد السبعينيات هو عقد الفتنة الطائفية بامتياز، فقد انتقل السادات إلى تحريك النزعات الطائفية رغبة منه في تصفية ثورة يوليو ومكاسبها الاجتماعية فكون - أو غض الطرف - عن جماعات إسلامية مسلحة ضد الناصرين واليساريين من طلاب الجامعات بالادعاء أن المعركة هي معركة بين الإيمان والإلحاد، وانضم إلى معركة مقاومة الإلحاد المزعوم زعماء دينيون كان في مقدمتهم شيخ الأزهر وبابا الأقباط وإن كان دخان المعركة يخفي وراءه حلفاً طبقياً يزحف للقبض على السلطة ويتكون من البورجوازية القديمة التي مسنها إجراءات يوليو، ومن بقايا كبار الملاك والقوي التي أثرت في ظل حكم يوليو من بيروقراطيين وكبار المقاولين إلى جانب أصحاب المشروعات الانفتاحية من المصدرين والمستوردين وانضمت إلى هذا التحالف البورجوازية الزراعية التي كانت قد وطدت مراكزها بعد إزاحة كبار الملاك القدامى، وأهم ما يمكن ملاحظة على هذه التركيبة الطبقيّة:

(١) أن مكوناتها ضمت مسلمين ومسيحيين يجمعهم موضوعياً - هدف تصفية المرتكزات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو كما يجمعهم التوجه نحو دمج مصر في النظام الرأسمالي العالمي وعزل مصر عن محيطها العربي، وفي ظل هيمنة الانفتاحيين

اهتزت انساق من القيم الشديدة الأهمية في مجال التوحيد القومي: العدل الاجتماعي -
الوحدة الوطنية - تكافؤ الفرص - الانتماء إلى العروبة العمل المنتج..... الخ.

فضلا عما أشاعه الانفتاح الاقتصادي من تناقضات كالتناقض بين مثل الوطنية
والاستقلال وبين نهج التراجع والمصالحة مع الإمبريالية والصهيونية، التناقض بين إعلام
ديني مكثف موجه إلى الشباب وبين واقع يلمس الشباب تعارضه مع قيمهم الدينية، والتناقض
بين الشعارات الديمقراطية والممارسات الاستبدادية، فضلاً عن التناقض الرئيس بين الفقراء
والأغنياء وانسداد الآفاق الاقتصادية أمام الفئات الوسطى والصغيرة ولم تجد السلطة وسيلة
لامتصاص التناقضات الاجتماعية غير إذكاء الصراعات الطائفية، وساعد على هذا تفاقم
مظاهر التعصب وحدثت وقائع احتكاك عنف بين مسلمين ومسيحيين واحتجاج اجتماعي
واسع النطاق أخذت أشكالاً ثلاثة لها تراث في التاريخ المصري الحديث:

أ- الإضرابات والاعتصامات المتكررة للطلبة والعمال.

ب- الانتفاضات الشعبية الواسعة النطاق (وأهم مثال لها " أحداث يناير ١٩٧٧).

ج- حركات الاحتجاج ذات الطابع الديني سواء من جانب التيار الإسلامي وهو الأهم
أو من قبل تيار مسيحي أخذ في التكون ويأخذ أخطر أشكاله في أقباط المهجر.

والواقع أن أخطر ما يمكن أن تفضي إليه الفتنة الطائفية ليس فقط خطر الانقسام
الداخلي بين المسلمين والأقباط فقط، ولكن تقسيم المسلمين أنفسهم على أساس من الدين، ما
بين مسلم صحيح ومسلم كافر وما يمكن أن يفضي إليه هذا من تفتيت لوحدة الأمة وضربها
في الصميم.

والواقع أن هناك اتهاماً للدولة من قبل المثقفين الأقباط أساساً " فالصراع الديني في
مصر المعاصرة جاء نتيجة لأزمة التحول من السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت
على أساس دور الدولة في الستينيات إلى سياسات أخرى مضادة تقوم على إدماج اقتصاد
مصر في الاقتصاد العالمي، وما استلزمه ذلك من بناء تحالف جديد للحكم في عهد السادات
يضم عناصر متعددة سبقت الإشارة إليها ويستند إلى الإسلام كأيدولوجية من أجل بناء قاعدة
تأييد شعبي لسياسات التحول ومحاصرة القوى المعارضة وقد أستغرق بناء هذا التحالف سبع
سنوات (٧٠-١٩٧٧) عمد النظام خلالها إلى تخليق وعي إسلامي عبر أمرين:

أولهما: الترويج بأن هناك تهديداً يحيق بالمجتمع الإسلامي مصدره الأقباط والشيوخين واليهود ومؤامرات العالم المسيحي.

ثانيهما: المضي قدماً في طريق تطبيق الشريعة الإسلامية بهدف توسيع قاعدة التأييد الشعبي^(٤٦)، وتزويد التحالف الجديد للحكم بالوسائل القانونية اللازمة للسيطرة على مقدرات وتفاعلات سائدة في المجتمع وقد أدى ذلك إلى انعكاسات سلبية على العلاقات الإسلامية، المسيحية ترتب عليها حدوث صراع ديني ازدادت وتيرته مع إخفاق النظام في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية بالسياسات التي اتبعتها وخلصت نادياً فرح " إلى أن التعديلات التي أجراها نظام السادات وضعت الأقباط في يد النظام، دون وجود أي أساس قانوني يحمي حقوقهم بوصفهم مواطنين يتمتعون بالمساواة الكاملة.

- كذلك لم تكن الدولة طرفاً محايداً كخبرة سياسية وبيروقراطية - فرغم أن النظام الناصري أقر المساواة على أسس لا طائفية. وجاء النظام الساداتي كي يجعل المشاركة على أسس طائفية صريحة ويصعب، في ظل النظام الحالي الإقرار بحياد الدولة رغم بعض مظاهر التقدم في المواطنة التي حدثت في الفترة الماضية^(٤٧) كما يشير سامح فوزي إلى أمر آخر تتحمل الدولة المسؤولية الكاملة فيه، وهي أنها ساهمت - بصورة غير مباشرة في تضخيم ظاهرة تمثيل البابا للأقباط على نحو سياسي - فالدولة في إطار سعيها للتغلغل في المجتمع، وإحكام قبضتها على المؤسسات الشعبية حولت الأقباط فعليا إلى طائفة " وجعلت الكنيسة الأداة المؤسسية للطائفة واختزلت الطائفة والأداة المؤسسية المعبرة عنها في شخص رأس المؤسسة الذي أصبح رئيس المؤسسة والطائفة معا^(٤٨).

وتتعامل الدولة بمختلف أجهزتها مع الكنيسة على أنها مؤسسة طائفية أكثر من كونها دور للعبادة ويتضح ذلك - بداية من نص التصريح الرسمي ببناء كنيسة الذي يشار فيه صراحة إلى أن الأقباط الأرثوذكس "طائفة" وتتقبل الكنيسة التهانئ باسم الأقباط في الأعياد وتجري المفاوضات مع الدولة نيابة عنهم في المسائل الطائفية وتعبير عن آرائهم السياسية في قضايا تسعى الدولة لخلق إجماع قومي حولها مثل القضية الفلسطينية^(٤٩) ويساعد على خلق هذه الصورة ماكينة الإعلام الرسمي الذي يخضع خضوعاً كاملاً لرقابة الدولة بمختلف أجهزتها ويخلص د. رشدي سعيد إلى أنه يجب على الدولة التأكيد وصيانة " النموذج المصري القائم على التعايش في ظل تعددية دينية، وهو ما يستدعي مواجهة جادة مع

مشكلات الأقباط، والحقيقة أن مشاكل الأقباط هي مشاكل مصر، ومن صالح مصر أن يكون الأقباط جزءاً من نسيج حقيقي ومن مصلحة مصر أن تكون نموذجاً لدولة متعددة الأديان فإن ذلك يعطيها بعداً حضارياً أعمق^(٥٠).

الخطاب الطائفي للأقباط:

ليس ثمة شك في أن هناك اتجاهاً طائفيًا عند الأقباط يمارس هو الآخر بالإضافة إلى عدم قيام الدولة بمسئوليتها كاملة تجاه مطالبهم نوعاً من إضافة المزيد من اللهب للمشكلة الطائفية، ويدفع بها إلى آفاق ليس من شأنها تقديم حلول حكيمة للمسألة القبطية في مصر.

- والواقع أن هذا الاتجاه الطائفي يظهر أحياناً ويختفي أحياناً وإن كان أنصاره لم يغبوا عن المشهد المصري طيلة القرن العشرين، وهم الآن يكتسبون أرضاً جديدة نتيجة لتفاقم المشكلات الخاصة بالأقباط كأقباط. وبسبب عجز أو تلكؤ الدولة في إنجاز مشروع المواطنة من ناحية، ووجود مشروعية للمشروعات السياسية القائمة على المستويات الطائفية في الشرق الأوسط من ناحية أخرى، هذا ويعود أول ظهور علني للمطالب القبطية في التاريخ المصري الحديث إلى أوائل عام ١٨٩٧، حين قدم وفد قبطي لكل من رئيس الوزراء مصطفى باشا فهمي واللورد كرومر "المعتمد البريطاني" 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 المسيحي للتلاميذ في المدارس الأميرية ويلاحظ أن هناك مطلبين لا يزالان على قائمة المطالب القبطية في الوقت الحاضر، هما تنبؤ المناصب في جهاز الدولة والتمثيل في المجالس النيابية، بالإضافة إلى مطالب أخرى مستجدة منها أن تنفق الحكومة على المؤسسات المسيحية أسوة بالإسلامية استناداً إلى المساواة في المواطنة، وإزالة العقبات القانونية والإدارية التي تعترض بناء الكنائس، وإجبار الطلاب الأقباط على تعلم الديني الإسلامي في المدارس المختلفة^(٥١).

- وقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين إعادة طرح المشكلات القبطية باستخدام خطاب بداية القرن الذي يعتمد على لغة تقترب من الوجدان الشعبي بما تحمله من عاطفية الإحساس بالمواطنة المنقوصة وحسم المطالب الحقوقية الواضحة، وهي حالة يمكن تسميتها

استدامة الوعي بالفرقة، وقد ظهر ذلك بوضوح من خلال جريدة وطني لصاحبها أنطون سيدهم، وهناك إعادة إنتاج للمطالب القبطية، لتناسخ المشكلات التي يعاني منها الأقباط وبقيتها دون حل، وإن كان هناك تحولاً قد طرأ في مناقشة هذه المشكلات نتيجة "ترايد أحداث العنف التي طالت الأقباط وممتلكاتهم فضلاً عن محاولات تهميش الهوية المصرية واستبدالها بالهوية الإسلامية، وكذلك التعرض للدين المسيحي من قبل بعض الدعاة المتطرفين من المسلمين بالزرارية والتحقير والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وقد عادت المطالب السابقة للظهور في كتابات الباحثين الأقباط في التسعينات وقام سفير مرقص بتقسيمها إلى نوعين من الهموم":

النوع الأول: دينية مؤسسية مثل بناء الكنائس والأوقاف، ويمكن حلها في الإطار المؤسسي والقانوني وتحديدًا بين الكنيسة والدولة مع الأخذ في الاعتبار الجهود البحثية والقانونية التي تصب في حل هذه النوعية من الهموم.

النوع الثاني: الهموم الحياتية ويعني 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 عن أرض الواقع في الممارسات العملية عن مبدأ المواطنة، والإخلال بتكافؤ الفرص في الحياة العامة، والتشكيك، في العقيدة الإيمانية للأقباط". (٥٢)

هذا ولا يكتمل الحديث عن الهموم القبطية المعاصرة بغير الإشارة إلى ما يمكن تسميتهم أقباط المهجر. وأقباط المهجر هم نشطاء مصريون مسيحيون يعيشون في خارج البلاد، لكنهم يهتمون بالشأن القبطي داخل مصر، ويعلنون هدفهم في السعي لإزالة المشكلات التي يتعرض لها الأقباط بسبب قبطيتهم. والبعض منهم يرى أن الهموم القبطية تعبر عن مشكلات المواطنة " ويسعون إلى تحقيق المواطنة الكاملة للأقباط أسوة بالمسلمين في وطن واحد يؤمن بالديمقراطية وأسس الدولة الحديثة. (٥٣)

ولعل أهم ما صدر عن أقباط المهجر من وثائق سياسية " الميثاق القبطي Coptic Charter والإعلان المصري، ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة، والقراءة التحليلية للوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية:

أ- التركيز على مبدأ المواطنة والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية أو اللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي، كإجراء مرحلي لتقرير مشاركة الأقباط في المجالس النيابية، حرية العقيدة، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان.

ب- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعين الآخرين واستخدما مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط واعتبرهم جزءاً من جماعات أخرى مهمشة. إلا أن الميثاق القبطي، ركز على الشأن القبطي دون فصله عن المجموع المصري، أما الإعلان المصري فقد سعي - كما يتضح من عنوانه إلى إصلاح حال الجزء -أي الأقباط- من خلال إصلاح مصري شامل لكل البني القانونية والسياسية للدولة في اتجاه الحرية والمساواة.

ج- يطرح الميثاق والإعلان " مشروعيهما استناداً إلى مرجعية واحدة هي موثيق 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 آنية مستمرة مشتركة أيضاً " (٥٤).

الخطاب الإسلامي الراديكالي:

سبق لنا تناول الرؤية الإسلامية المتشددة لحقوق غير المسلمين في المجتمع المصري أثناء تعرضنا لموقف التيار الإسلامي من مبدأ المواطنة من ثم لا حاجة بنا لتكرار ما سبق بيانه، فقط نشير إلى أن النظرة غير الإيجابية للأخر الديني، لا تتوقف عند أصحاب التيار المتطرف - فإننا نجد أنه حتى في داخل الإخوان المسلمين - هناك من يري ما يراه أصحاب الفكر المتطرف - ويكفي أن نشير إلى ما صرح به المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور عام ١٩٩٩ في مقابلة لصحيفة الشعب "إنه لا ينبغي لغير المسلمين الدخول في الجيش" - فضلاً عن التحديات التي تجابه مواطنة الأقباط - في العقود الأخيرة على الصعيدين النظري والعملي. والحق أن التيار الإسلامي يتحمل نصيباً كبيراً من المسؤولية تجاه تفاقم المسألة الطائفية، بالذات محاولته إحياء مفاهيم قديمة تجاوزتها الخبرة السياسية كي تحكم العلاقة بين الأغلبية المسلمة بالأقلية غير المسلمة في المجتمعات المعاصرة، التي يسعى أنصار هذه التيارات إلى أن تكون إسلامية وفق تصور يتدخل فيه الدين الفقهي،

بالتراث التاريخي - وتحديدًا إعادة الحياة إلى مفهوم النمية " وهو ما يعتبر في رأي المثقفين المسيحيين الذين لهم إنتاج في مجال دراسة المواطنة مرتبة أدنى أو دون المواطنة في مفهومها الحديث ويزيد الأمور سوءً أن الأمر لا يتوقف عند مجرد المجال النظري، بل يتعداه إلى الاعتداء على الأرواح والممتلكات مما يتطلب موقفاً حازماً من قبل الدولة في هذا الشأن.

كلمة أخيرة:

إن مسألة الفتنة الطائفية تعد في اعتقادي من أخطر العقبات التي تعترض مسيرة المواطنة في مصر، وهي في حاجة ماسة إلى علاج جذري من جانب الأطراف الفاعلة الثلاث في هذه المسألة أي الدولة والقيادات المسيحية، وكذلك القيادات الإسلامية، وكذلك من جانب المفكرين والباحثين، حتى يكشفوا أسبابها الخفية، ويتلمسوا مسبباتها من خلال الظواهر البادية للعيان، ومن ثم يكون العلاج لهذه المسألة قائماً على أسس علمية ووضعية وحضارية.



الفصل الثالث

التنشئة السياسية والاجتماعية

تعني التنشئة السياسية -من الناحية المفهومية- الآليات والوسائل التي يتم من خلالها توجيه المجتمع والأفراد إلى تبني والتزام نظام وسلوك وقيم، فيما يتعلق بظاهرة السلطة. وهي جزء من عملية أكثر شمولاً وعمومية، تعرف بالتنشئة الاجتماعية التي تلازم الفرد طول حياته، وتعمل على صياغته، وصياغة سلوكه إزاء المجتمع من حوله^(٥٥)، ولذلك فإن منظومة القيم التي يعتنقها الفرد إزاء السلطة لا تنفصل عن مجمل الطريقة التي يتم بها تشكيل منظومة القيم التي يعتنقها الفرد بوجه عام، ومن هنا يجئ الاهتمام بالدور الذي تلعبه كل وسائل التنشئة كالأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والفنون، فكل من هذه الآليات تقدم

للفرد نظاماً للقيم والسلوك بغية اكتسابه وتبنيه باعتباره الأسلوب الأمثل لممارسة الحياة سواء في شكلها الخاص أو في شكلها العام".

البعد السياسي والتنشئة الاجتماعية:

تأتي الجوانب السياسية في مقدمة ما يتعلق بالشق العام، وهي أنواع مختلفة منها الشمولي الواحدي، ومنها القهري التسلطي ومنها الديمقراطي التعددي. وما يهنا هو المضمون الديمقراطي للتنشئة السياسية، بما تعنيه من المشاركة في صنع القرار والتحرر من القهر، والدخول في حلبة العمل العام، وتكوين الجماعات والمؤسسات والتنظيمات الساعية للدفاع عن حقوق بعينها لفئة أو جماعة من الناس وهي أيضاً الانتماء للأحزاب الساعية للسلطة وفق القوانين المعمول بها في المجتمع، ونظراً لأن ظاهرة السلطة هي جزء من كل، فإن المحتوى الثقافي والقيمي الذي يتشربه الفرد من نشأته الاجتماعية العامة، تؤثر في طريقة اقتراجه أو ابتعاده عن ظاهرة السلطة، ومثل هذا المحتوى الثقافي والقيمي هو الذي يفرق بين المجتمعات وبعضها من حيث التعاطي على نحو سلبي أو إيجابي مع الحالة الديمقراطية، فكما كانت عمليات التنشئة الاجتماعية تنطوي على قيم التحرر من القهر والمساواة والإبداع وأعمال العقل والثقة في النفس، والتكامل المادي والروحي والانتماء للجماعة دون فقدان الخصوصية، وكذلك الانفتاح على الآخر المختلف سياسياً أو فكرياً والترحيب بالحوار كسبيل لحل الخلافات السياسية أو للوصول إلى صيغة تضمن عدم تقاوم هذه الخلافات.

كان الفرد أكثر تفاعلاً مع ظاهرة السلطة عطاء واحتكاكاً وأكثر إيجابية للمشاركة في الحياة العامة، على وجه الإجمال العكس صحيح: كلما كانت عمليات التنشئة مجسدة لقيم التسلط والقهر وعدم المساواة وغياب التكامل وحيث تتحول الخلافات إلى صراعات عدائية، وتأخذ التباينات السياسية طابع المعارك العقائدية، كان الفرد أكثر اغتراباً عن مجتمعه وعن كل أشكال المشاركة السياسية السليمة فيه، فالفرد ابن بيئته أياً كانت طريقة تربيته، من هنا تكون الأهمية الكبرى التي تحظى بها الثقافة السياسية بالنسبة لعملية التطور الديمقراطي. فالثقافة الديمقراطية عندما تتوافر وتيسر إمكانات التطور الديمقراطي فهي التي تحدد نوع الأجواء العامة التي يحدث في ظلها هذا التطور - فتلك الأجواء هي بالنسبة للديمقراطية بمثابة الحضارة التي يوضع فيها الطفل غير مكتمل النمو كي يستكمل نموه " هذا ويكاد ينعدم

الإجماع بين علماء السياسة أن الديمقراطية لا يكفي في كيانها سن التشريعات والقوانين المختلفة على أهميتها، وهي ليست تعبيراً من حقيقة بنائية ومؤسسية فحسب، أي ليست مجرد وجود الدستور، والمؤسسات السياسية النيابية، والانتخابات الدورية، الأحزاب، جماعات المصالح، وضوح الحدود بين نطاق اختصاص السلطات الثلاث، حرية الصحافة، واستقلال وحياد القضاء وإنما باحترام الدستور وتوظيف المؤسسات ومزاولة الإجراءات بدرجة يعتد بها، ووجود تلك الثقافة السياسية الديمقراطية التي سبقت الإشارة إليها. هذا ولا يعني القول، بضرورة سيادة ثقافة سياسية مواتية للديمقراطية إيماناً بمبدأ الحتمية الثقافية.

كل ما في الأمر أن وجود هذا النسق الثقافي، يساعد وينمي الممارسة الديمقراطية، بينما يتسبب غيابة في عرفلتها وفي الوقت نفسه يساهم الحكم الديمقراطي في خلق بناء نفسي وعقلي ينتصر للديمقراطية. بينما تؤدي أوتوقراطية الحكم إلى إقرار منطلق عام يكرس التسلطية السياسية^(٥٦). والحقيقة أن تغير المجتمعات لا يكتمل إلا إذا توافرت على ذلك حزمة من السياسات المتكاملة في قيمها وفي أهدافها وتبنتها النخبة الحاكمة والمؤسسات القائمة، وعملت بها وتجاوب معها المجتمع ككل على اقتناع كامل، وجسدها الأفراد في حركتهم الفردية والجماعية.^(٥٧)

وعلى كل حال يمكن النظر إلى العلاقة بين التنشئة السياسية والديمقراطية من منظورين:

أولهما: مضمون هذه التنشئة ومدى غلبة العناصر الديمقراطية أو التسلطية فيها.

ثانيهما: آليات التنشئة وهي ترتبط عادة بطابع النظام السياسي، ففي النظام الديمقراطي تكون التنشئة لامركزية وغير موجهة من أعلى، ويكتسب المواطنون خلالها معرفتهم السياسية من مصادر متعددة، قد يكون بعضها مؤيداً للنظام الحاكم، وبعضها الآخر معارضاً له، أما في النظام غير الديمقراطي، فتكون التنشئة مركزية بل وموجهة من أعلى غالباً بهدف تدعيم قيم وسلوكيات ومواقف معينة وتدمير ما عداها وغرس احترام الوضع القائم لدى المواطنين، ومن الطبيعي إذا أن يوجد ارتباط بين مضمون التنشئة وآلياتها، حيث تكون التنشئة اللامركزية غير الموجهة أكثر ديمقراطية^(٥٨).

والواقع إن موضوع التنشئة السياسية والاجتماعية وعلاقتها بمبدأ المواطنة إنما يحتاج لتقصي الكثير من المجالات - لكن ضيق المقام يفرض علينا معالجته من خلال ثلاث

موضوعات رئيسة كاشفة هي: التعليم - الأحزاب السياسية - الإعلام، حيث نراها نموذجية في إثبات ما نقصد إليه.

أولاً: التعليم والمواطنة

التعليم هو أحد الأدوات الرئيسة لبناء الإنسان والمواطن، فالقيم والاتجاهات السائدة في أي مجتمع ليست فطرية وإنما يكتسبها الإنسان من عمليات التنشئة التي تضطلع بها المؤسسات المختلفة وأهمها قنوات التعليم الرسمي. والتعليم يعمل على تطوير الشخصية الإنسانية، ويكسب المواطن قيما حدائية مثل الموضوعية في التفكير، والفكر النقدي والقدرة على التخطيط، وكذلك التسامح والمرونة العقلية والاستعداد للمشاركة، وهو كأداة وسيلة قوية لتحقيق الحراك الاجتماعي من أسفل إلى أعلى، وما يترتب على ذلك من الحد من الفقر وتحقيق تكافؤ الفرص^(٥٩). بمعنى آخر، التعليم أحد الأدوات الرئيسة لمقرطة الهيكل الاجتماعي، كما أن التعليم حق من حقوق المواطنة وتاريخيا لوحظ أنه ثمة علاقة وثيقة بين طبيعة النظم السياسية القائمة، وأهداف ومكونات النظام التعليمي، فقد كانت العملية التعليمية بمثابة الوسيلة الفعالة في تغيير هيكل المجتمع وهوية أفرادها وسماتهم الثقافية.

وقد أثبتت العديد من دراسات علم الاجتماع السياسي وعلم نفس السياسي أن معظم الاتجاهات والمعتقدات المهمة للفرد تتشكل من خلال مرحلتَي الطفولة والمراهقة، وأن ما يتعلمه الفرد خلال هاتين المرحلتين يكون له بالغ الأثر على سلوكه السياسي عندما يكبر. وعلى الجانب الآخر تمتلك المدرسة من الأدوات الرسمية وغير الرسمية، والتي قد لا تتوافر لغيرها من أجهزة التنشئة، ما يمكنها من لعب دور مؤثر في عملية التنشئة السياسية للطفل^(٦٠). هذا وتمثل أهم المتغيرات المدرسية التي تؤثر بطريق مباشر أو غير مباشر على عملية التنشئة السياسية للطلبة:

أولاً: المناهج الدراسية، وخاصة مناهج المواد الاجتماعية مثل التربية الوطنية والتاريخ والجغرافيا.

ثانياً: المدرس (المعلم) الذي يعتبر في نظر التلاميذ قدوة ومثلاً أعلى يحتذى به.

ثالثاً: طبيعة المناخ العام السائد في المدرسة بين أطراف العملية التعليمية المختلفة، أما عن أهم القيم والاتجاهات الديمقراطية التي يمكن للمدرسة أن تعلمها للطلبة خلال عملية التنشئة:

١- الإحساس بالفعالية السياسية، بمعنى شعور الفرد بأنه يمتلك المهارات التي تمكنه من أن يفهم الأمور السياسية وأن يشارك بفاعليته في العملية السياسية.

٢- الثقة السياسية، بمعنى الاعتقاد بأن الحكومة تستجيب لمطالب المواطنين وأنها تعمل بأسلوب يتفق مع توقعاتهم، وبالتالي فهي جديرة بثقتهم ومساندتهم.

٣- المشاركة السياسية، ويقصد بها الأنشطة التي يقوم بها الفرد بهدف التأثير على العملية السياسية.

٤- المعلومات والمعارف السياسية، بمعنى المعلومات الأساسية التي يحتاجها المواطن لكي يكون عنصراً فاعلاً في النظام السياسي الذي يعيش في إطاره سواء كانت هذه المعلومات تتعلق بالأحداث الجارية أو ببعض المفاهيم والمصطلحات السياسية الرئيسية مثل الدستور أو البرلمان أو الحزب السياسي أو التصويت..... إلخ.

٥- الإحساس بالهوية القومية بمعنى الانتماء إلى الوطن والاستعداد للتضحية من أجله. (١١)

مؤسسات التعليم والتنشئة السياسية في منظور تطبيقي:

يمكن الرجوع إلى نتائج دراستين مهمتين لتحليل مضمون الكتب المدرسية في مصر لإبراز فعالية الدور الذي تلعبه العملية العلمية في مجال التنشئة السياسية لقد اعتمدت كلا الدراستين على تحليل مضمون كمي وكيفي لعدد من الكتب الدراسية الموجهة إلى التلاميذ.

وقد أوضحت النتائج بخصوص مفهوم السلطة، أن معظم ما تقدمه المقررات المدرسية تركز على دور الحكومة (٩٤ %) بينما النسبة الضئيلة الباقية تركز على دور المواطن، واللافت للنظر أنه حتى في إطار مناقشة الحكم المحلي وإبراز مفهوم مشاركة المواطن في اتخاذ القرار، أكدت المقررات الدراسية أنه منحة من الحكومة وليس حقاً للمواطن، ونفس الاتجاه أكدت عليه كتب التاريخ في طرحها التنظيمات السياسية والأحزاب فهي لا تزيد عن كونها " عطاء من الحكومة ".

ويرتبط بمفهوم السلطة تأكيد المقررات الدراسية على الطاعة، والاتجاه نحو رموز السلطة الاجتماعية والدينية، باعتبارها الرموز التي يتوجه إليها المرء بالطاعة والإذعان (تكررت ٥٦ مرة في المقررات الدراسية المختارة)، وهناك تشديد على الطاعة كفضيلة

وسلوك حميد يقابله استهجان العصيان، وهناك تجاهل تام لمفهوم الحوار وتهميش لقضية الحرية^(٦٢).

- وقد أوضح أيضاً تحليل مضمون الكتب الدراسية لاطفال المرحلة الابتدائية أن هناك درجة عالية من التركيز على دور الأفراد أكثر منها على دور الجماهير والمجتمع " فالمحور الأساسي للتاريخ هو الفرد وليس حركة الجماعات وهو تاريخ وقائعي من النادر أن يوجد فيه التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والتاريخي والفكري^(٦٣).

كذلك أبرز تحليل المقررات الدراسية عدم وضوح مفهوم الانتماء القومي والهوية القومية، حيث أبرزت نتائج تحليل المضمون الكمية أن الكتب المصرية تؤكد فرعونية مصر بنسبة ٥٤ % وتؤكد الانتماء المصري بنسبه كبيرة، في مقابل نسبة محدودة للانتماء العربي^(٦٤).

وإذا كانت المساواة تشكل قيمة أساسية بمعنى تكافؤ الفرص وعدالة التوزيع للثروة، فإن حظها في الخطاب المدرسي متواضعاً ومحدوداً إلى حد كبير فلقد خلت المناهج المصرية برمتها في المرحلة الابتدائية من موضوع المساواة، ولكن وردت إشارات قليلة ومتناثرة هنا وهناك، وقد جاء تناولها في معظم الأحيان مرتبطاً بالإسلام، ويقول د. المنوفي إنه في مقابل التعرض المحدود لمبدأ المساواة، يستشعر قارئ الخطاب المدرسي نزعة تمييزية ترتبط بالجنس والسن والثروة، " فهناك تمييز بين الذكور والإناث وصورة غير مشرفة للمرأة، في مقابل صورة متألفة للرجل، وهناك تمييز بين الأغنياء والفقراء، وتمييزاً لكبار السن لتولي السلطة والنفوذ " ^(٦٥).

وهكذا يتضح مما سبق أن مضامين الكتب والمقررات المدرسية في المرحلة الأولى لتعليم الأطفال، والتي يكتسب فيها الطفل قيمه وسلوكه، وتوجهاته لعالم السياسية تحتاج الكثير من المراجعة المتعمقة فهي تغذي ثقافة السمع والطاعة والخضوع، وتغذي لدى التلاميذ الاستعداد للتمييز بين البشر على أسس تحكيمية، كما تكسب السلطة مكانه متميزة، وتقلل من قيمة الحوار والمناقشة. ومن قيمة مسئولية دور المواطن في المجتمع، كما أن تركيز التاريخ حول الشخصيات الفردية يرسب في وعي التلاميذ فكرة الفرد القادر على كل شيء من ناحية، وبطمس الفكرة الأساسية من استخدام التاريخ في بناء ذاكرة الأمة لأنه يجعل من الشعب كماً مهملاً، ويرسخ قيم الحكم الفردي والدكتاتورية من ناحية أخرى، فضلاً

عن أن إغفال تاريخ الأمة ودور أبنائها صناع التاريخ الحقيقيين يقوض ثقة الفرد في وطنه وأهله" (١٦).

وبهذا المعنى فإن أحد التحديات التي ينبغي للتعليم مواجهتها هي إرساء قواعد وأسس مفهوم الممارسة الديمقراطية، ودون ذلك يصعب الحديث عن مستقبل الديمقراطية، وتوسيع دائرة المشاركة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً هذا ولا ينحصر تأثير المدرسة كأحد أهم مؤسسات التنشئة السياسية في المناهج فحسب، بل تؤثر في النشء من خلال علاقة المعلم بالطلاب، وأيضاً من خلال التربية العملية على الديمقراطية في اتحادات الطلاب والأنشطة المدرسية أي من خلال توفير بيئة مدرسية مواتية للديمقراطية، فهما كانت درجة اهتمام المناهج الدراسية بالقيم والممارسات الديمقراطية، فإن هذا لا يكفي بمفرده من جانب عملي حياتي، ولعل وجود نظام مدرسي ديمقراطي وإدارة مدرسية قائمة على فكرة المشاركة في الإدارة المدرسية من أهم الجوانب العملية في بناء الديمقراطية.

وبخصوص دور المعلم - فليس ثمة شك في أنه هو قوام العملية التعليمية، والممارسة الديمقراطية للمعلم داخل الفصل لها العديد من التأثيرات الإيجابية، ومن واقع النتائج التي توصل إليها د. عبد السلام نوير في دراساته الميدانية للثقافة السياسية للمعلمين المصريين " انضح اتسام المعلمين بمستوى متوسط من الإيمان بالحرية (حرية الفكر والتعبير والمشاركة السياسية. وإحجام المعلمين عن توعية الطلاب بمشاكل وطنهم أي غياب الدور السياسي للمعلم، وأن ثمة انخفاضاً لقيمة الحوار بين المدرس والتلميذ، وأسلوب التعامل في أغلبه يشجع على المسابرة ولا يشجع على استقلال الطالب برأيه والتعبير عنه ذاته، وأن العلاقة سلطوية الطابع، والمعلم يتعامل مع التلاميذ ليس كذوات إنسانية ديناميكية فاعله وإنما أشياء، ومثل هذا الأمر يعد أداة لصياغة أفراد نمطيين، سلبيين، عاجزين عن المبادرة والإبداع" (١٧).

ومن ناحية أخرى فإن المدرسة بدلاً من أن تلعب دور الوكيل في تغيير المجتمع إلى الأفضل، فإنها تظل أداة في تكريس الوضع القائم بكل ما يحمله من جمود بيروقراطي سياسي، وعدم القدرة على حسم اختيارات الحداثة، والسبب في ذلك يعود إلى غياب الديمقراطية والمواطنة والتربية المدنية في التعليم وهو ما أدى إلى أن تصبح المؤسسة التعليمية ساحة لحرب استنزاف بين الدولة وقوى الإسلام السياسي. وبدلاً من أن تلعب المدرسة دوراً حداثياً باعتبارها أول مؤسسة مجتمعية حقيقة يتصل بها الفرد، تحولت إلى مؤسسة تكرر الفرز الطائفي، والأسلوب اللاديمقراطي.

- وإذا كان التعليم ليس معلومات ومناهج ومقررات بل هو في الأساس سياق مجتمعي يجعل المؤسسات التعليمية (المدرسة - الجامعة) في حالة تواصل في المجتمع، ويجعل الطلاب في حالة اتساق مع أنفسهم ومجتمعهم فإن التعليم في مصر هو مسلسل تلقين وإعادة إنتاج للأنماط الجاهزة، والتلقين هو أداة البيروقراطية التي تهيمن على السياسية والإدارة المصرية - هو السبيل الوحيد لإنتاج عقول متناسخة ومتشابهة تتوافق مع نظام عام يقوم على الاتساق والسير على النص المرسوم وهو صمام أمان للحفاظ على الجمود السياسي والفكري " (٦٨).

عموماً فإن ما سبق يشكل مناخاً مدرسياً غير موات لغرس القيم والممارسات الديمقراطية لدى التلاميذ. ولابد من إيجاد الرابطة بين التعليم والتحول الديمقراطي في المجتمع المصري، وضرورة وضع فلسفة تعليمية وتربوية جديدة تتوافق مع متطلبات التنمية من ناحية والتغيرات العالمية المتسارعة من ناحية أخرى وتعكس احترام قيمة المواطنة من ناحية ثالثة، يتم فيها مراعاة حقوق الإنسان بكل أشكالها.

ثانياً: الأحزاب والتنشئة السياسية

من بين مؤسسات التنشئة السياسية المهمة كالمدرسة والأسرة والإعلام والمؤسسات الدينية، هناك أهمية خاصة للأحزاب السياسية، حيث إن المفترض أنها تقوم بدور القاطرة التي تشد مؤسسات المجتمع الأخرى في اتجاه التنشئة الديمقراطية، فالأحزاب السياسية وبخاصة أحزاب المعارضة لها مصلحة مباشرة في تدعيم التنشئة الديمقراطية، على نحو لا تقارن به أي من مؤسسات المجتمع الأخرى، ولذلك يتوقف معدل تطور دور المؤسسات في التنشئة السياسية على أداء الأحزاب الذي يتحدد بدوره بثلاثة عوامل أساسية:

١- مدى ما يتوافر من نهج ديمقراطي داخل هذه الأحزاب.

٢- مدى إيمانها بالديمقراطية.

٣- قدراتها الاتصالية.

١- الديمقراطية داخل الأحزاب:

لا يستطيع الحزب أن يسهم في التنشئة السياسية على أساس ديمقراطي إلا إذا توافر داخله الحد الأدنى من الديمقراطية وهذا ما تفتقده الأحزاب السياسية المصرية. وهناك تلك المؤشرات ذات الصلة الأوثق بعملية التنشئة مثل طبيعة العلاقة بين القيادة والأعضاء في الأحزاب المصرية، وأنماط التفاعلات القيادية فيها، ولكي نعرف مدى ديمقراطية العلاقة بين القيادة والأعضاء في أي حزب ننظر أولاً إلى الأطر المؤسسية لمشاركة الأعضاء، والتي توجد عادة في المستوى التنظيمي بأشكاله المنتظمة وغير المنتظمة من حيث معدلات اجتماعاتها، وأدوار انعقادها فهذه الأشكال هي بمثابة جهاز التنشئة الحزبية الذي يتولى تدريب الأعضاء القاعديين تبعاً على العمل الحزبي، فضلاً عن أنه يعمل كحلقة اتصال من أسفل إلى أعلى وليس بالعكس فقط، وتتشابه الأحزاب المصرية في ضعف المستوى التنظيمي الوسيط، والذي يصل إلى حد الهزال في بعض الأحيان، كما ننظر ثانياً إلى أي مدى انفتاح القيادة الحزبية مقاساً بحجم التجديد الذي يحدث فيها دورياً.

وبوجه عام فإن الأحزاب التي تعتمد مقولة الزعامة التاريخية تفشل في تحقيق هذا الانفتاح الذي يعتبر شرطاً أساسياً لنجاح عملية التنشئة في داخلها وإيجابية النظرة من خارجها إليها، ولعل أهم ما كَبَلَ انطلاق الأحزاب المعارضة الأساسية في مصر، هو وجود زعامات تاريخية غير قابلة للتغيير، ولا يختلف الحال عندما ننظر إلى أنماط التفاعلات القيادية في هذه الأحزاب، والتي يغلب عليها صراع حاد على النفوذ يصل إلى حد التدمير الذاتي، في بعض الأحيان، ولذلك تنشأ الأجيال الجديدة في هذه الأحزاب على ممارسات تضرب التطور الديمقراطي في مقتل" (٦٩).

٢- الإيمان بالديمقراطية:

قد يساعد إيمان الحزب بالديمقراطية على تقليل مساوئ عدم ممارسة هذه الديمقراطية في بنائه الداخلي، ولذلك تزداد هذه المساوئ إذا لم يكن الحزب مؤمناً حقاً بالديمقراطية، والفيصل هنا ليس الخطاب السياسي للحزب، لأنه يندر أن يعلن أي حزب رفضه للديمقراطية، وإنما في المرجعية الأيديولوجية والفلسفية التي ينطلق منها الحزب فهناك مرجعيات لا تتلائم بطابعها مع الديمقراطية خاصة تلك التي لها خلفيات فاشية أو ماركسية،

كما أن هناك أحزاب تجعل مرجعيتها فترات تاريخية معينة لم تتسم بالديمقراطية، وما لم تقم هذه الأحزاب بمراجعته جادة لمرجعياتها اللاديمقراطية يظل خطابها السياسي الديمقراطي، إما نوعاً من التكتيك المخادع، أو التحول الناقص أو الشكلي.

٣- القدرة الاتصالية للحزب:

السمة العامة لأحزاب المعارضة أنها متجهة إلى الداخل - لا إلى المجتمع - بعد أن أصبحت أقرب إلى نواد سياسية أو تجمعات شللية، فقد تقلصت عضويتها جوهرياً مقارنة بما كانت عليه عند نشأتها في النصف الثاني من السبعينات وأسهمت إختلالاتها الداخلية في ذلك بأكثر مما أدت إليه القيود المفروضة عليها كما انحسر توزيع صحفها. ولعل السؤال الصعب: إذا كان الحزب يعاني من غياب الديمقراطية في داخله، ومن ضعف في قدراته الإتصالية وانفضاض الناس من حوله، من أين يمكن له المساهمة في تدعيم تنشئة الديمقراطية سواء في داخله أو في المجتمع؟.

ومن ثم فإن النتيجة أنه بالرغم من مرور ما يزيد عن ٢٧ عاماً على إقرار التعددية الحزبية، وقيام العديد من الأحزاب السياسية في مصر إلا أن التجربة العملية مازالت تكشف عن الكثير من جوانب القصور والضعف التي تعاني منها الحياة الحزبية، والتي تؤثر بلاشك على إمكانيات التطور الديمقراطي. فالديمقراطية لا تحقق بإصلاح وتطوير نظام الحكم - أي الحكومة - بفروعها المختلفة وإنما تتحقق أيضاً بإصلاح وتطوير كافة عناصر النظام السياسي الأخرى، وفي مقدمتها الأحزاب وغيرها من القوى السياسية الفاعلة " (٧٠)

هذا وقد قامت د. سلوي حسن العامري بدراسة ميدانية لاستطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب والممارسة الحزبية في مصر، وقد خلصت الدراسة إلى أن حوالي ثلث العينة (٣٣%) لا تعرف أساساً بوجود أحزاب، بالرغم من مضي أكثر من ١٧ عاماً على قيامها - وهي نسبة عالية تدل على انفصال المواطن عن الواقع السياسي، وبالنسبة للمعرفة ببرامج الأحزاب فقد اقتصر على ٤٠% ممن يعلمون أساساً بوجود أحزاب - ٢٥,٧% لا يعلمون ما هو مجلس الشوري ولم يسموا به. (٧١)

وفي دراسة أخرى " تم التوصل للنتائج الآتية:

- تدني نسبة المشتركين في الأحزاب السياسية حيث يمثلون (١٦ %) من إجمالي أفراد العينة، مقابل (٨٤ %) لا ينتمون إلى أي حزب سياسي معين، وقد أرجعوا ذلك إلى وجود صراعات داخل الأحزاب، ثم انفصال القيادات الحزبية عن الجماهير، ثم عدم فعالية الأحزاب في حل مشاكل المجتمع، وعدم توافر الوقت وعدم الانشغال بأمور سياسية لا طائل من ورائها.

- كذلك أكد (٦٥,٥ %) من المبحوثين عدم قيام الأحزاب بأي دور في التنشئة السياسية مقابل (٤٣,٥) يرون عكس ذلك.

- كذلك برز ضعف الدور الذي تقوم به التنظيمات السياسية بشكل عام في نشر المعرفة السياسية بين أفراد العينة إذ إن هذه التنظيمات لم تتجاوز (٣ %) فقط بين مصادر المعرفة الأخرى واحتلالها المرتبة الأخيرة مما يعني إخفاق هذه التنظيمات في نشر الوعي السياسي، وهامشية الدور الذي بلغته الحياة السياسية والاجتماعية^(٢٢).

المؤسسات الإعلامية وحق المواطن في المعلومات:

إذا كان لكل من الأسرة والمدرسة دور لا ينكر في عمليات التنشئة السياسية والضغط الاجتماعي، فإن هناك بعض المؤسسات الاجتماعية الأخرى تشارك بنصيب لا يقل أهمية - بل ربما تفوق - في تغيير اتجاهات آراء الأفراد وقيهمهم - وأذواقهم ومنها المؤسسات الإعلامية، بوسائطها المتعددة (كتب - مواد منشورة - أجهزة سمعية وبصرية... إلخ). والتي تتفاوت في مدى فعاليتها وتأثيرها حسب ما تملكه من إمكانيات وقدرات اتصالية. وقد كان للتقدم التكنولوجي الهائل الذي تحقق بالنسبة لأدوات الاتصال أثره الكبير في أن تكتسب هذه الوسائط مقدرة عالية في الوصول إلى كل جزء من أجزاء الوطن فضلا عما تملكه من إمكانيات مبهرة، تجعل من إمكانية انتشارها وتغلغلها بين المواطنين أمرا لا مرد له، مما يترك أثارا بالغة الخطورة والأهمية، على معالم البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع.

هذا وتلعب وسائل الإعلام دورا كبيرا في محاولات تشكيل وتكوين وعي الأفراد، وفقا لمصالح النظام السياسي أو أصحاب المصالح الخاصة بالإبقاء على النظام واستمراريته وكذلك نقل قيم المجتمع وعاداته وتراثه الثقافي إلى المواطنين. ولكنها في الوقت نفسه يمكن أن تكون أداة للأفراد في معرفة ما يدور حولهم سواء في مجتمعهم المحلي أو العالم الكبير.

ومن هنا جاءت ضرورة أن يحظى كل مواطن بنصيب عادل وكامل من المعلومات، حتى يدرك ما حوله من أحداث سياسية واقتصادية، حتى يتمكن من المشاركة بقدر كبير" فيما يمكن تسميته باتخاذ القرار، وهكذا أصبح حق المواطن في الإعلام مثله في ذلك حقه في التنمية وفي البيئة الخالية من تلوث يمثل الجيل الثالث من حقوق الإنسان، حيث أن الجيل الأول ركز على الحقوق السياسية والمدنية، والثاني على الحقوق الاقتصادية، وإذا كان مقياس المستوي المعيشي والرفاهية يقاس بنصيب كل فرد من الإنتاج القومي دلالة على الإنتاج والإنتاجية، فإن هيئة اليونسكو ترى أن المعيار الذي يقاس به كذلك حق المواطن في الإعلام، يمكن أن يكون كميًا يتمثل في درجة استهلاك أو نصيب كل مواطن من ورق الصحف أو من ساعات الإرسال ومن الكتب المنشورة، وكذلك وسائل الثقافة العامة والمتعددة". (٧٣).

أ- الإعلام والديمقراطية:

يعتبر الإعلام سليل الديمقراطية لأن انتشار الصحيفة - وبعدها محطات الإذاعة وقنوات التلفزيون - هو انتشار متواز جوهرياً مع تعميم الديمقراطية وانتشارها في أوروبا وأمريكا الشمالية تعميماً وانتشاراً تجلياً في مفاصل السياسة (حريات القول والتعبير والإنشاء) والاقتصاد (حريات الاستثمار وتحويل البضائع ورؤوس الأموال) والثقافة (حريات التفكير والإبداع والتعبير عن الهويات المختلفة) ومن ثم يكون الإعلام حلقة من حلقات تطور صيرورة الديمقراطية خاصة في الغرب كموطن جذري لنشأتها؛ غير أنه تحول إلى علامة تشير إلى غيابها بغيابه وإلى حضورها بحضوره.

إن قوة الإعلام من قوة الديمقراطية " وضعفه من ضعفها " بل ثمة أطروحات تجتهد في إثبات أن الإعلام هو المدخل الحقيقي لتطوير الفعل الديمقراطي على مستوى العالم بأسره بتحويله العالم إلى قرية صغيرة كما بشر بذلك ما كلوهان " (٧٤).

وإن كان ثمة من يقلل من الرأي السابق أو الذي يرى أن تدويل وسائل الاتصال لا يؤدي بالضرورة إلى التفاعل والتواصل الديمقراطي - حيث إن العديد من القنوات الإذاعية والتلفزيونية هي ملك لرجال الأعمال أو ملك أنظمة سياسية مستبدة في أفريقيا وأوروبا - وأن ما يحدث من تطور إعلامي ينصرف في اتجاه التقدم التقني في طرائق الاتصال وأساليب التفاعل بالصوت والصورة (الإنترنت مثلاً) من دون إخصاب للديمقراطية السياسية

أو الثقافية. من هنا تكون دعوى التفاؤل بقيام علاقة ضرورية بين وجود الأعلام ووجود الديمقراطية، دعوى ليست صائبة بالقدر الكبير - إذ أنها تغفل الأعماق السلبية التي تجعل صناعة الأعلام صناعة تجارة، وفعل سياسة^(٧٥).

لكن ذلك لا يعني أن الصحافة الحرة هي الرئة التي تتنفس منها الديمقراطية وبالذات على المستوي المحلي، وإذا لم تكن هناك صحافة حرة فلا يمكن أن توجد الديمقراطية ولا أن تقوم لها قائمة لذلك ليس من الغريب أن تسمي الصحافة السلطة الرابعة لأنها أحد الركائز التي يقوم عليها النظام الديمقراطي كما يقوم على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية كما تقوم الصحافة الحرة ووسائل الأعلام بدور أساسي في تربية المواطن المستنير، وإن لذلك أهميته البالغة - بالنسبة للنظام الديمقراطي - فالنظام الديمقراطي كي يكون فعالا يفترض وجود مواطنين على درجة من الاستنارة والاهتمام بالشئون العامة تمكنهم من مباشرة ما هو منوط بهم من وظائف في ظل النظام الديمقراطي، كذلك إذا قلنا إن الشفافية ركن أساسي من أركان النظام الديمقراطي فلا يمكن ولا يتصور أن تتحقق الشفافية إلا عبر إعلام حر كذلك فإن المسألة السياسية لأي عضو من الأعضاء العاملين في الحياة العامة مسألة تتوقف على مدى فاعليته وحرية الصحافة^(٧٦).

ب- حرية التعبير وتداول المعلومات في مصر:

إن حق المعرفة حق أساسي وحيوي لكل إنسان والشعب الذي تتاح له مصادر أكثر للمعرفة أكثر غنى وقوة من الشعب الذي يفتقر إلى هذه المصادر، فالشعب الأكثر معرفة هو الشعب الأقدر على مناقشة حاضره والتخطيط لمستقبله وتجاوز المخاطر التي يمكن أن تحيط بمسيرته. ومن ثم تقضي الضرورة أن تتاح للشعب المزيد من المعلومات الصحيحة التي يمكن على هدي منها أن يناقش مشاكله ويرسم مصيره ومستقبله وأن السماح بتداول المعلومات والبيانات الإحصائية من شتى المصادر وكافة الاتجاهات هو المقدمة الضرورية في كتاب التحولات نحو دولة أقوى ومجتمع أفضل.^(٧٧)

والواقع أن تداول المعلومات يعد الأساس الذي يعطي لحرية التعبير مضمونها الحقيقي وفي إطار الحركة العالمية لحقوق الإنسان بات ينظر إلى حرية التعبير باعتبارها الحرية الأم أي الحرية التي تنفرع منها حريات كثيرة بما في ذلك الحريات التي ننظر إليها في العادة باعتبارها حريات مستقلة نسبيا مثل حرية التجمع والتنظيم. ومن هذا الإطار أيضا

تتعدت بأنها الحرية الأم من زاوية نيل هذه الحرية أو نيل هذا الحق واحترامه، ودرجة احترامه في مجتمع ما هو أمر كاشف لدرجة احترام مجمل منظومة حقوق الإنسان ومجمل منظومة الحريات العامة والحقوق العامة. أي أن درجة توفر حرية الرأي والتعبير وبالذات في الإطار المؤسسي من خلال وسائل الإعلام بصفة خاصة سواء الإليكترونية أو المطبوعة لها مؤشر كاشف عن مستوى توفر الحقوق والحريات الديمقراطية بوجه عام والملاحظ أن حق الحصول على المعلومات ونشرها بما يساهم في حريات التعبير والرأي وإن كان متاحا في البلاد الديمقراطية التي تحترم حريات وحقوق الإنسان فإنها مسألة محاطة بصعوبات شتى في الدول غير الديمقراطية، إن المعلومات في الدول الديمقراطية حق للجميع حيث تتعدد مصادرها وتتعدد وسائل نشرها وإبلاغها للناس دون أن يعترض تدفقها عائق أو يصادر حركتها حاكم. أما في البلاد غير الديمقراطية فإن القيود على تدفق المعلومات عديدة تنظمها عادة غابة من القوانين واللوائح والتعليمات ففي هذه الدول يحتكر الحكام إنتاج المعلومات وتوزيعها ودور المواطن في هذه العملية دور سلبي يقف عند مجرد تلقي ما يجود به عليه الحكام من معلومات وبيانات^(٧٨).

ولنا أن نتساءل عن مدى تداول المعلومات والبيانات والأخبار في مصر؟.

الواقع أن ثمة إجماعا على أن هناك عقبات عديدة تقف حجر عثرة في سبيل الحصول على هذه المعلومات بعضها قانوني والبعض الآخر ليس كذلك تحول دون تمكين المواطن من الوصول للمعرفة وأنه بالرغم من كل ما يقال عن حرية التعبير الواسعة في مصر فإن مجموعات متشابكة وفي كثير من الأحيان متعارضة مع القوانين تحكم تلك الحريات ليس بغرض ضبطها ولكن في الغالب بغرض فرض قيود متتالية عليها تجعل ممارستها أمرا محفوفا بالخطر ومتروكا بالأساس لرغبة الحكومة القائمة إن شأنت أعملت النصوص القانونية المقيدة لحرية التعبير وإن شأنت تسامحت في تلك النصوص^(٧٩).

القيود السياسية والقانونية على حرية الرأي والتعبير :

المتأمل في الدساتير المصرية - وأهمها بالنسبة للفترة الحالية هو دستور ١٩٧١ والذي نحيا في إطاره - يجد أن دستور ١٩٧١ قد قنن أهم صور حرية الرأي والتعبير، فالمادة (٤٦) تكفل حرية العقيدة وحماية الشعائر الدينية (٤٧) تنص على حرية الرأي والتعبير والفكر. والمادة (٤٨)، (٢٠٧)، (٢٠٩)، (٣١٠) تقرر حرية الصحافة والطباعة والنشر

ووسائل الإعلام وحق الصحفيين في الحصول على الأنباء والمعلومات، والمادة (٤٩) تترك حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والمعنوي والثقافي. ومن جهة أخرى، وافقت الحكومة المصرية على الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية بموجب قرار رئيس الجمهورية (٥٣٦) لسنة ١٩٨١ الصادر في ١٠/١/١٩٨١ وصدق رئيس الجمهورية على الاتفاقية في ٩/١٢/١٩٨١ وعمل بها اعتباراً من ١٤/٤/١٩٨٢ وأصبحت بذلك وطبقاً للمادة (١٥١) من الدستور قانوناً من قوانين الدولة.

وتكفل المادة (١٨) من هذه الاتفاقية حرية الفكر والوجدان والدين، وتضمن المادة (١٩) لكل إنسان حقه في اعتناق آراء دون مضايقة في حرية التعبير.^(٨٠)

ورغم الإطار القانوني الرحب الذي يكفله الدستور والاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية لحرية الرأي والتعبير، فإن المواطن المصري يزرع تحت نير ترسانة هائلة من التشريعات المقيدة لحرية الرأي والتعبير وقد تواصل الانتهاك التشريعي لحرية الرأي والتعبير دون انقطاع سواء قبل صدور دستور ١٩٧١ أو بعد صدوره. وقد سهل هذا التضخم السرطاني للتشريعات المقيدة لحرية أن هذا الإطار القانوني قد انطوى في ذاته على بذرة الخروج عليه. فنصوص الدستور الرائعة يتم تفرغها من ذلك المضمون المتقدم بفضل إحالة مواد الدستور في ممارسة الحقوق والحريات التي تكفلها إلى نصوص القوانين التي تأتي عادة متعارضة مع الدستور نصاً وروحاً لتسلب بالشمال ما يغنمه الدستور باليمين. والمنظور التاريخي للإطار القانوني المنظم لحرية الرأي والتعبير في مصر يسير إلى اتجاه المشرع الثابت إلى:

١- التوسع المستمر في نطاق جرائم الرأي والتعبير وإضافة المزيد من الجرائم المستحدثة يوماً بعد يوم.

٢- التخليط المستمر للعقاب على هذه الجرائم بحيث أصبحت التشريعات المصرية الحديثة أشد قوة من التشريعات التي سنتها سلطات الاحتلال البريطاني.

٣- أنه منذ مطلع القرن تقوم علاقة تناسب طردي بين مسلسل التشريعات المقيدة للحرية وبين تصاعد النضال الوطني والاجتماعي للجماهير الشعبية، فكلما تصاعد النضال الوطني وتفاقم الصراع الفكري السياسي والاجتماعي كلما أطلت التشريعات المقيدة للحرية برأسها لقمع أو تطويق أو احتواء هذا الصراع والنضال^(٨١).

وهناك أمثلة كثيرة للقيود التي وضعت لتقييد حريات المواطنين - ونورد على سبيل المثال لا الحصر بعضا منها مثل " قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧، وقانون الاجتماعات العامة والمظاهرات في الطرق العمومية رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣، وقانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨، وقانون ديمقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ - وكلها تمس العديد من الحريات ومنها حرية الفكر (٨٢).

وإذا كان المقام لا يتسع للتعرض لكافة المؤسسات الإعلامية ومدى مساهمتها في خلق مواطنة صالحة مستتيرة فإننا نكتفي هنا باختيار الصحافة كنموذج ينطبق ما يتم الحديث عنه تقريبا على كل المؤسسات الأخرى.

ج) القيود على حرية الصحافة:

بداية تعد حرية الصحافة من أهم وأكثر صور حرية الرأي والتعبير فعالية، ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك. ويكفي بالإضافة إلى ما سبق القول بأن الصحافة المصرية " تعد من أهم الوسائل التي مارست الأمة من خلالها حقها في التعبير، وفي الرقابة على السلطات. ومن أهم الوسائل التي تكفل للمواطن حق الحصول على المعلومات والتعرف على الآراء، وهو ما يسهم في تشكيل رأي عام ناضج، وفي تخليق قضايا وطنية مشتركة لا يمكن بدونها أن يتقدم المجتمع المصري. (٨٣)

هذا وينظم الصحافة المصرية إطار تشريعي يتمثل في الدستور، ومجموعة قوانين تشمل قانون المطبوعات رقم ٢٠ لعام ١٩٣٦، وقانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لعام ١٩٦٠، وقانون نقابة الصحفيين الصادر عام ١٩٧٠، وأية قراءة موضوعية للقوانين التي تحكم حركة التعبير والنشر وحقوق الصحفيين وواجباتهم تؤكد إن الإطار القانوني الذي يحكم العمل الصحفي - هو في حقيقته - إطار مفيد لحرية الصحافة والصحفيين وإعماله كفيل بإهدار القدر المتاح من الحرية التي تمارس حاليا، فقد أدى اعتماد المشرع للنهج الجنائي في التعامل مع قضايا حرية الصحافة إلى بروز عدة اتجاهات معادية للديمقراطية (٨٤) - هذا ويشير د. محمد السيد السعيد إلى مفارقة مهمة وهي أن لدينا ظاهرة تنوع نسبي في الإصدارات الصحفية - أي عدد كبير من الصحف والدوريات يتم نشرها - لكننا لا نملك - في الحقيقة - حرية إصدار الصحف ولا نملك الحريات الأساسية وفقا للمعايير الدولية

الدقيقة في مجال حرية الرأي والتعبير عموماً، وإن هناك شيوعاً مذهباً لأشكال من الانتهاك المباشر لحقوق الإنسان وبالذات للحق في الخصوصية وللحق في الكرامة في الوقت الذي يتم فيه حجب الحريات الأساسية. وهذه الأشياء - أي انتهاكات الحق في الكرامة - تبرز للكشف - دون عقاب حقيقي عندما تنشأ السلطات العامة ذلك^(٨٥).

هذا ويعتقد جمال البنا " إنه لن تكون لدينا حرية صحافة ما لم يكن لدينا إيمان بالحرية كقيمه حاکمة في المجتمع " ^(٨٦).

ويحمل د. سعيد النجار الدولة المسؤولية كاملة في مسألة عدم وجود صحافة حرة. فقد تحولت الصحافة - في رأيه منذ قانون تأميم الصحافة ١٩٦٠ - إلى أداة من أدوات الدولة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون هناك صحافة حرة إذا كانت مملوكة للدولة. فهناك قيود داخلية على حرية الصحافة، وخطوط حمراء يتعذر تجاوزها وتخطيها، أما إذا حاول الصحفي أن يتعداها في إطار الصحافة المملوكة للدولة، فلن يتمكن من مباشرة مهمته أو الاستمرار فيها. وحتى الصحف الخاصة أو الحزبية تعتمد على الدولة اعتماداً كبيراً بحيث إن أكثر من ٩٠% من الحقائق التي توضع تحت نظر المواطن المصري، وأكثر من ٩٠% من محاولات تفسير هذه الحقائق يتمان إما عبر قنوات الدولة، وإما برضاء من الدولة وأنا لن نستطيع التحول نحو الديمقراطية الحقيقية إلا إذا تخلصنا من ذلك الوضع^(٨٧).

والخلاصة: أنه لا ينتظر قيام حرية تعبير حقيقية في مصر إلا إذا تضافرت عدة أسس هي:

- ١- قيام نظام حكم تتوازن فيه سلطات الدولة وتتعاون وتتبادل فيه الرقابة فيما بينها.
- ٢- كفالة الدستور لحق المعرفة، وإذ أوكل إلى المشرع العادي تنظيم هذا الحق فإن على الأخير إلا ينتقده أو ينتقص منه.
- ٣- وقوف المشرع العادي وهو ينظم حرية التعبير وغيرها من الحريات التي تتساند معها عند حد تنظيمها دون أن يتحيفها أو يتغول عليها.
- ٤- عدم مغالاة المشرع العادي في التجريم أو إسرافه في العقاب عند معالجة الجرائم التي تتصل بالحريات ومنها حرية التعبير.

٥- تحسن الظروف الاقتصادية للمواطن المصري وارتفاع مستواه التعليمي والثقافي وبالتالي بزوغ رأي عام حي وناضج يعلي من قدر الحريات ويضعها في المقدمة على سلم أولياته.

٦- ضرورة وجود قضاة مثقفين واسعي الأفق يحترمون النصوص مع تطويعها لخدمة الواقع ينفذ إلى روح القانون ولا يقف عند ظاهره يحدد مضمون النظام العام كالقيد على الحريات في ضوء العمد والدعامات الحقيقية التي يقوم عليها بنيان الجماعة، وأخيرا تسكن الحرية ضميره وعقله وقلبه (٨٨).

الفصل الرابع

مشكلة الهوية

المفهوم وتطوراته التاريخية:

مبدأ الهوية من المبادئ العقلية الأولى في الفلسفة، وهو يعني أن الشيء هو نفسه وليس غيره ومنه تشتق جميع المبادئ الفلسفية الأخرى مثل مبدأ عدم التناقض الذي يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا ومعدوما معا. ومبدأ الثالث المرفوع الذي يعني أن الأمر لا يمكن أن يكون صحيحا وخاطئا في الوقت نفسه. وكان الفلاسفة يعتقدون بأولية هذه المبادئ - أي أنها معطاة وبديهية بالنسبة لجميع الناس - أو أن "العقل" لا يمكن أن يفكر بدونها، إذ لو كان الشيء الذي نتحدث عنه ليس له "هوية" ثابتة، أي لا يطابق نفسه باستمرار في كل وقت لما أمكنت معرفته، ولو كان من الممكن للشيء أن يكون غيره في الوقت نفسه، أو أن يكون صحيحا وخاطئا لبطل كل تفكير.

ومن هذا المعنى الفلسفي، دخل مصطلح " الهوية " في العلوم الاجتماعية، وصار يعني في البداية بحث كل جماعة - داخل الجماعات الكبرى- عن هويتها. أي عن الخصائص التي تميزها عن غيرها وتجعل لها شخصية مستقلة. وقد ارتبط هذا المفهوم في المرحلة الأولى بمصطلح القومية، وصار الحديث عن الهوية الثقافية لكل شعب أحد الاهتمامات الرئيسة لبعض المؤسسات الدولية مثل اليونسكو. وقد أتخذ الاصطلاح في العقدين الماضيين سمة ايجابية، واعتبر ردا تاريخيا على النزعة العقلانية الكونية التي تجاهلت العمق الثقافي للجماعات المختلفة، ونظرت إلى العالم والكيانات القومية كحقيقة عقلية وسياسية بالدرجة الأولى. وهي النزعة التي أعطت الشرعية أيضا لنظريات التوسع الغربي، الذي نظر إلى المشروع الاستعماري الغربي على أنه محاولة لمساعدة الشعوب المتأخرة والمتخلفة على الدخول في نظام العقل والحكمة والمدنية الموحد.

وقد جاء إحياء مفهوم الهوية الثقافية، والتأكيد عليه في السبعينات كوسيلة لنشر رؤية جديدة للعالم وللعلاقات الدولية تشجع التعدد، وتضمن التميز والمغايرة والاختلاف. لكن تأييد فلسفة التعددية الثقافية - أي شرعية وجوده رؤى مختلفة للعالم " صينية أو هندية أو عربية " غير الرؤية الغربية، وإمكانية وجود سبل متعددة للوصول إلى الأهداف والمقاصد الأخلاقية والاجتماعية ذاتها - أي للمدنية - لم يدم طويلا، إذ مع بداية الثمانينات، بدأ الهجوم الساحق لعقائدية النظرة الأحادية للعالم، التي تعتبر أن نموذج القيم والثقافة السائدة ليس نموذجا غربيا فحسب، ولكنه نموذج عالمي وكوني ورمز للحضارة والمدنية. وقد ارتبط هذا الهجوم، في الواقع، بانفصاح إخفاق مشاريع التنمية وانهيار النماذج السياسية والاجتماعية الخاصة التي نشأت في العالم الثالث وبررت وجودها بخصوصية الأوضاع الشخصية الوطنية فيها " (٨٩).

في تعريف الهوية:

عند تعريف الهوية - يعلن كثير من المفكرين عن صعوبة تعريفها - مثلا جوتلوب فريجه Gotlobe Frege يرى أن الهوية مفهوم لا يقبل التعريف - وذلك لأن كل تعريف هو هوية بحد ذاته. فالهوية مفهوم أنطولوجي يمتلك خاصية سحرية تؤهله للحضور في مختلف المقولات المعرفية، وهو يتمتع بدرجة عالية من العمومية والتجريد تفوق مختلف المفاهيم الأخرى المجانسة والمقابلة له ومع ذلك كله وعلى الرغم من الغموض الذي يلف

مفهوم الهوية ويحيط به يمتلك هذا المفهوم طاقة كشفية لفهم العالم بما يشتمل عليه من كينونات الأنا والآخر (٩٠).

وعلى كل حال يعرف المفكر الفرنسي اليكس ميكشيللي الهوية بأنها " منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي وتتميز على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها. فالهوية وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي. وهذا يعني أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتميز عما سواه ويشعر بوحدته الذاتية (٩١).

- هذا ويتقاطع مع الهوية مفهوم آخر هو الانتماء. ومن أجل تحديد ظلال التمايز بين المفهومين يمكن أن نسجل ثلاثة عناصر من عناصر التباين بينهما:

١. يتميز مفهوم الهوية بطابع الشمولية، ويشكل الانتماء عنصراً من عناصر الهوية، فالهوية تتكون من شبكة من الانتماءات والمعايير كما أوضحنا في تعريف المفهوم.

٢. يأخذ مفهوم الهوية طابعا سيكولوجيا وفلسفيا بالدرجة الأولى، حيث يوظف بشكل واسع في المجال الفلسفي وقوامه $ا = ا$ أي أن الشيء هو نفسه، وخلافاً لذلك يأخذ مفهوم الانتماء طابعا سوسيولوجيا، ويوظف غالبا في مجال الأدب والسياسة والاجتماع.

٣. مفهوم الهوية مفهوم شامل يوظف للدلالة على ظواهر مادية غير إنسانية بينما ينفرد مفهوم الانتماء بالدلالة على الظاهرة الانسانية دون غيرها من الظواهر.

في أهمية الهوية:

إن الهوية كيان يجمع بين انتماءات متكاملة، وهوية المجتمع تمنح أفرادها مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة، نتيجة انتماءهم إلى جسم أكبر - " ومسألة الهوية تنطوي في الأساس على معاني رمزية وروحية وحضارية بالنسبة للأفراد، ولكن لا يقل أهمية عن هذه الوظيفة الرمزية - الروحية الحضارية للهوية، وظيفة عملية أخرى المقصود بها فعالية الدولة التي تحمل هذه الهوية وتروج لها، في الدفاع عن أرضها ومجتمعها، وفي تنمية اقتصادها، وفي

إشباع الحاجات السياسية لمواطنيها، وفي إقرار حد أدنى من العدالة التوزيعية بين أفرادها وفئاتها. ^(٩٢) وعندما يكون المجتمع متعددًا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، يتوجب على السياسيين العمل على دمج هذه الانتماءات المتنوعة من أجل الوصول إلى هوية مشتركة، تمثل مصالح الجماعة بانتماءاتها الطبيعية المختلفة "فالهوية المشتركة أو محاولة تحقيق الاندماج الاجتماعي ليس بضرورة إزالة الانتماءات الفرعية، بقدر ما تعني ضمان عدم تضارب بين الهوية المشتركة وذلك من خلال مؤسساتها المختلفة، وتصبح بذلك الهوية الفردية جزءًا من الهوية المشتركة" وهذا يعنى أن "التباين ضروري حتى يمكن للهوية أن تكون هي أول معنى للوجود، والتباين ضروري ومساهم في انفتاح الآخرين وتكاملهم ^(٩٣).

ولكن هذا التباين يحتاج في الحقيقة إلى الروح الديمقراطية التي يمكن أن تحقق التلاحم الوجودي بين مختلف التكوينات الاجتماعية الصغرى في ظل البناء القومي أو الوطني الكبير. إذ إن الاختيار بين الهويات المتنافسة ينطوي على استبعاد أو اغتراب أحد القطاعات أو التكوينات الاجتماعية من المجرى الرئيس للحياة العامة في الدولة. ومن ثم إلى الانسحاب والتفوق أو التمرد والعصيان. وفي كلتا الحالتين لا يتوقع منهم ولاءً لهذه الدولة وهويتها التي تنفي أو لا تعترف بهويتهم الخاصة فإذا ما اختارت الدولة أن تؤكد أو تخلق هوية وطنية نهائية كالمصرية مثلاً، اصطدمت أو صدمت مشاعر قطاع كبير من مواطنيها الذين يرون إلى التواصل والتلاحم في جامعة سياسية حضارية أوسع مثل الأمة العربية، أو الأمة الإسلامية. والدولة التي تأخذ بهوية قومية تصطدم بالأقليات غير العربية، والهوية الإسلامية تصطدم بمشاعر غير المسلمين ^(٩٤).

أزمة الهوية وإشكالاتها:

إن مسألة الهوية تتطلب الإجابة على عدة تساؤلات رئيسية:

هي من أنا؟ ومن نحن؟ ولمن يكون الولاء؟ والإجابة على هذه التساؤلات هي التي تحدد الشخصية القومية للمجتمع. وإذا اختلفت الإجابات على هذه الأسئلة، وتعددت وتضاربت فإن ذلك يثير ما يعرف بأزمة الهوية، التي تلقي بالكثير من الظلال السلبية على المجتمع الذي يعاني منها هذا وتنتج أزمة الهوية في مفهومها الحديث عند "حدوث تحول

في الأسس الثقافية للهوية، من الدين إلى القومية مثلاً. أو التحول بالانتماء من إطار ومركز معين إلى إطار مركز آخر أضيق أو أوسع. وكذلك تقع أزمة الهوية عندما يكتشف أفراد المجتمع أن بعض الأشياء التي كانوا يتقبلونها باعتبارها بديهيات أو معطيات لم تعد مقبولة في إطار ظروف تاريخية جديدة. ولذلك يكون دوماً من الضروري لأعضاء المجتمع أن يحددوا من هم، وكيف يختلفون عن غيرهم.. أي أن يحددوا هويتهم.^(٩٥)

هذا ومن الجدير بالذكر أن مثلما هو الحال مع القوميات، فإن الهويات القومية ليست كيانات ثابتة، فالأمر لا يقتصر على التقلبات التي تتعرض لها هذه الهويات في التاريخ الوطني، وإنما يمتد ذلك إلى تفسيراتها التي تتعدد بتعدد الجماعات داخل الوطن الواحد وفي مصر استمر التذبذب ما بين الأسس العلمانية والدينية للهوية الوطنية، بالإضافة إلى السؤال الذي لم يجد إجابة بعد حول انتماء مصر الثقافي والسياسي. وهل مصر فرعونية ترتبط بالحضارة الفرعونية، وتتغزل بالتالي عن محيطها العربي؟، أم أنها أقرب إلى حضارة البحر المتوسط بحكم قربها من أوروبا كما ذهب إلى ذلك د. طه حسين، أم أنها عربية /إسلامية بفرض التاريخ والثقافة؟

والشاهد أنه قد طرحت إجابات مختلفة لهذه التساؤلات تباينت من فترة إلى أخرى، وفقاً لطبيعة الظروف والمتغيرات المحيطة بكل مرحلة، استجابة لتحدي المتغيرات السياسية. وقد كان أبرز الكتاب الذين تناولوا مسألة الهوية الوطنية المصرية، أحمد لطفي السيد، طه حسين، صبحي وحيدة، حسين مؤنس، ميريت بطرس غالي، جمال حمدان وطارق البشري، ميلاد حنا، ومحمد العزب موسى وغيرهم - وقد سلطوا الضوء على جوانب مختلفة من تاريخ مصر تتبع أصول هذا التاريخ وهويته. فيؤكد حمدان -على سبيل المثال -على الاستمرارية التاريخية مع الماضي الفرعوني - فضلاً عن "عقريّة المكان" الذي تحتله مصر بوصفها أمرين جوهرين لإحياء الوعي الوطني المصري، الذي اجتاحت هويات أكثر عمومية مثل الهوية الإسلامية والهوية العربية، وهو يعرف الهوية الوطنية المصرية في سياق التقابل ما بين تيارات دينية أيديولوجية من ناحية وعلمانية قومية من جهة أخرى، تشترك مع تفاعل حضاري ثقافي للمسلمين والأقباط في مصر، ولّد بدوره المناخ التاريخي، والفكري والاجتماعي، والنفسي، لبلورة المفهوم الوطني للجماعة السياسية المصرية.^(٩٦)

وقد احتلت المناقشات حول علاقة المسلمين بالأقباط، وخاصة مسألة الدين في تعريف الدولة الوطنية المصرية (أي ماهية الدور الذي ينبغي إسناده للأقلية القبطية)، محل الصدارة

في الكثير من الجدل حول قضية الهوية الوطنية في مصر. وقد أعيد فتح باب الحوار حول قضية هوية مصر الثقافية والسياسية في السنوات الأخيرة. على ضوء تنامي نشاط الإسلام السياسي، والسخط العام على الحالة الاقتصادية، والإدراك للتغلغل الثقافي والسياسي الغربي، وتزايد حدة الصراع الطائفي مابين المسلمين والأقباط، وفي مجال السياسات الإقليمية (وخاصة حرب الخليج، والصراع العربي، الإسرائيلي، والجدل حول السوق الشرق الأوسطية). (٩٧)

والمواقع أن هذه الاتجاهات ذات تأثير سلبي واضح، سواء في النظرة إلى التاريخ المصري، وكذلك على الانتماء الوطني للجماعة المصرية. وأن كان ثمة من يرى أن الوجود المتعددة لمصر سواء وجهها الفرعوني أو العربي أو الإسلامي ليست متناقضة أصلاً فيما بينها " فهي ثلاثة أوجه لحقيقة مصر الواحدة وليس هناك تعارض جوهري بين الذاتية المصرية، والعقيدة الإسلامية، والقومية الدينية. وإنما ينشأ التعارض عن محاولة وضع إحدى هذه المقولات في غير وضعها الصحيح، وإن القول بوجود شخصية مصرية متميزة نتيجة لتطور تاريخي خاص لا يعني التناكر للعروبة والإيمان بإسلام مصر لا يتطلب بتر تاريخها فيما قبل عام ٦٤٠م " (عام فتح العرب لمصر). والإخلاص للقومية العربية لا يستدعي اعتبار هجرة القبائل العربية إلى مصر بعد الفتح الإسلامي أساس عروبتها وعلى ذلك فإن المطلوب حتى يستقيم الأمر رفض هذه الألوان من التعصب:

- التعصب للإقليمية المحلية على أساس التميز التاريخي والعرقى للمصريين.

- التعصب للمشاعر الدينية الذي يلغي التاريخ والقومية معاً، ويجرد الأقباط من حقهم في تكوين الحضارة المصرية الحديثة.

- التعصب للفكرة العربية إذ ينكر الشخصية المصرية ويجردها من سماتها التاريخية والحضارية الخاصة.

وأنه قد آن الأوان للقضاء على تلك الهوية المصطنعة بين تاريخ مصر وعقيدتها وقوميتها". (٩٨) وهذا ويؤيد كل من د. أحمد عبد الله، وميلاد حنا هذه الهوية المركبة الغنية، المتعددة الانتماءات، وأن " هذه الانتماءات داخلة في التركيبة الإنسانية لكل مواطن مصري -اعترف بذلك أم لا، وعي ذلك أو لم يع- مهما تفاوتت حظها في الطول والقطر والمثانة،

وأنه يجب أن تتاح الفرصة كما يقول ميلاد حنا " لكي تتكامل هذه الانتماءات في سيمفونية واحدة (٩٩).

- ولعل السؤال الذي يفرض نفسه، لماذا يتجدد هذا الجدل الساخن من وقت لآخر حول هوية هي هكذا مركبة بوضوح؟.

- ولعل الإجابة هي ما يراه د. أحمد عبد الله ؛ من أن هذا الصراع - في الحقيقة - إنما يمثل نتاجا أو عرضا للصراعات الاجتماعية / السياسية. فكلما تبدت في الأفق أزمة مرتبطة بالتوجه السياسي الذي يتعين على مصر أن تسلكه، وبالبنية الاجتماعية السياسية التي عليها أن تشيدها. يتحول الأمر إلى بحث " عن شيء أكبر وأعم: عن "روح" وعن "تسيح"، أي عن كينونة وهوية " (١٠٠) ولعل السؤال الثاني الذي لا يقل أهمية:

وهل يمكن حسم هذا الجدل على نحو نهائي بتحديد هوية مصرية دائمة لا يكون هناك مجال للصراع بشأنها؟ ومن ثم يتوقف هذا الانشطار ويلتئم هذا الصراع في الذات القومية المصرية؟ الواقع أن لهذا الأمر صعوبته البالغة ؛ فالهوية كما يقول د. علاء عبد الهادي هي مفهوم إشكالي بسبب من حراكه الدائم الذي يشتبك فيه التجريد النظري بالممارسة التاريخية إذا تناولناه من جانبه الاصطلاحي فإننا نجد على المستوى التنظيري مصطلحا فضفاضاً ويملك مقدرة على الإشارة إلى أكثر من مصدر من مصادر الانتماء (١٠١).

- أيضا فإن جزءا من المفهوم العام حول الهوية يقوم على الانفاق الجماعي، ولا يقوم على الحقيقة المنطقية أو العلمية. فيكفي أن يقتنع مجموعة من الناس بتصور ما عن هويتهم أو عن هوية الآخر. حتى يكتسب هذا المفهوم أو هذا التصور قوة ووجودا باعتباره حقيقة راسخة لا تقبل الجدل، أيا كانت أسس هذا التصور المنطقية أو صحته التاريخية. (١٠٢)

- إنه مما لا شك فيه أن هناك هوية ما يمكن الرجوع إليها والتحدث عنها ولكن بشكل نسبي وهي تحدد سوسيوولوجيا بأنها مجموعة من السمات العامة التي تهيمن نسبيا، وتميز شعبا أو أمة في مرحلة تاريخية معينة. ولكن عندما نرى أن هذه السمات متأصلة في التركيب العقلي والنفسي ذاته، ثابتة فيه، فإن المفهوم يصبح ميتافيزيقيا، وهو الأمر الذي لم يعد مقبولا من وجهة نظر سوسيوولوجية. لأن أي تثبيت إطلاقي للهوية وجعلها معيارا مرجعيا جاهزا أو ناجزا على نحو نهائي طول التاريخ بالنسبة لمجتمع من المجتمعات، إنما هو رؤية لا تاريخية وغير موضوعية لهذا المجتمع. فالهوية " ليست أفتوما ثابتا منجزا

بصورة كاملة كما يرى أ. محمود أمين العالم، بل هي مشروع متطور فاعل مفتوح على المستقبل، كما أنها من ناحية أخرى ليست مغلقة على ذاتها، مكثفة بها، إنما هي ذات طابع علائقي متفاعل مع غيرها. وأن التطور والتفاعل للهوية لا يلغيها بل يغيها ويجعل منها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة ومحظرة. (١٠٣)

والحقيقة أن المفهوم السوسولوجي التاريخي عن الهوية، هو الأكثر قدرة على إمدادنا بتصوير صحيح لها. فالهوية القومية تعنى في أحسن الحالات " طرق تفكير وشعور وسلوك متماثلة ومهيمنة على نحو نسبي. وتتغير مع حركة التاريخ، وتحولاته الجذرية. فالهوية القومية كما يقول د. نديم البيطار " إنما هي هوية نسبية وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق تفاعله الجدلي مع التاريخ، ولا يرثها من مركب نفسي أو عقلي أو جوهري " متأصل فيه. وأن خصوصيات أي شعب هي نتاج عوامل التاريخ الديناميكية كالاكتكاك الثقافي والصراعات الاجتماعية والسياسية، والحروب، والهجرات والاختراعات، والأزمات، والقيم الثقافية، والتصورات الأيديولوجية... الخ.

هذه العوامل هي التي تحدد الهوية القومية، وكذلك الثقافي أو الحضارة. وبما أن هذه العوامل هي عوامل ديناميكية متحولة عبر التاريخ، فإن الهوية القومية هي الأخرى تكون متغيرة ومتحولة. وهذا هو المفهوم العلمي الوحيد الذي يمكن قبوله (١٠٤). والواقع أنه بالرغم من صحة التحليل السابق إلا أننا ونحن بازاء مسألة شائكة مثل الهوية القومية المصرية لا ينبغي أن نتجاهل بعض الحقائق المتصلة بهذه الهوية كما يقول د. قاسم عبده قاسم:

أولاً: إن مكونات هوية مصر الحضارية متداخلة، وليست متراكمة في طبقات بسبب طول التاريخ المصري في عمق الزمن من جهة، وتعدد الروافد التي غزت نهر التاريخ المصري (محلية، وشرقية، وبحر متوسطة، وأفريقية، وآسيوية من جهة ثانية).

ثانياً: إن العناصر الثابتة نسبياً في هذه الهوية تركز على الجغرافيا متمثلة في الموقع الجغرافي الذي أعطاه النيل والصحراء المحيطة بالوادي ميزة الحماية ونعمة الاستقرار، على حين جعله البحر المتوسط والبحر الأحمر من أسباب طمع الأخرين في مصر على مر العصور، وربما كان هذا هو السبب المباشر في أن أية قوة أرادت السيطرة على المنطقة عبر التاريخ كان لابد من أن تصطدم بمصر.

ثالثاً: إن العناصر المتغيرة في هذه الهوية ليست كلها فاعلة بقدر متساو في تشكيل الهوية المصرية إذ أن العناصر التاريخية القديمة التي يتغنى بها البعض (النزعة القبطية مثلاً بتمجيد الجزء الفرعوني) أو يحاولون إيهام أنفسهم بها، كما أن العناصر التاريخية الباقية في حياتنا الآن والواضحة في الثقافة المصرية (اللغة / نظام القيم / الأخلاق / الذوق العام / العادات / التقاليد / النظرة إلى الآخر / الفهم الاجتماعي للدين / الفنون والآداب / قائمة الطعام) وما إلى ذلك ينبغي أن تكون محل اهتمام. بيد أن هذا لا يعنى تجاهل فترة تاريخية لحساب أخرى. وأن المطلوب الانتباه إلى المجري الطبيعي للتطور التاريخي الذي يجعل الشعوب تختار العناصر التي لم تعد تناسب حياتها الحاضرة والمستقبلية^(١٠٥) والحق أنه حتى يمكن بناء تصور جديد للهوية المصرية، يحل كافة إشكالاتها، ويحميها من أي غزو ثقافي بتأثير العولمة وغيرها، وينهي تلك النزعات المتطرفة " عند كل، من متطرفي الأقباط والمسلمين على حد سواء " ويجذر روح الانتماء والمواطنة الحقة عند الجميع، فإنه لا بد من إيلاء النقاط السابقة القدر الذي تستحق من الاهتمام وكذلك بأن يكون ثمة وعي بأن الهوية لا يمكن أن تطرح مطلقاً بشكل فوقي - أياً كان من خلال النظام السياسي - دونما حوار قومي شامل، تشارك فيه كل القوى الاجتماعية المصرية دون استثناء.

- حيث إن الهوية التي يفرضها نظام سياسي ما، يمكن لنظام آخر أن يطرحها جانباً (الهوية العربية لمصر الناصرية وطرح مفهوم قطري في المرحلة الساداتية " إذ إن ذلك كفيلاً بإحداث بلبلة في الشعور الجمعي تؤثر بشدة على قضية الانتماء.

- إن الهوية ليست كذلك خطاباً أو أكاديمياً ينتجها مجموعة من الباحثين من تخصصات مختلفة، من خلال استقراء التاريخ على نحو تأملي مجرد. وإنما هي مشروع وجودي يجمع طبقات وفئات الأمة تتحاور فيه ثوابت الأصالة مع متغيرات ومكتسبات العصر.

وهي كذلك ليست ساحة للجدل العقائدي والسياسي بين الجماعات الدينية أو السياسية المختلفة، وسعي كل جماعة إلى إحباط مساعي الجماعة الأخرى ومنعها من كسب مواقع عقائدية أو سياسية جديدة. وإنما هي مشروع وطني لمصلحة الجميع أن يتعاونوا على تحقيقه.

وأخيرا وليس آخرا:

لا تقوم الهوية ولا يجب أن تقوم -في الحالة المصرية بالذات- على إحلال مفهوم واحد من مقوماتها للصورة كلها.

مراجع الباب الثالث

١. سعيد زيداني: بعض المقومات الأساسية للديمقراطية وحقوق الإنسان - (في) الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي - (تحرير) عبدالله أحمد النعيم - القاهرة - مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية- ١٩٩٣ - ص ١٩٧.
٢. محمد عبد الحميد إبراهيم: التكوين الاجتماعي المصري منذ منتصف السبعينات " التحولات الاساسية " (متضمن) في مصطفى كامل السيد (تحرير): حقيقة التعددية السياسية - القاهرة - مركز البحوث العربية- ١٩٩٦ - ص ١٩.
٣. د. سعد الدين إبراهيم: مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي - عمان - منتدى الفكر العربي - ١٩٨٨ - ط ٢ - ص ١١٩ - ١٢٠.
٤. عادل حسين: نحو فكر عربي جديد " الناصرية والتنمية والديمقراطية " - القاهرة - دار المستقبل العربي- ١٩٥٨ - ص ٢٢٣ ما بعدها.
٥. د. لويس عوض: دراسات في الحضارة - القاهرة - دار المستقبل العربي- ١٩٨٩ - ص ٢٠٦.
٦. موسوعة مصر الحديثة: الحكومة والنظام السياسي - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٦ - المجلد الأول - ص ٩-١٠.
٧. د. على الدين هلال: السياسة والحكم في مصر - مرجع سابق - ص ٢٥٧.
8. Vatikiotis " P.J ": The Egyptian Army in politics - Blomington - 1961- p.p.24 - 25.
9. Lewis " Bernard ": The Middle East and the west - new York - 1996.
١٠. وأنظر كذلك د. السيد عبد المطلب غانم: المشاركة السياسية- (متضمن) في النظام الساسي المصري وتحديات الثمانينات- (تحرير) د. على الدين هلال- القاهرة - مكتبة نهضة الشرق - ١٩٨٦ - ط ٢ - ص ٤٠
١١. د. عبد العظيم رمضان: تاريخ مصر الاجتماعي - مرجع سابق - ص ٣٢٠
١٢. د. أحمد فارس عبد المنعم: السلطة السياسية في مصر وقضية الديمقراطية (١٨٠٥ - ١٩٨٧) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٧ - ص ٥٨ - ٥٩.
- ** رفض البرلمان قبل الثورة لمشروع قانون الإصلاح الزراعي حتى بصورته المخففه التي اقترحها النائب محمد خطاب لتعارضها مع مصالح كبار الملاك الذين يكونون معظم أعضاء المجلس إن لم يكن أغلبهم.

١٢. د. ماجد راغب الحلو: مرجع سابق - ص ٥١٤.
١٤. د. على الدين هلال: تطور النظام السياسي في مصر - القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة - ٢٠٠٠ - ص ١٨٨.
١٥. د. على الدين هلال: المشكلة السياسية في مصر والتحول إلى تعدد الأحزاب - (متضمن) في تجربة الديمقراطية في مصر (١٩٧٠ - ١٩٨١) - (تحرير) د. على الدين هلال - القاهرة - مكتبة نهضة الشرق - ١٩٨٦ - ط ٣ - ص ٣٠.
١٦. د. أحمد فارس عبد المنعم: السلطة السياسية في مصر وقضية الديمقراطية - مرجع سابق - ص ١٣٤.
١٧. د. أحمد فارس عبد المنعم: المرجع سابق - ص ١٤١.
١٨. د. عاصم الدسوقي: الجدل حول الهوية والمواطنة (١٩٥٢-١٩٩٩) (متضمن) الخبرة السياسية المصرية في مائة عام - (تحرير) د. نازلي معوض - القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية جامعة القاهرة - ٢٠٠١ - ط ١ - ص ١٧٠.
١٩. عاصم الدسوقي: مرجع سابق - ص ١٧٢.
٢٠. مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان: انحراف البنية التشريعية في مصر - القاهرة - يونيو ١٩٩٦ - ص ٩٢٨
- *** يوجد في كتاب " عادل أمين ": الحياة الدستورية في مصر - (١٩٥٢-١٩٩٤) الصادر عن دار سينما للنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٥ بيان مفصل عن كل لانتهاكات الدستورية لثورة يوليو الناصرية وامتداداتها في العهد الساداتي وكذلك د. سعد عصفور - النظام الدستوري المصري - دستور ١٩٧١ - منشأة المعارف - ١٩٨٠، أيضا كمال خالد: الصراع مع ترزية القوانين - القاهرة - دار الإعتصام - ١٩٨٩.
٢١. د. أماني قنديل: المجتمع المدني في مصر في مطلع ألفية جديدة - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - ٢٠٠٠ - ص ٤٧.
٢٢. د. هويدا عدلي: المجتمع المدني العربي والتحول الديمقراطي " مجلة الديمقراطية " - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - يوليو ٢٠٠٢ - السنة الثانية - العدد السابع - ص ١٨٨ - ١٩٠.
٢٣. د. أماني قنديل: المجتمع المدني - مجلة الديمقراطية - مرجع سابق - ص ٧٣.
٢٤. د. أماني قنديل: المجتمع المدني - مجلة الديمقراطية - مرجع سابق - ص ٧٣.
٢٥. د. عاصم الدسوقي: مرجع سابق - ص ١٧٨.
٢٦. د. أماني قنديل: المجتمع المدني مجلة الديمقراطية - السنة الثالثة - العدد التاسع - يناير ٢٠٠٣ مرجع سابق

٢٧. د. أماني فنديل: عملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨١ - ١٩٩٣) - القاهرة - مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية - ١٩٩٥ - ص ١٦٣.
٢٨. د. سعد الدين إبراهيم: تأملات في مسألة الأقليات - الكويت - دار سعاد الصباح - ١٩٩٢ - ص ٢٧.
٢٩. د. محسن خليل: الطائفية والنظام الدستوري في لبنان - بيروت - الدار الجامعية - ١٩٩٢ - ص ١٩.
٣٠. د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩٠ - الجزء الرابع - ص ٧٤٥.
٣١. د. سعد الدين إبراهيم: تأملات في مسألة الأقليات - مرجع سابق - ص ٣٧.
٣٢. د. سعد الدين إبراهيم: تأملات في مسألة الأقليات - مرجع سابق - المقدمة.
٣٣. أبو سيف يوسف: المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقية في مصر - (متضمن) المشكلة الطائفية في مصر - (تحرير) ابوسيف يوسف وآخرون - لجنة الدفاع عن الثقافة المصرية - القاهرة - مركز دراسات الوحدة العربية - ب.ت - ص ٩٥-٦٥.
٣٤. د. سعد الدين إبراهيم: مرجع سابق - ص ٧.
٣٥. د. سعد الدين إبراهيم: مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي - ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
٣٦. جمال بدوي: الفتنة الطائفية في مصر " دراسة تاريخية " - القاهرة - منشورات سمير أبو داود - المركز العربي للصحافة - ب.ت - ص ٥.
٣٧. د. فؤاد مرسي: الفتنة الطائفية والقوي الخارجية (متضمن) في المشكلة الطائفية في مصر - (تحرير) أبو سيف يوسف - مرجع سابق - ص ١٢٥.
٣٨. د. عاصم الدسوقي: جذور المسألة الطائفية في مصر الحديثة - المرجع السابق - ص ٣١.
٣٩. أبو سيف يوسف: المشكلة الطائفية - مرجع سابق - ص ٦٨. وانظر كذلك الكتاب القيم الذي كتبه أبو سيف يوسف عن الأقباط والقومية العربية والذي يحوي نظرة موضوعية شاملة للمسألة المسيحية في مصر
٤٠. د. فؤاد مرسي: مرجع سابق - ص ١٢٣.
٤١. أبو سيف يوسف: المشكلة الطائفية - ص ٥٩.
٤٢. أبو سيف يوسف: الأقباط والقومية العربية - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٧ - ص ١١٠ - ١٢٥.
٤٣. د. عاصم الدسوقي: جذور المسألة الطائفية في مصر الحديثة - مرجع سابق - ص ٤٠.

** أنظر كذلك د. لطيفة الزيات (محررا) وآخرون: المشكلة الطائفية في مصر - القاهرة - مركز بحوث الوحدة العربية - ١٩٨٨.

٤٤. نزيه الأيوبي: الدولة في مصر - مرجع سابق - ص ١١٢.

** هناك كتب وادبيات كثيرة منحت المسألة الطائفية ما تستحقه باهتمام نذكر منها برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات، كذلك نبيل عبد الفتاح النص والرصاص، سياسات الاديان، د. ميلاد حنا، نعم اقباط ولكن مصريون، طارق البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية.

٤٥. ابو سيف يوسف: مرجع سابق - ص ٦٧.

46. FaraH " Nadia. R": Religion strife in Egypt - London - Gradon and breach Science Publishers - 1989- p.9-39.

47. Ibid: p.p 110 - 119.

** كما اعتبر أنطون سيدهم الدولة كذلك مسئولة بأشكال متعددة في تفاقم الفتنة الطائفية ومنها " تهاون الأجهزة الأمنية في حماية الأقباط، واستبعاد الأقباط من الوظائف العليا في الحكومة وعدم توليهم الوزارات السيادية، والطعن في الدين المسيحي في وسائل الإعلام والمؤلفات والكتب المدرسية وضعف التمثيل السياسي للأقباط، فضلا عن صمت الدولة تجاه استيلاء وزارة الأوقاف على ممتلكات وأوقاف مسيحية - أنطوني سيدهم - جريدة وطني - ١٩٩٢/٧/٢٦ - ١٩٩١/١١/١٠ - ١٩٩٠/٤/١ - ١٩٩٢/٣/٢٩.

٤٨. سامح فوزي: تصورات المواطنة في الفكر المصري - رؤى المثقفين الأقباط - مرجع سابق - ص ٣٨

٤٩. سامح فوزي: المرجع السابق - ص ٤٧ - ٤٨.

٥٠. " حوار " : جريدة وطني - ١ / ٢ / ١٩٩٨.

٥١. سامح فوزي: مرجع سابق - ص ٥١٣. - كذلك يمكن الرجوع إلى لورانت شابري - أني شابري - سياسة وأقليات في الشرق الأدنى - الاسباب المؤدية للانفجار - القاهرة - مكتبة مدبولي - ١٩٩١ - حيث يوجد جزء هام خصص للمسألة القبطية واشكالياتها المتعددة - ص ٤٠٤-٤١٤.

٥٢. سمير مرقص: مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية - ١٩٩٤ - أوراق دراسية (٤).

٥٣. مجدي خليل: أقباط المهجر " دراسة ميدانية حول هموم الوطن والمواطنة " - القاهرة - دار الخيال - ١٩٩٩ - ط ١ - ص ١٥.

٥٤. سامح فوزي: مرجع سابق - ص ٥٩ وينطوي المرجع السابق على تفصيلات مهمة خاصة بأقباط المهجر والوثائق السياسية الصادرة عنهم والمشار إليها سابقاً.
٥٥. د.حسن أبو طالب: التنشئة السياسية للمصريين- قيود المرحلة الانتقالية- الأهرام القاهرية-٤سبتمبر ٢٠٠٠ .
56. Pennack" J. Ronald ": Democratic political theory - Princeton - university press - 1979 - p.p 235 - 236
٥٧. د. كمال المنوفي: الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي - مجلة المستقبل العربي - بيروت - ١٩٨٥/١٠ - العدد ٨٠ - ص ٦٥.
٥٨. د. وحيد عبد المجيد: دور الأحزاب في التنشئة السياسية - الأهرام القاهرية - ١٩٩٤/١٢/٣.
٥٩. د. صلاح سالم زرنوقة: النظام التعليمي والديمقراطية " إصلاح المناهج الدراسية " - الأهرام القاهرية - ١٩٩٤/١٢/٢٠. وكذلك..
٦٠. د. كمال المنوفي: التنشئة السياسية ومنظومة القيم في الوطن العربي " دراسة حالة للتنشئة المدرسية في المدارس الابتدائية في مصر والكويت (ندوه) - التغيرات السياسية الحديثة في الوطن العربي - القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة - ١٩٨٨ .
٦١. د. ماجدة غنيمه: النظام التعليمي والديمقراطية " تطوير دور المدرسة " - الأهرام القاهرية - ١٩٩٤/١٢/٣٠.
٦٢. د. نادية سالم: التنشئة السياسية للطفل العربي - " مجلة المستقبل العربي " - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٣ - عدد (٥) ص.ص ٥٤ - ٦٩.
٦٣. د. كمال المنوفي: الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي - (مجلة المستقبل العربي) - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٥/١٠ - العدد ٨٠ - ص ٦٥.
٦٤. د. نادية سالم: مرجع سابق - ص ٩٥.
٦٥. د. كمال المنوفي: مرجع سابق - ص ١٧ - ٢٠.
٦٦. د. قاسم عبده قاسم: التاريخ وكيف يدرسه التلاميذ في مصر - (مجلة وجهات نظر) - القاهرة - فبراير ٢٠٠١ - السنة الثالثة - العدد ٢٥.
٦٧. د. عبد السلام نوير: الثقافة السياسية للمعلم في مصر - " دراسة ميدانية لعينة من معلمي التعليم السياسي " - رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٩٨ - ص ١٥٥.

٦٨. سامح فوزي، المواطنة والديمقراطية والتربية المدنية (ثلاثية الغياب في التعليم المصري)
- ** انظر كذلك، د. كمال نجيب: ثقافة الاستبداد في المدارس المصرية -القاهرة - اليسار الجديد - الإصدار الثاني -العدد السادس والسابع - شتاء ٢٠٠٤ - التعليم وترسيخ قيم المواطنة للدكتور محمود قمبر: رسائل النداء الجديد (٧١) - جمعية النداء الجديد - وتنطوي على معالجة شاملة لقضية التعليم بجوانبها المختلفة ومدى ترسيخها لقيم المواطنة سواء القيم القومية أو القيم العالمية
٦٩. د. وحيد عبد المجيد: الأحزاب المصرية من الداخل (١٩٠٧ - ١٩٩٢) - القاهرة - مركز المحروسة - ص.ص ٢٥٦-٢٥٧.
٧٠. د. هالة مصطفى: أزمة الأحزاب والتطور الديمقراطي في مصر - الأهرام القاهرية - ٢٢ يوليو ١٩٩٤
٧١. د. سلوي حسن العامري: استطلاع رأي الجمهور المصري في الاحزاب والممارسة الحزبية(متضمن) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير - أعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية (تحرير // د. كمال المنوفي-القاهرة-جامعة القاهرة- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ٤:٧ ديسمبر ١٩٩٣ - ١٩٩٤ ص ١٣٧١
٧٢. د. إيمان شومان: د. محمد الخواجة: الاحزاب والتنشئة السياسية في مصر " دراسة ميدانية " (متضمن) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير - أعمال المؤتمر السنوي السابق ص.ص ١٢٦٣-١٢٦٤.
٧٣. كامل زهيري: حق المواطن في الإعلام (متضمن) حقوق الإنسان وتأخر مصر - القاهرة - مركز حقوق الإنسان للدراسات والمعلومات - ١٩٩٣ - ص ٧٥.
٧٤. د. محمد شكري سلام: ثورة الاتصال والإعلام - الكويت - مجلة عالم الفكر - المجلس الوطني - يوليو / سبتمبر ٢٠٠٣ - المجلد ٣٢ - وانظر كذلك د. عواطف عبد الرحمن: الإعلام وتحديات العصر - الكويت - مجلة عالم الفكر - المجلد ٢٣ - عدد ٢١١ - ص ٩١٨.
٧٥. د. محمد شكري سلام: مرجع سابق - ص ٨٥.
٧٦. د. سعيد النجار: (مقدمة) - حرية الصحافة وميثاق الشرف الصحفي - (تحرير) أسامة عرابي - القاهرة - جمعية النداء الجديد - رسائل النداء الجديد - مايو ٢٠٠١ - عدد (٥٢).
٧٧. د. فاروق عبد البر: المواطنة وحق المعرفة والتعبير - بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية - ٢١-٢٣ سبتمبر ٢٠٠٣ - (تحرير) د. علا أبو

- زيد - هبة رؤوف عزت - القاهرة - مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٥ - المجلد الثاني - ص ٤٤٧.
٧٨. د. فاروق عبد البر: مرجع سابق - ص ٤٨٠.
٧٩. د. نجاد البرعي: حرية التعبير وتداول المعلومات في مصر - القاهرة - جمعية النداء الجديد - رسائل النداء الجديد - يونيو ٢٠٠٠ - عدد (٥٨).
٨٠. الدستور المصري والقوانين الاساسية المكتملة له: نقابة المحامين - القاهرة - مجلة المحاماة ١٩٨٠.
٨١. أحمد نبيل الهلالي: القيود التشريعية على حرية الرأي والتعبير - منظور تاريخي في تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان - مرجع سابق - ص ٧٨ - ٧٩.
٨٢. د. فاروق عبد البر: المواطنة وحق المعرفة - مرجع سابق - ص ١٦.
٨٣. د. عواطف عبد الرحمن: الصحافة المصرية المعاصرة: قضايا وإشكاليات " ندوات" - القاهرة - جمعية النداء الجديد - رسائل النداء الجديد - مايو ١٩٩٨ - عدد (٥).
٨٤. د. عواطف عبد الرحمن: مرجع سابق - ص ١١. كذلك يمكن الرجوع إلى العدد التوثيقي الخاص - الدراسات الاعلامية عن (القانون - الازمة) - يوليو، سبتمبر ١٩٩٥ عن حرية الصحافة.
٨٥. د. محمد السيد سعيد: أسامة عرابي - المرجع السابق.
٨٦. جمال البنا: حرية الصحافة وميثاق الشرف الصحفي - مرجع سابق - ص ٣١.
٨٧. د. سعيد النجار: المرجع السابق - ص ٧.
٨٨. د. فاروق عبد البر: المواطنة وحق المعرفة - مرجع سابق - ص ٤٦.
٨٩. د. برهان غليون: أزمة الهوية وإشكالية بناء الذات الحضارية - مجلة مواقف - بيروت - دار الساقي - شتاء ١٩٩٢ - العدد ٦٦ - ص ٦٤ - ٦٥.
٩٠. د. معن زيادة (تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية: بيروت - معهد الإنماء العربي - ١٩٩٧ - مجلد (١) - الاصطلاحات والمفاهيم - ص ٨٢١.
٩١. ميكشيللي (أليكس): الهوية - ترجمة / علي وطفة - دمشق - دار الوسيم للخدمات الطباعية - ١٩٩٣ - ص ١٥.
٩٢. د. نادية العلي: الحركة النسائية المصرية - العلمانية والنوع والدولة في الشرق الاوسط - ترجمة / مصطفى رياض - القاهرة المجلس الاعلي للثقافة - المشروع القومي للترجمة - ٢٠٢ - ص ٦٥.
٩٣. أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة العربية للبحوث الاجتماعية من ٢١-٢٤:
- (تحرير) / د. مراد وهبة نوفمبر ١٩٨١ - القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية - ١٩٨٧ - ص ٧٤.

٩٤. د. اكرام بدر الدين - د. عبد الغفار رشاد: الراي العام المصري وقضايا الديمقراطية والهوية - القاهرة - مكتبة نهضة الشرق - ١٩٥٨ - ص ٣٩.
٩٥. د. اكرام بدر الدين: مرجع سابق - ص ٤٠.
٩٦. د. نادية العلي: الحركة النسائية المصرية - مرجع سابق - ص ٦٠.
٩٧. د. نادية العلي: مرجع سابق - ص ٦١.
٩٨. محمد العزب موسى: وحدة تاريخ مصر - القاهرة - المركز العربي للصحافة - ١٩٨٠ - ط ٢ - ص ٨-٩.
٩٩. د. ميلاد حنا: الاعمدة السبعة للشخصية المصرية - القاهرة - دار الهلال - ١٩٩٣ - ط ٢ - ص ٢٤.
١٠٠. د. احمد عبد الله: الهوية الوطنية المصرية (مجلة احوال مصرية القاهرية) - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام - السنة الاولى - خريف ١٩٩٨
١٠١. د. علاء عبد الهادي: الامن الثقافي العربي - مجلة شئون عربية - القاهرة - الجامعة العربية - شتاء ٢٠٠٢ - العدد ٥ - ص ٤٠.
١٠٢. د. علاء عبد الهادي: أسئلة الهوية - مجلة رواق عربي - القاهرة - مركز القاهرة لحقوق الإنسان - العدد ٢٧ - خريف ٢٠٠٢.
١٠٣. محمود امين العالم: حول مفهوم الهوية - الكويت - مجلة العربي - ابريل ١٩٩٥ - العدد (٤٣٧).
١٠٤. د. نديم البيطار: الهوية القومية والوحدة العربية - الرباط - مجلة الوحدة - فبراير ١٩٨٥ - العدد (٥).
١٠٥. د. قاسم عبده قاسم: أسئلة الهوية بعد ١٤ قرنا من الإسلام في مصر - غزو أم فتح؟ - مجلة وجهات نظر - القاهرة - دار وجهات نظر - ديسمبر ١٩٩٩ - السنة الأولى - العدد ١١.

الباب الرابع

العولة والمواطنة الغربية

الفصل الأول

العولمة : المفهوم والدلالات

عديدة هي تلك المفاهيم والمصطلحات التي وفدت إلى المعجم المعاصر للعلوم الاجتماعية والإنسانية، إثر تفكك منظومة المعسكر الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفيتي، وانتهاء الحرب الباردة في أواخر عقد الثمانينات من القرن الفائت، وأصبحت مادة يومية للباحثين والدارسين، وذوي الاهتمام بقضايا الاجتماع الإنساني والمجتمع العالمي World Society. ومن بين تلك المصطلحات يبرز مصطلح "العولمة" Globalization لتشغل موقعا محورياً في محيط اهتمام المحافل العلمية والأكاديمية ومراكز الأبحاث والدراسات الاستراتيجية، فضلاً عن دوائر صناعة السياسات واتخاذ القرار على مستوى العالم بأسره. والملاحظ أن مفهوم "العولمة" لا ينتمي إلى حقل معرفي معين، لكنه ينتشر بصورة واسعة في كافة الحقول المعرفية، وهو مفهوم مركب ذو أبعاد متعددة (اقتصادية / سياسية / ثقافية.... إلخ).

وربما كان من أهم ما يميز ظاهرة العولمة في نظر البعض، أنها نشأت وانتشرت دون أن يسبقها تصور متكامل أو حركة فكرية عميقة الأبعاد يختلف عليها أهل الفكر، ويتأثر بها أهل السياسة، ومن ثم لا جدوى في محاولة البحث عن أصول فكرية لها في العلوم الاجتماعية المختلفة والوقائع تثبت أنها أساسا نتاج داخلي للرأسمالية المعاصرة، وتتجسد في الشركات متعددة الجنسيات transnational Corporations إنها كما يقول على الدين هلال ليست وجهة نظر، أل Globalization ليست رأي المؤلف، ليست عقيدة، هي مجموعة عمليات تاريخية، ومن ثم فهي بحكم الضرورة opens ended مجموعة عمليات تاريخية لم تكتمل بعد، وما زالت بعد في طور الاكتمال^(١).

وبغض النظر عن الجدل الذي تثيره الظاهرة، فإن المؤرخين يتفقون على أنها ستكون العامل أو الفاعل الذي سيوجه مسار وأفاق الحضارة الإنسانية في الألفية الثالثة.

في تعريف العولمة وبيان أهم تجلياتها:

عند محاولة إيجاد تعريف جامع للعولمة يكون الأمر صعبا نظرا لتعدد الرؤى التي تحيط بها، وتأثرها أساسا بانحيازات الباحثين الأيديولوجية، واتجاهاتهم الفكرية إزاءها رفضا أو قبولا. هذا وترجع كلمة العولمة في اللغة الإنجليزية إلى الفعل globalize، ويعنى جعل الشيء كونيا أو شاملا للعالم بأكمله، سواء من حيث "النطاق" المدى أو "التطبيق" الاستعمال "أو جعل الشيء منتشرا في كل أنحاء العالم world wide أما الصفة global فيعنى كروي "مدور" أو صفة تتعلق بـ (أي تشمل العالم بأكمله في الرؤية والتطبيق) أو تنتشر "تتمدد" في العالم بأسره.

وهكذا تعنى العولمة الفعل أو التصرف الذي من خلاله يصبح الشيء كونيا، أو الشرط الضروري لجعله كذلك. بعبارة أخرى تشير العولمة إلى تعميم "الشيء" أو توسيع دائرته ليشمل العالم بأكمله^(٢).

تبقى محاولة تعريف العولمة:

والحقيقة أن لدينا عددا كبيرا من التعريفات التي تحاول الإحاطة بالظاهرة وتقديم مفهوم دقيق لها. ومن التعريفات غير العربية هناك ذلك التعريف: العولمة هي "عملية

تتضمن تحرير التجارة (في السلع والخدمات) وتحرير حركة الأموال، وتدويل الإنتاج والتميط المتزايد للمؤسسات الاقتصادية، وقواعد الضبط والتحكم على مستوى العالم^(٣).

أما من التعريفات العربية المهمة: فهناك تعريف د. صادق جلال العظم الذي يرى أن العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها وتحت سيطرتها وفي سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ^(٤).

تجليات العولمة

هذا وتتجلي العولمة في مجموعة من الظواهر والتطورات في جميع المجالات - اقتصادية كانت أم تكنولوجية أم ثقافية أم إعلامية..... الخ - على مستوى العالم بأسره وإن بدرجات متفاوتة. والمؤكد أنه لم يعد بوسع أي دولة في الوقت الراهن أن تعزل نفسها عن معطيات ظاهرة العولمة أو تنأى بكيانها عن التأثير بمخرجات تيارها الدافق المتواصل. ويمكن رصد أهم التجليات فيما يلي:

أ- التجليات الاقتصادية economic:

وتظهر في تعاضم دور المشروع الخاص، واقتصاديات السوق، ونمو الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات الدول، ووحدة أسواق المال، واتساع نطاق التبادل التجاري، بفضيل إلغاء الحماية التجارية، وإسقاط الحواجز الجمركية، وإزاحة كل ما من شأنه إعاقة التنقل الحر للسلع والخدمات والأموال وقوى العمل إعمالاً لأحكام اتفاقية الجات، ومقررات منظمة التجارة العالمية World Trade Organization وهو ما يبرز بوجه خاص في أنشطة التكتلات الاقتصادية العالمية أو الشركات العملاقة كونية النشاط إلى جانب المؤسسات الاقتصادية المالية الدولية التي تتحدث باسم هذه التكتلات وتعمل لحسابها كالبنك الدولي world bank، وصندوق النقد الدولي وغيرها^(٥).

ب- التجليات السياسية:

ولعل من أبرز مشاهدتها "سقوط الأنظمة الشمولية"، واتساع نطاق التحولات الديمقراطية واعتماد التعددية الحزبية نموذجاً للممارسة السياسية، وتعظيم دور منظمات

المجتمع المدني Civil Society في ديناميات العمل العام، فضلا عن التشديد على كفالة حقوق الإنسان، والانصياع لقرارات الشرعية الدولية، والتزام حدود القانون الدولي وأحكامه في مجال العلاقات السياسية بين الدول.

ج- وبالنسبة للتجليات الاتصالية:

فيمكن رؤيتها في تزايد معدلات التدفق الإعلامي والمعلوماتي عبر شركات البث الإذاعي والتليفزيوني من خلال السماوات المفتوحة للأقمار الصناعية، إلى جانب الأقراص المدمجة CD وأجهزة الفاكس fax والبريد الإلكتروني email والهواتف النقالة mobile، وبصورة أكثر عمقا عن طريق الانترنت Internet التي غدت تربط البشر في شتى أنحاء المعمورة، مما سيؤدي بمرور الوقت إلى أعظم - بل أخطر - ثورة معرفية في تاريخ البشر.

أما العامل الاجتماعي فيتجلى:

في بروز حركات اجتماعية جديدة كحركات حقوق الإنسان والمرأة والبيئة، والتي زاد ارتباط أعضائها متجاوزين للحدود الجغرافية والسياسية للدول باستخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة أو من خلال التفاعل في المؤتمرات الدولية.

وأخيرا تتبدى السمات الثقافية للعولمة:

في تزايد انتشار أنماط من القيم الثقافية والسلوكيات الاجتماعية المرتبطة بالفن Art والمأكّل والملبس والتسلية والذوق العام... الخ، على نطاق واسع، مما يساعد في النهاية على توحيد التصورات والقيم وأنماط التفكير وأساليب الفعل بين مختلف شعوب العالم، ويوفر -بالتالي- مساحة واسعة من الفهم المتبادل والتقارب بين البشر من شأنها المساهمة في إقرار الأمن الدولي والسلام العالمي world peace إلى غير ذلك من غايات سامية جديدة بالتقدير، ويقتضي العمل من أجل تحقيقها⁽¹⁾.

في تفسير العولمة وبيان نشأتها التاريخية:

تتعدد الرؤى الفكرية في مجال تفسير ظاهرة العولمة وبيان نشأتها التاريخية. بل إن هناك من يشكك أصلاً في الظاهرة، ويراهن محض أسطورة أو خيال أو مؤامرة. "فالاقتصاد العالمي الحالي ليس كونيا بحال، أو غير مسبوق في التاريخ فقد شهد العالم خلال الفترة من ١٨٧٠ حتى ١٩١٣ مجموعة عمليات متشابهة لما يطلق عليه اليوم عولمة اقتصادية، بل إن الاقتصاد العالمي الراهن أقل انفتاحاً وأقل تكاملاً، من بعض النواحي مما كان عليه في نفس الفترة. أضف إلى ذلك أن أهم وحدات العولمة وهي الشركات المتعددة الجنسيات، ليست عالمية بحق، فأغلبها ذات قاعدة قومية، وتتعامل في إطار متعدد القومية، اعتماد على موقع قومي أساسي من الأصول والإنتاج وغيرها^(٧). كما أن العالم لا يزال أبعد من أن يكون كونيا بحق. فتدفقات التجارة والاستثمار والأموال والمعلومات وغيرها مركز في ثلاث مراكز كبرى: أوروبا واليابان وأمريكا الشمالية، وتلك القوى يمكنها ممارسة ضغوط تحكيمية على الأسواق المالية، وغيرها من وحدات الاتصال العالمي. فضلا عن ذلك تفتقد العولمة العمق التاريخي، فهي في أحسن الأحوال ليست إلا توسعا محدوداً وقابلاً للارتداد، بظواهر دولية ترجع إلى قرون مضت - وإن كان الرأي السابق يجد اعتراضات قوية من العديد من الباحثين والذين يرون أن العولمة عملية حقيقية وليست وهما - ويرى البعض أن مفهوم العولمة إنما هو أحد المفاهيم الحضارية الكبرى. وقد اكتشف كل من دافيد هيلد وانتوني ماكجرو ثلاثة مستويات للعولمة:

الأول: ويشير إلى الحركة السريعة لمفردات النظم الاقتصادية، المالية النقدية والإعلامية والبيئية العالمية.

الثاني: فهو شبكات التفاعل التي ظهرت عبر الحدود الفعلية بين وحدات الشركات الدولية، بين المنظمات غير الحكومية وبين أقسام الرأي العام العالمي. وهكذا فإن التدفقات المالية والنقدية والسلعية والخدمية والإعلامية..... الخ تستند إلى إطار أوسع من شبكات التفاعل على مستوى العالم كله أو على مستوى أقسام واسعة منه تمثل الهيكل الذي ينظم حركة هذه التدفقات.

الثالث: وهو مستوي أكثر تجريداً فهذه التدفقات وشبكات التفاعل التي تحدد مسارها وكتافتها تنتمي إلى أنساق عالمية الطابع، فهناك نظام نقدي عالمي، وهناك نظام إعلامي عالمي، وهناك نظام إنتاجي عالمي، وهناك نظام اتصالات عالمي، ولكل منها قواعد

وإجراءاته، وهياكله ومؤسساته وأنماط خاصة لتوزيع المهام وتقسيم العمل^(٨) وقد لاحظ كل من هيوريل Hurrell وودز Woods أنه في مواجهة تحديات نهاية الحرب الباردة بقي مفهوم العولمة مستمراً، فيما انتهت العديد من المفاهيم الحاكمة والمفسرة الأخرى. وهذه الاستمرارية يمكن أن تفسر جزئياً بالمرونة الواسعة للمفهوم وبقدرته على التكيف مع الكثير من الأطر النظرية المتعارضة الأخرى^(٩)، ومن هنا تتبع صعوبته وغموضه.

هذا وتتعدد الآراء في تفسير ظاهرة العولمة وتحديد القوي الكامنة ورائها ويمكن التميز في هذا الصدد بين تفسيرات يغلب عليها الطابع السياسي الأيديولوجي، وأخرى غلب عليها الطابع التفسيري العلمي. ولعل من أهم التفسيرات التي تنتمي للطائفة الأخيرة "العلمية"، رأي رئيس وزراء هولندا الأسبق ومؤاده " أن ظاهرة العولمة قد أحدثها محركان أوليان، أديا بدورهما إلى متحركين أو ناتجين أو تأثيرين "ويمكن تلخيص المحركين الأولين فيما يلي:

١- الابتكار التكنولوجي في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. فقد أثمرت هذه الثورة العلمية والتكنولوجية اختصاراً هائلاً للمسافات سواء في النقل أو الاتصال ومن خلال الوسائط التي تحدثنا عنها سابقاً.

٢- سيطرة الليبرالية الجديدة، ويقصد بها انتصار أيديولوجية اقتصاد السوق الحر، والنمط الاستهلاكي وإعلام الترفيه والخصخصة، وما إلى ذلك. وتقدم الديمقراطية في هذا الإطار كتوأم للاقتصاد والسوق الحر، واللذين يكونان معاً استراتيجية النموذج الغربي للرأسمالية في صياغته الأمريكية، وهو النموذج الذي حظى بدفعة قوية على إثر الانهيار المدوي للمعسكر الاشتراكي. ولا يكفي لفهم أو وصف عملية العولمة التركيز على محركاتها الأولية. فعلى الدرجة نفسها من الأهمية، ومن أجل استيعاب دينامياتها، تجب دراسة نتائجها وردود أفعالها والتي تتلخص في النتيجتين الرئيسيتين التاليتين:

الأولى: تقلص سيادة الدولة وتهميشها، ففي ظل العولمة تصبح أمور إدارة العولمة شأننا تتقاسمه الحكومة مع المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية ولا يمكن إغفال دور المؤسسات متعددة الجنسيات التي تعمل عادة من وراء الستار، وأحياناً أخرى تضطر أن تسفر عن دورها بصورة مباشرة.

الثانية: ردود الفعل أو العولمة المضادة من قبل الجماعات والمؤسسات سواء تحت دوافع عرقية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية أو لغوية أحياناً. (١٠)

هذا عن محاولات تفسير العولمة.... أما عن تاريخ نشأه الظاهرة:

فثمة من يراها ظاهرة حديثة، لم تكن معروفة قبل النصف الثاني من القرن العشرين، وبالتالي لم تكن محل دراسة سابقة في أى من العلوم الاجتماعية (١١) بينما هناك من يرى أن ظاهرة العولمة ليست حديثة بالدرجة التي قد توحي بها حداثة هذا اللفظ (شاع استخدام لفظ العولمة في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين وبالذات بعد سقوط الاتحاد السوفيتي). فالعناصر الأساسية في فكرة العولمة من مثل: ازدياد العلاقات التبادلية بين الدول سواء في تبادل السلع والخدمات أو في انتقال رؤوس الأموال، أو في انتشار المعلومات والأفكار، أو في تأثير أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم كل هذه العناصر يعرفها العالم منذ عدة قرون وعلى الأخص منذ الكشوف الجغرافية في أواخر ق ١٥ م (١٢). وثمة دراسات أخرى تعود بالظاهرة إلى تاريخ أكثر قدماً وبالذات إلى تكوين الإمبراطوريات التاريخية، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين أو تبلور الروح العالمية، أو استسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة أو الاستعمار، أو انتصار البروليتاريا العالمي... الخ (١٣).

يقدم رونالد روبرتسون Robertson نموذجاً حاول فيه رصد المراحل المتتابعة لتطور العولمة، وهي لدية بدأت في الحدوث منذ ما يربو على مائة سنة، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحدثة والتحديث وما بعد الحدثة، ونقطة البداية عنده هي ظهور الدولة القومية الموحدة على أساسى أن هذه النشأة تسجل نقطة تاريخية فاصلة في تاريخ المجتمعات المعاصرة. ذلك أن ظهور المجتمع القومي منذ حوالى منتصف القرن ١٨ يمثل بنية تاريخية فريدة، وإن الدولة القومية المتجانسة (والتجانس هنا بمعنى التجانس الثقافي) والمواطنين الذين يخضعون لإرادتها تمثل تشكيل لنمط محدد من الحياة وهناك مكونان آخران للعولمة وهما بالإضافة إلى المجتمعات القومية "الأفراد الإنسانية". وبناء على هذا صاغ روبرتسون نموذجه خلال تعقب البعد الزمني التاريخي الذي أوصلنا إلى الوضع الراهن، والذي يتسم بدرجة عالية من الكثافة الكونية والتعقيد. ونقسم النموذج المشار إليه إلى خمس مراحل هي باختصار:

١- المرحلة الجنينية واستمرت في أوروبا منذ بواكير ق ١٥ حتى منتصف القرن ١٨.

٢ _ مرحلة النشوء واستمرت في أوروبا منذ عام ١٨٧٠ وما بعده.

٣ _ مرحلة الانطلاق.

٤ _ الصراع من أجل الهيمنة.

٥ _ مرحلة عدم اليقين.

هذا ويمكن معرفة المزيد من التفاصيل عن تلك المراحل عند روبرتسون في مؤلفه الشهير عن العولمة^(١٤). ويؤرخ علم الاجتماع لنشوء العولمة بدءاً بالقرن الخامس عشر، في حين أن كثيراً من علماء الاقتصاد يرون نشوءها في القرن الثامن عشر، مع الثورة الصناعية وولادة النظام الرأسمالي، ويذهب أنطوني جيدنز (Anthony Giddens) إلى أن العولمة ترقى إلى فترة التحديث وإنشاء الدولة الحديثة، وهو يعرف العولمة بأنها توثق العلاقات الاجتماعية العالمية التي تربط بين مواقع متباعدة تتقارب فيها الأحداث المحلية بأحداث تجري على مسافة أميال كثيرة منها، والعكس بالعكس^(١٥) وليس تطور العولمة، بصرف النظر عن نقطة بدايتها، عملية متواصلة، فهي قد واجهت تحديات خطيرة في جميع مراحل تطورها، ثم إن العالم اجتاز فترات تمزق، منها الحرب العالمية الأولى والثانية وحروب أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والأزمات الاقتصادية في الثلاثينيات وأوائل السبعينيات.

العولمة والمواطنة

مما لا شك فيه أن التغييرات الكبرى التي حدثت في العالم، وخصوصاً في العقود الأخيرة، وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، وانهيار النظام ثنائي القطبية، وبروز النظام الأحادي القطبية، وحيث أصبحت العولمة بكل تجلياتها وأثارها السياسية والاقتصادية والثقافية، العملية التاريخية الكبرى في حياة العالم المعاصر. فإن متغيرات كثيرة تدفع إلى إعادة النظر في المفهوم بصورته التقليدية المتعارف عليها فهناك حركات هجرة واسعة المدى اختيارية أو قسرية، وانتقال للعمالة من قطر إلى آخر، بل من قارة إلى أخرى، وسواء كانت شرعية أو غير شرعية. كذلك تفتت المجتمعات وانقسام الدول وانفصال الإقليتات، والمطالبات المتزايدة بالاعتراف بالحقوق الثقافية، والمعارك الطاحنة للدفاع عن الهوية، كل تلك العمليات المعقدة التي بسطت نطاقها في أرجاء متعددة من المعمورة، كانت وراء اهتزاز مفهوم المواطنة التقليدي وبروز الحاجة إلى صياغات جديدة

لهذا المفهوم القديم بحيث تتكيف المواطنة مع الواقع المتغير للمجتمعات الحديثة، حيث يسود التشظى الاجتماعي والثقافي ويتآكل الاجتماع حول نسق القيم القديمة. (١٦)

ومن الجدير بالذكر أن هذين المفهومين يكونان ثنائيا مترابطا في مجال الجدل العالمي الراهن. وإذا كانت العولمة تشير إلى الملامح المعاصرة للتغيرات البنوية السريعة، فإن المواطنة تشير إلى الحماية الاجتماعية وإعادة بناء روح التضامن. وحتى عهد قريب لم يكن هذين المفهومين يبحثان في سياق واحد وذلك في التحليل الاجتماعي المعاصر، ذلك أن دراسات المواطنة كانت من قبل تركز أساسا على الحقوق السياسية والمدنية، وعلى قوانين الهجرة، وصور المشاركة السياسية في مختلف البلاد، ولكنها نادرا ما تطرقت إلى التيارات الاقتصادية والاجتماعية الكونية، أما عن تحليلات العولمة فهي من اختصاص الاقتصاديين المعنيين بدراسات الاقتصاد الكلي وكذلك علماء الاجتماع المهتمين بعلم الاجتماع الكوني واليوم لم يعد من الممكن التطرق للعولمة دون البحث في أثارها الاجتماعية، وكذلك لا يمكن تناول المواطنة دون دراسة السياق السياسي العالمي، بعد أن كانت شأننا خاصا من شئون الدولة القومية.

العولمة والمواطنة: فرص ومخاطر

ثمة اتفاق بين الباحثين على أن العولمة تمثل تهديدا وفرصا في نفس الوقت لكل النظم والقيم والممارسات السياسية ولا تنشذ المواطنة عن هذه القاعدة. ذلك أن سياسات التحرير الاقتصادية قد أثرت سلبا على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعديد من المواطنين في بلاد متعددة. كما أن سقوط الحواجز في مجال الاتصال، بفضل الثورة الهائلة في وسائل الاتصالات قد أدى إلى توسيع المجال الوعي الدولي بالحقوق مما سهل إنشاء شبكات واسعة للمجتمع المدني على المستوى الكوني. وفي سياق عالمي يتسم بالتعقيد الشديد، والعمليات المتناقضة في مجال التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي فإن الشعوب تناضل لحماية روح التضامن أو لخلقها من خلال تنمية المؤسسات التي من شأنها أن توفر لهم الحماية الاجتماعية. وذلك يحدث سواء في الدول الغربية المتقدمة أو في بلاد العالم الثالث. "وبالنسبة لدول الرعاية الاجتماعية المستقرة في الغرب فهناك محاولات لتحقيق الإصلاح السياسي من خلال الاهتمام بالمواطنة الاجتماعية. أما فيما يتعلق بالدول في العالم الثالث فهناك محاولات لتحقيق الإصلاح السياسي لتأسيس "حقوق المواطن" ذلك لأن المفهوم الحديث للمواطنة

يفترض وجود مجتمع مدني وسياسي أو مجموعة من الحقوق والالتزامات، ونسق أخلاقي يحض على المشاركة والتضامن، وهي أمور مطلوبة على وجه الخصوص في الأوقات التي يسودها عدم اليقين والاستقطاب السريع بين الفئات الاجتماعية.

وأغلب الجدل حول الموضوعات المختلفة للمواطنة تدور عادة داخل الحدود القومية لتأكيد الحقوق الأساسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين غير أن من الملامح البارزة للمناخ الفكري الراهن أن الشعوب بدأت في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات تتجاوز الحدود الضيقة للدول. (١٧) هذا وينظر للمواطنة في الوقت الراهن باعتبارها أفقاً مفتوحاً، ويلفت النظر في هذا المجال حكم مهم أصدرته المحكمة الأمريكية الدستورية العليا سنة ١٩٥٠ وذهبت فيه إلى أن المواطنة هي الحق في الحصول على الحقوق وفي ضوء هذا التعريف الجامع، فإن بعض الباحثين يرون أن له آثاراً مهمة في مجال مضمون المطالب والأسبقيات السياسية، وفي مجال توسيع الفضاءات العامة للنضال في سبيل الحقوق والتي يمكن أن تتغير من حين إلى آخر ولابد لهذه العملية أن تؤدي في النهاية إلى اتساع نطاق المواطنة وتعدد صورها، وقد يساعد هذا على تحيد الآثار السلبية للعلومة على المواطنين من خلال مقاومة المواطنين في أقطار شتى للعلومة المتوحشة، كما أثبتت ذلك مظاهرات دافوس وبورتو الليجيري. (١٨)

صور جديدة للمواطنة

المواطنة في مفهومها المتعارف عليه هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، تمنح المواطنين بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وتفرض كذلك عليهم بعض الواجبات، مثل واجب (دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم. وأنها كما تقول موسوعة كولير الأمريكية أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً (١٩)، والمواطنة بهذا المعنى هي مفهوم قانوني في المقام الأول يؤكد أن للفرد حقوقاً مدنية وسياسية، ويتمتع بحريات فردية، بالإضافة إلى حرية الضمير وحرية التعبير، وحرية التنقل وحرية الزواج، وأن من حقه افتراض براءته حين يوجه إليه اتهام، وأن يكون له محام يدافع عنه، وأن يعامل بواسطة أجهزة العدالة على قدم وساق مع الآخرين، كما أن له حقوقاً سياسية مثل تلك التي أشرنا إليها سابقاً، بالإضافة إلى التزامه ببعض الواجبات كتحمل

نصيبه من النفقات العامة وفقاً لحالته المالية... الخ، والحقبة أنه لا يكتمل الحديث عن المواطنة، دون الإشارة إلى بعدين أساسيين هما:

١- أن المواطنة كذلك هي أساس الشرعية السياسية، فالمواطن ليس مجرد حائز على حقوق فردية، ولكنه بالإضافة إلى ذلك - يمتلك جزءاً من السيادة السياسية، ذلك أن مجموع المواطنين باعتبارهم جماعة هم الذين يختارون الحكومة عن طريق الانتخاب، وبالتالي هم مصدر السلطة، وهم الذين يمنحون الشرعية للقرارات التي تأخذها الحكومات، وهم الذين يراقبون أداءها.

٢- أن المواطنة كذلك هي مصدر العلاقات الاجتماعية، ذلك أن العيش المشترك لا يعني بالضرورة الاشتراك في نفس الديانة ولكن معناه الخضوع لنفس النظام السياسي، وهكذا فإن مبدأ الشرعية أصبح ينفذ بالتدرج إلى كل صور الحياة الاجتماعية، وأصبحت العلاقات بين الناس تقوم على أساس الكرامة المتساوية للجميع.^(٢٠)

إن مفهوم المواطنة شأنه شأن كل المفاهيم المرتبطة بالدولة الوطنية صار اليوم موضع شك وتساؤل بسبب ما تعانيه الدولة الوطنية من أزمة واضطراب كبيرين نتيجة العولمة والتدفقات العبر وطنية وعلي رأسها الهجرة العالمية.

من أجل تقييم جديد للأزمة المفترضة للمواطنة يجب أن نعرض بإيجاز لتصور المواطنة الذي هيمن على النظرية السياسية خلال فترة طويلة من مرحلة ما بعد الحربين العالميتين. ولعل الرائد الأكثر تأثيراً لهذه الرؤيا هو عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال (T.H.Marshall) الذي طابقت بين مفهومي الحقوق والمواطنة. ويمكن تقسيم حقوق المواطنة - حسب مارشال - إلى ثلاث مجموعات مختلفة: مدنية وسياسية واجتماعية. وقد ظهرت كل مجموعة من هذه الحقوق بالتتابع في العصر الحديث وتشمل المواطنة المدنية التي تجد جذورها في الليبرالية الحقوق التي تضمن الحريات الفردية وهي حرية الفرد وحرية التعبير وحرية التفكير وحرية الاعتقاد وحق الملكية الخاصة والحق في العدالة. وبالنسبة لمارشال فإن المؤسسات الأكثر ارتباطاً بالحقوق المدنية هي المحاكم. أما المواطنة السياسية فتتكون من الحقوق الديمقراطية في المشاركة السياسية وتتمثل المجالس المتعلقة بالحياة السياسية في البرلمان والمجالس المحلية. وأخيراً ترتبط المواطنة الاجتماعية بالحقوق في الحد الأدنى في الرفاهية والدخل والمؤسسات المرتبطة بهذه الحقوق فهي النظام التعليمي والخدمات الاجتماعية.^(٢١)

ولقد أصبحت رؤية مارشال للمواطنة اليوم موضع شك كبير فكل العناصر الثلاثة التي شكلت وحدة مندمجة بدأت تضعف وتتفصل. فالحقوق الاجتماعية تعيش عملية تعرية والدولة الحامية صارت مجوفة من الداخل كما أن الدول تخلت عن كل مفهوم لإعادة توزيع الثروة^(٢٢).

هذه الأزمة التي يشهدها مفهوم المواطنة بفعل عوامل متعددة جعلت عدد من الباحثين يعلنون عدم ملائمة مفاهيم المواطنة التقليدية القائمة حصرياً على الدولة الوطنية مؤكدين ظهور أشكال جديدة من المواطنة تنتهكي الدولة ومبشرين بأشكال جديدة للمواطنة بديلة عن الصيغة التقليدية. ومن أهم هذه الأشكال ما يستعرضه جون يوري (J. Urry) وهي كالآتي:

- المواطنة الثقافية: وتضم حق المجموعات الاجتماعية القائمة على أسس العرق - النوع - السن - في المشاركة الثقافية الكاملة في مجتمعاتهم.
- مواطنة الأقلية: وتشمل حقوق الانضمام إلى مجتمع آخر ومن ثم البقاء داخل هذا المجتمع والتمتع بالحقوق وأداء الواجبات.
- مواطنة بيئية إيكولوجية: تتضمن حقوق وواجبات المواطن تجاه الأرض .
- مواطنة عالمية: كوسموبوليتانية وتتعلق بكيف يمكن للشعب أن يطور إيجاباً نحو باقي المواطنين والمجتمعات والثقافات عبر العالم.
- مواطنة إستهلاكية: وتعني حق الشعب في التزود بالسلع والخدمات والأخبار الملائمة من قبل القطاعين الخاص والعام.
- مواطنة (سياحية): تهم حقوق ومسئوليات الزوار لأماكن وثقافات أخرى وقد أضف جون يوري نوعاً آخر من المواطنة سماه مواطنة التدفق (citizenship of Flow) مفصلاً حقوقها وواجباتها^(٢٣).

وعموماً ثمة اتفاق عالمي على أن هناك حقوقاً إنسانية عالمية ينبغي تطبيقها بغض النظر عن تنوع المجتمعات واختلاف الثقافات، ويمكن القول إن عملية تأسيس الحقوق عملية تاريخية مستمرة، ومن التمييز بين حقوق الجيل الأول التي كانت سياسية أساساً، وحقوق الجيل الثاني والتي هي اقتصادية واجتماعية، أما حقوق الجيل الثالث والرابع فهي حقوق

عابرة للقوميات، وتبرز فيها أساساً حماية البيئة، والحق في السلام، والحق في التنمية، وهذه الحقوق الجديدة هي نتائج تبلور وعي كوني، أبرز مؤشرات ضرورية الحفاظ على بيئة الكوكب وأهمية تحقيق السلام والتنمية بالنسبة لكل الشعوب، باعتبار أن التنمية أصبح ينظر إليها باعتبارها تنمية مستدامة، تضع في اعتبارها حقوق الأجيال القادمة.

الفصل الثاني

العولمة والدولة القومية وظاهرة الاتحادات الإقليمية

العولمة والدولة القومية:

يشكل دور الدولة في المجتمع موضوع مناقشات دامية بين علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع والمؤرخين وقد ذهب آدم سميث إلى أن دور الدولة ينبغي أن يقتصر على حماية المجتمع من العدوان الخارجي وحماية الأفراد من بعضهم البعض والقيام بالأشغال العامة وبناء المؤسسات، وأضاف جون ستيورات مل إلى ذلك وظائف كتوفير خدمات التعليم وحماية الأطفال الفقراء وتوفير المرافق العامة، وقد تعاضم دور الدولة في إطار نظام

الاقتصاد الموجه ليشمل ملكية وسائل الإنتاج وإدارة الاقتصاد والسيطرة على الموارد الطبيعية وصياغة سياسات التنمية وخططها وبرامجها.

وفي الثلاثينيات من القرن العشرين اعتبر جون ماينارد كينز (Keynes) أن دور الدولة في الاقتصاد ينبغي أن يكون أكبر من ذلك، وقال بأن الدولة يمكن أن تؤثر في الطلب الكلي بزيادة الإنفاق العام والتوظيف في القطاع العام، لكن تلك الاستراتيجية، في بعض الأحيان، فاقت قدرات بعض الدول في البلاد النامية ومن ثم أفضت إلى توترات اجتماعية وسياسية فاضطرت الدول إلى إجراء إصلاحات اقتصادية بنبوية وفي الآونة الأخيرة، تجلت عملية العولمة الاقتصادية في تسارع نمو التجارة الدولية وورود الاستثمار الأجنبي المباشر، والازدياد الحاد في عمليات الشركات عبر الوطنية وأدى تحرير التجارة إلى نمو هائل في الصادرات العالمية، كما زاد تدفق الاستثمار الأجنبي المباشر زيادة ملحوظة، إذ قفزت مبالغ هذا الاستثمار من متوسط سنوي يبلغ ٢٧,٥ مليار دولار في السبعينيات إلى ٩,٦٤٣ مليار دولار في عام ١٩٩٨ وبلغ هذا الاستثمار ١١,٧١١% من الناتج العالمي في عام ١٩٩٧ بعد أن كان ٥% عام ١٩٨٠^(٢٤) وتتطوي العولمة الاقتصادية على فرص تتمثل في مزيد من التبادل التجاري والتدفقات المالية والاستثمار الأجنبي المباشر. ومن جهة أخرى يمكن أن يكون لازدياد المنافسة وتقلب الأوضاع المالية الملازمين للعولمة مساوئ خطيرة ولذلك فإن إدارة الاقتصاد الرامية إلى تقليل تكاليف العولمة والوصول لمكاسبها إلى الحد الأقصى هي التحدي الرئيس الذي يواجه الدول في البلدان النامية وهي مهمة معقدة في بيئة اقتصاد عالمي سريع التغير.

وثمة إجماع عند كل الباحثين في مسألة العولمة، على أن من أكثر المتضررين من صعود العولمة واتساع نطاقها هي الدولة القومية (متقدمة كانت أو نامية) وإن كانت الأخيرة بالطبع أكثر تضرراً ولقد سبق لنا في موضع سابق التعرض بالتفصيل للدولة القومية National state وأهميتها القصوى بالنسبة لمبدأ المواطنة بصفة خاصة وأنه منذ ظهور الدولة القومية، وثمة بزوغ لمدلول محدد لمفهوم المواطنة يتخطى الفوارق الدينية والعرقية واللغوية وما إليها، ويؤكد قيمة المساواة بين جميع عناصر الأمة وبترجم المشاعر الوطنية أو القومية National Feeling غير المنظمة وغير المترابطة إلى وعي عميق بمعنى المواطنة، ويرتّب فوق هذا كله حقوقاً والتزامات سياسية واجتماعية معينة، تتطلق من رسوخ قيمة الولاء للأمة لدى جميع الأفراد، وعمق الارتباط بينهم، وبين القوة السياسية التي

يعنون لسلطانها مما يهيئ الفرصة لمزيد من مشاركة المواطنين في فعاليات الحياة السياسية ويفسح المجال رحباً لإطلاق طاقاتها الكامنة: فضلاً عن توفير المناخ الملائم لتحقيق التكامل والاستقرار الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع بوجه عام "وإن أعظم أجاز تاريخي لنموذج الدول القومية، هو المواطن الديمقراطي بمعنى العضو الفرد في المجتمع، والذي ليس حاملاً للحقوق فحسب، ولكنه مشارك فاعل في عملية صنع القوانين، والحكم وقد تحققت المواطنة الديمقراطية في عدد قليل من الدول فقط بعد ذلك بشكل عام، ولكن بقيود وحدود ومع ذلك فهي مطمح تسعى إليه معظم شعوب العالم"^(٢٥).

والحق أنه منذ تشكل ملامح ظاهرة العولمة وتنامي ظاهرة الشركات العملاقة متعددة الجنسيات Global corporation واتساع نطاق نشاطها، واتجاه معظمها نحو الاندماج والتكامل من أجل خلق كيانات أكبر، وثمة علامات كثيرة، تؤكد أن ثمة تأثيرات عديدة بالسلب - أو الإيجاب على وضعية الدولة القومية وأنها تفقد الكثير مما كانت تباشره من الوظائف وصلاحيات وأن تمركزية الدولة القومية كضمان لحقوق المواطن تتعرض للارتياح والشكوك على نحو متزايد، وأن هناك العديد من الشواهد البارزة في أواخر القرن العشرين تؤكد على تآكل الاستقلالية القومية، وأن ثمة تحولاً في طبيعة العلاقة بين الدولة والأراضي والأشخاص التابعين لها، وأن الروابط بين الدولة ومواطنيها تتعرض للضعف على نحو حاسم ونهائي ولا رجعة فيه"^(٢٦) وعموماً فإن الآثار التي يمكن أن تطرحها العولمة على الدول القومية إنما تتوقف على عدد من العوامل منها:

موقع الدولة في النظام الدولي، ومستوى نموها الاقتصادي وطبيعة هيكلها الاقتصادية، وأخيراً طبيعة النظام النوعي الدولي Regime International الذي تنتمي إليه الدولة.

هذا وتتعدد التحديات التي تتعرض لها الدول القومية في الشمال وفي الجنوب، وتأتي هذه من أعلى ومن أسفل فمن أعلى تساهم العولمة في إيجاد العديد من المؤسسات التي تتنافس مع الدولة في تخصيص الموارد، وفي التأثير على عقول المواطنين، وفي تحديد قواعد السلوك. "فهناك المؤسسات المالية الدولية، والشركات دولية النشاط، وشبكات الإعلام العالمية، والمنظمات غير الحكومية والتي تخاطب الرأي العام العالمي، فتلك المؤسسات هي التي تحدد إمكانية تدفق الموارد المالية والنقدية إلى دول الجنوب من عدمه، وهي التي تتحكم في الأسواق الدولية، وهي مصدر الأنباء والصور والأفكار لقاداتها ومواطنيها، وهي التي

تولد الضغط لدفع هذه الدول إلى تغيير سياساتها إزاء احترام حقوق الإنسان أو البيئة لمواطنيها.

من ناحية أخرى:

فإن العولمة تطرح تحديات على كامل الدول من أسفل From below فهي تتيح قيام علاقات تضامنية بين جماعات من المواطنين في دولة معينة، ومواطنين من دولة أو دول أخرى، بفضل وسائل الاتصال التي تتيحها عملية العولمة، بسرعة ويسر، وسواء أرادت دولهم ذلك أو لم ترد. وهكذا يمكن لأنصار حقوق الإنسان في الدول التي يتم فيها تعرض هذه الحقوق للانتهاك أن يحصلوا على المناصرة والدعم من دول أخرى. كما يمكن لأبناء طائفة أو جماعه عرقية معينة أن يتواصلوا مع أعضاء نفس الطائفة أو الجماعة العرقية في دولة أو دول أخرى، ويتحقق من هذا التواصل تقديم مساعدات شتى. وهكذا فقد اكتسبت حركات المعارضة التي تتبع الأساليب السلمية أو المسلحة - بفضل "العولمة" بعداً دولياً أساسياً ربما ما كان يمكن لها دونه أن تستمر في تشكيل تحد فعال لحكوماتها، وهذا واضح في حالة المواطنين ذوي الأصل الألباني في كوسوفو "والأكراد في شرق تركيا وجماعات الإسلام السياسي، في بعض الدول العربية وخصوصاً في مصر والجزائر، وكذلك حال أنصار البيئة في الدول المتقدمة، وخصوصاً في الحالات التي أثارته اهتمامات الجماعة المعروفة بالسلام الأخضر Green Peace.

هذا وتتعدد مجالات العولمة ذات الأثر على الدولة لتشمل تقريباً جميع جوانب النشاط الإنساني بحيث يكون من الصحيح "الحديث عن امتداد لأبعاد المجتمع الوطني خارج لحدود في كل المجالات مثل (المجال النقدي العام / مجال الإنتاج الصناعي - شبكات الإعلام - خدمات النقل - خدمات الاتصال - تجارة السلاح - العلاقات بين المنظمات غير الحكومية - البيئة - الجريمة المنظمة).

فنتيجة للطابع العالمي الذي أصبحت تنسم به كل هذه المجالات أصبحت الدولة تواجه العديد من القيود على قدراتها على صياغة السياسات الداخلية والخارجية، وعلي تنفيذ هذه السياسات، وعلي تحديد الدولة لوظائفها وطريقة قيامها بهذه الوظائف، وعلي هياكل الدولة، وعلاقات القوة في المجتمع السياسي، والخطاب الذي يتبناه قاداتها، بل وعلي أسس شرعية هذه الدولة.

أ- العولمة والدور الاجتماعي للدولة:

الحديث عن الدور الاجتماعي للدولة، هو حديث عن سعي الدولة لكسب درجة عالية من الشرعية واكتساب تأييد وولاء فئات اجتماعية تمتلك مقومات السخط والثورة، وعلي الدوام سعت كافة الدول للسيطرة على النشاط التجاري والاقتصادي والاستفادة من الفائض لكسب هذا التأييد، ولذا كان اتساع دائرة المستفيدين من هذا الفائض ومن أداء الخدمات لهم يعني مزيداً من الشرعية والتأييد الاجتماعي للدولة وبعد أن كان الدور الاجتماعي للدولة أقرب للدور الذي كانت تقوم به المؤسسات الدينية في العصور الوسطى من تقديم المساعدات والعون للفقرات اتسع هذا الدور ليشمل تقديم الخدمات المجانية للمواطنين في بعض المجالات الحيوية والاستراتيجية، والتي تمس الحاجات الأساسية له كالصحة والتعليم والصحة، وإعانات البطالة لا بدافع أخلاقي وإنساني فقط، وإنما لضرورات ضمان استقرار النظام السياسي أيضاً.^(٢٧) وتاريخياً فإن تفاقم المشكلات الاجتماعية لعملية توزيع مخرجات العملية الاقتصادية دفع الاقتصاديين لأخذ البعد الاجتماعي في الحسبان خاصة مع إخفاق الليبرالية الكلاسيكية بزعامة آدم سميث التي اعتبرت أن أفضل أنواع الحكومات هي تلك التي تحكم بأقل قدر ممكن والتي اعتبرت تدخل الدولة في العملية الاقتصادية أمراً مرفوضاً حيث أنه برأيها يعوق التقدم الاقتصادي.

وقد جاءت الليبرالية الحديثة Modern Liberalism لتعطي للدولة دوراً أكبر في مناحي الاقتصاد، وتلزمها بأداء دور اجتماعي لصالح الفقراء مع تلازم الغني الفاحش والفقر المدقع وبعد أزمة الكساد العظيم Great Depression التي شهدتها العالم في القرن السابق، والتي اعتبرت بمثابة فشلاً ذريعاً للرأسمالية وحرية السوق، وهكذا انحسر، مفهوم الدولة الحارسة التي كانت تسعى فقط للقضاء على عوائق النشاط الاقتصادي الحر وحل محلها، ما يعرف بدولة الرفاهية Welfare state التي استهدفت تحقيق العدالة التوزيعية والرفاهة لكل الأفراد وأصبحت الدولة أداة لضمان مستوى معيشي لائق لكافة مواطنيها، ولكن يبدو أن تدخل الدولة لتصحيح اختلالات السوق أدى لإهدار مزيد من الموارد والتخبط في اتخاذ القرارات وعانى الاقتصاد الليبرالي من التضخم وتزايد معدلات البطالة وزيادة الإنفاق العام... إلخ. مما أدى في النهاية لانتكاسة في الدور الاجتماعي للدولة في سبعينات القرن الماضي الأمر الذي انتهى بنقل كثير من الأنشطة التي كانت تقوم بها الدولة كالصحة والتعليم والصحة والسكان والدعم السلمي وحتى الضمان الاجتماعي للقطاع الخاص. وإذا كانت

الدول المتقدمة" أو دول الشمال قد شهدت تراجعاً في مفهوم دوله الرفاهية فإن دول العالم الثالث قد شهدت أزمة طاحنة. إذ عجزت عن ترضية فقراءها وأغنيائها معاً، وتعرضت لسخط هاتين الفئتين فالفقراء أصبحوا لا يجدون من الدولة الدعم لاحتياجاتهم الأساسية، والأغنياء بقيام الدولة بأخذ الضرائب منهم لا يجدون أى مردود لذلك في السلع، ونتاج لكل هذا في النهاية انهيار للدولة ومزيد من العنف وعدم الاستقرار السياسي^(٢٨)، وقد أعادت العولمة مفاهيم الطابع الكوني للاقتصاد العالمي النظر في دور الدولة الاجتماعي وبعد أن كانت الدولة مطالبة بتحقيق المزيد من الرفاهية لكل مواطنيها أضحى ذلك محل نقاش في ظل تجليات العولمة. ومهما تعددت الآراء في التأثيرات المحتملة للعولمة على الدولة وبالذات في مجال أدائها لوظائفها الاجتماعية تبقى حقيقة أن العولمة، في علاقتها بالدولة هي عملة ذات وجهين.

الأول أنها ستضعف من شرعية الدولة وستقلص دورها الاجتماعي وينحسر إلى أقصى مدى وتتعاظم حجم الفئات المضارة من تطبيق الشق الاقتصادي للعولمة وخاصة مع افتقاد السيطرة على إصدار النقود في إقليمها، وزيادة الاستقطاب على كافة الأصعدة في غير صالحها.

الثاني هو أن العولمة ستساعد بشكل غير مباشر - على قوة جماعات معينة داخل المجتمع مثل رجال الأعمال وممثلوا الشركات الأجنبية وسائر الفئات الاجتماعية الأخرى التي تمتلك من المهارات التي تجعلها مرغوبة في سوق العمل بالمعنى العولمي.

والخلاصة مع مفاهيم العولمة والطابع الكوني، للاقتصاد والدعوة للتكامل معه وانتشار القيم الديمقراطية لم تعد الدولة هي المورد الوحيد للخدمات الاجتماعية، بل دخلت فواعل اجتماعية أخرى للمساهمة في ذلك - كالمنظمات غير الحكومية على سبيل المثال - وأضحى على الدولة إحداث مزيد من التغيير تتواءم مع دورها الاجتماعي الجديد.

والأمر الثاني: هو ارتفاع نسبة البطالة لسنوات متوالية وبصفة خاصة بين الشباب تجاوز معدل البطالة ١٠ % من قوة العمل في فرنسا وألمانيا وأسبانيا وإيطاليا وهذا ما يعني النقص في الموارد لأن العاطلين يسددون اشتراك التأمين^(٢٩).

كذلك من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن من انعكاسات العولمة الصعوبات التي تحد من قدرة الحكومة على وضع وتنفيذ السياسات الاقتصادية الكلية Macro economic

polices التي تراها صالحة للاقتصاد الكلي إذا لم تشاركها القوت المتمثلة في الشركات متعددة الجنسية التي تنتمي تاريخياً لها أو التي تعمل في أرضها مع وجود الإدارة العليا في بلد آخر، والاختلاف في وجهات النظر وارد حين يفكر طرف في مصلحة الاقتصاد القومي في حين يفكر الآخر في اقتصاد العالم كله، والملاحظ عدم تقييد الشركات المتعدية الجنسيات بأي وطن أو جنسية في تعبئة المدخرات وانتقاء الخبرات وتوطين وحدات الإنتاج والتسويق. فدولة الرفاهية الاجتماعية التي برزت في عصر الثورة الصناعية، لتعالج الآثار الاجتماعية لذلك العصر، لم يعد بوسعها الاستمرار في عصر العولمة، إذ تعجز عن توفير الموارد المالية اللازمة لتحويل الأنشطة الاجتماعية كما كان الأمر من قبل (٣٠).

فإعانة البطالة التي تقدمها الدولة للمتطلين عن العمل لم تعد كافية للتعامل مع مشكله البطالة، حيث أن عدة التعل عن العمل لا يمكن التنبؤ بها. هذا بالإضافة إلى أن طبيعة المشكلة قد اختلفت في عصر العولمة، حيث تحولت إلى بطالة هيكلية، بمعنى أن النظام الاقتصادي الجديد يحمل في طياته نسبة كبيرة من المتطلين الذي لا يمكن توفير أعمال لهم لأسباب مختلفة.

من ناحية أخرى بدأت نظم التأمينات الاجتماعية والمعاشات تواجه العديد من المشكلات الناتجة عن انخفاض التقاعد، وارتفاع متوسط عمر المستفيدين من هذه النظم، الأمر الذي يفرض المزيد من الأعباء المالية على هذه النظم.

وفي مجال إدارة الصراع الاجتماعي في المجتمع بطريقة سلمية، لم يعد كافياً تقديم الدعم الحكومي المباشرة وغير المباشرة للفئات الضعيفة أو المضارة، حيث أن العلاقات الاجتماعية الصراعية لم تعد محدودة كما كان الأمر من قبل فإذا كان الصراع في المرحلة السابقة مركز بين الأجراء وأصحاب رؤوس الأموال، فالواقع الحالي يشهد صراعا على المستويات عديدة، ليس أهمها أو أبرزها ذلك الصراع السابق. فثمة صراع بين العمال وبين العمال أصحاب المهارات الجديدة المطلوبة في سوق العمل وأصحاب المهارات التقليدية ومحدودي المهارة، صراع بين المنتجين والمستهلكين. ومن ثم فإن إدارة الصراع الاجتماعي السلمي كوظيفة من الوظائف الاجتماعية للدولة صارت مهمة بالغة التعقيد والتشابك. (٣١)

كذلك برزت مشكلات الاستبعاد الاجتماعي والنهميش بوصفها مشكلات اجتماعية حادة تهدد الاستقرار الاجتماعي، وهو ما يدخل علاج هذه المشكلات في نطاق الوظائف الاجتماعية.

ب- العولمة والسيادة القومية:

أثرت المتغيرات التي صاحبت العولمة كذلك على مفهوم السيادة الوطنية ونطاق تطبيقه في المجالين الداخلي والخارجي على حد سواء، وقد أثارت تلك المتغيرات تحديات طالت كل أنماط الدول، وطرحت نفسها بأشكال مختلفة على تلك الأنماط، وكان لتلك التحديات مصادرها الداخلية والخارجية التي أثارت بدورها الحاجة إلى رصدتها، وتحليل مدى تأثيرها على مفهوم السيادة. وبشكل عام، يمكن القول بأن هناك علاقة طردية محتملة بين المتغيرات التي صاحبت العولمة وتقليص السيادة الوطنية وكذلك التغير في مضمون الوظائف التي تقوم بها الدولة. كما يمكن القول إن هناك علاقة عكسية محتملة بين تقدم الدول، ومدى تأثيرها بمتغيرات العولمة^(٣٢) وبداية فإن السيادة تعتبر بمثابة السلطة العليا للدولة في إدارة شئونها سواء كان ذلك داخل إقليمها أو في إطار علاقاتها الدولية وهي تشير إلى معنيين أحدهما إيجابي ينصرف إلى قدرة الدولة كوحدة سياسية مستقلة. على التصرف بحرية كاملة ودون أية قيود تفرض عليها فيما عدا تلك التي ترتضيها الدولة ذاتها والآخر سلبي يفيد عدم إمكان خضوع الدولة لأية سلطة غير سلطتها هي. وبالتالي يكون لمبدأ السيادة وجه داخلي يقتصر نطاق تطبيقه على علاقة الدولة بمواطنيها داخل إقليمها. بحدود السياسة المعلومة ووجه خارجي ينصرف نطاق تطبيقه على علاقة الدول بغيرها من الدول التي تقوم على واجب احترام الاستقلال الوطني والسلامة الإقليمية لكل دولة وعدم جواز التدخل في شئونها الداخلية^(٣٣).

وبخصوص العلاقة بين العولمة والسيادة الوطنية national autonomy فالعولمة تتيح ضغوطا على سيادة الدولة ودورها على المستويين الداخلي والخارجي ومستقبلها. ففي ظل العولمة تخضع الحياة السياسية والاقتصادية أكثر لتأثير قوى السوق، وهذه بدورها تخضع لمصالح الشركات المحلية والدولية أكثر مما تخضع لأوامر الدولة كما سبقت الإشارة. وقد أصبحت العلاقات الدولية في ظل العولمة تتشكل حول محورين أساسيين:

• الاعتماد المتبادل بين الدول القومية بهدف تحقيق المصلحة المشتركة لتلك الدول خاصة في المجال الاقتصادي وتبعية الدول النامية للدول القومية بسبب عدم قدرتها على إشباع الاحتياجات الأساسية لمواطنيها.

• كما أصبحت الوسيلة الأكثر للفاعلين في تحقيق انتقال السلع ورأس المال والمعلومات والأفكار هي الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات الدولية غير الحكومية للفاعلين التي تتخذ العالم كله مسرحاً لعملياتها. ويعنى ذلك إعادة توزيع وتغيير الأوزان النسبية للفاعلين في النظام الدولي لصالح مؤسسات المجتمع المدني الدولي على حساب الدول والمنظمات الحكومية governmental organization - من المتغيرات الأخرى المهمة المصاحبة للعولمة والتي أدت إلى انتهاك سيادة الدولة، الثورة الهائلة في وسائل الاتصال، حيث تتناقص قدرات الدولة تدريجياً وبدرجات متفاوتة فيما يتعلق بممارسة سيادتها في ضبط عمليات تدفق الأفكار والمعلومات والسلع والأموال والبشر عبر حدودها فالثورة الاتصالية والمعلوماتية الهائلة حدثت من أهمية حواجز الحدود والجغرافيا خاصة في ظل وجود العشرات من الأقمار الصناعية التي تتنافس على الفضاء كما أن توظيف التكنولوجيا الحديثة في عمليات التبادل التجاري والمعاملات المالية يحد من قدرة الحكومات على ضبط هذه الأمور مما سيكون له تأثيره بالطبع على سياستها المالية والضريبية وقدرتها على ممارسة الجرائم المالية والاقتصادية. (٢٤)

هذا وقد أنهت الثورة الاتصالية احتكار الدولة للمعلومات التي أصبح من الميسور الحصول عليها من مصادر متعددة وأصبح ممكناً الآن تفاعل نسبة كبيرة من سكان أى دولة مع العالم الخارجي والتأثر به في أنماط حياتها وتفكيرها.

كذلك لم تعد هناك خطوط فاصلة بين الشأنين الداخلي والخارجي - أو بين مسئولية الدولة ومسئولية المجتمع الدولي - ففكرة السيادة المطلقة لم تعد مقبولة. ولم يعد إطلاق يد الأنظمة الحاكمة في تحديد نطاق الشأن الداخلي أمراً مسلماً به كما كان في الماضي، بل أصبح تدخل المجتمع الدولي في بعض الأمور التي كانت في الماضي شأناً داخلياً أمراً مقبولاً ويراها البعض ضرورياً وواجباً. ومن هنا أعيد إحياء حق التدخل الإنساني لكن في قالب جديد، وهو ما يعد من أخطر تطورات ما بعد الحرب الباردة عموماً من حيث تأثيره على سيادة الدولة بسبب الطبيعة غير المنضبطة وغير المقننة التي يتم بها ممارسة هذا

الحق، ولأنه يعكس اختلال التوازن الدولي لصالح الولايات المتحدة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي.

إن متغيرات العولمة قد أعادت تشكيل خريطة وموازن القوة في النظام الدولي، بما يرجح أوزان القوة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية على حساب القوة العسكرية والديمقراطية دون أن تفقد هذه الأخيرة مجمل ثقلها بالطبع كما أعيد ترتيب الأولويات على جدول أعمال النظام الدولي فتراجعت القضايا التقليدية التي كانت تحمل مرتبة الصدارة في مرحلة الحرب الباردة مثل قضايا الصراع بين الشرق والغرب أو حتى بين الشمال والجنوب، وتم تقديم قضايا جديدة متعددة باتت تواجهها الجماعة الدولية ككل - مثل مشكلات الطاقة، والتلوث البيئي، والتصحر، التضخم، والإرهاب، حقوق الإنسان، وأسلحة الدمار الشامل- وهي القضايا التي تتطلب جهداً دولياً جماعياً لمواجهتها مما يتطلب بدوره التكامل مع مفهوم السيادة من منظور جديد ولكن على الرغم من القيود التي تفرضها عملية العولمة على الدولة القومية والتي تحد من قدرتها على ممارسه سيادتها بالمعنى التقليدي، على الرغم من أن الدولة لم تعد هي الفاعل الوحيد أو الأقوى في النظام العالمي، إلا أنه لا يوجد ما يدل على أن هذه التحولات ستؤدي إلى إلغاء دور الدولة كلية أو خلق بديل لها حيث سيبقى للدولة دور مهم في بعض المجالات والمرجح أن تتغير طبيعة وظائفها.

وهذا ويذهب د. صادق العظم إلى القول بأن لا شيء في المعطيات الحالية والوقائع الراهنة والدراسات الجارية يمكن أن يسوّغ هذا التناقض الحاد بين العولمة وصيرورتها من جهة وبين الدول واستمراريتها من جهة ثانية (سواء في المركز أو في الأطراف أو أشباه الأطراف) وإن أي كلام عن ذوبان الحدود السياسية بين الدول الإقليمية أو حلول الشركات متعددة الجنسية محل الحكومات والسلطات الحاكمة يعد كلاماً تتقصه الدقة أو على الأقل سابق لأوانه، والسبب في رأيه "أن الرأسمالية منذ صعودها المبكر لم تستغن في يوم من الأيام عن الدولة ووظائفها وخدماتها وهي غير مرشحة للاستغناء عنها ناهيك عن الحلول محلها لاسيما في المرحلة العولمية التي نعيشها الآن وهو لا ينبغي أن للعولمة تأثيرات قوية على الدولة المعاصرة.

ولكن المشاهد هو نجاح الدولة الملحوظ في استيعاب تلك التأثيرات وعلى التأقلم مع الوقائع العولمية الجديدة وبأسلوب يجعل الاستثمار الأجنبي المباشر لا يمكنه الاستغناء عنها أو الحلول محلها وإن متابعه المشهد العولمي تبين:

أولاً: إن هناك دولا لها مصالح حقيقية حيوية في العولمة وفي تبنيها كاستراتيجية وكسياسية وفي نشرها وتثبيتها والدفاع عنها وفي إدارتها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية.

ثانياً: إن الدول التي تضع سياسات استيعاب العولمة أو الاستفادة منها أو مقاومتها أو تدجينها أو الدفع بها قدما أو ركوب موجتها... الخ لذا فإن أقصى ما يحق ادعائه بهذا الخصوص هو حصول تعديلات كبيرة ومهمة في وظائف الدولة ومؤسساتها وسياسياتها وخدماتها وأولوياتها. تحت تأثير العولمة ولكن بما ينسجم مع متطلباتها أي العولمة. «(٣٥)»

ومما يؤكد الرأي السابق، ما قاله أحد العلماء الإنجليز من "أن الدولة القومية تشكل جزءا لا يتجزأ من عملية العولمة، لقد تكيفت الدول في هذا الاندماج العولمي، بل سرعته عبر تغيير سياساتها باتجاه إزاحة ميزان القوى الاقتصادي والسياسي لصالح أرباب العمل والمالكين وبعيداً عن أكثرية العمالة ومن يعولون".

والخلاصة التي ينتهي إليها "العظم" أنه ليس صحيحاً أن العولمة هي عالم بلا دولة، وأن المشاهد اليوم في ظل العولمة ليس ضرورة إضعاف الدولة أو انحلالها أو حلول الشركات العملاقة محلها بقدر ما هي رفع الدولة إلى أس أو ترتيب أعلى "مع ما يمكن أن يستتبعه ذلك من تعديلات في وظائفها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية، وبغرض تقديم خدمة أفضل لعمليات الإنتاج والتراكم للرأسمالية الجارية الآن على قدم وساق، في كل مكان تقريباً على سطح الكوكب. كما أنه لا يجب إغفال كذلك أن دور الدول الإقليمية والمحلية يبقى مهما جداً، وحتى حاسماً في حماية الاستثمار الأجنبي وتشجيعه ورعاية وتوفير المناخ الملائم له واللازم لازدهاره وتقدمه في البلدان كلها وفي الواقع ازدياد تأثيره السلبي الضاغط من فوق في وحداته المفردة" «(٣٦)».

نخلص إلى أن القول بالتراجع العام لسيادة الدولة وانحسار نفوذها وتخليها عن نطاقها شيئاً فشيئاً للشركات العملاقة متعددة الجنسيات، هو قول - بالرغم من وجود شواهد عديدة تؤكد وتعززه - إلا أنه في المجمل ليس حكماً صحيحاً على نحو مطلق. ولقد سبق لماركس والفوضويين الحديث عن تلاشي سيادة الدولة، ثم اختفاء الدولة القومية في مرحلة لاحقة، ومع ذلك لم تنته السيادة ولم تتلاش الدولة القومية، ومن ثم فإن المرجح هو أن التطورات الراهنة في النظام الدولي لن تأتي على السيادة تماماً، كالسيادة الوطنية ستظل باقية ما بقيت الدولة القومية ذاتها "وأقصى ما يمكن للتطورات الجارية أن تفعله النيل من طبيعة الوظائف

التقليدية للدولة، ومن بين الأمثلة التي يوردها الباحثون للتدليل على صحة هذا السيناريو تجربة الاتحاد الأوروبي، فعلى الرغم من كل ما يقال عن الوحدة الأوروبية الشاملة وفتح الحدود السياسية للدول الأعضاء أمام حركة انتقال الأشخاص ورؤوس الأموال عبر الأقاليم المختلفة للدول، إلا أن السيادة الوطنية للدول الأعضاء لم تنته^(٣٧)، وثمة مظاهر كثيرة لذلك.

كذلك فإن الدولة هي وحدها الفادرة على تحقيق التوازن بين المطالب المتنافسة بل والمتصارعة، والتوسط بين القوي الاقتصادية القومية وعبء القومية من جهة، والأفراد المجردين من كل سلاح في مواجهتها من جهة أخرى كما أن الحديث عن عالم يزيد تفاعله وتكامله وتقل عدالته، يوضح أهمية الوظيفة الاجتماعية للدولة سواء بالنسبة لدول العالم الثالث التي أورتها إطلاق قوى السوق مشاكل جسيمة لا قبل لها بها، أو دول العالم المتقدم، التي تواجه مشكلات كبرى (في دول الاتحاد الأوروبي ١٨ مليون عاطل، كما أن ١٧% من عدد سكانها يعيشون تحت خط الفقر) الأمر الذي يتطلب ضرورة تدخل الدولة^(٣٨).

وأخيراً: يجدر التنويه بأهمية الوظيفة الثقافية للدولة في ظل العولمة، فالعولمة بقدر ما تولد مشاعر التقارب والتجانس والتشابك بين الثقافات، فإنها تعزز في الوقت نفسه مشاعر التمايز والخصوصية، وتؤكد الحدود بين هوية وأخرى، وفي هذا الإطار تظل الدولة مهمة للمشاركة في الحوار المتصل بين الثقافة الوطنية والثقافات الأخرى، والمحافظة على الثقافة الوطنية والحيلولة دون تذويبها في الثقافات المغايرة.

وعلى كل حال فإن الدولة في البلدان النامية لا يزال لها دور مباشر مهم نسبياً في الاقتصاد، ويمكن أن يعزى ذلك إلى عدة عوامل منها:

- (أ) محدودية نطاق برامج الخصخصة في البلدان النامية وبطء الوتيرة التي تنفذ بها.
- (ب) ضعف إسهام القطاع الخاص في النمو الاقتصادي والتنمية في كثير من هذه البلدان التي لم تنته بعد من الانتقال إلى اقتصاد السوق.
- (ج) ما للدولة من مسؤوليات اجتماعية كبرى، وخاصة تجاه العاطلين عن العمل والفقراء والفئات الضعيفة، والقلق إزاء الآثار الاجتماعية والسياسية لتخلي الدولة فجأة عن دورها الاقتصادي المباشر.

(د) المقاومة التي تأتي بعض المجموعات ذات المصالح الخاصة داخل الدولة نتيجة للحد من دور الدولة الاقتصادي.

لكن مقارنة بالدور الذي قامت به الدولة بين الستينيات وأوائل الثمانينيات، والذي شمل وسائل الإنتاج، وإدارة الاقتصاد والسيطرة على الموارد الطبيعية، ومراقبة القطاع الخاص، فإن هذا الدور يتقلص تدريجياً، وسيعاد تحديده بحيث يكون التركيز على السياسات لا على الموارد، وعلى الكفاءة لا على التحكم، وعلى الإدارة لا على التملك^(٣٩).

أزمة المواطنة على خلفية الدولة العولمة

تمت الإشارة من قبل أن تبلور مفهوم المواطنة قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الدولة القومية بحيث تلازم المفهومين إن ضيقاً أو اتساعاً، فإذا انكشفت حدود الدولة القومية نتيجة لحالات الانفصال أو الانقسام تراجعت حدود المواطنة كذلك، حتى تتطابق مع تلك الحدود. وإن اتسعت حدود الدولة القومية بسبب متغيرات مستجدة دينية كانت أو قومية أو مذهبية أو صيغة فيدرالية^(٤٠) فإن نطاق المواطنة يتسع لينطبق مع الحدود الجديدة. إلا أن الملاحظ - كما سبق القول - أن العولمة تمارس ضغوطاً على الدولة القومية سبق لنا الإشارة إليها. كل ذلك دفع إلى التأكيد على أن المواطنة القومية تعيش حالة أزمة مظاهرها تفكيك الرابطة بين بعض المواطنين المهاجرين مع أمهم السابقة، وضعف الرابطة بينهم وبين الدولة القومية الجديدة التي هاجروا إليها، والذين لم تكتمل مواظنتهم بعد في إطارها، هذا بالإضافة إلى بروز أشكال جديدة للمواطنة ابتداء من المواطنة العالمية التي كادت أن تصبح كاملة، وحتى المواطنة المحلية أو الاثنية التي كادت أن تصبح في نهاية المطاف وبين المواطنة العالمية والإثنية توجد مواطنات كثيرة مازالت في حالة تشكل.

هذا الأمر يدفع المفكرين إلى تقديم حلول لتلك المشاكل، وفي هذا النطاق قدمت عدة وجهات نظر بعضها يؤكد على بداية ظهور المواطنة العالمية كياسمين سوسيال Soysal و Yasemin والبعض الآخر يدافع عن مواطنة الدولة القومية. فسوسيال تقول "إن إقرار معايير حقوق الإنسان العالمية قد أنتج شكلاً من مواطنة ما بعد القومية مما أدى إلى ظهور أفكار غير متسمة بالطابع الإقليمي، ومتعلقة بالحقوق الشخصية. إذ لم يعد للمواطنة القومية أو الجنسية معنى مهم في ضوء ما نترجمه من حقوق وامتيازات معينة، الأمر الذي يشهد

على صحته حالة مهاجرى ما بعد الحرب. فالمقيمون بصفة دائمة في دول مضيئة أوروبية مؤهلون للحصول على مجموعة من الخدمات الاجتماعية والحقوق الاقتصادية التي تكاد تكون متماثلة مع تلك الخدمات والحقوق المتاحة للمواطنة القوميين وتنتقد سوسيال علماء الاجتماع السياسي لأنهم توقفوا عند الدولة القومية ذات الحدود باعتبارها مناط الحقوق ولقد انتهى إلى غير رجعة النظام السوري الكلاسيكي للدولة القومية والمواطنة المرتبطة بها، فلم تعد الدولة تنظيماً مستقلاً مغلقاً على سكان محدودين قومياً، وبدلاً من ذلك لدينا نسق من الدول المترابطة دستوريا ذات العضويات أو المواطنات المتعددة^(٤١) أي أن سوسيال تبشر بقرب انقراض أو أنها بالفعل وأنها بسبيلها إلى الثلاثي تلك المواطنة القومية المتعارف عليها وأن هناك مفهوماً جديداً للمواطنة أو لعضوية ما بعد الأمة post national membership وعموماً يستند نموذج "سوسيال" المتعلق بالانتماء بعد القومي إلى الحقوق الإنسانية العالمية، كما تحددت بالإعلانات والاتفاقيات العالمية الصادرة عن المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة، والتي تضمنت في دساتير قوانين الدول القومية.

ولذلك فمع أن الدعوات العالمية مازالت تنفذ بواسطة الدول 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 وعلى العكس من سوسيال فإن روبرت ريش Robert Reich يؤكد على أن الدولة القومية لا تزال المرجع الوحيد للمواطنة، ومن المحتمل أن تبقى كذلك، وأن ما نقوله به سوسيال عن المواطنة ما بعد الأمة أو ما بعد المواطنة القومية لا تتوافر أسسها الموضوعية بعد، حتى برغم الضغوط العالمية التي تدفع في هذا الاتجاه وأن الدولة القومية مازالت هي الإطار الأكثر إقناعاً للمواطنة الديمقراطية لأنها ببساطة الأقدر على حماية مصالح المواطنين^(٤٢).

لكن كنيش أوماي Kenichi، O لا يوافق ريش في تحليله السابق، وخلصه آرائه أن جوهر المواطنة والدولة القومية يخضع للتغير بفعل قوى العولمة التي لا تقاوم. فقد فرضت قوى العولمة تعديلات كثيرة على أنماط 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. وبداية يؤكد "أوماي" أن سلطة فوق القومية قد تبلورت فعلاً ويسميتها قوة الاقتصاد المتداخل International economy والتي تشكل من ثلاثي الولايات المتحدة وأوروبا واليابان، وتعمل سياسية القوة

الجديدة (ILE) على تأمين التدفق الحر للمعلومات والمال، والسلع والخدمات، وبالمثل الهجرة الحرة للبشر والمؤسسات، ومن ثم يصبح على الحكومات التقليدية أن تشرع في تأسيس إطار عمل جديد لإدارة عالمية global governance ارتباطاً بذلك بوجه الاقتصاد الكوني باختيارات المستهلكين التي تفرض الانفتاح الكامل للاقتصاديات على بعضها البعض.

في هذا الإطار تتمثل مهمة الحكومة في إنهاء النزعة الحمائية، كما تعمل وفق فنانة أن شعبها سوف يعيش حياة كريمة إذا أصبح في متناوله الحصول على السلع والخدمات والأرخص والأفضل من أي مكان في العالم^(٤٣) كما يؤدي تدفق المعلومات عبر العالم إلى تحول البشر إلى مواطنين عالمين يتابعون عن وعى ما يحدث في العالم فيما يتعلق بالأذواق والتفضيلات، ومواصفات البشر والرياضة وأنماط الحياة وعلي هذا نجد أوماي يختزل الفكرة الخاصة بالحياة الدائمة إلى الحق في شراء السلع الاستهلاكية الراقية ذات النوعية المتميزة، ومن ثم تتجه المواطنة العالمية إلى اختزال دور الحكومة إلى مجرد ممهد للشركات متعدية الجنسيات وارتباطاً بذلك يرى أوماي العالم الذي بلا حدود باعتباره ساحة غير مربحة لهؤلاء الذين يعتقدون في الاستقلال القومي، وأن الدول النامية سوف تفشل إذا ما سعت إلى بناء اقتصادها استناداً إلى النزعة الحمائية^(٤٤).

ومن ثم فإن عليها أن تفتح حدودها من أجل الانتقال الحر للسلع ورؤوس الأموال، بغض النظر عن التكاليف الاجتماعية، كما يؤكد أن العالم بلا حدود سوف يحمل أخباراً سيئة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتقدون في الديمقراطية، وذلك لأن الحكومات سوف تصبح عاجزة بصورة متزايدة، ومن ثم يصبح الحق في انتخابها حق لا معنى له. فليست هناك ميكانيزمات ديمقراطية في ساحات الأسواق الكونية والمؤسسات المتعدية الجنسية ومن ثم نجد المواطن العالمي عند أوماي توجهه قيم النزعة الاستهلاكية وليست القيم الديمقراطية^(٤٥).

هذا ويتضح من استعراض المنظورات السابقة أنها تقدم دليلاً على أن الدولة القومية تواجه صعوبات عاتية، والبعض أكد أن ثمة إرهابات للمواطنة العالمية تدفع إليها مظاهر عجز الدولة القومية وتناقضها الداخلي في مقابل دعم المؤسسات والتفاعلات العالمية المصاحبة للعولمة بينما رأي البعض الآخر أن الدولة القومية تتعرض حقيقة لضغوط صادرة عن متغيرات داخلية وخارجية غير أنها مازالت باقية وتشكل أساساً للمواطنة برغم

الظواهر والتشكيلات الجديد التي تفرضها العولمة والتي تفرض على الدولة القومية أن تأخذها في الاعتبار. حتى لا تظل المواطنة القومية في حالة أزمة دائمة.

الاتحادات الإقليمية والمواطنة عبر القومية

تمخضت البيئة الدولية في نهاية الحرب الباردة، وتغير الواقع المستقر الذي ساد قرابة نصف القرن إلى نوعين من التداخيات على مستوى النظام الدولي، حيث تراوحت بين دعاوى توحيد العالم وصهره في ثقافة كونية واحدة، إلى تنامي النزعات الوطنية والإقليمية، وتزايد التكتلات التي تعدت حدود، حربة التجارة لتغطي كافة أوجه الحياة المعاصرة. وفي ظل هذا الزخم من الجهد الدولي بحثاً عن الهوية التي أصابها ضربة قاصمة بانهايار البناء الأيديولوجي المستقر، شهد العالم مؤخراً نشاطاً متسع النطاق في اتجاه إقامة تكتلات اقتصادية وسياسية إقليمية للتكيف مع عصر العولمة، على أساس أن التجمع مردوده الاقتصادي أكبر بكثير من الأداء الفردي للدول، بالإضافة إلى عظم العائد السياسي حيث أنه يمكن للتكتل الإقليمي أن يصدر عن رأي موحد في الأزمات الدولية، ويستطيع في نفس الوقت أن يقف منافساً للدول العظمى في العالم كالولايات المتحدة الأمريكية، وهكذا شهدنا انبثاق الاتحاد الأوروبي، وكذلك مبادرة الولايات المتحدة بتأسيس النافتا Nafta التي تضم إلى جانبها كلا من كندا والمكسيك. كما بادرت دول جنوب شرق آسيا بتكوين تجمع الآسيان Asean والهدف المركزي من وراء هذه التكتلات كما سبقنا الإشارة هو تمكين الدول الأعضاء في تلك التكتلات من تعظيم فرص وإمكانيات استفادتها من إيجابيات عملية العولمة، وتقليص ما يمكن أن تتركه عليها من سلبيات^(٦).

أ- الاتحاد الأوروبي والحاجة إلى مفهوم جديد للمواطنة:

خلافاً للاتحادات الإقليمية المختلفة، فإننا سنركز على تجربة الاتحاد الأوروبي، حيث أن هذه التجربة تعد أكثر التجارب اكتمالاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وهي تنتقل كل يوم إلى الأمام بصورة واثقة.

والحق أنه مع ظهور الإتحاد الأوروبي فإن مفهوم المواطنة التقليدي يمر الآن بمرحلة مراجعة جذرية حيث أن بروز الاتحادات الإقليمية مثل الإتحاد الأوروبي، يعني في الواقع،

تثبيت مواطنة أوروبية بالنسبة لكل مواطن من الدول الداخلة في الاتحاد، يمكن اعتبارها - بمعنى ما- مواطنة عابرة للقوميات، بالإضافة إلى كونه مواطناً في دولة أوروبية محددة، مثل فرنسا أو هولندا وهنا يثور السؤال ما مدى المعارضة بين أن يكون الشخص مواطناً أوروبياً ومواطناً ألمانياً أو فرنسياً في الوقت نفسه؟ وهل ثمة تعارض كذلك في حقوق المواطنة وواجباتها بين الهوية الأوروبية والهوية الوطنية في كل بلد أوروبي؟.

من جانب آخر: فإن العولمة قد أدت إلى إعادة النظر في مسألة العلاقة بين المواطن والأمة، وإن كان التراث العلمي والتاريخي الخاص بموضوع المواطنة، يؤكد على هذه العلاقة، إلا أن هناك من لا يرى لزوم هذا الأمر - وأن هذه الصلة التاريخية بين المواطن والأمة ليست منطقية، بالإضافة إلى كونها ليست ضرورية، ويتم التساؤل:

لماذا لا تمارس المواطنة على مستوى أدنى من القومي أو على مستوى عابر للقوميات؟.

والحقيقة أن طرح هذا السؤال يأتي كاستجابة موضوعية لبروز ظاهرة التعددية الثقافية والحقوق المدنية للجماعات الفرعية في المجتمعات المعاصرة، سواء كانت جماعات لغوية أو دينية أو عرقية^(٤٧). هذه المشكلة التي تطرقنا إليها سابقاً عند الحديث عن المواطنة في القرن العشرين. وبالنسبة للمجتمعات الأوروبية المعاصرة، فهناك تزايد مكثف لمعدلات الهجرة من دول غير أوروبية إلى دول الاتحاد الأوربي، أدت فيما أدت إلى انبعاث ملحوظ للمسألة المتعلقة بمن هو الذي يعتبر جزءاً من الجماعة، وما هي المعايير التي ينبغي أن تتعلق بالعضوية أو الإقصاء والإبعاد، وما هي الفوائد والواجبات التي قد تترتب على المواطنة. وقد تجسدت تلك الأسئلة في المناقشات الساخنة في العديد من الدول - بما في ذلك ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة- حول معايير اكتساب المواطنة من خلال المولد أو الدم أو الجنس (الحصول على الجنسية). وينعكس هذا الانشغال أيضاً من خلال التزايد في الجنسية المزدوجة أو الجنسية المتعددة^(٤٨). وفي انبعاث الخوف من الأجانب والتفرقة العرقية والمغالاة في شوفينية الحقوق الوطنية. ومن الأمور المثيرة للجدل أن اكتساب المرء لصفه المواطنة قد أصبح مهماً، من حيث هو تأهيل لوضع الحقوق موضع التنفيذ، والمبدأ الأساسي الراسخ منذ فترة طويلة ابتداء من أرسطو فصاعداً، والذي يشير إلى أن المواطنة تدعم علاقة متبادلة ما بين الحقوق والواجبات، وما بين الفرد والمجتمع السياسي قد اتخذ

على ما يبدو أهمية متجددة في وقت لم تعد فيه روابط الولاء الوطني والإخلاص والانتماء بذات الأهمية السابقة نتيجة للعولمة.

ب- الاتحاد الأوروبي وسياسة حقوق الإنسان والمواطنة:

حرصت الجماعة الأوروبية على أن تؤكد على الدوام أنها ليست مجرد تكتل اقتصادي إقليمي، وإنما هي نواة مشروع سياسي يستهدف إقامة شكل من أشكال الوحدة السياسية الأوروبية على أسس الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ويحاول - إلى جانب احترامه للخصوصيات الوطنية للدول الأعضاء - المساعدة في بروز "مواطنة أوروبية" تتعاضد جنباً إلى جنب مع المواطنة المحلية الأصلية وتتمتع بحقوق جديدة واسعة تستحق، ليس فقط الدفاع عنها وإنما الحرص عليها وتميئتها أيضاً. ويتجلى الطابع الديمقراطي للتجربة الأوروبية من خلال عدة أمور:

أولها: شروط العضوية، فعضوية الاتحاد الأوروبي تقتصر على الدول الديمقراطية الأوروبية (م ٤٩)، وقد انعكست هذه السمة بوضوح على سلوك ومواقف الجماعة الأوروبية منذ تأسيسها وحتى الآن فلم تتمكن أى دولة أوروبية غير ديمقراطية من الانضمام إليها قط قبل حدوث تحول ديمقراطي حقيقي بها (دول أوروبا الشرقية/ اليونان/ تركيا/ إسبانيا/ البرتغال).

ثانيها: طبيعة المؤسسات الأوروبية المشتركة، وهي مؤسسات تقوم على مبادئ ديمقراطية واضحة الفصل والتوازن والرقابة المتبادلة بين السلطات والشفافية والمحاسبية... إلخ. وإفساح المجال لمشاركة نواب منتخبين مباشرة بواسطة المواطنين في الدول الأعضاء وممثلين عن المجتمع المدني وعن سلطات الحكم المحلي.. إلخ.

ثالثها: استفتاء المواطنين مباشرة حول أي تعديلات جوهرية في الاتفاقات والمعاهدات الأساسية.

وتسمح هذه الآليات الديمقراطية بضبط إيقاع المسيرة التكاملية مع مطالب واحتياجات ورغبات المواطنين، فلا تسرع الخطى بأكثر مما يتحملة أو يطلبه أو يتمناه هؤلاء، حتى لا تتحول إلى عبء عليهم، ولا تبطئ السير أو تتوقف أطول مما ينبغي، وإلا فقدت صدقيتها

وفتت حماسة الناس إليها وهكذا^(٤٩) هذا وتقوم التجربة التكاملية الأوروبية على دعامتین لا يمكن فصل أحدهما عن الأخرى.

دعامة اقتصادية على أساس آليات السوق والاقتصاد الحر، ودعامة سياسية تقوم على أسس وآليات الليبرالية السياسية. والواقع أنه يمكن تتبع ورصد عملية التحول أو التطور الديمقراطي للتجربة الأوروبية في النكامل الاقتصادي على مستويين:

الأول: على مستوى المؤسسات:

حيث تمكنت التجربة التكاملية الأوروبية من قطع شوط لا بأس به على طريق تطوير آلياتها وأساليبها، وممارساتها الديمقراطية فأصبح البرلمان الأوروبي سلطة منتخبة بالاقتراع المباشر.

الثاني: على مستوى السياسات:

من خلال ثلاثة أبعاد:

(١) يتعلق بحرية الحركة والانتقال.

(٢) يتعلق بحقوق التجارة والعمل والإقامة.

(٣) يتعلق بحقوق الإنسان والمواطن الأوروبي.

والهدف الرئيس من كل ما سبق هو استبدال مفهوم "السوق" بمفهوم "الوطن"، أي من مفهوم التحرير بمعناه الاقتصادي إلى مفهوم التحرير بمعناه السياسي من منطلق أن حرية الحركة والتنقل داخل الإقليم الوطني هو حق من حقوق المواطنة وليس حاجة اقتصادية فقط، فلكي يتحول الإقليم التكاملي الأوروبي من فضاء اقتصادي موحد إلى فضاء سياسي موحد يتحرك فيه المواطنون بحرية كان ولا بد من منح كافة المواطنين حرية الحركة والانتقال والتوازن بين الدول الأوروبية المشاركة في التجربة التكاملية، وإن كان ثمة إشكاليات تتعلق بهذه الحقوق سنعرض لها لاحقاً تعطل من تفعيلها على نحو كامل^(٥٠).

ج- مفهوم المواطنة الأوروبية وإشكالاتها:

شكلت معاهدة ماستريخت لعام ١٩٩٢ اختراقاً مهماً بتبنيها مفهوم المواطنة الأوروبية European Citizenship وإقرارها لمجموعة من الحقوق المترتبة على الاعتراف بتلك

المواطنة (المواد ١٧-٢٢ من معاهدة الاتحاد الأوروبي) بدأ من خلالها الاتحاد الأوروبي وكأنه يتجه بثبات نحو التأسيس لوحدية فيدرالية لم تعد بعيدة المنال، غير أنه لا يستفاد من نصوص هذه المعاهدة أن الاتحاد الأوروبي قد تحول إلى كيان سياسي موحد يتمتع مواطنوه بالجنسية الأوروبية. فهناك فرق واضح بين مفهوم المواطنة ومفهوم الجنسية "فقد نصت الفقرة الأولى من المادة (١٧) على أن كل من يحمل جنسية أي من الدول الأعضاء في الاتحاد يعد مواطناً أوروبياً".^(٥١)

معنى ذلك أن المواطنة الأوروبية ليست هوية جديدة أو مختلفة تحل محل الهوية أو الجنسية الأصلية للمواطن الفرنسي أو الألماني أو الإيطالي وإنما هي هوية تضاف إلى الهوية الأصلية وتتعايش معها ويمكن أن تحل محلها وتخلو صاحبها مجموعة من الحقوق السياسية والمدنية يمكن إجمالها على النحو التالي:

الحق في التنقل بحرية داخل الإقليم الاتحادي والإقامة في أي مكان يحلو له (المادة ١٨٥)، ويلاحظ هنا أن حق التنقل والإقامة أصبح مرتبطاً بخاصية المواطنة المرتبطة بدورها بجنسية إحدى الدول الأعضاء، وليس بالصفة المهنية للمواطن، باعتباره عاملاً أو منتجاً. كما كان الحال في المراحل السابقة من تطور العملية التكاملية "لكن ليس معنى هذا أن حرية التنقل والإقامة أصبحت حقاً مطلقاً للمواطن الأوروبي لا ترد عليه أي قيود، فمن الممكن تقييد هذه الحرية لأسباب أو لدواع أمنية وكمثال لتلك القيود فهناك قيود "الهجرة المتعلقة بلم شمل الأسرة في نطاق الدولة المضيفة مع أقارب غير منتمين للاتحاد الأوروبي، ومثل نصوص الأمن الاجتماعي التمييزية، ومثل تشكيلات الحدود والتأشيرات التقييدية، ومثل المتطلبات الاعتمادية التقييدية بالنسبة للغة، أو اللهجة أو الإقامة، أو المؤهلات الوظيفية، وكذلك هناك تلك القيود الموضوعية بحق أفراد لأسباب تتعلق بالأمن العام أو السياسية العامة أو الصحة العامة"^(٥٢).

والحق أن الانشغال الشديد بالحقوق الأساسية بوجه عام وبالمواطنة الأوروبية يعكس اهتمامين متصلين ببعضهما البعض بشأن تنمية وتطوير الاتحاد إذ يشير أولاً إلى الرغبة في خلق إحساس "بالهوية الأوروبية" بالإضافة إلى الفوائد المنفعية المرتبطة بتطوير الاتحاد الأوروبي وخلق إحساس "بالانتماء لنظام للحكم ديمقراطي جديد مدرك لأهمية الحقوق" وهذا الأمل الذي مازال بعيداً عن التحقق قد تم التعبير عنه لأول مرة في عبارات مثالية

قالها مهندسو الاتحاد الأوروبي لفترة ما بعد الحرب، وتدعم من خلال رموز بارزة مثل علم الاتحاد الأوروبي، جواز سفر الاتحاد، نو اللون الأحمر الداكن والعملة الموحدة "اليورو".

وثانياً: فإن الانشغال بحقوق المواطنين يشير إلى العجز الديمقراطي في سلطة الاتحاد الأوروبي، من حيث دور العامل البيروقراطي في إنشائه^(٥٣). لقد حددت الفقرة الأولى من المادة (١-٨) من الدستور الأوروبي حقوق المواطن الأوروبي بطريقة تكاد تكون مطابقة لما ورد في معاهدة ماستريخت، وهي الحق في التنقل بحرية وفي الإقامة داخل الإقليم الاتحادي، والحق في الإدلاء بصوته وفي الترشيح للانتخابات المحلية في المنطقة التي يقيم في أرض فيها، والحق في الانتخاب والترشيح للانتخابات البرلمانية الأوروبية في محل إقامة وحق المواطن الأوروبي المقيم دولة ثالثة لا توجد فيها بعثة دبلوماسية تابعة لدولته في التمتع بالحماية من جانب البعثات الدبلوماسية والقنصلية لأي دولة أوروبية عضو في الاتحاد الأوروبي لها تمثيل دبلوماسي معتمد لدى دولة لإقامة والحق في التظلم والشكوى أمام البرلمان الأوروبي وفي مخاطبة الوسيط الأوروبي والكتابة إلى المؤسسات الأوروبية^(٥٤).

ومن خلال اتخاذ قرار بمنح مواطنة الاتحاد الأوروبي على أساس جنسية الدولة العضو، وليس على أساس الإقامة، أو أي شكل آخر من أشكال الانتساب الدائم إلى أوروبا أو الانضمام في داخل نطاق أوروبا فإن الدول لأعضاء احتفظت بحق السيادة التقليدية على المسائل المتعلقة بالمواطنة، ولكنها فشلت في تقديم أساس شامل يتعلق بالانتماء في أوروبا وإذا وضعنا في الاعتبار المعايير المختلفة والمعقدة التي تطبق بمعرفة دول أعضاء فردية من أجل تحديد التأهيل للحصول على الجنسية "المولد، السلالة العرقية، الإقامة Residence، وسلسلة النسب، والتوافق مع سلسلة من التأهيلات اللغوية، والثقافية أو القانونية، فإن التحديد الذي ينادي به الاتحاد الأوروبي يضع أساساً وحيداً من أجل الاقتضاء والاستبعاد ولا يضع مجموعة متماسكة من المعايير اللازمة من أجل الضم^(٥٥).

وينجم عن ذلك نتيجتان لهما أهمية كبيرة، أولاً لا يوجد اتساق أوروبي شامل في معنى المواطنة، ولذلك فإن الفوارق بين الدول الأعضاء في مسائل الجدارة والصلاحيات من أجل الجنسية، ومنح حقوق المواطنة - المواطنة المزدوجة، وليس في المسائل المتعلقة بفكرة واضحة عن حق الفرد - هي التي تحدد من الذي يصبح مواطناً في الاتحاد الأوروبي. ففي ألمانيا نجد أن الدم أو العرق يظل هو الأساس في اكتساب الجنسية الألمانية، لدرجة أن الجيل الثالث لأكثر المولودين في ألمانيا يعتبرون من الأجانب في حين أن الألمان

العرقين الذين ربما لا يتكلمون اللغة الألمانية، أو ليس لديهم أية ألفة مع ألمانيا يعتبرون مواطنين تلقائياً. وفرنسا مازالت تعتمد على مجموعات القوانين الضيقة ثقافياً، والتي تتعلق بالموهبة الاجتماعية والاندماج في المجتمع العلماني الفرنسي من أجل تخليد فهم ثقافي أحادي للمواطنة الفرنسية. والخاصة أنه لو أصبح بالإمكان أن يقال أي معنى "الهوية الأوروبية" ينبع من هذا التعريف للمواطنة، فإنه يبدو لنا أنه معنى يرتكز أساساً على التفاهات القومية، أو الذرية العرقية، أو الوضع المتعلق بالمواطنة، ولا يرتكز على الاعتراف بالطبيعة المعولمة لقاعدة السكان الجديدة بأوروبا.

ثانياً: إنه على الرغم من أن معاهدة ماستريخت Maastricht تربط على نحو واضح مواطنة الاتحاد الأوروبي مع تشييد نظام لحقوق الإنسان الأوروبية، إلا أن مواطني الاتحاد الأوروبي لم يستفيدوا على ما يبدو من هذه المواطنة التي خلقت مؤخراً في ضوء تنفيذ حقوقهم الأساسية، فالقضاء البريطاني على سبيل المثال لا يعترف بحقوق المواطنة التي أقرتها محكمة العدل الأوروبية ومن ثم فإن مواطنة الاتحاد الأوروبي لم تقدم معنى واضحاً للهوية الأوروبية، بل ولم تقدم آلية قوية من أجل تنفيذ الحقوق^(٥٦) وإذا كانت مواطنة الاتحاد الأوروبي قد فشلت في منح فوائد ملموسة لمواطني الدولة العضو فإن تأثيرها على حقوق ووضع مواطني دولة من العالم الثالث مقيمين بصفة دائمة في نطاق الاتحاد الأوروبي كان متسماً أكثر بالمزيد من الإحباط وتخيب الآمال. فهؤلاء المقيمون على المدى الطويل في الاتحاد الأوروبي، والذين يشكلون ثلاثة من بين كل مائة عامل "أوروبي" مستبعدون من مواطنة الاتحاد، لأنهم ليسوا من مواطن الدول الأعضاء بالاتحاد، ولذلك فهم لا يكسبون شيئاً يتعلق بحرية الانتقال أو حقوق التصويت، واستبعادهم يؤيد ويدعم العجز الديمقراطي، ويؤجج الأسئلة الأخلاقية، والسياسية التي تؤرق الديمقراطيات الليبرالية حول ما إذا كانت تستقبل المهاجرين واللاجئين، وإذا قبلت بهم، فكم عدد من تقبلهم وما هي الحقوق والامتيازات التي يجب أن تمنحها لهم (بما في ذلك حق الإقامة)، وما إذا كانت ستمنحهم المواطنة. وإذا لم تمنحهم المواطنة، فهل تمنح أطفالهم المولودين محلياً المواطنة وهذه أسئلة تبرز لسببين:

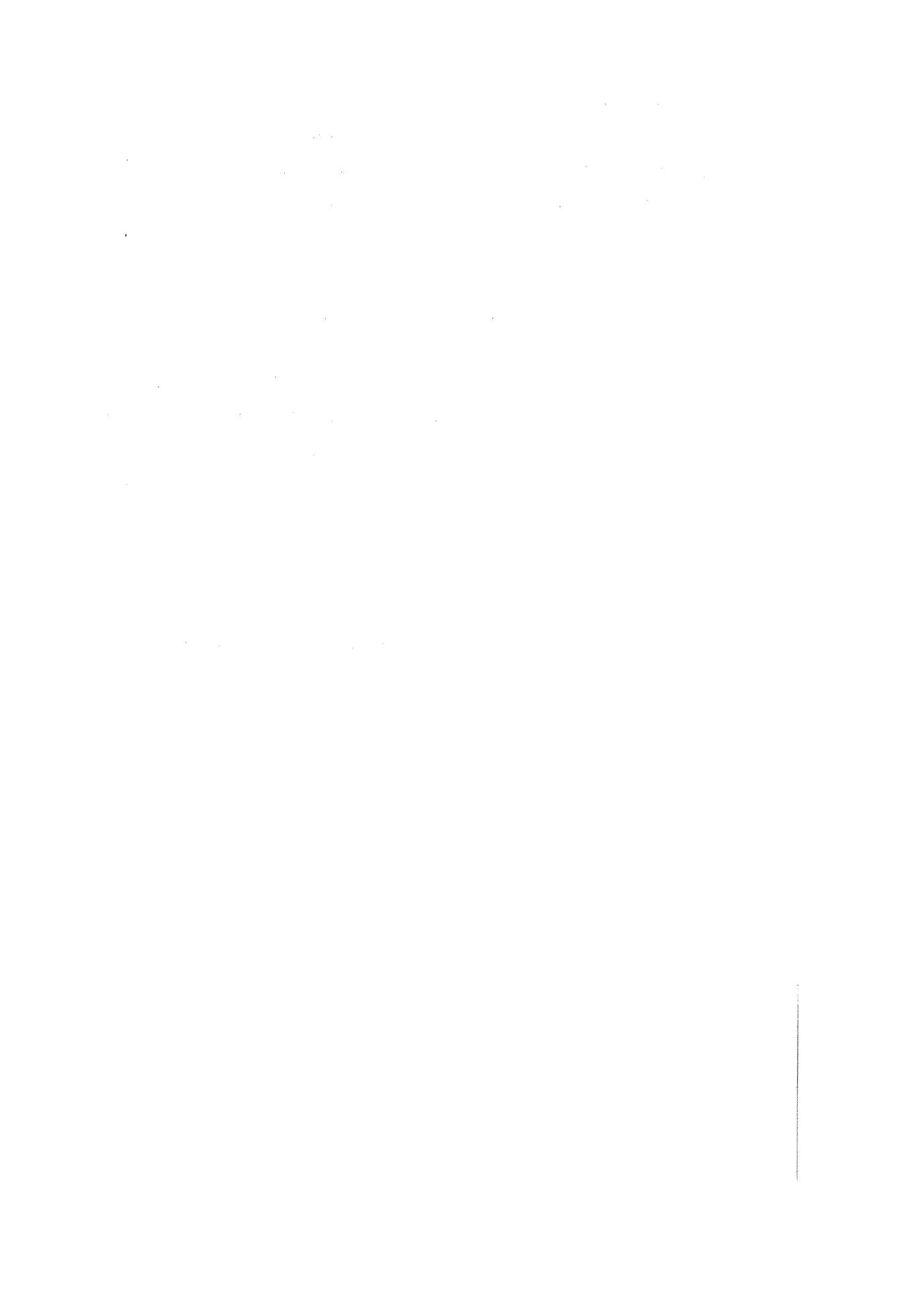
السبب الأول: هو أن هناك الآن طلباً من شعوب البلدان النامية منخفضة الدخل لدخول الديمقراطيات المتطورة صناعياً يزيد عن رغبة الأخيرة أو قدرتها على قبولهم.

السبب الثاني: أنه وحتى عندما تستفيد الديمقراطيات الصناعية اقتصادياً من المهاجرين فإنه غالباً ما يوجد استياء شعبي منهم فيها، والقضايا المثارة هكذا هي إلى حد كبير قضايا أخلاقية وسياسية، وغالباً ما تكون اقتصادية بشكل ثانوي فقط خاصة وأن هناك ١٢ مليون من غير مواطني الجماعة الأوروبية مقيمين في الـ ١٥ دولة التي هي أعضاء في الجماعة الأوروبية. (٥٧)

ومرة ثانية نجد أن مواطنة الاتحاد الأوروبي تفشل في وضع هذا في الاعتبار، بل إنها في حقيقة الأمر تعمل في الاتجاه المضاد، حيث توجد انتهاكات عنصرية، وأعمال عنف في جميع أرجاء الاتحاد الأوربي ضد غير الأوروبيين، كما أن العواصم والمدن الكبرى الأوروبية يسودها سلوك رجال الشرطة المتسم بالترفة العنصرية كما يسود طابع الجيتو، علاوة على تواجد تفرقة على نطاق واسع في الوظائف والاستخدام والتزويد بالخدمات العامة. وبعد الحادي عشر من سبتمبر أصبحت الأوضاع أشد قسوة على نحو متزايد بالنسبة لمواطني دول العالم الثالث غير المستقرين سواء في الولايات المتحدة أو الدول الأوروبية، وأصبحت القيود الموضوعية ضد الهجرة وحق اللجوء السياسي أشد حزماً وأقل رحابة.

والخلاصة:

أن التكامل الإقليمي لا يمكن له أن ينجح مواطننا أوروبياً جديداً إلا إذا كان مصحوباً بنظام إقليمي فعال وشامل، بحيث يستبدل مفهوم الانتماء المتمركز على الأمة بفكرة حقوق الإنسان المتخطية للحدود القومية، وعندئذ سوف تصبح المواطنة أداة من أجل التكامل الإقليمي من خلال التضمين وليس الإقصاء.



الفصل الثالث

المواطنة العالمية وبروز المجتمع المدني العالمي

لعل من أبرز إيجابيات العولمة ظهور ما يمكن تسميته الثقافة السياسية العالمية الجديدة التي تتمثل في بروز المجتمع المدني العالمي خلال التسعينيات من القرن العشرين، فقد انتشرت منظمات غير حكومية تبث قيماً إنسانية جديدة وتدافع عن قضايا تهم البشرية جمعاء "أي أنسنة العولمة في اتجاه قرية كونية أكثر إنسانية وتقدماً. وقد تميز العقد الأخير من القرن العشرين بانعقاد مؤتمرات دولية ناقشت قضايا عالمية مثل حقوق الإنسان والسكان والمرأة والبيئة والعنصرية^(٥٨). فقد انعقد مؤتمر قمة الأرض في ريودي جانيرو يونيو

١٩٩٢ تحت شعار البيئة والتنمية، ومؤتمر السكان في القاهرة سبتمبر ١٩٩٤، ومؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥، ومؤتمر حقوق الإنسان في فيينا ١٩٩٣، ومؤتمر مناهضة العنصرية في جوهانسبرج ٢٠٠١. ورغم أن أغلب هذه القضايا قد وردت في موثيق الأمم المتحدة ووقعت أغلب دول العالم على الاتفاقيات، لكن لم يتم الاهتمام بالتنفيذ والتطبيق، والالتزام إلا مع تصاعد المجتمع المدني العالمي كقوة ضغط تمثل ضميراً عالمياً يراقب ويرصد مواقف الدول المختلفة ويستخدم وسائل الإعلام في الإدانة وكشف الاتهامات ونشر أخبارها في جميع أنحاء العالم وقد أصبحت الحكومات تخشى هذه المواقف، ووصل الأمر إلى درجة تشكيل محكمة دولية للجرائم ضد الإنسانية فهناك منظمات حقوق الإنسان في كل مكان وتقوم المرصد مثل المرصد الإفريقي أو الآسيوي بمتابعة وضعية حقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية، وصحفيون بلا حدود، وبالإضافة إلى جمعيات المهنيين الدولية والروابط العلمية للأكاديميين وناادي القلم والمنظمات النسائية وجمعيات البيئة

وقد أدى هذا كله إلى توفر إمكانية تحقيق المواطنة العالمية World Citizenship التي بدأت تنافس وربما تحل تدريجياً محل المواطنة الوطنية والهوية المحلية الراهنة، والحقيقة أن بروز الانتماء الإعلامي والولاء الإنساني والوعي الكوني هو من أهم معالم العولمة السياسية، ومن أكثر الأبعاد عمقاً على المدى البعيد، وإن هذا الاتجاه المتزايد نحو العالمية سيدفع البشرية للنظر إلى ذاتها ككتلة واحدة ذات مصير واحد ويشترك بعضها مع بعض في قيم إنسانية عميقة ومشاركة تتخطى الخصوصيات الحضارية والمناطق الثقافية والترتيبات الوطنية^(٥٩).

وعموماً يمكن تعريف المجتمع المدني العالمي:

بأنه ذلك القطاع من المؤسسات المدنية القومية التي يتجاوز نشاطها وعملها الحدود السياسية أو الجغرافية، ويتجه نحو التضامن والتشابك مع مؤسسات مدنية أخرى خارج الحدود، ليدافع عن قضايا لها سمات عالمية أو بدافع من مصالح فئات مهمشة، أو مصالحها الخاصة (الاتحادات العمالية والجماعات المهنية الدولية) منطلقاً من مبادئ وآليات تتوافق حولها كل الأطراف الدولية^(٦٠).

ويري بياركالام رئيس أكبر جمعيات المجتمع المدني المناهضة للعولمة أن المجتمع المدني قد مر بثلاثة أطوار:

- طور الاحتجاج على تجاوزات الشركات الذي انتهى مع بداية التسعينيات.
- طور مؤتمرات الأمم المتحدة التي دشنتها قمة الأرض في ريودي جانيرو سنة ١٩٩٢ الذي جعل المنظمات غير الحكومية تدخل في حوار مع الحكومات والمؤسسات العالمية لكن بالالتصاق بأجندة هذه الأخيرة.
- طور أخذ المجتمع المدني العالمي للمبادرة، بتحضير الأجندة ذاتها وتحديد التحولات المطلوبة واقتراح آفاقها، وباختصار تقديم المقترحات "والبدائل" والدخول في حوار حقيقي مع العولمة لمعالجة المشاكل بكل تعقيداتها^(١١).

تطور مفهوم العالمية

والحق أن هذا النزوع إلى العالمية ليس حديث العهد بل هو متأصل في التاريخ. والملاحظ أن للعالمية تقسيمات متعددة، فقد تكون عالمية مفتوحة لا تخضع لأي قيد، وقد تكون ضيقة النطاق أو مقيدة، ومن ثم تخضع لشروط وأوضاع معينه قد تكون دينية وقد تكون أيديولوجية وهكذا.

وعموماً لدينا ثلاث مدارس تبنت هذه الفكرة:

١- مدرسة أوروبية:

تستند في فكرة إقامة تلك الحكومة إلى القانون والمنطق، فهي بذلك صور مكبرة للحكومات الوطنية فتكون ذات اختصاصيات ذاتية، وسلطة تنفيذية تتمكن بها من أن تفرض على كل الدول قبول أحكامها والرضوخ لها. والدعاة إلى هذه الفكرة كثيرون منذ أوائل ق ١٤ كان من أبرزهم بيروديويوا الفرنسي، ودانتي الإيطالي، أراسموسي الهولندي، أمريكو كروشيبة الفرنسي، والفيلسوف كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) الألماني E. Kant .

٢- مدرسة أنجلو سكسونية:

ترى أن الحكومة العالمية يجب أن تتبلور في جامعة تعتمد على الأخلاق وقوة الرأي العام، وبذلك تختلف اختصاصاتها عن اختصاصات الحكومة الوطنية فلا توضع في يدها

وسائل قمع أو قهر، وإنما تعتمد في أداء رسالتها على التعاون الحر، وعلي قوة تأييد الرأي العام والضمير العالمي، وكل ذلك تستطيع أن تتشبهه لنفسها بحسن تصرفها وتكتسب من ذاتيتها وقوتها المعنوية، ومن أشهر دعايتها توماس مور ووليم بن وجيريمي بنتام.

٣- ومدرسة إسلامية:

تدور الحكومة العالمية فيها حول الصفات والأخلاق التي يجب أن تتوافر في الرئيس الذي يشرف عليها، سواء أكان شخصاً واحداً أو كان مجموعة من الأشخاص، ومن أشهر الدعاة إليها الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠م) الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٩٩٧) (١٢).

هذا ولا يمكن إغفال الفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) Karl Marx فإنه يعد أبرز من اتجهوا في تفكيرهم وجهة عالمية بدعوته إلى الأممية، ورفع له شعار "يا عمال العالم... اتحدوا". وتعد الأممية Internationalism من المبادئ الأيديولوجية التي تسترشد بها الطبقة العاملة وحزبها. وكان ماركس وإنجلز قد تحدثا عن فكرة الأممية البروليتارية في البيان الشيوعي (١٣).

المواطنة العالمية في القرن العشرين

وإذا ما وصلنا إلى القرن العشرين فإننا نرى الإنسان قد حقق أعظم انتصاراته العلمية والتكنولوجية، حيث استطاع لأول مرة في تاريخ البشرية أن يتحرر من قيوده الأرضية ويخلق في الفضاء محاولاً استكشاف طبيعة الكون. ولقد كان لثورة المعلومات والاتصالات أثرها الكبير في ضغط الزمن وتقليص المكان وساهم أن تعيش الإنسانية زمناً واحداً.

لقد كان الحديث عن المجتمع العالمي -إذا ما تم منذ عقود مضت- لا يعبر إلا عن رؤى مثالية لمجموعة من المفكرين الحالمين، واليوم يمكن القول -دون أدنى مبالغة- بأننا تحت تأثير موجات الكونية المتدفقة، على مشارف تخلق هذا المجتمع، ليس فقط بحكم انتشار وتعمق آثار التقدم العلمي والتكنولوجي، ولكن لكون المجتمع الإنساني نفسه، سواء في الدول المتقدمة أم في الدول النامية أصبح يخضع لنفس قوانين التغيير، والتي لحقت بالبنية

الاجتماعية للمجتمعات، وبالنفسية الاجتماعية الجماعية من ناحية أخرى^(١٤)، وأن الاتصال المتبادل بين الناس والجماعات والشركات التجارية والمنظمات من كل الأنواع يمكن أن يؤدي في حدة الأقصى إلى الاعتماد الاقتصادي المتبادل والوحدة السياسية والتجانس الثقافي، وحتى ولو لم يبلغ هذا المدى، فإنه أصبح يؤثر بالفعل في كل جنبات الحياة في أغلب المجتمعات، وهو اتجاه سوف يتعمق في المستقبل^(١٥).

والمدخل إلى المواطنة العالمية في العصر الراهن هي حقوق الإنسان Human Rights فحين يهتز الرأي العام أمام صور إبادة الجنس البشري سواء في الحروب الأهلية أو الكوارث الطبيعية مثلاً، فهو أساسياً يعبر عن إدراكه أن البشر لهم حقوق أساسية معينة لا يجوز إنكارها، وقد سبق أن أدرجت هذه الحقوق في إعلان عالمي، وتم التعبير عنها بكل قوة في السنوات الأخيرة، حيث أصرت الوكالات الخاصة، والوكالات الحكومية الدولية على تقديم العون والمساعدة والحماية للشعوب المضطهدة بصرف النظر عن الحدود الوطنية لدولها، وقد أصبح لمطالب حقوق الإنسان الأسبقية على مطالب السيادة الوطنية ذاتها^(١٦). هذا ولا يمكن إغفال ملمح مهم على بروز المجتمع العالمي، يتمثل في هذا التدفق الحر غير المسبوق، للأفراد من كل الجنسيات، والذين ينتقلون فيما بين دول العالم كجزء من حركة السياحة والهجرة المتنامية عبر الكرة الأرضية، والتي تتم على مدار السنة. وإذا كان لا يمكن نفي أن الهجرة ليست شأناً جديداً في حياة العالم - فقد تشكلت جميع البلدان إلى حد ما من خلال الهجرة - إلا أن المؤكد أن الهجرة في حقبة ما بعد الحرب الباردة تكتسب بعداً عالمياً في الوقت الحاضر، ذلك أن السرعة العالمية لهجرات هذه الأيام تخلق نوعاً من الشتات الدولي، أو ما يسمى - مجتمعات داخل الدولة - وقد يشهد العالم ظهور نمط جديد من المهاجرين - نمط لا تكون جذوره مغروزة في مجتمع محدد بعينه، بل في نوع من الفضاء الاجتماعي يتجاوز الحدود الدولية. والحقيقة أن حين تواجه مثل أولئك الناس مسألة إعادة بناء العالم اقتصادياً، وتفكك الدول القومية - فإن وضعهم يكون أفضل من وضع ذوي الجذور التقليدية.

وقد أخذت بعض عناصر ما سبق في الظهور في الاتحاد الأوروبي. فالمواطنون في دول الاتحاد هم أيضاً مواطنوا الاتحاد الأوروبي يتمتعون بكامل حقوق المواطنة في أي دولة أوروبية ينتقلون إليها. والاتحاد الأوروبي ذاته فيه مواطنون يقيمون من بلد ثالث يتمتعون بمجموعة من حقوق المواطنة أيضاً. وقد لا يمكن الحفاظ على هذا التباين لمدة

طويلة حيث أن الديمقراطيات تقوم على مبدأ أن جميع أعضاء المجتمع المدني في الدولة ينبعون المجتمع السياسي فيها أيضاً، وهكذا فإن الأشخاص الذين يحملون أكثر من هوية قد يجعلون فكرة المواطنة ذاتها تتحول في اتجاه نوع ما من المواطنة الأبعد من القومية.

عقبات في مواجهة المجتمع المدني العالمي

لا يمكن القول بأن مضامين العولمة كلها ذات طابع إيجابي بخصوص توفير أشكال جديدة من التعاون الدولي تمهيداً لقطع خطوط ملموسة في اتجاه المجتمع المدني العالمي المرتقب. وبالفعل هناك عقبات عديدة تقف أمام تبلور مجتمع عالمي تتحقق فيه المواطنة العالمية، ولعل أهم هذه العقبات: تلك الفروق الجسمة بين الشمال والجنوب في كافة المستويات، وتفاوت معدلات التطور بين الدول المتقدمة تكنولوجياً وتلك التي لا تزال تحبو في المراحل الأولى للتصنيع. كذلك هناك ذلك الانتشار المتلاحق لموجات الإرهاب الذي تمارسه جماعات أيديولوجية مختلفة اختلافاً شديداً في توجهاتها الفكرية وأساليب عملها سواء في الدول المتقدمة أو النامية على حد سواء^(١٧).

بالإضافة إلى ما أثارته العولمة من نزعات التفكك القومي والاجتماعي، وتصاعد النزاعات الأهلية والعنف على نطاق واسع. أيضاً لا تزال موجودة هذه الاختلافات العميقة، التي كانت موجودة على الدوام - فيما بين الأمم، والثقافات والأديان والتي تأخذ شكل النزاعات القومية الثقافية والشوفينية اللغوية، والأصوليات الدينية واسعة الانتشار. ويشعر كثير من الناس أن الحصول على تقدم أكبر صوب المواطنة العالمية، يواجه طريقاً يسده الوضع القائم حالياً في التمثيل السياسي العالمي، كما تتوقعه مشكلات الزعامة وأنانية وجشع المؤسسات المتعدية الجنسيات، وهو إحباط أدى إلى تقديم مجموعة من الاقتراحات لإصلاح المؤسسات العالمية ويعتقد البعض مثلاً أنه يجب إخضاع البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي لإشراف أكبر لضمان ألا يمثل مصالح الدول الدائنة فقط، وإنما مصالح الدول المدينة كذلك، والتفكير كذلك في إيجاد آليات أكثر فعالية لكبح جماح المؤسسات العابرة للقارات والحقيقة أن البشر في هذه اللحظة التاريخية بحاجة للتضامن الكامل مع بعضهم البعض، حيث يتعرض كثير من الناس رجال أو نساء لمعاملة لا إنسانية في سائر أرجاء العالم، إذا يتم تجريدهم من فرص الحياة الكريمة، وحرمانهم، ويجري انتهاك كرامتهم. ويتعارض هذا كله مع ما تطالب به الأديان والمواريث الأخلاقية العظيمة بضرورة معاملة كل إنسان

معاملة إنسانية، حيث أن كل كائن بشري يتمتع بكرامة ثابتة لا يمكن المساس بها، ولا يجب إخضاع البشر لأي شكل من أشكال التمييز، لذا فإن كل طرف، فرد كان أم دولة أم مؤسسة ملزم باحترام هذه الكرامة وحمايتها، ولا بد للبشر أن يكونون دائماً غايات لا وسائل أو أشياء قابلة للتسليم، والتصنيع والاتجار في ميادين الاقتصاد والسياسية، ووسائل الإعلام، أو في معاهد البحوث والمؤسسات الصناعية.

هذا ويتطلب التقدم نحو تحقيق فعلي للمواطنة العالمية، التعرض لمجموعة من القضايا الرئيسية هي على النحو الآتي:

- ضرورة تقوية المؤسسات العالمية كالأمم المتحدة، لتعزيز جهود الحكومات التي تحاول تأمين الحقوق الأساسية (القانونية السياسية الاقتصادية) لشعوبها، وتشجيع الحكومات الأخرى على أن تفعل ذلك.

- توفير الوسائل القانونية والآليات الفعالة التي يمكن من خلالها توفير الحقوق الأساسية للشعوب التي استلبت حقوقها الأساسية على يد حكوماتها نفسها أو الحكومات الأجنبية أو من قبل المنظمات الدولية أو الشركات متعددة الجنسيات والبحث عن الأدوات التي يمكن من خلالها منع الدول الكبرى والمؤسسات الاقتصادية الدولية من السعي وراء مصالح ضيقة تضر بالكثير من شعوب العالم.

- وضع تصورات محدودة لماهية الحقوق الأساسية الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن يتمسك بها المجتمع العالمي بشكل معقول وقابل للتطبيق.

- إصلاح المنظمات الإقليمية الدولية للمساعدة في قيام حوار مثمر بين شعوب قد تختلف ثقافتها لكنها تتوافق في مصالحها العامة (٦٨).

إنه لا يمكن إغفال أن حجم المشكلات الراهنة بالغ الضخامة والتعقيد، ويتوقف تحقيق خطوات ملموسة في طريق حل هذه المشكلات على تعاون عدد لا يحصى من الناس في كل أرجاء العالم، ويحتاج تأمين مستقبل أفضل للجميع أن يتحقق نوع من الإجماع حول عدد من القيم غير القابلة للدحض وأيضاً المواقف الأساسية التي تكون الجماعات البشرية في غيابها مهددة عاجلاً أو آجلاً بخطر الفوضى أو بدكتاتورية جديدة، وألا تكون هذه القيم الملزمة بمثابة أيديولوجيا أو بنية فوقية جديدة وإنما تتوافق مع جملة المنظومات الأخلاقية المحددة لدي مجموعة من الديانات والفلسفات القديمة، ولا تكون كذلك بديلاً عن العهد الروحية

العظمي (التوراة والإنجيل والقرآن -خطب أو طروحات بوذا - أقوال كونفوشيوس) فديانات العالم تشكل واحداً من تقاليد الحكمة العظيمة بالنسبة للإنسانية، ومثل هذه الخزينة من الحكمة القديمة، بجذورها المطلوبة أكثر من أي وقت مضى. إن الحدود الدنيا من المعايير التي تجعل الحياة الجماعية ممكنة بالمطلق تنطوي على أهمية بالغة ففي غياب الأخلاق والانضباط الذاتي ستبقي الإنسانية محكومة بالنكوص والعودة إلى حياة الغابة (٦٩).

تجليات المجتمع المدني العالمي

أ- المنظمات غير الحكومية

من الملامح الأخرى للنظام العالمي الجديد - قيد التشكل - الصعود القوي الذي بدأ منذ سنوات لكنه تسارع وتكرس في العقد الأخير للفاعلين غير الدوليين أو ما سماه جيمس روزناو "الفاعلين خارج السيادة (Sovereignty-free actors)". هذه القوى الفاعلة (منظمات حكومية وغير حكومية، شركات متعددة الجنسية - جمعيات أهلية - حركات اجتماعية - إعلام.... الخ) تجاوزت الإطار الوطني ما جعل الحدود الجغرافية القومية مخترقة تماماً (٧٠).

هذا الاتجاه تقوي بفضل تقانات المعلومات التي لا تعرف لها حدوداً، ولقد غير دخول هذه القوى غير السيادية على الساحة العالمية من قواعد اللعبة التي كانت في السابق من صلاحية الدولة دون سواها، فالعالم اليوم يطبعة هذا الصعود القوي للمجتمع المدني الذي يريد أن يقول "كلمته" في قضايا تخص المجتمعات الإنسانية على نحو عالمي، ولا تخص الدول فقط ويشهد تحرك الجمعيات التي جاءت من مختلف بقاع الأرض ضد اجتماع منظمة التجارة العالمية في سيائل ديسمبر ١٩٩٩ على هذه النقطة النوعية في السياسة العالمية التي لم تعد حكراً على الدولة أو الشركات الكبرى دون سواها.

أسباب نمو المنظمات غير الحكومية:

لقد ساهمت العديد من العوامل في نمو ظاهرة المنظمات غير الحكومية في كافة بلدان العالم في السنوات الأخيرة، فقد أدى سقوط النموذج الستاليني في الاتجاه السوفيتي وأوروبا

الشرقية إلى حدوث نوع من الديمقراطية في هذه المجتمعات، صاحبه نمو للمنظمات غير الحكومية، حيث تشير الإحصائيات إلى تضاعف عدد هذه المنظمات في بلدان أوروبا الشرقية بنحو خمسة أضعاف خلال العقد الماضي فقط بعد الخبرة السيئة لمواطني هذه البلدان مع الأحزاب الشيوعية واليسارية.

كما ساهم ضعف الأحزاب اليسارية الإصلاحية في غرب أوروبا إلى بروز ظاهرة غياب أي صدى لهيكل السياسة التقليدية وعدم وجود وسائل للتعبير عن المطالب الضرورية وتآكل ظاهرة احتكار الأحزاب السياسية الكبرى للعمل السياسي في أوروبا مقابل ارتفاع أسهم العمل الأهلي والمجموعات ذات المطالب الجزئية، مما حدا بالأفراد إلى أن يتجمعوا ويتولوا أمور حياتهم بأيديهم. إلى جانب فشل الأحزاب الليبرالية "في تحقيق الأهداف التي وعدت بتحقيقها أثناء توليها لمقاليده الحكم في السنوات التي تلت سقوط الحكم الستاليني، بل أدت سياستها إلى ارتفاع معدلات البطالة والفقر بشكل واضح "

وكان من نتيجة ذلك أن تكاثرت استقلالية هذه المنظمات التي تمارس فعلها وقرارها بجدية، وتباشر سلطة مضادة (أخلاقياً وثقافياً وقانوناً واقتصادياً) دون البحث عن تأكيد من سلطة الدولة مثل الأحزاب كما أنها تقترح حلولاً بديلة.

علي جانب آخر:

أدى إضعاف الدور الاقتصادي للدولة وقيام الدولة - بشكل عالمي - بنزع يديها تدريجياً وبدرجات متفاوتة من تقديم الخدمات الاجتماعية، إلى بروز المنظمات غير الحكومية كبديل للدولة في هذا الدور. حتى أننا نجد اليوم بعض المنظمات غير الحكومية تقدم مساعدات تفوق مساعدات الأمم المتحدة مثل منظمة (Care) أو (Oxfam) وهو ما تزامن مع نمو المخاوف العولمية الخاصة بالبيئة وشروط العمل وحقوق المستهلك وحقوق المرأة وتوفير الخدمات الاجتماعية^(٧١) وغيرها من القضايا. كل هذه العوامل أدت إلى نمو مذهل لحجم المنظمات غير الحكومية في العالم، حيث تشير الأرقام إلى أن عدد المنظمات غير الحكومية التي تعمل في أكثر من دولة ارتفع من ٦ آلاف جمعية في ١٩٩٠ إلى ٢٦ ألف جمعية عام ٢٠٠٠، كما يوجد في الولايات المتحدة وحدها ٢ مليون جمعية غير حكومية، وفي الهند مليون وهو ما طرح الحديث عن "المجتمع المدني العالمي" القادر على خلق حكومة موازية لمجتمع الحكومات العالمي وقدرته على التأثير على مراكز القرار

العالمية وليست المحلية فقط، وهو ما شهد أهم تبلور له في حركة مناهضة العولمة التي تساهم فيها هذه الجمعيات بكثافة غير معتادة.

هذا ومن الجدير بالذكر أن هذه المنظمات لا تستهدف العولمة في حد ذاتها، وإنما شكلها الراهن الاقصائي، الذي يُبقي غالبية الجنس البشري خارج دورة توزيع الثروات في المعمورة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هذه الحركات نفسها تمكنت من التعبير عن مواقفها بفضل مناخ العولمة وما توفره من إمكانيات اتصالية ومعلوماتية هائلة. وعليه فإن ما تعارضه هذه الحركات والجمعيات ليس العولمة وإنما الأصولية الليبرالية "التي تسعى لفرض آليات سوق فوق القانون ودون ضوابط. فهي تريد تصحيح النهج الحالي للعولمة لجعلها كما سبق القول أكثر إنسانية، وجعل السوق في خدمة البشرية وليس العكس" (٧٢). ورغم أن المجتمع المدني العالمي يدافع عن بعض القضايا التي تخص دول الجنوب - مثل مطالبته أغنياء الشمال بإلغاء ديون فقراء الجنوب - إلا أن تحركه لا يمكن اختزاله في نوع من التضامن الأيديولوجي مع دول الجنوب، بل بالعكس، مطالبه تعبر أساساً عن اهتمامات تخص المجتمعات الغربية (تفاقم الفوارق الاجتماعية/ تزايد عدد الفئات التي تعيش تحت مستوى خط الفقر/ ارتفاع البطالة/ مشاكل الصحة العمومية كانتشار الأمراض في دورة الإنتاج الغذائي (جنون البقر/ الحمى القلاعية) تراجع الحماية الاجتماعية لمجموع المواطنين وقوانين حماية العمال أمام أرباب العمل" (٧٣). كذلك فمن الأهداف الأخرى التي تسعى إليها تلك المنظمات خلق المجتمع المدني العالمي الذي يراقب نشاطات وسياسات الدول في مجال حقوق الإنسان والبيئة والقضايا الاجتماعية والإنسانية الأخرى. كما يطرح المجتمع المدني العالمي فرصاً للتعاون الدولي الأفقي بين المواطنين، وتعزيز مشاركة المواطن وتفعيل قدراته على المشاركة، بالإضافة إلى تشكيل رأي عام عالمي حول مختلف القضايا، وموجز القول أن المجتمع المدني العالمي إنما هو حركة عالمية نحو تأثير المواطن العادي في السياسات Politics والقيم Values (٧٤).

ب- الحركات الاجتماعية

هي الضلع الثاني الكبير في جسم المجتمع المدني العالمي، ويمكن تعريفها ببساطة بأنها مجموعات من البشر لهم اهتمامات مشتركة يرتبطون معاً لتحقيق تغيير اجتماعي أو تحول في المجتمع، وتكمن قوتهم في قدرتهم على التعبئة الشعبية للتأثير على أصحاب القوة

السياسية والاقتصادية، وهم مختلفون عن الدولة، حيث أنهم لا يملكون أدوات القهر، ومختلفون في الوقت نفسه عن القطاع الخاص حيث لا يملكون موارده ومصالحه التي تعتمد على رأس المال. ولقد كانت الأحداث التي شهدتها مدينة سياتل الأمريكية في نوفمبر ١٩٩٩ احتجاجاً على سياسة منظمة التجارة العالمية W.T.O أثناء اجتماع المنظمة بالمدينة - والتي استمرت ثلاثة أيام متتالية وشارك فيها نحو ١٠٠ ألف متظاهر وناشط من مختلف الاتجاهات الفكرية والأيدولوجية ومن بقاع عدة في العالم والتي نجحت في إفسال الاجتماع الوزاري الثالث لمنظمة التجارة العالمية - بمثابة ميلاد رسمي لحركة مناهضة العولمة ويمكن القول إن عاملين أساسيين كانا وراء مولد هذه الحركة:

١- هيمنة القوى الرأسمالية ومؤسساتها على العالم، وفرضها لسياساتها التي أسفرت عن زيادة الفقر وتوسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء ربما على نحو غير مسبوق، وليس أدل على ذلك من الأرقام التي تضمنها تقرير التنمية البشرية للأمم المتحدة، فوفقاً لها تساوي ثروة ٤٧٥ ملياردير في العالم مجموع دخول ٥٠% من سكان الأرض. بينما يعيش ٤,٤ مليار شخص في بلدان العالم الثالث دون الخدمات الأساسية، حيث ثلث سكان العالم لا تتوفر لهم مياه الشرب النقية وربعمهم لا يتوفر لهم السكن المناسب، كما رصد تقرير منظمة العمل الدولية أوضاع العمل الظالمة في عالمنا حيث يوجد:

- ١٦٠ مليون عاطل في العالم.
- ٢٥٠ مليون طفل في سوق العمل.
- ٥٠٠ مليون عامل دخلهم أقل من دولار واحد في اليوم.

٢- في ظل هذا الوضع الذي كان طبيعياً أن يستنهض قوى مقاومته كانت ساحة المقاومة تشهد حالة من الفراغ الواسع بسبب غياب البدائل التي تطرقنا للكثير عنها عند الحديث عن المنظمات غير الحكومية. بينما لم تعد الأطر التنظيمية القديمة قادرة على استيعاب وتنظيم حالة السخط والرفض من أليائها^(٧٥).

مكونات الحركات الاجتماعية:

يستطيع المراقب للحركات الاجتماعية أن يرى فيها بوضوح جميع ألوان الطيف، فهي الحركة التي تتسع لكافة رافضي النظام العالمي الجديد؛ منظمات شيوعية وأخرى يمينية،

منظمات الدفاع عن حقوق المرأة وحقوق المستهلكين وحقوق المزارعين، نشطاء حقوق الإنسان قيادات نقابية عمالية، وممثلون للكنائس، أحزاب الخضر، ومنظمات الدفاع عن البيئة، اشتراكيون وفوضويون. ورغم هذا التنوع غير المسبوق تمكنت حركات مقاومة العولمة من صياغة أهداف عامة، وشعارات واحدة مثل "الإنسان قبل الأرباح" "عالمنا ليس للبيع". والحقيقة أن تجمع هذه المجموعات المتباينة في مناحيها الفكرية والأيدولوجية وفي أسسها الاجتماعية والطبقية، يحمل معه تحولا كبيرا في صياغة التحالفات السياسية والاجتماعية، حيث لم يحدث من قبل أن وجد مثل هذا التآلف القوي الديناميكي بين جمعيات وحركات ذات أغراض ووسائل مختلفة، مما جعل البعض يذهب إلى حد تشبيه الحركة بالإنترنت التي تضم كافة الاتجاهات المتعايشة معاً.

ولعل تحالف سيائل يعد أحد رموز هذا التقارب، حيث وقعت أكثر من ألف منظمة مجتمعية في ٧٧ دولة على بيان هذا التحالف، والذي تضمن الإعلان عن حملة عالمية للمطالبة ببديل إنساني ديمقراطي، ونظام اقتصادي بديل لتحرير التجارة يفيد الجميع وإعادة بعض الحماية للاقتصادات الوطنية، والعمل على توجيه تبادل الثقافات والبشر والسلع والعمال من أجل أهداف تغيير البشرية، وهو ما تكرر بشكل أو آخر في جنوه عبر منتدى جنوه الاجتماعي. ويمكن القول إن هناك عوامل مركزية قد ساهمت في بلورة الحركة الدولية المناهضة للعولمة في صورتها الراهنة، منها بالإضافة إلى رفض النموذج الأمريكي المفضي على المستوي الدولي إلى تزايد الفوارق بين الأغنياء والفقراء وتركز الثروة في أيدي عدد محدود من الشركات والأفراد. كذلك فإن هناك عامل اجتماعي مهم ساهم في بلورة الحركة الدولية بصورتها الراهنة، وهو رغبة الكثير من المجموعات النشطة سياسياً واجتماعياً في إعادة الاعتبار للأطر الاندماجية التشاركية مثل العائلة والنقابة والدولة القومية والأمة. وغيرها من الأطر المهددة بدناميكية العولمة.

من هذا المنطلق يمكننا أن نفهم كيف تلقت في هذه الحركة الاتجاهات الأكثر محافظة والنزعات الفوضوية المتمردة وبقايا اليسار التقليدي، كما أن التوليفة المتباينة للحركة تعبر في جانب منها عن وجود أزمة ثقة في نخبة العولمة وفي شرعية المؤسسات الاقتصادية الحكومية العالمية، وتعبر أيضاً عن وجود وعي جماعي بين جماعات مختلفة تحمل مصالح وأفكار متباينة بأن الشركات متعددة الجنسيات بالتعاون مع المؤسسات الاقتصادية تتحكم في مصائرهم، وهو الوعي الذي أكدته استطلاعات للرأي في الولايات المتحدة أواخر عام ٢٠٠٠

قال فيه ٧٠% من المشاركين بأنهم يعتقدون بأن الشركات الكبرى تملك قوة ضخمة على حياتهم. ومن الملاحظ أن قوة وحضور كل من التشكيلات السياسية والاجتماعية المختلفة المشاركة في الحركة تتباين من احتجاج إلى آخر حسب قوة كل منها في الدولة التي تشهد المظاهرات.

إشكاليات الحركات الاجتماعية:

استطاعت الحركات الاجتماعية ولم يزل بوسعها تحقيق النجاحات المتوالية في تنظيم التظاهرات والفعاليات الاحتجاجية على أعمال المؤسسات المالية والدولية واجتماعات الدول الصناعية الكبرى ومنظمة التجارة العالمية، بل إنها تمكنت من اقتطاف عدد من المكتسبات الفعلية على الأرض لعل من أبرزها:

١- دفع قضايا البيئة لتحل موقعها في الفعاليات الدولية.

٢- تحويل قضية ديون العالم الثالث إلى نقطة ساخنة على أجندة المؤسسات الدولية.

٣- دفع البنك الدولي إلى استثمار ما يقرب من ثلاثة مليار دولار في تمويل قطاعات الصحة والتعليم والتغذية، والإعداد لمشروع لإعفاء اثنين وعشرين دولة من ديونها خلال الخمس أعوام القادمة.

٤- النجاح الذي حققته المنظمات غير الحكومية في جنوب إفريقيا مدعومة بتضامن شعبي عالمي في القضية الخاصة بحق مرض الإيدز في الحصول على العلاج في مواجهة آليات اتفاقية التريبس ورغم ذلك فإن الحركة لم تزل تعاني من إشكاليات، هي نتاج طبيعة الحركة ذاتها^(٧٦).

ولعل أهم هذه الإشكاليات:

١- أن هذه الحركة المناهضة للعولمة الرأسمالية لم تزل رغم اتساعها وتناميها المستمرين تقبع في إطار ردود الأفعال ذلك أن الغالبية العظمى من أنشطتها هي تنظيم الفعاليات ذات الطابع الشعبي الموازية أو بالأحرى المواجهة لفعاليات المؤسسات المالية، والدول الصناعية الكبرى والمؤتمرات الدولية.

٢- إن هذه الحركات لم تمتلك بعد خطة استراتيجية وبرنامج عمل محدد الأهداف والنقاط تعمل على تحقيقه من خلال أنشطة مستقلة.

والحق أن تغيير العالم يتم فقط كما يقول د. سمير أمين "عبر بلورة البديل من خلال المشاركة النشطة في هذه الحركات، بيد أن ذلك يتطلب منها معرفة كيفية المضي قدماً من الدفاع إلى الهجوم، ومن التفتت إلى التوحد المتنوع للقيام بدور حاسم في صياغة مشروعات خلاقة وذات كفاءة لبناء استراتيجية سياسية موجهة للمواطنين، وإن إدراك نقاط ضعف الحركة الراهنة لا يعني التقليل من شأنها أو التطلع في حنين إلى ماضٍ ولى، ولكن بغرض العمل على تعزيز طاقتها التحريرية."^(٧٧)

خاصة مع وجود اختلافات جوهرية بين الحركات الاجتماعية حول هدف الحركة النهائي، حيث يطالب البعض بوضع نوع من الضوابط للرأسمالية الموصوفة بأنها وحشية ومنفلتة من عقابها، بينما يطالب آخرون بمجرد إجراء تعديلات في النظم التجارية، ويذهب اليساريون إلى المطالبة بالقضاء على النظام الرأسمالي كاملاً، وهكذا.

مراجع الباب الرابع

١. د. على الدين هلال: اثر العولمة على علم السياسة (متضمن في) حسن نافعة (تحرير): العولمة والعلوم السياسية - القاهرة - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - قسم العلوم السياسية - سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي ١٩٩٨ - ١٩٩٩.
٢. د. حسن نافعة: مقدمة في علم السياسة-القاهرة- مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٢ - ج٢ - ص ٢٥٣.
3. Cardoso "Fernando.H ": Social consequences of globalization - Newdelhi - The Indian international center - 1990 - p. 12.
٤. د. صادق جلال العظم: ما هي العولمة- الطريق- بيروت- ١٩٥٦ - العدد ٤ (يوليو/ أغسطس ١٩٩٧) - ص ٣٤.
٥. يمكن معرفة الكثير من تجليات العولمة عند السيد يسين: الكونية والاصولية وما بعد الحداثة - القاهرة - المكتبة الأكاديمية - ١٩٩٦ - ج٢ - ص ٢١٩.
٦. د. احمد أبو زيد: الثقافة الوطنية بين العولمة والتعددية الثقافية - القاهرة - مجلة الهلال - أغسطس ١٩٩٨ - ص ٤٠.
٧. د. حسن نافعة، مرجع سابق ص ٢٥٢ .
8. Held "David & Mc grew": Anthony: Globalization and the Liberal Democratic state "in" Yoshikazu Salcamato (ed): Global transformation: Challenges to the state system -Tokyo - New York and Paris - united Nations University - 1994 - P.P. 58 - 59.
٩. د. حسن نافعة: مرجع سابق - ص ٢٥٤.
١٠. د. نبيل على: الثقافة العربية وعصر المعلومات - الكويت - سلسلة عالم المعرفة - ٢٠٠١ - العدد ٢٦٥ - ص. ص ٤٠:٤١.
١١. د. مصطفى كامل السيد: العولمة وحقلا النظرية السياسية والتنمية السياسية (متضمن): د. حسن نافعة، د. سيف الدين عبد الفتاح: العولمة والعلوم السياسية - القاهرة - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) للعام الجامعي ١٩٩٨١٩٩٩ - ٢٠٠٠ - ص ٦٥.
١٢. د. جلال امين: العولمة والتنمية العربية "من حملة نابليون إلى جولة الاورجواى ١٧٩٨ - ١٩٩٨" - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية- ١٩٩٨ - ص ٧.

١٣. د. محمد حافظ دياب: تعريب العولمة: مساءلة نقدية (متضمن) - قضايا فكرية - القاهرة - دار قضايا فكرية للنشر - أكتوبر ١٩٩٩ - الكتاب التاسع والعشرون - ص ١٣٧.
١٤. روبرتسون (رونالد): العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية - ترجمة/أحمد محمود-نورا أمين- القاهرة- المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة - (٧٨) - ١٩٩٨ - ص.ص ١٣٢ : ١٣٥
15. Waters "m": Globalization, London, Routledge - 1995 - P.98.
١٦. السيد يسين: المواطن في زمن العولمة - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية - ٢٠٠٢ - سلسلة المواطنة (٥) - ص ٢٣.
١٧. السيد يسين: المواطنة والعولمة (متضمن) د. حسن أبو طالب "تحرير": التقرير الاستراتيجي العربي "٢٠٠٣ - ٢٠٠٤" - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام - أغسطس ٢٠٠٤ - ط ١ - ص ١٨
١٨. السيد ياسين: الحوار الحضاري في زمن العولمة - القاهرة - مكتبة نهضة مصر - ١٩٩٧ - ص ٢٦
19. World Book International and The World Book Encyclopaedia - London - World Book, Inc - Vol. 4 - P.15.
٢٠. السيد يسين: المواطنة في زمن العولمة - مرجع سابق - ص ٢٢.
21. T.H.Marshall, Citizenship and Social class, in class, citizenship, and social development (New York: Doubleday, 1964, p.71.
22. P. Smith and Elizabeth symthe "globalization, citizenship and technology: the MAI meets the internet "Canadian foreign policy 7:2 (winter 1999); available at: <http://www.ciaonet.org/isa/smp01/>.
23. J. Urry, "Citizenship and Society", journal of world - systems research, vol.v,2(1999), p.314.
٢٤. اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب اسيا: "مقدمة" مسح للتطورات الاقتصادية والاجتماعية في منطقة الأسكوا - ١٩٩٩ / ٢٠٠٠ - "دور الدولة في الإقتصاد المعولم" - دراسة حالي مصر والأردن - نيويورك - ٢٠٠٠ - الترجمة العربية - الجزء الثاني.
٢٥. كاسلز (ستيفين): العولمة والهجرة - بعض التناقضات الصارخة - ترجمة / بهجت عبد الفتاح - المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية - اليونسكو - يونيو ١٩٩٨ - العدد ١٥٦ - ص ٣٧.

٢٦. بهابها (جاكلين): الانتماء في أوروبا "المواطنة وحقوق ما بعد القومية" ترجمة / عبد الحميد فهمي الجمال - "المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية" - اليونيسكو - مارس ١٩٩٩ - العدد ١٥٩ - ص ٢٧.
٢٧. د. أماني مسعود: الدور الاجتماعي للدولة "إنحسار أم استمرار ؟" - مجلة الديمقراطية - القاهرة - مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام - صيف ٢٠٠١ - العدد الثالث ص ٨٨.
٢٨. د. أماني مسعود: المرجع السابق - ص ٨٩.
٢٩. د. اسماعيل صبري عبدالله: أوراق مصر - ٢٠٢٠ - مرجع سابق - ص ٣٥.
٣٠. د. اسماعيل صبري عبدالله: أوراق مصر - ٢٠٢٠ - مرجع سابق - ص ٣٣.
٣١. د. محمد سعد أبو عامود: الوظائف الجديدة للدولة في عصر العولمة - "مجلة الديمقراطية" - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - العدد الثالث - صيف ٢٠٠١ - ص ٧٦-٧٧.
٣٢. د. محمود خليل: العولمة والسيادة "إعادة صياغة وظائف الدولة" - سلسلة دراسات استراتيجية - القاهرة - المركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - السنة الرابعة عشرة - العدد ١٣٦ - ص ٣.
٣٣. د. أحمد الرشيدى: التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية - سلسلة بحوث سياسية - جامعة القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية - عدد ١٩٩٤، ٨٥، ص ٣:٥.
34. Held "david": Democracy: The Nation state and the global system "in "David held: (ed) political theory today - Cambridge - Polity press - 1991- P.32.
٣٥. د. صادق جلال العظم: نقد لمواقف المفكرين العرب من العولمة - مجلة وجهات نظر - القاهرة - دار وجهات نظر - نوفمبر ١٩٩٩ - السنة الأولى - العدد العاشر - ص ٣٥.
٣٦. د. صادق جلال العظم: مرجع سابق - ص ٣٥.
٣٧. د. أحمد الرشيدى: مرجع سابق - ص ٢٢.
٣٨. د. نيفين مسعد: (تعقيب) على دراسة د. جلال أمين: "العولمة والدولة" (متضمن) في د. أسامة الخولي "محرر" العرب والعولمة - بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية - د.ت ص ١٨٥.
٣٩. اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا: مرجع سابق - المقدمة.

40. Castles (Stephen & Alstain" Davidson: Citizenship and the politics of belonging - new yark – Routledge - 2000 P. I.
41. Soysal."Y": Limits of citizenship -New York- Routledge -1994- p.200 & Soysal "Y": Changing citizenship in Europe - London and New York – Routledge - P 21.
42. Rich Robert "B": The Work of Nation – New York – 1991 – P.8.
43. Ohami "K": The Border less world - New York - 1999 - PP XI.
44. Ibid P12.
45. Ohami "K": The end of Nations state – the Rise of Regional economics - New York – free press - 1995 – P 367.
٤٦. د. حسنين توفيق إبراهيم: العولمة الأبعاد والانعكاسات السياسية – عالم الفكر الكويتية – المجلد الثالث والعشرون – العدد الثاني – أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩ – ص٢٠٢.
٤٧. السيد يسين: المواطنة في زمن العولمة – مرجع سابق – ص ٢١.
٤٨. بهابها (جاكلين): الانتماء في أوروبا – مرجع سابق – ص ١٩.
٤٩. د. حسن نافع: أوروبا تحتفل بالتوقيع على دستورها بينما الوطن العربي مهدد بالخروج من تاريخ المستقبل العربي – العدد ٣١٠ - ١٢ / ٢٠٠٤ – السنة السابعة والعشرون – ص ٢١.
٥٠. د. حسن نافع: الاتحاد الأوروبي والدروس المستفادة عربياً – بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية – ٢٠٠٤ – طبعة أولى – ص ٣٧.
٥١. د. حسن نافع: مرجع سابق – ص ٣٧٤.
٥٢. جاكليين بهابها: المرجع السابق – ص ٢٢ .
٥٣. جاكليين بهاها: المرجع السابق – ص ٢٤.
٥٤. د. حسن نافع: الاتحاد الأوروبي والدروس المستفادة عربياً – مرجع سابق – ص ٣٧٦. وكذلك
55. Kingston (J): Citizenship of the European Union in j.p Gardner (ed) - citizenship - The white paper- London- British In statue international and comparative law - 1997 - P280 .
٥٦. جاكليين بهابها: مرجع سابق – ص ٢٦.

57. Banfield (c) Edward: Civility and Citizenship in liberal Democratic societies - New York - APWPA Book - Paragon House - 1992 - P 165.

٥٨. د. حيدر إبراهيم علي: العولمة وجدل الهوية - سلسلة الثقافة السياسية - مفاهيم وقضايا (٣) - القاهرة - مركز الدراسات السودانية - ٢٠٠١ - ص ٤٤ .
٥٩. د. عبد الخالق عبدالله: عولمة السياسة والعولمة السياسية - المستقبل العربي - إبريل ٢٠٠٢ - ص ٣٢ .
٦٠. د. أماني فنديل: المجتمع المدني العالمي - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - ٢٠٠٢ - ص ١٨ .
٦١. أكرم الألفي: حركة مناهضة العولمة (في) د. أحمد السيد النجار (محررا وآخرون) - تقرير الإتجاهات الإقتصادية والإستراتيجية - القاهرة - مركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام - يناير ٢٠٠٢ .
٦٢. بطرس بطرس غالي: الحكومة العالمية - القاهرة - دار المعارف - ١٩٩٢ - ص ٩: ١٠. حيث يوجد عرض أكثر تفصيلاً لتلك الدعوات الفكرية، هناك كذلك د. محمد حسن الأبياري: دور المنظمات الدولية الحديثة وفكرة الحكومة العالمية - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٨ .
٦٣. م. روزنتال / بيودين: الموسوعة الفلسفية - بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر - مرجع سابق ص ٥٢ - ٥٣ - حيث يوجد تعريف كامل للأمية .
٦٤. السيد يسين: نحو مبادرة حضارية عربية - التقرير الإستراتيجي العربي - ٢٠٠١ - مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - السنة الرابعة عشر - مايو ٢٠٠٢ - ص ٢٩ .
٦٥. السيد يسين: الفكر العربي والزمن - عالم الفكر الكويتية - المجلد السادس والعشرون - العددان الثالث والرابع - يناير مارس، إبريل، يونيو، ١٩٩٨ - ص ٤٠٩ .
٦٦. السيد يسين: المرجع سابق - ص ٤٠٧ ويمكن الرجوع كذلك إلى مواطنون: دعم المجتمع المدني العالمي (سيفيكوس) - التحالف العالمي لمشاركة المواطنين - القاهرة - دار المستقبل العربي - ١٩٩٥ - والمرجع السابق يحتشد بالمعلومات على نمو المجتمع المدني العالمي للتحديات والفرص المتاحة لحركة المواطنين في عالم متغير .
٦٧. حالات الفوضي: الآثار الإجتماعية للعولمة - ترجمة / عمران أبو حجلة - معهد بحوث الأمم المتحدة للتنمية الإجتماعية - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٩٧ - ط ١ - ص ١٦٠ .

68. kung (H): A global Ethic for global politics and economics – New York – 1998 – P.P 83/85.

هذا وبطرح تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية المعنون بالتنوع البشري الخلاق – القاهرة – المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة – القضية على نحو أكثر تفصيلا.

69. Ibid: p. 86.

70. Rosenau (James): Turbulence in world politics - A theory of change and continuity - Princeton - university press - 1999 - P. 36 .

٧١. أكرم الألفي: مرجع سابق – ص ١١٥ .

72. Negaire (w): the political economy of globalization – London – 2000 – p212.

حيث يوجد في هذا المرجع فصل مهم عن المجتمع المدني العالمي ما له ما عليه.

٧٢. عبد النور بن عنتر: الدولة والعولمة وظهور مجتمع مدني عالمي-شئون الأوسط-عدد ١٠٧- صيف ٢٠٠٢.

74. Nye (Joseph) & Donahouse (John) (eds): Governance in globalizing world - Washington –Brooking instatu press - 2000- p.51.

٧٥. كمال عباس: نحن وحركة مناهضة العولمة – القاهرة – دار الخدمات النقابية والعمالية بطلوان-د.ت- ص٣:١

٧٦. كمال عباس: نحن وحركة مناهضة العولمة – مرجع سابق – ص ٥ .

٧٧. د. سمير أمين: الحركات الاجتماعية الديمقراطية في مواجهة إمبريالية العولمة – مجلة الشاهد – ملحق "محور الشاهد" – الإصدار الأول – ٢٠٠٣ – ص٢٧.

الباب الخامس

العولة والمواطنة المصرية



الفصل الأول

الفكر المصري المعاصر وظاهرة العولمة

ما من شك أن المجتمع المصري -مثلته في ذلك مثل معظم المجتمعات في العالم المعاصر- يتعرض الآن لرياح العولمة من جميع الجهات. والحق أن رصد إلى أي مدى تعولم المجتمع المصري، وأي آفاق يمكن أن يبلغها ذلك التعولم لمن الصعوبة بمكان، حيث أن العولمة كما سبق القول عملية مستمرة، وإن كانت هذه الصعوبة لن تمنع من محاولة الاستشراف للمسألة على مستويات عدة: منها: الفكري والاقتصادي والثقافي والسياسي والاجتماعي...إلخ.

والواقع أن العولمة إنما تظهر في كل مجتمع بالكيفية التي تتيحها تشكيلة المجتمع ذاته (ميراثه وتقاليده وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته، والتوترات الكامنة في نكوينه الاجتماعي) وهي تتفاعل مع سياسات الدولة في هذا المجتمع، كما تطبقها النخبة الحاكمة وبيروقراطية الحكومة في مرحلة ما. وبالنظر إلى المجتمع المصري فإنه يمكن القول إنه مجتمع مركب

وقديم وعلى درجة عالية من التعقيد في تكوينه الحضاري، وهذا لا يجعل منه مجتمعا قابلاً للتغير بسهولة مع متغيرات العولمة، وإن كان ذلك لا يمنع من ملاحظة أن هذا المجتمع يعد من أكثر المجتمعات في العالم الثالث اشتباكاً مع العالم الخارجي، عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية، وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها، هذا إضافة إلى أن قسماً كبيراً من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو ممتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة وأن قسماً كبيراً آخر يتمتع بحرية كبيرة في التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجي.⁽¹⁾

وعلى ذلك فإننا يمكن أن نكتشف أن المجتمع المصري يتعولم بهذا القدر أو ذاك - لكن ذلك القدر لن يظل هو نفسه على الدوام - إذ يمكن أن يلحقه التطوير وأن نحل محله آثار أخرى فذلك متوقف على سياسات الدولة، وخصائص التنظيم الاجتماعي، وحالة الثقافة القومية إذا إن أي تغيير في المحددات السابقة لابد وأن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

هذا ويمكن تفصي آثار العولمة القائمة والمحتملة على المواطنة المصرية من خلال عدة محاور يمكن الإشارة إليها بإيجاز على النحو التالي:

- الفكر المصري المعاصر بتياراته الأساسية: اليساري / الإسلامي / الليبرالي.
- الدولة المصرية (الجوانب السياسية - المجالات الاقتصادية والاجتماعية - الخطاب السياسي الرسمي).
- المجتمع المدني.
- الحماية الدولية للمسألة الدينية والانتماء الوطني والهوية الثقافية.

العولمة والمواطنة في مرآة الفكر المصري

أسئلة كثيرة، تطرحها العولمة على الفكر المصري المعاصر، ولعل المتقنين المصريين لم يواجهوا من قبل تساؤلات على قدر عالٍ من الكثافة والتعقيد، كما يبدو في الراهن بإزاء العولمة، وما تطرحه من إجراءات ومخاطر وتحديات، ومن ثم تغزر الأسئلة وتتشابك:

هل العولمة مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخي الحضاري والرأسمالي؟ أم أن لها سوابق تاريخية؟ وهل هي مجرد طارئ عابر؟ أم أنها مرشحة للاستمرار والبقاء؟ وهل

اكتملت جميع أبعادها أم لا زالت قيد التشكل؟ وفي أي اتجاه يمكن رصدها؟ كذلك ما أثرها على البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية القائمة؟ وما الذي تعلم لدينا حتى الآن؟ وفيم يكمن خطرهما بالضبط؟ وهل هي حركة استعمارية أم تحريرية؟ وما الموقف الصحيح منها: هل هو الانحناء لقواعدها أم رفضها ونقدها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي توحى بحيرة ما، وعدم الانتهاء لموقف نهائي سواء بالسلب أو بالإيجاب.

والحقيقة أن المثقفين والمفكرين المصريين -مثلهم في ذلك كل المثقفين في العالم كله- يتفاوتون في مواقفهم من العولمة بصورة عامة وأثرها على المواطنة المصرية بوجه خاص ويمكن بوجه عام التمييز بين مواقف ثلاث:

فهناك الموقف المتحفظ من العولمة، بل والمعادي في أحيان كثيرة لأسباب أيديولوجية أو عقائدية، ويندرج تحته كتابات كثيرة سواء ذات منحى إسلامي أو يساري، بغض النظر عن المنطلقات الفكرية لكل من التيارين، وإن كانت الكتابات الإسلامية تدين العولمة لما تحمله من مخاطر على القيم الروحية والأخلاقية والهوية الثقافية بينما يأتي رفض التيار اليساري لما تحمله العولمة من مخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية، وإن كنا مع ذلك لا نعدم أن نجد أصوات في داخل هذا المعسكر أو ذاك تنتمي لنوع من الموقف العلمي من العولمة.

وهناك الموقف الإيجابي إلى حد التطرف، وهو موقف القوى الليبرالية عموماً والذي يعظم من الإيجابيات بأكثر مما يتوقف عند السلبيات، وإن كان يرى أن مناط الأمر في قدرة النسق الاقتصادي/ السياسي المصري على التكيف بنجاح مع الجوانب الأساسية للعولمة سواء بما تتيحه من فرص أو ما تحمله من مخاطر.

الموقف الموضوعي من العولمة، والذي يرى العولمة كواقعة موضوعية ليس علينا قبولها أو رفضها على نحو مطلق وهو موقف العديد من المفكرين المستقلين.

هذا ولم نتطرق لموقف التيار القومي الناصري لأن موقفه العام أقرب ما يكون لليسار.

أ- اليسار المصري

هناك اعتقاد عام شائع برفض اليسار بوجه عام للعولمة بحد ذاتها وإدانتها والوقوف منها موقف الرفض، إذ لا تحمل مخططاتها أي خير للمجتمع المصري والمواطنة المصرية

بجميع أبعادها السياسية والاقتصادية، والثقافية والاجتماعية، وإنها في مجموعها لا تحمل سوى الشر والمخاطر للشعوب غير الأوروبية بوجه خاص، والواقع أن الكثير من الكتابات ذات المنحي اليساري تؤكد هذا ولا تنفيه. لكن ذلك لا يلغي وجود أدبيات فكرية موضوعية للييسار في مجال تقييم العولمة. وكنموذج لتلك الأدبيات فنحن نجد أن الأستاذ/ محمود أمين العالم يرى في العولمة "ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن اتجاه الوحدة الإنسانية رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجتين عن سيطرة النظام الرأسمالي العالمي راهنا، ومن ثم يبدو دور القوى التقدمية مهماً في مقرطتها وأسننتها." (٢)

والأستاذ العالم يرى أن العولمة ليست بالظاهرة الجديدة، ولقد سبق لماركس وإنجلز في منتصف القرن الـ١٩ أخذ الموقف نفسه بالنسبة لظاهرة التدويل الرأسمالية التي كانت تجري آنذاك، فاعتبرها في البيان الشيوعي ١٩٤٨ "عملية متسقة مع إعادة الإنتاج الرأسمالي وأن الوقوف أمامها محاولة خاسرة" فالبرجوازية مدفوعة بحاجاتها إلى أسواق جديدة في الأرض بأسرها، فلا بد لها من أن تعشش في كل مكان، وأن تستغل في كل مكان وأن تقيم العلاقات في كل مكان، وأنه على أنقاض الانعزال القطري والقومي القديم، والقائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم، وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادي لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكري" (٣).

وبوجه عام لا تتناقض الكثير من الكتابات اليسارية - خاصة عند إسماعيل صبري عبد الله، إبراهيم سعد الدين، وسمير أمين - مع الآفاق السابقة من حيث التوجه العام المنهجي والنظري، وإن اختلفت في بعض التفاصيل والحلول المطروحة لمواجهة شرور العولمة اجتماعياً واقتصادياً. هذا وبضيق المقام أمام استعراض كل ما تطرحه الرؤى المتعددة للييسار المصري للقضايا المتشعبة التي تثيرها العولمة والآثار السلبية والمدمرة من وجهه نظرها - المتوقعة على الاقتصاد المصري، وعلى نسيج العلاقات الاجتماعية، وحقوق المواطنين السياسية والمدنية والحضارية، ولكن يمكن التوقف قليلاً عند سمير أمين، فهو باعتراف الكثيرين "أول من صك مصطلح العولمة، وتتبأ به وبمضامينه السياسية المستقبلية في بداية الثمانينيات" (٤) هذا وقبل التطرق لتحليل سمير أمين للعولمة، تجدر الإشارة أن منهجية اليسار العربي في النظر للعولمة إنما تقوم على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التي أنتجت العولمة في سياقها، ثم التعرف على الخلفية السياسية التي توظف مجالها منتهياً إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالية.

وبداية فإن سمير أمين يرى "أن العولمة المعاصرة إنما هي حلقة من حلقات تطور الرأسمالية المعاصرة، وتقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف" (٥) "فالتوسع الرأسمالي 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.

كما يرى أن الفكر الرأسمالي قد مر بثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى: تمتد من ثمانينيات القرن التاسع عشر، إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعني أن الأسواق الاقتصادية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر، أما وصفها بالوطنية فيعني لديه "تفوق اعتبار لمصالح الوطنية، وعلى أساس هذا الاعتبار ثم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم بها الدولة من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية، فالدولة موجودة من أجل إدارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية" ثم دخل هذا الفكر في أزمة، عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى، وما تلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تنازل عن الاحتكارات أو القومية بل بالغت فيهما. ثم ترتب على الفاشية تحول مهم في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لا سابق لها كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها بتدعيم من المعسكر الاشتراكي.

وقد تحقق خلال هذه المرحلة "تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعمة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتجسين أوضاع النساء في العمل وخارجة" (٦) "وتلك هي المرحلة التي سادتها دولة الرفاهية الكينزية، لكن لم تلبث دولة الرفاهية أن أحاطت بها أزمة شاملة خلال الثمانينيات، وطالت الأزمة كذلك النظام السوفيتي، ومشروع التحرر الوطني

للبلاد النامية أو كما يسميه مشروع باندونج، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج في إطار العولمة "المنضبطة" وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة - هي تلك السائدة حالياً "يغلب عليها طابع الفوضى، يتسم بالخصخصة والانفتاح والصراف العائم وتخفيض مصروفات الدولة وإلغاء التقنيين من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل السوق.

ويري سمير أمين أن هذا الفكر لا مستقبل له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلاً وأن الحديث عن العولمة "بأنها تعني الاعتماد المتبادل للمجتمعات المعاصرة على مستوى العالم، وإنما لا علاقة لها بمنطق التوسع الرأسمالي ولا حتى الأبعاد الإمبريالية لانتشاره" إنما هو لغو أيديولوجي يحاول اضعاف الشرعية على استراتيجيات الرأسمال الإمبريالي الذي له السيادة في المرحلة الحالية "وأن اتجاهات الرأسمالية المعاصرة تتمحور حول تدعيم الاحتكارات الخمس والتي تعطى شكل العولمة الاستقطابية للإمبريالية وهي:

١- احتكار التكنولوجيا الجديدة.

٢- التحكم في التدفق المالي على مستوى العالم.

٣- احتكار التحكم في النفاذ إلى الموارد الطبيعية للكوكب.

٤- احتكار التحكم في وسائل الاتصال والإعلام.

٥- احتكار التحكم في أسلحة الدمار الشامل. (٧)

ويعتقد أن الإدارة السياسية للنظام الرأسمالي عن طريق الإعلام والوسائل العسكرية سوف تعمل على الإبقاء على هذه الحالة التي يفترض فيها قبول الجماهير بشكل حتمي للشروط غير الإنسانية التي تحيا فيها، وأن تمرداتها سوف تظل فردية ومعزولة عن بعضها البعض وتغذيها الأوهام العرقية والدينية وتسير في طريق مسدود (٨).

ومن وجهة نظر سمير أمين "فإن الليبرالية تمثل اليوم تحدياً خطيراً للبشرية جمعاء، حيث تهددها بالإفناء الذاتي، وفي الوقت نفسه لا تستطيع الليبرالية المعولمة تدعيم سيطرة الإمبريالية الأمريكية على مجموع الكوكب، باستتباع أوروبا، وإخضاع بقية العالم بوسائل وحشية لم يسبق لها مثيل في التاريخ للنهب، دون استبعاد الإبادة الجماعية إذا لزم" (٩).

كما يرى أن الخلاص "هو في الجهد المنظم لإضعاف قوى الاحتكارات الخمس السابق ذكرها، وأنه يجب إعادة إحياء خيارات فك الارتباط وإعادة تجديدها من هذا المنظور وأن الاعتقاد في أن للعولمة طابع الجبر، طابع القانون الموضوعي الذي لا مفر من الخضوع لمقتضياته عن اضطرار أو اختيار أمر خاطئ" قال التاريخ "لا يحكم من خلال قوانين اقتصادية خالصة، كما يتصوره أصحاب أيديولوجيا النظام، بل التاريخ ناتج التفاعل بين هذه القوانين من جانب وبين ردود فعل المجتمع لها من جانب آخر. فردود الفعل هذه هي التي تحدد إطار العلاقات الاجتماعية التي تعمل من ضمنها تلك القوانين الاقتصادية وهذا هو معنى أهمية الصراع الاجتماعي (صراع الطبقات) في التاريخ، فهو يحكم إمكانات التوسع الاقتصادي وأشكاله والذي يتم في إطار العلاقات الاجتماعية التي يرسمها وينظمها النضال السياسي والاجتماعي"^(١٠) ومن ثم يكون المتطلب الأساسي هو أن تشكل جبهات شعبية ديمقراطية في مواجهة الاحتكارات والإمبريالية والكمبرادور، ودونها لن يكون هناك احتمال تغيير ويطرح سمير أمين رؤية جديدة لمسألة الانتقال إلى الاشتراكية يخرج فيها عن النهج الماركسي التقليدي في بناء عولمة اشتراكية متحضرة، وهو يقترح لبناء هذه العولمة البديلة، أو بمعنى أدق البديل للنظام النيوليبرالي المعولم والمسلح السائد حالياً بزعامة الولايات المتحدة يتلخص في "التقدم الاجتماعي، والديمقراطية والاعتماد المتبادل المتفق عليه، أي أن ما تحتاجه الشعوب اليوم، كما بالأمس، وإن كان في إطار ظروف بنوية مختلفة (بسبب الثورة في الاتصالات وغيرها) هو مشروعات مجتمعية (وطنية أو إقليمية) مترابطة في إطار هياكل عولمة مقننة، ومتفق عليها (بما يضمن تكاملاً نسبياً فيما بينها) تحقق تقدماً، متزامناً، ومتوازياً في اتجاهات ثلاثة:

أ- التقدم الاجتماعي: أي التقدم الاقتصادي الذي يواكبه تقدم اجتماعي يخدم جميع المواطنين (بضمان حق العمل، والاندماج الاجتماعي، والتقليل من التفاوت.

ب- مفرطه المجتمع: بجميع أبعاده، بوصفها عملية دائمة - وليس مجرد "صفة" أو "مخطط جاهز" - ثابتة لا تتغير (بحيث تجمد التطور على نسق الأشكال الثابتة للديمقراطية كما تمارس في البلدان الغربية المعاصرة).

والديمقراطية تتطلب التوسع في مجالات تطبيقها لتشمل الإدارة الاقتصادية والاجتماعية، ولا تتوقف عند مجال الإدارة السياسية للمجتمع.

ج- التأكيد على الطبيعة (التنمية) المتمركزة على الذات للمشروعات المجتمعية، وذلك المفهوم للتنمية لا يستبعد الانفتاح (بشرط بقائه تحت السيطرة) أو المشاركة في العولمة أو الاعتماد المتبادل "لكن على نحو يؤدي إلى التقليل من التفاوت في الثروة والسلطة بين الأمم والأقاليم لا زيادتها" (١١).

تلك هي الخطوط العامة في رؤية سمير أمين للعولمة والمواطنة، وهي رؤية لها أهميتها البالغة في إثراء الفكر المصري المعاصر تجاه قضايا العولمة.

ب- التيار الإسلامي

تتنوع الرؤى الفكرية لأصحاب التيار الإسلامي من العولمة ما بين الرفض المطلق إلى الدعوة للتعامل بموضوعية مع العولمة، ومحاولة الاستفادة من الفرص التي تتيحها دون التنازل لها عن الأمور المتعلقة بالعقيدة. ويمكن القول إن الإسلاميين بعامه لم تجذبهم عولمة الثقافة، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة، وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم، وهو ما لاحظته بنيامين باربر حيث ذكر "أن الحركات الإسلامية تستغل منجزات التقدم التكنولوجي للعولمة، في تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحشد" (١٢).

وإذا ما أخذنا رمزاً للحركة الإسلامية هو أبو العلاما ماضي - فإننا نراه يميز بين جانبيين من جوانب العولمة، فالجانب الخير لديه يتمثل في "التواصل الإنساني بين البشر دون حدود، وخاصة عن طريق شبكة المعلومات الدولية Internet مما أتاح الفرصة الحقيقية للتعرف والتعاون والمعرفة والاتصال وسرعة نقل المعلومات والخبر ورد الفعل... الخ. وقد تجلت هذه الأشياء في ردود أفعال إنسانية ايجابية في موضوعات شتى ظهرت في المنظمات غير الحكومية، والأفراد الذين تظاهروا في سيائل وجنوه وروما ضد تغول الدول الرأسمالية وتوحشها معلين من المبادئ الإنسانية، كما ظهر ذلك واضحا في مؤتمر "دربان" التي وقفت فيه أكثر من ثلاثة آلاف منظمة، غير حكومية ضد العنصرية الصهيونية، بينما وقف معها أقل من ٥٠ منظمة".

كما أن حرية الانتقال للسلع والخدمات، والأفكار إذا روعيت فيها معاني العدالة والمساواة ودعم الدول الأقل نمواً، وتحمل الدول الغنية أعباءها الحقيقية في تخفيف الضرر

عن الدول الفقيرة والمدينة، يمكن أن يكون لها جانب إيجابي وإن كانت العولمة في شكلها الحالي والتي تسيطر فيه الولايات المتحدة منفردة -حيث تقوم بفرض عقوبات اقتصادية على دول معينة وتتهم البعض الآخر بالإرهاب من خلال مجلس الأمن، وتعطل من جانب آخر قراراته التي لا تريدها (مثل لجنة تقصي الحقائق في مجازر مخيم جنين مؤخراً) وأنها- أي الولايات المتحدة تعطي نفسها الحق في وضع معايير حقوق الإنسان والاضطهاد سواء الديني أو العرقي، بل وأعطت نفسها حق التفتيش على الدول والتدخل بكل أنواعه، ومنه ما يتعلق بموضوع المواطنة "مما أثار تساؤلات مشروعة هل هذه المحاولات مخصصة أم مغرضة؟ هل هي تكافل إنساني أم نظرة استعمارية مزدوجة المعايير؟" وأن الغرب المعولم يتجاهل حقوق الشعب الفلسطيني. وهل يقبل هؤلاء بفرض قيمنا الشرقية عليهم في معاملة جزء من المواطنين في الغرب؟.

ويري أبو العلا "أنه لا يمكن القبول بسياسة ازدواجية المعايير والكيل بمكيالين لدي دعاة العولمة، وفي فلسطين والعراق وأفغانستان وغيرها، بل أن ما يجري مع الأسرى غير الأمريكيين في معسكر جوانتانامو "بالقرب من كوبا أكبر دليل على تطبيق نموذج من العولمة الأمريكية "للمساواة والعدل وحقوق الإنسان والمواطنة "وواجبنا أن نتمسك بمفهوم المواطنة الصحيح، ونسعى لتثبيته من خلال مناهجنا الدينية السمحة في الإسلام والمسيحية "وأن نفرق بين رؤى مسيحية غربية متطرفة مثل "المسيحية الصهيونية في أمريكا، وبين المسيحية الشرقية العربية التي تنتمي إلينا نحن العرب وإلى حضارتنا العربية الإسلامية، وأن يتم رفض التعريف الغربي الاستعماري المعولم عن المواطنة وبالتالي نرفض تدخلهم في أي شأن من شئوننا وعلاقتنا الداخلية داخل الوطن الواحد، وأخيراً "فإننا نرفض نحن المسلمين أن نعامل إخواننا المسيحيين الذين يعيشون بيننا ونعيش بينهم بجريرة الظلم والعدوان الواقع علينا وعلى بلادنا الإسلامية، لأنهم معنا في سلة واحدة، كما أن الحكم الإسلامي "الأ تزر وازرة وزرة أخرى" (١٣) ولا يكتمل الحديث عن الروبا الإسلامية للعولمة والمواطنة بغير جلاء موقف الجماعات الإسلامية الراديكالية ممثلاً في طارق الزمر -أحد القيادات البارزة في تنظيم الجهاد الإسلامي والذي يرى "أن العولمة التي يروج لها اليوم ليست وليدة اللحظة، بل هي نظام يتنامى منذ خمسة قرون، إبان انكشوف الجغرافية، وهو نظام لتفويض نظام التجارة الإسلامي عبر البلدان على أيدي البرتغاليين القراصنة كمقدمة لإقامة نظام- يعبر عن الغرب وطموحاته، وهكذا أقيمت حضارة الغرب، على السرقة

والنهب والقتل والاسترقاق لشعوب العالم، ومن خلال ذلك طور الغرب حضارته الهمجية وبنى تقدمه التكنولوجي «(١٤).

والعولمة إنما هي "استكمال للمشروع الغربي الاستعماري للهيمنة على العالم، على المستويين: الاقتصادي والسياسي، مستخدماً آليات متعددة فهناك الشركات متعددة الجنسيات، وهناك القوة العسكرية ممثلة في حلف الناتو... الخ، والذي يدفع الغرب إلى العولمة برأي الزمر "أن التشريح الدقيق للرأسمالية الغربية يكشف عن أنها تمر بأزمة حادة، وما الحديث عن الطريق الثالث "أو انهيار نظم الرعاية الاجتماعية في هذه البلاد إلا دليل على عمق الأزمة هذا ويرى الزمر "أن المشروع الغربي إنما هو مشروع غير قابل للاحتذاء "فالحضارة الغربية تعبر عن أكبر انتكاسه للفطرة البشرية، كما تعبر عن أوسع مدى للظلم عرفته الحياة منذ بدء الخليقة، كما أنها تؤسس لعلاقات إنسانية تسودها معاييرها الآسنة وليست العنصرية منها بعيد" (١٥).

ويعتقد الزمر "أن العولمة إذا كانت مشروع للهيمنة على العالم بأسره، فإنها تستهدف المسلمين في المقام الأول، ولأن الإسلام دعوة عالمية، فإن العولمة الغربية هي البديل الذي يفرض نفسه محالاً امتلاك الأدوات التي تحقق له العالمية، ومن ثم تحية الإسلام عن رسالته والمسلمين عن دورهم "وتكمن مخاطر العولمة فيما يرى الزمر "في المنظومة القيمية وهي في حقيقتها جوهر الثقافة الغربية التي تحاول العولمة تعميمها على الساحة العالمية، فالعولمة تحمل ثقافة معادية للإسلام ولهذه المجتمعات النامية بصفة عامة ولهذا انعكاسات على مستويات عديدة مما يحدث خلافاً في ميزان التفاعل بين العولمة التي تريد أن تسود ودين العالم الإسلامي الذي يجب أن يكون له مكان على ظهر الوجود" (١٦). خاصة أن الإسلام يكاد يكون عنصر المقاومة الأساسي للعولمة على مستوى العالم الآن، وخلصاً رأي الزمر "أن العولمة لا تحمل الخير للإسلام والمسلمين سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو القيمي "فمؤشرات تحزير التجارة العالمية (جات ١٩٩٤) تؤذن بخراب اقتصادي سيطيح بالبقية الباقية من إرادة عالمنا العربي والإسلامي، أيضاً فإن الديمقراطية المبشر بها عولمياً، إنما هي بناء غربي محض يخالف الإسلام في وجوه عديدة منها:

"أن الشعب في الديمقراطية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة القومية، بينما هو في الإسلام يتجاوزها إلى آفاق العالمية. كما أن أهداف الديمقراطية تنحصر في الأغراض الدنيوية

المادية بينما في الإسلام يتسع للدنيا والآخرة، كذلك فإن سلطة الأمة في الديمقراطية نظرياً هي سلطة مطلقة بينما هي في الإسلام سلطة مقيدة بالكتاب والسنة^(١٧).

ويري طارق الزمر أنه لا بديل لدرء مخاطر العولمة "سوى التعبئة الإسلامية الصحيحة، والوقوف الكامل عند نهج الله تعالى الذي حقق لهذه الأمة عالميتها" وهو موقن بفشل كل الطروحات من قبل النخبة السياسية أو الثقافية والتي تتادي بالاندماج في منظومة العولمة "وأن مشروع النهضة الإسلامي" هو المشروع الوحيد المؤهل للتعامل مع كل المعطيات المأساوية الراهنة "ولابد من إعادة بناء العالم الإسلامي وفق استراتيجية جديدة تدرك كل عناصر القوة فيه، وتدرك حجم العلاقات الدولية لهذه الكتلة الإسلامية تخرج بها من حالة التبعية المهينة"^(١٨).

ج- التيار الليبرالي

إذا ما انتقلنا إلى التيار الليبرالي المعاصر فإننا نجد على العكس من التيارين السابقين حماساً أكبر للعولمة، وتأكيداً على الفرص التي يمكن أن تتيحها، دون تجاهل ما تنطوي عليه من مخاطر، لكن يظل الموقف الليبرالي العام إيجابياً تجاه العولمة، حيث أن الليبراليين قد زهقوا "سقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية، ورأوها طوق نجاه لحل مشاكل العالم، وإنقاذ المركبة الأرضية، وساحة لمزيد من الاستثمار الأجنبي، والاستقرار السياسي، وتكريس حقوق الإنسان، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات وتأسيس نظام مالي ومصرفي، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلي وتعبئة التكنولوجيا السائدة."^(١٩)

هذا ويمكن اتخاذ د. حازم الببلاوي كنموذج للموقف الليبرالي، حيث أنه أحد منظريه الكبار والمؤسس الثاني لجمعية النداء الجديد، أحد أهم منابر الفكر الليبرالي المصري في المرحلة الحاضرة.

ود. الببلاوي يرى "أنه لا يجوز لعاقل أن يتعامل مع ظاهرة شديدة التعقيد كالعولمة، وأن يأخذ منها موقفاً مسبقاً بالرفض أو القبول دون أن يفهمها. وآفاق العولمة تمثل خطراً، لكنها أيضاً تمثل فرصاً وليس كل جديد بالضرورة سيء، والعكس صحيح ليس كل قديم حسن، وإنه لخطأ النظر إلى العولمة كما لو كانت هي الخير والتقدم والرقي، أو على العكس

رؤيتها كأنها الشيطان وإنما تستهدف القضاء على الهوية والأصالة والضياع في عالم مجهول، تحكمه أشباح من الشركات متعددة الجنسيات" (٢٠).

ويري البيلاوي أن العولمة ليست نموذجاً نظرياً منطقياً من اختراع مفكر أو مؤلف بقدر ما هي وصف للحظة من لحظات التطور الاجتماعي والتاريخي، وهي تعبير عن تفاعل بين عناصر قديمة لها جذور راسخة من ناحية، وعناصر جديدة تبحث لها عن أرضية مناسبة من ناحية أخرى. وهو تفاعل مستمر، وذو أبعاد متعددة.

وبرأي د. البيلاوي "فإن العولمة نتيجة طبيعية لحركة التاريخ، وهي انبثاق لعدد من العوامل في مقدمتها التطورات التكنولوجية" التي أوجدت كثيراً من الاندماج والترابط في الأوضاع الاقتصادية العالمية. وهناك عوامل مساعدة في تحقيق هذا الترابط العالمي "كالمؤسسات والمنظمات الدولية (البنك الدولي - صندوق النقد - منظمة التجارة العالمية) ومنظمات أخرى لا تقل أهمية وإن لم يكن لها نفس الشكل التنظيمي مثل "مجموعة الدول الصناعية العشر الذين يقررون أمور العالم، بشكل أكثر مركزية، مما كان في الماضي.

ويري د. البيلاوي أن ثمة إيجابيات عديدة للعولمة منها:

• زيادة أهمية العمل البشري عموماً، وخاصة العمل الأكثر سمواً والمتمثل في العمل الذهني، وكذلك التقليل من عبودية الإنسان للمكان، فكل شيء يمكن إنتاجه في أي مكان في العالم. والعولمة يمكن أن تفيد البلاد الأقل نمواً - ومنها بلداننا - عكس ما يشاع لأن مؤسساتنا بها قدر كبير من التشوه، ولذلك فالدخول في العولمة سيدفع لتحديث المؤسسات. كما أن النقص في الديمقراطية الموجودة لدينا يحتم علينا فتح أبوابنا أمام رياح التطور وأن القوى غير الديمقراطية هي في الحقيقة التي تخاف من العولمة، لأنها تتضرر من جو الانفتاح.

هذا وتتطلب العولمة "دولاً قوية تحترم قراراتها، ولديها أوضاعاً واضحة في نظام حماية الحقوق والملكيات والواجبات، والعولمة تفرض أن تكون لدى الدول أنظمة حديثة للمعلومات ومصر كمجتمع تفتقد لسوق كبير، وأيدي عاملة مدربة، ومنضبطة، ومفكرين وعلماء ومخترعين، والواجب يحتم ذلك كله حتى ندخل في عصر العولمة بنجاح".

أما أكبر المخاطر فإراها د. البيلاوي "في التهميش والخروج من العولمة، وأن الدخول في نادي العولمة أفضل من الخروج منه، حتى ولو لم نجلس في الصفوف الأولى، وأنه لا بد

لنا من أن نثق بأنفسنا، فدون الثقة بالنفس لن نستطيع أن نستفيد من إيجابيات العولمة. ويرى د. البيلوي، أنه إذا كان لكل عصر أبطاله فللعولمة أيضاً نجومها "وهي الشركات الصناعية الكبرى (متعددة الجنسيات) ورجال الإعلام (شبكات التلفزيون والصحافة العالمية)، ومراكز المالية ومراكز البحوث وشركات التسويق والإعلان، بل والمخابرات والمافيا ومنظمات المجتمع المدني أيضاً" (٢١). لكن الهدف النهائي والجائزة التي يسعون إليها هي المواطن العادي، سواء كمستهلك أو كناخب، ففي هذا العالم الجديد أصبح هذا الفرد العادي هو الحكم والفيصل، فهو أساس السلطة السياسية، فإليه، سواء في صناديق الانتخابات أو في استطلاعات الرأي العام، هو الذي يحكم التوجهات السياسية والاقتصادية.

وإن كان هذا الفرد العادي يتعرض لضغوط لا حصر لها ثقافية وسياسية وإعلامية..... الخ خاصة في الدول الديمقراطية، أما الدول النامية فهذا الفرد "يكاد يكون ملغى تماماً، وهو في أحسن الأحوال صورة باهته لما تريده له السلطة السياسية، وذلك عن طريق القهر المنظم والمستند إلى الأساليب العلمية والتكنولوجية التي تستخدمها أجهزة القمع والمخابرات والبوليس" (٢٢).

ويعتقد د. البيلوي أنه حتى يمكن التعامل في مصر بنجاح مع العولمة "فإنه لا بد من الأخذ بنظم صارمة للانضباط المالي والنقدي، وتوفير مقومات المنافسة الاقتصادية السليمة، ولا يتطلب الأمر مجرد الأخذ بالتخصيصية وتحويل القطاع العام إلى قطاع خاص بل يتطلب الأمر حزمة من السياسات المناسبة في وجود نظام قانوني واضح وسليم، ومكاشفة كاملة وتوفر البيانات والمعلومات السليمة والرقابة على الأسواق، وسلامة المواصفات، ومنع الاحتكار وغير ذلك مما هو مطلوب لسلامة النظام الاقتصادي" على أن اختيار النظام الاقتصادي السليم، لإمكان المنافسة العالمية لن يقدر له النجاح - من وجهة نظره - ما لم يكن مصحوباً بتوفير قدر من العدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد، وهذا وذاك يتطلبان قدراً من الحرية والمساواة بين المواطنين وتثبيت أركان دولة القانون، ولا بد من إجراء إصلاح سياسي يؤدي إلى تجذير الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في المجتمع المصري" (٢٣).

هذا ويرى د. وحيد عبد المجيد أن أهم ما يميز الليبرالية الجديدة هي العناية بتنمية المجتمع بكل فئاته وليس فقط تنمية الاقتصاد، ولذلك طورت مجموعة من المفاهيم المترابطة في مقدمتها:

- مفهوم الحد الأدنى الاجتماعي أو المدني، أي ضمان حصول جميع المواطنين المساهمين في الإنتاج على حد أدنى من الدخل والخدمات بما يتيح لهم تنمية قدراتهم الإنسانية.

- مفهوم الحرية الإيجابية، بمعنى توفير الظروف الاجتماعية التي تمكن المواطنين في مختلف درجات السلم الاجتماعي من ممارسة حقوقهم وحياتهم الفردية والعامّة، وهو ما يختلف جوهرياً عن مفهوم "الحرية الاجتماعية" الذي طرح في بعض النظريات الاشتراكية كبديل لتلك الحقوق والحيات.

- مفهوم إعادة التوزيع من أجل توفير الاحتياجات الضرورية للفقراء عند حد أدنى مقبول، سعياً لتفعيل ممارسة الحريات العامة، وذلك عن طريق تعظيم الثروة القومية.

وهنا تلتقي المفاهيم الثلاثة في نسيج متكامل يمثل جوهر السياسة الاجتماعية لليبرالية الجديدة، ويحدد طابع الإصلاحات التي تسعى إليها^(٢٤).

هذا ويرى د. سعيد النجار أن العولمة بآلياتها المختلفة - ومن أهمها منظمة التجارة العالمية، والاتفاقيات الدولية التي تشرف عليها تطبيقها "الجات" واتفاقيات دورة أوجواي - ليست بالخطورة التي يتحدث عنها وأنه ليس صحيحاً القول بأنها أنشئت لخدمة مصالح البلاد الصناعية المتقدمة، والشركات عابرة القارات التابعة لها، وأن المهمة الأساسية لتلك المنظمة تتمثل في إرغام الدول النامية على فتح أسواقها لمنافسة غير عادلة مع الصناعات العملاقة في الدول الصناعية المتقدمة، وتمكين الشركات عابرة القارات من وضع اليد على خيرات البلاد النامية ومواردها الطبيعية وتحطيم ما عسى أن يكون لديها من صناعات، وأن هذه الأفكار لا تستند إلى أساس وأن الأمر على عكس تماماً من الفرضية السابقة "فالجات ومنظمة التجارة العالمية كما تفرض التزامات على الدول النامية، فإنها تقرر لها حقوقاً، وإذا أمعنا النظر فيما يقرره هذا النظام من حقوق لمصلحة البلاد النامية بصفتها مصدراً للسلع نجد أنه يمنحها الحق في نظام الأفضليات الجمركية الذي يعفي صادراتها المصنعة، وغير المصنعة من الضرائب الجمركية عند دخولها أسواق البلاد المتقدمة، كذلك فإنه يفرض على البلاد المتقدمة التزاماً بالمساواة في المعاملة سواء بمقتضى شرط أولي الدول بالمراعاة أم بمقتضى مبدأ المعاملة الوطنية، كذلك يمكنها الاستفادة مما حققته دورة أوجواي من تخفيض القيود الكمية، في قطاع الزراعة وقطاع المنسوجات والملابس، وهما قطاعان على جانب كبير من الأهمية للبلاد النامية... الخ وإذا أمعنا النظر فيما يفرضه هذا النظام من

التزامات نجد أن تلك الالتزامات لا تنكر على البلاد النامية الحق في حماية صناعاتها الوطنية أو حماية ميزان المدفوعات. كما لا تنكر عليها الحق في تشكيل كتلتا إقليمية^(٢٥).

وعموماً يتبنى التيار الليبرالي الجديد في مصر منظومة فكرية تؤكد على مركزية وخصوصية الهوية والمصالح المصرية، وعلى سياسيات اقتصادية تدعو للاندماج في الاقتصاد العالمي، وتلقي بالجزء الأكبر من عبء التنمية الاقتصادية والاجتماعية على القطاع الخاص، ومؤسسات المجتمع المدني، لتصبح الدولة بذلك مسؤولة في المقام الأول عن توفير مناخ وبينه سياسية وتشريعية وإدارية تمكن المواطن من ممارسة حقوق وواجباته السياسية والاقتصادية.

ومعروف أن الليبرالية الجديدة في مصر "تدعو إلى حكم المؤسسات ودولة القانون والتعددية والشفافية والفصل بين الدين والدولة، والمواطنة كأساس لعلاقة الفرد بالدولة، كما تدعو الليبرالية الجديدة إلى الانفتاح على العالم، والتفاعل الإيجابي مع الغرب، وإلى دعم وتقوية الشراكة المصرية الإستراتيجية مع الولايات المتحدة وإلى السعي نحو السلام في الشرق الأوسط"^(٢٦).

الفصل الثاني

الدولة المصرية وتحديات العولمة

أ) قضايا الإصلاح الديمقراطي:

كما سبق القول فإن العولمة السياسية تطرح فيما تطرح ضرورة انتقال الأنظمة السياسية للبلاد المتخلفة وبالذات غير الديمقراطية منها إلى حكم ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان، وتتداول فيه السلطة بين الأحزاب السياسية المتنافسة عبر انتخابات حرة ونزيهة، حيث أن "النظم الديمقراطية أفضل بشكل ملحوظ في تلبية أشد حاجات المواطنين الاجتماعية إلحاحاً، وبخاصة في أوقات الأزمات أو التشريد التي تؤثر في الفقراء أشد تأثير. كما أن المشاركة الديمقراطية غاية حيوية للتنمية البشرية لا وسيلة لتحقيقها فحسب، وأن هذا

التمهيق للديمقراطية على الصعيد الوطني يتطلب تركيزاً على تعزيز مؤسسات الدولة الديمقراطية التي تشكل الدعامة الضرورية لتحقيق أهداف أوسع نطاقاً^(٢٧).

وعلى المستوى المصري فالملاحظ أن قضية الإصلاح السياسي الديمقراطي - تماشياً مع ذلك الاتجاه العالمي صوب الديمقراطية - قد شغلت حيزاً كبيراً من الحوار المصري العام، وكان للضغوط الخارجية والداخلية التي تزايدت عقب احتلال العراق دور كبير في التفات النخبة السياسية والثقافية المصرية إلى إشكالية الإصلاح السياسي. كما ساهمت الأزمة الاقتصادية والارتفاع الجنوني في الأسعار - خاصة في أسعار بعض السلع الغذائية في أعقاب تبني سياسة تحرير سعر الصرف في مايو ٢٠٠٣ م - مع تزايد الشعور العام بالسخط تجاه الحكومة وأدى التعسف في التعامل مع المتظاهرين ضد العدوان على العراق في مظاهرات ٢٠ - ٢١ مارس ٢٠٠٣ إلى زيادة درجة الغضب الشعبي، وساهمت عوامل أخرى كاستمرار تدني وتخبط الأداء الاقتصادي والأزمة البيئية المعروفة بالسحابة السوداء في ارتفاع حدة الانتقادات الموجهة للحكومة والأجهزة الأمنية وانتشار الدعوة إلى التغيير والإصلاح السياسي الشامل^(٢٨) أدت تلك العوامل مجتمعة إلى إحساس النخبة السياسية بوطأة الضغوط المنادية بالتغيير. فعلى المستوى الرسمي ثم الاعتراف بتعثّر مسيرة الإصلاح - خاصة السياسي - وبوجود أزمة ثقة بين المواطنين والدولة وبخطورة انصراف وعزوف المواطن عن العمل العام، خاصة في وقت تحاول فيه الدولة التوصل من أعبائها التتموية والاجتماعية.

هذا وقد تم طرح قضية الإصلاح السياسي والمؤسسي، وقطع خطوات حثيثة على نحو متزايد من التحول الديمقراطي في ظل ما صار واضحاً من صعود مؤيد للنموذج السياسي الليبرالي، حتى ولو ساد في مرحلة الانتقال الديمقراطي Democratic Transition نوع من الاختلاط بين مؤسسات النظام القديم والحديث ومن ثم تواجدت الاتجاهات السلطوية والديمقراطية جنباً إلى جنب سواء عن طريق الصراع أو الاتفاق.^(٢٩)

وعلى كل حال فقد تم طرح قضية الإصلاح عبر قنوات مختلفة تفاوتت في رؤاها للإصلاح المنشود سواء من خلال النظام الحاكم أو المعارضة المصرية. كذلك فهناك ضغوط تمارس من قبل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي من أجل الإصلاح في البلاد العربية عموماً ومصر خصوصاً. وقبل أن نقوم باستعراض المواقف المختلفة فإنه يجدر التنويه أن كل التيارات السياسية المصرية - حاكمة أو محكومة - متفقة على أن

الحاجة أصبحت ماسة لتفعيل الحياة السياسية المصرية على أسس تتجاوز العديد من المظاهر السلبية التي برزت مؤخراً من عزوف عن المشاركة السياسية كما سبق التنويه، وكذلك من عودة للانتماءات الفرعية، والحضور اللافت "للعزوة" والعائلة "في الانتخابات البرلمانية، مما يعني الحشد والتعبئة حول قيم أبوية تقليدية، وليس حول برامج سياسية تطرحها أحزاب أو اتجاهات سياسية. في نفس الوقت نجد سطوة رأس المال التي جعلت الممارسة السياسية حكراً للأثرياء ومصالحهم، وعليه أصبح الإصلاح السياسي ضرورة مجتمعية لها أبعاد مختلفة منها ما يخص القيم الديمقراطية، ومنها ما يتعلق بالبيئة التشريعية اللازمة لهذا التطوير، ومنها ما يخص إعادة تنظيم الوضع الهيكلي السياسي القائم وأمور أخرى عديدة تتعلق من قريب أو بعيد بالمسألة المطروحة.

موقف الولايات المتحدة

والاتحاد الأوروبي من قضايا الإصلاح السياسي

تتعرض الدولة المصرية إلى ضغوط سياسية قوية من الخارج - الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي أي الغرب عموماً - تتمثل في ضرورة إجراء إصلاحات سياسية جذرية في أسلوب إدارة الدولة للمجتمع، وذلك في إطار المبادرة الأمريكية التي أطلقها الرئيس بوش "الإين" في خطابه أمام المؤسسة الوطنية للديمقراطية في واشنطن في ٦ نوفمبر ٢٠٠٣ لرؤية إدارته بخصوص الدفع في اتجاه التحول نحو الديمقراطية بين دول الشرق الأوسط. وقد ربط الرئيس الأمريكي في خطابه بين غياب الأنظمة الديمقراطية في المنطقة، وتنامي ظاهرة الفقر والقهر في الشرق الأوسط - والتي وفقاً له قادت إلى التطرف والإرهاب الذي تسبب في إعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ - وأكد على أن بلاده سوف تعمل على إحداث تغيير نحو الديمقراطية في دول الشرق الأوسط، واعتبر أن غياب الديمقراطية في الشرق الأوسط يمثل تحدياً كبيراً للولايات المتحدة، وأن غياب الحرية والتمثيل الديمقراطي في المنطقة أدى إلى نتائج كارثية للمنطقة وللعالم، وأدى إلى انتشار الفقر، وغياب حقوق المرأة. وقد فرق الرئيس الأمريكي بين ما أطلق عليه التحديث والتغريب، وأشار إلى أن حكومات وشعوب المنطقة ليست مضطرة لاتباع الثقافة الغربية في سبيل تحقيق الديمقراطية^(٣٠).

وقد قدم ريتشارد هاس - مدير التخطيط السياسي بوزارة الخارجية الأمريكية - إطاراً تفصيلياً لرؤية الإدارة الأمريكية للديمقراطية في الشرق الأوسط، وأنه قد تمت صياغتها وفقاً لعدة دروس تعلمتها الولايات المتحدة في مناطق مختلفة من العالم. هذا ويمكن الرجوع إلى تفاصيلها عن كتاب السيد ياسين "الإمبراطورية الكونية"^(٣١).

وقد سعت إدارة "بوش" إلى ترجمة هذه الأهداف إلى برامج وسياسات محددة في إطار ما أطلق عليه مبادرة الشراكة في الشرق الأوسط Middle East Partnership Initiative Mepi - والتي أعلنها وزير الخارجية باول في ١٢ ديسمبر ٢٠٠٢ - وتمثل هذه المبادرة إطاراً للشراكة بين الولايات المتحدة وحكومات الشرق الأوسط، لتوسيع ما تسميه المبادرة بالفرص الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، وتشمل المبادرة عدة برامج في مجالات توطيد المجتمع المدني منها على سبيل المثال استخدام آليات مثل "صندوق الديمقراطية للشرق الأوسط" لمساعدة منظمات وأفراد غير حكوميين من العاملين من أجل تحقيق إصلاح سياسي، ودعم إنشاء المزيد من المنظمات غير الحكومية، ووسائل الإعلام المستقلة، ومؤسسات استطلاع الرأي العام، والمؤسسات الفكرية، وجمعيات رجال الإعلام المستقلة، وبرامج لزيادة شفافية الأنظمة القضائية والإدارية، ووضع برامج تدريبية للمرشحين للمناصب السياسية والعضوية في البرلمان والمناصب الأخرى المنتخبة^(٣٢).

والواقع أنه بالرغم مما تشي به التوجهات الأمريكية من تدخل في الشؤون الداخلية للدول القومية في الشرق الأوسط، وأن المقصود بها هو تأمين المصالح الدولية في المنطقة، إلا أنه لا يمكن إنكار أن الحديث عن الإصلاح إنما يعكس حاجة حقيقية، وليست مفتعلة أو افتراضية، حاجة موجودة بقوة وبعمر كما يقول د. حسن أبو طالب "قبل أن تتحول إلى قضية ضغط خارجي، ومماحكات سياسية دولية، ومساعد محلية للالتفاف عليها وتفريغ محتواها. فقضية الإصلاح أساساً قضية المواطن، فاستمرار الوضع الراهن عربياً لم يعد مقبولاً، لأنه لم يعد يقدم أي شيء لتحسين حياته، أو تدعيم مصالحه الذاتية، أو توفير درجة أكبر من الاحترام لحضارته وثقافته، وكيونته الإنسانية والدينية، فضلاً عن عجزه عن حمايته من الأخطار الخارجية التي تهدده صراحة دون موازاة"^(٣٣).

هذا ومما يزيد من حدة قضية الإصلاح أننا نعيش في وقت باتت فيه المعرفة والعولمة الشاملة وثورة الاتصال مكونات عضوية في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات والدول، وكل الكيانات والمنظمات الرسمية وغير الرسمية، وأصبح من الصعوبة بمكان على بلد

يعيش ثورة معرفية واتصالية ويكون في الوقت نفسه قاصراً ومقتصراً على الحاكم الصالح، أو أن يكون مشاركاً بقوة في ثورة الاتصالات والمعرفة والعلوم وما يتبعها من حريات، ويكون هناك حكم مستبد ومتسلط وسالب لحريات المواطنين وحقوقهم وقد دفع تلك الأنظمة العربية عن اتخاذ خطوات عملية وحاسمة تجاه قضية الإصلاح إلى أن يأخذ المجتمع الدولي هذه القضية على مسئولية لارتباطها بمصالحه وأمنه.

ومن هنا - فإنه بالإضافة إلى المبادرات الأمريكية السابقة - فإن قمة الثمانية المنعقدة في يونيو ٢٠٠٤ قد أصدرت وثيقتين مهمتين تخصان الإصلاح في المنطقة العربية وبلدان إسلامية أخرى، وإن نظرة سريعة إلى هاتين الوثيقتين توضح أننا أمام حالة تطور مهم جداً في الطريقة التي ستتم بها الإصلاحات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. "إن الوثيقة الأولى قد حملت "مسمى الشراكة من أجل مستقبل مشترك، وتمتلى بالمبادئ وتحدد الإطار العام لقضية الإصلاح الشامل من وجهة النظر الدولية. أما الثانية فجاءت في صورة مخطط أولي اتفقت عليه الدول الثمانية لدعم جهود الإصلاح، في كل المجالات تقريباً. والوثيقتان متكاملتان من حيث المضمون وآليات التطبيق وهما معا تؤكدان أن قضية الإصلاح لم تعد قضية داخلية لهذا البلد العربي أو ذلك - وإنما أصبحت قضية دولية بكل المقاييس، والمتعمق في الوثيقتين - من حيث مبناهما، ومبادئهما، وآلياتهما التطبيقية - يجد أن الأمر يتعلق بإحداث تغييرات - سياسياً واجتماعياً واقتصادياً - على صعيد المرأة والقطاع الخاص والمنظمات الأهلية، ودور القانون، وعمل المجالس التشريعية، وشروط التحول الديمقراطي الحقيقي" (٣٤).

وبمقارنة الصيغة التي أقرتها قمة الثمانية الكبار بالصيغة الأمريكية، فإن ثمة اختلاف يتجلى في أكثر من مجال "فالهدف من الإصلاح - حسب وثيقة قمة الثمانية - لم يعد مجرد مواجهة الإرهاب وحماية الأمن القومي الأمريكي فقط بل تحقيق الرخاء والاستقرار والتنمية في بلدان المنطقة ككل. كما أن نموذج الإصلاح المطروح لم يعد بمثابة تغييرات مفصلة وفقاً للفهم الأمريكي وحسب، بل صار تغييرات نابعة من رؤى محلية صدرت من المنطقة. وفي وثيقة قمة الثمانية فهم أفضل للعلاقة بين البيئة الإقليمية وبين توفير شروط أفضل من أجل المضي قدماً في الإصلاح الشامل، ومن هنا جاءت الإشارات حول أهمية حل النزاعات في المنطقة الصراع العربي الإسرائيلي. ولا يخلو هذا التطور من نتائج عملية سوف تمثل تحدياً كبيراً لقوى الإصلاح في المنطقة، سواء كانت قوى حكومية أو قوى مدنية وأحد

جوانب التحدي تكمن في صعوبة -وليس استحالة- معارضة الإصلاح وفقا لصيغة الشراكة الدولية مع بلدان المنطقة كما أن توجيه سهام الشك لهذه الصيغة سيبدو في نظر القوى الكبرى دليل تراجع عن الإصلاح، في الوقت الذي تحتاج فيه مجتمعات المنطقة إلى تغييرات جذرية وشاملة^(٣٥).

ب - الإصلاح والمواطنة من منظور النظام الحاكم:

يتلخص الموقف الرسمي المصري من مبادرات الإصلاح الدولية فيما جاء على لسان رئيس الدولة من تصريحات سواء في لقائه بالكتاب والمفكرين في معرض الكتاب (يناير ٢٠٠٤)، أو في لقاءاته التالية مع الصحفيين والتي تضمنت مجموعة من المحددات المهمة للتعامل مع التغيير:

أولها: أنه لا دخل للخارج سواء كانت دولا عظمي أو كبرى بعملية الإصلاح التي هي من صميم السيادة الوطنية، وبرغم أن مصر على استعداد للاستماع إلى ما تطرحه الولايات المتحدة أو دول الاتحاد الأوروبي فرادى أو مجتمعة، فإن نتائج العملية الإصلاحية في النهاية تستند إلى التقاليد والخصائص والأدوات المصرية الخاصة.

ثانيها: أن هناك عملية إصلاح مستمرة تجري في مصر منذ منتصف السبعينيات، ولا تزال في دور الاستكمال، وربما توقفت قليلاً، لكنها في كل الأحوال مستمرة، وبطريقة متدرجة تتماشى سرعتها مع الطاقات والموارد.

ثالثها: أنه لا توجد حاجة في هذه المرحلة للنظر في الأسس الراهنة ولأن تغييرها محمل بمخاطر متنوعة ليس أقلها ما يسبب عدم الاستقرار الذي قد يضر بالقضية ذاتها^(٣٦).

أما بالنسبة للحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، فإنه لا يخرج تجاه قضية الإصلاح عن تلك المحددات السابقة، وإن كان قد أقدم في الآونة الأخيرة على إحداث إصلاحات أو تطوير في داخله كما أنه أعطى اهتماما خاصا لمفهوم المواطنة حيث أفرد لها وثيقة خاصة في مؤتمره السنوي الأول (٢٦-٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣) باعتبار قضية المواطنة مهمة وضرورية في مجالات الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي قدر أهميتها في مجال الإصلاح السياسي. ومن الجدير بالذكر أن فكرة الالتزام في السلوك الاقتصادي أو في الأداء العام، أو التكافل الاجتماعي، أو الإسهام في العمل الأهلي - وهي مسائل مهمة في الإصلاح الاقتصادي

والاجتماعي- لا يمكن أن تكون دون إعمال مفهوم المواطنة. هناك كذلك القضايا المتعلقة بمفهوم المواطنة مباشرة، والتي أصبحت تتكاثر بالمعنى البيولوجي للكلمة مثال ذلك قضية الفساد بمعناه الواسع، وقضية الأداء الوطني العام، وقضية تعامل أجهزة الدولة مع المواطنين، ثم ضياع الهوية وتردي الشعور بالانتماء، وغياب مشروع وطني تلتف حوله الجماهير إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط مباشرة بموضوع المواطنة ثم هناك التحديات التي تفرضها العولمة على المجتمع المصري، ومحاولات إثارة فتنة في المجتمع المصري تهدد الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي عن طريق ما يمكن تسميته بالحماية الدولية لحماية الأقليات الدينية، وما تحمله ثقافة العولمة من تهديدات تجاه الهوية وهي جوهر المواطنة وأساس وجودها أو شرطها الأساسي^(٣٧).

وأخيراً ينسجم هذا المنحي من جانب الحزب مع حقيقة تاريخية مهمة هي "أن إنجازات الجماعة الوطنية في 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 الوطني والقدرة الوطنية على الإنجاز من جانب آخر."^(٣٨)

هذا وتعد وثيقة حقوق المواطنة والديمقراطية التي أصدرها الحزب الوطني في مؤتمره السنوي المشار إليه سابقاً بمثابة رؤية الحزب الرسمية بشأن الإصلاح. وحسب الوثيقة نفسها فإن هدفها الأول "محاولة رأب الصدع بين المواطن من جهة، والدولة / الحزب الوطني من جهة أخرى، وبناء قاعدة جديدة للحزب الحاكم في صفوف الشباب والمرأة والمجتمع المدني وتغيير البنية الثقافية للمجتمع على أسس (الوسطية الإيجابية) وقيم المشاركة وتدعوا الوثيقة في إنجاز شديد إلى ضرورة إعادة النظر في القوانين المنظمة أو المقيدة للأحزاب والنقابات ومباشرة الحقوق السياسية، بينما تتجاهل الوثيقة بالكامل قضايا قانون الطوارئ وتعديل الدستور وسلطات رئيس الجمهورية."^(٣٩)

- وتتناول وثيقة الحزب أربعة محاور للإصلاح وهي:

المحور الأول: ويتعلق بإحياء مفهوم المواطنة وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة حيث ينطوي مفهوم الحزب الوطني للمواطنة على فكرتين أساسيتين:

الأولى: هي عقد اجتماعي جديد بين المواطن والدولة ينقل الجزء الأكبر من عبء التنمية الاقتصادية والاجتماعية من الدولة إلى المواطن، وتصبح الدولة بذلك مسؤولة في

المقام الأول عن توفير مناخ وبنية سياسية وتشريعية وإدارية تمكن المواطن من أداء دوره المنشود في عملية التنمية الاقتصادية.

والثانية: تحسين العلاقة بين المواطن والدولة من خلال إنهاء معاناة المواطن اليومية على يد أجهزة الدولة، وفي هذا المجال نتحدث الوثيقة عن عدد من السياسات منها: تحديث نظام الإدارة المحلية، إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين والتي تبلغ نصف مليون قضية، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين عبر تسهيل عملية الحصول على التراخيص واستخراج الأوراق الرسمية.... الخ.

المحور الثاني: يتعلق بما سمي العدالة الناجزة للمواطنين، حيث دعت الوثيقة إلى عدد من الإصلاحات التشريعية تتضمن تيسير قواعد واجراءات التقاضي ومراجعة قانون العقوبات لتدعيم ضمانات حقوق الإنسان واصدار تشريع لحماية حقوق المستهلك، وإصدار قانون التعاون الموحد^(٤٠).

المحور الثالث: يدور حول تحديث البنية الثقافية، وذلك وفقا لمنظومة قيمية تركز على مركزية الهوية المصرية، وعلى قيم الوسطية الإيجابية التي يرى الحزب أنها البديل لكل من الفكر القومي وفكر التيارات الإسلامية وتدور هذه المنظومة حول القيم الثقافية الدافعة إلى التقدم والنهضة، والتي تستند على العلم والتفكير العلمي والعقلاني كمنهج للتقدم، والتعددية الإيجابية التي تشجع على التجريب والإبداع، وتعزز الحوار والتسامح، وتبذ الأصولية الجامدة والتعصب والانغلاق، وتشجع المواطن على المشاركة والعطاء والتطوع^(٤١).

ووفقا لرؤية الحزب الوطني فإن الإصلاح لا يتم إلا في ظل تحول ثقافي واستنادا إلى افتراض أن التعجيل بالإصلاح السياسي في ظل مناخ ثقافي تسود فيه قيم الرجعية والأصولية والانغلاق على الذات، ويتمتع فيه التيار الإسلامي بقدرة تعبوية عالية سيؤدي بمصر إلى عواقب وخيمة.

المحور الرابع: ويعني بتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في مسيرة الإصلاح، ويكاد يكون المحور الوحيد الذي يتلاقى فيه الحزب الوطني مع مطالب القوى السياسية الأخرى، حيث تدعو وثيقة الحزب إلى إزالة العقبات التي تواجه نشاط منظمات المجتمع المدني لتمكينها من تعبئة المواطن للمشاركة وتعميق عملية التحول الديمقراطي، وذلك عبر

إعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية والقوانين المنظمة لعمل النقابات المهنية بغرض تحديثها ووضع حل لمشاكل الممارسة الديمقراطية^(٤٢).

هذا ولم تسلم التصورات التي طرحها الحزب الوطني الحاكم تجاه قضايا الإصلاح والمواطنة من انتقادات عدة ومن مواقع فكرية مستقلة ومتباينة، فعبد المنعم سعيد يرى أن أهم النقاط في قضية التغيير كلها تكمن في تحقيق التنمية المستدامة، أي تلك التنمية التي تولد نفسها بنفسها وفق القوانين الاقتصادية المتعارف عليها في المجتمعات السليمة، والواقع أن التنمية المرجوة لا يمكن أن تأتي بغير قيام المؤسسات القائمة في المجتمع بتحقيق التغيير المستمر دون اللجوء إلى الإجراءات الاستثنائية، أو قيام ثورات اجتماعية لنقل المجتمع والدولة من وضع أدنى إلى آخر أعلى، والنظرة الفاحصة لمؤسساتنا القائمة تعطي الإجابة بالسلب على إمكانية التغيير فاستمرار قانون الطوارئ على سبيل المثال ربما يلعب دورا في دعم الاستقرار الداخلي في المجتمع بما يوفره من ردة للإرهاب، ولكن من جانب آخر فإن جذب الاستثمارات الخارجية، وربما المحلية أيضاً يعتمد في جزء منه على التقويم السياسي لدرجة الاستقرار في المجتمع، والذي يعد من أهم مؤشرات وجود أو غياب قوانين استثنائية مثل قانون الطوارئ، وبرغم انحسار موجة التطرف الديني منذ حادث الأقصر عام ١٩٩٧، فقد حدث انهيار للاستثمارات الخارجية في مصر من (١,٢٦٨ مليار دولار عام ٢٠٠٠ إلى ٥٢٢,٣ مليون دولار عام ٢٠٠١، ٦٧٤,٧ مليون دولار عام ٢٠٠٢) ومن ثم لا مناص من إصلاح المؤسسات التشريعية والقانونية والسياسية القائمة في المجتمع، وتفعيلها بحيث تتجاوب بكفاءة مع المطالب المتصاعدة من الجماعات الاجتماعية المختلفة^(٤٣).

كذلك فإن التأمل في رؤية الحزب الوطني لمفهوم المواطنة يشوبها برأي صلاح زرنوقة- الكثير من القصور، حيث تنفرد إلى التوازن إلى حد كبير ذلك أن الحزب قد أدرك أن ثمة خللاً أو عطباً في المواطنة متمثلة في تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة، لكن الحزب في تحديده أو تشخيصه لهذا الخلل يتناول فقط أحد طرفي العلاقة وهو المواطن، دون أن يتحدث عن الدولة بنفس القدر. فإذا كان المواطن قد تقاعس عن المشاركة، وانعدمت ثقته في أجهزة الدولة وفقد الشعور بالانتماء، فلا بد أن ثمة أسباباً وراء ذلك والسبب الأهم هو عدم وجود دولة تحتضن المواطنة وتعمل على توفير شروطها استحقاقاتها أي أن الدولة التي تليق بفكرة الوطن والتي تعد تعبيراً صادقاً عن معطياته، وخليقة وجديرة بالانتماء إليها- ليست موجودة والمواطنة لا يمكن لطرفيها (الدولة - المواطن) إلا أن

يتواجدا معاً، وبالتالي لا يمكن أن يغيب أحدهما عن الآخر والدولة التي تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية القادرة على فرض سيادة القانون، وصياغة مشروع وطني تلتف حوله الجماهير، وحماية حقوق المواطن وكسب ثقة في أدائها العام لم تعد موجودة «^(٤٤)» كذلك فإن الوثيقة غير 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 هو المساواة والمشاركة، ودون أدنى اعتبار لتوفير شروطها الاقتصادية والاجتماعية.

إن الهدف الأساسي من طرح مفهوم المواطنة من جانب الحزب هو حمل المواطن على الانضباط وعلى تحمل الأعباء التي تخلت الدولة عن حملها، وإسهامه بدور فعال في تنمية المجتمع المحلي، وتأييده لسياسات الدولة بل وصبره على هذه السياسات، وفي المقابل يمكن أن يكون له بعض الحقوق.

إنها تريد المواطن الذي يعطي دون أن يأخذ، أو تطالب المواطن بواجبات المواطنة دون أن تمنحه حقوق هذه المواطنة. وبعد تحليل كامل لمحتويات الوثيقة ينتهي د. زرنوقة إلى أن الحزب لا يملك توجهها عاماً لتعميق الديمقراطية، ولا يملك رؤية للإصلاح السياسي بمعناه الحقيقي أو على الأقل بما تفرضه المطالب الداخلية والضغوط الخارجية للمواطنة لم تخدم هذه القضية، كما أنه لم يقدم في هذه القضية أي تصور يخدم المواطنة، وأن ما طرحه الحزب في شأن المواطنة وفي علاقتها بالإصلاح أو الديمقراطية ليس إلا مجرد محاولات لاستيعاب المطالب الداخلية والضغوط الخارجية، واستثمار الوقت في المناورة والإبقاء على الأوضاع كما هي أي دون تغيير جوهري أو حقيقي، وأن ما طرحه من تغييرات (شكالية) هي في النهاية لصالح تكريس أو إعادة إنتاج النظام القائم «^(٤٥)» .

وكذلك فإن قضية الإصلاح في مصر تطرح من قبل النظام الحاكم باعتبارها إشكالية خطاب في المقام الأول ومن ثم يكون المطلوب هو خطاب ثقافي ديني جديد في مصر يكرس العقلانية والنظرة النقدية وحق الاختلاف والتسامح والديمقراطية والتعددية ويدين العنف والارهاب المادي والمعنوي. والواقع أن ذلك ليس صحيحاً على الإطلاق فإن وضع إصلاح الخطاب الثقافي والديني كشرط للإصلاح السياسي، يتجاهل من ناحية وجود واقع سياسي واجتماعي معاش يفرز بدوره خطاباً ثقافياً ودينياً تقليدياً يكرس الجمود والتخلف، ومن جانب آخر فإن في ذلك قدر كبير من الخلط والتشويه وإرباك الأولويات السياسية،

فالعلاقة بين الثقافة كإطار عام من الأفكار والممارسات والقيم والقناعات الكبرى والمبادئ الحاكمة لا تتغير في فراغ، ولا يمكن تغيير بعضها والحفاظ على البعض الآخر دون تغيير، فهي أولاً وأخيراً عملية سلوكية ترتبط بالممارسة، أو بالأحرى علاقة جدلية بين الفكر والممارسة، كلاهما يشحن الآخر ويمده بأسس الاستمرار أو التغيير أو التطوير. وهكذا - وبناء عليه- فإن تجديد الخطاب الثقافي يتطلب بالإضافة إلى وضع خطة تعليمية وثقافية مستنيرة وواعية، وتجديد الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي نراه يعزز خطاباً إقصائياً، ولا يعترف بالآخر وبحقه في الوجود والاختلاف ولا يعترف بالتسامح. ويقود هذا إلى العلاقة بين الحالة السياسية وبين المنظومة الثقافية والفكرية في المجتمع. فدون وضع سياسي جديد يضمن الحقوق والحريات ويسمح بتعددية حقيقية، ويشرك القوى السياسية المختلفة في عملية صنع القرار. وفي مسيرة التنمية الوطنية، فمن المستحيل أن تتم عملية إصلاح ثقافي شاملة^(٤٦).

العولمة الاقتصادية وآثارها الاجتماعية

تتسم العولمة الاقتصادية بثلاث سمات أساسية هي:

الانفتاح الاقتصادي المتبادل، وتعميق الاندماج في الاقتصاد العالمي، ونمو الاعتماد الاقتصادي المتبادل. وظاهرة الانفتاح الاقتصادي لا تقتصر على التجارة والاستثمار والتدفقات المالية، بل تشمل أيضاً تدفقات الخدمات والتكنولوجيا والمعلومات عبر الحدود القومية (أما انتقال الأفراد فمقيد ومحدود) وبالنسبة للاعتماد الاقتصادي المتبادل فيلاحظ أنه بينما يوجد اعتماد متبادل كبير بين الدول في العالم الصناعي المتقدم، فإن هناك اعتماداً كبيراً للدول النامية على الدول الصناعية، واعتماداً متبادلاً أقل بين دول العالم النامي. وبالنسبة لتعميق الاندماج الاقتصادي فيتمثل في جانب الطلب في تكامل أسواق السلع والخدمات والتكنولوجيا والأصول المالية وأسواق المال، ويتمثل في جانب العرض في تكامل الإنتاج. ولقد ترتب على التطورات السابقة قيام الأسواق الممتدة منخطية الحدود السياسية للدول القومية، مما ساعد على خلق الكيانات الاقتصادية العملاقة، الشركات متعددة الجنسيات (عابرة القوميات) والتي أصبحت الأداة الرئيسية في قيام الاقتصاد الكوني، فإرضة سياساتها واستراتيجياتها على المستوى العالمي، الأمر الذي ترتب عليه إضعاف سلطة الدولة وخاصة في البلدان النامية، في اقتراح وتنفيذ مختلف السياسات الاقتصادية من نقديّة

ومالية الخ^(٤٧). مما يخلق صعوبات وتحديات كبيرة أمام البلدان النامية للحفاظ على استقلال اقتصادياتها، وتحقيق التنمية المستقلة والمتواصلة من ناحية، وتصحيح أوضاعها في الاقتصاد العالمي من ناحية أخرى. وهذا وبعد من أهم الآثار السلبية للنفوذ المتزايد للشركات متعددة الجنسية على البلدان النامية "استمرار اختلال هيكلها الاقتصادية الذى ينجم عن توجيه هذه الشركات للاستثمارات فى البلدان النامية بما لا يتفق وأولويات التنمية فى هذه البلدان. كذلك توجد العديد من الآثار السلبية الأخرى المترتبة على الأخذ ببرامج وسياسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية والتي تصيب البلدان النامية بابلغ الضرر منها مثلا:

- يترتب على تحرير البلدان النامية لوارداتها السلعية من القيود النوعية والكمية والخفض التدريجي للرسوم الجمركية، في وقت تبدو فيه الفرص ضعيفة لأن تحقق هذه البلدان أى نمو حقيقي في صادراتها السلعية، لتفاقم مشكلات العجز في موازينها التجارية وكذلك تفاقم مشكلات مديونياتها الخارجية. بالإضافة إلى أن إغراق أسواق البلدان النامية بالواردات الصناعية من البلدان المتقدمة يضعف فرص البلدان النامية فى تطوير صناعاتها الإنتاجية. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل حتى الصناعات الاستهلاكية التي حققت فيها الكثير من البلدان النامية تقدما لا بأس به، ومن المتوقع أيضا أن تواجه ظروفأ صعبة ومنافسة شديدة من الواردات الاستهلاكية. ولا يخفى أثر كل ذلك على تفاقم البطالة في تلك البلدان.

- إن الأخذ بسياسات الخصخصة وتحجيم دور الدولة في النشاط الاقتصادي في ظل أوضاع لا يستطيع فيها القطاع الخاص في كثير من البلدان النامية تعويض دور الدولة، يؤدي إلى الكساد الاقتصادي والائتماش والبطالة وأيضا إلى نقص الإيرادات العامة للدولة فنقل قدرتها على الإنفاق على الخدمات الصحية والتعليمية ومختلف أوجه الرعاية الاجتماعية للمواطنين^(٤٨).

وبالنسبة للمجتمع المصري فإن الملاحظ تزايد في تأثيره بظاهرة العولمة خلال الأعوام الماضية، وذلك من خلال عدة أليات مختلفة:

تتمثل الأولى في: تطبيق برامج التثبيت والتكيف الهيكلي، التي ينجم عنها إجراء تحولات جذرية في الفلسفة الاقتصادية للدولة بحيث تتخلى تدريجيا عن تحكمها في إدارة

النشاط الاقتصادي، والاتجاه إلى إعلاء قوى السوق، والتحرير المتزايد لجميع معاملاتها السلعية والمالية مع العالم الخارجي، بهدف زيادة درجة اندماجها فيها.

الآلية الثانية: تتمثل في إعلان قيام منظمة التجارة العالمية وانضمام مصر إلى عضويتها، وهو ما يعني التزامها بالتحرير المتزايد للتجارة في السلع والخدمات في إطار ما سوف يصدر عن هذه المنظمة من اتفاقيات مستقبلية.

وأخيراً: فإن هناك مزيداً من الاتجاه نحو الانفتاح على العالم الخارجي سوف ينجم عن تطبيق اتفاقيات الشراكة بين دول الاتحاد الأوروبي وبعض الدول العربية المتوسطة مثل المغرب وتونس - اللتين وقعتا عليها بالفعل - فيما قامت مصر بالتوقيع خلال شهر فبراير عام ٢٠٠١^(٤٩).

هذا وقد كانت الدولة المصرية من الدول التي بدأت علاقاتها مبكراً بالعملة، وبالتحديد منذ منتصف الثمانينيات، والتي أخذت شكل برنامج للإصلاح الاقتصادي الليبرالي والذي تمت في إطاره عملية الخصخصة في مصر. وقد توجهت الحكومة المصرية نحو انتهاء هذا البرنامج نتيجة "للأزمة الاقتصادية التي شهدتها مصر منذ عام ١٩٨٨، والتي تجسدت في تراجع معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي وارتفاع معدل التضخم ومعدل البطالة، وتزايد عجز الميزان التجاري، وتفاقم آثار مشكلة الديون، وما تستنزفه خدماتها من إيرادات مصر من العملات الحرة، وارتفاع عجز الموازنة العامة للدولة، وتواضع أداء القطاع العام وتزايد مديونيته"^(٥٠) وكان لتلك الأزمة - بملامحها السابقة، واحتياج الحكومة المصرية للاتفاق مع صندوق النقد الدولي من أجل إعادة جدولة الديون الخارجية لمصر، وتأكيد الجدارة الائتمانية للدولة المصرية لتمكينها من الحصول على قروض جديدة - أثر كبير في قبول مصر للانعطاف في سياستها الاقتصادية باتجاه التحرير الشامل للاقتصاد المصري، فضلاً عن العوامل الداخلية الدافعة في اتجاه الأخذ بهذه السياسة، بالإضافة إلى الفكرة القائلة "بأن تحويل ملكية بعض وحدات القطاع العام هو في جوهره فرصة نادرة لتوسيع نطاق الملكية المباشرة للشعب لوسائل الإنتاج، وزيادة طبقة الملاك وأصحاب المشروعات، وهو ما يؤكد وبعيق الشعور بالانتماء والمواطنة أن الملكية العامة للمشروعات هي ملكية حكومية تستثمرها وتوظفها الأجهزة البيروقراطية، ولا تشعر القطاعات العريضة من الشعب بأنها ملكيتها، وبصرف النظر عن الأفكار النظرية، فإن الواقع العملي يؤكد أن العمال والإدارة

وكافة الأطراف المتكاملة مع شركات القطاع العام لا يتصرفون جميعاً معها على أنها ملكهم ولا يحافظون عليها أو يحرصون مستقبلها كما لو كانت ملكهم مباشرة^(٥١).

وعموماً فقد بدأت مصر برنامج الإصلاح الاقتصادي الليبرالي في مارس ١٩٩٠، لكنه لم يتحقق فعلياً إلا في منتصف عام ١٩٩١ بعد الاتفاق مع صندوق النقد الدولي، وقد استهدف برنامج التثبيت تحقيق الاستقرار الاقتصادي في مصر بصورة أساسية، قبل أن تبدأ بعد ذلك عملية إعادة الهيكلة بغرض تقليص الدور الاقتصادي للدولة وتعظيم الدور الاقتصادي للقطاع الخاص^(٥٢).

وعندما طرحت فكرة الخصخصة في بدايتها الأولى، كان المستهدف وفقاً للمطروح آنذاك هو الشركات العامة الخاسرة لتحويلها إلى شركات رابحة يبيعها إلى القطاع الخاص، وكان هذا التصور وسيلة لحشد التأييد العام للفكرة، لكنه لم يكن يعبر إطلاقاً عن النوايا الخفية والتي ظهرت فيما بعد بشكل معلن والتي تتلخص في "الانسلاخ عن التصور الاشتراكي الذي يقضي بتعظيم دور الدولة، وبيع شركات القطاع العام الرابحة والخاسرة للرأسمالية التقليدية - المحلية والأجنبية - في إطار تسييد النموذج الرأسمالي التقليدي وربطه بالرأسمالية العالمية". والملاحظ على التجربة المصرية في مجال التكيف الهيكلي أنه بدلاً من اللجوء إلى التكيف الإيجابي، الذي يتم فيه "التواءم من موقع قوة مرتفع نسبياً، وبما يحقق قدراً معيناً من المصلحة الوطنية في إطار الخطوط الرئيسية المحددة من قبل "المركز" سواء كانت تمثل في الاتحاد الأوروبي، أو في الولايات المتحدة الأمريكية، ودون أن يكتفي باستقبال المؤثرات الخارجية، فإن التكيف السلبي كان هو السائد، والذي يغلب عليه استقبال مؤثرات العولمة الرأسمالية "الأورو أمريكية" دون بذل جهد يذكر لتكييف المؤثرات وتعديلها بما يتواءم مع المصلحة الوطنية، وليس المقصود هنا مجرد الجهد الدعائي أو التنظيمي أو التشريعي، وإنما الجهد العلمي لتطوير القاعدة الإنتاجية الصناعية والعلمية والتكنولوجية، بدءاً من إنشاء وتفعيل منظومة الابتكار الوطنية أو القومية^(٥٣). ودون الدخول في تفاصيل متشعبة عن السياسات الاقتصادية للدولة المصرية تماشياً مع التوجهات العولمية، فإننا سوف نتوقف فقط لتقصي الآثار الاجتماعية لتلك السياسات، والملاحظ أنه في مجموعها كانت ذات مردود سلبي للغاية على المواطنة المصرية، وبالذات في تلك الجوانب المعيشية والحياتية ذات الأهمية الكبيرة للغاية في حياة المواطن المصري، وعلى كل حال بالنظر لحصاد برنامج الخصخصة Privatization فإنه يمكن رصد ما يلي:

• نقل جزء من الأصول العامة التي بنيت بأموال الشعب إلى القطاع الخاص بأسعار أقل كثيراً من قيمتها الحقيقية في السوق (وفق تقديرات رئيس وزراء مصر الأسبق د. كمال الجنزوي) والتي ذهبت إلى أن القيمة السوقية لشركات القطاع العام بلغت حوالي ٣٤٥ مليار جنيه، وقد تم بيع ١٣٥ شركة عامة، وبلغ عائد البيع حسب تصريحات د، مختار خطاب وزير قطاع الأعمال نحو ١٤,٨ مليار جنيه، كما أشار الوزير إلى أن قيمة الشركات التي مازالت مملوكة للدولة تبلغ ١٠ مليار جنيه يضاف إليها ٤ مليارات قيمة الأسهم المملوكة للدولة في الشركات التي تمت خصصتها)، وبغض النظر عما يعنيه ذلك من فساد وإهدار للمال العام، فإنه قد عزز من وجود الرأسمالية المصرية، بالإضافة إلى تزايد دور ونفوذ الرأسمالية العالمية في الاقتصاد المصري^(٥٤).

والواقع أن هذا التنامي للرأسمالية المصرية والأجنبية، ينقل مركز القوة الاقتصادي من الدولة إلى القطاع الخاص. وهذا التحييد الاجتماعي للدولة يؤدي إلى تقريبها من حدود الفئات العليا في المجتمع، ونفض يدها إلى حد كبير من المسؤوليات المفترضة عليها إزاء الجماعات الفقيرة، وفي مقدمة هذه المسؤوليات الدعم السلمي والخدمي المتنوع. بالإضافة إلى تهميش الفقراء، بمزيد من دفعهم إلى الصفوف المتأخرة في منظومة الاصطفاف سواء من حيث متوسط نصيب دخل الفرد من الدخل، أو من حيث فرص العمل المتاحة، أو نوعية العمل نفسه بوصفه جهداً مباشراً، وكذلك من حيث فرص تملك وسائل الإنتاج والاستهلاك، وإمكانيات وتحسين "التكوين الإنساني خاصة على بعدي التعليم والصحة، ومنافذ قضاء وقت الفراغ والراحة"^(٥٥).

كذلك فإنه بالرغم مما يقول به عادة التكيف الهيكلي إن حزمة السياسات الموصي بها يمكن أن تؤدي في البداية إلى انكماش اقتصادي (مؤقت ومحسوب) وأنه سوف يعقبه انتعاش مصحوب بارتفاع مستوى النفقات الاستثمارية والاستهلاكية مع معدل منخفض للتضخم، إلا أنه قد ثبت من البيانات الرسمية عن فترة ١٨ عاماً (١٩٨٢ - ٢٠٠٠) أن هناك اختلالاً واضحاً في الهيكل الإنتاجي متمثلاً في انخفاض معدل النمو الحقيقي للقطاعات الإنتاجية والسلعية - خاصة الصناعية التحويلية والزراعة - وأن هناك خلافاً واضحاً في هيكل الاستثمار بفعل تضخم نصيب قطاعات البنية الأساسية بالمقارنة مع قطاعات الإنتاج السلعي، بالإضافة إلى اختلال هيكل توزيع الدخل القومي في غير مصلحة الفقراء في المجتمع، يضاف إلى ذلك انخفاض مستوى الاستهلاك الأساسي للطبقات الفقيرة، ممثلاً

بصفة خاصة في الإنفاق على البنود السلعية والغذائية، مما يؤدي إلى انخفاض مستوى دورة النشاط الاقتصادي في الفروع المنتجة للسلع الأساسية، وأن هذه الاختلالات التي جاءت نتيجة مباشرة للعولمة الاقتصادية أثاراً اجتماعية مهمة على التركيب الطبقي في مصر^(٥٦).

ثانياً: أثر العولمة على سوق العمل المصري

تشير البيانات الرسمية إلى أن عدد عاطلين قد بلغ ٢ مليون عاطل في العام المالي ٢٠٠٢، ٢٠٠٣ بما شكل نحو ٩,٩ % من قوة العمل المصرية وفقاً للبيانات الرسمية^(٥٧).

وتقف عوامل عديدة وراء تلك الظاهرة (البطالة):

- فهناك تراجع للحكومة المصرية عن الالتزام بسياسات توظيف الخريجين في القطاع الحكومي والعام، تمثياً مع سياسة خفض الإنفاق العام وتقليص حجم العجز في الموازنة العامة.

- سياسة خصخصة المشروعات العامة وضرورة تقليص العمالة الزائدة بها قبل انتقال ملكيتها للقطاع الخاص، سواء عن طريق تشجيعهم على التقاعد المبكر أو الترك الاختياري للعمل مقابل تعويضات مختلفة.

- وأخيراً فإن الالتزام بتحرير التجارة، وخفض الرسوم الجمركية، وفقاً لمتطلبات برامج الإصلاح أو نتيجة لانضمام منظمات التجارة أو اتفاقيات الشراكة مع الاتحاد الأوروبي يعرض الصناعة المحلية إلى منافسة غير متكافئة لا تستطيع الصمود فيها أمام المنتجات المستوردة، الأمر الذي ينتج عنه تزايد نسبة إفلاس وإغلاق الكثير من الوحدات الصناعية مع الاستغناء بالطبع عن العمالة الموجودة فيها.

ويمكن أن نخلص مما سبق إلى أن استمرار وتيرة العمالة مستقبلاً سوف يقترن بتزايد حدة البطالة في مصر نتيجة لما ينتج عن هذه الظاهرة من اختلافات جذرية في أساليب تنظيم العمل وفي التركيب المهني للقوة العاملة، ففي ضوء انخفاض المستوى التعليمي لقوة العمل المصرية حيث أن ٣٦ % منها أمي، وأنه بإضافة نسبة ممن يجيدون القراءة والكتابة إلى المجموعة السابقة، تصل نسبتهم إلى ٥٤,٥ % وهو ما يؤكد عدم قدرة نحو نصف قوة

العمالة المصرية على التعامل مع التقنيات الحديثة والتطورات التكنولوجية المتسارعة التي
تقترن بظاهرة العولمة. «(٥٨)

ومن الجدير بالذكر أن هناك عدداً من الشواهد تدعم وجهة النظر السابقة - أي
الانعكاسات السلبية للعولمة على مستويات التشغيل - وأنها ليست مقصورة على الدولة
النامية فقط، ومن بينها مصر بل إنها أحدثت بالفعل تأثيرات مماثلة في الدول الصناعية
المتقدمة إلى الحد الذي دفع إلى ظهور كتاب شهير بعنوان The End of work يتنبأ فيه
مؤلفه باختفاء العمل - على النحو المعروف لنا - وحدثت اختلافات جذرية في أساليب
العمل، وفي التركيب المهارى المطلوب لقوة العمل، ويرجع تفسير ذلك إلى أن الطفرات
التكنولوجية تؤدي إلى تدمير أو اختفاء مهن بعينها مقابل خلق مهن جديدة ومستحدثة ذات
محتوى معرفي ومهاري أعلى. ومن الطبيعي أن تدمير الوظائف على العمالة منخفضة أو
متوسطة المهارة، وهي التي تشكل القاعدة العريضة لقوة العمل في مصر (٥٩) هذا وتوجد
قضية مهمة استجدت مع العولمة الاقتصادية تتلخص في أنه إذا كانت العولمة تتمحور حول
التحرير المتزايد وإلغاء جميع القيود التي يمكن أن تحول دون انتقال لسلع أو عناصر الإنتاج
عبر الحدود الوطنية للدول، ويعني ذلك ضمناً أن العولمة سوف يترتب عليها المزيد من
الحرية في حركة الأفراد أسوة بتدفقات رؤوس الأموال وحركة التجارة العالمية، لكن الحقيقة
هي أن القيود الموضوعية على حركة انتقال قوة العمل في تزايد بوجه عام، ما عدا قلة قليلة
سوف تمثل طبقة محدودة أو متميزة من العاملين على عكس الانطباعات الأولى التي يمكن
تصورها، وبالنظر إلى أهم الآليات التي تستند عليه ظاهرة العولمة، وهي منظمة التجارة
العالمية وباقي ما أسفرت عنه مقررات دورة أوجواي الأخيرة بالنسبة لاتفاقية الجات وعلى
وجه التحديد اتفاقية تحرير الخدمات المعروضة باسم الجاتس Gats سوف يتأكد لنا عدم
التكافؤ في الفرص أمام الأفراد المنتمين لقوة العمل في الانتقال من دولة إلى أخرى.

من كل ما تقدم يتضح لنا أن "الأثر المتوقع من العولمة على انتقال قوة العمل
المصرية سوف يكون محدوداً من حيث الحجم، ولكنه سيترتب عليه تفريغ الدول من أفضل
عناصرها البشرية، سواء في حال انتقالها إقليمياً أو دولياً، والتي هي بحاجة إليها لدعم
جهودها التنموية، وفي المقابل ستزايد بها أعداد العاطلين، سواء من أصحاب المؤهلات أو
الفئات غير المؤهلة الذين يفتقدون المهارات المطلوبة في أسواق العمل الخارجية نتيجة
لتقلص الطلب الداخلي عليهم" (٦٠).

هذا وقد ساهمت العولمة -مصريا- في بروز فئات حديثة من شريحة متقفي الطبقة الوسطى المصرية تمثل نموذجاً ينتج عن العلاقة بالعالم وتحولاته، وهي وإن اختلفت فيما بينها، فيما يتعلق بأشطتها واهتماماتها والظروف النوعية لتشكيلها، فإن من أبرز ما يجمع بينها هو أنها فئات تتمتع بخاصية الامتداد العالمي، بمعنى الذي يقوم به أفرادها يؤدي عالمياً بدرجة كبيرة من التشابه، لا فرق بين أن يتواجد أفرادها في بلد متقدم أو نام، وهذه الفئات هي:

- العاملون في مجال المعلوماتية وهو المجال الأوثق ارتباطاً بالبيئة العالمية وشروطها الاقتصادية والثقافية.
 - العاملون في المنظمات غير الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني.
 - العاملون غير المنتظمين في المجال الثقافي غير المرتبط بالمؤسسات الرسمية الحكومية.
- مما يشي بظهور ما يمكن تسميته "عولمة طبقية" يمكن أن يؤذن ظهورها بتأثيرات خطيرة على مجمل النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمعات النامية. (١١).

وخلص القول:

إن انعكاسات العولمة على الدول النامية بشكل عام -ومن بينها مصر- تساعد على اندماج نخبة أو صفوة محدودة العدد من أبناء الدولة في عمليات الإنتاج والتراكم الرأسمالي المرتبط بالسوق العالمي يطلق عليهم Labor Aristocracy وهم الذين تتاح لهم فرصة التمتع بمستوى رفاه أعلى بكثير مما يتيحه دخل الفرد في هذه الدول، وفي المقابل، يتزايد عدد المستبعدين أو المهمشين من حلقات الإنتاج والدخل (مثل الأراضي الزراعية، والمياه النقية، وفرص العمل المنتج، ورأس المال العيني والمادي) والأصول البشرية (مثل التعليم الجيد والصحة) والأصول الاجتماعية مثل (الخدمات العامة وشبكات الاتصال وأنظمة الدعم الاجتماعي) أي أن عملية توليد الفقر يفتقرن بها ما يمكن تسميته بالاستبعاد الاجتماعي والاقتصادي هذه، والأخطر من ذلك هو أن ديناميكية الفقر تؤدي إلى زيادة حدة التفاوت في توزيع الثروة والدخل وبالتالي تناقص قدرة الفقراء على امتلاك رأس المال المادي والبشري والاجتماعي، مما يخلق حلقة خبيثة من الفقر والنخف يعيد فيها الفقر إنتاج ذاته وتصبح

الازدواجية الاجتماعية Social dualism إحدى السمات الأساسية التي يعاني منها المجتمع بدرجات متفاوتة^(٦٢).

وغني عن البيان أن مثل هذه الازدواجية تهدد وحدة النسيج الاجتماعي للدولة، وتولد مخاطر عدم استقرار على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية. وأيا كان الرأي في مدى عولمة الاقتصاد والمجتمع والدولة في مصر "فليس هناك شك كبير في أن جهاز الدولة المصرية في الوقت الحاضر هو عاجز عن مواجهة تحديات العولمة المحدودة التي تعرض لها الاقتصاد والمجتمع والنظام السياسي في مصر، وعن الاستفادة مما قد تنتجه من فرص، وهذا واضح بالمقارنة بحالة دول أخرى كانت أوضاعها من حيث بنية الاقتصاد، ودرجة رفاهية المواطنين والاستقرار السياسي أسوأ بكثير من مصر منذ أربعة عقود، ومع ذلك حققت هذه الدول - وبالتكامل بدرجة أفضل مع الاقتصاد العالمي والمجتمع الدولي - قفزات هائلة تكاد تنقلها إلى مصاف الدول المتقدمة، بينما مازالت مصر مخففة بعد في تحقيق تنمية مضطربة، ولا في الاقتراب من مكانة الدول الصناعية الجديدة. والمقارنة هنا هي مع دولة مثل كوريا الجنوبية، تشترك مع مصر في عدد من السمات مثل الكبر النسبي لعدد السكان، والدور البارز للمؤسسة العسكرية، بل والحس الوطني القوي لدى أفسام النخبة السياسية فيها والمواطنين مؤشرات عولمة الاقتصاد والمجتمع في مصر.

كوريا	مصر	المؤثر الدولة
٥,٧	٤,٦	١٩٩٠ - ٢٠٠٠ معدل نمو الناتج المحلي والإجمالي في المتوسط
٢	١,٣	لتدفقات السنوية للاستثمار الأجنبي % إلى الناتج المحلي الإجمالي لسنة ٢٠٠٠
٤٥-٤٢	١٦-٢٣	التجارة الخارجية % إلى إجمالي الناتج المحلي
-	٢,٦٥٧٥	المواطنون غير المقيمين
-	١,٢٦٥	عدد السياح إلى إجمالي السكان
٨,٥	-	مقدمو خدمة الانترنت لكل من ١٠٠٠ من السكان سنة ٢٠٠٠

وإذا كانت مؤشرات العولمة السابقة في مصر محدودة بالمقارنة مع غيرها من الدول - ومع ذلك أخفقت مصر اقتصادا ودولة مع هذه الدرجة المحدودة نسبياً - فماذا سيكون عليه الحال عندما تتعمق عولمة الاقتصاد والمجتمع في مصر^(١٣)، وهذا أمر يكاد يكون حتميا بحكم ضرورة تطبيق المعاهدات الاقتصادية الدولية التي ارتبطت بها مصر وكلها تدعو إلى المزيد من الاندماج للاقتصاد المصري في الاقتصاد العالمي، وفي مقدمها المعاهدة المنشئة لمنظمة التجارة العالمية، واتفاق الشراكة بين مصر والاتحاد الأوروبي، واتفاقيات التجارة الحرة، والتي أبرمت بالفعل مع الولايات المتحدة وإسرائيل وحملت مسمى الكويز Q.I.Z^(١٤).

الفصل الثالث

المجتمع المدني المصري وتحولات الهوية والانتماء

المجتمع المدني المصري في ظل العولمة

لا يمكن إغفال أنه على مستوى التطور في ساحة الجمعيات الأهلية فقد شهدت العقود الثلاثة الماضية نموا نوعيا وكميا، في اتساع محيط العمل الأهلي في مصر، خاصة مع مجيء العولمة، وطرح مسألة انتقال المجتمعات غير الديمقراطية إلى مجتمعات تأخذ بالديمقراطية والتعددية السياسية، إذ يشترط للتعددية السياسية والديمقراطية، تعددية في توزيع القوة الاجتماعية على فئات ومنظمات واسعة من المجتمع، ويشترط أيضا تعددية في

مؤسسات المجتمع المدني الحديث كالنقابات ومؤسسات التربية ووسائل الإعلام ووسائل المنظمات التطوعية التي تملأ الفضاء بين الأسرة والدولة.

أسباب صحة المجتمع المدني في مصر:

هذا وتقف أسباب كثيرة متنوعة وراء هذه الصحة للمجتمع المدني في الوطن العربي عامة، والمجتمع المصري بصفة خاصة ومنها:

(١) فشل جهود التنمية الوطنية في ظل الدولة المستقلة حديثا، والاتجاه إلى تطبيق سياسات التثبيت وبرامج التكيف الهيكلي لتسهيل اندماج اقتصاديات دول الجنوب في العولمة الرأسمالية. وقد صاحب تطبيق هذه السياسات انسحاب الدولة الوطنية من مجالات الإنتاج والخدمات والدعم - كما تمت الإشارة سابقا - وأصبحت هناك حاجة لتعويض هذا الانسحاب بتقديم خدمات اجتماعية للفئات الضعيفة في المجتمع بتكلفة أقل من أسعار السوق.

(٢) توافق هذا التوسع في مؤسسات المجتمع المدني مع عقد سلسلة من المؤتمرات الدولية لمعالجة مشكلات تؤثر في مستقبل البشرية والاستقرار العالمي، كالتنمية الاجتماعية والبيئية وحقوق الإنسان والمرأة والسكان. وكان للمنظمات الأهلية ومؤسسات المجتمع المدني دور أساسي في هذه المؤتمرات، الأمر الذي عزز مكانتها في مجتمعاتها لأنها طرحت في هذه المؤتمرات وجهة نظر الشعوب في كيفية حل هذه المشكلات بما لا يتعارض مع مصالحها في مواجهة قوى العولمة.

(٣) واكب هذا التوسع في العديد من الأقطار العربية التحول إلى التعددية السياسية، وطرح برامج للإصلاح السياسي والديموقراطي من قبل القوى الديموقراطية. وهذا ما يطرح دور المجتمع المدني في بناء الديموقراطية، خاصة بعد تأكيد أن التعويل على النخب الحاكمة لا يجدي في هذا المجال.

(٤) كذلك فإن الغرب استعمل المنظمات الأهلية كآلية سياسة لتغيير ما يسمى بالنظم الشمولية (الاشتراكية سابقا) في إطار الدعوة إلى تحقيق الديموقراطية بالمفهوم الليبرالي. كما تشجع المؤسسات والمنظمات الشمالية الدولية المنظمات الأهلية في دول الجنوب على العمل في الإسراع في التحول إلى اقتصاد السوق، وهو ما يعد خطوة أساسية لإدماجها في الاقتصاد العالمي، وإضعاف الدور المركزي للدولة الوطنية، ومن هنا شجعت العولمة على

تأسيس العديد من المنظمات غير الحكومية في مجال التنمية والبيئة والمرأة وحقوق الإنسان... وغيرها الخ. (٦٥)

أى أن المجتمع المدني يمر حالياً بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة والتعقيد تتشابك فيها الأبعاد العالمية والمتغيرات الداخلية والتيارات الفكرية والثقافية ويدور الصراع بين قوى العولمة والقوى الوطنية الديمقراطية حول دور المجتمع المدني ومستقبله في الوطن العربي.

مؤشرات صعود المجتمع المدني في مصر:

يشهد المجتمع المدني المصري حالياً - بالقياس للفترة السابقة- نمواً غير مسبوق. فمن المنظور الكمي أو العددي، نلاحظ أن عدد الجمعيات الأهلية في عام ١٩٧٦ كان حوالي ٧,٥٩٣ ارتفع عام ١٩٩٣ إلى ١٣,٢٣٩ ثم نهاية عام ١٩٩٩ إلى حوالي ١٦ ألف جمعية أهلية ينشط حوالي ربع هذه الجمعيات في التنمية المحلية، وتنشط الغالبية العظمى في الرعاية الاجتماعية. هذا وتشكل الجمعيات ذات السمة الدينية (الإسلامية والمسيحية) حوالي ٣٠% من نسيج الجمعيات وهو ما يشكل استمرارية في فعاليات هذه المنظمات منذ نهاية القرن التاسع عشر (والسمة الدينية هذه لا تمنع الجمعيات من لعب دور تنموي أو خدمي أو الاثنين معاً) (٦٦).

هذا وقد استجابت الجمعيات الأهلية - وبدرجة جيدة من الفعالية - للكثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية وأهمها قضايا البطالة والفقر، حيث تزايدت مشروعات الجمعيات المعنية بالتدريب وإعادة التأهيل وتوفير فرص عمل.

كذلك نشطت العديد من الجمعيات الأهلية في مشروعات تنظيم القروض الصغيرة للشباب أو النساء، وكان البعض منها وسيطاً بين مؤسسات التمويل العالمية، وبين هذه الفئات من المنفعين. أيضاً استجابة الجمعيات الأهلية لبعض الظواهر الاجتماعية السلبية التي شهدتها المجتمع المصري كقضية أطفال الشوارع وعمل الأطفال، كما استمرت نسبة كبيرة من الجمعيات (حوالي ٢٣%) في اهتماماتها بالعمل الخيري، ومن خلال المساعدات المادية والعينية للفقراء. أيضاً من الأهمية ملاحظة أن هناك اتجاهات متصاعدة لتأسيس منظمات في إطار الدفاع عن حقوق الإنسان عامة أو كمراكز بحثية ثقافية وكمراكز للدفاع

القانوني أو للدفاع عن قضايا المرأة، وارتفع عدد المنظمات الخاصة بحقوق الإنسان من منظمة واحدة عام ١٩٨٣ إلى حوالي ٢٣ منظمة للدفاع عن حقوق الإنسان في نهاية التسعينيات، وقد لعبت أدواراً مهمة في تدفق المعلومات حول هذه القضية، وفي توعية الرأي العام، وكذلك في الرقابة الشعبية على أداء الحكومة فيما يتعلق بمختلف قضايا حقوق الإنسان" (١٧).

كذلك شهدت التسعينيات نمواً في جماعات رجال الأعمال التي لعبت سياسة الانفتاح الاقتصادي في السبعينات جواً ملائماً لنشأتها، حيث كان أولها المجلس المصري الأمريكي لرجال الأعمال (١٩٧٥) ثم جمعية رجال الأعمال المصريين (١٩٧٧)، ثم شهدت الثمانينات والتسعينيات تأسيس جمعيات أخرى من أهمها غرفة التجارة الأمريكية بالقاهرة (١٩٨١)، ورجال أعمال الإسكندرية (١٩٨٣). وقد بلغ عدد الجمعيات إلى حوالي ١٦ جمعية، ويمكن تقدير إجمالي عدد رجال الأعمال الأعضاء في هذه الجماعات، بحوالي ١٥,٠٠٠ عضو، وهي تضم الشريحة العليا من رجال الأعمال، ورؤساء مجالس الإدارات في كبرى الشركات والبنوك وقطاع الأعمال. وقد تحددت مطالب هذه الجماعات وأنشطتها، بتفعيل دور القطاع الخاص، وإزالة المعوقات التشريعية والبيروقراطية المواجهة لها، والإسراع بالخصخصة، وهم يمارسون تأثيراً في السياسات الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك في صياغة التشريعات من خلال اللجان المشتركة مع الحكومة (١٨).

ويلاحظ د. محمد السيد سعيد في دراسة مهمة بعنوان "رجال الأعمال الديمقراطية وحقوق الإنسان" أنه لم يتبلور وعي طبقي متماسك، ولا هيكلية راسخة لرجال الأعمال المصريين، بما يبرر تسميتهم طبقة تمارس نفوذاً مؤثراً وقوياً على المجتمع باعتبارها كذلك، وإن كان رجال الأعمال الكبار يملكون نفوذاً كبيراً بصفتهم الفردية، وإن كان خاضعاً في نهاية المطاف للإدارة السياسية العليا ولجهاز الدولة، وهم الآن يفتقرون تماماً للقدرة على التعبئة، ولا يملكون إدراكاً "للمصالح الحيوية العامة" لهم، ويفتقرون للتجانس كما أنه ليس لديهم مشروع سياسي خاص بهم، وهم لا يملكون دافعاً قوياً للمشاركة بأشكال ملموسة للمساهمة في تحرير البلاد من أزماتها، وفي الوقت نفسه فإن الهياكل والمؤسسات المدنية والسياسية لازالت تتجاهلهم، وبالذات من ينتمون للتيارات المتماسكة فكرياً كجمعية النداء الجديد مثلاً (١٩).

المجتمع المدني المصري: قضايا المستقبل والفعالية

يواجه المجتمع المصري الراهن الكثير من التحديات والمخاطر الداخلية والخارجية. وتتنوع وتتعدد هذه التحديات والمخاطر لتشمل كافة مجالات المجتمع (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية) فهناك تحديات التنمية والتحديث والتحول الديمقراطي وإشاعة العقلانية والتسامح.... إلخ، بالإضافة إلى مخاطر التوسع الصهيوني والهيمنة الأمريكية المتزايدة على صناعة القرار السياسي في مصر.

- هذا وتتطلب المواجهة الفعالة لتلك المخاطر والمشكلات، تحرير الإنسان المصري أولاً، وإطلاق طاقاته ليصبح القوة الأساسية في هذه المواجهة. ولا يمكن الحديث عن تحرير الإنسان طالما بقيت رواسب الاستبداد قائمة على شكل نظام حكم غير ديمقراطي وشيوع ثقافة غير ديمقراطية وما لم يشمل التحول الديمقراطي كافة مجالات المجتمع، لأن الديمقراطية في الأساس هي طريقة في الحياة وأسلوب لتسيير المجتمع وإدارة صراعاته بوسائل سلمية، وهي بهذا المفهوم تتضمن قيما ومؤسسات وآليات لا يمكن دونها وضعها موضع التطبيق وشمولها المجتمع كله^(٧٠).

للقيم الديمقراطية إذا دور محوري في إنضاج عملية الانتقال إلى الديمقراطية وتوفير شروطها الأساسية ويتطلب ذلك:

١- إشاعة الثقافة المدنية في المجتمع.

٢- الاهتمام بتربية المواطنين لتمثل هذه الثقافة وقيمتها في حياتهم اليومية وعلاقتهم بالآخرين.

٣- تدريب المواطنين عمليا على الممارسة الديمقراطية، وإكسابهم خبرة هذه الممارسة من خلال نشاطهم الحياتي في مختلف مجالات الحياة.

٤- وتعتبر مؤسسات المجتمع المدني الإطار الأمثل للقيام بهذه المهام الثلاث لأنها "تجتذب إلى عضويتها دائرة أوسع من المواطنين" الذين يسعون إلى الاستفادة من خدماتها، أو الدفاع عن مصالحهم، أو ممارسة أنشطة إنسانية متنوعة. والمجتمع المدني رغم أنه يعلى من شأنه الفرد، إلا أنه ليس مجتمع الفردية بل على العكس مجتمع التضامن عبر شبكة

واسعة من المؤسسات»^(٧١). وتزداد أهمية المجتمع المدني ونضج مؤسساته لما يقوم به في دور تنظيم وتفعيل مشاركة الناس في تقرير مصائرهم ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم وتزيد من أفكارهم، وما يقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذاتية، ثقافة بناء المؤسسات، ثقافة الإعلاء من شأن المواطن، والتأكيد على إرادة المواطنين في الفعل التاريخي والمساهمة بفعالية في تحقيق التحولات الكبرى للمجتمعات حتى لا تترك حكرا على النخب الحاكمة»^(٧٢).

والمجتمع المدني - المراد حاليا إحياءه، وتوسيع مجالاته في مصر حتي ينهض بتلك المهام السابقة، وغيرها كثير مما سنعرض له لاحقا - يثير قضايا متعددة سياسية واقتصادية وثقافية تستحق الوقوف عندها بالكثير من التحليل والتدقيق، ولعل ما يدعو إلى ذلك كما يقول السيد ياسين "ظهور اتجاهات جديدة في مجال ممارسة الديمقراطية، أهمها الدعوة إلى الانتقال من الديمقراطية التي تقوم على فكرة الإنابة والتمثيل إلى الديمقراطية التشاركية، وذلك في ضوء الانتقادات التي وجهت لفكرة التمثيل، وعدم كفايتها للتعبير عن المطالب والحاجات الشعبية»^(٧٣).

والواقع أن ما يضيف أهمية على المسائل السابقة أن ظواهر احتكار السلطة، وعدم تداولها عبر الآليات الديمقراطية والمشاركة السياسية الشعبية أدت إلى تجفيف بعض منابع الحيوية السياسية لفئات وأجيال اجتماعية عديدة في غالبية البلدان العربية. ويعد انكفاء المواطنين - لعدم تحقق شروط وحالات المواطنة عربيا - بعيداً عن السياسية واحدا من أبرز النتائج لاستراتيجيات التعبئة السياسية واللاتيس التي جاءت بها النظم السلطوية. وقد أدى اللاتيس وعنف الصفوات السياسية الحاكمة إزاء الجماعات السياسية المعارضة، والانتهاكات المنهجية لحقوق الإنسان والحريات العامة من الأجهزة الأمنية، إلى بروز كراهية السياسة من الجمهور، وارتباطها الإدراكي لدي الغالبية الشعبية بالأذى والرقابة والاعتقالات»^(٧٤).

ومن ناحية أخرى:

فإن كان المجتمع المدني هو ساحة لتعبير التيارات الفكرية والسياسية عن نفسها، فمن الصعب القول إنه ساحة لكافة التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية والقطاعات السكانية، فهناك قطاعات كبيرة مهمشة، إما بسبب ترددي أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية، أو بسبب ضعف مشاركتها السياسية التطوعية (النساء، الشباب) وتغلغل الأحزاب السياسية في

القواعد الجماهيرية محدود ومنظمات رجال الأعمال تركز على الشرائح العليا من المجتمع، كما أن منظمات حقوق الإنسان وحقوق المرأة لها طبيعة نخبوية إلى حد كبير، تفوق تغلغلها داخل القواعد الشعبية والنقابات المهنية التي تضم الملايين العضوية فيها (إجبارية- روتينية) (نقابة المعلمين على سبيل المثال) لا تعبر عن مشاركة طوعية. وأخيراً فإن النقابات العمالية تضم أقل من ربع قوى العمال في مصر. هذا ويكشف التطور التاريخي لمؤسسات المجتمع المدني أنها لم تتجح في الدخول إلى دوائر البرلمان وخلق قوى مساندة لها في صراعها مع الدولة، والدليل على ذلك تمرير المشروعات المضادة لحريات المجتمع المدني بسهولة دون أن تحظى بمناقشة تذكر^(٧٥).

من ناحية ثالثة:

فإن تبني المنظمات غير الحكومية في مصر -حرصاً على الدعم المالي بوجه خاص- للمفاهيم والآليات "المعولمة" عن العمل الأهلي والتطوعي إنما يفضي في حقيقة الأمر إلى عدة أمور سلبية مطلوب التصدي لها "أهمها الاتجاه للأخذ بالتصور الغربي - الأمريكي. إن القطاع الثالث يدخل في علاقة صراعية بالأساس مع الدولة، بقصد تقليص دورها في المجتمع والاقتصاد والمجال العام عموماً، بينما هذه العلاقة الصراعية ليست لازمة في الجنوب في ضوء الحاجة للدور التنموي، والتمكين للمجتمع المدني من جهة واعتبار أنه لا يوجد تلازم ضروري بين التنمية بالمشاركة التي تستهدف التمكين للناس ولمجتمعاتهم القاعدية، وبين إضعاف الدولة وتقليص أدوارها من جهة أخرى، كما أن المستهدف من مؤسسات المجتمع المدني في الجنوب ليس فقط تخفيف الخلل أو الاضطراب الاجتماعي الناجم عن تراجع الدولة في المجتمعات الغربية عن سياسيات الرفاه الاجتماعي، والتي اتبعتها عقب الحرب العالمية الثانية، فدورها يتعدد في دول الجنوب ومن بينها مصر.

- إذ يشمل مهام أكثر تركيباً وتعقيداً: (تنمية الوعي بالحقوق، تفعيل ثقافة المشاركة، والتأهيل والتمكين، تنظيم المبادرات النلقائية للناس، مكافحة الانهيارات الاجتماعية، الفقر، التهميش)^(٧٦).

هذا ومن الجدير بالذكر أن العولمة تؤدي إلى فصل المجتمع المدني إلى شطرين، أولهما يمثل قطاعاً هو الأصغر في مؤسسات المجتمع المدني، يتعامل بكفاءة مع خطاب العولمة ولغة العولمة وتياراتها ويجيد التعامل مع المانح الأجنبي، ويمتلك مؤسسات مدنية محدثة تكنولوجياً، أما القطاع الثاني الكبير فهو يمثل غالبية المؤسسات، ويمارس أدوراً

تقليدية ويفتقد إلى التحديث، ولا يمتلك مهارات التعامل مع آليات العولمة. والواقع أن القطاع الأول - كما سبقت الإشارة - يلتزم بجدول أعمال المانح بأكثر من التزامه بأولويات قضايا المجتمع المصري وهذا يقلل من فاعليته المجتمعية والواجب أن يفعل العكس، دون أن يعني ذلك عدم الانخراط فيما يعرف باسم المجتمع المدني العالمي Global Civil Society ومحاولة التأثير فيه من داخله، فالاستقلالية لا تتناقض مع الانخراط، هي فقط تستلزم وعياً كافياً، وروية واضحة للأجندة القومية والتيارات العالمية^(٧٧).

كل تلك المؤثرات والقضايا السابقة تدل على الحاجة لوجود مجتمع مدني مصري أكثر تطوراً، ويضم مؤسسات تستطيع أن تلعب دوراً فاعلاً في عملية التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي ويملك تصوراً واضحاً لخريطة المجتمع، ومصادر القوة السياسية والاجتماعية ونقاط الضعف ولا يتبنى فقط "الدور اللاحقي" أي معالجة القضايا والمشكلات بعد حدوثها، أو يقتصر على تقديم الخدمات وأشكال العناية الاجتماعية، وإنما يتجاوزها إلى الدور "التوازني" الذي يسعى إلى تحقيق توازن المجتمع والإسهام في عملية التحول الاجتماعي.

إن المجتمع المدني الذي ننطلق إليه في عصر العولمة، إنما هو المجتمع الذي يأخذ بالنظرة الكلية الشاملة بمعنى أن مشكلات المجتمع تقع في كل مترابط مع الأبعاد الإقليمية والدولية، والتعامل مع القضايا والمشكلات ينبغي أن يكون منطلقاً من الإطار القومي وعيوننا على الإطار الإقليمي والدولي، وهو المجتمع الذي تتبنى مؤسساته ميثاق شرف أخلاقي تتوافق حوله، ويصبح هو المرجع النهائي لتقييم ممارستها، ميثاق أخلاقي يقوم على الالتزام بفكرة الشرعية الديمقراطية والمحاسبية والمساءلة والشفافية.

والواقع أن هناك إمكانية حقيقة لمواجهة مخاطر العولمة بما يكفل دعم استقلالية المجتمع المدني وتعزيز دورة الديمقراطية والتنمية، ويتم ذلك من خلال:

١- إزالة الالتباس القائم حول علاقة المجتمع المدني بالدولة بما يكفل إنهاء المواجهة بينهما، بحيث لا يطرح تطوير المنظمات الأهلية على حساب إضعاف الدولة، ففي ظل العولمة تشد الحاجة إلى دولة قوية عادلة تطبق الديمقراطية، وتعطي الحرية للمجتمع المدني، وتحقق العلاقة السليمة بين الدولة والمجتمع المدني بتطوير التشريعات المنظمة لتأسيس المنظمات الأهلية، وإلغاء القيود المفروضة عليها وتمكينها من ممارسة نشاطها باستقلال عن الأجهزة الحكومية والإدارية.

٢- إطلاق المبادرة الشعبية كأسس لبناء شبكة واسعة من المنظمات الجماهيرية لتعبئة الجهود الشعبية وتنظيم حركتها ودعم نفوذ الجماهير وزيادة مشاركتها، وهو ما يطرح الدور الديمقراطي للمجتمع المدني، إذا تعتبر منظماته بمثابة البنية التحتية للديمقراطية وبمثابة مدارس للتنشئة الديمقراطية.

٣- تحقيق التنسيق بين مؤسسات المجتمع المدني على المستويين القطري والعربي، وكذلك دول الجنوب بعامة. ويكون ذلك بتبادل الخبرة والمعلومات، وعقد اجتماعات دورية لبحث المشاكل المشتركة والتعاون في مواجهة الأطراف الخارجية لتقوية الوضع التفاوضي للمنظمات الأهلية العربية في علاقتها بالهيئات المانحة والمنظمات الدولية، وتطوير عملية إنشاء وشبكات من المنظمات الأهلية العربية التي تعمل في مجالات مشتركة أو تنشط في نطاق جغرافي واحد^(٧٨).

٤- ضرورة تحرير المنظمات غير الحكومية الوطنية من هيمنة الهيئات الأجنبية المانحة للمساعدات المادية والعمل على استقلال هذه المنظمات حتى تؤدي دورها الوطني على أكمل وجه. ويمكن تدبير الموارد المالية المطلوبة من خلال مصادر عدة منها دعم الحكومة، وتبرعات القطاع الخاص لهذه المؤسسات، وإنشاء صندوق قومي لدعم العمل الأهلي (من موارد حكومية ومن القطاع الخاص والمؤسسات الدولية المانحة) وتوزيعه وفق أسس عادلة ودعوة المنظمات المالية والإقليمية والدولية إلى دعم مشاريع المنظمات الأهلية الإنتاجية والاقتصادية والعمل على تدريب هذه المنظمات على تطوير مهارات تدبير الموارد وكيفية تنظيم البرامج والمشاركة المتنوعة^(٧٩).

استناداً إلى هذا كله، وتتويجاً له سوف تكون مؤسسات المجتمع المدني قادرة على القيام بدور تنموي مختلف عن ذلك الدور الذي تروج له المؤسسات الرأسمالية الدولية - خاصة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية - التي تشجع على قيام مجتمع مدني ينفذ مشروعات تنموية بشكل مجزأ لرفع مستوى معيشة بعض الفئات.

والحقيقة أننا بحاجة إلى نوع من التنمية الشاملة - غير الجزئية - التي تهدف إلى تغيير المجتمع ككل وتطويره. هذه التنمية المستدامة التي يلعب فيها الناس دوراً أساسياً ومن خلال المشاركة سوف تتحول الجماهير من جماهير سلبية متلقية للمساعدات إلى فاعل إيجابي مبادر وإلى وسيط في عملية التغيير الاجتماعي ولما كانت عملية التنمية للمفهوم السابق هي عملية مستمرة ودائمة إعادة تقسيم الثروة والسلطة في المجتمع، فإن الدور

الحقيقي للقطاع الأهلي في التنمية هو التأثير في السياسات العامة التي تعالج توزيع الثروة وتوزيع السلطة، والمشاركة بشكل جماعي في صياغة هذه السياسات العامة وهذا هو جوهر الدور التنموي للقطاع الأهلي، وإعطاء هذا الدور أولوية لن يكون على حساب استمرار هذا القطاع في دوره الوظيفي الخدمي الرعائي، بل يدعم قدرته على القيام به من خلال توافر موارد إضافية تمكنه من التوسع في تقديم الخدمات وكلها أمور شديدة الأهمية لتحقيق المواطنة المصرية وتمكين المواطن المصري من لعب دور أكثر فعالية في حياة مجتمعه أولاً والعالم ثانياً.

العولمة الثقافية: تحولات الهوية والانتماء

تشغل علاقة "العولمة بالثقافة" أو الثقافة بالعولمة "بال كثير من الباحثين، حتى أصبح لهذه الدائرة البحثية حضورها المكثف على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية الرسمية منها وغير الرسمية. وعلى الرغم من أهمية ما تطرحه الأدبيات التي تناولت موضوع "العولمة والثقافة" إلا أن المفارقة التي تلفت انتباه المشتغل في حقل الثقافة الإنسانية تكمن في أن غالبية هذه الأدبيات قد حصرت جل اهتماماتها في دائرة استشراف العلاقة فيما بين (المتغير الاقتصادي "العولمة" والمتغير الثقافي "المحلي") دون أن تسعى وبشكل إيجابي إلى تقديم منظور موضوعي من شأنه أن ينظم علاقة العولمة بالثقافة، من أجل تجاوز إشكالية التوقع الثقافي الكلي على ثقافة واحدة محددة، أو الإذعان الثقافي الكلي لأيديولوجية السوق المعولمة خاصة إذا ما علمنا أن استراتيجية "التوقع" أو الإذعان الثقافي سوف تفشل في مجابهة أخطار المستقبل الحاد والمتنوعة.

أما المشكلة الأخرى التي عانت منها الأدبيات والتي أخفقت في صياغة بعد جديد للعلاقة فيما بين العولمة والثقافة، فتمثل في تركيزها على الأطروحات والمنطلقات الفكرية التابعة من الاقتصاد والسياسة فقط، ولعل هذا ما يطرح إمكانية معالجة العلاقة من خلال منظور آخر يمكن دعوته بالمنظور الثقافي والذي يهدف إلى تحقيق المكاسب المتبادلة فيما بين المجتمعات الإنسانية وثقافتها المتبادلة في العصر القادم^(٨٠).

المسألة الثقافية في عصر العولمة:

بداية تعرف الثقافة "بأنها" تنظيم جماع السمات المميزة للأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية ووجدانية. وتشمل مجموعة المعارف والقيم، والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها، وطرائق التفكير، والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والثقفي، وسبل السلوك والتصرف والتعبير، وأنماط الحياة. كما تشمل أخيراً تطورات الإنسان للمثل العليا، ومحاولات إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائم عن مدلولات جديدة لحياته، وقيمه ومستقبله، إبداع كل ما يتفوق به على ذاته" (٨١).

والثقافة بهذا المعنى هي "محصلة التفاعل بين علاقات ثلاث:

مع الله (العقيدة والدين) ومع الآخر (المجتمع والطبيعة) ومع الذات (الرغبات والغرائز والحاجات) فهي بهذا الجواب الذي تقدمه الجماعات البشرية لمشكلة وجودها، والحوال التي بوجودها الإنسان للمشاكل المطروحة عليه من قبل محيطه، حيث تعد الثقافة من هذا المنطلق التجربة التي تلخص الجوانب الإبداعية والاجتماعية والسلوكية والعقيدية التي تميز بين مجتمع وآخر وثقافة وأخرى. وبعد البعد الثقافي من أكثر الأبعاد تأثيراً على هوية الفرد والجماعة معاً، وبالتالي على صمود أو ذوبان مجموعة من الكيانات القومية المستهدفة. ومع أن الثقافة كانت دائماً عنصراً مهماً في حملات الترويج الأيديولوجي أو حتى الغزو الاستعماري يراد من خلالها طرح أفكار الغالب على المغلوب، أو تحطيم روح المقاومة من خلال إضعاف عناصر الروح القومية لدى الشعوب المستهدفة، فإن موقع الثقافة في عملية العولمة قد ازداد أهمية إلى حد بعيد وشهد نقلة نوعية فلم يعد الاستهداف الثقافي وسيلة إلى غاية وإنما أصبح غاية ذاته، وكان من الطبيعي أن تسعى القوى الرأسمالية التقليدية -وقد أدركت الاحتمالات الاقتصادية الهائلة للمواد الثقافية- إلى تحويل الثقافة إلى واحدة من أهم الصناعات الاستراتيجية التي تحكم موازين القوى عالمياً، إن لم تكن أهمها على الإطلاق" (٨٢).

من ناحية أخرى يرى د. برهان غليون أن القوى الكبرى المتحكمة في العولمة اليوم والتي تعمل على بسط هيمنتها على الكوكب بأسره، لم تعد تحتاج إلى استخدام وسائل الإكراه والقسر والعنف الكثيفة لتحقيق السيطرة العملية، ولكن يمكن أن يحصل من ذلك خلال السيطرة على القطاعات والشبكات الاقتصادية والثقافية، والإعلامية العولمية، واستخدامها لتوزيع رأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والرمزي وبالتالي لإنتاج

المواقع الطبقيّة الجديدة، ومركز هذه السيطرة الرئيس هو قطاع الثورة التّقنيّة المعلوماتيّة، وما يرتبط به من نخب معولمة. أي أن الجبهة الرئيسيّة في حرب السيطرة العالميّة، هي جبهة المواجهة الثقافيّة الهادفة إلى التخفيض من قيمة الثقافات المنافسة، وتسويد صفحاتها، لدفع نخبها إلى التنصل منها إلى ثقافة العولمة الكوسمو بوليتانيّة^(٨٣).

لقد عرفت البشريّة طوال تاريخها الكثير من الثقافات المتعاقبة والمتحاورّة والمتصارعة وكان جزء من تقدم البشريّة يكمن في هذه الصلة المعقّدة، التي كانت فيها الثقافات والحضارات تتبادل مواقع الصدارة، دون أن تصل واحدة منها لفرض هيمنتها المطلقة على كل ما عداها. وكانت الوسائل المتبعة في طرح ثقافة أمة على أخرى تتمثل غالباً في اللجوء إلى إغراء العرض "لكن النقلة النوعيّة التي حدثت مع ثقافة العولمة في العلاقات مع ثقافة الآخر تكمن في أنها لجأت إلى ما يمكن أن يسم "إغراء الفرض" بمعنى أنها لم تعد تعرض بل تفرض وهذا الفرض يتم من خلال استغلال التّقنيّات الهائلة في الاتّصال^(٨٤). كما يتّصف هذا الاختراق الثقافيّ الغربيّ السمات والقسمات، باتّساعه وشموله لكل الثقافات، وفي أنه اختراق مقصود لإحلال ثقافته محلّ الثقافات القوميّة، هذا مما يضاعف عن مخاطر تكنولوجيا الثقافة (حجر الأساس في العولمة الثقافيّة).

١- أن معظم مواد وتجهيزات الصناعة التقليديّة والإعلام تقع في يد الدول المتقدمة في صناعاتها أي الولايات المتحدّة الأمريكيّة.

٢- أن جميع مواد وتجهيزات الاتّصال الحديثة تقع في يد المجموعة ذاتها وتسيطر عليها كليا الولايات المتحدّة.

٣- أن كافّة التجهيزات الخاصّة بالمعلومات وغزو الفضاء والسبيرنتيكا، وكذلك بنوك المعلومات في يد الغرب والولايات المتحدّة.

٤- أن معظم مصادر البثّ الإعلامي والأقمار الصناعيّة ومواد تصنيعها وكذلك طرق تجاربها والأشكال القانونيّة التي تنظّمها في يد الولايات المتحدّة كذلك^(٨٥).

ومما يفاقم من خطورة تلك الآليات السابقة أن الأيديولوجيا التي تحكمها تعد جزءاً أصيلاً من البناء الأيديولوجي الكلي للنظام الرأسمالي في المرحلة الحاليّة، إذ تتأثر بصفة أساسيّة بالاقتصاد السياسي للرأسمالية المعاصرة، ومذاهب ما بعد الحداثيّة. هذا وتعرض جميع الدول في العالم لتأثيرات العولمة الثقافيّة، لا فرق بين دولة متقدمة أو نامية ومن

الطبيعي في ظل الضعف الشديد الذي عليه المؤسسات الثقافية والإعلامية في البلاد النامية أن يكون التهديد لثقافتها الوطنية بدرجة أعلى، فإنه حتى الدول الغربية المتقدمة في هذا الشأن لها معاناتها الخاصة في هذا المجال، فوزير الخارجية الكندي الأسبق قد تحدث عن تدفق البرامج الأمريكية على وسائل الإعلام، مما جعل الأطفال الكنديين لا يدركون أنهم كنديون ويقولون لأن كان الاحتكار أمر سيئا في صناعة استهلاكية، فإنه أسوأ إلى أقصى درجة في صناعة الثقافة حيث لا يقتصر الأمر على تثبيت الأسعار وإنما يتعداه إلى تثبيت الأفكار»^(٨٦).

ولقد ازداد قلق المؤسسات الدولية المعنية بالثقافة من خطر التطبيق غير الواعي لثقافة العولمة على حق التنوع الثقافي، وهو الخطر المماثل لما لحق بالبيئة من أضرار قاتلة حرمتها من التنوع البيئي "نتيجة للتطبيق غير الواعي لقوانين التنمية. ولقد جثم هذا الهاجس المخيف على المؤتمر الذي عقده اليونسكو حول الثقافة والتنمية في مارس ١٩٩٨ بمدينة استكهولم بالسويد، والذي كانت ورقة عملة الرئيسة هي التقرير الذي أعدته اللجنة الخاصة التي شكلتها الأمم المتحدة بعنوان "تنوعاً بشري الخلاق" "Our Creative Diversity" وكانت منظمة اليونسكو ذاتها هي التي استشعرت قبل ذلك بستة عشر عاماً مخاطر العولمة على الهوية الثقافية حين ندد المؤتمر الدولي للسياسات الثقافية المنعقدة في المكسيك سنة ١٩٨٢ بمواقف الولايات المتحدة التي تبذل جهوداً كبيرة لنشر الثقافة الأمريكية واستعمال جميع الوسائل لتحقيق هذا الهدف "و حين أعلنت فرنسا رفضها التوقيع على الجزء الخاص بالسلع والمواد الثقافية في اتفاقية الجات" ^(٨٧).

ثقافة العولمة وأدواتها:

من أهم ما يمكن ملاحظته على الثقافة -التي يتم تسويقها من خلال العولمة وأدواتها- أنها ليست الثقافة المكتوبة، فالكتابة ليست من أدواتها الوظيفية ووسائط انتشارها، وأن ثقافة الصورة هي المعبر الحقيقي عن العولمة الثقافية. فالصورة اليوم هي المفتاح السحري للنظام الثقافي الجديد -نظام إنتاج وعي الإنسان بالعالم- وهي تلعب في إطار العولمة الثقافية الدور نفسه الذي لعبته الكلمة في سائر التواريخ الثقافية، واطر ما في الصورة كما يقول د. بلقريز "أنها لا تحتاج -دائماً- إلى المصاحبة اللغوية كي تنفذ إلى إدراك المتلقي، فهي - بعد ذاتها- خطاب ناجز مكتمل، يمتلك سائر مقومات التأثير الفعال في مستقبله وإذا كانت

فعالية الكلمة وفقا على سعة الإطلاع اللغوي للمتلقى "وفي هذا سبب نخبوتها ومحدوديتها أما الصورة، فقد باتت متجاوزة للحاجز اللغوي، ومن ثم كان جمهورها أوسع وشعبيتها أعظم" (٨٨).

إنه ونتيجة للتقدم الهائل في وسائل الاتصال، فقد صار في الوسع نقل المادة الثقافية الجديدة، إلى حال من العالمية، تضيع فيها الحدود بين جغرافية ثقافة وأمة ما والجغرافيا الكونية والحقيقة أن صيرورة السلطة كسلطة رمزية على صعيد الإدراك الثقافي العام، لا يعني سوي أن النظام السمي- البصري (نظام ثقافة العولمة) قد أصبح المصدر الجديد الأقوى لإنتاج القيم والرموز وصناعتها وتشكيل الوعي والوجدان والذوق (٨٩)، ولذلك آثاره الخطيرة على صعيدين:

- على صعيد مستوى التنمية الثقافية والقيمية التي تقترحها العولمة على البشرية اليوم.

- وعلى صعيد درجة التاسب الطبيعي بين الثقافي والاجتماعي في المجتمعات المعاصرة والمستقبلية.

والمتمثل للثقافة - على الصعيد الأول - يكتشف أنها على مستوى الهزال والفقر والسطحية، حيث لا تزيد عن كونها معلبات ثقافية جاهزة شديدة الإبهار، لا تحوي أي مضمون فكري وأخلاقي، بل إنها في الواقع تكرر النفعية والفرديانية الأنانية والمنزع المادي (الغرائزي المجرى من أي مستوى إنساني) وإنها تغدق على الجسد ما يفيض عن حاجته من الإشباع، غير أنها ستقتل الروح، وتذهب بالمحتوى الأخلاقي والإنساني لسلوك الناس "الم يحل التليفزيون محل الأسرة والمدرسة كمؤسسة تربوية أولى؟! أو بعبارة أخرى تقود العولمة إلى منظور مفاده انشطار العالم إلى عالمين:

- عالم الثقافة الإلكترونية الذي سبقت الإشارة إليها.

- عالم الثقافة الأصولية (تلك الأيديولوجيات المرتكزة في مقوماتها على التاريخ واللغة والتراث).

"إنها ثقافة الإيمان باليقينات، التي انهارت، لذلك فهي تدعي القدرة على تحقيق خلاص الإنسان من قهره وغبنه وشعوره بالضياع، وفقدانه السيطرة على المصير نتيجة انغماسه في عبودية المادة وألوهية السوق، هذا الانشطار الثنائي المتمثل في التكنولوجيا مقابل "التراث"

يعبر نظريا وبصورة واضحة عن توجه يعكس دون وعي الصراع اللاهوتي الثنائي القديم والقائم على فكرة الجسد مقابل الروح. «(٩٠)

والتي تدرجت تاريخيا في الفكر الإنساني حتى وصلت إلى أقصى درجات تطورها في «الثنائية الحديثة» التي قالت بها مدرسة ليفي سترانس «البنوية التي تصور عالم الإنسان باعتباره نتاجا لثنائيات متناقضة، مصدرها البنى الخفية للعقل الإنساني والتي يطلق عليها منطقة «اللاوعي» (٩١).

أما على الصعيد الثاني:

فتبدو الثقافة خارج حدود تعريفها، وماهيتها الطبيعيين ولا يعود بالوسع القول بأنها تعبر عن تمثل الناس لمحيطهم، وعن نظام اجتماعهم المدني، ويصبح مطروحا علينا التفكير في معنى أن تنشأ في وعي الناس ثقافة أو قيم ثقافية لا تقوم صلة بينها وبين النظام الاجتماعي الذي ينتمون إليه، فحين يحمل الناس - عبر الزخم اليومي للصور المبتوثة - منظومات من الأفكار والقيم لم تمزج من رحم التطور الاجتماعي الطبيعي يكون من الطبيعي أن تتفكك الصلة بين الثقافي والاجتماعي ويزداد بمرور الوقت هذا التفكك مما يؤدي إلى خلل في البنى الاجتماعي للمجتمع» (٩٢).

العولمة الثقافية: الإيجابيات والسلبيات:

تثير العولمة الثقافية الكثير من ردود الأفعال سواء بالرفض أو بالقبول. أما عن الآثار السلبية وهي ذات النصيب الأكبر فالكثير من الباحثين يرون أن العولمة لا تحترم مبدأ السيادة الثقافية، إذ إن الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه هو تذيب لثقافات الإنسانية المتباينة، واستبدالها بثقافة ذات طابع أحادي لها نفس القيم والمعايير. ولأن ثقافة العولمة تروج لما هو سهل وسريع وبسيط، فإن اعتمادها الرئيس يقوم على تطوير التكنولوجيا وخدماتها للتأثير على حياة الناس وأسلوبهم في المعيشة والتفكير والمعتقد واللغة والزواج وغيرها من مكونات الثقافة الأخرى. «(٩٣)

وإذا كانت ثقافة العولمة هي ثقافة الصورة والبلاغة الإلكترونية، فإن طبيعة هذه الثقافة كما يرى البعض الآخر تتميز في أنها تبشر بلذوية الحاضر من خلال كل آليات المتع الحسية وتقنيات الإثارة المصاحبة لها» (٩٤) ولذلك فهي تسعى إلى تحقيق سيادة نمط التشيؤ من

خلال العمل الجاد على تحويل كل شيء إلى سلعة متداولة في السوق بما في ذلك مكونات الثقافة التي ستخضع لقانون العرض والطلب مثلها مثل أي سلعة أخرى^(٩٥). ولا يتردد مصطفى الطحان - الذي يتفق مع هذه الرؤية - في تقديم صورة سوداوية عن ثقافة العولمة التي يعتبرها نوعاً من الهيمنة الأمريكية من الناحية الثقافية، والتي تهدف في محصلتها النهائية، إلى تمجيد الجنس وانفلات المرأة تحت ستار التحرر والإباحية وتغيير النظرة العامة تجاه الشواذ^(٩٦). ويذهب جيرنوت كوهلر Ger not Kohler إلى أبعد من ذلك عندما يجادل في أن العولمة ستعود إلى مرحلة من "التميز العنصري المعولم Global Apartheid" في جميع مناحي الحياة بما فيها الثقافة، إذ أن العالم وفقاً لبنائية هذا النوع من التمييز سوف ينشطر إلى ثقافتين:

ثقافة الأغنياء (الأقلية) التي ستتحكم في العالم، وثقافة الفقراء (الأكثرية) والمغلوبة على أمرها. ثقافة من يملكون في مقابل ثقافة من لا يملكون. ولكل ثقافة من هاتين الثقافتين بنيتها وقيمتها وسلوكياتها الخاصة^(٩٧).

ويحدث المفكر العربي على حرب عن المجتمع السبراني Cyber Society الذي هو عبارة عن مجتمع ذي ثقافة عالمية بدأ يتشكل فوق جميع المجتمعات الإنسانية وثقافتها، والذي يقوم على أساس رابطة جديدة ناشئة عن الاشتراك في شبكات الانترنت، وهو مجتمع يتسم أفرادها بالتحرر من الانتماءات اللغوية أو القومية أو الثقافية أو الدينية أو الجغرافية أو الوطنية^(٩٨).

وخلافاً لتلك الرؤى السابقة المثقلة بالمخاوف - والتي لا تزي في العولمة سوى محاولة لنشر وتعميم القيم الثقافية الأمريكية، وجعلها ثقافة عالمية، وذلك عبر الضخ المتزايد لمعطيات الصوت والصورة عبر أحدث وسائل الإعلام والاتصال إلى كل بيت في العالم على نحو مباشر وفوري، والتي ألغت إمكانيات التنافس كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثير والتأثير المتبادل - فإن هناك من يرى أنه على العكس من تلك المخاوف والتهديدات فإن المجتمع العربي "بحاجة ماسة لتوطين التكنولوجيا وتوسيع آفاق حرية التعبير، وللتدفق الحر للمعلومات، والتي لا تقل أهمية عن حاجته إلى إيجاد ضمانات دولية لتطبيق حقوق الإنسان والأقليات... الخ". وأن النظر إلى العولمة باعتبارها "تهديداً للخصوصية الثقافية" فإن ذلك الموقف يجعل المجتمع العربي ساكناً وجامداً وعاجزاً عن التفاعل الإيجابي الخلاق مع العولمة بسلبياتها وإيجابياتها.

وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعتقد "أن العولمة الراهنة، وإن كانت تكشف عن ذروة من ذرا تطور النظام الرأسمالي، فإن التاريخ سوف يتجاوز هذه اللحظة، وسيكشف في المستقبل المنظور عن قدرة العولمة، وبغض النظر عن نشأتها الرأسمالية، على تجاوز شرط نشأتها لتصبح عملية كونية واسعة المدى، تنتقل بالأمم والشعوب - غنيها وفقيرها - إلى آفاق عليا من التطور من مختلف الأصعدة" (١٩) وأنا في العالم العربي أسرفنا في الهجوم على العولمة قبل أن تصل، وحفرنا جميع المتاريس اللازمة للدفاع عن الهوية العربية، ضد جحافل الغزو الثقافي القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية موجودة فعلا، أو نتأكد في حال وجودها، من أن العولمة قادمة مع غيرها من الهويات المحلية في دول الأطراف لصالح مركز لا يقبل إلا أن يكون كل في العالم على شاكلته، وقد حسمنا الموضوع على هذه الجبهة دون أن نترك أي هامش لاحتمال أن تكون العولمة تعبيراً للتنوع الثقافي" (١٠٠).

والواقع أنه خلافاً للرفض الكامل أو القبول المطلق بالعولمة، فإنه لا يمكن إنكار وجود واقع موضوعي يشير إلى نشوء شبكات اتصال عالمية فعلا تربط جميع الاقتصاديات والبلدان والمجتمعات وتخضعها لحركة واحدة، وأن تطور الثورة المعلوماتية ينشئ دينامية تبطل بشكل متزايد التقسيم القومي للمجالات الثقافية، وتدفع من وراء ذلك كما يقول د. برهان غليون "إلى تكوين مجال جديد ومشارك للتداول الثقافي العالمي يتجاوز الدول والبلدان والثقافات التقليدية معا، ولا يعني ذلك في الواقع السير نحو توحيد متواصل للثقافات ومحو الثقافات الخاصة أو الخصوصيات الثقافية، ولكنه يشير إلى إعادة نشر وتوزيع عناصر وطاقت هذه الثقافات على أسس جديدة، وضمن فضاءات مختلفة، وتبعاً لتراتبية متميزة عن سابقتها ويدل ذلك على بروز أشكال جديدة من المعارف والقيم وتقديمها على غيرها". وبضيف د. غليون "إن ولادة مجال جيوثقافي جديد، ومن ورائه نظام عالمي للثقافة والتبادل الثقافي، بما تتيحه من قدرة على النفوذ إلى القيم والمبادئ والعلوم والمعارف الجديدة، تخلق فرصا متعددة أمام الثقافات التي تطمح إلى الرفع من كفاءاتها والدخول في المنافسة الإبداعية العالمية، وبمواكبة هذه التحولات الثقافية والجيوثقافية الكبرى سوف تتبدل معطيات التنظيم الاجتماعي ويختلف نوع الطلب على الثقافة ومنتجاتها" (١٠١).

وتماشيا مع الموقف السابق فإن الأنثروبولوجية أناتسينج Annatsing ترفض قبول الفكرة التي تدعي أن بمقدور العولمة المساهمة في صنع ثقافة إنسانية واحدة لأن العولمة -

كمنهجية اقتصادية - تقوم على برامج متعددة وتطبيقات متنوعة وعمليات مختلفة لا أحد يعلم إن كان جميعها سيتوحد مع بعضه بعضاً في مرحلة تاريخية قادمة أم لا، وأن هناك سوء فهم لما يتميز به الثقافة العالمية الموجودة الآن، والتي وعلى النقيض مما ذهب إليه الكثيرون تهدف إلى تنظيم التنوع الثقافي وليس لإحداث التجانس لأن التجانس الكلي لأنساق المعنى والتعبير على المستوى الثقافي لم يحدث ولن يحدث قط»^(١٠٢).

من هنا وبالرغم من عدم تجاهل أن ثمة تأثيرات سلبية وخطيرة للعولمة الثقافية على الهويات القومية والخصوصيات الثقافية - من زاوية تركيز هذه الثقافة على الطابع الاستهلاكي الذي يستهدف الإنسان وكيانه بقصد إحداث حالة من التمييط الثقافي الكوني - فإن الموقف الصحيح أن نزعات التوقع والانكفاء والخوف المبالغ فيه على الهوية الثقافية إنما هي ردود فعل سلبية وربما ستار يحجب الخشية من الأفكار النقدية العالمية والتي من شأنها زعزعة مواقع النخب السياسية والثقافية، هذا إلى جانب ما ينطوي عليه الخطاب بالتوقع والانقطاع من فهم ماهوي ينظر إلى الهوية ومكوناتها من منطلق أنها هوية مغلقة وأحادية ومنتهية ولا يمكن تعديلها، في حين تبين "المعاينة النقدية للعناصر التي تشكل الهوية من لغة وثقافة وانتماء مشترك أن الهوية يمكن أن تكون مركبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل وهي مرهونة بقدرة المجتمع على تأمين الإشباع الضروري للحاجات الثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صياغتها بما يتوافق مع المهام المطروحة ويستجيب للحاجات المتعددة"^(١٠٣).

العولمة والخصوصية الثقافية المصرية:

إذا انتقلنا من العمومية والتجريد في مناقشة طبيعة العلاقة بين العولمة الثقافية إلى الحالة المصرية الراهنة فإن أهم الأسئلة المطروحة في هذا الجزء تتعلق بما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصري أو دخول مصر عموماً إلى الفضاء الاقتصادي للعولمة - يهدد أو يهش أو يزيح - خصائص أساسية في الثقافة الوطنية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الإعلام والاحتكاك المباشر سيفضي إلى تغييرات ملموسة - سلبية كانت أم إيجابية - في الكيان الثقافي المصري.

د. محمد السيد سعيد يرى أن مصر تدلف إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفي جعبتها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالي العالمي منذ إعلان سياسية الانفتاح الاقتصادي عام ١٩٧٤، وأنه منذ ذلك الوقت - أي خلال ربع القرن الماضي - تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية في مصر كل جوانبها، هذه الظواهر الثلاث هي:

١- النزوع نحو الشكلائية والجمود والتطرف الديني، وهي ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموماً، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للإسلام السياسي والثقافي تنسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحداثة ورفض شبه كامل للآخر الحضاري والثقافي والسياسي، وهذه التيارات لا ترفض النظام الرأسمالي العالمي جملة وتفصيلاً، بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبدي استعداداً للتعامل معه ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامي شامل للحياة الاجتماعية والفردية بما في ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستقل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالي والسوق الحرة.

٢- نزوع استهلاكي شديد القوة يقترب من الأيديولوجيا المتعوية Hedonism، إذا يفرض من السلع والخدمات التي جعلها النظام الرأسمالي العالمي متاحة على صعيد كوكبي للطبقات القادرة على شرائها، ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديس السلع Commodity Fellahin. وقد ساهمت هذه النزعة في إحداث اختلال شديد في الميزان التجاري للبلاد - يصل حجم الواردات إلى نحو ١١,٥ مليار دولار، بينما لا تزيد الصادرات على نحو ٥,٥ مليار دولار في المتوسط - كما ساهمت في صياغة دولاب الإنتاج الصناعي والخدمي المحلي بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفي.

٣- انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها Apathy حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. وبسبب هذا الانحسار تنكمش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاطم الجمود الحيلي، وتنمو الميول الثقافية الرجعية، والمحافظة في شتى مجالات الحياة. وفي سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاعتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويتراخى الولاء القومي والطبقي والاجتماعي، ولا تكاد مؤسسات الحياة المدنية تشهد مشاركة جماهير حقيقة إلا بصورة رسمية ووفقاً لمعايير نفعية ضيقة^(١٤). ود. السعيد انطلاقاً من قناعته بعدم

قبول الأفكار على عواهنها دون تمحيص نقدي وجدلي، فإنه لا يرى ضرورة حتمية بين العولمة والانخراط في النظام الرأسمالي، وبين تلك الظواهر السابقة، وأن المراحل القادمة الأشد تطوراً من عملية العولمة لا يمكن الجزم بما إذا كانت ستعمل على تعميق هذه الظواهر الثقافية أم على نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة، فالعولمة مثلها مثل كافة التطورات الكبرى في التاريخ تنتج ظواهر سلبية وإيجابية في نفس الوقت، ومن ثم فإن حصادها في مرحلة معينة، وفي بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسمات هذا البلد وسياساته في هذه المرحلة مع تغيرات ومحددات عملية العولمة وليس عن أي منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة في نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية تغطي النتائج السلبية في بلاد أخرى والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتمثل في ظروف وخصائص وسياسات كل منها^(١٠٥).

ولكن وبالرغم من ذلك اللا حسم فإن د. السعيد لا ينكر أن العولمة تحمل معها أخطاراً وتهديدات ثقافية بالفعل، وأهمها على الإطلاق - من وجهة نظره - تقسيم المجتمع إلى شطرين:

- أحدهما مستوعب في الثقافة والاقتصاد العالميين.

- والآخر مهمش ومملوء بالمرارة وحاقد على من يحتكرون الامتيازات في الداخل والخارج.

وأن هذه الأخطار والتهديدات لا تلحق بالمحتوى الثقافي بقدر ما تلحق بالأوعية الثقافية القومية، بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقاً كافياً^(١٠٦).

والواقع أن ذلك الرأي السابق إنما يجد أمثلة واضحة له في الواقع المصري المعاصر، وقد سبق أن أوردنا بعضاً منها عند الحديث عن عولمة سوق العمل المصري وكيف أن ثمة عولمة طبقية أخذت في الظهور حالياً، وما يهمنى في هذا الجزء توضيح أنه مع العولمة قد ظهرت في مصر مجموعة من المنظمات غير الحكومية التي تتلقي دعماً مالياً قوياً من الخارج يمثل مصدر دخل عالٍ للعاملين فيها، ومن ثم ارتبطت وضعيتهم الطبقية في المجتمع بما يقومون به من نشاط في هذا المجال، وفضلاً عن ذلك فإنهم يتبنون قيماً ذات طبيعة عالمية متقدمة، وهم "كفئة من شريحة طبقية يزدادون تبلوراً وتقللاً في مجتمعنا المصري إلى

درجة أن هناك من المؤشرات العيانية ما يدلنا بوضوح على تواجدهم كفتنة لذاتها For it self تتمتع بالوعي التبريري لوجودها، وهو ما يلاحظ في دفاعها، بل وكفاحها من أجل استمرار المنظمات التي يتبعونها وإسقاط القيود التي تحد من حريتها". ولعله من الممكن تقرير أن الآلية الرئيسة للانتماء لهذه الفئة ذات الطبيعة المتميزة من شريحة المثقفين الدعوة إلى منظومة قيم عالمية بعينها "والعمل بشكل منظم على تدعيمها ونشرها في المجتمع المحلي بغرض تطويره ودمجه في المنظومة العالمية بشكل فاعل، وهي آلية تتسق والتحويلات في بنية الطبقة والتي نتج عنها بشكل ملحوظ نحو الرمزية" (١٠٧).

هذا ويرصد الباحث نبيل عبد الفتاح أن المجتمع المصري - وغيره من المجتمعات العربية الأخرى - خارج مدى الثورة الكوكبية الجديدة، وأنه في هذا الإطار يمكن طرح العديد من الأمثلة على التدفقات العولمية في إطارها اليومي والمعاش - سواء سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً- مؤكداً أن العولمة الثقافية ليس كلها شراً خالصاً، وإنما لها كذلك إيجابيات عديدة، فقد قامت الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر - الجماعة الإسلامية والجهاد وبعض ممثلي الإخوان المسلمين في المملكة المتحدة - بتوظيف أشكال عولمية في التعبئة السياسية، وفي السجال السياسي الديني، وفي الرد على السياسة الحكومية والأمنية المصرية إزاتهم وفي الرد على كتابات المثقفين العلمانيين. وفي هذا الإطار يمكن رصد استخدام جماعة الإخوان المسلمين للانترنت في بث دعاية سياسية وبرامجية للجماعة أثناء الانتخابات البرلمانية التي جرت في نوفمبر ٢٠٠٠ وحققت من خلالها نجاحاً نسبياً. كذلك ولدت ظاهرة بناء المواقع الرقمية الخاصة على الإنترنت بين مستخدميها المصريين، من كافة الاهتمامات والتخصصات والمصالح والانتماءات، ما يمكن أن نطلق عليه وصف "المجال العام الرقمي المصري" الذي يتم عبره تداول الأخبار والمعلومات والرسائل والاهتمامات وربما المصالح، وأتينا أصبحنا إزاء سوق للتعبير عن الأفكار والرموز والمصالح بعيداً تماماً عن سلطات الرقابة التقليدية وتابوهات وقيود السياسة والأعراف والتقاليد والمذاهب والأديان... الخ. (١٠٨)

يستخدم الملايين جهاز التليفون المحمول Mobile Phone وهو أحد أبرز مفردات العولمة وفضاءاتها الاتصالية... الخ. والملاحظ أن كثافة الاتصالات فيها ذات معدلات عالية ومتزايدة داخليا وخارجيا، كل ذلك أدى إلى نتائج عديدة منها كسر حاجز الزمن، والإسراع في عمليات توحيد الزمن الاجتماعي بين الفئات الاجتماعية المختلفة مع كسر حاجز العزلة

والوحدة بين الشخص والآخرين، مع الاحتفاظ بالخصوصية وإنمائها بديلاً عن الاتصالات الشخصية المباشرة والتقليدية، في مجتمعات لا تزال تعيش بين جوانحها أنماط من العلاقات التقليدية على أسس عائلية ممتدة، أو عشائرية مما سيسارع في الأجل الطويل في إزاحة العوائق البنائية - الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية - التي تحول دون ميلاد الفرد في مصر.

هذا ويمكن للمحمول مستقبلاً لعب دور مهم في الإطار السياسي، كتحريرك المظاهرات المهنية والسياسية ولا سيما في وسط معين، وفي مجالات مكانية متعددة أو محافظات... الخ»^(١٠٩).

أدت العولمة الثقافية كذلك إلى ظهور نمط غنائي موسيقي معولم في مصر وهناك تتاصات نغمية وكلامية وأدائية وفي الشكل الحركي والمتلفز والممسرح (الفيديو كليب) (وتوظيفات الكمبيوتر)... الخ. وفي الحالة المصرية يمكن أن يؤدي ذلك إلى إنتاج دلالات مهمة على صعيد العلاقات الجيلية، وهي كسر الجمود الجيلي، أي في العلاقات بين الأجيال، ولا سيما الركود المسيطر على السياسة والثقافة معاً، وأحد أكثر آثار هذا الجمود تتمثل في الجفاف السياسي، وسيطرة الشيخوخة السياسية على النظام السياسي، وفي مجال الثقافة استبعاد أجيال متعددة من الجماعات الثقافية المصرية على اختلافها، وتسييد رؤى أصبحت تقليدية الآن في مجال الحدائث المتبورة أو المغدورة.

والخلاصة التي ينتهي إليها نبيل عبد الفتاح أن العولمة تكسب كل يوم أرضاً جديدة، ونحن لا نستطيع الانفصال ولا الانخلاع عن هذا السوق اللغوي الكوكبي، أيا كانت الانتقادات التي توجه للكوكبية وآثارها على الهويات والمصالح والفرص وأنماط الحياة في مجتمعات الجنوب»^(١١٠). هذا وينطلق د. محمد حافظ دياب في مناقشته للعلاقة بين الخصوصية والكونية في الثقافة المصرية من تعقد هذه العلاقة وعدم إمكانية الفصل التام بين ما هو محلي وما هو عالمي في الثقافة المصرية سواء بالأمس أو اليوم، مميّزا بين حضورين للثقافة العالمية في الثقافة المصرية:

الأول: اتجاه الفعالية النظرية القائمة على التكافؤ واحترام الآخر.

والثاني: اتجاه الفاعلية العملية المصحوبة بالغزو والنهب والاستقطاب ونفي الآخر، كما استقر في ممارسات الحروب والاستعمار والاحتكار، وبخاصة عبر نمط الإنتاج الرأسمالي.

ومع الثقافة المصرية، تبدو مقارنة العلاقة بين معطياتها الخصوصية والكونية محفوفة بالمحاذير لامتداد والتحام حوارية التراث والتاريخ والاجتماع فيها، واكتناز وثقل حملتها وسعة مدارها، وتمفصله داخل فضاءات يتشابك فيها الشعبي بالرسمي، والشعري بالمدني، القطري بالقومي، العقلي بالنقلي، الشفاهي بالكتابي، الثابت بالتحول، والأصيل بالدخيل، على اختلاف المرجعية والرمز وأسلوب التداول»^(١١١).

كذلك يحذر د.دياب من الوقوع في التبسيطية النظرية والمنهجية حين التعامل مع هذه العلاقة "وبخاصة حين يصور العلاقة بين طرفي هذه الثنائية باعتبارها تقاطباً، يرهن معطيات الخصوصية بقيم التقليد، والطبيعة والثبات، ويقصر الأخرى الكونية على قيم الجودة والاصطناع والدينامية، وهو تصور أدعي لإلغاء تاريخية هذه العلاقة، بل وربما سجن الثقافة المصرية، ومصادر التطور لديها، وتقيدها في أطر ثابتة تعيش ديمومة مستقلة بينما الواقع المصري، كيان حي متفاعل، يستجيب للتناؤد ويعتني بالتجديد".

يؤكد هذا تأصل هذه العلاقة في التاريخ والذي يرتد إلى ظهور الدولة الحديثة في مصر على يد محمد على حتى وقتنا الحاضر. ود. دياب يرى أنه يجب التفرقة بين مفهومين مهمين جاء مع العولمة "العولمة الثقافية" -الذي يبشر بإلغاء التعددية والخصوصية الثقافية واعتناق نمط ثقافي عالمي موحد - و"ثقافة العولمة" ويشير إلى وجود حد أدنى من القوائم الثقافية العالمية المشتركة إلى جانب الخصوصيات الثقافية، والتي لا يختلف عليها أحد. "وتتراوح المواقف المصرية تجاه العولمة الثقافية عبر اتجاهات ثلاثة من القبول والرفض والنفذ. فالراغبون في الإفادة من فرص العولمة وبالتالي الدعوة للانغماس فيها، بما يشي بتخليبهم لمعطيات الكونية المعولمة على الخصوصية المحلية، والمنادون بتجنب مخاطرها باعتبارها لديهم ستارا يخفي أليات الغزو الثقافي التي تحملها وهم بهذا يرجحون معطيات الخصوصية عن نظيرتها الكونية المعلومة، والداعون إلى ترشيدها انطلاقاً من التفريق بين العولمة كظاهرة غير قابلة للارتداد، بما يقتضي التفاعل الخلاق معها، وبين العولمة كأيدولوجيا أو كإطار فكري يقوم على فرضية انتصار الحضارة الغربية، بما يحتاج إلى ترشيد من خلال حوار الحضارات. وهو ما يقارب توجه القائلين بالتوفيق بين معطيات الخصوصية والكونية تاريخياً"^(١١٢). ويرى د. دياب أن تفسير هذا التباين في الرؤى الفكرية إنما يعبر في العمق عن اختلاف مواقف قوى اجتماعية بعينها، فيما تحاول كل قوة أن تجد

سنداً لتبريراتها ومتكاً لتصوراتها حول التحديات الثقافية للعولمة والتفتيش عن إمكان مواجهتها»^(١١٣).

أما عن سبل مواجهة تلك العولمة الثقافية، فإن د. دياب يقترح أنه "يجب النظر إلى جدل الخصوصية والكونية كأفق للتفكير، المستقل والمنفتح في آن معاً، ومن موقع الإنتاج لا الاستهلاك، المشاركة لا النلقي، والإبداع لا المحاكاة، وهو لن يتم إلا بإعادة التقويم المستمر والاستيعاب الواعي والحر لإبداعات الثقافات الأخرى من جهة، وباندراج التواصل ضمن مشروع نهضوي يعيد للجسد المصري وهجه وحنفوانه ويحشد طاقات جماعته. على أن هذه الرؤية تظل منكفئة في عموميتها ما لم تتوجه نحو سبر اختبارها العملي القائم على تدابير محددة للفعل الثقافي واستنباعاً للفعل الاقتصادي والسياسي، مما سيستوجب تحويلات حتى تثر على تحقّقها العياني"^(١١٤). أما د. محمد السيد سعيد فيرى أنه لا سبيل لمقاومة أخطار العولمة إلا "بإبداع النخبة الاستراتيجية في مصر كيمياء ثقافية تشد المجتمع بعضة إلى بعض وتشمل هذه الكيمياء "توسيع العمل الأهلي، وانطلاق العمل الخيري من عقاله الفردي والعائلي ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها وإغناء الرسالة الثقافية التي تجري في قنوات هذه الهياكل، والعامل الحاسم في إمكانية تجاوز مرحلة الخطر الاستقطاب الثقافي "يتمثل في السياسة، أي إحلال ديناميكية جديدة في الفضاء السياسي بما يمكن الأمة بالاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومي في نفس الوقت، وأن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية في المجتمع ونشرها في قاعدة الهيكل الاجتماعي، ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديمقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية"^(١١٥).

الفصل الرابع

المواطنة المصرية

وإشكالية الحماية الدولية للأقليات الدينية

تعد قضية الحماية الدولية للأقليات الدينية - والتي ترافق حضورها على الساحة الدولية مع بروز ظاهرة العولمة - من أكثر القضايا الخلافية والتي أثارَت سجالات واسعة، ليس بكونها تتعلق بالدين فحسب، بل أيضاً لما تحمله في طياتها من تدخل مباشرة في الشأن الداخلي للدول، ويمكن أن تدخل في إطار إذابة الخصوصيات القومية تمهيداً لإحلال المجتمع العالمي بالمعنى الأمريكي محلها، ذلك المجتمع الذي تتلاشي فيه الثقافات الوطنية من أجل سيادة نموذج عالمي يكرس القيم والرؤى -الغربية بوجه عام والأمريكية بوجه خاص-

كنموذج أمثل للفكر والسلوك العالميين. والحق أنه باستقراء التاريخ فإننا نجد أنها ليست تلك هي المرة الأولى التي ترفع فيها قوة كبرى شعار المواطنة العالمية، وأن تحمله مضموناً يتسق مع توجهاتها المذهبية ومصالحها المادية، فقد سبق للإمبراطورية الرومانية - عندما كانت سيدة العالم، وبعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية - أن أصبح المواطن العالمي هو من يحمل الجنسية الرومانية، ويتحدث اليونانية ويدين بالمسيحية. ويعتقد كثير من المحللين المخلصين أن تلك لم تكن نقطة إيجابية بحق المسيحية، بل كانت كارثة عظمي بالنسبة لها فعندما تحولت المسيحية إلى سياسة دولة عظمي مهيمنة في مقابل سياسات أخرى أقل اضطرت إلى استخدام السيف وقتل الآخر المختلف، وإعطاء امتيازات مادية وحقوق مدنية لمن يعتنقها - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - وهنا فقدت المسيحية روحها ومبادئها الحقيقية نتيجة لاعتناق الكثيرين لها دون إيمان حقيقي، وبدأت عصور الظلام التي أهمل فيها الكتاب المقدس، وبيعت صكوك الغفران، وكان من تداعياتها قيام الحروب الصليبية، تحمل شعار الصليب لغزو البلاد الإسلامية بادعاء تحرير القدس من المسلمين^(١١٦).

ولا شك أننا اليوم نمر بنفس الظروف، ولكن بعد استبدال الإمبراطورية الرومانية بالإمبراطورية الأمريكية فالحضارة الأمريكية تحاول أن تسود العالم كله من خلال اللغة الإنجليزية والثقافة الأمريكية بكل قيمها ونظامها الاقتصادي/السياسي القائم على الليبرالية السياسية والسوق. ويحاول اليمين المسيحي المتطرف (الذي يحكم الآن في شخص الرئيس الأمريكي "بوش") أن يضيف الإيمان المسيحي كأحد عوامل الهيمنة على العالم ككل، وفي هذا السياق يؤكد ريتشارد هاس مدير مكتب التخطيط السياسي بوزارة الخارجية الأمريكية على ما أسماه بمبدأ "الإدماج" حيث قال:

" إن الهدف الأساسي للسياسة الخارجية الأمريكية في القرن الواحد والعشرين هو إدماج بلدان ومنظمات أخرى في الترتيبات التي ستدعم عالمياً يتسق مع المصالح والقيم الأمريكية "

وتتوسل الإدارة الأمريكية بعدد من المبادئ لتنفيذ ذلك التوجيه الرئيس السابق منها ممارسة القوة العسكرية والتحول بشكل منفرد والترويج للقيم الأمريكية ثقافياً ودينياً^(١١٧).

عن التوظيف السياسي للأديان في العلاقات الدولية والعولمية:

كثيرة هي الأسئلة التي تثار حالياً حول موقع الدين من التحولات الكبرى في نهاية القرن العشرين؟ والدور الذي يلعبه الدين وقادته ومؤسساته في العلاقات العولمية في بدايات الألفية الثالثة؟ وهل يشهد العالم حروباً دينية واسعة النطاق اتساقاً مع مقولة هنتجتون "إن ما يهم الناس ليس هو الأيدولوجيا أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان والأسرة والدم والعقيدة، فذلك هو ما يجمع الناس، وما يحاربون من أجله، ويموتون في سبيله"، وإن الدين محوري في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم^(١١٨). وكذلك ثمة سؤال مهم عن تأثير عمليات وتشكيلات عالم ما بعد ١١ سبتمبر على دور وسياسات الدين وتوظيفاته في العلاقات العولمية؟ وما هي انعكاسات عمليات القاعدة والجماعات الإسلامية الراديكالية على صور الإسلام كديانة وثقافة وعقيدة؟.

وعلى كل حال قبل الشروع في الإجابة عن تلك الأسئلة المهمة، فإنه لا بد من التمييز بين أدوار للدين في النزاعات الدولية والعولمية الراهنة وبين الحروب الدينية - في مراحل تاريخية سابقة - لأن الأديان تبني اقتصادية قيمة ورموز وطقوس لا تتقاتل فيما بينها، وقد تختلف جوانبها العقيدية أو التشريعية أو الطقوسية، لكنها لا تتحرك إلى ميادين القتال لتحارب أو لتتشر أو تدعو أو تساجل دينا آخر "الدين يذهب إلى ساحات الحروب من خلال البشر مجسدين في شعوب وقوميات وعرقيات، غطاء لمصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية (الحروب الصليبية) (١١٩).

أي أن ثمة توظيفات وأدواراً للأديان في العلاقات الدولية والعولمية تحت التشكيل، ويختلف حجم ونوعية ومساحات توظيف الأديان بحسب كل مرحلة تاريخية وبحسب نوعية الفاعلين الدوليين المركزيين في إطارها، كذلك لا يمكن إغفال ما للمؤسسات الدينية من دور في التأثير على بعض الاحتمالات السياسية، أو دعم بعض الأحزاب الكبرى، على نحو ما يحدث في الحالة الإيطالية، حيث لا يزال الفاتيكان والمؤسسة الدينية الرومانية الجامعة ذات تأثير ملحوظ سواء في اللعبة السياسية الداخلية أو الخارجية (الدور الذي لعبه البابا الراحل في إسقاط الشيوعية في بولندا موطنه الأصلي) ويمكن أن نعتبر الأزهر الشريف كذلك من أدوات السياسة الخارجية المصرية، كذلك الكنائس المصرية على اختلافها تلعب بعض الأدوار في علاقتنا بأبناء مصر في المهجر^(١٢٠).

وعموماً يلعب الدين - أو بالأحرى شروح وتأويلات البشر للنصوص الدينية - وظائف مهمة وحيوية في اللعبة السياسية الداخلية، حيث لوحظ من متابعات نزاعات داخلية في أقاليم عديدة من الكوكب - ولا سيما في غالب المجتمعات الإسلامية والعربية - توظيفه في التعبئة السياسية الداخلية، وكمصدر محوري من مصادر الشرعية السياسية التقليدية، وفي تهجين نظام المشروعية الحديث بموروث تقليدي، يسوغه لدى فئات اجتماعية واسعة، وثمة أدوار أخرى منها تبرير الخطاب السياسي والاجتماعي والسياسات العامة على أساس أنها لا تتناقض مع العقيدة والشرعية الإسلامية كما حدث في الفترة الناصرية (سياسة الإصلاح الزراعي والسياسات الاشتراكية الأخرى... الخ). وكذلك استخدام الدين كأداة من أدوات التغييرات السياسية الواسعة النطاق أو الانقلابية...إلي غيرها من أدوار يضيق المقام عن حصرها. وما يهمنا في هذا الجزء هو رصد عودة المسألة الدينية بقوة تساهم في الجدل الدائر حول المشاهد الكونية المتحولة. ويعلل ليوتار تلك العودة بالفراغ الذي أعقب انهيار وتآكل إمبراطوريات الشمولية المعنى - أو السرديات الكبرى حسب تعبيره - فقد فتح الطريق لتنامي الألم المرتبط بغياب المعنى أو التباسات تشوش المعاني واضطرابها على المستويين الفردي والجماعي، ومن ثم كانت العودة إلى استعارة المعاني من الأطر المرجعية الدينية، وغالباً عبر العودة إلى الشروح والتأويلات والتفسيرات الفقهية والوعظية، أو الثقافة الدينية الشعبية الشائعة بكل محمولاتها، وتأسيساً على الأصول في منابعها الصافية، ومن ثم يمكن اعتبار التزمت والطقوس الأدائية والرمزية تعبيراً عن سعي لتوازنات نفسية فردية وجماعية قلقة في عالم مضطرب بالتوتر السياسي، وتكنولوجيا فائقة التطور تطرح أسئلة الكينونة والعدم مجدداً على الضمير الفردي والإنساني عموماً^(١٢١).

والحق أن سياسة العولمة على وعي كامل بأهمية عنصر الدين بوصفه محركاً لشعوب بعض الدول، وعلى وجه الخصوص، في ظل صحوة الأصوليات الدينية والسياسية على مستوى العالم، فالدين الآن هو البعد الغائب في سير العلاقات الدولية، وهذا ما جعل الأقليات الدينية أو الإثنية - على مستوى العالم - محط أنظار هذه السياسة، بوصفها أحد أهم المحددات التي يمكنه استخدامها وتطويعها، سواء بوعي هذه الأقليات أو بدون وعيها، من أجل تحقيق أهدافه ورعاية مصالحه، ويحدث ذلك عن طريق جعل هذه الأقليات عامل ضغط على الحكومات والدول التي ينتمون إليها^(١٢٢).

ولذا فالمتوقع زيادة التنافس بين المؤسسات الدينية الرسمية المذهبية المسيحية الكاثولوكية والبروتستانتية على أتباعها، وكذلك تزايد سياسات التبشير، كما ستحاول بعض المؤسسات الدينية ذات السياسات العولمية أن تفرض رؤاها على حل بعض النزاعات والحروب الأهلية - كما يحدث في السودان على سبيل المثال - فالاتفاق الإطاري الذي عقد في ماشاكوس يعكس مرجعية اللجنة الأمريكية للحريات الدينية، في إطار التنافس بين المؤسسات الكاثولوكية والبروتستانتية في جنوب السودان على القبائل الجنوبية التي لا تزال تؤمن بأديان وعقائد مغايرة. وقد ازدادت حدة استخدام الدين في النزاعات الدولية بديلا عن الدور السابق للأيديولوجية في صياغة التحالفات الدولية والأصدقاء والأعداء في الحرب الباردة، ومن أبرز هذه الأمثلة الصراع في البوسنة وكوسوفو والشيشان والحرب ضد طالبان والقاعدة في أفغانستان... الخ". وإن خطورة توظيف الدين في الصراعات الدولية تتمثل في "إضفاء القداسة على الصراعات حول المصالح وبين الثقافات". وفي الشرق الأوسط كان توظيف الدين واسعا في الصراع العربي الإسرائيلي من أطراف الصراع كافة، في التعبئة والتبرير في الخطابين السياسي والإعلامي، وفي تغذية مشاعر العداء المتبادل بين الأطراف، وللتغطية على الأبعاد القومية والسياسية للصراع على التكييف الديني له. كما استخدم الدين في النزاعات الداخلية - سواء كسبب للصراعات أو تبرير لها - أو في بناء الهويات المتنازعة في المجتمعات الشرق أوسطية الممزقة على أسس مذهبية وعرقية، على سبيل المثال في لبنان والعراق والسودان والجزائر^(١٢٣)، ومما يفاقم الأمر أن الكثير من المجتمعات في الشرق الأوسط بصفة خاصة تعاني من ظاهرة الانقسامات العرقية والطائفية والقبلية، وبالتالي فهي تعاني من ضعف عمليات الاندماج القومي وعدم القدرة على تجاوز الانتماءات الأولية لفئاتها الاجتماعية المختلفة، وما زالت المنطقة تشهد عمليات بناء واستكمال مقومات الدولة القومية بمفهومها الحديث^(١٢٤).

من ناحية أخرى:

فإن الدين شكل عامل تمايز ثقافي من بعض الأقليات العربية والإسلامية داخل المجتمعات الأوروبية على المستوى الرمزي والقيمي إزاء النظام الثقافي والقيمي الأوروبي العلماني، وقد أصبحت صناعة الكراهية تعتمد على التلاعب السلبي بالدين وسوء استخدام القيم الدينية والدويلات المحافظة والسلبية للنصوص الدينية إزاء الآخرين، وكأقنعة لإخفاء صراعات المصالح والأعراف والثقافات بين الدول والجماعات القومية. والحقيقة أن

الصراع بالثقافة والدين كأدوات رمزية إنما يشكل أبرز علامات التحول نحو الكوكبة، وبعيداً عن تناقضات انهيارات ما بعد الحرب الباردة، حيث تزايد تداخل الدين مع القومية، والطائفية في إنتاج النزاعات وتحويلها عن مصادرها الأساسية حيث "أصبح كل تحديد للنحن الدينية في بعض السياقات والنزاعات يمثل عنفاً لغوياً وأيديولوجياً إزاء الآخرين الذين ينتمون لدين أو مذهب آخر وفي لعب دور الحشد الداخلي لأبناء دين ضد أبناء الأديان الأخرى والتحريض عليهم، ولعب الدين أيضاً دور مولد الدعم السياسي والمالي الدولي من أبناء ذات الدين، ومثال ذلك طالبان والأممية الإسلامية الراديكالية المتشددة (١٢٥).

وخلص القول: إن تحولات ما بعد الحرب الباردة، وانهيار العالم ثنائي القطبية والعولمة، والانتقال إلى عالم ما بعد الحداثة، قد أدت إلى أنماط جديدة من التشظي في العلاقات الاجتماعية، ورؤى سياسية جديدة وإلى تفككات داخل بني المجتمعات، وهويات أكثر تنوعاً وحتى داخل ما كان يسمى بالهويات الشمولية، ولا سيما في ظل أفول السرديات الكبرى. إن العولمة وثوراتها الاتصالية، وشبكاتها العديدة أعطت فرصاً جديدة للهويات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية واللغوية كي تعبر عن ذاتها، وتجد آليات دفاعية من دول كبرى، ومن المجتمع المدني العولمي تحت التشكيل.

الغرب والمسألة الدينية في العالم العربي إضاءة تاريخية:

يمكن القول إن مسألة استهداف العالم العربي الإسلامي من قبل الغرب الاستعماري إنما هي مسألة ليست بنت اليوم، وإنما يمكن أن نجد لها جذوراً تاريخية ضاربة في القدم تعود إلى مشارف التاريخ الحديث لمصر. فإبان نهاية حكم الدولة العثمانية استطاعت الدول الأوروبية أن تنتزع من الإمبراطورية العثمانية - نتيجة لمشاكلها الاقتصادية المتلاحقة - الكثير من الامتيازات التي اشتملت على أمرين غاية في الخطورة هما:

أولاً: فكرة رعاية الأجانب المقيمين في دول المنطقة العربية.

ثانياً: محاولة الامتداد بهذه الرعاية إلى المواطنين من غير المسلمين وذلك بطرح استراتيجية الرعاية المذهبية، أي أن ترعى إحدى الدول الأوروبية طائفة مسيحية (فرنسا ترعى الكاثوليك، روسيا ترعى من ينتمي إلى الأرثوذكسية الروسية، إنجلترا من ينتمي إلى البروتستانتية) (١٢٦).

ويري سمير مرقص أن الإلحاق الاقتصادي للمنطقة بالمخططات الاستعمارية قد شغل الدافع الرئيس من قدوم الغرب، وكانت التجزئة الأفقية والرأسية هي الآلية التي استخدمها لتحقيق هذا الهدف. ويتبع المسار التاريخي "للتجزئة" في مصر فإنه يمكن رصد خمس مراحل رئيسية كان لكل الاستراتيجية المميزة لها، وتشكل إجمالاً هذه المراحل من جانب قصة العلاقة بين الغرب وتأرجح المسألة الدينية في مصر، ومن جانب آخر الجهود الغربية المستمرة في سبيل تنفيذ آلية التجزئة وخاصة في محورها الرأسي المتعلق بشق الجماعة الوطنية على أساس ديني إلى مسلمين وأقباط، ويمكن حصر مراحل التجزئة الدينية في بعدها الرأسي إلى خمس مراحل كما يلي:

- ١- مرحلة الامتيازات الأجنبية واستراتيجية الرعاية المذهبية.
- ٢- مرحلة الإرساليات التبشيرية واستراتيجية الاقتناص والتفكيك.
- ٣- مرحلة الاحتلال البريطاني (استراتيجية حماية الأقليات، وتدويل مصر وفرق تسد).
- ٤- مرحلة غرس الكيان الصهيوني واستراتيجية التفيت والغزو من الداخل.
- ٥- أخيراً مرحلة الهيمنة الأمريكية واستراتيجية التوسع والتدخل في شئون الدول تحت مظلة حقوق الإنسان والأقليات^(١٢٧).

ويهمنا في هذه المراحل السابقة مرحلتان الأولى (مرحلة الاحتلال البريطاني) والمرحلة الأخيرة التي نحن اليوم بصددتها، حيث تصل بموضوعنا اتصالاً مباشراً، فقد بدأ الاحتلال البريطاني لمصر باسم حماية المصالح المالية للدول الرأسمالية الكبرى آنذاك - وأيضاً باسم حماية الأقليات الأجنبية والدينية في مصر - وقد ظلت بريطانيا تتمسك بهذه الذريعة حتى انهارت في عام ١٩٣٦ بعد إبرام معاهدة الاستقلال مع بريطانيا ومعاهدة مونترو مع الدول صاحبة الامتيازات في مصر. ولقد سعى الإنجليز إلى ضرب التآلف والوحدة بين مكوني الجماعة المصرية، المسلمون والأقباط، وذلك أنه طالما أن العلاقة بينهما كانت على حالتها الطبيعية فثمة الركيزة المضمونة لنهضة الكيان المصري. وعلى الرغم من أن الإنجليز قد رفعوا شعار حماية الأقليات، إلا أن الثابت تاريخياً هو استبعاد الأقباط من الوظائف الكتابية والحسابية، حيث قضوا على احتكار الأقباط لبعض الوظائف، واتصفت علاقتهم بالأقباط بالفقور لعدم ترحيبهم بالاحتلال الإنجليزي، وفي هذا الصدد يقول د. سليمان قلادة "تم تنفيذ

المخطط الإنجليزي باتخاذ إجراءات تمس مصالح أحد مكونات الجماعة، ولكن بحيث تتسبب هذه الإجراءات إلى فعل المكون الآخر، حينئذ يتبدد التآلف على مستوى القاعدة الشعبية، ويظهر الحكم بين الفريقين المتنازعين^(١٢٨).

أي أن الدعوة التي رفعها الاحتلال الإنجليزي "لحماية الأقليات" لم تتجاوز حدود الدعوة، حيث رافقتها ممارسات عملية تتناقض معها. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الفترة التي تلت الاحتلال البريطاني مليئة بالاضطرابات والأزمات على كل المستويات وبين كل فئات الشعب المصري، وكانت الأزمة الطائفية وأحداث الشقاق بين المسلمين والأقباط هي الأزمة الأبرز والتي وصلت ذروتها ما بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١١ وشهدت تأسيس أحزاب على أسس دينية واغتيال بطرس باشا غالي، وأخيراً انعقاد المؤتمر القبطي ثم المؤتمر الإسلامي... الخ. وقد عمل الإنجليز خلال فترة احتلالهم لمصر على دعم التبشير، وكان التبشير في بعض ملامحه يعني القيام بالدعاية للمسيحية في البلاد الإسلامية بقصد اجتذابهم لها، إلا أنه كان له مقصد لا يقل أهمية وهو إجراء عملية تغيير مذهبي للأقباط من الأرثوذكسية إلى إيمان المذاهب الوافدة من الغرب، هذا من جهة ومن جهة أخرى تفكيك الكنيسة القبطية وذلك بإضعافها وحصارها، وكانت الإرساليات التبشيرية هي المنوط بها تنفيذ هذه الاستراتيجية، ومن جهة ثالثة "تأجيج الانشقاقات الطائفية أو إثارتها على أقل تقدير"^(١٢٩). وفي هذا السياق يؤكد د. وليم قلادة "على أن نشاط الإرساليات نتيجة الهجوم والدفاع المتبادلين بين الإرساليات والمسلمين، كان لابد أن تطول آثاره العلاقة بين المسلمين والأقباط بحكم أن المرسلين المهاجمين ينتمون إلى المسيحية وهم يتعرضون للإسلام، وأيضا بحكم أن المدافعين عن الإسلام يردون بالتعرض للمسيحية، وكان من الطبيعي أن يترسب شيء ما فيما بين المصريين بعضهم البعض الأقباط والمسلمين، وإن كان أي من الفريقين غير مسئول عنه ولم يفصد إليه"^(١٣٠).

الولايات المتحدة وقانون الحماية الدينية للأقليات:

عقب تفكك الاتحاد السوفيتي، وانهيار الكتلة الاشتراكية، وسقوط المنافس الأقوى في المنظومة الدولية للغرب في مجال الهيمنة على العالم، فقد تحول الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي إلى صراع بين الغرب وبقية العالم، واعتمد هذا الصراع على أمرين:

الأولى: الإمساك بالسيطرة الكاملة في مجال التكنولوجيا ووسائل الإعلام والاتصال العالمية، بحيث تضمن الأولى التفوق الحربي والاستراتيجي.

والثانية: السيطرة على عقول شعب العالم بالعلومة الثقافية "التهيئة الثقافية" وتنفيذ ما يمكن تسميته باستراتيجية التوسع "التي تقوم على محورين أساسيين:

(١) نشر وتقوية ودعم اقتصاديات السوق + الديمقراطية الليبرالية.

(٢) استخدام مظلة حقوق الإنسان للتدخل في شؤون الدول الأخرى بهدف إقامة أنظمة ديمقراطية تقوم بشكل رئيس على اقتصاد السوق^(١٢١).

وتستخدم الولايات المتحدة حق التدخل في شؤون العالم الثالث من خلال عدة قنوات منها:

- الأمم المتحدة، التدخل العسكري المباشر، الهيئات التطوعية (المنظمات غير الحكومية).
- المؤتمرات والمشروعات البحثية.

ولا شك أن جرب الخليج الثانية قد كرست الولايات المتحدة قوة عظمى وحيدة تحاول بسط سيطرتها بالكامل على مقدرات الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في جميع أنحاء العالم غير الأوروبي بصفة خاصة، وحتى يتحقق ذلك فإنه كان محتما إفسال المشروع الوطني لدي دول العالم الثالث والذي كان يركز على ركيزتين:

- الاستقلال الوطني.

- التنمية الاقتصادية.

وذلك بهدف تحقيق الإلحاق الكامل لهذه الدول لتكون بمثابة سوق لتصريف المنتجات ومجالا لتحقيق المصالح الاستراتيجية للولايات المتحدة.

وقد استطاعت الولايات المتحدة -في سياق رغبتها في التدخل في شؤون العالم الثالث- أن تستصدر من الأمم المتحدة إعلانا لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عرقية ولغوية وقومية في نوفمبر من عام ١٩٩٠ وهو الإعلان الذي يمثل مقامة لأمرين:

الأول: أن تتولى الولايات المتحدة متابعة شئون الأقليات بنفسها دون الرجوع للأمم المتحدة.

والثاني: إصدار القانون الأمريكي للتحرر من الاضطهاد الديني في عام ١٩٩٨.

وفي سياق ذلك طرحت الدعوة في مصر لعقد مؤتمر للأقليات في مايو ١٩٩٤ وذلك لمناقشة هموم ومشاكل الأقليات في المنطقة وتشمل (العراق - الخليج - لبنان - فلسطين - في أراضي ١٩٤٨ أو الضفة والقطاع - وادي النيل - المغرب العربي - أقباط مصر).

ولقد جاءت الدعوة لعقد المؤتمر في ظل الإعلان العالمي لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإثنية ولغوية وذلك بهدف تقييم حقوق الأقليات في الوطن العربي والشرق الأوسط وذلك بتمويل أجنبي من جماعة حقوق الأقليات بلندن. ويمكن اعتبار هذا المؤتمر البداية فيما يمكن تسميته "تدويل الشأن القبطي" والدخول بالوجدان والفكر المصري إلى مرحلة جديدة لا تتحدث عن مكوثي الجماعة الوطنية المسلمون والأقباط كونهما مواطنين في إطار الوطني المصري، بل باعتبارهما أغلبية وأقلية وبالرغم من أن هناك من يطرح عدم وجود تناقض بين المواطنة والأقلية إلا أن هناك تناقضاً جوهرياً بين الانطلاق من أرضية الأقلية - بما تحمله من فكرة تجزئية - وبين الانطلاق من فكرة المواطنة والتي تهدف إلى المساواة في الحقوق والواجبات والمشاركة في صناعة واتخاذ القرار على كل المستويات فالكل مواطنين بغض النظر عن الاختلاف المهني أو الطبقي أو الديني... الخ" (١٣٢).

أما عن قانون الحماية الدولية لحقوق الأقليات الدينية - وهو ما يعرف باسم "قانون التحرر من الاضطهاد الديني" Freedom From Religious Persecution أكتوبر ١٩٩٨ - فقد قرر المشرعون الأمريكيون إصدار قانون يعرض على حكومات العالم احترام حرية الأديان، وانضم هذا القانون إلى ترسانة القوانين الأمريكية سيئة السمعة، وهي مجموعة قوانين تلزم الدول بتنفيذ إرادة المشرع الأمريكي من خلال حق التدخل في أمور سيادية هي من صميم الاختصاص الداخلي للدولة، بوصف ذلك نوعاً من التنظيم للشمولية الدولية وفي وفق انتهاكات حقوق الإنسان بما في ذلك حقوق الأقليات ضمن دواعي التدخل الدولي للأغراض الإنسانية ولا تعرضت تلك الدول لعقوبات" (١٣٣).

وينص القانون على وقف الولايات المتحدة قروضها ومساعداتها إذا ما ظهر اضطهاد أو عدم مساواة مارسته الحكومات بذاتها أو تركته يحدث. والقانون يلزم الرئيس الأمريكي

باتباع هذه السياسة، ولكنه يترك تقرير ما إذا كان بلد بعينه يمارس فيه الاضطهاد أو عدم المساواة ويستحق هذا العقاب»^(١٣٤).

وبعيداً عن القانون وتفصيلاته - والتي يتضمن كتاب سمير مرقص المشار إليه بياناً وافياً عنها - فإن النظرة الحاكمة للمجتمعات تبعاً له هي نظرة تعتمد التقسيم الديني والمذهبي والإثني. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا القانون قد بات معمولاً به من خلال لجنة الحريات الدينية - وهي لجنة ذات طبيعة خاصة وليست برلمانية أو حكومية - بحيث أصبح يتمتع بتأثير كبير خاصة بعد وصول الإدارة الأمريكية الحالية للحكم معبرة عن اليمين المتطرف في بعديه السياسي والديني. ولقد جاء على لسان الرئيس بوش "هناك نظام للقيم لا يمكن المساومة عليه" وهذه هي القيم التي "تحمدها" ونتمسك بها، وإذا كانت "هذه القيم خيرة بالنسبة لشعبنا، فإنها خيرة كذلك بالنسبة للشعوب الأخرى" وهذا لا يعني أننا قد نفرضها، بل يعني أنها "قيم إلهية" لم تخلقها الولايات المتحدة، هذه قيم الحرية والطبيعة الإنسانية وحب الأمهات لأطفالهن، وفي هذه اللحظة من لحظات التاريخ إذا كانت هناك مشكلة عالمية فإن دورنا هو أن نتعامل معها ونحلها هذا هو "ثمن القوة" وهو ثمن المكانة التي نحتلها»^(١٣٥).

قضية الأقليات المسلمة في أوروبا وأمريكا:

تعتبر قضايا الأقليات الإسلامية في الغرب من الأمور الشائكة في علاقة الغرب بالمسلمين بشكل عام، فبالرغم من كونها لا تدخل على نحو مباشر في صميم القضية موضع التركيز في هذا المقام إلا أنها تعد -بمعنى ما- الوجه المقابل لقضية الحماية الدولية للغرب للأقليات الدينية في المشرق العربي والعالم، إذ تجلي ازدواجية المعايير الغربية وسياسة الكيل بمكييلين التي ينتهجها الغرب تجاه حقوق الأقليات الدينية في العالم، فهو في الوقت الذي ينصب من نفسه مدافعاً عن حقوق الأقليات الدينية في المشرق، فإنه لا يكاد يقيم وزناً لحقوق الأقليات المسلمة في أوروبا، وإذا ما أخذنا الجالية الإسلامية في بلجيكا على -سبيل المثال - فإن السلطات البلجيكية رغم اعترافها بالإسلام إلا أنها ترفض إقامة مدارس لتعليم الدين الإسلامي خارج نطاق المركز الإسلامي، والمدرسة الموجودة في المركز "مدرسة الغزالي" صغيرة لا تكاد تفي بحاجات المسلمين هناك، بالإضافة إلى عدم توفير الكتب المدرسين. كذلك ثمة عدد من المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها المسلمون، وبالذات في مسائل الأحوال الشخصية وعدم وجود مرجعية في مسائل الطلاق بالذات، إذ قد

يتم الطلاق ثم لا يتم الاعتراف به من الحكومة. وكذلك هناك مشاكل تتعلق بقضية اندماج المسلمين والمجتمعات البلجيكية، واعتراض الاتجاه اليميني على مسألة الاندماج بحجة "عدم تفتيت البنيان الاجتماعي في الدول الأوروبية" (١٣٦).

وبوجه عام فإن المجموعات العربية المقيمة بأوروبا لا تزال في مرحلة انتقالية لم يتقرر مصير قسم كبير منها، وما زال العديد من أبناء العرب يعيشون في أوضاع قانونية واجتماعية غير مستقرة أبدا بسبب صعوبة الظروف الاقتصادية لبلدان الاستقبال التي تعيق عملية الاندماج (١٣٧).

أما في أمريكا فيعاني العربي شعوراً عاماً ضد الأجانب وضد المهاجرين. وقد اشتدت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر المشاعر المناهضة للعرب وللمسلمين - سواء في وسائل الإعلام والثقافة الشعبية - كما انعكست في أمكنة العمل، واستغلت أيضاً الإعلانات التجارية وبعض المنتجات - مثل أقنعة الوجه - صور العرب السلبية وذلك لترويج المبيعات، كذلك فإن فيلما تليفزيونياً وثائقياً عنوانه جهاد في أمريكا "أضاف إلى مناخ الشك والارتياب بالعرب المسلمين في الولايات المتحدة، بالإضافة إلى القوانين الخاصة بالإرهاب والموجهة أساساً للعرب والمسلمين" (١٣٨).

هذا وتقف مجموعة من العوامل الرئيسية لتغذي تلك النظرة السلبية للولايات المتحدة تجاه العرب والمسلمين - سواء في داخل الولايات المتحدة أو خارجها - والسبب الرئيس يكمن في أن الولايات المتحدة لا تواجه أي تحدٍ جدي لسيادتها إلا في العالم العربي الإسلامي، وهذا التحدي العربي الإسلامي له خطره على الولايات المتحدة لسببين:

أولاً: إنه قائم في منطقة توجد فيها أضخم الاحتياطات النفطية اللازمة للقرن الحادي والعشرين، وبالتالي فإن الذي يسيطر على النفط تكون له سلطة كبيرة على الاقتصاد والقوة في العالم طوال القرن المقبل.

ثانياً: إن هذا التحدي قائم ضمن سياق تحدٍ أيديولوجي ديني متماسك وله أصدائه في أرجاء العالم الإسلامي في إفريقيا وآسيا، وكذلك في المجتمعات الإسلامية المهاجرة في أوروبا وأمريكا الشمالية. لذا فقد مثل هذا التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها السائدة منذ انهيار الاتحاد السوفيتي وتراجع الفكر الاشتراكي

والشيعوي. وقد شهد صموئيل هانتجتون في كتاباته الأخيرة على أن هذا الخطر الديني هو الأشد الذي يواجه أمريكا والغرب في السنوات المقبلة»^(١٣٩).

بالإضافة إلى مجموعة عوامل أخرى لعل من أهمها:

(١) وجود صهاينة مسيحيين، أي مجموعات تؤمن بالعصر الألفي، وتتطلع إلى عودة اليهود إلى فلسطين تمهيداً لعودة المسيح الثانية، هذه المجموعات تؤيد إسرائيل إلى أقصى الحدود، وهي عادة ضد العرب والمسلمين في وجهات نظرها وفسفتها.

(٢) قيام إسرائيل ووجود جالية يهودية أمريكية منظمة، والدعم القوي الذي تقدمه الولايات المتحدة إلى إسرائيل، واعتبارها - غالباً - حليفاً استراتيجياً، مما يعني أن العرب "من الممكن أن يعتبروا العدو، وأن العرب الأمريكيين قد ينظر إليهم كحلفاء وداعمي هذا العدو.

(٣) الانبعاث الإسلامي الحديث في أجزاء مختلفة من الشرق الأوسط، انبعاث غالباً ما يرافقه عنف ضد النظام وضد العرب، ويشكل بالتالي تهديداً للمصالح الأمريكية»^(١٤٠).

أما في فرنسا فالحال لا يقل سوءاً بل إنه في أحوال كثيرة ربما زاد عما يحدث في الولايات المتحدة. فالمهاجر العربي المسلم يأخذ صورة "الإسلامي الراديكالي المتطرف، والإسلاموي الذي ينشد ترويع شعب كفله واحتفي به" وتم تحويله بفضل "كيمياء إعلامية" إلى خطر قاتل على الوجود الفرنسي. وقد تزامن هذا التحول في النظرة إلى المسلمين مع لحظتين:

لحظة التحولات التي عرفها العالم الإسلامي في الثمانينيات - وبخاصة اللحظة الإيرانية - ولحظة الظهور الهوياتي في فرنسا نفسها وبعد اكتشاف أن الإسلام - عددياً وإحصائياً - هو الدين الثاني في الجمهورية. ويحمل الخطاب اليميني في فرنسا - كخطاب الجبهة الوطنية للسيد لبنان Le pen - الأقلية المسلمة مسؤولية الإنشطار، والأزمات التي يعرفها المجتمع الفرنسي "فالأقلية المسلمة تتهم بأنها آخذة خبز الفرنسيين"»^(١٤١).

والخلاصة: أن أبناء هذه الأقلية والأقلية كلها - الذين حولوا بفعل الكيمياء الإعلامية إلى "مجاهدين راديكاليين ومتطرفين" - يتعرضون لكل أنواع الإقصاء والرفض والإذلال والإهانة في صمت من طرف مجتمع يكابر ويمنعهم من ممارسة حقوقهم الاجتماعية والسياسية - وبخاصة الدينية - وذلك لأسباب تاريخية وقوالب ذهنية غير معلن عنها.

والحق أن تلك الشواهد السابقة لحال الجاليات العربية / الإسلامية في الغرب تكشف بالفعل عن ازدواجية المعايير تجاه الأقليات الدينية، فإذا كانت هناك أقليات دينية تعاني من تمييز ما خارج حدود أوروبا والولايات المتحدة حق للغرب أن ينصب من نفسه محامياً ونصيراً للحرية الدينية، لكن أن تقوم الدول الأوروبية والولايات المتحدة باضطهاد العرب والمسلمين دونما جريرة، وتحميلهم المسؤولية عن كل الخروقات والأزمات في المجتمعات الأوروبية فذلك أمر لا ينبغي - برأيهم - أن يشكل مبرراً للنقد تجاه سياساتهم، برغم ادعاءاتهم بأنهم حملة لواء التنوير والتقدم في العالم.

الموقف المصري من القانون الأمريكي:

بوجه عام يمكن القول بأن الموقف المصري -سواء كان رسمياً (ممثلاً في الدولة المصرية) أو دينياً (ممثلاً في الكنيسة الأرثوذكسية أو القوى الإسلامية) أو القوى السياسية العلمانية (ممثلاً في اليسار المصري بكل طوائفه)- قد أخذ موقف الرفض من القضية برمتها، واعتبرها شأنًا داخليًا لا يحق للأجنبي فرض وصايته عليه. وبالنسبة للأقباط فقد رفضوا طوال تاريخهم أي نوع من أنواع التدخل التي أراد الغرب فرضها عليهم سواء تحت عنوان "الرعاية المذهبية أو الحماية الدينية" حديثاً. ولقد انحازت الكنيسة الأرثوذكسية المصرية إلى تراثها الوطني العريق رافضة أن تقوم جهة أخرى غيرها على رعاية رعاياها من الأقباط، فقديمًا رفضت الكنيسة المصرية الاعتراف بسيادة كرسي روما على الكنيسة القبطية، في مقابل بسط الحماية على الأقباط^(١٤٢) كما سبقت الإشارة. كذلك رصد المراقبون أن الأقباط كانوا "أول من بادر بالهجوم على مؤتمر الأقليات السابق الإشارة إليه، ورفضت الرئاسة الدينية للكنيسة القبطية بحسم أن يعتبر الأقباط أقلية، فكل من عبارة أغلبية وأقلية إنما تدل في أسلوبها على التفرقة والتمييز أو التمايز بالنسبة إلى البعض، وهذا لا يليق لأبناء الوطن الواحد وبخاصة في مصر المحبوبة"^(١٤٣). هذا ويعتقد في الكنيستين الروسية والمصرية أن المشروع الأمريكي يهدف -بين أشياء أخرى- إلى إضعاف سلطة الكنائس والمذاهب التاريخية لصالح مذاهب غربية، وأن العقبة الرئيسة في وجه الانتشار السريع للمذاهب الغربية في كل من روسيا ومصر تكمن -حسب تصور المشروع الأمريكي- في هيمنة الكنيسة الأرثوذكسية على العقيدة المسيحية في كلا المجتمعين، إذ لا تحرب الكنيستين بجهود البعثات التبشيرية بكسب أنصار جدد على حسابهما. ولا يخفي بعض المسئولين في

مصر قلقهم، فالكنيسة القبطية الأرثوذكسية جزء أصيل ومكون ثابت وقوي من بنية الوحدة الوطنية في كلا المجتمعين^(١٤٤).

أما عن الموقف الرسمي للدولة المصرية فقد أعربت جهات سيادية عليا عن أسفها واستنكارها حيال ما ورد في تقرير الخارجية الأمريكية بشأن وضع الأقباط في مصر، واعتبرته بمثابة مغالطات، ومعلومات مكذوبة لا أساس لها من الصحة. وقد أشارت مصادر دبلوماسية حينئذ أن عمرو موسى وزير الخارجية الأسبق أكد أن اللعب بهذه الورقة (أي الأقباط) سوف يزيد من الأزمات الدبلوماسية بين مصر والولايات المتحدة. وإن كان ثمة تحفظ على الموقف الرسمي للدولة، أنه بينما يرفض في العلن أي شكل من أشكال التدخل الأمريكي وبالذات في المسألة الدينية فإنه يسمح سرا بدخول اللجان الأمريكية لتقصي حالة المسيحيين في مصر، وتقديم تقارير عن ذلك إلى الحكومة الأمريكية^(١٤٥).

المواطنة المصرية بين تحديات الخارج وإشكاليات الداخل:

والواقع أن القضية السابقة لها أبعاد مختلفة، ولعل أهمها داخليا ما يمكن أن نسميه أزمة المواطنة في مصر، والتي تتمثل في أن هناك تراجعاً للتيار الوطني الذي يحتضن الدينين في وطن واحد، وظهور -في المقابل- التيار الديني الذي يميز بين المواطنين على أساس الدين. ولكن يبقى أن المرجعية في الوطن هي الوطنية وحقوق المواطنة، لأنه عندما تتراجع الهوية الوطنية الأساسية في أي وطن، تتفتت وتبدأ الهويات الأصغر في الظهور والتأثير، وهو مكنم الخطر.

وإذا كانت وثائقنا الدستورية والقانونية تؤكد على "حق المواطنة" وتجريم الفرز والانتقائية إلا أنه مازال هناك من يصر على الحديث عن "أهل الذمة وفرض الجزية" بشكل تمييزي سلبي، ما أدى إلى أننا أصبحنا ندور في فلك العديد من المفردات الطائفية في الخطاب الفكري/ السياسي المصري، وعلى سبيل المثال (الأخر- عنصري الأمة- الفتنة الطائفية- الوحدة الوطنية)^(١٤٦).

هذا ويمكن رصد بعض المتغيرات والتحولات التي أضعفت المواطنة كقيمة وممارسة فيما يلي:

- أن عملية التحديث جاءت من أعلى لبناء الدولة الحديثة بمعزل عن المتطلبات الاجتماعية والثقافية لبناء المجتمع الحديث، أي أن عملية التحديث لم تتجاوز الأنساق التقليدية للعلاقات والانتماءات للأفراد. من ناحية أخرى فإن رفض الاستعمار ارتبط برفض التحديث كرمز للتغريب.

- تجاهلت الدولة المجتمع لصالح بناء ذاتها، فأعدت إنتاج هذه الازدواجية بين التقليدية والتحديث. وقد استخدمت الدولة الدين لإضفاء الشرعية على ممارساتها، وكان لذلك آثاره الجانبية على مسألة المواطنة.

- والجدير بالذكر أن القانون الأمريكي السالف الذكر قد كانت له -ولا تزال- انعكاسات عديدة على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في أكثر من بلد عربي. إحساس البعض بأنهم محاصرون داخليا ويستبعدون من المشاركة السياسية، وشعور البعض الآخر بأنهم محاصرون خارجياً من الولايات المتحدة وبعض المنظمات الدفاعية، وشعور البعض الثالث بأنهم محاصرون على المستويين معاً، وإن الضغوط السابقة ساهمت في احتقان العلاقات بين أبناء الوطن الواحد والشعب الواحد في مصر وفي أكثر من بلد عربي. أي أن التمايز الديني والمذهبي قد تحول في أول العولمة من ظاهرة اجتماعية مضمونها الاختلاف في الإعتقادات والاجتهادات وتفسير النصوص إلى معضلات وطنية وقومية -علي حد تعبير عوني فرسخ (١٤٧).

- ويؤكد على هذا المعنى طارق البشري بالقول "أن ما من نفوذ أجنبي ورد بلادنا في أي مرحلة -أو كانت الظروف الدولية مهياة أمامه للهيمنة على منطقة الشرق الأوسط- إلا وفتش عن التكوينات الدينية المذهبية أو التكوينات العرقية أو الإقليمية الجغرافية أو غير ذلك، فيثير الخلاف بينها أو يوجب ما هو قائم منه، ولا يكف عن السعي لبقاء الخلافات مستعدة لينشغل الناس ببعضهم البعض ولينشغلوا عنه، ويلتفتون عما يفعله" (١٤٨).

- تلعب الصحوة الدينية - بالذات على الجانب الإسلامي وخصوصاً في جوانبها المتطرفة - آثارا بالغة الخطورة على تراجع مفهوم المواطنة لتقدم بدلا منه الاستعلاء الديني. وقد كان للاستمرار المتصاعد لممارسات الطائفية الموجهة ضد الأقباط - فكريا وومادياً، كما وكيفاً - على مدى ما يقرب من ربع قرن الآن - من الخانكة ١٩٧٢ إلى الكشح ١٩٩٨ - أثره ولا شك في نمو المناخ الطائفي المضاد على خط مستقيم للمناخ الذي تزدهر فيه المواطنة. والمؤسف أنه بدلا من أن تؤدي الصحوة الدينية إلى دعم الجماعة

الوطنية بحيث تمثل استمراراً للمنجزات المشتركة التي حققتها معاً مكونات الجماعة الوطنية، فإنها وكما يقول د. أسامة الغزالي حرب "أدت إلى تزايد الشعور بالذات في مواجهة الآخرين، وإلى الرغبة في إبراز أوجه التمايز عنهم، مما يخلق مناخاً عاماً قابلاً للاستثمار والاشتغال على أيدي العناصر المتعصبة أو المتطرفة التي ترى في نفي الآخر واضطهاده مخرجاً لأزماتها العديدة"^(١٤٩).

- الإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص في الحياة العامة، فقد أفرزت الحركة الدينية أنساقاً اقتصادية واجتماعية وعليه فمن البديهي أن يرتبط العمل والالتحاق بهذه الأنساق بالانتماء الديني، وبالتأكيد يولد هذا شعوراً معنوياً -على الأقل- بتساؤل فرص العمل أو التعليم. وإذا كانت هناك أزمة بطالة عامة تمس الشباب جميعاً، فإنها تتضاعف بالنسبة للشباب القبطي مع تنامي الكيانات ذات الهوية الدينية، يرافق ذلك ضعف القدرة التوظيفية بصفة عامة التي تعكس قصوراً عن استيعاب القادرين على العمل والاتجاه "تحو التخصصية" وتبنى صناعات لا تعتمد على ما يعرف بالعمالة الكثيفة.

هذا ومن الجدير بالذكر إحقاقاً للأمانة العلمية توضيح عدة نقاط:

- أن قانون التحرر من الاضطهاد الديني ليس موجهاً ضد مصر فحسب، بل لكل دول العالم التي تريد الولايات المتحدة الضغط عليها - وعلى سبيل المثال روسيا والصين - مما يعد إجراء استفزالياً لكل شعوب المعمورة.
- ليست كل المؤسسات الدينية المسيحية الأمريكية - وبالذات البروتستانتية منها - تؤيد التيار المسيحي الأصولي المتشدد العنصري الذي يتبنى مقولات صمويل هانتجتون عن صراع الحضارات وفوكوياما حول نهاية التاريخ، كما يتبنى طريقة التفكير الحرفي الدهري في مقارباته لنصوص الكتاب المقدس، ويأتي في مقدمة تلك المؤسسات المتحفظة على اتجاه اليمين المسيحي الصهيوني مجلس كنائس الشرق الأوسط، وكذلك الكنيسة الإنجيلية (المسيحية) والتي تعد من أقوى الكنائس المناهضة لذلك التيار.

ويقوم موقف هذا التيار على اعتبار الإرهاب ظاهرة عالمية لا ترتبط بدين أو شعب معين، ويدعو لحوار الحضارات ونبذ العنف ورفض الاحتلال الإسرائيلي للأراضي

الفلستينية. كما يرفض الأفكار الخاصة لصهيونية المسيحية وما تذهب إليه في مسائل حماية الأقليات الدينية وخلافه.

• إن المسؤولية الأولى في استمرار - إن لم يكن تفاقم - اختلاف مشاكل وضع الأقباط في مصر بوجه خاص، والأقليات في الوطن العربي بوجه عام، تقع على الأطراف العربية ذاتها ويجب اتخاذ الخطوات اللازمة من أجل حصول جميع أبناء الشعوب العربية على جميع حقوقهم^(١٥٠). إذ إن شعور الأقليات والإثنيات منقوصة الامتيازات يخلق نوعاً من الشعور بالظلم مما يجعلها تحاول انتزاع حقوقها والحصول عليها بمختلف الوسائل - حتى ولو كانت الاستعانة بالأجنبي - من هنا فإن إشكالية الحرية الدينية في مصر إنما هي جزء من قضية التنمية الإنسانية والتطور الاجتماعي، ويجب ألا يتم انتزاعها من سياق التطور الطبيعي للحياة في مصر، ويجب أن يبقى الأقباط خارج الحسابات العولمية التي تقوم الآن وتغذيها أطراف عديدة.

نحو استراتيجية وطنية للخروج من الأزمة:

كما سبقت الإشارة لتعرض الجماعة الوطنية المصرية إلى خطر كبير - سواء من الخارج فيما تثيره العولمة من مسائل تهدد في الصميم الوحدة الوطنية وتضرب الانتماء الوطني، بتجذير الانتماءات الأولية على حساب الولاء الأول للوطن في مجموعته، أو من الداخل بالمشاكل الحقيقية الزمنة التي يعاني منها الأقباط في مصر والتي يجد الخارج فيها ثغرة للنفاذ إلى الجسم المصري وإصابة عافيته الوطنية بالكثير من الأوجاع والأمراض - مما يستلزم عملاً كثيراً وجهداً مكثفاً من أجل مقاومة تلك التحديات والأخطار. ولعل أهم ما يجب الوعي به كما يقول أ. طارق البشري "أننا نحن المواطنين المصريين مسلمين وأقباط مسئولون عن تحقيق مبدأ المساواة والمشاركة، وعن توثيق التضامن الوطني العام، ومسئولون أيضاً عن إشاعة روح المودة والوئام، ويجب أن نحيط علاقتنا الذاتية بسياج وطني وثيق، فلا تنفتح هذه العلاقة لأجنبي عنها ونحن إن لم نرع مصالحنا الذاتية بأنفسنا فلن يربحها لنا الآخرون، والدول الكبرى لا تفكر إلا في استيفاء هيمنتها واستدامة نفوذها"^(١٥١). ويؤكد على المعنى السابق د. وليم سليمان قلادة بالقول "إن المشاكل الداخلية بين المواطنين لا تحل بالرجوع إلى الوثائق العالمية وباستدعاء التعاون الدولي، فهذا يؤدي إلى

مزيد من الشقاق، وإلى ضعف الثقة المتبادلة وإلى السماح بالتدخل الأجنبي الخطير في الشؤون الداخلية، فضلاً عن أنه يحرم العلاقة الحميمة بين المصريين من "الأخوة والنخوة الوطنية" كما علمنا ذلك رفاة الطهطاوي، كما يؤدي أيضاً إلى حرمانها من المحبة بين أبناء مصر المحبوبة كما جاء في بيان البابا شنودة الثالث، فالأخوة والنخوة والمحبة تمثل العمق الدفين لمفهوم المواطنة^(١٥٢).

أن هناك دوراً قبطياً مهماً يتمثل في انفتاح الكنيسة الأرثوذكسية بصورة أكبر على المجتمع المصري لكي يتعرف المجتمع على تاريخها وعقائدها وآلية عملها وطقوسها، لأنها جوانب مازالت غامضة عند الكثير من المسلمين في مصر، وأن تحسم الطوائف غير الأرثوذكسية في مصر إشكالية مرجعيتها الدينية أو السياسية في القضايا المهمة (القدس والقضية الفلسطينية).

- قانون التحرر من الاضطهاد الديني، والتأكيد على أن ترصد الطوائف غير الأرثوذكسية دورها ومواقفها الوطنية في مصر، التي لا يعرف عنها الكثيرون شيئاً (لا يوجد كتاب واحد يرصد هذه المواقف حتى الآن بصورة تاريخية ومنهجية) وذلك للتأكيد على أن ولاء هذه الطوائف للمصالح الوطنية المصرية، وليس للغرب ومرجعياته التي تتعارض في كثير من الأحيان مع مصالحنا الوطنية المصرية^(١٥٣).

إن المواطنة كما يقول طارق البشري "ليست حق فقط ولكنها واجب وتبعة والتزام، وهي انضباط وتقييد وتحاكم في إطار الصالح الوطن العام، ومن حق المواطن أن تكفل له الدولة والجماعة المركز القانوني، والسياسي المتساوي مع الآخرين وأي إنحراح لهذا الحق يتعين أن يعالج بوضوح وبصراحة، وأن الوصف الذي تتشكل به الجماعة السياسية هو الوصف الذي تكفل به حق المواطنة لذي كل من يتصفون به بغير زيادة ولا نقصان، وما يقوم به من ممارسات مخالفة يتعين أن تقاوم، في إطار الجماعة الوطنية الواحد بغير شطط. وهذا وجه كون المواطنة حق، أما كونها واجبا فهي تأتي من الإدراك الجماعي للصالح الوطني الجمعي العام، ومن أن تدور في هذا الإطار لا تجاوزه وحقوق الأفراد وحقوق الجماعات الفرعية مشروعة بالصالح الجماعي الوطني العام"^(١٥٤).

- هذا ومما يساعد في تقوية مفهوم المواطنة وتدعيمه ضرورة البدء في وضع خطة إعلامية وتعليمية مدروسة على النحو الآتي:

١- الترويج لقيمتي المواطنة والإعلاء من شأن الآخر ببثهما في شتى الأشكال الإعلامية.

٢- إنعاش الذاكرة الوطنية بالمواقف الإيجابية التي كان لها دور كبير في نهوض الجماعة الوطنية المصرية والتأكيد على وحدة تاريخ مصر والاستمرارية الحضارية عبر العصور. «(١٥٥)».

٣- أيضاً هناك جهد مهم ينبغي على الفكر الإسلامي المعاصر القيام به وضرورة تجاوز المرحلة النقلية والانتقال إلى إبداع اجتهادات نظرية حاسمة حول مفهوم المواطنة على مستوى الفقة والفكر، كما سبق لنا التنويه عند الحديث عن المسألة الطائفية، فلا بد من رفض قاطع لما يصدر عن بعض الدعاة المسلمين من مقولات تمس الأقباط وتنال من عقائدهم، فذلك كما يقول فهمي هويدي "ليس من تعاليم الإسلام ولا من أدبه، كما أن ذلك يفتح الباب لمفاسد ثلاث على الأقل، كل منها أسوأ من الأخرى، فهي تهدم علاقة البر والقسط التي دعا القرآن الكريم إلى إقامتها مع غير المسلمين، وهي تنسف وحدة الوطن وتمزق شمله، وهي مفسدة ينكرها العقل ويؤيدها النقل، وهي تجرح وجه الإسلام ذاته، وتشوه مشروعه الحضاري الذي نزع جادين بأنه قادر على صياغة حاضر الأمة ومستقبلها، في ظل تنوع مكوناتها الدينية والسياسية، وفي مقابل هذه المفاسد فإننا لا نكاد نري مصلحة واحدة، إيمانية أو علمية، سيحققها ذلك المسلك" «(١٥٦)». كذلك فإن ما يتعين التواصي به أيضاً أن أمور الجماعة الوطنية هي أمور تتعلق بالبنية الأساسية للمجتمع وللجماعة، وهي بهذا الوصف يتعين أن تعلق على أوضاع الخلافات الحزبية، فلا تستخدم أداة في صراع سياسي حزبي ولا يتوسل بها في انتصارات حزبية أو هزائم، لأن تعريض قوائم الجماعة الوطنية للخطر هو هزيمة للجميع وليس فيه منتصر وغير منتصر. لذلك يتعين تعامل الأحزاب والتنظيمات في هذه المسألة بروح التعاون والتضامن والتشارك لا بروح المزايدات. وحتى في إطار العلاقة بين الدولة وهيئات المعارضة السياسية، يتعين أن تنحى الأمور الخاصة بالجماعة السياسية الوطنية من معارك السياسة الجارية بين الدول بمؤسساتها وبين أحزاب السياسة وتياراتها، وأن يحل التشارك والتناصح محل التعارض والخصام، والدولة هي مؤسسة الحفاظ على الأمن القومي، تحميه وتحاكم أي تقصير أو تهاون يبدو منها في الزود عنه، ومن عناصر هذا الأمن ضوابط الجماعة السياسية الوطنية» «(١٥٧)».

مراجع الباب الخامس

١. محمد السيد سعيد: العولمة والقيم الثقافية في مصر: الآثار والمواجهة (متضمن) قضايا فكرية - الكتاب التاسع والعشرون - القاهرة - أكتوبر ١٩٩٩ - ص ١٧٠.
٢. محمود أمين العالم: العولمة وخيارات المستقبل (ندوة) - الهوية في زمن العولمة - تونس - المسار - عدد ٤٤ أكتوبر - نوفمبر ١٩٩٩ - ص ١٢.
٣. محمود أمين العالم: (مقدمة) قضايا فكرية - الكتاب التاسع والعشرون - أكتوبر ١٩٩٩ - ص ١٢.
٤. د. محمد حافظ دياب: تعريب العولمة - مساءلة نقدية (متضمن) - قضايا فكرية - مرجع سابق - ص ١٥٧.
٥. د. سمير أمين: في مواجهة أزمة عصرنا - القاهرة - دار سينا للنشر - ١٩٩٧ - ص ٧٥.
٦. سمير أمين: مناخ العصر - رؤية نقدية - الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي والمهيمن - سينا للنشر - ١٩٩٩ - ص ٢٠: ٢١.
٧. د. سمير أمين: المرجع السابق - ص ٢٨.
٨. د. سمير أمين: الرأسمالية - الإمبريالية - العولمة "محاضرة" في يا رأسمالي العالم اتحدوا - وقائع ندوة الآثار الاقتصادية للعولمة في العالم الثالث - القاهرة - معهد جوته - ١٩٩٩ - ص ١١٢ - ١١٣.
٩. د. سمير أمين: الفيروس الليبرالي الحروب الدائمة وأمركة العالم - ترجمة / سعد الطويل - القاهرة - كراسات (١٨) مركز البحوث العربية والإفريقية - ٢٠٠٤ - ص ٦٧.
١٠. د. سمير أمين: في مواجهة أزمة عصرنا - مرجع سابق - ص ٩٤ - ٩٥.
١١. د. سمير أمين: البديل للنظام النيوليبرالي المعولم والمسلح - القاهرة - قضايا فكرية "الكتاب الحادي والعشرون - يناير ٢٠٠٥ - مرجع سابق - ص ٢٩٣.
١٢. بنيامين (باربر): عالم ماك - مواجهة بين التألم والعولمة - ترجمة / أحمد محمود - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة - ١٩٨٨ - ص ٦.
١٣. أبو العلا ماضي: المواطنة في الخطاب الديني الجديد - رؤية إسلامية (متضمن) في المواطنة الدين والديمقراطية - أعمال الحوار المصري الألماني ٩ - ١٣ إبريل ٢٠٠٣ - هانوفر - ألمانيا الاتحادية - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية - القاهرة -

- ٢٠٠٣ - ص ٩٥ - ١٠٣ - كذلك أبو العلا ماضي: إشكالية المواطنة في إطار تحولات العولمة - مجلة المنار الجديد.
١٤. طارق الزمر: العالم الإسلامي وتحديات العولمة - القاهرة - المنار الجديد - العدد ٢٠ - خريف ٢٠٠٢ - دار المنار - أكتوبر ٢٠٠٢ - ص ٣٥.
١٥. طارق الزمر: المرجع السابق - ص ٣٧.
١٦. طارق الزمر: المرجع السابق - ص ٤٠.
١٧. طارق الزمر: مرجع سابق - ص ٤٠.
١٨. طارق الزمر: المرجع السابق - ص ٤٦.
١٩. د. محمد حافظ دياب: تعريب العولمة - مرجع سابق - ص ٤٩.
٢٠. د. حازم الببلاوي: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر - الكويت - سلسلة عالم المعرفة الكويتية - العدد ٢٥٧ - ٢٠٠٠ - ص ٢٣٤.
٢١. د. الببلاوي: الخائفون من العولمة خائفون من الفضيحة - صحيفة القاهرة - الثلاثاء ١٣ مارس ٢٠٠١
٢٢. د. الببلاوي: المرجع السابق - ص ٢٣٦ - ٢٣٧.
٢٣. د. الببلاوي: المرجع السابق - ص ٢٣٦.
٢٤. د. وحيد عبد المجيد: الليبرالية الجديدة والاتجاهات المحافظة - قضايا معرفية - القاهرة - رسائل النداء الجديد العدد (٢٦) بدون تاريخ: وي طرح د. حازم الببلاوي في "الطريق إلى الديمقراطية الليبرالية، الأهرام القاهرية، الأحد ١٣ مارس ٢٠٠٤ رأياً هاماً في مسألة الانتقال إلى الديمقراطية الليبرالية أنه لا يمكن القول بأن تطبيق مجموعة من الإجراءات يمكن أن يؤدي إلى مجتمع ديمقراطي ليبرالي، وأنه لابد من مرحلة انتقال واضحة ومحددة، حتى يمكن عبور الخواء السياسي للبيئة السياسية المصرية لأكثر من خمسين عاماً.
٢٥. د. سعيد النجار: الحقوق السياسية للبلاد النامية في ظل الجات ومنظمة التجارة العالمية - رسائل النداء الجديد (٤٥) - مارس - ١٩٩٩ - ص ٤١ - ٤٢.
٢٦. التقرير الاستراتيجي العربي (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤): مرجع سابق - ص ٤٢٩.
٢٧. مارك ماك براون: تصدير تقرير البشرية لعام ٢٠٠٢ - تعميق الديمقراطية في عالم نقض برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) - القاهرة - مركز معلومات قراء الشرق الأوسط (ميريك) - ٢٠٠٢.
٢٨. التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤: القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - الأهرام - ٢٠٠٤ - ص ٤٢٥.

29. Putnam (Robert): making Democracy work-Princeton-Princeton Univ press - 1993

٣٠. د. محمد كمال: الديمقراطية على الأجندة الأمريكية - القاهرة - مجلة الديمقراطية - العدد ١٣٤ يناير ٢٠٠٤ - مركز الدراسات الاستراتيجية والسياسة بالأهرام.
٣١. السيد يسين: الإمبراطورية الكونية: الصراع ضد الهيمنة الأمريكية - القاهرة - مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب-٢٠٠٤-ص٧٠: ٨٤ حيث توجد مناقشة نقدية مستفيضة للمبادرة الأمريكية.
٣٢. د. محمد كمال: مرجع سابق - ص ٣١.
٣٣. د. حسن أبو طالب: ثلاثية الإصلاح والحريات والمعرفة (افتتاحية) - التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠٠٣-٢٠٠٤ - مرجع سابق - ص ٩.
٣٤. د. حسن أبو طالب: مرجع سابق - ص ١٣.
٣٥. د. حسن أبو طالب: مرجع سابق - ص ١٤.
٣٦. عبد المنعم سعيد: عودة إلى قضية الإصلاح والتغيير - القاهرة - الأهرام ١٥ مارس ٢٠٠٤.
٣٧. د. صلاح سالم زرنوقه: (محرر وآخرون) العولمة والوطن العربي - القاهرة - مركز دراسات وبحوث الدولة النامية - ١٩٩٨.
٣٨. د. وليم سليمان قلادة وآخرون: المواطنة تاريخيا / دستوريا / فقهيا - القاهرة - المركز القبطي للدراسات الاجتماعية - ١٩٩٨ - ص ٣٩.
٣٩. التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤: المرجع السابق - ص ٤٣.
٤٠. الحزب الوطني الديمقراطي: حقوق المواطنة والديمقراطية - المؤتمر السنوي الأول للحزب في سبتمبر ٢٠٠٣ - حقوق المواطنة المحور والديمقراطية - ص ١: ٨.
٤١. وثيقة حقوق المواطنة: المرجع السابق - ص ٨.
٤٢. وثائق الحزب الوطني: المؤتمر السنوي الأول (سبتمبر ٢٠٠٣).
٤٣. د. عبد المنعم سعيد: عودة إلى قضية الإصلاح والتغيير - القاهرة - الأهرام ١٥ مارس ٢٠٠٤ - مرجع سابق.
٤٤. د. صلاح سالم زرنوقه: قراءة في مفهوم المواطنة في وثائق الحزب الوطني (متضمن): المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية - أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية - مرجع سابق - ص ٣٢٢.
٤٥. د. صلاح زرنوقه: المرجع السابق - ص ٣٢٩ - ٢٣٣.
٤٦. د. حسن أبو طالب: مرجع سابق - ص ١٦.

٤٧. د. ألفونس عزيز: الوطن العربي ومواجهة التحديات الاقتصادية للعولمة (متضمن) تحرير/ د. صلاح سالم زرنوفه - العولمة والوطن العربي - جامعة القاهرة - مركز بحوث ودراسات الدول النامية - جامعة القاهرة ٢٠٠٢ - ص ١٧٣.
٤٨. د. الفونس عزيز: المرجع السابق - ص ١٧٦. وكذلك د. محمد نبيل جامع: اجتماعيات التنمية الاقتصادية لمواجهة العولمة وتعزيز الأمن القومي - القاهرة - دار غريب للطباعة والنشر - ٢٠٠٠ - ص ١-٣ - حيث يحفل المرجع السابق بالكثير من الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية على اقتصاديات الدول النامية عموماً.
٤٩. د. ليلى الخواجة: اثر ظاهرة العولمة على سوق العمل المصري - اليسار الجديد - العدد السادس والسابع - شتاء ٢٠٠٤ - ص ٤٦.
٥٠. د. احمد النجار: تحولات الخريطة الطبقيه في مصر - بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية - مرجع سابق - ص ٨. وتوجد مناقشة موسعة لهذا الموضوع في: المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة (مصر) تحرير و اشرف / د. سمير امين - القاهرة - مكتبة مدبولي - ١٩٩٦.
٥١. د. صديق محمد عفيفي: التخصيصية وإصلاح الإقتصاد المصري - كراسات إستراتيجية (٥) - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام - سبتمبر ١٩٩١ - ص ١١. وينطوي المرجع السابق على مبررات كثيرة لتحديد الأخذ بالتخصيصية كعلاج فعال ومثمر لكافة مشاكل الإقتصاد المصري
٥٢. د. أحمد النجار - مرجع سابق - ص ١١.
٥٣. د. محمد عبد الشفيق عيسي: الدولة والعولمة (الخبرة المصرية في ضوء مفهوم "الدولة الوطنية" (متضمن): في الدولة الوطنية وتحديات العولمة - القاهرة - مركز البحوث العربية والإفريقية - ٢٠٠٤ - ص ٣٠٧.
٥٤. د. أحمد النجار: مرجع سابق - ص ٢٤ - ثمة كذلك دراسات عميقة تفيض بالوجع الوطني عن الآثار الضارة لبرنامج الخصخصة كما طبق في مصر لصالح الأغنياء على حساب الأغلبية الفقيرة من أبناء شعبنا لعل من أهمها / د. محمد دويدار: إشكالية التحول الإقتصادي من ملكية الدولة للمشروعات الاقتصادية إلى الملكية الفردية وأوضاع العاملين في مصر - القاهرة - العددان (١٧٨ - ١٧٩) سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧ - ص ١٦: ١٧.
٥٥. د. محمد عبد الشفيق عيسي: مرجع سابق - ص ٣٠٧.
٥٦. د. محمد عبد الشفيق عيسي: مشكلة الركود الاقتصادي المصري الراهن: بين المظاهر السطحية والقوى العميقة - القاهرة - ورقة مقمه إلى ورشة العمل بالجمعية العربية بالبحوث الاقتصادية - ٢٠٠١/٧/٣.
٥٧. البنك المركزي المصري: النشرة الإحصائية الشهرية - يوليو ٢٠٠٣ - ص ٦٧.

٥٨. د. ليلى الخواجة: مرجع سابق - ص ٤٤ - ٤٥ وتعالج أ/ أمينة شفيق في مقاله مهمة بعنوان "هل نحن متساوون" نظرة عامة على الواقع المصري، - الأهرام القاهرية - ١٥ فبراير ٢٠٠٤ والتي تتحدث فيها عن مشكلة بطالة النساء في المجتمع المصري والتي تصل إلى ١٩,٤% بينما بطالة الذكور تبلغ نسبتها ٥,١% بالرغم مما ينص عليه الدستور من مساواة، ولا يتوقف الأمر عن حدود البطالة فهناك فجوة في المجالات المختلفة، سواء في التعليم أو الصحة، وفي الريف والحضر وفي النشاط الاجتماعي والسياسي إلى غيرها من المجالات.

٥٩. د. ليلى الخواجة: المرجع السابق - ص ٥٤.

٦٠. ثمة دراسة ممتازة للدكتورة هدي محمد بدران: عن العولمة وقضايا المرأة في مصر - رسائل النداء الجديد (٥٥) - جمعية النداء الجديد - يونيو ٢٠٠١ - تتناول على نحو مفصل أثر العولمة على المرأة المصرية - سواء من الناحية الاقتصادية أو فاعليتها السياسية، وكيف أن المتوقع كذلك أن تكون هذه الآثار سلبية في معظمها.

٦١. د. محمد عبد المنعم شلبي: تحولات الطبقة الوسطى في ظل العولمة - احوال مصرية - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - السنة الأولى - العدد الأول - صيف ١٩٩٨ - ص ١١٧.

٦٢. مصطفى كامل السيد: دور الدولة في عالم متغير - مرجع سابق - ص ٣.

٦٣. مصطفى كامل السيد: دور الدولة في عالم متغير - مرجع سابق - ص ٣.

٦٤. للنظر في اتفاقية المناطق المؤهلة "الكوز" وما تنطوي عليه من ميزات وفوائد قليلة للاقتصاد والمجتمع المصري، بينما مخاطرها أوسع بكثير يمكن الرجوع إلى / د. مصطفى السعيد: اتفاقية "الكوز" مالها وما عليها - القاهرة - الأهرام القاهرية - ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٤ والمقالة المذكورة تفيض بالسلبات التي تزخر بها الاتفاقية والتي تعطي إسرائيل الكثير من الميزات على حساب المصلحة القومية المصرية.

٦٥. عبد الغفار شكر: العولمة واختراق المجتمع المدني العربي - مرجع سابق - ص ١٤.

٦٦. د. أماني قنديل: المجتمع المدني في مصر في مطلع ألفية جديدة - القاهرة - مركز

الدراسات السياسية الاستراتيجية - الأهرام - ٢٠٠٠ - ص ٣٣: ٣٤.

٦٧. د. أماني قنديل: المجتمع المدني في مصر في مطلع ألفية جديدة - المرجع السابق -

ص ٣٥.

٦٨. د. أماني قنديل: المرجع السابق - ص ٣٦.

٦٩. د. محمد السيد سعيد: رجال الأعمال الديمقراطية وحقوق الإنسان - القاهرة - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - دراسات حقوق الإنسان (٨) - ٢٠٠١ - ص ١٥٨ - ١٥٩. وتوجد كذلك دراسة مهمة وإن كانت تحمل بشدة على رجال الأعمال المصريين

- وتتهمهم بعدم مناصرة قضية الديمقراطية - محب زكي: التنمية من منظور نخبة رجال الأعمال (متضمن) في: صور المجتمع المثالي - الجزء الثاني - تحرير/
٧٠. د. مصطفي كامل السيد: مفهوم المجتمع المدني ومصر - ورقة مقدمة إلى مؤتمر مستقبل التطوير الديمقراطي في مصر - القاهرة - جمعية تنمية الديمقراطية - ٢: ٣ نوفمبر ١٩٩٧ - ص ٣.
٧١. د. الحبيب الجحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة - الكويت - مجلة عالم الفكر - تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - العدد الثالث - المجلد (٢٧) - يناير / مارس ١٩٩٩ - ص ٣٦.
٧٢. د. أحمد ثابت: الديمقراطية المصرية على مشارف القرن القادم - كتاب المحروسة - القاهرة - مركز المحروسة للبحوث والترتيب والنشر - يناير ١٩٩٩ - طبعة أولى - ص ٢.
٧٣. السيد يسين: نحو مبادرة حضارية عربية - مرجع سابق - ص ٣٢.
٧٤. نبيل عبد الفتاح (مقدمة): المنظمات الأهلية العربية والمحكومية في العالم العربي - قضايا وإشكاليات وحالات - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - ٢٠٠٤ - ص ٨.
٧٥. د. أماني قنديل: المجتمع المدني - القاهرة - مجلة الديمقراطية - السنة الثالثة - العدد التاسع - شتاء ٢٠٠٣ ص ٧٩.
٧٦. د. أحمد ثابت: مرجع سابق - ص ١٨٧.
٧٧. د. أماني قنديل: المرجع السابق - ص ٨٠.
٧٨. عبد الغفار شكر: العولمة واختراق المجتمع المدني - مرجع سابق - ص ١٥. وكذلك عبد الغفار شكر / د. محمد مورو: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية - دمشق - دار الفكر - ٢٠٠٣ - الطبعة الأولى. وهناك كذلك د. احمد عباس عبد البديع: المجتمع المدني والديمقراطية - الأهرام القاهرية - ٢٢ يونيو ٢٠٠٤. والمقالة المذكورة فيها عرض شديد الاقتصاد والوضوح لوظائف المجتمع المدني من منظور ديمقراطي.
٧٩. عبد الغفار شكر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية - مرجع سابق ص ٩٦.
٩٧. وكذلك د. أماني قنديل: المجتمع المدني - مجلة الديمقراطية - مرجع سابق. وبعالج/ محمد فرغلي أحمد في الجمعيات الأهلية: الشريك الغائب مشكلة تدني مؤشرات العمل التطوعي، ويعود بها إلى أسباب مختلفة منها الاقتصادي ومنها الاجتماعي وكذلك النقص الشديد في مراكز التطوع التي تؤهل المتطوعين للعمل التطوعي وكذلك عدم وجود سياسة أو خطة للاستفادة من العمل التطوعي ويشير إلى القصور الإعلامي الواضح في هذا المجال.

٨٠. د. على زيد الزعبي: العولمة والثقافة: عرض وصفي نقدي - السياسة الدولية - العدد ١٥٨ - أكتوبر ٢٠٠٤ - المجلد ٣٩ - ص ٢٠.
٨١. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: الخطة الشاملة للثقافة العربية - تونس - ١٩٩٠ - ص ٤٣.
٨٢. د. ماجدة صالح: الآثار الإعلامية والثقافية للعولمة على دول المنطقة وإمكانية مواجهتها (متضمن) العولمة والوطن العربي (تحرير) / صلاح سالم زرنوقه - مرجع سابق - ص ٢١٠ - ٢١١.
٨٣. د. برهان غليون: ثقافة العولمة (ضمن) ثقافة العولمة وعولمة الثقافة - دمشق - دار الفكر - مرجع سابق - ص ٤٠.
٨٤. د. أحمد درويش: تحديات الهوية العربية بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة - كلمة التحرير - مجلة المسلم المعاصر - العدد ٩٨ السنة الخامسة والعشرون - ص ٩.
٨٥. د. حسام الخطيب: أفق الثقافة العربية في عصر الاتصال والعولمة - عالم الفكر - المجلد (٢٨) العدد الثاني أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٩ - ص ٢٣٤.
٨٦. د. أحمد ثابت: العولمة والخيارات المستقلة - المستقبل العربي - ١٩٩٨ - ص ٢٠.
٨٧. د. أحمد درويش: مرجع سابق - ص ١٣.
٨٨. د. ناصر الدين الأسدي: الهوية والعولمة (ضمن) - المملكة المغربية - إصدار "العولمة والهوية - ندوة - مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية - ١٩٩٧ - ص ٦.
٨٩. د. عبد الاله بلقزيز: العولمة والهوية الثقافية - مجلة المستقبل العربي - السنة العشرون - العدد ٢٢٩ - مارس ١٩٩٨ - ص ٩٥.
٩٠. د. مصطفى حجازي: مرجع سابق - ص ١٧٢.
91. Strauss Claude (Levi): Structural Anthropology-New York-Basic Books-1963- P.32
٩٢. عبد الاله بلقزيز: مرجع سابق - ص ٩٧.
٩٣. هانس بيتر مارتين - وهارد شون مان: فح العولمة والاعنداء على الديمقراطية - ترجمة / عدنان عباس - الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - عالم المعرفة - ١٩٩٨ - ص ٢٣٨.
٩٤. مصطفى حجازي: حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية - السدار البيضاء - المركز الثقافي العربي - ١٩٩٨.
٩٥. أحمد حجازي: العولمة وتهميش الثقافة الوطنية - رؤية نقدية من العالم الثالث - الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - عالم الفكر - مجلد ٢٨ - العدد الثاني - أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٩.

٩٦. مصطفى الطحان: العولمة تعيد صياغة العالم - الكويت - المركز العالمي للكتاب الإسلامي - ١٩٩٨.

97. Kohler (Ger not): Global Apartheid, in.w. Haviland & R. Gordon (eds) - Talking About people - Reading in contemporary cultural Anthropology - Maintain View - California - May filed publishing Company - PP260-268.

٩٨. علي حرب: حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية - الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي - ٢٠٠٠ - ص ٧.

٩٩. السيد يسين: القيم الثقافية بين النظرية والتطبيق - الأهرام القاهرية - ٤ ديسمبر ٢٠٠٣.

١٠٠. محي الدين اللاذقاني: تساؤلات كونية في عالم بلا هوية (متضمن) السيد يسين: العولمة وانعكاساتها على الوطن العربي - قضايا استراتيجية - المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - ١٩٩٨ - العدد (٧) - ص ٢٠. كذلك يمكن الرجوع إلى السيد يسين: ازدواجية المعايير وحق التدخل لأسباب إنسانية أحد مظاهر العولمة (متضمن) العولمة - إعداد / محمد نور - القاهرة - دار الجهاد للطباعة والنشر - ١٩٩٩ - ص ٣١.

١٠١. د. برهان غليون: العولمة ومصير الثقافات القومية (متضمن) مستقبل الثقافة العربية - مؤتمر مستقبل الثقافة العربية - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٧ - ص ٣٧٠.

102. Tsing (Anna): The global situation-cultural Anthropology- 15(3)2000 PP. 327-360.

١٠٣. د. كريم أبو حلوة: الآثار الثقافية للعولمة: حظوظ الخصوصيات الثقافية في بناء عولمة بديلة - الكويت - عالم الفكر الكويتية - المجلد ٢٩ - العدد (٣) - يناير / مارس ٢٠٠١ - ص ١٨.

١٠٤. د. محمد السيد سعيد: العولمة والقيم الثقافية في مصر - الآثار والمواجهة - قضايا فكرية - الكتاب التاسع والعشرون - أكتوبر ١٩٩٩ - ص ١٧٢ - ١٧٣.

١٠٥. د. محمد السيد سعيد: مرجع سابق - ص ١٧٣.

١٠٦. د. محمد السيد سعيد: مرجع سابق - ص ١٧٥.

١٠٧. د. محمد عبد العظيم شلبي: تحولات الطبقة الوسطى في ظل العولمة - مرجع سابق - ص ١١٩.

١٠٨. نبيل عبد الفتاح: النص والرصاص "الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر" - بيروت - دار النهار - ١٩٩٧ - ص ٢٧٩ وما بعدها.

١٠٩. نبيل عبد الفتاح: البيوثوبيا والجحيم - القاهرة - مرجع سابق - ص ٢٠٢.

١١٠. نبيل عبد الفتاح: عقل الأكرمة "تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور" - القاهرة - دار شيشات - ١٩٩٥.
١١١. د. محمد حافظ دياب: سؤال الكونية والخصوصية في الثقافة المعاصرة - أحوال مصرية - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام - السنة الرابعة - العدد الرابع - ٢٠٠١ - ص ١٦٦.
١١٢. د. محمد حافظ دياب: المرجع السابق - ص ١٦٨.
١١٣. د. محمد حافظ دياب: المرجع السابق - ص ١٧٢.
١١٤. د. محمد حافظ دياب: المرجع السابق - ص ١٧٢.
١١٥. د. محمد السيد سعيد: مرجع سابق - ص ١٨٤.
١١٦. د. القس إكرام لمعي: الدين والمواطن العالمي - الأهرام القاهرية - ٩ مايو ٢٠٠١.
١١٧. سمير مرقص: الإمبراطورية الأمريكية - القاهرة - مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٣ - ص ١١٦ - ١١٧.
118. Huntington (S): The Clash of Civilization and the Remaking of World Order - new York - Simon Shister Rockefeller center - 1996 - P.110.
١١٩. نبيل عبد الفتاح: سياسات الأديان "الصراعات وضرورات الإصلاح" - القاهرة - مكتبة الأسرة - مهرجان القراءة للجميع - ٢٠٠٣.
١٢٠. نبيل عبد الفتاح (تقرير الحالة الدينية): مرجع سابق -.
١٢١. نبيل عبد الفتاح: سياسات الأديان. مرجع سابق.
١٢٢. د. هاني لبيب: المواطنة والعمولة "الأقباط في مجتمع متغير" - القاهرة - دار الشروق - ٢٠٠٤ - ط ١ ص ٤٣.
١٢٣. نبيل عبد الفتاح: الوجه والقناع - مرجع سابق - ص ١٣٥.
١٢٤. د. هالة مصطفى: أمريكا والديمقراطية في الشرق الأوسط (مقدمة) - مجلة الديمقراطية - العدد الثامن - خريف ٢٠٠٢.
١٢٥. د. نبيل عبد الفتاح: سياسات الأديان - مرجع سابق - ص ١١٢. ويذكر أن د. نبيل عبد الفتاح له أكثر من معالجة للمسألة الدينية بوجهه متبينة بدءاً من كتابة الرائد في هذا المجال "المصحف والسيف" مروراً بالنص والرصاص وإلى غيرها من الأدبيات القيمة في هذا المجال.
١٢٦. سمير مرقص: الحماية والعقاب "الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط" - مرجع سابق - ص ٣٣. وفي المرجع المذكور تفصيلات مهمة عن الإمتيازات السابقة والمعاهدات التي أقرتها.

١٢٧. سمير مرقص: المرجع السابق - ص ٣١.
١٢٨. د. وليم سليمان قلادة: العلاقات الإسلامية / المسيحية في الواقع المصري - القاهرة - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق - ١٩٩٤ - ص ٣١٣.
١٢٩. سمير مرقص: المسار التاريخي لمخطط الإلحاق التجزئة للمنطقة العربية - مجلة القاهرة - العدد (١٤٠) - يوليو ١٩٩٤ - ص ٤٥.
١٣٠. د. وليم سليمان قلادة: مرجع سابق - ص ٣١٨.
١٣١. سمير مرقص: المرجع السابق - ص ٤٥.
١٣٢. أثار الرغبة في انعقاد مؤتمر يتحدث عن أقباط مصر كأقلية ردود أفعال غاضبة من مواقع فكرية مختلفة ولقد خصصت مجلة القاهرة - عدد كاملاً لجلاء هذا الموضوع "العدد (١٤٠) يوليو ١٩٩٤.
١٣٣. د. نيفين مسعد: قضايا الأقليات الليبرالية الجديدة - القاهرة - مركز البحوث والدراسات السياسية - سلسلة بحوث سياسة القاهرة - مايو ١٩٩٦ - العدد ١٠٦.
١٣٤. طارق البشري "مقدمة": كتاب سمير مرقص - مرجع سابق.
١٣٥. سمير مرقص: الإمبراطورية الأمريكية - ثلاثية الثروة / الدين / القوة "أمن الحرب الأهلية إلى ما بعد ١١ سبتمبر" - القاهرة - مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٣ - ط ١.
١٣٦. د. جعفر عبد السلام: هموم الأقليات الإسلامية في أوروبا - الأهرام القاهرية - ١٥ مايو ٢٠٠٢.
١٣٧. د. برهان غليون: مستقبل الجاليات العربية في أوروبا - الكويت - مجلة المستقبل العربي - العدد ٢٠٩ - يوليو ١٩٩٦ - ص ١١.
١٣٨. ميخائيل سليمان: الجالية العربية في الولايات المتحدة - الكويت - مجلة المستقبل العربي - العدد ٢٠٩ - السنة التاسعة عشر - ١٩٩٦ - ص ٧١.
١٣٩. بول سالم: الولايات المتحدة والعولمة "معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين" - المستقبل العربي - العدد ٢٢٩ - السنة العشرون - مارس ١٩٩٨ - ص ٨٢.
١٤٠. ميخائيل سليمان: نظرة الأمريكيين العرب وتأثير ذلك على العرب في الولايات المتحدة - مجلة المستقبل العربي - العدد ١٧٧ - السنة السادسة عشر - نوفمبر ١٩٩٣ - ص ١٦.
١٤١. رابع الصادق: الإسلام في فرنسا - مجلة المستقبل العربي - العدد ٢٣٣ - السنة الحادية والعشرون - يوليو ١٩٩٨ - ص ٧٦.

١٤٢. هاني لبيب: الكنيسة المجتمع المدني - تقرير "المجتمع المدني" - القاهرة - مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية-١٩٩٧-ص٣٣٩ - ٤٢٠. وكذلك هاني لبيب: المواطنة والعولمة - ص٤٦
١٤٣. د.وليم سليمان قلادة: هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما-مجلة القاهرة- العدد (١٤٠) يوليو ١٩٩٤-ص٣٣
١٤٤. هاني لبيب: المواطنة والعولمة - مرجع سابق - ص٥٩.
١٤٥. صحيفة الشعب: القاهرة - ٢٥ يوليو ١٩٩٧.
١٤٦. هاني لبيب: المواطنة والعولمة - مرجع سابق - ص٢٢٥.
١٤٧. عوني فرسخ: جدلية الوحدة "التجزئة تاريخيا في الواقع العربي المعاصر" - مجلة المستقبل العربي - العدد ٢٣٦ - أكتوبر ١٩٩٨.
١٤٨. طارق البشري: مقدمة / لكتاب سمير مرقص - الحماية والعقاب - مرجع سابق.
١٤٩. د. أسامة الغزالي حرب: حاجتنا إلى الإصلاح الديني - جريدة الأهرام ٢٨/٤/١٩٩٠ - وكذلك سمير رقص - الحماية والعقاب - مرجع سابق - ص٢٠٤.
١٥٠. أديب نجيب: موقف اليمين المسيحي والكنائس الأمريكية من قضايا الشرق الوسط - كراسات استراتيجة - القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - ٢٠٠٣ - العدد ١٢٢ - السنة الثالثة عشر.
١٥١. طارق البشري: (مقدمة) كتاب سمير مرقص - الحماية والعقاب - مرجع سابق.
١٥٢. د. وليم سليمان قلادة: هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما - القاهرة - يوليو ١٩٩٤ - مرجع سابق.
١٥٣. هاني لبيب: المواطنة والعولمة - مرجع سابق - ص٦٦.
١٥٤. طارق البشري: المرجع السابق - (المقدمة).
١٥٥. سمير مرقص: الحماية والعقاب - ص٢٠٩.
١٥٦. فهمي هويدي: مواطنون الدرجة الثانية - جريدة الأهرام - ١٤ / ٦ / ١٩٨٨.
- وكذلك فهمي هويدي مواطنون لأدميون - موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين - بيروت - دار الشروق - ١٩٨٥ حيث هناك انتصار للفكر الإسلامي المتقدم في مسألة المواطنة وموقع المسيحيين في المجتمع المسلم.
١٥٧. طارق البشري: (مقدمة) - مرجع سابق.

المخاتمة

إزاء ما تقدم فإنه يمكن الخروج بالنتائج الآتية :

أ- باستقراء تطور مفهوم المواطنة على الصعيد الغربي، فإن أول بزوغ للمفهوم إنما يعود إلى الإغريق القدماء - وبالذات الفيلسوفين العظميين أفلاطون وأرسطو - حيث تم تحديد قسامته فلسفياً ودستورياً، وكذلك تم الإعلاء من شأن ممارسته في الواقع السياسي واعتبر كأعظم الفضائل السياسية، وإن كان ذلك لا يمانع من التحفظ على المواطنة الإغريقية من حيث أنها لم تكن مواطنة للجميع، فقد اقتضت على الأحرار من الرجال واستبعدت النساء والأجانب والعبيد فلم تسبغ عليهم حقوق المواطنة. هذا وقد أخذ مفهوم المواطنة بعداً قانونياً واضحاً على يد الرومان وذلك بعد سقوط دولة المدينة، وظهور الإمبراطورية. والملاحظ أن تلك الصفة القانونية بقيت عنصراً رئيساً للمفهوم حتى أيامنا هذه، فالمواطن المتمتع بالحقوق هو المتمتع بجنسية الدولة التي هو عضو فيها وبظهور المسيحية، فقد ثار جدل حول مدى التقدم الذي أحرزه المفهوم مع المسيحية، وإن كان لا يمكن إغفال أن المسيحية قد أعطت المساواة الرواقية للجميع -أحراراً وعبداً- بعداً روحياً واضحاً كان له أثره البعيد فيما بعد. أما مع عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني فقد صارت للمفهوم آفاق أرحب لم تكن له من قبل، فقد ساهم عصر النهضة في طرح مفهوم القومية الوثيقة الصلة بالمواطنة، وكذلك في أحشائه تخلقت الطبقة البورجوازية التي جسدت هذا المفهوم سياسياً في المجتمع الأوربي في العصور التالية.

أما حركة الإصلاح الديني فأثرها في نشأة الفكر الليبرالي غير منكور، كما ساهمت في تدعيم حقوق حريات الأفراد من خلال نشاط الأقليات البروتستانتية المعارضة. إن ما تقدم لا يقارن بما قدمته العصور الحديثة من ترسخ وتأكيد للمواطنة، ويكفي القول أنها أوجدت المواطن الحديث بالمعنى الدقيق للكلمة وكان للنظريات السياسية - وأشهرها نظرية العقد الاجتماعي - الفضل الأكبر في تأصيل حقوق الأفراد وإعطائها بعداً فلسفياً راسخاً. كما شهدت العصور الحديثة ظاهرة الثورات الاجتماعية الكبرى الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، وكذلك ظاهرة الدولة القومية الحاضن الرئيس للمواطنة، فضلاً عن ظهور الفكر الليبرالي صاحب الفضل الأكبر في صياغة المفهوم في صورته الكلاسيكية. ولقد أرسى الفكر الليبرالي مجموعة من المبادئ والمعايير التي صارت أهم الأركان التي قامت عليها المواطنة الأوروبية كالتعددية السياسية والتسامح الديني والحياد القيمي والعقلانية وتأكيد حقوق الأفراد وواجباتهم دستورياً. وكذلك الفكر الاشتراكي وتأكيد على المضمون الاجتماعي الذي أغفلته الليبرالية. وبلوغنا القرن العشرين فإن مبدأ المواطنة قد انتقل إلى آفاق أوسع بكثير، بحيث صار مطروحاً بقوة إدخال تعديلات جذرية له حتى يتواءم مع المستجدات والمتغيرات ومن أهمها ظاهرة التعددية الثقافية في المجتمعات الأوروبية ويعد الفيلسوف الأمريكي جون رولز أهم الأصوات في ذلك المضمار، حيث أنه للمرة الأولى تم استيعاب الفكر الماركسي التقليدي في داخل الفكر الليبرالي.

ب) عند السؤال عن الموقع الذي احتله مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المصري، فإننا نجد تبايناً بين التيارات الفكرية الرئيسة، فبينما يركز التيار الليبرالي المصري - متابعاً لليبرالية الغربية في صورتها التقليدية، مع بعض المراعات للواقع السياسي المصري - على حقوق وحريات الأفراد المدنية والسياسية، منادياً بالعلمنة للدولة، وبمواطنة متساوية للجميع، وبالتعددية - يظهر ذلك واضحاً عند أحمد لطفي السيد من زاوية التنظير، ومن التجربة السياسية لحزب الوفد على المستوى التطبيقي، ولاحقاً عند التيار الليبرالي الجديد في مصر ممثلاً بجمعية النداء الجديد، وحزب الوفد الجديد، وإن حاولت الجمعية تدارك النقص في الفكر الليبرالي التقليدي بالمناداة بدور أكبر للدولة في مجال العدل الاجتماعي - فإن التيار الديني - في القسم الأكبر منه سواء في جناحه الإسلامي أو جناحه القبطي - يبدو منشغلاً بمسألة حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم، وإعطاء أهمية أقل للمسائل التي يركز عليها التيار السابق نتيجة لانفجار فتنة طائفية في السبعينيات من القرن الفائت وبداية ظهور تيار ديني متشدد يأخذ موقفاً سلبياً من مطالب الأقباط في مواطنة متساوية.

هذا ويمكن التمييز في داخل الفكر الإسلامي بين التيار السابق والتيار آخر يضم تيارات سياسية كالأخوان المسلمين وعدد من المفكرين الإسلاميين المستقلين، وهذا التيار الأخير خلافاً للسابق ينحو في اتجاه الاعتدال تجاه حقوق غير المسلمين وينفتح على الفكرة الديمقراطية بأركانها المختلفة ولا يتمسك بصيغة أبدية عقد الذمة التي يتمسك بها أنصار الإسلام المتشدد. والجدير بالذكر أنه كرد فعل على الموقف الإسلامي بوجه عام، فقد أخذ في البروز تيار فكري / ديني / سياسي / قبطني يدخل في تكوينه أفراد ومؤسسات - وبعضها من خارج مصر كأقباط المهجر - وهو في مجموعه يقف موقف النقيض من التيار الإسلامي الراديكالي، فهو ينادي بعلمنة الدولة وإسقاط عقد الذمة - وغير ذلك من المطالب الإسلامية الراديكالية - وإن كنا لا نعدم أصواتاً معتدلة في الفكر المسيحي من أشهرها المفكر الراحل د. وليم سليمان قلادة فقيه المواطنة الأول في مصر الذي يطرح صيغة وطنية للعيش المشترك.

وإذا ما انتقلنا إلى التيار الاشتراكي في مصر - فبالرغم من صعوبات عديدة تتعلق في المقام الأول بأدبيات هذا التيار الفكرية والسياسية - فإنه قد أغنى مفهوم المواطنة المصرية بالكثير من العناصر القيمة كالتأكيد على حقوق المواطنين الاقتصادية والاجتماعية بدلاً من التوقف عند حقوق المدنية السياسية التي يركز عليها التيار الليبرالي مثلاً، وأيضاً التوحيد بين القضايا الوطنية والمسألة الاجتماعية داخليا وخارجيا، إلى غيرها من اعتبارات إيجابية.

يتبقى لدينا التيار الناصري، ولقد جرت العادة على النظر للتيار الناصري باعتباره لم يقدم الكثير في اتجاه مبدأ المواطنة وبالذات النواحي السياسية والمدنية للنزعة الشمولية التي اتسم بها. لكن الباحث لا يتوافق مع هذا الرأي ويرى أن الناصرية قد قدمت كذلك الكثير من الإسهامات ويأتي في مقدمتها الحرص على تأكيد قيمة الاستقلال الوطني فلا مواطنة حقه في وطن محتل. وتحقيق خطوات إيجابية في اتجاه الوحدة الوطنية، وتأكيد الهوية القومية مع إعطائها بعدا عربويا واضحا بجانب التأكيد على حقوق الأفراد والانحياز للطبقات الشعبية في المواثيق الدستورية. وكما نرى فإن كل تيار من التيارات السابقة يركز على جانب دون الآخر، وهي في مجموعها يمكن أن تشكل منظومة متكاملة لتحقيق مواطنة مصرية حقيقية.

ج) بالرغم مما تنطوي عليه المواثيق الدستورية من مواد تؤكد على حقوق وحريات المواطنين إلا أن الممارسة السياسية تثبت العكس، وأن المواطنة في كثير من بلدان العالم الثالث - ومنها بلادنا - إنما هي شكل بلا مضمون، وهناك انفصال كامل بين النص

الدستوري والواقع السياسي. ولعل من أهم هذه العوائق السلطة الحاكمة. والتاريخ المصري الحديث يقدم الكثير من الشواهد على ذلك - فلقد شهدت الفترة السابقة على يوليو ١٩٥٢ الكثير من الانتهاكات الدستورية والنيابية واستحقت مصر وصف فاتيكيوتز "أن مصر كانت دولة بوليسية لها برلمان" - أما بعد يوليو فقد فرضت السلطة الناصرية حظراً على تعدد الأحزاب دونما مبرر ديمقراطي، كما أفصح النظام الناصري - والذي تلاه - عن مركزية واضحة للسلطة، وإعلاء من شأن السلطة التنفيذية وفي المقابل إهمال وتهميش السلطتين القضائية والتشريعية. وقد لحق بالعمل الأهلي أضرار فادحة من قبل نظام يوليو بإصدار القوانين التي قيدت العمل الأهلي ومشاركة المواطنين في العمل العام.

أما ثاني العقبات التي تقف دون تجذير الممارسة الديمقراطية وتفعيل المواطنة في المجتمع المصري فتلك هي ما يمكن أن نطلق عليه بالمسألة الطائفية، والتي تتلخص في اعتقاد الأقلية القبطية بأنها تتعرض لتمييز واضح في مجالات مختلفة، وأن مطالبها في المواطنة المتساوية لا تلقى التقدير من النظام السياسي، وهذا ما يدفع بها إلى الانسحاب من الحياة السياسية والانجذاب للشعارات الطائفية، وضاعف من مخاوف الأقباط ظهور تيار إسلامي متشدد يعيد طرح تصورات تم تجاوزها في ثورة ١٩١٩. والواقع أنه ثمة عوامل عديدة تقف وراء المسألة الطائفية في مصر بعضها يعود إلى الدولة المصرية والبعض الآخر يعود للأقباط أنفسهم والثالث يعود إلى الأغلبية المسلمة. والمسألة الطائفية في مصر تعد في اعتقادي أخطر العقبات التي تعترض مسيرة المواطنة في مصر وهي في حاجة ماسة لإصلاح جذري يقوم على أسس وطنية وعلمية وحضارية حتى يمكن استئصال سمومها والحفاظ على الوحدة الوطنية، بما يضمن توفير الجهود لصنع غد أفضل لمصرنا العزيزة.

هذا وتأتي التنشئة السياسية والاجتماعية للمواطن المصري - سواء على المستوي الإعلامي أو التربوي أو على المستوي الحزبي - لتُضيف بُعداً لا يقل خطورة في خلق المواطن الصالح، إذ إن تأمل الأساليب التي تتم داخل هذه المؤسسات إنما يكشف عن أنها في الحقيقة تعمل ضد خلق هذا المواطن الصالح، ومن ثم تكون النتيجة انتشار التعصب والعنف وكرهية الآخر والجمود والتطرف ولهذا كله آثاره الخطيرة على الاستقرار والتماسك المجتمعي.

وأخيرا تأتي مسألة الهوية، حيث أننا - وذلك أمر يدعو لمزيد من الدهشة والأسى - حتى اليوم نشهد جدلا حول هوية مصر وهل هي عربية أم فرعونية أم إنها إسلامية. وبالرغم من أن تلك الدوائر إنما هي حلقات تتكامل ولا تتنافر وتصنع الهوية الحقيقية لمصر، إلا أننا من وقت لآخر نشهد عراقاً بين المثقفين والساسة على هوية مصر، مما يؤثر بالسلب على قضية المواطنة. حيث أنه كلما توحدت مشاعر المواطنين تجاه الوطن كان ذلك أدعى إلى قوته وتماسكه والعكس صحيح. ومن الضروري بناء تصور للهوية المصرية يجمع ولا يفرق، وينهي تلك النزعات المتطرفة عند كل من متطرفي الأقباط والمسلمين على حد سواء ويجذر روح المواطنة والانتماء عند أبناء الوطن حتى يمكن لهم الصمود أمام أي غزو ثقافي بتأثير العولمة وغيرها. وهذا لن يتحقق إلا من خلال حوار قومي شامل تشارك فيه كل القوي الاجتماعية الوطنية دون استثناء.

(د) مما لا شك فيه أن التغيرات الكبرى التي حدثت في العالم - وخصوصا في العقود الأخيرة وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، وانهيار نظام الثنائي القطبية، وبروز النظام أحادي القطبية بزعامة الولايات المتحدة. وحيث أصبحت العولمة بكل تجلياتها وآثارها السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية التاريخية الكبرى في حياة العالم المعاصر - فإن مفهوم المواطنة بصورته التقليدية قد أصابه اهتزاز كبير، وثمة حاجة كبرى في الغرب لإعادة النظر فيه وبروز الحاجة إلى صياغات جديدة لهذا المفهوم بحيث تتكيف المواطنة مع الواقع المتغير للمجتمعات الحديثة، وحيث يسود التشطي الاجتماعي والثقافي، ويتآكل الإجماع حول نسق القيم القديمة وأصبحنا بإزاء صور جديدة للمواطنة. والواقع أن التغيير الذي أصاب مبدأ المواطنة إنما يمكن تفصيله من خلال عدة مؤشرات لعل من أهمها التحولات التي تتعرض لها الدولة القومية - والتي تفقد الكثير مما كانت تباشره من الوظائف والصلاحيات مما يؤثر بالسلب على حقوق وحرقات المواطنين وامتيازاتهم - وإن الروابط بين الدولة ومواطنيها تتعرض للعصف على نحو متزايد، وإن ثمة انتكاسة في الدور الاجتماعي للدولة، وأضحى على الدولة إحداث مزيدا من التغيير لتتواءم مع دورها الجديد. كما برزت من ناحية ثانية مشكلات أخرى تتطلب تعاونا دوليا لمواجهة لمشكلات الطاقة والتلوث البيئي والتصحر والتضخم والإرهاب وأسلحة الدمار الشامل مما ينتقص من السيادة القومية للدول. وإن كان ثمة من يقلل من الآثار التي تمارسها العولمة على مسؤوليات الدولة القومية وبالذات في مسألة المواطنة، فإن الأصح أنه لا ينبغي التهور ولا التهويل في الوقت نفسه من آثار العولمة بالنسبة للدولة القومية - وأن المرجح أنه حتى عهد قريب

سنظل الدولة محتفظة بالعديد من صلاحياتها ووظائفها. وإن كان ثمة صعوبات عديدة تواجهها الدولة للعوامة بالنسبة لقضية المواطنة.

- ثاني أهم المؤشرات يتلخص في ظهور المجتمع المدني العالمي - أو ما يمكن تسميته بالمواطنة العالمية - فقد انتشرت منظمات غير حكومية في جميع أنحاء العالم تبث فيها إنسانية جديدة وتدافع عن قضايا تهم البشرية جمعاء مثل حقوق الإنسان والسكان والمرأة والبيئة. والواقع أن بروز الانتماء الإعلامي والولاء الإنساني والوعي الكوني من أهم معالم العوامة السياسية. وقد كان لثورة المعلومات والاتصالات أثرها الكبير في جعل العالم أقرب ما يكون إلى قرية كونية. وثمة أمل أن يؤدي ذلك في حده الأقصى إلى الاعتماد الاقتصادي المتبادل والوحدة السياسية والتجانس بين الثقافات وإن كان لا يمكن إغفال أن ثمة عقبات كبيرة في مواجهة تخلف المجتمع المدني العالمي من أهمها تلك الفروق الجسيمة بين الشمال والجنوب في كافة المستويات، وتفاوت معدلات التطور بين الدول المختلفة. بالإضافة إلى ما أثارته العوامة من نزعات التفكك القومي والاجتماعي، وتصاعد النزاعات الأهلية والعرقية على نطاق واسع. هذا ويتطلب التقدم نحو تحقيق فعلي للمواطنة العالمية، مجموعة من الإجراءات المهمة منها ضرورة تقويم المؤسسات العالمية كالأمم المتحدة وغيرها.

- ثالث المؤشرات يتحدد باتجاه العالم نحو إقامة كتكتلات اقتصادية وسياسية إقليمية لتتكيف مع عصر العوامة على أساس أن التكتل مردوده السياسي والاقتصادي أعظم من الأداء الفردي للدول. ولعل من أهم هذه التكتلات الجديدة الاتحاد الأوروبي وطرح مفهوم مواطنة أوروبية تتعدى المواطنة القطرية. وبالرغم من الخطوات المهمة على طريق تحقيق هوية أوروبية موحدة إلا أن ثمة عقبات كثيرة، ولا يوجد حتى الآن اتساق أوروبي شامل في معنى المواطنة، وثمة فروق كبيرة بين الدول الأعضاء في مسائل الجدارة والصلاحيات من أجل الجنسية ومنح حقوق المواطنة. والحقيقة أن التكامل الإقليمي لا يمكن أن ينتج مواطن أوروبي جديد، إلا إذا كان مصحوبا بنظام إقليمي فعال وشامل، بحيث يستبدل مفهوم الانتماء المرتكز على الأمة بفكرة حقوق الإنسان المتخطية للحدود القومية وعند ذلك سوف تصبح المواطنة أداة من أجل التكامل الإقليمي من خلال التضمين وليس الإقصاء ووضع الحدود الضيقة، كما تفعل بعض الدول الأوروبية حتى اليوم.

- رابع هذه المؤشرات هو النزوع بقوة بتأثير العوامة السياسية إلى الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان وسقوط الشمولية والسلطوية وكافة مظاهر

الاستبداد السياسي. والملاحظ حدوث موجة ذات طابع ديمقراطي عالمي، والاتجاه نحو الاقتصاد الحر اتسعت خلال الثمانينيات والتسعينيات لتشمل العديد من بلدان أمريكا اللاتينية وأفريقية وآسيا ووسط أوروبا وشرقها. والجدير بالذكر أنه مع وجود إشارات إيجابية هنا وهناك إلا أنه ثمة اتهامات بأن قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان إنما تستخدم كذريعة للتدخل في شئون الدول الأخرى.

هـ) المجتمع المصري مثله في ذلك مثل بقية مجتمعات العالم، يتعرض الآن بقوة لرياح العولمة من جميع الجهات، والمدى الذي يمكن أن يبلغه المجتمع المصري في تعولمه لا يمكن لأحد أن يحدده بدقة - خاصة أن العولمة عملية مستمرة - لكن ذلك لا يمنع من استشراف المسألة. وقد تم ذلك من خلال عدة محاور منها :

أولاً: الفكر المصري المعاصر :

والملاحظ أن الفكر المصري منقسم على ذاته تجاه العولمة - فهناك من يرفضها بقوة - كالتيار الماركسي لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، والتيار الإسلامي لأسباب أخلاقية وإنسانية وعقائدية - وهناك من يفتح عليها على نحو إيجابي - كالتيار الليبرالي - ولا يشارك التيارات السابقة موقفها الرافض وإن كان يرى أنه لابد من توافر مجموعة من المقومات سياسيا واقتصاديا حتى يمكن تعظيم المنافع من العولمة والتقليل من سلبياتها.

ثانياً: الدولة المصرية :

نظرنا فيما سبق للتأثير السلبي للعولمة على الدولة القومية سواء في الغرب أو العالم الثالث - وكيف أنها تمارس تأثيراً قوياً بالنسبة لدول العالم الثالث - ومن ثم فالمتوقع ممارسة تأثيرات ضاغطة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً على الدولة المصرية الراهنة. وتشكل عملية العولمة هاجساً قوياً للدولة المصرية، وي طرح الخطاب السياسي للدولة إمكانية التفاعل الإيجابي مع الظاهرة - وإن كانت الممارسة العملية تكشف وبالذات في المجال الاقتصادي عن تأثيرات بالغة السلبية على النسيج الاجتماعي للطبقات المصرية وبخاصة الطبقة الوسطى والطبقات الدنيا وخاصة بعد إتباع سياسات الخصخصة.

أما على المستوى السياسي، فثمة ضغوط دولية من المجتمع الدولي لإحداث تغييرات هيكلية في البناء السياسي للدولة المصرية باتجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان، وثمة استجابة لتلك الضغوط وإن كانت لا ترقى للأمال المنشودة في إصلاح ديمقراطي حقيقي.

ثالثا: العولمة والمجتمع المدني المصري :

يشهد المجتمع المدني المصري حالياً صحة غير مسبوقة بالقياس للفترة السابقة بسبب من العولمة - إذ يشترط للتعددية السياسية والديمقراطية تعددية في توزيع القوى الاجتماعية على فئات ومنظمات واسعة من المجتمع، وكذلك تعددية في مؤسسات المجتمع المدني - وإن كانت ثمة إشكاليات كبرى تحيط بالعمل الأهلي في مصر ومن أهمها ضعف الروابط بين أنظمة الجمعيات والمنظمات الدفاعية وبين القواعد الاجتماعية.. إلخ. والنجاح في التصدي لهذه الإشكاليات أو الإخفاق في مواجهتها يتوقف الكثير منه على الأمل في تمكين المواطن المصري من لعب دور أكثر فعالية في حياة مجتمعه أولاً والعالم ثانياً.

رابعا: العولمة الثقافية : تحولات الهوية والانتماء :

هناك اهتمام متزايد من قبل عدد كبير من الباحثين حول علاقة العولمة بالثقافة. فالثقافة تتصل بمجال شديد الأهمية هو مجال القيم والهوية والتعليم. وثمة مخاوف ذات أساس موضوعي تتعلق بمحاولات العولمة الثقافية بطمس الهويات الثقافية للشعوب والقضاء على خصوصياتها الحضارية وتشبيد نمط ثقافي هو النمط الثقافي الغربي. وهناك من يقلل من التأثير المدمر للعولمة على المجتمع المصري خصوصاً بسبب من قوة النموذج المصري وعمقه التاريخي. وهناك من يري العكس، والباحث يري أنه بالفعل توجد تأثيرات سلبية أخذة في التزايد تضر بالثقافة المصرية أيما إضرار.

ومن الواجب عمل استراتيجية ثقافية صحيحة للتعامل مع العولمة الثقافية للحفاظ على كينونة وخصوصية النموذج الحضاري المصري.

أما المحور الأخير فيتعلق ببروز ظاهرة التدخل الدولي لحماية الأقليات الدينية في الدول المختلفة ومن ضمنها مصر، والواقع أن الأمر يغدو كونه ذريعة للتدخل في الشؤون

الداخلية للدول، مستغلة تردي بعض الأوضاع المتعلقة بالأقليات -وتلك المحاولة الراهنة غير منقطعة الصلة بمحاولات سابقة من الغرب للتدخل في شئون المنطقة العربية بحجة حماية الأقليات الدينية- هذا ومما يكشف من زيف الدعاوى الغربية ما تلاقيه الأقليات الدينية الإسلامية في الغرب من تفتت واضطهاد وتعنت، ولذا فإن الأمر لا يخلو من ازدواجية في المعايير وعدم نزاهة في القصد، وإن كان من الضروري إتباع سياسة سليمة مع الأقباط في الداخل حتى لا يكون ثمة مبرر للتدخل.

تتبقى الإشارة إلى المقارنة بين مسيرة المواطنة في السياق الغربي، والمواطنة المصرية حيث توجد ملاحظات عديدة يمكن استعراضها على النحو التالي :

يعد مفهوم المواطنة في الغرب ثابت الأركان، عميق الجذور التاريخية، يتمتع بقدر كبير من الوضوح لدى الأطراف الفاعلة سياسيا والتي تتقاسم مسؤولية الشأن العام تجاه حقوق وحرريات الأفراد. وضرورة أن تعمل الدولة على تقدير الشروط الاقتصادية والاجتماعية لتحقيق رفاهية المواطن. هذا بالإضافة إلى انشغال الفكر السياسي بالمراجعة المستمرة للمفهوم، لاستيعاب فئات جديدة تحت مظلة المواطنة كالمهاجرين والمهمشين والمنتمين للأقليات المختلفة وأنه في إطار النظام السياسي الليبرالي يمكن لكل مواطن - أيا كانت انتماءاته ورؤاه الثقافية والسياسية المختلفة - المشاركة في صنع القرار السياسي. هذا وتؤكد التجربة الغربية على التلازم بين المواطنة والديمقراطية. فالمواطنة في الأصل والجوهر - حقوق وواجبات يرتبها القانون لأفراد المجتمع ويضمن مباشرتهم لها على قدم المساواة دونما تمييز، ويشكل إقرارها وكفالة ممارستها ركيزة للديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم يلزم منه أن يكون للفرد صوت مسموع في دوائر صنع القرار. وعليه فلا بد كما يقول - د. كمال المنوفي - من مواطنين يقولون ويفعلون، ويتعذر قيامها واستقامة أمرها مع رعايا يسمعون ويطيعون. كما أن الديمقراطية إذ تطلق العنان لقوى الإنسان العاقلة والفعالة على حد سواء، تغذي وتشبع وتكرس روح المواطنة بحسبانها استحقاقات تنال، والتزامات تؤدي، ومن ثم تنهض فكرتا "المواطنة" و"الديمقراطية" على قيم مشتركة من بينها "التعدد" و"التنوع" و"الاختلاف"، وعمومية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والمساواة بين المواطنين في الكرامة والفرص وسيادة حكم القانون.

والخلاصة أنه لا يمكن ممارسة الديمقراطية دون تأصيل وغرس روح المواطنة، فالمواطنة هي القاعدة التي تنطلق منها المطالبة بالديمقراطية، وليس بغرض الوصول إلى

السلطة فحسب، بل بغرض ممارسة الديمقراطية وتوسيع مفهوم المواطنة. والمواطنة هي الوجه الآخر لسيادة الأمة، ولا تكتمل السيادة القومية دون مواطنة، ولا تجد تعبيرها الأكثر أمانة إلا بالديمقراطية.

تلك في اعتقادي أهم ما يمكن استقطاره من التجربة الغربية في مجال المواطنة - والدرس الأساسي الذي يمكن أن نفهمه في عالما العربي أن مبدأ المواطنة إنما هو معمار متكامل يشد بعضه بعضاً، ولا يمكن التعامل معه بمنطق التجزئة وإلا انهار البناء ككل. ولا يمكن أن نستعير كلمة من هنا وكلمة من هناك تحت دعوى أن ما لا يدرك كله لا يترك كله، فذلك عبث واستخفاف بالعقول وتضييع لحقوق العباد. ونحن عندما ننتقل إلى حالة المواطنة على الجانب المصري، فإننا نجد أنفسنا في خضم عدد كبير من الإشكالات والالتباسات - دون أن ننكر أن قاموس المواطنة المصرية ينطوي على الكثير من الجمل المفيدة سواء في التاريخ القديم أو الحديث - فالملاحظ أن مفهوم المواطنة في الخبرة التاريخية المصرية لا يمضي في اتجاه نهضوي تصاعدي وأنه يتعرض من وقت لآخر لانتكاسات ليست بالهينة، بل وتآكل مستمر في ملامحه الأساسية، وأنه بقدر ما يتقدم يتراجع (لنقارن ما بلغه من ذروة سامقة مع ثورة ١٩١٩ وما انتهى إليه في مرحلة لاحقة على يد ثورة ١٩٥٢ وكذلك مع الدولة الساداتية في السبعينيات). والمؤلم أن تكون غاية النضال ليس في إحراز مزيد من التقدم على درب المواطنة، وإنما الأمل في العودة إلى لحظة التقدم السابقة.

ملحوظة أخرى تتعلق بمسئولية الجماهير الشعبية المصرية وتفاعسها عن الوقوف بصلابة في وجه أي اغتيال لحقوقها المشروعة. فهل إقرار هذه الحقوق من أعلى هو ما يجعلها سهلة الاقتلاع من التربة الاجتماعية السياسية متي شاعت السلطة السياسية ذلك باعتبار أن تلك الحقوق ليست حقاً شعبياً يخشى إذا ما تم النيل منها من ثورة اجتماعية عارمة وأنها لا تزيد عن كونها منحة من ولي النعم تفضل بها على شعبة المحروم، ومن ثم فإن الوصف الأقرب للحقيقة أننا مازلنا رعايا أكثر من كوننا مواطنين لنا حق المشاركة في النشاط الاقتصادي والتمتع بثمراته، ولنا حق المساهمة الإيجابية في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة فضلا عن المساواة أمام القانون؟ - فهل طول عهود الاستبداد أورثت الجماهير الشعبية فضائل الصمت والخوف والانتظار والحذر والترقب والصبر وعدم المبادرة بأكثر مما أورثتهم إيجابيات التمرد والاحتجاج والرفض والثورة؟

الملحوظة الثالثة تتعلق بالحدثة النسبية للمفهوم في الفكر السياسي المصري، وأنه ليس هناك في الأدبيات الفكرية المصرية اهتماماً واضحاً بتأصيل مفهوم المواطنة وربطه ربطاً وثيقاً بالديمقراطية.

فهل يعود ذلك إلى تذبذب المسار الديمقراطي المصري كما يقول السيد ياسين؟ أم أن الغياب يطال في العمق الأساسي الفلسفي للمفهوم وما يشير إليه من تأكيد على نزعة فردية جامحة -تضاد النزعة الجماعية الشديدة الرسوخ في المجتمع العربي الإسلامي- سواء لأسباب دينية أو اجتماعية. وما ينطوي عليه المصطلح من روح علمانية لا دينية كالتأكيد على حق الإنسان المطلق في تشكيل مصيره وحياته بغير الرجوع إلى أي سلطة مهما كانت إلا سلطة العقل الإنساني وإرادته الحرة المستقلة؟.

إشكالية أخرى يجليها التحليل النقدي المقارن عن وضع ومسار المواطنة في الخبرتين المصرية والأجنبية هي تلك المتعلقة بما يمكن أن نسميه المسألة الطائفية.

فقد اكتوى الغرب على مدى قرون بلهيب الحروب الدينية والصراعات الطائفية التي استنزفت الكثير من الموارد والطاقات البشرية والمادية على حد سواء، والتي كان من الممكن تعبئتها لصالح الدولة والمجتمع فضلاً عن إعاقتها وتأخيرها لمسائل الاندماج القومي والتوحيد الوطني ذات الأهمية المؤثرة، ليس فقط في بناء الدولة، وإنما لفتح الباب أمام الإبداع الجمعي الخلاق. لذلك كان من أهداف المجتمع الأوربي وضع حد نهائي للحزوب الدينية والطائفية بكل أشكالها ومن هنا كان الإعلاء من شأن الانتماء الوطني على سائر الانتماءات الفرعية دون إنكار هذه الأخيرة، بل وفتح قنوات جديدة لاستيعابها. وكانت المواطنة هي الآلية الرئيسة للحد من الصراعات الإثنية والاجتماعية والجنسوية على قاعدة مبدأ المساواة وعدم التمييز.

وبالرغم من أننا في مصر كنا من أسبق دول المنطقة في الوصول إلى تلك المصالحة بين عنصرَي الأمة وتأسيس الاجتماع المصري على قاعدة العيش المشترك والقبول بالآخر. لكن بالرغم من ذلك الرصيد الداعم لتقافة حركة المواطنة، فإنه قد أخذ في التآكل نتيجة للنحر المستمر من قبل السياسات المتناقضة للعهد السياسية المتعاقبة بالإضافة إلى إخفاق المشاريع التنموية وتدهور الأحوال المعيشية لعدد كبير من السكان، ونتيجة تزايد لجوء النظام السياسي في مصر لتوظيف الدين في محاولة لدعم شرعيته السياسية في صراعه مع القوى اليسارية والناصرية. وكانت نتيجة ظهور تيار إسلامي متشدد يرفع شعارات منطرفة

حول الوضع القانوني والاجتماعي للأقباط في إطار الجامعة الوطنية، وتم من جديد إثارة مفهوم تنمية الأقباط واعتبارهم أقلية وتلك عودة لدولة ما قبل المواطنة حيث فئة في نمة فئة أخرى والشعب يتكون من أقلية وأغلبية بينما دولة المواطنة تجمع كليهما من دون خصومة مع الدين أو الانتماءات الأخرى - فالجميع يضع أفضل ما لديه من ثقافة ودين من أجل الصالح العام كما يقول سمير مرقص.

ولقد ظل الخطاب الرسمي يهون من أخطار الطائفية، معتمداً إياها بمثابة عرض زائل تدفع إليه أو هام قلة من الجانبين وأن ثمة قوى أجنبية تريد أن تجعل من مصر لبنان أخري. لكن الطائفية في الحقيقة أعمق تجذراً وأشد عمقاً والدليل على ذلك تجدد انفجارها من وقت لآخر حيث تعمل عوامل تحتية على تتميتها - كالخطاب الإعلامي والتعليمي وأساليب التنشئة السياسية والاجتماعية وكذلك انسداد آفاق المشاركة السياسية للجميع - كما تجد لها أكثر من موقع في الثقافة الشعبية وتصورات كل فريق عن الآخر، والذي يتسم بالسلبية والقصور إلى حد كبير، ويشجع عليها كذلك الموقف السلبي للدولة تجاه المطالب الحقيقية للأقباط إرضاء للتيار الإسلامي أو لعدم إعطائه فرصة للمزايدة.

والواقع أنه لا يمكن إصلاح الأمر إلا بالبحث كما يقول "سامح فوزي" عن "هندسة سياسية جديدة"؛ بمعنى إعادة بناء أسس الدولة الحديثة على أساس من المواطنة وحكم القانون وصيغة حكم جديد تخرج المواطن من حالة الاغتراب التي يعيشها في علاقاته بمؤسسات الدولة إلى غير ذلك من اعتبارات إيجابية.



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: قضايا الإصلاح:

- ١- نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد: إعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
- ٢- نحو دستور مصري جديد: إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
- ٣- الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر - تجديد الوسطاء وعودة الناخب: د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
- ٤- نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء: تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
- ٥- الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين: عمّار علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
- ٦- إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمّة العربية (بالعربية والإنجليزية).
- ٧- نحو تطوير التشريع الإسلامي: عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
- ٨- غزاليون ورشديون - مناظرات في تجديد الخطاب الديني: إعداد وتقديم: حلمي سالم.
- ٩- معركة الإصلاح في سوريا: برهان غليون، حازم نهار، رزان زيتونة، رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، ميشيل كيلو، ياسين الحاج صالح، تحرير: رضوان زيادة.
- ١٠- لا حماية لأحد - دور جامعة الدول العربية في حماية حقوق الإنسان: تقديم وتحرير: معتز الفجيري
- ١١- النيابة العامة - وكيل عن المجتمع أم تابع للسلطة التنفيذية؟: عبد الله خليل.
- ١٢- حقوق الإنسان والخطابات الدينية - كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟: إعداد وتحرير: سيد إسماعيل ضيف الله.
- ١٣- القضاة والإصلاح السياسي: تقديم وتحرير: نبيل عبد الفتاح.
- ١٤- تجارب الإعلام المرئي والمسموع في أوروبا: تقديم أحمد حسو، مراجعة وتحرير الترجمة: أشرف راضي.
- ١٥- الإعلام في العالم العربي: بين التحرير وإعادة إنتاج الهيمنة: محمد قطيشات، عبد الكريم البدلوي، عصام الدين محمد حسن.

ثانياً: مناظرات حقوق الإنسان:

- ١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: مثال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
- ٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي منفي.
- ٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
- ٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلاماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
- ٦- حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
- ٧- حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناح، صلاح الدين الجورشي.
- ٨- الحق قديم - وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
- ٩- الإسلام والديمقراطية: تحرير: سيد إسماعيل ضيف الله، تقديم: حلمي سالم.
- ١٠- الأديان وحرية التعبير - إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة: تحرير: رجب سعد طه، تقديم: د رضوان زيادة (بالعربية والإنجليزية).

ثالثاً: مبادرات فكرية:

- ١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
- ٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
- ٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
- ٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
- ٦- حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
- ٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحريرو: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
- ٩- الأطفال والحرب - حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
- ١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
- ١١- الأجناس الفلسطينية وعملية السلام - بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
- ١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
- ١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
- ١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
- ١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!؛ د. هيثم مناع.
- ١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
- ١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.
- ١٨- دستور في صندوق القمامة. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
- ١٩- فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري: مروان بشار، تقديم: محمد حسين هيكل.
- ٢٠- انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول: د. أحمد يوسف القرعي.
- ٢١- ثمن الحرية - على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
- ٢٢- الأيديولوجيا والفضبان نحو أسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
- ٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
- ٢٤- العسكر في جبهة الشيوخ - الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.
- ٢٥- مشروع للإصلاح الدستوري في مصر: عبد الخالق فاروق، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
- ٢٦- الثقافة ليست بخير: أحمد عبد المعطي حجازي.
- ٢٧- المثقف ضد السلطة: رضوان زيادة.
- ٢٨- الإسلام والديمقراطية والوعولمة: نبيل عبد الفتاح.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

- ١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
- ٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان - التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- التسوية السياسية - الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
- ٥- أزمة "الكثف" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحريرو: عصام الدين محمد حسن.
- ٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعاً عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

- ١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
- ٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
- ٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
- ٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: ألباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
- ٧- الأصول والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
- ٨- حقوقنا الآن وليس غدا- الموائيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
- ٩- حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: د. أمال عبد الهادي.
- ١٠- المواطنة: سامح فوزي.
- ١١- استقلال القضاء: شريف يونس.

سادساً: أطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

- ١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د. هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
- ٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د. هويدا عدلي.
- ٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.
- ٤- الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهددة: فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.
- ٥- الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون: عبد السلام طويل، تقديم د. نيفين مسعد.
- ٦- التعليم والمواطنة- واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية: مصطفى قاسم، تقديم د. أحمد يوسف سعد.
- ٧- طريق مصر لقبول الذات- الاحتفان الطائفي وخطايا التعليم العام والأهري: خالد عثمان، تقديم د. محمد سليم العوا، الأنبا د. يوحنا قلته.
- ٨- فقه المحاكمات الأدبية والفكرية- دراسة في الخطاب والتأويل: د. وفاء سلاوي.
- ٩- المواطنة والعولمة- تساؤل الزمن الصعب: د. فايد دياب.

سابعاً: مبادرات نسائية:

- ١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
- ٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
- ٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

ثامناً: دراسات حقوق الإنسان:

- ١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
- ٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية- العربية: أحمد تهامي.
- ٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغنيث، حسنين كشك، علي ميروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
- ٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

- ٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
- ٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
- ٧- نحو إصلاح علوم الدين - التعليم الأزهرى نموذجاً: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
- ٨- رجال الأعمال - الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
- ٩- عن الإمامة والسياسة - الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
- ١٠- الحدائث بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.
- ١١- محمود عزمي.. رائد حقوق الإنسان في مصر: هاني نسيرة، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
- ١٢- التشريع السوداني في ميزان حقوق الإنسان: جمال التوم، تقديم: محجوب إبراهيم بابكر.
- ١٣- ما وراء دارفور: الهوية والحرب الأهلية في السودان: الباقر العفيف، ترجمة: محمد سليمان.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

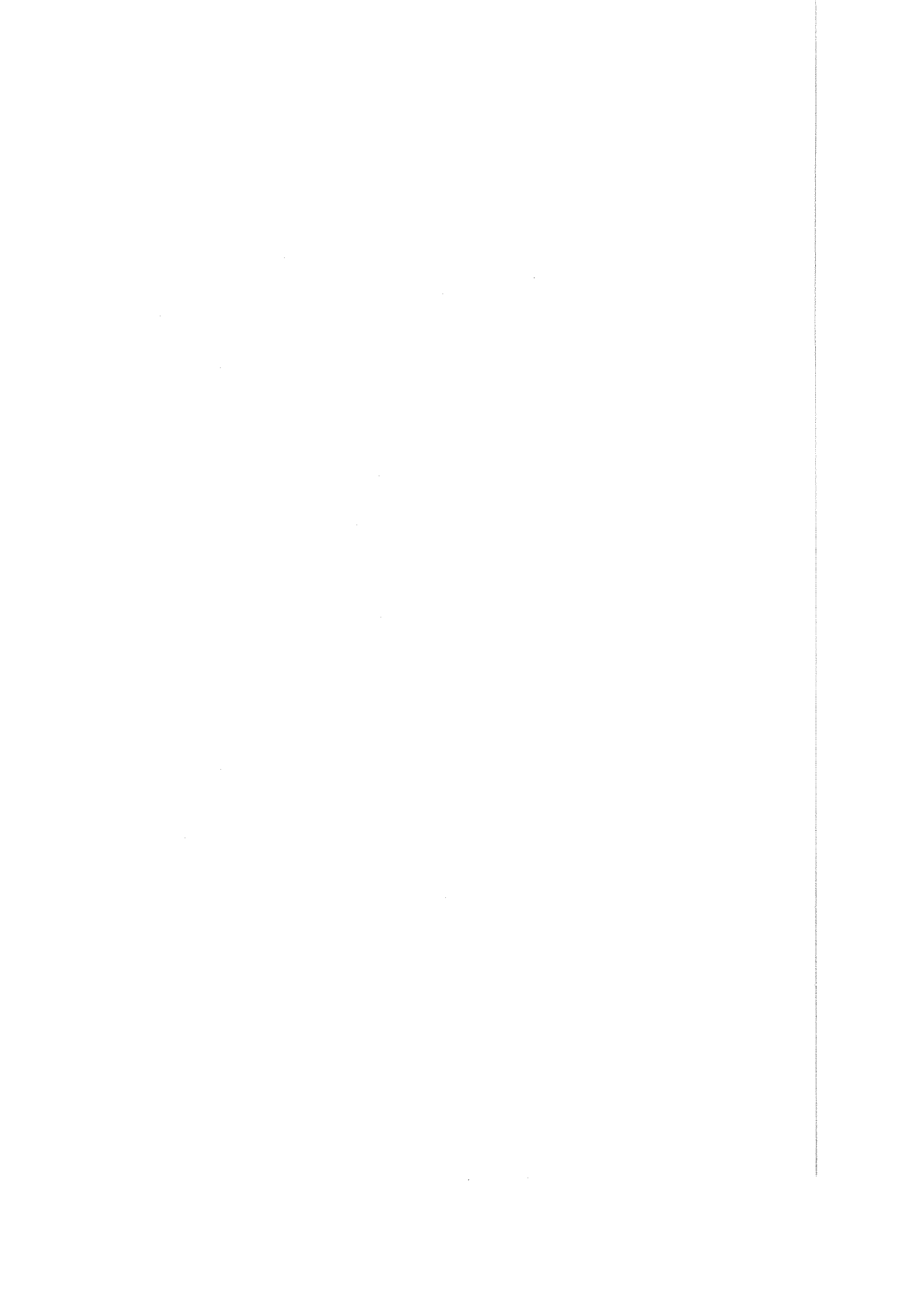
- ١- الفمغ في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
- ٢- الحدائث أخت التسامح - الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
- ٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
- ٤- فن المطالبة بالحق - المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
- ٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
- ٦- الآخر في الثقافة الشعبية - الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
- ٧- أكثر من سماء - تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
- ٨- المقدس والجميل - الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
- ٩- أحزان حمورابي - قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جيوري غزول.
- ١٠- دوائر لم تكتمل - كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.
- ١١- أدباء نوبيون ونقاد عنصريون: حجاج أدول، تقديم: أحمد عبد المعطي حجازي.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

- ١- 'سواسية': نشرة شهرية. [صدر منها ٧٦ عددا]
- ٢- رواق عربي: دورية بحثية. [صدر منها ٤٥ عددا]
- ٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MBRIP. [صدر منها ١١ عددا]
- ٤- قضايا الصحة الإيجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

- ١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
- ٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
- ٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ - ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
- ٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣ - ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
- ٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠ - ١٢ فبراير ٢٠٠١.
- ٦- الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
- ٧- اعترافات إسرائيلية - نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
- ٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).



- ٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنويوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناتي، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
- ١٠- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
- ١١- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: بسري مصطفى.
- ١٢- عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية: تقديم وتحرير صلاح أبو نار.
- ١٣- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
- ١٤- إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبات الدستورية في السودان (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
- ١٥- إعلان باريس حول السبل العملية لتحديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
- ١٦- الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية (بالعربية والإنجليزية).
- ١٧- أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
- ١٨- إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموالي إلى "المنتدى من أجل المستقبل". (بالعربية والإنجليزية).
- ١٩- الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس - ٤ سبتمبر) (بالعربية والإنجليزية).
- ٢٠- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر - ٣ ديسمبر) (بالعربية والإنجليزية).
- ٢١- السودان والمحكمة الجنائية الدولية: اختلاط المبلدي والعارض: كمال الجزولي.
- ٢٢- الحقيقة في دارفور- عرض موجز لتقرير لجنة التحقيق الدولية: عرض وتقديم كمال الجزولي.
- ٢٣- حرية الإعلام ونزاهة الانتخابات: مجموعة وثائق حول المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

ثاني عشر : إصدارات مشتركة:

- أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
- ١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحفلق: د. سهام عبد السلام.
- ٢- ختان الإناث: أمال عبد الهادي.
- ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د.عزمي بشاره (فلسطين).
- ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.
- د) بالتعاون مع اليونيسكو
- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).
- هـ) بالتعاون مع الشبكة الأوروبية ومنوسطية لحقوق الإنسان
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شمري، وكارولين ستايني
- و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة
- عندما يحل السلام- موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلام في السودان: تحرير يوانس أجواين، أليكس دوفال.

