

المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية

٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣

عمرو حمزاوي	يحيى الرفاعي	أحمد النجار
فاروق عبد البر	سيف الدين عبد الفتاح	أحمد بهاء الدين شعبان
ماجدة رفاعة	صلاح زرنوقفة	السيد عبد المطلب غانم
محمد إبراهيم منصور	طارق البشري	أميمة عبود
محمد سعد أبو عامود	عبد السلام نوير	أيمن عبد الوهاب
محيى الدين قاسم	عصام زكريا	حامد عبد الماجد
مصطفى الرزاز	عصام شرف	حسام الأهواني
منى يوسف	علي ليلية	حسن سلامة
هانى عياد	عماد البشري	سامح فوزي
هبة رءوف عزت	عماد صيام	وي جمعة
هويدا عدلي	عمرو الشوبكي	مرقس

تحريره

علا أبو زيد

هبة رءوف عزت

مكتبة الشروق الدولية



ل

٢٠٠٥

منتدی سور الأزبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

٢٠٠٥



تليفون : ٥٦٨٠٩٩٨ - ٥٦٧٦٩٥١ - ٥٦٧٦٤٨٦ - ٥٦٧٦٤٩١

فاكس : ٥٦٨٠٩٩٨ - ٥٧٠٣٧٦٩

E-mail : cprs@cics.feps.eun.eg
info@cprs-egypt.org
Website: www.cprs-egypt.org

**حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى ٢٠٠٥**

مكتبة الشروق الدولية

٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة
تليفون وفاكس : ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٢٩

Email: shoroukintl@hotmail.com
shoroukintl@yahoo.com

المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية

٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣

عمرو حمزاوي	يحيى الرفاعي	أحمد النجار
فاروق عبد البر	سيف الدين عبد الفتاح	أحمد بهاء الدين شعبان
ماجدة رفاعة	صلاح زرنوقة	السيد عبد المطلب غانم
محمد إبراهيم منصور	طارق البشري	أميمة عبود
محمد سعد أبو عامود	عبد السلام نوير	أيمن عبد الوهاب
محيى الدين قاسم	عصام زكريا	حامد عبد الماجد
مصطفى الرزاز	عصام شرف	حسام الأهواني
منى يوسف	علي ليلية	حسن سلامة
هانى عياد	عماد البشري	سامح فوزي
هبة رءوف عزت	عماد شاهين	سلوى شعراوي جمعة
هويدا عدلي	عماد صيام	سمير مرقس
	عمرو الشوبكي	

تحرير
علا أبو زيد
هبة رءوف عزت

مكتبة الشروق الدولية

المجلد الأول

٢٠٠٥

**الآراء الواردة فى هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر المؤلفين
ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز**

المحتويات

- فلسفة المؤتمر: خرائط مفهوم المواطنة وأبعاده في الواقع المصري
(د. علا أبو زيد - أ. هبة رءوف عزت) ٩

الكلمات الافتتاحية :

- د. نادية محمود مصطفى - مدير مركز البحوث والدراسات السياسية ٢٣
د. كمال المنوفى - عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ورئيس مجلس إدارة المركز ٢٧

المحاضرة الافتتاحية :

- المواطنة المصرية وأزمة الديمقراطية : نظرات في المستقبل
المستشار يحيى الرفاعى - الرئيس الشرفى لنادى القضاة ٣١

المحور الأول

المواطنة موضوعاً للفكر والجدل السياسى

أولاً: تصورات المواطنة في الفكر المصري

- ١ - مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالى المعاصر : دراسة في تحليل بعض
نصوص الخطاب الليبرالى في مصر (د. أميمة عبود) ٧٧
٢ - الخطاب اليسارى (أ. ماجدة رفاعة) ١١١
٣ - المواطنة موضوعاً للفكر والبحث : الخطاب الإسلامى في مصر (د. عماد شاهين) ١٢٧
٤ - رؤى المثقفين الأقباط في المواطنة: دراسة استطلاعية (أ. سامح فوزى) ١٥٧
٥ - المواطنة في الخطاب القومى (د. محمد إبراهيم منصور) ٢١٩
* تعقيب (أ. السيد ياسين) ٢٣٣

ثانياً : المواطنة في الدوائر المدنية والحزبية

- ٦ - منظمات المجتمع المدني وقضية المواطنة : إستراتيجيات التناول وزوايا الاهتمام
(د. عماد صيام) ٢٤٥
- * تعقيب (د. على ليلة) ٢٩٩
- ٧ - قراءة في مفهوم المواطنة في وثائق الحزب الوطنى (د. صلاح سالم زرنوقة) ٣٠٧
- ٨ - المواطنة على خلفية الإطار الاجتماعى والحضارى : بعض القضايا النظرية
(د. على ليلة) ٣٣٧

المحور الثانى

المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

أولاً : من هو المواطن وما هى حقوقه ؟

- ٩ - الجنسية المصرية وقضايا المواطنة : دراسة في العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية (د. محى الدين قاسم) ٣٨٣
- ١٠ - المواطنة وحق المعرفة والتعبير (المستشار فاروق عبد البر) ٤٧٧
- ١١ - المواطنة والحق فى الخصوصية (د. حسام الأهوانى) ٥٣٣
- ١٢ - فكرة النظام العام فى القانون المصرى (د. عماد البشرى) ٥٥٥
- ١٣ - القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء (المستشار طارق البشرى) ٦٢١
- * تعقيب (المستشار أحمد مكى) ٦٤١

ثانياً - الجماعة الوطنية والحضور السياسى

- ١٤ - منهج النظر فى تشكّل الجماعة السياسية وحركيتها التاريخية
(المستشار طارق البشرى) ٦٤٧
- ١٥ - المشاركة السياسية: عقبات تمنع الانخراط فى العمل السياسى (أ. هانى عياد) .. ٦٧٣
- ١٦ - تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة: بين فاعلية المواطن وعزوفه السياسى :
الأمن العام وحقوق الإنسان (د. حامد عبد الماجد) ٧٠٣
- ١٧ - الجمعيات الأهلية وتعزيز المواطنة: القيود والفرص (أ. أيمن عبد الوهاب) . ٧٦٧
- * تعقيب (د. وحيد عبد المجيد) ٨٠٥

المحور الثالث المواطنة والمجال : تحولات الاقتصاد والاجتماع

- ١٨- المواطنة على المستوى المحلى : سياسة الحياة اليومية (د. السيد عبد المطلب غانم) . ٨٢٥
١٩- تحولات الخريطة الطبقيه فى مصر (أ. أحمد النجار) ٨٤٣
٢٠- مواطنة المرأة: جدلية التمكين والتهميش (د. سلوى شعراوى جمعة) ٨٧٧
٢١- حق الحياة قبل الحقوق الاجتماعية: حقوق المواطن فى الشارع وأداء البيروقراطية :
حالة حوادث الطرق (د. عصام شرف) ٨٩٥
* تعقيب (د. محمود الكردي) ٩١١

المحور الرابع المواطنة والهوية

أولاً : المواطنة والدين

- ٢٢- ثنائيات المجتمع - الدولة والدين - المواطنة : مساحة التوافق المجتمعى
وفضاءات المسكوت عنه (د. عمرو حمزاوى) ٩٢١
٢٣- الزحف غير المقدس .. تأميم الدولة للدين : قراءة فى دفاتر المواطنة المصرية
(د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل) ٩٣٩
٢٤. المواطنة المصرية بين خبرة "الداخل الوطنية" وصيغ "الخارج الكوزموبوليتانية"
(أ. سمير مرقس) ١٠٤٣
* تعقيب (د. أحمد زايد) ١٠٨١

ثانياً : المواطنة والتعليم

- ٢٥- التعليم كبوتقة للمواطنة (د. عبد السلام نوير) ١٠٨٩
٢٦- ديمقراطية التعليم وتعليم الديمقراطية (د. هويدا عدلى) ١١٣١
٢٧- استطلاع رأى عينة من شباب المدارس والجامعات حول المواطنة والمشاركة
السياسية (د. منى يوسف - أ. حسن سلامة) ١١٥٣
* تعقيب (د. حسن البيلاوي) ١١٧٧

ثالثاً : المواطنة والإبداع

- ٢٨- المواطن والسلطة في السينما المصرية (أ. عصام زكريا) ١١٨٥
٢٩- ملامح الهوية القومية والمواطنة في الفن التشكيلي المصرى (د. مصطفى الرزاز). ١١٩٩
* تعقيب (أ. جمال الغيطاني) ١٢٤٣

المحور الخامس

المواطنة المصرية في بيئة إقليمية ودولية متغيرة

- ٣٠- تحولات "الأنا والعدو": تراجع الرسمى وصعود الشعبى (م. أحمد بهاء الدين
شعبان ، أ. هبة رءوف عزت) ١٢٥١
٣١- المواطنة المصرية والعروبة : حصاد هجرة العمالة المصرية (د. محمد سعد أبو عامود) ١٢٨٣
٣٢- المواطنة المصرية في عالم مفتوح : المنازعة بين الهيمنة الأمريكية والعمولة
(د. عمرو الشوبكى)..... ١٣٠٩
* تعقيب (د. حسن أبو طالب) ١٣٣٥

الحلقة النقاشية :

- أ. السيد ياسين - أ. صلاح الدين حافظ - المستشار طارق البشرى
د. نازلي معوض أحمد ١٣٤٣

التقرير الختامى :

- قضايا واتجاهات المناقشة (د. علا أبو زيد) ١٣٧١

خرائط مفهوم المواطنة وأبعاده في الواقع المصري ..

د. علا ابو زيد
أ. هبة رءوف عزت

المواطنة والديمقراطية واللحظة التاريخية الراهنة

يتم الاقتراب من الخريطة السياسية لأى مجتمع ودراسة الملامح المستمرة والظواهر المستجدة عبر مفاهيم أساسية تعد مفاتيح الفهم والتحليل . بيد أن المفاهيم ذاتها متغيرة ، مساحاتها الدلالية مركبة ومتداخلة وقدرتها التفسيرية متفاوتة .

وقد شهد مفهوم المواطنة صعوداً في كتابات النظرية السياسية بعد أن ظل مفهوم الدولة يشكل العمود الفقري للمفاهيم السياسية ، ومنطلق دراسة الظواهر السياسية ، وحتى عندما شهد مفهوم المجتمع المدنى حفاوة في أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات في دوائر البحث والتحليل ، فقد ظل يدرس في علاقاته المتشابكة بالدولة شداً وجذباً ، صعوداً وهبوطاً ، فهو المفهوم المركزى ، وغالبية المفاهيم ترتبط به في الدلالة والمعنى ، وتكتسب من تحولاته التجدد والتطور .

ولم يكن الاهتمام بمفهوم المواطنة محض عودة لتعريفات الحقوق المدنية والسياسية ، كما لم يقتصر على قضايا الوعى والهوية والانتماء التى شغلت حقلى الاجتماع السياسى ومجال الدراسات الثقافية الصاعد (كمساحة بينية فى قلب العلوم الاجتماعية والإنسانية) ، بل اكتسب مفهوم المواطنة أبعاداً جديدةً وتحرك إلى مكانة مركزية فى التفكير النظرى والنظر الإمبريقى بحثاً عن مؤشرات جديدة ودالة له فى الواقع السياسى الراهن ، بل ويمكن القول إنه صار «المفهوم المدخل» لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية فى النصف الثانى من عقد التسعينيات بعد أن تعرضت دعائم مفهوم الدولة القومية للاهتزاز ، وبدلاً من استدعاء المواطنة كمفهوم وموضوع عند دراسة تحولات الظواهر والمفاهيم الكبرى فى النظرية السياسية كدراسة الدولة أو التنظير للمجتمع المدنى أو دراسة التطور

الديمقراطى ، صارت هذه القضايا والمفاهيم هى التى تنتظم كدوائر متشابكة حول المفهوم العائد من مجالات الفكر والفلسفة إلى قلب العلوم السياسية مع قدوم ألفية جديدة بكل ما صاحبها من تحولات كبرى فى بنية النظام الدولى ، وتغير فى دور الدولة ، وتعرض الفكر القومى لأزمة حادة ، وتزايد المشكلات العرقية والدينية من ناحية ، ووصول الفردية كفكرة مثالية لتحقيق حرية وكرامة الفرد إلى منعطف خطير فى الواقع الليبرالى من ناحية أخرى بعد أن أدى التطرف فى ممارستها إلى تهديد نسق القيم الذى يحكم العقد الاجتماعى ، مما أثر على التضامن الاجتماعى الذى يمثل أساس وقاعدة أى مجتمع سياسى ، وكذلك بروز فكرة العالمية وتحولات مفهوم الديمقراطية وقنوات المشاركة السياسية فى ظل العصر المعلوماتى .

والأصل أن مفهوم «المواطنة» هو أحد المفاهيم الرئيسية فى الفكر الليبرالى منذ تبلوره فى القرن السابع عشر كنسق للأفكار والقيم تم تطبيقه فى الواقع الغربى فى المجالين الاقتصادى والسياسى ، حيث يمثل الرابطة السياسية بين الفرد والدولة ويعكس تصور المنظومة الليبرالية للجماعة السياسية والعقد الاجتماعى والعملية التمثيلية السياسية والحقوق والمكتسبات الفردية ، وهو ما يتضمن أو يستبطن تصورات لدور الدولة وتشكيل الرابطة السياسية ومساحات الهوية وعلاقة الثقافة بالقانون ، والقانون بالدين والعرف والأخلاق ، وصيغ المشاركة واتخاذ القرار السياسى وطبيعة وحدود المسئولية السياسية .

ولم يكن مفهوم «المواطنة» فى الفكر الليبرالى أبداً مفهوماً جامداً ، بل شهد هذا المفهوم تغيرات عديدة فى مضمونه واستخدامه فى الأدبيات الليبرالية بمدارسها المختلفة ، واتسع نطاقه من الدلالة السياسية القانونية إلى الدلالة المدنية الحقوقية ، ثم إلى مساحات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ثم إلى مستوى العدالة فى المجال الخاص وتجسير الفجوة بين الخاص والعام (كما فى قضايا المرأة) ثم أخيراً فى مجال الهويات الثقافية الجماعية وحتى الاختبارات الذاتية للجسد فى المجال الخاص ومطالبتها بالشرعية القانونية فى المجال العام ، حتى وصف البعض المفهوم فى دلالاته الراهنة بالسيولة والانتشار ، وهى السيولة التى يوصف بها مشروع الحداثة والذى لا يمكن فهم المواطنة كمفهوم ليبرالى إلا فى إطاره الفكرى والفلسفى وفى انعكاس تحولات كل من المفهومين فى مرآة الآخر .

ومع هيمنة الإمبراطورية الأمريكية الجديدة على الساحة الدولية والإقليمية ، وبرز خطاب سياسى إملائى بشأن التحول الديمقراطى وكأن المنطقة لم تشهد جهوداً وطنية ومدنية وأهلية أصيلة وممتدة تاريخياً لنيل الشعوب حقوقها الديمقراطية وتطوير الأداء

السياسى ومواجهة الفساد والاستبداد منذ ما قبل الاستقلال ، حيث تشكلت مبكراً رؤى وطنية للمواطنة وللديمقراطية متنوعة المصادر والمشارب منذ بداية القرن العشرين ونمت في مناخ ليبرالى تحت الاحتلال . ومن المؤلم أننا نتطلع لها اليوم بحسرة ، وهى الرؤى التى نمت مقترنة بمطالب الاستقلال الوطنى ، والتى تمثل الجهود الفكرية والنضالية للعدل والحرية التى شاركت فيها كافة التيارات والقوى الفكرية والسياسية دون استثناء .

من هنا تبرز أهمية العودة مجدداً إلى البحث المتعمق فى مفهوم المواطنة المصرية وكيف يمكن استجلاء أبعاده فى ظل التحولات ، ومعرفة ما هى مصادره وأساسه ، وما هى عناصر الثبات التى تميزه وكيف اكتسبت أبعاداً مركبة فى ظل التحولات الداخلية التى مرت بها مصر فى العقدين الماضيين ، ثم التى مرت بها المنطقة منذ مطلع الألفية الثالثة ، ومن ناحية أخرى ما هى المستجدات والمتغيرات التى يجب البحث فيها ابتداءً والتى لم تنل حظها من التحليل ويتوقع أن تلعب دوراً حاسماً فى رؤى المواطنة المصرية فى ظل المنعطف الذى تمر به النضالات الديمقراطية الوطنية على كافة المستويات المؤسسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية ، والتى تتشابك مع ضغوط الخارج التى تضع لافتات التحول الديمقراطى فى سلة عولة السوق الرأسالية والتسوية الإقليمية على الشروط الإسرائيلية ، بما يجهض مسعى الديمقراطية الوطنى التاريخى تحت ضغط سياسات الهيمنة الدولية الراهنة التى تستخدم خطاباً ديمقراطياً.. ضد الديمقراطية .

المواطنة المصرية ومستقبل التحول الديمقراطى

وتبرز أهمية نشر هذا الكتاب ليجمع بين دفتيه البحوث التى نوقشت فى المؤتمر السنوى لمركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ديسمبر ٢٠٠٣ فى هذه اللحظة التاريخية الراهنة لعدة أسباب:

أولاً: الحاجة لتحقيق تراكم فى الدراسات المصرية حول المواطنة المصرية والتى اقتضت إما على بحث الحقوق الدستورية والقانونية ، أو مناقشة قضية الهوية من منظور اجتماعى قومى ، أو تلمس أبعاد قضية مواطنة الأقباط فى مصر بتشابكاتها المحلية ومحاولات التوظيف الخارجى ، دون محاولة رسم خريطة متكاملة تتصافر فى صياغتها اقترابات شتى وتتشابك مستويات متعددة للتحليل ، أو تشكيل رؤية مركبة تطرح فى ظلها أسئلة مثل : علاقة الجوانب القانونية للمواطنة بالواقع الفعلى فى ظل سياسات التكييف الهيكلى وما أفرزته من توازنات للقوة فى المجتمع وبين النخب المختلفة ، أو أثر العولة على الهوية الاجتماعية /

الدينية للأقباط بالمقارنة بأثر تيارات المحافظة الدينية ، أو علاقة الدين بالسياسة ومساحته في المجال العام وما يعبر عنه من مؤسسات ، وفك الارتباط بينه وبين التيارات السياسية الإسلامية ، ومدى الحاجة إلى تحريره من حسابات الأمن العام ليدخل في مقومات الأمن القومي لعموم التيارات السياسية ، وهكذا .

ثانياً : يمكن من خلال دراسة الجدل حول مفهوم المواطنة بين التيارات الفكرية المختلفة تتبع تحولات الفكر المصري (والذى كانت خريطة تياراته موضوع المؤتمر السنوى الخامس عشر السالف للمركز) باعتبار أن تاريخ أى فكر هو تاريخ الجدل والمناظرات بشأن المفاهيم المختلفة ، فإلى أين وصل مفهوم المواطنة في الفكر السياسى المصرى وهل هو أحد الهموم المشتركة بين تياراته ويمثل مساحة نظرية يمكن الالتقاء عليها أم مساحة للتنازع تفرق حولها مساحات الرؤى ، ومسارات الفعل السياسى؟ .

ثالثاً : لأن مفهوم المواطنة مفهوم مركب يتشابك مع كافة الهموم الوطنية ، والإشكاليات الرئيسية المرتبطة بمفهوم المواطنة مثل علاقة المجتمع المدنى والعمل الأهلى بالدولة من ناحية، وبالقطاع الخاص من ناحية أخرى لخدمة أهداف العدل الاجتماعى وتحقيق العدالة التوزيعية مع تراجع دولة الرفاهية ، وكذا دوره على الساحة الدولية مع امتزاج الأجنداث والمطالب الداخلية والخارجية في قضايا البيئة والفقر ، وتزايد الوعى بحتمية إشراك المرأة في المجال العام اقتصادياً وسياسياً ، والجدل بشأن دور الدين في المجال العام وموقعه ، والتطوير المتسارع في مؤسسات التمثيل الديمقراطى ودورها ، وأزمة المشاركة وانتشار ظاهرة العزوف السياسى في النظم التى تتحول نحو الديمقراطية ومحاوله دفع المواطن للمشاركة ، ورؤى وتصورات الدولة الديمقراطية ، كلها قضايا تجعل المفهوم هو المدخل المناسب لمناقشة التغيير الديمقراطى وخريطته المنشودة وملاحمه وآلياته ودوائره ، وإثارة التساؤلات بشأن علاقة الداخل بالخارج ، وتعقد دوائر الهوية لا بفعل تغيرات ثقافية وحسب ، بل بفعل تغيرات موضوعية وهيكلية ، بما لا يشكل بحال إلغاء لبعض دوائر الهوية بل تحولاً في طبيعتها ومكوناتها ، مثلما هو الحال في الانتقال من المعنى البسيط للبعد القومى للهوية المصرية إلى بعد أكثر تركيباً تتشابك فيه الأبعاد الاقتصادية والسياسية والقيمية بل والتجارب الإنسانية لقطاعات واسعة من المصريين بشكل معقد ومراوغ بل وملتبس في أحيان كثيرة .

وهنا يلزم التمييز المركب والعميق بين الديمقراطية كمفهوم سياسى نبت فى ظلّه مفهوم المواطنة تاريخياً فى سياقات حضارية مختلفة ، وبين الليبرالية كمذهب اقتصادى تطور فى ظل العولمة تطوراً نوعياً حذرت الكثير من الكتابات النقدية من أنه يكاد يودى بأسس الفكرة الديمقراطية لغلبة الاعتبارات العملية النفعية الاقتصادية الليبرالية الرأسمالية على الاعتبارات الديمقراطية القيمة السياسية فى الواقع الغربى الآن ، وهو تحدى يبرز فى ظل فرض برامج التكيف الهيكلى والتحول نحو سياسات اقتصاد السوق التى تخلق شروطاً موضوعية فى واقعنا تصادر أفق الاجتهاد الديمقراطى الوطنى العادل ، بما يطرح التساؤل حول الإمكانية الحقيقية لتأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل توازنات لا تحقق الحد المنشود من التكافؤ ولا العدالة فى الداخل الوطنى من ناحية ، وعلى المستوى الدولى من ناحية أخرى .

رابعاً : حيث إن الفكر الليبرالى - والخطاب السياسى الأمريكى تحديداً - يطرح نفسه الآن ، وبشكل شبه منفرد ، كبديل أوحده للواقع السياسى والفكرى (من خلال مقولتى نهاية التاريخ لفوكوياما وصراع الحضارات لهانتنغتون) وذلك فى دول العالم الغربى ، وهو الأمر الذى يرتب بتحول الرابطة السياسية داخل مجتمعاتها من رابطة تقليدية تختلط بالروابط القومية التى أفرزتها صيغة الدولة القومية التى شكلت طبيعة دولة ما بعد الاستقلال ، إلى رابطة مواطنة (فى ذات الوقت الذى يواجه فيه مفهوم المواطنة الليبرالى أزمات نظرية وواقعية حادة فى موطنه الأصلى) لذا فإن بحث واقع مفهوم «المواطنة» ودلالاته النظرية والواقعية يمكن أن يساعد القوى الديمقراطية فى مصر على تمحيص واختبار الإجابات التى قدمها الفكر الليبرالى لمشكلات التعددية السياسية والدينية والعرقية ، واستكشاف مدى ملاءمة المفهوم للتعامل مع واقعنا المتشابك ، كما أن هذا البحث المطلوب فى أبعاد المواطنة والديمقراطية المختلفة إذا تم بشكل نقدى يمكن أن يجنب مجتمعنا الذى يسعى لصياغة نموذج ديمقراطى تكرر أخطاء ومشكلات نظرية وعملية وقعت فيها التجربة المصرية فى الداخل من ناحية والخبرة الليبرالية الغربية عبر مسيرتها من ناحية أخرى ، مما يمكننا من تمييز الثقافى / التاريخى / الخاص فى الليبرالية الغربية عن الإنسانى / العام ، وتحديد ما يمكن الاستفادة به من أفكار ومؤسسات ، وما ينبغى تجاوزه نحو محاولة توليد بديل جديد وأكثر نفعاً وملاءمة ، مدركين أن أسئلة المواطنة - الوجودية الفردية والجماعية - لا يمكن استيرادها كما لا يمكن إعادة إنتاجها من تاريخنا ، بل نحن فى حاجة لبذل جهد فى بناء رؤى ديمقراطية معاصرة ديناميكية تستوعب مستجدات الساحة السياسية والمدنية العالمية وتستجيب لاحتياجات الواقع وتحاول معالجة وتخفيف تناقضاته ، وتجدد أصولنا الحضارية

بالبناء على مقاصدها ورؤيتها الإنسانية ، وهذه العملية الاجتهادية الجماعية التاريخية الممتدة لا يمكن فهمها فقط داخل ثنائية التقدم / الرجعية أو التنوير / الظلامية ، بل هى مسيرة جدلية تبرز فيها داخل كل تيار بل وكل نخبة فى شتى المستويات والدوائر رؤى أصيلة للعدل ، والمساواة والكرامة ، وأخرى مصطنعة أو مدعية وملفقة ، بها لا يمكن معه قبول الفرز الأيديولوجى الإقصائى أو التصنيف الحاد ، والحاجة لإدراك حتمية «ديمقراطية» عملية بناء الديمقراطية ذاتها .

وأخيراً : يهدف بناء خريطة القضايا والموضوعات التى سيتم استكتاب الباحثين فيها إلى تغطية أبعاد موضوع المواطنة المصرية بشكل وافٍ آمليين أن يصبح هذا الكتاب مرجعاً يمثل إضافة للمادة التدريسية بالكلية فى مجال دراسة النظام السياسى المصرى فى وقت يجب الاهتمام به بالتعليم العالى ليس فقط على مستوى التطوير المؤسسى بل أيضاً صياغة ربيعة المستوى وإستراتيجية التوجه للمناهج والمراجع التى يدرسها الطلاب والموضوعات التى تغطيها توصيفات المواد المختلفة لتصب فى تشكيل رؤى واضحة للأهداف الوطنية والتحديات التى يواجهها الوطن والطموحات التى يجب أن يتطلع إليها أبنائه فى عالم متغير .

محاوّر المؤتمّر وموضوعاته

توزعت بحوث المؤتمّر التى تنشر فى هذا الكتاب على عدة محاور تغطى خريطة مفهوم المواطنة وتدرس أبعاده المختلفة ، التقليدى منها والمستجد ، وأيضاً الأبعاد المتحولة والصاعدة من الخرائط المعروفة والتى يعاد تعريفها وتوصيف معالمها بحكم تغير الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، هذه المحاور هى :

المحور الأول : المواطنة المصرية موضوعاً للفكر والجدل السياسى

تسعى الأوراق فى هذا المحور لدراسة معنى المواطنة لدى كل تيار من تيارات الفكر المصرى ، ومصادر المفهوم ودلالاته ، وخريطة المفاهيم المرتبطة به داخل المنظومة المفاهيمية للأيديولوجية أو النسق المعرفى الذى ينطلق منه هذا التيار ، واختبار وجود مساحات التقاطع بين التيارات فى الفهم والمعنى ، والمرشحة لأن تكون مساحات تلاقٍ يتأسس عليها تيار وطنى جامع من عدمه ، وهى تضمن : الخطاب الليبرالى المعاصر ، والخطاب اليسارى ، والخطاب الإسلامى ، والخطاب المسيحى .

ثم ينتقل المحور لدراسة المواطنة في الدوائر الحزبية والمدنية ، فيقوم بدراسات في مفهوم المواطنة في منظمات المجتمع المدني التي تنشط من أجل تفعيل العمل المدني والمشاركة ، ثم قراءة في مفهوم المواطنة في وثائق الحزب الوطنى الديمقراطى خاصة مع سعيه لتقديم فكر جديد يستخدم مفهوم المواطنة كمفهوم مركزى فى خطابه ، ويختتم المحور برؤية نقدية مقارنة لتاريخ المفهوم فى سياقات حضارية مختلفة بما يثير بعض القضايا النظرية والعملية حول سبل تفعيله والقضايا المركزية التى يجب أن تعطى أولوية عند التفكير فيه فى سياقات اجتماعية مختلفة.

المحور الثانى : المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

ينتقل هذا المحور إلى تحليل الأبعاد القانونية وجدلية القانون والسياسة فى فهم المواطنة المصرية ويبحث فى قضايا المواطنة عبر تفاعل العوامل والمتغيرات القانونية والسياسية ، بدءاً من قضية الجنسية المصرية والعلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية ، باحثاً فى المعايير التى بناءً عليها يتحدد حصول الإنسان على الجنسية المصرية ، أو يتم حرمانه من الحصول عليها ابتداءً ، أو حرمانه منها فى لحظة ما إذا كان حاملاً لها بالفعل ، وما هى الإشكاليات التى تثار حول قضية الجنسية المصرية فى الواقع المصرى الراهن والجدل بشأنها؟ (مثل جنسية أبناء الأم المصرية - الجنسية الإسرائيلية لأبناء المصرى المتزوج بحاملة الجنسية الإسرائيلية - الجمع بين جنسيتين والمناصب العامة والعسكرية وعضوية البرلمان - إسقاط الجنسية وشروطه ، وما هى الأبعاد السياسية التى تحكم تأسيس ثم تطبيق النص القانوني؟).

كما يتناول المحور المواطنة عبر حق المعرفة والتعبير ، إذ تمثل المعرفة ركيزة أساسية فى تحديد مسار واتجاه الفعل والسلوك السياسى للمواطن ، وللمعرفة وجهان : وجه الحق فى التعبير عن الرأى ونشره ، وحق الحصول على المعلومات والعلم بمجريات العملية السياسية وتطورها ، فما هى حدود ممارسة هذين الحقين فى الواقع السياسى المصرى ، فما هى القوى التى التفتت لأهمية هذه الحقوق؟ وهل تحتل المكانة اللائقة بها على أجندة القوى السياسية؟ وما هى المعوقات القانونية والفعالية الواقعية التى تحول دون ممارسة هذه الحقوق ، (حرية تأسيس الصحف - حرية النشر).

كما يثير هذا المحور مسألة الحق فى الخصوصية إذ يتحرك المواطن بين دوائر الحياة الشخصية ودوائر الفعل السياسى فى الحياة العامة ، فأين تتقاطع هذه الدوائر فيتمدد الحق فى

الحماية للذات من الذات الفردية من خلال مبدأ الحصانة للشخصيات السياسية ، وأين تنحسر مساحة الخصوصية ليصبح الشخص العام مسئولاً عن سلوكه الشخصي أمام الرأي العام؟ وما أثر ذلك على مبدأ المساواة بين المواطنين؟ وما أثر ذلك على كشف قضايا الفساد وحدود الجهات الأمنية والرقابية والصحفية في الدخول إلى مساحات خصوصية الأفراد؟ وما هي الانعكاسات السياسية لذلك؟.

أيضاً يبحث المحور في فكرة النظام العام في القانون المصري ، إذا كانت المواطنة من أبرز تعريفاتها هي تحقيق المساواة بين المنتمين لجماعة سياسية ما ، وحقهم في الحضور السياسي والمشاركة في تحديد مسارات الإدارة السياسية للمجتمع ، فإن فكرة النظام العام تصبح هي السياق أو الإطار العام الذي يتم ذلك في ظله ، فما هو هذا النظام العام في مصر؟ وما تعريفاته؟ وما هي مصادره والأسس التي يبنى عليها؟ هل يكفي التعرف عليه من خلال قراءة الدستور الذي يحدد الحقوق والواجبات ، أم إنه الفكرة والروح الجماعية التي أنشأت الدستور؟ وما هي ثوابته وما هي متغيراته ، وما هي معالمه الأساسية ، وما هي وسائل معرفة كنهه وطبيعته؟.

وأخيراً المحور يتناول القضاء المصري بين الاستقلال والاحتواء حيث إن استقلال القضاء شرط لازم لإقامة الديمقراطية ، فيتم تحليل السياق التاريخي الذي مر به استقلال القضاء المصري عبر المراحل التاريخية المختلفة ومشروعات الإصلاح التي جرت عليه وأيضاً محاولات الهيمنة عليه (مذبحة القضاء في ٦٩) والتحويلات في العقدين الماضيين.

وبعد هذا القسم القانوني ينتقل المحور للبحث في الواقع السياسي للمواطنة ، فيستعرض منهج النظر في تشكل الجماعة السياسية وحركيتها التاريخية.

فإذا كانت الجماعة الوطنية تتمتع بمنظومة قيمية وثقافية تمثل مرجعية للقضاء والفقهاء القانوني عند تحرير مناط الذراع بشأن حقوق وواجبات المواطن ، والذي يحدد الأفعال والأقوال التي تعد مخالفة لها ، فما هي مصادر هذه القيم والأخلاق العامة؟.

ثم يبحث المحور في قضية المشاركة السياسية والعقبات التي تمنع الانخراط في العمل السياسي ، والقيود على مشاركة المواطن المصري في العمل السياسي المنظم. وخريطة القوى الفاعلة على الساحة وحدود ممارسة دورها ومشكلات تجميد نشاطها أو مصادرتها ، وأثر ذلك على الساحة الحزبية. أيضاً يتم تناول تشكيل الرأي العام ومناخ المواطنة بين فاعلية

المواطن وعزوفه السياسى وكيفية اكتشاف تأثير المناخ السياسى على سقف المواطنة ومدى فعالية المواطن المصرى السياسية بين قيود السياسة الأمنية وشروط حقوق الإنسان الأساسية. وأخيراً يستعرض المحور دور الجمعيات الأهلية فى تعزيز المواطنة وتقويم تجربة العمل النقابى والأهلى بين الفعل العام والتسييس ، ومحاولة فهم آليات العلاقة بين القانون والقوى السياسية والدولة فى رسم حدود المشاركة فى المجال العام للمواطن ، والمجتمع المدنى.

المحور الثالث : المواطنة والمجال : تحولات الاقتصاد والاجتماع

ويسعى هذا المحور لتحليل مفهوم المواطنة من منظور مركب يدخل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية فى فهم ممارسة المواطن لحقوقه على المستوى اليومى ، فيبدأ بتحليل المواطنة والمشاركة السياسية على المستوى المحلى ، وماهى أهم المهام العاجلة لتنشيط المواطنة المحلية فى مصر؟ ثم ينتقل إلى دراسة القيود الاقتصادية على المساواة السياسية ، برسم تحولات الخريطة الطبقة فى مصر خلال تحليل الأبعاد الطبقة للرأسمالية بشقيها البيروقراطى والتقليدى ، وعلاقات الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا بالنظام السياسى. ولأن مواطنة المرأة قد أضحت من أهم القضايا التى تربط الاجتماعى بالسياسى فى مصر فيضم المحور بحثاً حول مواطنة المرأة وجدلية التمكين والتهميش ، مع البحث فى درجة التمثيل التى تحظى بها المرأة وشروط الدعم الذى تحصل عليه فى المجال السياسى العام ، وتراوحات الموقف من تمكينها بين مؤسسات الدولة المختلفة ومصدر هذا التراوح والتناقض أحياناً وأثر البعد الثقافى.

وأخيراً يقدم المحور رؤية جديدة للمواطنة فى الواقع المعاش من خلال دراسة حق الحياة قبل الحقوق الاجتماعية عبر تحليل حقوق المواطن فى الشارع وأداء البيروقراطية متخذاً من حالة حوادث الطرق نموذجاً ، إذ يمثل التصاعد المفزع لحوادث الطرق حالة واقعية يتضح من خلالها أن الشرط الموضوعى للسلامة على الطرق يأتى بداهة كمقدمة لممارسة الحقوق الاجتماعية والسياسية ، ويعكس علاقة المواطن بالسلطة على مستوى القانون دون المستوى الدستورى ، ومن هنا التساؤل: ما هو مضمون هذا الحق وقيمه الواقعية وكيف يمكن اعتباره من شروط «حالة» الديمقراطية والمواطنة؟.

المحور الرابع : المواطنة والهوية

يبحث هذا المحور فى علاقة المواطنة بالهوية ومكوناتها المتشابكة ، فيبدأ ببحث فى ثنائية الدولة والدين ، ومساحة التوافق المجتمعى بما يتجاوز جدل العلمنة والدين لرؤية أعمق

تسعى لبحث حدود تأسيس الدولة المصرية وشرعيتها السياسية على أسس دينية أو قواعد قانونية حديثة ، وقيود اللجوء لمزج الشرعيتين معاً بالصيغة القائمة ، وأثر ذلك .

ثم تبحث في تلك القضية من وجهة نظر مغايرة ببحث في حدود الفصل بين الدين والدولة ، وما هي المساحات المحددة وأين خطوط التماس ، ولماذا تطغى الدولة على مساحة الدين وما أثر ذلك على مكون الدين للمواطنة المصرية من منظور ديمقراطي؟ وما هي الآليات التي استخدمتها القوى الاجتماعية والسياسية لإخراج الدولة من مساحات التدين والدين .

ثم يدرس المحور الدينى والسياسى المواطنة المصرية بين خبرة « الداخل الوطنية » وصيغ الخارج الدولية ، مع الأخذ في الاعتبار الخبرة التاريخية للجماعة الوطنية المصرية (وفى إطارها المسلمون والأقباط).

ثم تتناول عدة بحوث في هذا المحور قضية المواطنة والتعليم ، بدءاً من دراسة محتويات المناهج في كل نظام تعليمى (مدرسى وجامعي) والقواسم المشتركة بينها؛ والتي تمثل مساحات ثقافة مواطنة مشتركة يبثها النظام التعليمى من خلال لعب دوره الأساسى كإطار وطنى محورى فى عملية التنشئة السياسية والاجتماعية ، ويبحث سبل وآليات دراسة هذه المساحات .

ثم ينتقل المحور لدراسة الديمقراطية فى العملية التعليمية ودرجة وفائها بهدف أهم هو تعليم الديمقراطية. و يناقش علاقات القوة بين أطراف العملية التعليمية: المدرسة (إدارة ومدرسون) من ناحية ، والطلاب وأولياء الأمور من ناحية أخرى. فما هى قنوات التعبير (اتحادات الطلاب - مجالس الآباء) وما هى حدود وآفاق التطوير والتغيير المتاحة؟

وأخيراً يعرض المحور نتائج دراسة تم فيها استطلاع رأى عينة من الشباب حول المواطنة والمشاركة السياسية .

وفى القسم الأخير من المحور يتم تناول قضية المواطنة والإبداع من خلال بحث صورة المواطن والسلطة فى السينما المصرية ، وأيضاً ملامح الهوية القومية والمواطنة فى الفن التشكيلى المصرى ؛ لبحث كيف قامت المدارس الفنية ورؤاها الأيديولوجية بالتعبير عن المواطنة وتصويرها فى مجالات الإبداع والتي تشمل الأدب أيضاً .

المحور الخامس : المواطنة المصرية في بيئة إقليمية ودولية متغيرة

ويبدأ المحور بالتحويلات الإقليمية ، فمع إبرام معاهدة السلام تحول مفهوم العدو قانونياً وسياسياً ، فكيف أثر ذلك على تصورات الذات القومية التي هي من أركان هوية المواطنة؟ كما يستطلع المحور البعد العربى فى المواطنة المصرية ، وتطورات علاقة المواطنة المصرية بالأمن القومى العربى ، وإشكالية الجدل القائم حول ممارسة حقوق المواطنة على المستوى القطرى والعربى . فإذا كانت النظم العربية ليست نظماً ديمقراطية فكيف تستطيع أن تتوافق حول حقوق المواطنة على المستوى العربى إن كانت لا توفر البيئة الملائمة لممارسة هذه الحقوق على المستوى القطرى؟.

وأخيراً يبحث المحور واقع المواطنة المصرية فى عالم مفتوح ، و تداعيات الاحتلال الأمريكى للعراق كمتغير فارق ساهم فى وضع الجدل السياسى حول حقوق المواطن والديمقراطية فى مصر فى اتجاه بوصلة الخارج ، وبدا معها أن هذا العالم المفتوح لا يتكون فقط من مجال اتصالات حديثة وقوى سياسية وإعلام عابر للحدود فقط- وهو الوجه الأفضل للعالمية- وإنما أيضاً آلية عولمة وبتش عسكرى أمريكى ، فرضت نفسها على خلفية مناقشات قضايا الإصلاح السياسى وحقوق الإنسان فى مصر والعالم العربى ، وإن بقيت الساحة العالمية المدنية أفقاً للتعبير وأيضاً للسعى للتغيير الديمقراطى فى المنطقة والمناطق الأخرى من العالم التى تعاني من نفس الواقع الضاغط.

لقد شارك فى المؤتمر الذى يجمع هذا الكتاب أوراقه ووقائعه نخبة من الباحثين فى مجالات متعددة ، وكانت محاولة جادة للبحث والتفكير فى قضية بالغة الأهمية لمصر فى هذه اللحظة التاريخية ، سعت للبناء على جهود نظرية وعملية سابقة ، وإنما لنأمل أن يكون هذا الجهد الرصين خطوة على طريق نهضة هذا الوطن.

وعلى الله قصد السبيل .

الكلمات الافتتاحية

د. نادية محمود مصطفى
مدير مركز البحوث والدراسات السياسية

د. كمال المنوفى
عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
ورئيس مجلس إدارة المركز

د. خادبة محمود مصطفى

مدير مركز البحوث والدراسات السياسية

سيادة المستشار يحيى الرفاعى

الرئيس الشرفى لنادى القضاة ، ونائب رئيس محكمة النقض السابق ..

الأستاذ الدكتور كمال المنوفى عميد الكلية ..

السيدات والسادة الحضور ..

يسعدنى ويشرفنى الترحيب بكم فى افتتاح أعمال المؤتمر السنوى السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية الذى ينعقد هذا العام تحت عنوان «المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية : رؤى جديدة لعالم متغير».

إن عنوان المؤتمر يحمل مصطلحات ، كلاً منها - ناهيك عن شبكة تفاعلاتها - يحتاج لانعقاد مؤتمر خاص به : المواطنة ، المصرية ، الديمقراطية ، عالم متغير ، رؤى جديدة.

إنها مصطلحات تعكس مفاهيم متنوعة ، وكم كانت ومازالت هذه المفاهيم وما يرتبط بها من قضايا محلاً للتدريس والاهتمام النظرى والبحثى فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، كما أنها مازالت هماً من هموم ممارسات الحكم والسياسة فى هذا الوطن المصرى العزيز فى قلب هذه الأمة العربية الإسلامية العتيقة.

السادة الحضور إن مركز البحوث والدراسات السياسية ما كان بإمكانه إلا أن يتوقف هذا العام عند هذا الموضوع انطلاقاً من عدة دوافع من ناحية وسعيًا نحو عدة أهداف من ناحية أخرى . ونلخص التصور عن فلسفة المؤتمر الذى أعدته اللجنة المنسقة ، هذه الأهداف والدوافع. فإذا كان المركز قد نظم أول مؤتمر سنوى له ١٩٨٦م تحت عنوان «النظام السياسى المصرى : التغير والاستمرار» ، وإذا كانت مؤتمرات عدة وأنشطة بحثية و تثقيفية عدة قام بها المركز اقتربت بدرجات ومناهج متنوعة من هذه المفاهيم والقضايا والهموم التى يعكسها موضوع المؤتمر هذا العام ، إلا أن هذه المفاهيم والقضايا والهموم أضحت متغيرة ودلالاتها باتت متداخلة ومتفاوتة ، كما أن الأطر التى تفرض الاهتمام الراهن بها هى أيضا جد متغيرة.

وتقتضى المرحلة الراهنة - من تطور العلم ومن تطور العالم ومن تطور مصر في قلب هذا العالم - وقفة جديدة تمليها اعتبارات عملية ملحة بقدر ما تبررها وتدفع إليها اعتبارات نظرية وعلمية. وهذا هو دأب مركز البحوث والدراسات السياسية ويسعى لخدمة كل من الجانبين وهما مرتبطان - فإذا كان مفهوم المواطنة قد شهد صعوداً في الأدبيات السياسية - بعد أن شهد مفهوم المجتمع المدني صعوداً في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات - فإن هذا الصعود جعل مفهوم المواطنة بمثابة المفهوم المدخل لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية في النصف الثاني من عقد التسعينيات وحتى الآن؛ وعلى نحو استدعى معه كل ما يتصل بدراسة الدولة والمجتمع المدني والتطور الديمقراطي ، وذلك في وقت كان هيكل النظام الدولي ودور الدولة يتعرضان لتحويلات كبيرة ويفرضان في نفس الوقت تحديات كبيرة على ممارسات الديمقراطية وقنوات المشاركة السياسية ، إن هذا الصعود لمفهوم المواطنة - في اللحظة التاريخية الراهنة - اتسم بالسهولة والانتشار نظراً لاتساع نطاقه من الدلالة القانونية إلى الدلالة المدنية إلى دلالة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ثم إلى مستوى العدالة وتجسير الفجوة بين الخاص والعام ثم أخيراً في مجال الهويات الثقافية الجماعية.

كما أن هذا الصعود لمفهوم المواطنة - في اللحظة التاريخية الراهنة - قد أحاطت به إرهاصات الهيمنة الأمريكية خلال التسعينيات ثم تأكدها مع بداية الألفية الجديدة ، ومن ثم بروز خطاب سياسى إملائى بشأن التحول الديمقراطى - وخاصة في المنطقة العربية - وكأن المنطقة لم تشهد جهوداً وطنية ومدنية وأهلية أصيلة وممتدة تاريخياً لنيل الشعوب حقوقها الديمقراطية وتطوير الأداء السياسى ومواجهة الفساد والاستبداد . وهذه الجهود شاركت فيها كافة التيارات والقوى الفكرية والسياسية دون استثناء.

لهذا كله تبرز أهمية البحث المتعمق للحالة المصرية عن العلاقة بين المواطنة والديموقراطية والعالم المتغير وذلك في ظل المنعطف الذى تمر به الجهود الديمقراطية الوطنية على كافة المستويات المؤسسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية ، وهى الجهود التى تشتبك مع ضغوط الخارج التى ترفع لافتات التحول الديمقراطى وتستخدم خطاب الديمقراطية... ضد الديمقراطية وضد الإنسانية معاً.

ويسعى المؤتمر لتحقيق أهداف أكاديمية وعملية على حد سواء تتلخص على النحو التالى:

أولاً : تحقيق تراكم في الدراسات المصرية حول المواطنة المصرية من مداخل متنوعة: الحقوق الدستورية والقانونية ، قضية الهوية من منظور اجتماعى قومى ، مواطنة الأقباط في

مصر ، وعلى النحو الذى يرسم خريطة متكاملة تتضافر فى صياغتها اقترابات شتى عن رؤية مركبة لهذه الظاهرة أو هذا المفهوم المركب.

ثانياً : دراسة الجدل حول مفهوم المواطنة بين التيارات الفكرية المختلفة مما يساعد على متابعة تحولات الفكر المصرى ، باعتبار أن تاريخ أى فكر هو تاريخ المناظرات بشأن المفاهيم المختلفة .

ثالثاً : مفهوم المواطنة هو مدخل مناسب لمناقشة قضايا التغيير الديمقراطى وخريطته المنشودة وملاحه وآلياته ودوائره ، وإثارة التساؤلات بشأن علاقة الداخل بالخارج وبشأن تعقد دوائر الهوية.

رابعاً : على ضوء التمييز العميق بين الديمقراطية كمفهوم سياسى نبت فى ظله مفهوم المواطنة تاريخياً فى سياقات حضارية مختلفة - وبين الليبرالية كمذهب اقتصادى تطور فى ظل العولمة تطوراً نوعياً على نحو يطرح التساؤل حول ما أضحت عليه العلاقة بين الاعتبار القيمة السياسية وبين الاعتبار العملية النفعية ، لا بد أن نتساءل ما هى الإمكانية الحقيقية لتأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل توازنات لا تحقق الحد المنشود من التكافؤ ولا العدالة سواء فى الداخل الوطنى أو على المستوى الدولى.

خامساً : إذا كان الفكر الليبرالى - والخطاب السياسى الأمريكى تحديداً- يطرح نفسه الآن وبشكل شبه منفرد كبديل أوحد للواقع السياسى والفكرى ، وذلك فى وقت يواجه فيه مفهوم المواطنة الليبرالى أزمات نظرية وواقعية حادة فى موطنه الأصيل، ولذا فإن بحث واقع مفهوم «المواطنة» ودلالاته النظرية والعملية يمكن أن يساعد قوى الديمقراطية فى مصر فيما يتصل بأبعاد العلاقة بين المواطنة والديمقراطية ولكنه انطلاقاً من الاعتراف بأن أسئلة المواطنة وإجاباتها لا يمكن استيرادها ، بل نحن فى حاجة لبذل جهد فى بناء رؤى ديمقراطية معاصرة ديناميكية تستوعب مستجدات الساحة السياسية ، والمدنية العالمية وتستجيب لاحتياجات الواقع وتحاول معالجة وتخفيف تناقضاته ، وتجدد أصولنا الحضارية بالبناء على مقاصدها ورؤيتها الإنسانية وهذه العملية الاجتهادية الجماعية التاريخية الممتدة لا يمكن فهمها فقط داخل ثنائية التقدم / الرجعية أو التنوير / الظلامية ، بل هى مسيرة جدلية تبرز فيها داخل كل تيار بل وكل نخبة فى شتى المستويات والدوائر رؤى أصيلة للعدل والمساواة والكرامة وأخرى مصطنعة أو مدعية وملفقة ، بما لا يمكن معه قبول الفرز الأيديولوجى

الإقصائي أو التصنيف الحاد ، ومن ثم الحاجة لإدراك حتمية «ديمقراطية» عملية بناء الديمقراطية ذاتها.

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف النظرية والعملية في آنٍ واحد جاء تصميم جدول أعمال المؤتمر على النحو الذى يبينه الجدول الذى بين أيديكم ، وآمل أن تؤدي بحوثه والمناقشات حولها إلى تحقيق الأهداف المرجوة.

قبل أن أنقل الكلمة إلى الأستاذ الدكتور عميد الكلية للترحيب بضيفنا وبكم يبقى لى بعض الكلمات وهى الشكر الخالص والتقدير للمشاركين فى هذا المؤتمر بالبحوث والتعقيبات ورياسة الجلسات من كافة التخصصات. كذلك أتقدم بالشكر إلى الأستاذة الدكتورة علا أبو زيد على إشرافها على تنظيم المؤتمر. وأوجه شكراً خاصاً وعميق إلى الأستاذة هبة رءوف على جهدها الصادق للإعداد لهذا المؤتمر ، ابتداءً من صياغة التصور المبدئى عن فلسفة المؤتمر ومحاوره ، إلى المشاركة فى استكتاب الأساتذة الباحثين ، والتنسيق بين بحوث كل محور. هذا ولقد استن المركز سنة - ابتداءً من الإعداد لمؤتمر العام الماضى - وهى عقد اجتماعات تمهيدية وتنسيقية بين المشاركين فى كل محور من محاور المؤتمر وهو الأمر الذى حقق أهدافاً بحثية وفكرية هامة. ولقد بذلت أ. هبة رءوف تحت إشراف د. علا أبو زيد جهداً ملحوظاً فى تنظيم هذه الاجتماعات.

وأخيراً أشكر عميق الشكر أبنائى فريق العمل بالمركز على إخلاصهم ودأبهم من أجل أن يخرج المؤتمر فى أفضل صورة من حيث التنظيم والتنسيق ، وهو الأمر الذى حظى باللمسات الأخيرة خلال أيام انعقاد المؤتمر من جانب السيدة ميسون شعث ؛ المنسق الفنى لانعقاد المؤتمر.

د. كمال المنوفى

عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ورئيس مجلس إدارة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

ولقد كرّمنا بنى آدم ، ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ، سعادة المستشار محبى الرفاعى نائب رئيس محكمة النقض سابقاً والرئيس الشرفى لنادى القضاة حالياً ، الأخت الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى ، مدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، أساتذتى وزملائى ، إخوتى وأخواتى ، يسرنى كثيراً أن أرحب بحضراتكم فى رحاب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وفى افتتاح أعمال المؤتمر السنوى السابع عشر للبحوث السياسية الذى ينظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة فى موضوع شديد الأهمية ، ألا وهو المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية رؤى متنوعة لعالم متغير .

ومن حسن الطالع فى تقديرى أن يلتئم مؤتمرنا هذا فى وقت تبدى فيه الدولة المصرية اهتماماً كبيراً بمسألة حقوق المواطن ، يشهد لذلك صدور القانون الخاص بإنشاء مجلس قومى لحقوق الإنسان ، وانعقاد المؤتمر السنوى الأول للحزب الحاكم تحت يافطة حقوق الإنسان والديمقراطية ، وتأكيد الرئيس مبارك على استحقاقات محدودى الدخل ، ومبادرته بإلغاء محاكم أمن الدولة والأوامر العسكرية الصادرة وفق قانون الطوارئ ، ودعوته إلى منح الجنسية المصرية لأبناء المصرية المتزوجة من أجنبى أسوة بأبناء المصرى المتزوج من أجنبية ، فضلاً عن الجهود الحثيثة الرامية إلى تحقيق المساواة النوعية فى الحقوق والحريات الأساسية .

من ناحية أخرى يجبىء انعقاد المؤتمر فى لحظة تاريخية تشهد اهتماماً دولياً متزايداً بفكرة المواطنة بكل ما ترتبه من حقوق والتزامات استجابة لمقتضيات التحول فى النظام الدولى وتنامى المد العالمى فى الاقتصاد والسياسة والثقافة والمعلوماتية .

الحضور الكريم ، بمناسبة موضوع المؤتمر أستاذنكم فى ذكر مقتضب لنقاط معدودة :

أولاً : تخلو معاجم اللغة العربية من كلمتى المواطنة والمواطن ، فيما تورد لفظ الوطن قاصدة به محل إقامة الإنسان ، قالت العرب وَطَنَ ، وَطَنَ بالبلد أى اتخذها محلاً وسكناً ، وأوطن أى توطن الأرض واتخذها سكناً ، وواطن القوم بمعنى عاش معهم فى وطن واحد، والوطن مكان إقامة الإنسان ومقره وإليه انتمائه ؛ ولد به أولم يولد .

أما فى اللغة الفرنسية ، فقد ذكر قاموس لاروس لفظ المواطنة بمعنى المساهمة فى حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر ، ولفظ (المواطن) بمعنى الشخص الذى يتمتع بعضوية بلد معين ويستحق بالتالى ما ترتبه هذه العضوية من امتيازات .

وفى اللغة الإنجليزية ، يستخدم معجم لونغمان Longman كلمة المواطنة ليقصد بها حالة أن يعد الفرد مواطناً كونه يعيش فى رحاب دولة معينة وينتمى إليها ويخلص لها ، فيحظى من ثم بالحماية أو يتمتع بالعضوية فيها سواء بحكم المولد أو بحكم اكتساب الجنسية .

هذه المفارقة بين غياب لفظ المواطنة فى قواميس اللغة العربية وحضوره فى قواميس اللغات الأجنبية نجدها أيضاً على مستوى التعريف الاصطلاحى بدرجة أو بأخرى ، ففيها عدا موسوعة السياسة الدولية لعبد الوهاب الكيالى التى عرفت المواطنة بأنها صفة المواطن الذى يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التى يفرضها عليه انتمائه إلى وطن ، اختفى مفهوم المواطنة من الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وزارة الأوقاف المصرية ، وموسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت ، ومعجم المصطلحات السياسية الصادر عن مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، وبالمقابل صرف أهل العلم الاجتماعى فى بلاد الغرب بعض الجهد فى تعريف مصطلح المواطنة وإن ذهبوا فى ذلك مذاهب شتى ، فالمواطنة عند غالب فقهاء القانون تعنى توافر شروط قانونية معينة للشخص حتى يعد مواطناً، وفى معناها السياسى قد تشير المواطنة إلى الحقوق التى تكفلها الدولة لمن يحمل جنسيتها والالتزامات التى تفرضها عليه ، وقد تعنى مشاركة الفرد فى أمور وطنه بما يشعره بالانتماء إليه ، ومن المنظور الاقتصادى الاجتماعى يقصد بالمواطنة إما إشباع الحاجات الأساسية للأفراد؛ بحيث لا تشغلهم أمور الذات عن أمور الخير العام أو التفاف الناس حول مصالح وغايات مشتركة بما يؤسس التعاون والتكامل والعمل الجماعى المشترك .

فى ضوء ما تقدم ، حرى بنا أن ننقب عن مصادر وآثار الهوة بين العقل العربى والعقل الغربى فى مقارنة فكرة المواطنة .

ثانياً : المواطنة والديمقراطية وجهان لعملة واحدة ، بينهما عروة وثقى لا انفصام لها ، فالمواطنة في الأصل والجوهر حقوق وواجبات ، يرتبها القانون لأفراد المجتمع ويضمن مباشرتهم لها على قدم المساواة دونما تمييز بسبب الجنس أو اللون أو العرق ، ويشكل إقرارها وكفالة ممارستها ركيزة للديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم يلزم منه أن يكون للفرد صوت مسموع في دوائر صنع القرار؛ وعليه لا بد للديمقراطية من مواطنين يقولون ويفعلون ويتعذر قيامها واستقامة أمرها على رعايا يسمعون ويطيعون.

كما أن الديمقراطية إذ تطلق العنان لقوى الإنسان العاقلة والفاعلة على حد سواء ، تغذى وتشيع وتكرس روح المواطنة بحساباتها استحقاقات تنال والتزامات تؤدى؛ من بينها التعدد والتنوع والاختلاف ، وعمومية حقوق الإنسان وحياته الأساسية والمساواة بين المواطنين في القدر والكرامة ، والفرص المتكافئة وسيادة حكم القانون ومشاركة الجميع طواعية في تقرير شؤون الوطن وفقاً للصيغ والأساليب التي يحددها القانون.

ونظراً لأن كل حق يقابله واجب ، فإن المواطنة لا يكفيها مجرد إقرار الحقوق ، وإنما يتم قوامها بأداء التزامات تتمثل في السعى إلى معرفة الحقوق ، والمثابرة في طلب الحصول عليها، والتشبث بها والدفاع عنها ، فضلاً عن ممارستها في إطار الصالح العام ، وتواصل مع ذلك المنطق ذاع في السنوات الأخيرة مفهوم المواطنة الفاعلة ، ومفهوم المواطن الفاعل في السنوات الأخيرة؛ توخياً لدورهما المؤثر في تضييق الخناق على كثير من مظاهر التمييز ضد النساء وجماعات الأقلية وغيرها ممن يندرجون في قائمة المهمشين اجتماعياً وسياسياً.

ثالثاً : وأخيراً يذهب ليف من الدارسين لتطور المجتمع والسياسة في مصر إلى أن مفهوم المواطنة المصرية بدأت إرهاباته مع بناء الدولة الحديثة على أيدي محمد على وتعزز في خضم النضال الوطني والدستوري من أجل استقلال الوطن وسيادة المواطن ، إذ قام هذا النضال على التلاحم بين عنصرى الأمة ؛ مما أوجد مساحة عريضة من المدركات والقيم المشتركة التي غدت ثوابت في عقل ووجدان الجماعة المصرية ، كما انخرطت عناصر نسائية في صفوف الحركة الوطنية وهو ما أعطى مدداً لجهود تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ، غير أن ما يؤسف له أن ذلك الرصيد الداعم لثقافة المواطنة قد تآكل إلى حد ما بفعل الخطاب المتشدد والسلوك العنيف لجماعات الإسلام الراديكالي ، فقد أصاب فكرة المواطنة المصرية قدر من الاضطراب والتشويش ، واختلطت في أذهان البعض بالانتماء الإسلامى بل إن الهوية الإسلامية في عرف كثيرين أصبحت تسبق هويتهم المصرية على نحو ما أوضحت عدة دراسات مسحية.

هذا الإدراك المشوه يباه النظر الإسلامى المستنير، فكما يرى أستاذنا الجليل طارق البشرى مفهوم المواطنة هو معيار تميز الجماعة السياسية ومناطق الحقوق فى الوطن ، والقول بالمصرية لا يعنى التخلي عن الإسلام أو القبطية؛ فالمصرى يستصحب إسلامه إن كان مسلماً وقبطيته إن كان قبطياً على الدخول إلى الوعاء الأعم الحاكم للعلاقة وتحديد الحقوق وليس مطلوباً من المسلم أو القبطى أن يفقد دينه حتى يكون مصرياً ومصريتنا هى الوعاء الجامع لنا ، والضامن ، والحافظ للجماعة المصرية ، وفى السياق ذاته يذهب أستاذنا الدكتور محمد سليم العوا إلى أن أحد أسس العلاقة بين المسلمين والأقباط هو قبول ما تقتضيه المشاركة فى الدار أو الوطن فكل ما حقق مصالح أبناء الدار جاز ، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق ، هذا المبدأ يستفاد فى رأى سيادته من القواعد الأصولية ، فالشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد ، ودرء المفاسد مقدم على جلب المنافع ، وكل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل .

السيدات والسادة : دعونى أنهى كلمتى بعبارات ثلاث لا تخلو من دلالة ومغزى فيما نحن بصدد نظره والمفاكرة فيه والحوار حوله .

أما الأولى : فقد قال جيمس ماديسون إن لفظ المواطن لا يدانيه فى السمو والرفعة أى لفظ آخر بما فى ذلك لفظ رئيس الدولة ، وتنسب العبارة الثانية لأدينا الأستاذ نجيب محفوظ (مصر هى الأرض والوطن والمعاش ، وهى ليست وطناً محدوداً بحدود معينة وإنما هى تاريخ الحضارة الإنسانية بأكملها) ، أما الثالثة فقد وردت على لسان البابا شنودة (مصر ليست وطناً نسكنه ولكنها وطن يسكننا).

وختاماً لا يسعنى إلا أن أعبر عن شكرى وامتنانى للسيد المستشار يحيى الرفاعى ولمقدمى الأوراق ورؤساء الجلسات والمعقبين وغيرهم من الحضور أبقاهم الله ذخراً للمركز ومدداً للوطن ، أما أخواتى الفضليات ؛ الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مدير المركز ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد نائب مدير المركز والأستاذة هبة رءوف فلهن وافر الشكر والتقدير على الجهد المخلص والعمل المتقن والخلق الكريم مع دعائى لهم بدوام التوفيق فى السعى ودوام الصدق فى العطاء ، أما أعمال مؤتمرننا هذا فأتمنى لها كل النجاح وأن تكون مما ينفع الناس حتى تمكث فى الأرض ، أشكر لكم جميل إصغائكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، والآن نقوم بدعوة سعادة المستشار إلى الكلمة فليفضل .

المحاضرة الافتتاحية

المواطنة المصرية
وأزمة الديمقراطية :
نظرات في المستقبل

المستشار يحيى الرفاعي
الرئيس الشرقى لنادى القضاة

المواطنة المصرية وأزمة الديمقراطية : نظرات في المستقبل ..

المستشار يحيى الرفاعى

الرئيس الشرفى لنادى القضاة

أولاً : العلاقة بين الديمقراطية والمواطنة

بين الديمقراطية والمواطنة علاقة تلازم مستمر؛ ذلك أن الديمقراطية بحكم التعريف تقوم على أن يشارك المواطن فى صنع القانون ، وله الحق فى مراقبة تنفيذه ومساءلة السلطة التنفيذية إن هى أهملته أو خالفته أو عطلت أحكامه ، فكان المواطن - فى النظام الديمقراطى - هو الأساس الذى يوضع القانون ويطبق لتقرير حقوقه وصيانتها. وإذا كان القانون لا يسرى إلا داخل الوطن ، ويجب أن يسرى على كل المواطنين دون تمييز ، فإن الرابطة بين القانون والمواطنة تكاد تكون عضوية ؛ إن جاز التعبير.

على أن القاعدة السابقة لم تكن واضحة على نطاق عالمى إلا فى العصور الحديثة - وهى ليست واضحة أو ليست متبعة ، حتى فى القرن الحادى والعشرين ، فى كل المجتمعات - إذ قسم الناس فئات حسب الجنس ، أو المنزلة الاجتماعية ، أو الطائفة التى ينتمون إليها ، ومنحت الحقوق وحبست فى بعض المجتمعات بناء على أساس آخر غير المواطنة .

ولو ضربنا مثلاً بفرنسا قبل ثورتها سنة ١٧٨٩م ، فإن المجتمع كان يتكون هناك من ثلاث فئات : رجال الدين الذين كان يبلغ عددهم من ١٣٠,٠٠٠ إلى ١٤٠,٠٠٠ ، والنبلاء الذين كان عددهم يناهز ١٥٠,٠٠٠ ، والشعب الذى كان يبلغ تعداداه ٢٤ مليون نسمة. وكانت الحقوق تمنح للأفراد حسب الفئة التى ينتمون إليها ، فللنبيل من الحقوق والامتيازات ما لا يملكه ولا يستحقه الفرد العادى ، وهذا ما جعل واضعى الدستور الصادر بعد الثورة فى ٣ سبتمبر سنة ١٧٩١م يخصصون جزءاً أولاً منه كمقدمة للدستور سُمى بإعلان حقوق الإنسان والمواطن La declaration des droits de l'homme et du citoyen .

وهو إعلان مكون من ١٧ مادة تقرر المادة الأولى منه أن الناس يولدون ويستمررون أحراراً ومتساويين أمام القانون ، أما المادة السادسة فتقرر قاعة المساواة بين المواطنين ، فالمواطنون

أكفاء لا تمييز لأحد منهم على الآخر- في نظر القانون - إلا بما اكتسب من فضيلة أو موهبة ولكل مواطن أن يشترك بشخصه أو بواسطة ممثلة في صناعة القانون ، أما السلطة العامة فإنها أداة حماية حقوق الإنسان والمواطن ، وهى من ثم - وكما تقرر المادة ١٢ من ذلك الإعلان- مكونة لصالح الجميع ، لا للمصلحة الخاصة لمن حول حق ممارستها.

بهذا الإعلان تقررت قاعدة المواطنة التى تعتبر الأساس فى تقرير الحق والواجب ، فالقانون لا يسرى إلا داخل الوطن ، والقانون يحمى ويعاقب كل المواطنين على قدم المساواة، أما صناعة القانون نفسه فمرتبطة كذلك بفكرة المواطنة ، وأما مزاولة السلطة التنفيذية فالأصل فيها والقصد منها هو حماية حقوق المواطنين جميعاً ، لا تحقيق نفع الموظف العام.

هذا الذى وقع فى فرنسا ، وقع له مثيل فى دول ديمقراطية أخرى ، إذ سبقت الولايات المتحدة فرنسا فى تقرير مبادئ حقوق الإنسان والمواطن بما جاء بدستورها الموضوع فى ١٧ سبتمبر سنة ١٧٨٧م والمطبق منذ أول يناير سنة ١٧٨٩م ... وسبقت الدولتين بريطانيا بما وضعت من مبادئ تجعل المواطنة هى الأساس لاكتساب الحق والتكليف بالواجب ، وتمنع التمييز بين أبناء الوطن الواحد ... وتطورت بعد ذلك فكرة المساواة فامتدت لتشمل جميع المواطنين بعد أن ألغى الرق ، وامتدت لتشمل الجنسين من ذكور وإناث -بعد أن كان حق الانتخاب والترشيح وفقاً على الرجال- واتسعت دائرة المساواة لتشمل أعداداً من الشباب كانوا معتبرين قصراً فنزلت تشريعات كثيرة بالسنن التى تخول المواطن حق الانتخاب إلى ١٨ سنة ، واتسعت كذلك دائرة المساواة حين زالت التفرقة العنصرية فخوّل السود فى الولايات المتحدة من الحقوق ما كانوا محرومين منه ، وصارت قاعدة المواطنة مطبقة فى الدول الديمقراطية على نطاق واسع ، وإن لم يكن حتى الآن كاملاً.

أما إن التفتنا إلى الحال فى مصر، فإننا سنرى أن قاعدة المواطنة ليست مطبقة ، وأن عدم تطبيقها سبب فى انعدام أو ضعف الديمقراطية ، وهذا ما سنتناوله باقتضاب يقتضيه المقام ، إذ كان البحث الشامل والتفصيلي معقوداً للجان المؤتمر التى كوّنت على مستوى رفيع ، والتى ضمت مجموعة من الأساتذة المتخصصين سأسعد مع غيرى بالوقوف على أبحاثهم وآرائهم.

ثانياً : فكرة المواطنة فى مصر

لم تستعمل كلمة الوطن فى اللغة العربية بمعنى الدولة إلا فى العصر الحديث - فأنت إن اطلعت على لسان العرب مثلاً وجدت أن معنى الوطن فيه هو المنزل ، وبهذا المعنى صاغ

ابن الرومى أبياته الشهيرة والجميلة في وصف مكانة منزله عنده وحرصه عليه :

ولى وطن آليت ألا أبيعـه وألا أرى غيرى له الدهر مالكاً
لقد ألفتـه النفس حتى كأنه لها جسد إن بان غودر هالكاً
وحبب أوطان الرجال إليهمو مآربُ قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهمو عهد الهوى فيها فحنوا لذلك

في ذلك الوقت البعيد نسبياً ، كان يطلق على الوطن لفظ البلاد أو الديار ، ولهذه الظاهرة أسباب تاريخية معروفة هي في إيجاز الخلافة ، ثم الإمبراطورية العثمانية وما ترتب على سلطانهما من تبعية البلدان المختلفة تبعية يحرم فيها أو يكره - في القليل - أن يتفرد وطن بسماته أو أن تكون المواطنة أساساً لاكتساب الحق أو توزيع العدل... حدث هذا في مصر في الوقت الذي كانت الأوطان في أوروبا قد تكونت واستقلت ، وأطلت النهضة منذ القرن السابع عشر ، وبرزت منذ القرن الثامن عشر الدساتير ، وأصبحت فكرة الانتساب للوطن هي الأساس في إنشاء الحق أو تقريره أو حمايته .

ثم إن أشعة النهضة اخترقت غيوم التأخر في مصر منذ الحملة الفرنسية وما تبعها في عهد محمد علي من إرسال المبعوثين إلى أوروبا بعامة وفرنسا على وجه خاص ، ونهج محمد علي نهج الاستقلال عن الدولة العثمانية ، وأصبح إسماعيل خديوى ، وصار للوطن كيان مستقل وصارت فكرة المواطنة وما يترتب عليها واضحة في أذهان المصريين - وإذا كنا قد رأينا أن الوطن لدى ابن الرومى هو منزله الذى تمسك به ولم يفرط فيه ، فإننا نرى الوطن عند شوقى هو بلده مصر :

وطنى لو شغلت بالخلد عنه ننازعتنى إليه فى الخلد نفسى

ثم إن فكرة المواطنة برزت على صورة أكثر وضوحاً لدى سعد زغلول الذى أجمع المؤرخون على أنه قال لجورج بك خياط حين سأله عن مركز الأقباط إذا انضموا إلى الوفد ، قال سعد .. اطمئن .. «هم ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة» (مذكرات فخرى عبد النور - ص ٤٧) ، وإنما كانت العبارة السابقة تكريساً لفكرة المواطنة - لأن سعد لم يعتبر الدين معياراً لإعطاء حق واقتضاء الالتزام - بيد أن سعداً لم يقف عند حد القول ، بل طبق المبدأ على نحو دقيق ومستمر .

ثالثاً : انتكاس فكرة المواطنة في مصر

ظلت فكرة المواطنة واضحة في أذهان المصريين ومحترمة من الحاكم والمحكوم إلى أن وقعت أحداث يوليو سنة ١٩٥٢م ، ونشأ نظام حكم جديد ، لا علاقة له بالديمقراطية ، فكان طبيعياً أن يكون خصيماً لفكرة المواطنة - أعلن هذا النظام الجديد أنه يفرق بين أهل الثقة وأهل الخبرة- فلا يتميز الإنسان المصرى بخبرته وملكاته إن لم يكن محل ثقة الحكام الجدد ، ويتميز ذو الثقة وإن عطل عن الخبرة ، فكان النظام الجديد معتمداً على أشخاص يؤيدونه ، وصار من ثم أوليجاركيّاً لا ديمقراطياً.

لِمَ فصل أمين بدر وعبد المنعم الشرقاوى وغيرهما من الجامعة ؟ ولِمَ ضرب ثم عزل السنهورى ولفيف من مستشارى مجلس الدولة؟ ولِمَ فصل رئيس محكمة النقض وصفوة من خيرة رجال القضاء ومجلس الدولة فيما سمي بمذبحة القضاة عام ١٩٦٩م؟

ولِمَ أرغم عبد الرحمن عزام على ترك منصبه كأمين عام لجامعة الدول العربية؟.. لأن كل هؤلاء لم يكونوا محل ثقة حاكم ذلك الزمان ، وإن كانوا على درجة رفيعة من العلم والخبرة واستقامة الخلق.

في عهد الجمهورية المصرية الأولى لم تكن مساواة بين الناس ، فلم تكن ثم ديمقراطية ولا كان لفكرة المواطنة حضور ذهنى أو تطبيق عملي.... صحيح أن رئيس الجمهورية الأولى كان يبدأ أحاديثه دائماً بما كان زعماء الثورة الفرنسية يبدأون به الحديث قائلاً... أيها المواطنون.. لكنه كان يكتفى باستعمال لفظ المواطنة في هذا الموضع ، ولا يستعمله حين يصدر قراراته وأوامره ، ولا يحفل من إعلان أن أهل الثقة لديه مقدمون على أهل الخبرة.

ثم انعطف رئيس الجمهورية الأولى عن المواطنة وعرج إلى فكرة حزب البعث ، وأخذ ينادى بالقومية العربية ، وكان طبيعياً عند إبرام اتفاقية الوحدة بين سوريا ومصر أن تختفى فكرة المواطنة ، أو تعطل بعض الوقت لحين استقرار الأوضاع بعد اتساع الدولة لتشمل البلدين ، لكن الوحدة فشلت ، ووقع الانفصال في كل شئ إلا فكرة القومية العربية التى نادى بها الحكام فى الدولتين! أما حاكمنا نحن فلم يكتف بترديد شعار القومية العربية ، بل احتفظ باسم الجمهورية العربية المتحدة ، مع انفصام الاتحاد ، ثم راح يفتش عن بديل عن سوريا يتحد معه.. هذا حديث طويل لا يعنينا منه الآن إلا بيان التعارض ما بين القومية والوطنية إذ كانت القومية nationalism تنسب إلى الأمة أو القوم ، أما الوطنية patriotism

فتنسب إلى الوطن بالمعنى الحديث لهذا اللفظ ، وفكرة المواطنة تعارض بالطبع النسبة إلى الأهل أو العرق ، لأنها تنبسط على كل من يقيمون في بلد واحد بصرف النظر عن عرقهم أو دينهم ، فأحدث تمسك الجمهورية المصرية الأولى بالقومية ضرراً سرى أثره واستشرى حتى الآن ، إذ استمر الجهاز الحاكم - بعد انتهاء الجمهورية الأولى - يستعمل مصطلح القومى والقومية في موضع الوطنى والوطنية .. لدينا «الرقم القومى» وصحته «الرقم الوطنى» ، ولدينا «المشروع القومى» و«الهدف القومى» والصحيح هو «الوطنى» ، لأن كل هذه الأسماء تطلق على ما يتصل بالوطن ذاته ، أو على كل المواطنين ، ولا يقصد بأى منها الدلالة على قوم بذواتهم من جنس أو عرق أو دين واحد.

حتى نقرب من الديمقراطية علينا أن نؤمن بالمواطنة ، وعلينا أن نعرف أن المواطنين متغيرون باستمرار مع تغير الزمن ، فلا يمنع تغيرهم واختلافهم من ارتباطهم جميعاً بأصرة الوطن الواحد الذى يجمع بينهم من جهة ، ويخولهم من جهة أخرى كل حقوق المواطن ويحملهم بأعبائه.

من أجل ذلك كانت أهمية هذا المؤتمر واضحة ، لأنه يقوم برد فكرة الوطنية إلى أذهان المصريين. والأمل أن ترتد هذه الفكرة إلى الدستور وكافة القوانين ، وأن تكون الديمقراطية هى نظام الحكم فى المستقبل ، بعد أن غابت عن مصر أو تقلصت فى الوقت الحاضر ، وهو ما يتطلب أن ننظر إلى الأمرين من عيوب نظام الحكم الحاضر فى مصر ، ومن الأركان الأساسية التى نأمل أن تتحقق حتى تقوم قائمة الديمقراطية فى المستقبل.

رابعاً : مستقبل الديمقراطية فى مصر ومتطلباتها

انفصلت مصر عن الديمقراطية حين قرر دستورها التفرقة بين فئتين من فئات الشعب : العمال والفلاحين من جهة ، وغير هؤلاء من جهة أخرى. فوجب إزالة هذه التفرقة والنظر إلى المواطنين جميعاً على أنهم متساوون ، لا يتميز أحد عن الآخر إلا بما وسع من كفاءة وأدى من عمل.

وانفصلت مصر عن الديمقراطية حين حرم المجلس التشريعى حق تعديل الميزانية ، وحين حجبت عنه بعض الاتفاقات التى ترتب التزامات مالية ، وحين تحلى المجلس نفسه عن واجبه فى التشريع فى بعض المواضيع وفوض غيره فيه. فوجب تغيير الدستور فى هذه المواضع جميعاً.

وانفصلت مصر عن الديمقراطية حين سمحت بالتداخل بين السلطات الثلاث ، إذ كان مبدأ الفصل بينها أساساً للنظام الديمقراطي ، فيتولى ممثلو الشعب التشريع ، ويتولى القضاء المستقل الفصل في كل الخصومات التي تثور بين الناس بعضهم البعض أو بينهم وبين السلطة، فإن لم يكن الشعب متمكناً من أن يختار في حرية ممثليه ، أو لم يكن ممثلو الشعب متمكنين من أن يؤدوا في استقلال عملهم في التشريع أو الرقابة - لخضوعهم لتسلط حزب الأغلبية على السلطين التشريعية والتنفيذية- أو كان القضاء غير مستقل استقلالاً تاماً ، أو أخضعت البلاد لحكم قانون الطوارئ بصفة دائمة ودون مبرر مشروع ، فإن الديمقراطية لا تتحقق ، ويكون نعتنا نظام الحكم بأنه ديمقراطي هراء أو هنبثة ، أى قولاً ذا طنين بلا معنى .

كم كان بودى أن أقرر أن استقلال القضاء في مصر مكفول تشريعاً وتطبيقاً ، لكن الواقع المرير على خلاف ذلك ، فهناك تأثير مباشر وغير مباشر للسلطة التنفيذية على السلطة القضائية ورجاها بما يمس حقوق المواطنين في التقاضى أمام قضاء مستقل ومحاييد تحظى أحكامه باحترام الكافة ولا يجوز لأى شخص أو سلطة الامتناع عن تنفيذها .

ذلك أن مصر انفصلت أيضاً عن الديمقراطية حين أغفلت النص في دستورها الدائم على الضمانات التفصيلية التي يتعين أن تلتزمها القوانين لكفالة استقلال السلطة القضائية ، فخالفت نصوص القوانين وتطبيقاتها أصول هذا الاستقلال وعصفت بضماناته المنصوص عليها في الدستور ، وكما هي سائدة في الدول الديمقراطية المقارنة، حتى سيطرت السلطة التنفيذية على إرادة رجال القضاء والنيابة العامة وشؤونهم بل وأحكامهم القضائية ، وذلك عن طريق إنشاء إدارة للتفتيش القضائي بمكتب وزير العدل ، وفرض التبعية الإدارية التدريجية على النائب العام ورؤساء المحاكم وسائر رجال القضاء والنيابة العامة ، وتمادت الوزارة حتى دعت القضاة بمختلف درجاتهم لموافاتها بصور صحف القضايا الهامة الخاصة بالمسؤولين ، بل والتنبيه عليهم في اجتماعات جمعياتهم العامة السنوية بضرورة المداولة مع رئيس المحكمة في القضايا الهامة رغم ما في ذلك من إثم جنائي وحظر يكفله الدستور والقانون (!) ناهيك عن الترخيص في التزام مبدأ المساواة الذي يستوجب النظام المالي والإدارى الخاص بهذه السلطة سواء في توزيع ما يسمى بالحوافز ومكافآت العمل الإضافى ودورات التحكيم والكسب غير المشروع ، أو ما يسمى مصروفات الحراسة أو في سائر أنواع المعاملة المالية والعلاجية والاجتماعية والمزايا العينية الأخرى ، وذلك كله بالمخالفة لصريح نص المادة (٦٨) من قانون السلطة القضائية وجدول المرتبات والمخصصات الملحق بهذا القانون ، بما يفتح الأبواب لاحتواء القضاء ومصادرة إرادته فيما يهم السلطة التنفيذية من القضايا أو يمس

مصالحها ومصالح رجالها وتابعيهم ، وبالتالي يشل القدرة الكاملة لرجال القضاء على مقاومة الضغوط التي قد تمارس عليهم - إغداقاً وتقثيراً - ، ولكل ذلك أثره على الحكم في أية قضية ولو لم يتعرض قاضيها لأية ضغوط ، وهو ما يهز الثقة العامة في المحاكم والنيابات ، ويجعلها تبدو مجرد مرافق إدارية تابعة للسلطة التنفيذية فعلاً ، خاصة عند تكوين كلمتها في تلك القضايا بالذات - وتنسحب آثاره على مسلك القاضي في سائر القضايا بالضرورة ، وفي كل ذلك ما فيه من انتقاص جسيم لحقوق المواطنين في التقاضي ، ونفى صارخ لمقولة إننا نعيش أزهى عصور الديمقراطية ، مع أننا نترخص في الوقت نفسه في تنفيذ الأحكام القضائية التي أوجب الدستور والقانون تنفيذها وجعل الامتناع عن تنفيذها جريمة يعاقب عليها بالحبس والعزل من المناصب والوظائف العامة (!) وكل ذلك تفاقم في السنوات الأخيرة بصور لم يسبق لها مثيل (!) .

ليس استقلال القضاء لازماً لإقامة الديمقراطية فحسب ، بل لإقامة الحضارة ونموها - ذلك لأن التمتع بالحقوق ومنع العدوان عليها كان في المجتمعات البدائية وقفاً على ذى الساعد الشديد يستعمله ذو الحق لينال ما يستحق ، أو ليسترد ما انتزع منه ، فلما تقدمت المجتمعات صار الحق مكفولاً حتى لمن كَلَّ ساعده متى التجأ إلى القضاء فحكم له .. هنالك عرف الحق مستقل عن قوة صاحبه ، لأنه استند إلى كلمة قاض محايد وإلى السلطة العامة التي تخضع للقضاء وتعمل على تنفيذ ما يصدره من أحكام .

ثم تطورت المجتمعات في مدارج الحضارة ، فكفلت نظاماً لنيل الحقوق واستردادها لا في المنازعات بين المحكومين بعضهم البعض فحسب ، بل كذلك في تلك التي قد تثور بينهم وبين الحاكم ، فصار الشأن في الدول المتحضرة أن يكون الاحتكام إلى القاضي في كل المنازعات متى كانت غير متصلة بالشئون السيادية ، وصارت هذه القاعدة متبعة حتى في الدول التي لا تعرف القضاء الإداري ، بحسبان أن للقضاء المدني فيها ولاية شاملة ، أو لأنها أخذت بنظام الحكم العام ombudsman الذي أوتى من الحيدة ما يجعل الجميع يثقون بما يجريه من تحقيق وبما ينتهي إليه من نتائج ، وما يجعل الحاكم يخضع له ويرفع الظلم عن من رآه مظلوماً .

فلما خضع الطرفان من محكومين وحاكمين للسلطة القضائية ، كان استقلال القضاء فرض عين لا بديل عنه ولا محيص ، إذ لا يتصور أن يكون الحكم بين السلطة التنفيذية وخصومها تابعاً لها أو خاشياً بطشها أو طامعاً في عطائها أو إرضائها ، ولما استقل القضاء في

المجتمعات قامت ثم ازدهرت الحضارة ، لأن التجاء الناس في منازعاتهم إلى المحاكم ورضاهم بها تُصدره من أحكام من شأنه انحسار استعمال العنف ومنع حدوث اضطرابات فيحل بالتالى ويستمر استقلال القضاء الذى هو شرط وضمان قيام الحضارة ونموها.

لا ، لا أدافع عن استقلال القضاء لأنى قضيت حياتى كلها فى خدمته ، جالساً ألقى ، أو واقفاً أترافع .. لكنى أدافع عن استقلال القضاء لأنى أراه ركناً فى الحضارة ، فضلاً عن كونه دعامة الديمقراطية.

ومن فضل الله على مصر أن صوتى فى هذا الموضوع ليس وحيداً ، ففى مؤتمر العدالة الأول علت أصوات كثيرة بالحق ، وانتهى المؤتمر إلى توصيات سديدة ومفيدة رأيت أن أودع صورة منها أمانة هذا المؤتمر* ، وصورة من البحث المنشور بالعدد الخمسين من مجلة وجهات نظر للسيد المستشار الجليل طارق البشري**.

وبعد ، فإن مجرد الدعوة لهذا المؤتمر خطوة فى طريق وصف الدواء لما تكابد منه البلاد من أدواء - أما الأبحاث القيمة التى ستقدم وتناقش فى جلسات المؤتمر فإنها خطوات أخرى ستعين بلا شك- لأن الأساتذة الأفاضل الأجلاء الذين ساهموا فى هذه الأبحاث يعرفون للعلم قيمته ، ففى بحثهم إمام مفيد وفى صياغتهم الموضوعية ما يقنع ويحفز على النهوض والمضى للحاق بركب الحضارة والديمقراطية ، والأمل أن تكون أبحاث هذا المؤتمر وتوصياته شعاعاً يضىء بوقظ من غفا ويجذب من حاد وشرد.

* ملحق رقم (١) .
** ملحق رقم (٢) .

مؤتمر العدالة الأول عام ١٩٨٦م الإعلان والتوصيات

إعلان بالتوصيات الصادرة عن مؤتمر العدالة الأول

قضاة مصر ورجال القانون وسائر المعنيين بشئون العدالة، المشاركون في «مؤتمر العدالة الأول»، وهم يختتمون أعمال مؤتمرهم، الذي انعقد بمبادرة من نادى قضاة مصر، والذي بدأ اجتماعاته في الحادى عشر من شعبان عام ١٤٠٦ هجرية الموافق العشرين من شهر أبريل عام ١٩٨٦م واختتمها بمقره بالقاهرة في الخامس عشر من شهر شعبان عام ١٤٠٦ هجرية الموافق الرابع والعشرين من شهر أبريل عام ١٩٨٦م.

وهم يسترجعون ما أكده دستور مصر من أن سيادة القانون هى أساس الحكم فى الدولة، وأن استقلال القضاء وحصانته ضمانان أساسيان لحماية الحقوق والحريات، وأن التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة، ولكل مواطن حق اللجوء إلى قاضيه الطبيعى، وتكفل الدولة تقريب جهات القضاء من المتقاضين، وسرعة الفصل فى القضايا.

وهم يسجلون بكل الإعزاز ما أعلنه رئيس الجمهورية فى افتتاح المؤتمر من حرصه على تأمين حق كل مواطن فى اللجوء إلى قاضيه الطبيعى؛ حتى فى أدق الظروف، وخلال الأحداث الطارئة؛ تمسكاً منه بحريات المواطنين وتعزيزاً لثقتهم فى مبادئ الحكم، وما وعد به الرئيس من أنه سيبذل كل ما يستطيع من جهد فى حدود صلاحياته الدستورية لوضع الحلول التى يتوصل إليها المؤتمر موضع التنفيذ، ويعتبرون خطاب الرئيس وثيقة أساسية من وثائق المؤتمر.

وقد تدارسوا ما أعلنته الجمعية العمومية لنادى قضاة مصر فى دورتها المتعاقبة، وأكدته كل هيئة معنية بشئون العدالة وحقوق الإنسان، من ضرورة إنهاء العمل بكل التشريعات والمحاكم الاستثنائية، وإعادة اختصاصات القضاء الطبيعى إليه كاملة؛ بحيث لا تمس حريات المواطنين إلا وفقاً لأحكام القانون العام وحده، وبحكم صادر من القضاء الطبيعى وحده، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها.

وإذ استلهموا فيما صدر عنهم من توصيات ضمير أمتهم وعبروا عن وجدانها ، وما جاش في صدرها من آمال .

يعلنون :

أولاً: أن إقامة العدل بين الناس هي رسالة الحاكم؛ وهي الأمانة الملقاة على عاتقه ، وأنه لا سبيل إلى إقامة العدل بغير سيادة القانون ، وأن سيادة القانون لا تتحقق بمجرد خضوع الأفراد لنصوصه أو إلزامهم جبراً بالتقيد بأحكامه؛ فذلك أمر قد يكفله الحاكم بسطوته ، ولكن سيادة القانون تعنى في المقام الأول ، أن ينبع القانون من ضمير الأمة ، ويعبر عن إرادتها تعبيراً صحيحاً صادقاً فتخضع السلطة لأحكامه ، ويكون هو الأساس الوحيد لشرعيتها ومشروعية أعمالها.

ثانياً : أن القانون هو سبيل المواطنين إلى تقرير وتنظيم حقوقهم وحماية حرياتهم ، وهو إن لم يستلهم آمال الأمة ، ويمثل خلاصة حكمتها ، ويحرص على مقاصدها ، غدا مجرد أوامر ونواهٍ تفرضها السلطة ، وأن القوة الحقيقية للقانون إنما تستمد من اقتناع الناس بأنه جاء معبراً عن معتقداتهم وآمالهم. وأنه متى عبر المواطنون عن أمر وألحوا فيه ، غدا مطلباً جماهيرياً لا يسوغ للمشرع أن يغفل عنه ، أو أن يتوانى عن الاستجابة له ، وإذا كان الدستور قد عبر في مادته الثانية عن إلحاح الجماهير على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية؛ فقد بات واجباً على الدولة أن تسرع الخطو من أجل وضع هذا النص موضع التنفيذ.

ثالثاً : أن الالتجاء إلى التشريعات الاستثنائية إذا استطال أمره خليق بأن يفسد طبائع الناس ، وأن يهز الثقة في القانون والنظام ، ويحمل السلطة في الوقت ذاته على استمرار اللجوء إلى هذا السبيل والمضى فيه. ذلك أن الأصل في القانون أن يحفظ على الناس كرامتهم وعزتهم ، فإن هو انحرف عن تحقيق هذا الهدف غدا عقبة تحول بين المواطن وإحساسه بحقوقه واعتزازه بحريته وكرامته وانتهاه لوطنه.

رابعاً : أن القضاء هو أعز مقدسات الأمة وأسماها؛ وهو سابق في نشأته على الدولة ذاتها ، وأنه بغير قضاء لا يعرف الخوف ويسمو على القوى المتصارعة؛ تتعري حقوق المواطنين من الحماية ، وتصبح نصوص القانون مجرد شعارات جوفاء ، وينهار أساس الحياة الديمقراطية اعتباراً بأن العدل أساس الملك وأساس الحكم.

خامساً : وترتيباً على ما تقدم كان لزاماً على الدولة أن تعمل على دعم استقلال القضاء ، وتبسيط نظام التقاضى ، وتيسير إجراءاته ، والقضاء على مشكلاته ، رفعا للمعاناة عن الناس ، وتمكيناً لهم من حماية حرياتهم وصيانة حقوقهم؛ بما يقتضيه ذلك من توحيد طرق التقاضى وإزالة العقبات والمعوقات التى يواجهها المواطن عندما يلجأ للقضاء مطالباً بحقه ، ووضع الحلول الجذرية الشاملة التى تعالج مشكلة بطء التقاضى من كافة أبعادها.

وفى ما يلي يعلن المؤتمر التوصيات التى انتهى إليها تحقيقاً لما تقدم:

القسم الأول : فى مجال التشريع

أولاً : إعمالاً لما تنص عليه المادة الثانية من دستور جمهورية مصر العربية من أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع يوصى المؤتمر باتخاذ الخطوات الآتية:

١ - إصدار مشروعات للقوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية ومراجعة سائر التشريعات لتتفق فى أحكامها مع مبادئ الشريعة.

٢ - أن يواكب إصدار تلك التشريعات وتنفيذها تهيئة المناخ العام الملائم فى مجالات التعليم ، والتربية ، والإعلام ، والثقافة ، والتكافل الاجتماعى ، وغيرها من المجالات.

٣ - أن تولى كليات الحقوق بالجامعات ، ومركز الدراسات القضائية دراسة الشريعة الإسلامية العناية اللازمة ، بالقدر الذى يتناسب مع دورها بوصفها المصدر الرئيسى للتشريع.

ثانياً : لما كان من أبرز مشكلات المجتمع تضخم التشريعات ، وكثرة تعديلاتها وصعوبة الإحاطة بها فإن المؤتمر يوصى بما يأتى:

١ - إنشاء هيئة قومية عليا للتشريع ، تلحق برئاسة مجلس الوزراء^(١) ، ويرأسها وزير العدل ، على أن تتعنها لجان نوعية فى كل وزارة ، ويسند إلى هذه الهيئة حصر القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية ، وبحث مدى مطابقتها لأحكام الدستور ، واقتراح تبسيطها ، وإزالة التعارض بينها ، وإدماج المتشابه منها ، وتولى فهرسة وتبويب التشريعات ، ونشرها فى مجموعات دورية ، وأخرى نوعية ، كما تختص بمراجعة مشروعات القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية

كافة ، على أن تزود هذه الهيئة بالكفايات القانونية المتخصصة ، ويكون لها الاستعانة بذوى الخبرة من غير أعضائها.

٢ - القصد في استخدام التشريع كوسيلة لعلاج المشكلات التي تجابه المجتمع؛ بحيث يقتصر التدخل التشريعي على الحالات التي لا سبيل إلى علاجها إلا به.

٣ - العناية بدراسة مشروعات القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية ، وإعداد مذكرة إيضاحية وافية لكل منها تبين مراحل دراستها وتوضح أحكامها ، وتشير إلى جميع التشريعات المرتبطة بها وتنشر مع نصوصها.

٤ - المبادرة بإصدار اللوائح التنفيذية لكل قانون جديد؛ حتى يواكب سريانها العمل بذلك القانون.

ثالثاً: تيسيراً للإحاطة بالقوانين والعلم بها يوصى المؤتمر بما يأتي:

١ - أن يعمل بالقوانين واللوائح بعد شهر على الأقل من اليوم التالى لتاريخ نشرها ، إلا في حالات الضرورة التي تقتضى غير ذلك^(٢).

٢ - أن يقتصر إصدار الجريدة الرسمية على أعداد ذات أرقام متسلسلة ، دون إصدار ملاحق لها ، أو أعداد ذات أرقام مكررة.

٣ - أن ينتظم صدور النشرة التشريعية شهرياً ؛ شاملة لجميع التشريعات واللوائح والقرارات التنظيمية.

٤ - أن تُنشأ أماكن كافية في أنحاء الجمهورية لبيع الجريدة الرسمية والنشرة التشريعية وسائر المجموعات النوعية للقوانين واللوائح.

رابعاً: وجوب الإسراع بإصدار القانون التجارى والقانون البحرى ليحلا محل التقنينين القائمين الصادرين فى القرن الماضى ، واللذين لا يسيران العصر ، وما جد فيه من تطورات فى مجالات العمل التجارية والبحرية.

القسم الثانى : فى مجال تيسير إجراءات التقاضى المدنية

يوصى المؤتمر بما يلى:

أولاً: توحيد الإجراءات والمواعيد فى كافة صور التقاضى ؛ إذ من غير المقبول أن تتغير وسيلة أو ميعاد رفع الدعوى ، أو الطعن ، أو اتخاذ الإجراءات لمجرد اختلاف نوع

النزاع ؛ وهو ما يقتضى إدماج أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية وقواعد الحجز الإدارى فى قانون المرافعات ، وإعادة النظر فى كافة القواعد الإجرائية فى القوانين الخاصة لتتفق مع القواعد العامة^(٣) .

ثانياً : إنشاء النيابة المدنية أمام كافة المحاكم وكافة الدرجات ؛ للفصل بين مرحلة تحضير الدعوى^(٤) - وهى المرحلة التى يعانى المواطنون والقضاة من طول إجراءاتها وثورات الماطلة فيها - وبين مرحلة الحكم؛ فتتولى النيابة المدنية تحضير الدعوى؛ بالإشراف على صحة إعلان الخصوم ، وتلقى مذكراتهم ومستنداتهم ، وتمكنهم من تبادل الاطلاع عليها إلى غير ذلك مما يقتضيه استيفاء تحضير الدعوى مستفيدة فى ذلك بالمرونة والسرعة التى توفرها لها إمكاناتها ، ثم إحالة الدعوى إلى المحكمة فى جلسة تُعلن بها الخصوم لتتم المرافعة فى الدعوى ، ثم الحكم فيها فور إحالتها.

ويمكن الاستفادة من النيابة المدنية بأن تسند إليها بعض الأنزعة البسيطة كالشأن فى دعاوى إثبات الحالة التى تقتضى طبيعتها من السرعة ما لا يسعف به نظام القضاء المستعجل فى صورته الحالية. كما يمكن أن يسند إليها اختصاص مجالس الصلح المنصوص عليها فى المادة ٦٤ من قانون المرافعات.

ثالثاً : العمل على فاعلية إجراءات التنفيذ ؛ وهو ما يقتضى :

١ - الحرص على حسن تنفيذ نظام قاضى التنفيذ^(٥) - الذى استحدثه قانون المرافعات الحالى - ويجب فى هذا الصدد النظر إلى قاضى التنفيذ بحسبانه محكمة يتولاها قاض أو أكثر فى كل محكمة جزئية يتفرغ لها طوال أيام الأسبوع للإشراف السابق على إجراءات التنفيذ ومتابعتها ، والفصل فى كافة ما يتعلق بها من عقبات أو منازعات ، ويكون له أن يستعين فى ذلك كله بالنيابة المدنية والشرطة.

٢ - إعادة النظر فى وسائل مجابهة المدين الماطل لضمان التنفيذ؛ وهو ما يمكن الوصول إليه عن طريق واحد أو أكثر من الحلول الآتية:

- الأخذ بما يتجه إليه جانب من الفقه الإسلامى من جواز حبس المدين القادر الماطل حتى الوفاء.

- إلزام المدين فور إعلانه بالحكم التقدم إلى قاضى التنفيذ ببيان عن عناصر ذمته المالية ؛ بحيث يعتبر إخفاؤه شيئاً منها جريمة جنائية.

- فرض الحراسة القضائية على أموال المدين حتى تمام الوفاء.

- تقرير الغرامة القطعية عند التخلف عن التنفيذ العيني بديلة أو بالإضافة للغرامة التهديدية.

٣ - ضبط إجراءات إشكالات التنفيذ؛ حتى لا تستغل في تعطيل التنفيذ ومن ذلك:

- تقرير كفالة تدفع عند رفع الإشكال ، وتصادر عند الحكم برفضه.
- زوال الأثر الواقف المترتب على رفع الإشكال عند القضاء ؛ بتغريم المستشكل ، أو بوقف الإشكال لعدم تنفيذه قرار المحكمة.

- جواز الفصل في الإشكال عند حضور الخصوم؛ ولو لم يكن قد تم إعلانهم بصحيفة الإشكال ، أو إذا رأت المحكمة أن من لم يتم إعلانهم ليسوا خصوماً حقيقيين.

- زوال الأثر الواقف لرفع الإشكال إذا لم يختصم فيه جميع أطراف السند التنفيذي.

٤ - توسيع نطاق تطبيق المادة ١٢٣ من قانون العقوبات لتشمل العاملين بالقطاع العام ، والمكلفين بخدمة عامة ، وذوى الصفة النيابية.

رابعاً: إعادة النظر في اختصاص المحاكم الجزئية ؛ حتى يعود التوازن بينها وبين المحاكم الابتدائية ، وتخفيفاً من العبء المتزايد على هذه المحاكم؛ ومن ثم محاكم الاستئناف ، وبالتالي محكمة النقض ، ومن ذلك:

١ - رفع النصاب الابتدائي للمحكمة الجزئية إلى ٥٠٠٠ جنيه ونصابها الانتهائي إلى ١٠٠٠ جنيه^(٦).

٢ - العودة إلى اختصاصها بدعاوى الأجرور والمرتبات^(٧).

٣ - اختصاصها بدعاوى الطعن في قرارات لجان تقدير الأجرة.

خامساً: ضبط أحكام الأوامر على عرائض؛ بحسبانها استثناء على مبدأ المواجهة الذى يقوم عليه نظام التقاضى؛ وذلك بقصرها على الحالات التى ينص عليها القانون؛ حتى لا تتخذ - فى غيبة دفاع الخصم- وسيلة للعدوان على حقه ، أو تعطيل تنفيذ الأحكام القابلة للتنفيذ.

سادساً: إعادة النظر فى القواعد التى تحكم الطعن أمام محكمة النقض: تخفيفاً من العبء الثقيل الباهظ الملقى عليها؛ وذلك بالآتى:

- ١ - تحديد نصاب للطعن بالنقض لا يقل عن عشرة آلاف جنيه.
 - ٢ - رفع الكفالة المقررة عند رفع الطعن إلى ٥٠٠ جنيه ؛ بما يؤدي الغرض من تقريرها^(٨).
 - ٣ - التوسع في نظام تخصص الدوائر.
 - ٤ - النص على أن يترتب على الطعن بالنقض وقف تنفيذ أحكام ثبوت النسب والطلاق.
 - ٥ - وجوب تصدى المحكمة للموضوع عند الطعن للمرة الثانية أياً كان سبب الطعن مادام الحكم المطعون فيه قد فصل في موضوع الدعوى.
 - ٦ - العمل على تجميع الطعون التي ترفع عن الحكم الواحد لتعرض سوياً على نيابة النقض المدنية ثم على المحكمة.
 - ٧ - تتولى نيابة النقض فحص الطعون المتراكمة لاستخراج ما ترى أن مآله عدم القبول ، وتعرضها بمذكرة مختصرة على غرفة المشورة غير مقيدة في ذلك بترتيب ورودها^(٩).
 - ٨ - ضبط القيد بجدول المحامين المقبولين أمام محكمة النقض على نحو يكفل الصلاحية.
- سابعاً : تبسيط الإجراءات بالقضاء على الثغرات التي تعين على الالتواء بالإجراءات أو تعوق سير العدالة دون إخلال بالضمانات الأساسية للتقاضى ؛ ومن ذلك :
- ١ - جعل الجزاء على عدم إيداع المدعى مستنداته عند رفع الدعوى وجوبياً.
 - ٢ - تيسير إجراءات الإعلان؛ وضبطها وذلك بالآتي :
 - وجوب تحقق المحضر من شخصية من يسلمه صورة الورقة المعلنة.
 - الاستجابة لرغبة أفراد القوات المسلحة بأن يكون إعلانهم في غير حالة الحرب بالطريق العادى^(١٠).
 - جواز إعلان الشخص في مكان عمله متى تم الإعلان لشخصه.
 - النص على اعتبار إعلان المقيم في الخارج قد تم من تاريخ تسليم الصورة إلى النيابة مادام الإعلان لا يجرى منه ميعاد في حق المعلن إليه.

- ٣ - الاستغناء عن إعلان الخصوم بما يتم من إجراءات أثناء نظر الدعوى كالإعلان بإعادة الدعوى للمرافعة ، وبحكم الإثبات ، أو بمذكرة شواهد التزوير ، أو بإيداع تقرير الخبير.
- ٤ - إعادة النظر في نظام رد القضاة ، برفع قيمة الكفالة والغرامة المقررتين في هذا السبيل ، مع جعل النظر في طلبات الرد لدائرة من دوائر محكمة الاستئناف.
- ٥ - وضع قواعد خاصة بالقضاء المستعجل؛ بحيث يمتنع على الخصم طلب التأجيل أكثر من مرة لنفس السبب ، وتحديد حد أقصى للتأجيل بأسبوعين.
- ٦ - الحرص على المرافعة الشفوية في الجلسات.
- ٧ - ضبط إيداع المستندات والمذكرات؛ بحيث لا تقبل إلا بعد تقديم ما يفيد تسليم الخصم لصورها ، أو إعلانه بها ، وعلى نحو يمكن صاحبها من الحصول على ما يفيد تقديمها.

ثامناً : تخويل القاضي دوراً أكثر إيجابية في تسيير الدعوى؛ وذلك بالآتي :

- ١ - استحداث جريمة إهانة العدالة التي تخوله توقيع العقوبة على الخصم الذي يثبت التواؤه بالإجراءات ، أو المماطلة في الدعوى ، أو محاولة تضليل المحكمة^(١١).
- ٢ - زيادة قيمة الغرامات والكفالات المنصوص عليها في القانون بما يتفق وقيمة النقد.
- ٣ - تخويل المحكمة القضاء بالتعويض للخصم الذي أضر من المماطلة في إجراءات التقاضي.
- ٤ - تخويل المحكمة رفع قيمة ما تقضى به بنسبة انخفاض قيمة النقد وقت الحكم ، عنه وقت رفع الدعوى.

القسم الثالث : في مجال تسيير إجراءات التقاضي الجنائية

يوصى المؤتمر بما يلي :

أولاً : الفصل بين سلطة الاتهام وسلطة التحقيق : توفيراً لمزيد من الضمانات . وإذا روى التدرج في تقرير هذا الفصل ، يكون البدء بالفصل في صدد الجرائم المضرة بأمن الحكومة من جهة الخارج ومن جهة الداخل بالنظر إلى خطورتها .

ثانياً : القضاء على الازدواج القائم بين جهة القضاء العادى وغيرها فى شأن التحقيق والمحاكمة^(١٢)؛ وذلك لتلافى التضارب فى القرارات والأحكام. وتوحيد القواعد المنظمة للتحقيق والمحاكمة بالنسبة لجميع الجرائم والأشخاص؛ بما يكفل المساواة للكافة أمام القضاء والقانون.

ثالثاً : إلغاء تعليق حق النيابة العامة فى تحريك ورفع الدعوى الجنائية على تقديم طلب من جهة أخرى^(١٣).

رابعاً : النص على انقضاء الدعوى الجنائية بتنازل المجنى عليه أو ورثته فى المخالفات وبعض الجرح، مثل الضرب، والإصابة الخطأ، والتبديد، والإتلاف.

خامساً : تعديل نظام الحبس الاحتياطى فى مرحلة التحقيق الابتدائى؛ بحيث يصدر أمر الحبس - فى كل الحالات - مقروناً بمدة محددة إعمالاً للفقرة الأخيرة من المادة ٤١ من الدستور^(١٤). وإلغاء النصوص التى تحول النيابة العامة عند التحقيق فى بعض الجرائم سلطات تجاوز سلطاتها المنصوص عليها فى قانون الإجراءات الجنائية^(١٥).

سادساً : التوسع فى الأوامر الجنائية؛ برفع الحد الأقصى للغرامة التى يجوز توقيعها من القاضى أو النيابة العامة، مع تحويل وكيل النيابة حق إصدارها^(١٦).

سابعاً : العودة إلى نظام غرفة الاتهام فى الجنايات، مع تحويلها سلطة تجنيح بعض الجنايات قليلة الأهمية.

ثامناً : الأخذ بنظام الصلح فى الدعوى الجنائية فى الجرائم التى تتفق طبيعتها مع ذلك.

تاسعاً : قصر الطعن بالمعارضة على الأحكام الغيابية الصادرة بغير عقوبة الغرامة.

عاشراً : إلغاء القيود الواردة على الحق فى رفع الدعوى الجنائية - ولو بالطريق المباشر - ضد الموظفين العموميين، ومن فى حكمهم.

حادى عشر : تقرير حق المدعى المدنى فى الادعاء المباشر أمام محكمة الجنايات فى جرائم الاعتداء على الحرية الشخصية، أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين؛ ومن بينها الجرائم المنصوص عليها فى المادتين ١٢٦ و ٢٨٢ من قانون العقوبات^(١٧).

ثانى عشر : إلزام المدعى بالحق المدنى بإيداع كفالة عند الادعاء المباشر، يحكم بمصادرتها إذا خسر دعواه^(١٨).

ثالث عشر: رفع قيمة الغرامة والكفالة التى ينص عليها قانون حالات وإجراءات الطعن أمام محكمة النقض الصادر بالقانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٥٩؛ بما يتلاءم مع الغرض من تقريرها.

رابع عشر: قصر إعادة الإجراءات بالنسبة للأحكام الغيابية الصادرة فى الجنايات بعقوبة الحبس، مع إيقاف التنفيذ والغرامة على الحالات التى يطلب فيها المحكوم عليه ذلك .

خامس عشر: تخويل محكمة النقض سلطة الفصل فى موضوع الدعوى متى نقضت الحكم - ولو كان ذلك لأول مرة- إذا رأت أن الدعوى صالحة للفصل فيها.

سادس عشر: تقرير حق المحكوم عليه بالإعدام فى الطعن بالنقض فى هذا الحكم، وإيجاب عرض هذا الحكم على محكمة النقض أيضاً كانت المحكمة التى أصدرته^(٢٠).

سابع عشر: إلحاق مصلحة تحقيق الأدلة الجنائية بوزارة العدل^(٢١).

ثامن عشر: تنظيم إجراء منع المواطنين من السفر خارج البلاد بقانون؛ بما يحقق حكم المادة ٤١ من الدستور، ويوفر الضمانات المقررة فيها^(٢١).

تاسع عشر: النص فى القانون على حظر تسليم المواطن المصرى إلى دولة أجنبية؛ إعمالاً لحكم المادة (٥١) من الدستور^(٢٢).

عشرون: تنظيم إجراء المنع من التصرف فى الأموال وإدارتها؛ بحيث يشمل كافة الجرائم التى ينجم عنها تضخم فى الثروة بطريق غير مشروع، وعلى ألا يتخذ هذا الإجراء إلا بحكم قضائى وفقاً للمادة ٣٤ من الدستور^(٢٣).

القسم الرابع: فى مجال نظام القضاء

إن مؤتمر العدالة استناداً إلى ما نصت عليه المادة ٦٨ من الدستور من أن «لكل مواطن حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى».

وتقديراً لاستناد هذا الحق إلى مبدأ المساواة بين المواطنين لدى القانون الذى قرره المادة ٤٠ من الدستور؛ وهو ما يتفرع عنه بالضرورة المساواة بين المواطنين أمام القضاء.

يرى أن كل قانون يجرم مواطناً أو مجموعة من المواطنين من الحق في الالتجاء إلى قاضيهم الطبيعي؛ وذلك بإنشاء قضاء استثنائي يجل بالنسبة لهم محل القضاء الطبيعي ، هو بالضرورة قانون غير دستوري.

ويوصى بناء على ذلك بمراجعة هذه القوانين تالياً لنصوص الدستور ، وترسيخاً للحقوق والمبادئ الأساسية التي تنبع من طبيعة النظام الديمقراطي ، والأصول الحضارية للمجتمع المصري.

ولما كان القضاء الطبيعي لا يتصور تعدده إزاء دعوى معينة ، فإن المؤتمر يوصى بتوحيد جهات القضاء وفق سياسة تشريعية سليمة؛ باعتباره النتيجة الحتمية التي يفرضها مبدأ «القضاء الطبيعي».

وإن المؤتمر: استناداً إلى أن المناط في القضاء الطبيعي أمران:

- أن يكون القضاء محددًا وفق قواعد قانونية مجردة في وقت سابق على نشوء الدعوى ؛
بما مؤداه أن يُعد قضاءً استثنائياً ، كل قضاء ينشأ في وقت لاحق على نشوء النزاع ، أو ارتكاب الجريمة؛ لكي ينظر في دعوى أو دعاوى معينة بالذات.

- وأن تتوافر فيه الضمانات الجوهرية التي قررها الدستور والقانون. وفي مقدمة هذه الضمانات ، أن يكون مشكلاً من قضاة أخصائيين في العمل القضائي ومتفرغين له ، متوافرة فيهم شروط الاستقلال وعدم القابلية للعزل ، متحققة لهم مقتضيات الحيطة والموضوعية؛ باعتبارهم حماة الحقوق والحريات بنص المادة ٦٥ من الدستور.

ومن هذه الضمانات أيضاً أن تُكفل لأطراف الدعوى جميعاً حقوق الدفاع وضمائنه كاملة ، إعمالاً لحكم المادتين ٦٧ و ٦٩ من الدستور ، وأن يكون القانون الذي يطبقونه ملتئماً مع الدستور ، وفي إطار من الاحترام العميق لحقوق الإنسان وكرامة المواطن ، حتى تتوافر للقانون السيادة التي نص الدستور في المادة ٦٤ منه على أنها أساس الحكم في الدولة.

يوصى بما يلي:

أولاً : مراجعة قانون الأحكام العسكرية رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦م على نحو ينحصر به اختصاص القضاء العسكري في الجرائم العسكرية في مدلولها الصحيح؛ وهي الجرائم التي يرتكبها عسكريون إخلالاً بمقتضيات النظام العسكري^(٢٤).

ثانياً : إلغاء محاكم أمن الدولة المنشأة بالقانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م بشأن حالة الطوارئ؛ ذلك أن ما تنعم به البلاد من استقرار سياسى وأمنى ، يفقد هذه المحاكم مبررات وجودها ، كما يفقد حالة الطوارئ ذاتها مبررات استمرارها ، فضلاً عن أن خضوع أحكامها للتصديق من السلطة التنفيذية ، يهدر استقلال القضاء فيما يستوجبه من أن حكم القاضى ، لا يلغيه أو يعدله إلا قاض مثله^(٢٥) .

ثالثاً : إلغاء محاكم أمن الدولة المنشأة بالقانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠؛ لأن جواز أن ينضم إلى تشكيلها غير القضاة ، وحرمان المتهمين فى الجرائم التى تختص بنظرها من بعض الضمانات التى قررها قانون الإجراءات الجنائية يفقدها أهم خصائص القضاء الطبيعى .

رابعاً : إلغاء محكمة حماية القيم من العيب ، ومحكمة القيم العليا اللتين أنشأهما القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠؛ لأنها تشكلان قضاء سياسياً غريباً على الطابع غير السياسى للقضاء الطبيعى ، وعلى المسئولية السياسية ، ويشترك فى تشكيلها غير القضاة ، ولا يعتمد قضاؤهما على أدلة فى المدلول القانونى المستقر للدليل؛ بما يعنى الحرمان من ضمان جوهرى يفترضه القضاء الطبيعى ، وخلق ازدواجية مقبلة تفضى إلى تناقض الأحكام واهتزاز الثقة فى القضاء ، ويطبقان قوانين استثنائية غير دستورية لما تقومان به من مصادرة عامة للأموال ، (وهى محظورة طبقاً لنص المادة ٣٦ من الدستور) وعزل سياسى فى غير جرائم ، وبناء على دلائل (شبهات) أمرت الشريعة الإسلامية بأن تدرأ بها الحدود ، وجرى القضاء الطبيعى على وجوب تأسيس الإدانة على الجزم واليقين ، لا الحدس والتخمين .

خامساً : قصر تشكيل المحكمة الإدارية العليا عند نظرها التظلم من قرارات لجنة شئون الأحزاب السياسية من قرارات المدعى العام الاشتراكى فى شأنها ، على قضاة مجلس الدولة دون غيرهم .

سادساً : إسناد الرقابة على دستورية القوانين واللوائح إلى إحدى هيئتى محكمة النقض المنصوص عليهما فى المادة الرابعة من قانون السلطة القضائية بحسب الأحوال، وإعادة سائر اختصاصات المحكمة الدستورية العليا إلى القضاء ؛ وهو ما يستتبع إلغاء الفصل الخامس من الدستور ، وقانون المحكمة الدستورية العليا الصادر بالقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٧٩م ؛ إذ لا مبرر لقيام هذه المحكمة فى دولة موحدة .

سابعاً : إلغاء نظام المدعى العام الاشتراكى الذى ينتمى للسلطة التنفيذية ويخضع لرقابة

مجلس الشعب ؛ رفعاً للازدواجية المقيمة بين اختصاصاته واختصاصات النيابة العامة ؛ وهو ما يقتضى إلغاء قانون حماية القيم من العيب الصادر بالقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠م ، والقانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى ، والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١م بتنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب ، والقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٦٧م بإنشاء محكمة الثورة ، وتعديل القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بنظام الأحزاب السياسية ؛ بما يلغى اختصاصات المدعى العام الاشتراكى فيه ، ويرفع القيود الواردة فيه على حق المواطنين فى تكوين الأحزاب السياسية ، وإصدار الصحف ؛ وهو ما يقتضى إلغاء المادة ١٧٠ من الدستور^(٢٦) .

وإذا كان من المتفق عليه فى فقه القانون الدستورى ؛ أن الانتخابات الحرة النزيهة تعتبر مرآة للرأى العام ، وأن إصلاح نظام الانتخابات ، هو الحجر الأساسى فى بنية حركة الإصلاح السياسى ، وأن إحدى الضمانات الأساسية لسلامة العملية الانتخابية فى كافة مراحلها ، هو وضعها تحت إشراف السلطة القضائية ، ومنح هذه السلطة اختصاصات واسعة تمكنها من منع وإيقاف أى تدخل فى الانتخابات أيًا كان مصدر هذا التدخل ، وأن من شأن هذا الإشراف القضائى ، أن يؤدى فى النهاية إلى سلامة تكوين الهيئة التشريعية عن طريق تمثيلها الصحيح للناخبين ، وأن الفصل فى صحة العضوية هو مهمة قضائية بحتة لا تتفق وتكوين المجالس النيابية ، وتقتضى حياداً لا ضمان له فى أغلبية حزبية ، وبالأخص غداة المعارك الانتخابية ؛ فإن المؤتمر يوصى :

- تنظيم الإشراف القضائى على الانتخابات النيابية فى كافة مراحلها؛ بما يحقق رقابة جادة وفعالية ، وأن يرأس القضاة اللجان الانتخابية كافة ، وإن استلزم ذلك إجراء الانتخابات على مراحل.
- وإسناد الفصل فى الطعون الانتخابية إلى القضاء.

ولما كان التنفيذ العقابى - وهو من صميم النظام القضائى - يستهدف تأهيل المحكوم عليهم بأساليب تربوية وفنية ينبغى أن يباشرها أخصائىون تحت إشراف القضاة ، وكانت القواعد المنظمة له متناثرة فى تشريعات متفرقة ، وكانت الاتجاهات العقابية الحديثة تأخذ بالتدابير الاحترازية ، تاركة لسلطة التنفيذ تحديد مدتها ، وكان الإفراج الشرطى وثيق الصلة بالحريات؛ فإن المؤتمر يوصى :

- بإعداد قانون موحد للتنفيذ العقابى ، يتضمن الأخذ بنظام قضاء التنفيذ ، ويقرر تبعية إدارة المؤسسات العقابية لوزارة العدل ، وإسناد تلك الإدارة إلى قاض بدرجة مستشار على الأقل.

القسم الخامس : في شؤون القضاة

لما كانت السلطة القضائية تقوم بجانب السلطتين التشريعية والتنفيذية بأداء رسالة هي بطبيعتها مستقلة عن هاتين السلطتين ، وقد أبرزت المادتان ١٦٥ ، ١٦٦ من الدستور هذه الحقيقة ، فنصتا على أن «السلطة القضائية مستقلة وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها وتصدر أحكامها وفق القانون» وأن «القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. ولا يجوز لأى سلطة التدخل في القضايا أو في شؤون العدالة» وكان من طبيعة القضاء - وعلى ما أفصحت عنه المذكرة الإيضاحية لقانون استقلال القضاء - أن يكون مستقلاً؛ والأصل فيه أن يكون كذلك ، وكل مساس بهذا الأصل من شأنه أن يعيب بجلال القضاء ، وكل تدخل في عمل القضاء من جانب أى سلطة من السلطتين يخل بميزان العدل ويقوض دعائم الحكم».

وقد اصطلحت الأمم ، واستقرت مبادئ الإعلانات والمواثيق العالمية على استقلال القضاء ، على إقامة نظام ووضع أحكام لكافة الشؤون المالية والإدارية والاجتماعية للقضاء والقضاة؛ بما يكفل هذا الاستقلال ويصونه فإن المؤتمر أخذاً بما استقر من ذلك يوصى بما يلي:

أولاً: أن ينص في الدستور على القواعد الأساسية المنظمة لشؤون القضاء والقضاة - ضمناً لثباتها وحماية لها من التغيير- وأن يترك لمجلس القضاء الأعلى وضع القواعد التفصيلية وتعديلها ، والرقابة على تنفيذها ، وإلى أن يتم ذلك يتعين جمع القواعد والأحكام المشار إليها والمنصوص عليها في قانون السلطة القضائية ، وقانون موازنة الهيئات القضائية والجهات المعاونة لها ، وقانون صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية في قانون واحد بما يقتضيه ذلك من استقلال رجال القضاء والنيابة العامة بشؤونهم المشار إليها.

ثانياً: أن يكون إعداد موازنة القضاء من اختصاص مجلس القضاء الأعلى؛ بما في ذلك تحديد موارد هذه الموازنة وأوجه إنفاقها ، وأن تدرج رقماً واحداً في الموازنة العامة للدولة ، ويكون لمجلس القضاء الأعلى في شأنها السلطات المقررة للوزير المختص ولوزير المالية ، ووزير التنمية الإدارية أسوة بالسلطة التشريعية. ويستتبع ذلك أن يكون تحديد مرتبات رجال القضاء والنيابة العامة وأعوانهم وكافة مخصصاتهم ومعاشاتهم من اختصاص مجلسهم الأعلى بغير تقيد بالقواعد والنظم المنصوص عليها في سائر القوانين المنظمة لغير السلطة القضائية؛ وبحيث تكون كافية ومناسبة لأوضاعهم ولكرامة مسئوليات مناصبهم ، وأن يجرى تعديلها بانتظام وفقاً لارتفاع معدلات الأسعار.

ثالثاً : لما كان استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية يستوجب أن تكون شئون القضاة جميعها في أيديهم وحدهم ، ولا يجوز - تطبيقاً لنص المادة ١٦٦ من الدستور- أن يكون لغيرهم من رجال السلطة التنفيذية أو غيرها التدخل في هذه الشئون؛ فقد بات لازماً إلغاء النصوص التي تفرض إشراف غير القضاة أو تدخلهم في شئون المحاكم أو القضاة أو النيابة العامة المنصوص عليها في قانون السلطة القضائية وسائر التشريعات المنظمة لتلك الشئون؛ بما فيها القانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٥ م^(٢٧) ، وهو ما يقتضى :

- إلحاق إدارتى التفتيش القضائي بمجلس القضاء الأعلى.
- إسناد الاختصاصات المنوطة بوزير العدل في هذه الشئون جميعها لرئيس مجلس القضاء الأعلى ، أو لرئيس إدارة التفتيش القضائي المختصة حسب الأحوال.
- إلغاء النص على تبعية النيابة العامة والنائب العام لوزير العدل.
- وأن يكون تعيين رئيس محكمة النقض والنائب العام وسائر رجال القضاء والنيابة العامة ونقلهم وإعارتهم وندبهم في جميع الأحوال بموافقة مجلس القضاء الأعلى ، طبقاً لقواعد تنظيمية عامة مجردة يضعها المجلس في هذه الشئون^(٢٨).
- مع تحديد حد أقصى لمدة عدم مزاولة القاضي أو رجل النيابة العامة عمله الأصيل^(٢٩).
- ومع مراعاة سماع المجلس ملاحظات كل من يرشح للنقل المكاني قبل صدور قرار النقل.

رابعاً : ضرورة دعم المركز القومي للدراسات القضائية للاستمرار في تأهيل وتدريب رجال القضاء والنيابة العامة طوال مدة أداء رسالتهم ، وفي مختلف التخصصات والدرجات القضائية؛ بما يكفل تنمية قدراتهم الفنية أولاً بأول ، وأن يكون اجتياز مراحل التأهيل والتدريب المشار إليها مقدمة لازمة لتخصيص القضاة ، وعنصراً من عناصر تقدير الأهلية والكفاية الفنية طوال تلك المراحل ، على أن يكون شغل الوظائف الإدارية القيادية مقصوراً على من تلقوا دورات تدريبية تؤهلهم لشغلها ، وأن يختص مجلس القضاء الأعلى باعتماد مناهج المركز جميعها ، والموافقة على ندب القائمين على العمل فيها من رجال القضاء وغيرهم^(٣٠).

خامساً : ضرورة تأمين المراجع القانونية والمساكن ووسائل الانتقال الملائمة لرجال القضاء والنيابة العامة.

سادساً : العودة بسن التقاعد لرجال القضاء والنيابة العامة إلى سن الخامسة والستين.

سابعاً : أن يجرى نظر طلبات رجال القضاء والنيابة العامة بالإلغاء والتعويض وغيرها ، ومسائل التأديب والصلاحيية على درجتين ، مع تأمين سرية نظرها ، وتأثيم النشر عنها بكافة الوسائل وفي جميع الأحوال.

ثامناً : أن يضاف لتشكيل مجلس القضاء الأعلى أحد مستشارى كل من محكمة النقض ومحكمة استئناف القاهرة؛ تختاره جمعيتها العامة لمدة سنتين. ويكون للمجلس أن يعرض على الجمعيات العامة للمحاكم ما يرى استطلاع رأيها فيه ، كما يكون لها أن ترسل إليه ما تراه من مقترحات أو ملاحظات متعلقة بحسن سير العدالة.

تاسعاً : لما كان القانون وطبيعة رسالة القضاة-على ما جرى به قضاء محكمة النقض- يفرضان عليهم سلوكاً معيناً في حياتهم العامة والخاصة؛ مما اقتضى أن يكون لهم ناد خاص يجتمعون فيه ، ويباشرون عندهم بعض متطلباتهم ، ويتولى إدارته مجلس منتخب منهم ، وكان حق القضاة في التمتع بحرية التعبير وتكوين الجمعيات لتمثيل مصالحهم وحماية استقلالهم القضائي هو من الحقوق الأساسية التي كفلتها لهم الإعلانات والمواثيق العالمية بشأن استقلال القضاء ، وكان مما يتعارض مع هذا الاستقلال أن يخضع القضاة في ممارسة ذلك الحق لإشراف أو رقابة السلطة التنفيذية؛ فإنه يكون من المتعين النص في قانون السلطة القضائية على جميع الأحكام المنظمة لنادى القضاة وفروعه؛ بما في ذلك تحديد اختصاصات مجلس إدارته التي ينبغي أن تشمل اختصاصات مجلس إدارة صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية الخاص برجال القضاء والنيابة العامة⁽³¹⁾.

القسم السادس : في مجال أعوان القضاء

يوصى المؤتمر بما يلي:

أولاً : إنشاء كادر وظيفي خاص لمعاونى التنفيذ القضائي؛ والمحضرين ، وأمناء السر ، والكتاب يتناسب مع المسؤوليات الجسام الملقاة على عاتقهم ، ويكفل لهم حياة كريمة ، ويفتح أمامهم أبواب الترقى إلى مكانة وظيفية أسمى. مع العناية باختيارهم ، والاهتمام بتدريبهم العلمى والعملى طوال مدة عملهم.

ثانياً : زيادة المزايا المادية للأطباء الشرعيين وإنشاء كادر خاص بهم يكفل لهم حياة كريمة، والاهتمام بالتدريب العلمى والعملى لهم ، ورفع مستوى الإداريين والفنيين المساعدين وعمال التشريح ، وتقديم الحوافز المشجعة لهم على الالتحاق بالعمل والاستمرار فيه وإقامة مبنى للطب الشرعى يجمع مختلف أجهزته وأقسامه^(٣٢) وتزويده بكافة الأجهزة الحديثة التى تعين على حسن أداء العمل وإنجازه. مع التأكيد على تدريس مادة الطب الشرعى بكليات الطب ، والعودة إلى تدريس مبادئه فى كليات الحقوق ، وتحقيق التعاون بين خبراء مصلحة الطب الشرعى وأساتذته فى الجامعات.

ثالثاً: تعديل الأوضاع المالية لخبراء وزارة العدل ، وإطلاق الحوافز التى تصرف لهم بحسب إنجازهم لأعمالهم؛ وذلك من حصيلة الأتعاب التى تفرض فى الدعاوى ، وفتح أبواب الاستزادة العلمية والتدريبية أمامهم بكافة الوسائل ، وكذلك زيادة عددهم بما يتفق وحجم العمل المعهود به إليهم.

رابعاً : إنشاء شرطة قضائية تتبع وزارة العدل يعهد إليها بأعمال الضبطية القضائية ، وسائر المهام التى تعين على حسن سير العدالة وتنفيذ الأحكام.

خامساً : العناية بعمارة دور العدالة شكلاً ومحتوى ، على أن تضم كل منها جميع الأجهزة المعاونة للقضاء ، والسكن الملائم للقضاة ورجال النيابة العامة.

سادساً : تحديث وسائل خدمة العدالة؛ بالأخذ بنظام التسجيل الصوتى للجلسات، والاستعانة بالحاسبات الآلية ، وبنظام الميكروفيلم لحفظ القضايا والمستندات ، وتعميم التصوير الضوئى للأوراق القضائية.

سابعاً : توفير رسائل الانتقال المناسبة اللازمة لإنجاز الأعمال التى تقتضى انتقالاً للقضاة ورجال النيابة العامة والخبراء والمحضرين.

ثامناً : تطوير نظام الإحصاء القضائى؛ بحيث تقوم به أجهزة فنية مدربة تتبع مجلس القضاء الأعلى ، وتقدم إليه ملاحظاتها على حصيلة الإحصاءات أولاً بأول.

القسم السابع : فى مجال المتابعة

وحرصاً من المؤتمر على تحقيق غايته ، وتواصل رسالته ، ومتابعة تنفيذ ما صدر عنه من توصيات^(٣٣)؛ فإنه يقرر:

- ١ - أن ينعقد مؤتمر العدالة الثاني في شهر مارس من العام المقبل بإذن الله.
- ٢ - تكليف هيئة مؤتمر العدالة الأول بمتابعة تنفيذ توصياته ، والاتصال بالجهات المعنية في هذا الخصوص ، وكذلك الإعداد لعقد مؤتمر العدالة الثاني.
- ٣ - توجيه برقية شكر إلى السيد رئيس الجمهورية لتفضله بافتتاح أعمال المؤتمر ورعايته له.

والله من وراء القصد ، وهو على كل شيء شهيد

هوامش الدراسة

- (١) يجدر أن تضم الهيئة إلى جانب رجال القانون والقضاء والمحاماة والجامعات علماء من الأزهر الشريف لمراعاة اتساق القانون مع أحكام الشريعة ، وعلماء في اللغة العربية ضماناً لضبط العبارة ومترجمين لترجمة التشريعات المقارنة.
- (٢) توجب المادة ١٨٨ من الدستور نشر القوانين في الجريدة الرسمية خلال أسبوعين من يوم إصدارها مع العمل بها بعد شهر من اليوم التالي لنشرها ، إلا إذا حددت لذلك ميعاداً آخر ، وكثيراً ما تنص القوانين على العمل بها من تاريخ نشرها ، ولا توزع الجريدة إلا في تاريخ لاحق للتاريخ المعطى لها!.
- (٣) ومن ذلك ما تتضمنه قوانين الضرائب ونزع الملكية ، وإيجار الأماكن والرسوم بأنواعها من أحكام مغايرة للقواعد العامة في رفع الدعاوى والطعون والمواعيد؛ مما يشيع الاضطراب لدى المواطنين.
- (٤) كان قانون المرافعات السابق يسند تحضير الدعوى إلى أحد القضاة ؛ مما كان يقيد التحضير بنظام الجلسات وأجالها البعيدة فألغى سنة ١٩٦٢ م .
- (٥) أدى عدم توافر العدد الكافي من القضاة إلى عدم تنفيذ نظام قاضي التنفيذ على الوجه المبين بالقانون؛ ففى الأغلب أسندت منازعات التنفيذ المستعجلة لقاضي الأمور المستعجلة والأوامر الوقتية إلى آخره ، وتختلف الإشراف القضائي الفعلي على التنفيذ في كل محكمة جزئية حسبها توخاه النظام.
- (٦) النصاب الانتهائي الجزئي المقرر منذ عام ١٩٤٩م حتى الآن هو ٥٠ جنيه (!) أما نصابها الابتدائي فقد رفع في عام ١٩٨٠م إلى ٥٠٠ جنيه فقط.
- (٧) يفيد ذلك في سرعة حسم هذه المنازعات وتخفيف العبء عن محكمة النقض فيما لا تثار فيه منازعات قانونية ذات قيمة.
- (٨) كان مقدار الكفالة عند إنشاء المحكمة في عام ١٩٥٣م خمسة وعشرين جنيهاً تعادل قيمتها آنذاك ٢٥ جنيهاً من الذهب.
- (٩) يقترح البعض النظر في وضع نظام لتوزيع هذه الطعون المتركمة فوراً على المستشارين بمختلف درجاتهم بعد إصدار قرار عام بندهم لنيابة النقض لكي تودع في كل منها مذكرة مبدئية بالرأى طبقاً لنموذج تعدده نيابة النقض؛ وذلك على غرار نظام توزيع دورات التحكيم والكسب غير المشروع ، فيتم بذلك إنجاز هذه المذكرات جميعها في شهرين على الأكثر.
- (١٠) يكتفى القانون حالياً بتسليم صورة الإعلان إلى الإدارة القضائية بالقوات المسلحة دون اشتراط تسليمه إلى المعلن إليه في حين إنه وفقاً للإجراءات العادية للإعلان لا يعتبر الإعلان تاماً إلا بتسليمه لشخص المعلن إليه أو في موطنه أو جهة الإدارة مع إخطاره؛ مما يوفر ضمانات لا تتوافر لأفراد القوات المسلحة.
- (١١) يكتفى القانون حالياً بنصوص متفرقة بتغريم من يلتوى بإجراءات الإعلان أو يمتنع عن تنفيذ قرارات المحكمة والتوصية المعروضة تمكن القاضي من تحقيق جدية إجراءات التقاضي بصفة عامة.
- (١٢) نادت المناقشات بلجان المؤتمر بضرورة الاستجابة لما خلصت إليه المجالس القومية المختصة من إدماج النيابة الإدارية في النيابة العامة ، خاصة وأن مجموع الأعمال التي يقوم بها خمسمائة عضو حالياً بالنيابة الإدارية أقل من إيراد نيابة عامة جزئية واحدة يقوم به خمسة أعضاء ، فضلاً عن ضياع الصالح العام بسبب تعدد التحقيق في

الجهتين ، كما نادت المناقشات بإسناد عمل إدارة قضايا الحكومة إلى الإدارات القانونية القائمة في الوزارات لممارسته بشكل أسرع وأفضل في تحقيق المصلحة العامة ، وعدم تعويق الفصل في الدعاوى بحجة عدم ورود المعلومات أو الملف.. إلخ. على أن يُعين جميع أعضاء الإدارتين في القضاء والنيابة العامة لمعالجة النقص الشديد فيها.

- (١٣) مثل الجرائم الاقتصادية والقيد المنصوص عليه في المادة ١٦ من قانون العيب.
- (١٤) تلافياً للحبس المطلق المخالف لنص المادة ٤١ من الدستور.
- (١٥) النصوص المطلوب إلغاؤها وردت في قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م وفي القانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠م بإنشاء محاكم أمن الدولة.
- (١٦) في الوضع الراهن يشترط القانون أن يكون مصدر الأمر وكيلاً للنيابة من الفئة الممتازة.
- (١٧) المادة ١٢٦ تعاقب على تعذيب متهم لحمله على الاعتراف ، والمادة ٢٨٢ تعاقب على القبض بدون وجه حق المصحوب بالتهديد بقتله ، أو بالتعذيب البدنية.
- (١٨) للحد من الدعاوى الكيدية.
- (١٩) ويتفق ذلك مع مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون ، ومع وضع محكمة النقض على قمة القضاء الطبيعي ، ومع وظيفتها الأصلية في توحيد تطبيق القانون.
- (٢٠) وفي ذلك ما يوفر لهذا الجهاز ما ينبغي له من حيدة.
- (٢١) ويصدر الأمر بالمنع من السفر في الوضع الراهن -حتى في القضايا الجنائية- بقرار إداري يصدر من مدير مصلحة وثائق السفر والهجرة والجنسية ، استناداً إلى قرار وزير الداخلية رقم ٨١٢ / ١٩٦٩م المعدل بقراره رقم ١٩٨١ / ٢١٣٠ م ، وما ينشر عن إصدار طلب من النائب العام.
- طبقاً لأحكام الدستور لا يجوز تنظيم هذا الإجراء المقيد للحرية ، والمانع من التنقل إلا بقانون ، وليس بأداة تشريعية أدنى ، كما لا يجوز أن يصدر الأمر به إلا من القاضي المختص أو النيابة العامة.
- (٢٢) وهذا ما يتفق كذلك مع العرف الدولي والمبادئ الدستورية المستقرة في الدول كافة.
- (٢٣) فهذا الإجراء هو بعينه الحراسة التي حظرها الدستور بغير حكم قضائي ، وكلاهما إجراء تحفظي.
- (٢٤) تؤدى نصوص القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦م إلى خضوع كثير من المتهمين والمجنى عليهم من المدنيين لاختصاص القضاء العسكري؛ وحرمان العسكريين دائماً من ضمانات القضاء العادي ، فضلاً عن تناقض تطبيق القواعد القانونية.
- (٢٥) يخول قانون الطوارئ للسلطة التنفيذية وأجهزة الشرطة سلطات واختصاصات تشريعية وقضائية استثنائية شاذة في التجريم والعقاب والاعتقال والحراسة والاستيلاء على الأموال والمحكمة العسكرية وعدم الطعن على الأحكام ، ويجعل كل ذلك منوطاً بإعلان حالة الطوارئ التي يشترط القانون لإعلانها أن «يتعرض النظام العام للخطر بسبب وقوع حرب ، أو قيام حالة تهدد بوقوعها ، أو حدوث اضطرابات في الداخل ، أو كوارث عامة ، أو انتشار وباء ، (م). ولا مرأى في أن إعلان حالة الطوارئ أو مدها ، مع تخلف هذه الشروط يكون مخالفاً للقانون ، وماساً باستقلال القضاء.
- (٢٦) تشكل محكمة القيم من سبعة أعضاء منهم ثلاث من الشخصيات العامة ، وتشكل محكمتها العليا من تسعة أعضاء منهم أربع من الشخصيات العامة ، وتصدران أحكامهما بالأغلبية ، ويختارون شخصياً ، وليس بقاعدة عامة مجردة ، وتصرف لهم مزايا مالية طوال مدة ندهم بما يجعل لهم مصلحة في استمرار ندهم ويمس الثقة فيهم وفي أحكامهم.

- (٢٧) لا مرء في أن اشترك أعضاء محامى قضايا الحكومة أو النيابة الإدارية في إعداد موازنة القضاء أو إدارة صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية لرجال القضاء والبت في صرف أو عدم صرف هذه الخدمات لبعضهم ينطوى على تدخل من غير القضاة في شئون العدالة؛ وهو الأمر المحظور بنص المادة ١٦٦ من الدستور ، ولا جدال في أن إطلاق صفة الهيئة القضائية تجاوزاً على هاتين الإدارتين لأول مرة في قرارات مذبحه القضاء بهدف الإطاحة باستقلال القضاء ، وتكرار ذلك في بعض التشريعات اللاحقة، وانتفاع أعضائهما مالياً نتيجة لذلك ومزاحمتهم القضاة في حقوقهم وضمناتهم لا يغير من حقيقة كونها جهتين إداريتين من فروع السلطة التنفيذية ويستحيل دستورياً اعتبارهما من فروع السلطة القضائية بأى حال من الأحوال ، والقول بغير ذلك لا يعدو أن يكون محض تبرير لمطالب طائفية يمكن السعى لتحقيقها دون التمسح بالصفة القضائية بالمخالفة للدستور.
- (٢٨) يجرى ندب البعض حالياً لأعمال سياسية وإدارية وغيرها دون موافقة المجلس ، وقد أجمعت مناقشات اللجان على ضرورة حظر الندب للعمل خارج القضاء على أن يتقرر ما يغبى عنه.
- (٢٩) ارتأى مجلس القضاء الأعلى تحديد مدة الندب بالوزارة وغيرها ، ونادت المناقشات باللجان بتحديد مدة استمرار المحامى العام في مقر معين.
- (٣٠) دلت المناقشات على سلب اختصاص المجلس محلياً ، تأسيساً على أن مجلس الهيئات أصدر في عام ١٩٨١م قراراً منعداً بالموافقة على ندب جميع رجال القضاء والنيابة للتدريس بالمركز!
- (٣١) تضمنت مناقشات المؤتمر مطالب شتى سيتم بإذن الله نشرها ضمن سائر المناقشات ومع جميع البحوث والدراسات التى قدمت للمؤتمر.
- (٣٢) يتعين جمع كل الأجهزة والأقسام في مبنى واحد لضرورة اتصال وتكامل العمل فيها.
- (٣٣) صدر بنادى القضاة بالقاهرة في ١٥ شعبان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٤ أبريل ١٩٨٦ م .

- (٢٧) لا مرء في أن اشتراك أعضاء محامى قضايا الحكومة أو النيابة الإدارية في إعداد موازنة القضاء أو إدارة صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية لرجال القضاء والبيت في صرف أو عدم صرف هذه الخدمات لبعضهم ينطوى على تدخل من غير القضاة في شئون العدالة؛ وهو الأمر المحظور بنص المادة ١٦٦ من الدستور ، ولا جدال في أن إطلاق صفة الهيئة القضائية تجاوزاً على هاتين الإدارتين لأول مرة في قرارات مذبحه القضاء بهدف الإطاحة باستقلال القضاء ، وتكرار ذلك في بعض التشريعات اللاحقة، وانتفاع أعضائها مالياً نتيجة لذلك ومزاحمتهم القضاة في حقوقهم وضمناتهم لا يغير من حقيقة كونها جهتين إداريتين من فروع السلطة التنفيذية ويستحيل دستورياً اعتبارهما من فروع السلطة القضائية بأى حال من الأحوال ، والقول بغير ذلك لا يعدو أن يكون محض تبرير لمطالب طائفية يمكن السعى لتحقيقها دون التمسح بالصفة القضائية بالمخالفة للدستور.
- (٢٨) يجرى نذب البعض حالياً لأعمال سياسية وإدارية وغيرها دون موافقة المجلس ، وقد أجمعت مناقشات اللجان على ضرورة حظر النذب للعمل خارج القضاء على أن يتقرر ما يغنى عنه.
- (٢٩) ارتأى مجلس القضاء الأعلى تحديد مدة النذب بالوزارة وغيرها ، ونادت المناقشات باللجان بتحديد مدة استمرار المحامى العام في مقر معين.
- (٣٠) دلت المناقشات على سلب اختصاص المجلس محلياً ، تأسيساً على أن مجلس الهيئات أصدر في عام ١٩٨١م قراراً منعداً بالموافقة على نذب جميع رجال القضاء والنيابة للتدريس بالمركز!
- (٣١) تضمنت مناقشات المؤتمر مطالب شتى سيتم بإذن الله نشرها ضمن سائر المناقشات ومع جميع البحوث والدراسات التى قدمت للمؤتمر.
- (٣٢) يتعين جمع كل الأجهزة والأقسام في مبنى واحد لضرورة اتصال وتكامل العمل فيها.
- (٣٣) صدر بنادى القضاة بالقاهرة في ١٥ شعبان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٤ أبريل ١٩٨٦ م .

كرامتهم من كرامتها ، وسعادتهم في عزتها ورفعتها». ثم ما أعلنه سيادته مؤخراً من «أن سلامة العملية الانتخابية يجب أن تكون موضع اطمئنان الجميع».

- في ضوء ذلك كله ، وفي ضوء ما قضت به المحكمة الدستورية العليا مؤخراً في منطوق حكمها من عدم دستورية المادة الخامسة مكرر من قانون مجلس الشعب ، وما قضت به في أسباب ذلك الحكم من بطلان تكوين المجلس المذكور ؛ مما مؤداه اعتباره غير قائم منذ ١٩٩٠/٦/٤ م .

- وفي ضوء معنى الإشراف القضائي الذي أوجبه المادة ٨٨ من الدستور ، وما استقر عليه قضاء محكمة النقض من أن «الإشراف يعنى توافر الرقابة بالقدر الذى يستقيم به مراد الشارع من ضمان صحة الإجراء وسلامة نتيجته» . وفي ضوء التجارب المستفادة من إشرافهم على العمليات الانتخابية السابقة ، وما دلت عليه من صورية هذا الإشراف ، وما ترتب على ذلك من مساس بهيبة القضاء ، والثقة العامة فيه ، وهو ما يتعين عليهم أن يجتنبوه ما بقيت أسبابه. وفي ضوء ما تلقوه واطلعوا عليه وقاموا به من بحوث ودراسات لنصوص قانون مباشرة الحقوق السياسية ، ونصوص قانونى مجلس الشعب والشورى وتداولهم في شأنها ، ومع تقديرهم لما نادى به معظم البحوث من ضرورة وضع دستور جديد ، وتنقية سائر القوانين مما يشوبها من عيوب دستورية أخرى ، وخاصة القوانين المشار إليها ، فقد انتهت مداولاتهم إلى ما يلي:

- لما كانت سلامة تكوين المجالس النيابية وفقاً لأحكام الدستور هى الضمان الأساسى لصحة التعبير عن الإرادة العامة للشعب واحترام القانون ، وتثبيت دعائم الحكم فى البلاد، وكان الدستور يستهدف بما نص عليه فى المواد ٦٢ ، ٨٧ ، ٨٨ منه تأمين ما للمواطنين من حقوق دستورية فى الترشيح والانتخاب ؛ بما يكفل تثبيت الثقة فيها ، وإقبال المواطنين على ممارستها ، ويغرس فى نفوسهم مشاعر الانتماء للوطن ؛ ومن ثم يتعين أن تتم هذه الممارسة تحت إشراف حقيقى جاد وفعال من جانب رجال القضاء بأنفسهم ؛ وهو القدر الذى يستقيم به مراد الدستور من الاستعانة بما يتوافر فيهم من أمانة وثقة وتجرد وحيدة واستقلال.

- لما كان ذلك ، وكان تحقيق هذا الإشراف الدستورى يستوجب حتماً تعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ م بما يدرأ عنه عيوب مخالفة الدستور.

- فإن قضاة مصر قد انتهوا إلى ضرورة النظر في تقنين التعديلات الآتية :

أولاً : أن توضع إجراءات العملية الانتخابية بكاملها وإدارتها - دون مقابل خاص - تحت إشراف واختصاص السلطة القضائية ، بما في ذلك الرقابة على تقسيم الدوائر ، وتنظيم الجداول ، وعمليات الاقتراع ، وإعلان النتائج التي أسفرت عنها.

ثانياً : أن يرأس رجال القضاء دون غيرهم اللجان الانتخابية كافة ؛ حتى لو استلزم ذلك إجراء الانتخابات على مراحل وأن يختصر عدد اللجان الفرعية ليكون بقدر الحاجة فقط .

ثالثاً : ضبط عملية الاقتراع ؛ بما يكفل التحقق من شخصية الناخب من واقع بطاقته الشخصية أو العائلية دون غيرها ، مع توقيعه قرين اسمه في كشوف الناخبين ، وتوقيع رئيس اللجنة على هذه البطاقة وعلى بطاقة التصويت عند تسليمها للناخب للإدلاء بصوته .

رابعاً : تقرير حق المضرور من الجرائم الانتخابية في تحريك الدعوى الجنائية عنها في جميع الأحوال ، مع عدم الإخلال بالعقوبات الأشد المنصوص عليها في قانون العقوبات أو أى قانون آخر ، وإلغاء النص على سقوط الدعاوى العمومية والمدنية عنها بمضى المدة .

خامساً : تأمين إجراء العملية الانتخابية منذ فتح باب الترشيح وحتى إعلان نتائجها ، في ظل القانون العام وحده والقضاء العادى وحده ، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها .

- وهم إذ يجترئون ما تقدم من أمور عاجلة تخصهم ، ويرونها أساساً لا مناص منه ، إذ ما أريد لقوانين الانتخاب أن تتسم بالدستورية ، وأن تكن أداة صحيحة للتعبير عن رأى الناخبين ؛ فإنهم يعهدون إلى هيئة المكتب بمجلس إدارة ناديم بإفراغها في مشروع قانون يرفعونه إلى رئيس الجمهورية للنظر في إصداره ، وذلك وفاء منهم بالعهد الذى قطعوه على أنفسهم من ألا يعوقهم عائق ؛ ولا يشغلهم شاغل عن أداء رسالتهم وواجبهم نحو وطنهم .

- وفق الله الجميع لما يرضاه ، وألهم أولى الأمر طريق الصواب .

مذكرة بنصوص أساسية واجبة لتعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية .. وقانونى مجلس الشعب والشورى

تمهيد

أوجب الدستور القائم فى المادة ٨٨ منه «أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية».

وقد استقر القضاء فى تحديد معنى الإشراف على أنه «يعنى توافر الرقابة بالقدر الذى يستقيم به مراد الشارع من ضمان صحة الإجراء وسلامة نتيجته» ؛ وهو ما يستوجب حتماً أن تتم عملية الاقتراع تحت إشراف حقيقى ، ورقابة فعلية وجادة من جانب رجال الهيئات القضائية.

ومع ذلك ؛ فإن قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية - الذى صدر عام ١٩٥٦م فى ظروف سياسية واجتماعية مغايرة ، مردداً نصوصاً مضى على صدورها عشرات السنين ، ومتلفئاً عن نصوص أخرى كانت تكفل إشرافاً قضائياً حقيقياً على كل إجراءات الانتخاب - لم يزل يسند الإشراف على عملية الاقتراع إلى اللجان الفرعية التى يرأسها موظفون بالحكومة والقطاع العام ، ولم يتقيد به بما يوجبه الدستور القائم فى البلاد منذ عام ١٩٧١م من ضرورة إسناد رئاسة تلك اللجان إلى أعضاء الهيئات القضائية ؛ وبذلك فإنه يكون على التحقيق مخالفاً للدستور.

ولا يغير من ذلك أن القانون المذكور أسند إلى اللجان العامة ما أسماه «الإشراف على عملية الاقتراع» ؛ ذلك أن الاقتراع لا يتم أمام هذه اللجنة ، ويستحيل على رئيسها أن يباشر أى رقابة فعلية جادة على اللجان الفرعية التابعة له - والتى قد يتجاوز عددها مائة لجنة يجرى أمامها الاقتراع فى وقت واحد ، وفى أماكن متفرقة ومترامية بمقدار مساحة الدائرة الانتخابية بأسرها ؛ وهو أمر اضطر معه رجال القضاء دوماً - من خلال جمعياتهم العمومية - إلى دمج هذا الإشراف بالصورية والإلحاح على اجتنابه ، لما ينسب لكل انتخابات من عبث يمس الثقة العامة فيهم وفى القضاء.

كما لا يغير من صورية الإشراف القضائي على عملية الاقتراع أن يسمى القانون إشراف اللجان الفرعية على تلك العملية بأنه «مباشرة لها» ؛ ذلك أن الناخب نفسه هو الذى يباشر عملية الاقتراع ، أما اللجنة الفرعية - الخالية من العناصر القضائية- فهى التى تشرف عليها، ومن ثم وجب أن تكون رئاستها لأحد رجال القضاء احتراماً لحكم الدستور وتحقيقاً لمراده.

وفى ما يلي نعرض النصوص الأساسية التى تحقق الإشراف القضائي ومقتضياته.

أولاً : مراكز الاقتراع واللجان العامة

وبناء على ذلك ، يلزم أن يتضمن مشروع تعديل القانون المقترح نصاً يقضى بإنشاء مراكز للاقتراع - بدلاً من اللجان الفرعية- وتنظيم هذه المراكز على نحو ما يلي : «تقسم كل دائرة انتخابية إلى مناطق ينشأ فى كل منها مركز للاقتراع يرأسه أحد رجال القضاء بدرجة وكيل نيابة على الأقل - أو ما يعادلها من الهيئات القضائية - ويجوز أن يعاونه واحد أو أكثر منهم. ويكون لكل مركز عدد كاف من الأمناء من بين العاملين بوزارة العدل وسائر جهات الدولة ووحدات القطاع العام.

ويتم إعداد كل مركز للاقتراع على نحو يحقق لرئيسه مكانة الإشراف الفعلى على جريان عمليات الاقتراع بين عدة فواصل فرعية تقع أمامه ، وعلى مرمى بصره بما يؤمن حرية الناخبين وسرية التصويت.

وهكذا ، يحقق هذا النص الإشراف القضائي الحقيقى على عمليات الاقتراع كما أوجبه الدستور ، كما أن تنظيمه على هذا النحو البسيط يحقق فى الوقت نفسه اختصاراً عملياً فى عدد اللجان الفرعية التى حلت محلها مراكز الاقتراع لتصير بقدر الحاجة الفعلية فحسب مقار قريبة من محل إقامة الناخبين على نحو معتاد لهم ومقبول منهم ، لأن العمل كان يجرى فعلاً على تعدد اللجان فى المقر الواحد ، مع شمول اختصاصها لعدة قرى ، دون إيجاد لجنة فى كل قرية من الأربعة آلاف قرية التى تتكون منها قرى مصر ، فضلاً عن أن المقار المشار إليها هى مقار فعلية لمختلف الخدمات التعليمية والصحية والتجارية والاجتماعية والإدارية التى لا تتوافر فى كل قرية من تلك القرى ، ويتردد المواطنون عليها يومياً دون أى مشقة.

ومن ناحية أخرى فإن فى تعدد الأمناء وتعدد السواتر فى كل مركز اقتراع - تحت الإشراف القضائي سالف الذكر- ما يسمح بتيسير الاقتراع لعدد كبير من الناخبين ؛ حيث يتولى كل أمين فى ضوء ذلك الإشراف على ما كانت تقوم به اللجنة الفرعية من إجراءات

التحقق من شخصية الناخب ، ومن وجود اسمه في كشف الناخبين وإثبات حضوره ... إلخ - تشكيل اللجنة العامة بكل دائرة : وغنى عن البيان أن مؤدى ما تقدم أن تشكل اللجنة العامة من رؤساء مراكز الاقتراع ، ويجدر أن تكون برئاسة مستشار بمحاكم الاستئناف ، أو من في درجته على الأقل وأن يلحق بها عدد من الأعضاء الاحتياطيين يكفى أن يعادل ثلث عدد أعضائها الأصليين.

- كفاية عدد رجال القضاء لتحقيق هذا الإشراف الدستوري : وهذه الحلول مجتمعة تعنى أن عدد رجال القضاء الحاليين يكفى تماماً لتنفيذ هذا الإشراف الحقيقي وزيادة.

ثانياً : إثبات حضور الناخب

وإذا كانت سلامة إجراءات الاقتراع تستوجب التحقق من شخصية كل ناخب ووجود اسمه في كشف الناخبين وإثبات حضوره - على ما سلف البيان - بما يؤمن الثقة العامة في تلك الإجراءات ، ويضمن عدم العبث ببطاقات التصويت ، ويحول دون التظنن أو التشكيك في النتائج ؛ فقد يكون من المناسب أن يتضمن التعديل المقترح النص الآتى :

« يجب التحقق من كل ناخب من واقع بطاقة تحقيق شخصيته ، أو جواز سفره ، أو رخصة سلاحه ، أو رخصة قيادته ، وإثبات رقم البطاقة أو الجواز أو الرخصة في هذا الكشف ، ويتسلم بطاقة إبداء الرأى مفتوحة موقعاً عليها من رئيس مركز الاقتراع ومؤرخة ومختومة بخاتم المركز. وينتجى بين فاصلين من السواتر المخصصة للاقتراع ليثبت رأيه ، ثم يعيد البطاقة مطوية إلى رئيس المركز الذى يضعها أمامه في الصندوق المعد لذلك».

ثالثاً : ضبط جداول الانتخاب

ولما كان ضبط عملية الاقتراع وسلامة إجراءاتها يتوقف على وجود جداول ناخبين دقيقة ومنظمة تتضمن قيد أسمائهم وتعريفاً كافياً ببياناتهم الشخصية على نحو يسمح بالثبوت منهم عند الاقتراع ؛ بما يحول دون أى تظنن أو تلاعب أو استغلال لتشابه فى أسماء ؛ فقد يكون من المناسب أن ينص التعديل المقترح على ما يلى :

«تختص مكاتب السجل المدنى بإنشاء جداول الانتخاب ، وقيد أسماء وبيانات الناخبين فيها من واقع السجلات المعدة فى كل مكتب ، مع ما طرأ أو يطرأ عليه من إضافات أو تعديلات أو موانع تحول دون مباشرة الحقوق السياسية ؛ وذلك وفقاً للقواعد والإجراءات المبينة بهذا القانون ولائحته التنفيذية».

رابعاً : اللجان الرئيسية

على أن سلامة عملية الاقتراع وكفاية الإشراف عليها ليست مقصورة على ما يجرى داخل مراكز الاقتراع فحسب ، بل هي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإجراءات سابقة عليها وأخرى لاحقة لها ؛ مثل قبول وترتيب المرشحين والتثبت من صفاتهم وإجراءات الاقتراع والفرز ، وما تثيره من منازعات هي من صميم اختصاص السلطة القضائية ، وإن كان القانون القائم قد عهد بالفصل فيها إلى اللجان الرئيسية المنصوص عليها في المادتين ٢٤ ، ٣٥ ؛ والتي يرأسها أحد رجال الهيئات القضائية وإلى اللجنة المنصوص عليها في المادة ٩ من كل من قانونى مجلس الشعب ومجلس الشورى ، وكانت قرارات هذه اللجان -بحسب تشكيلها الراهن- قرارات إدارية لا يجوز النص على تحصيلها لما ينطوى عليه ذلك من مخالفة ظاهرة للدستور ، ثم هي لا تسلب مجلس الدولة ولايته القضائية برقابتها. وهو ما قد يثير منازعات بين سلطات الدولة كما حدث مؤخراً ؛ فقد يكون من الأنسب النص على أن يكون الفصل في هذه المسائل جميعها بأحكام باتة ومنوطاً بلجان قضائية بحتة يقتصر تشكيلها على مستشارى مجلس الدولة والمحاكم دون غيرهم ؛ وهم أصحاب الولاية الدستورية الأصيلة في الفصل في كافة المنازعات ؛ وذلك على النحو التالى:

«تشكل بدائرة كل محكمة ابتدائية - فور صدور قرار دعوة الناخبين للانتخاب أو الاستفتاء - لجنة رئيسية أو أكثر تتكون كل منها من ثلاثة من مستشارى مجلس الدولة والمحاكم بمختلف درجاتهم. وتكون رئاسة اللجنة لأقدم أعضائها درجة ، كما تكون مداولاتها سرية.

وتختص هذه اللجنة بالفصل فوراً في جميع الاعتراضات والمنازعات ، والمسائل المتعلقة بإجراءات الترشيح والدعاية والانتخاب أو الاستفتاء وفرز الأصوات بما يكفل استمرار هذه الإجراءات دون أى تعطيل أو انقطاع ، ويتم النطق بأحكامها علناً ، ولا تقبل هذه الأحكام الطعن بأى طريق.

ويتولى أمانة اللجنة واحد أو أكثر من العاملين بالأمانة الفرعية أو المحاكم والنيابات. ويجوز للجنة أن تكلف من تراه من رؤساء اللجان العامة أو أعضائها أو غيرهم باتخاذ أى إجراء لازم للفصل فيما يعرض عليها من منازعات.

وتبين اللائحة التنفيذية قواعد سير العمل في هذه اللجان ، والإجراءات التى تتبع أمامها. وتسرى أحكام قانون المرافعات المدنية والتجارية فيما لا يرد بشأنه نص خاص فى اللائحة.

خامساً : جهة الإشراف على القضاة

وإذا كانت النصوص المقترحة السابقة قد كفلت تحقيق الإشراف القضائي على الاقتراع - باعتباره شأنًا من شئون العدالة- وفقاً لما نص عليه الدستور ، ونظمت الاختصاص الأصيل للقضاء بالفصل فيما تثيره الانتخابات من منازعات على نحو يجنب البلاد مزالتق التنازع بين السلطات ، وما قد يترتب عليها من حرج ؛ فقد بات من الضرورة التزاماً بمقتضيات استقلال القضاء -وما نص عليه الدستور من حظر تدخل أى سلطة فى شئون العدالة- أن تنقل اختصاصات وزير الداخلية المنصوص عليها فى القوانين الثلاثة إلى وزير العدل لمباشرتها وفقاً لما يجرى عليه فى سائر شئون القضاء ؛ وذلك بعد موافقة لجنة أو هيئة قضائية عليا تختص بالإشراف على الانتخابات.

ونوه فى هذا المقام بأن السيد وزير الداخلية الحالى قدر هذه الضرورة ؛ فرحب بأن يكون إشراف القضاة على الانتخابات إشرافاً حقيقياً ، وبأن تنقل تبعية الإدارة العامة للانتخابات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل.

ومن هنا فقد يكون من المناسب أن يتضمن مشروع القانون المقترح النص الآتى:

«تشكل هيئة عليا للإشراف على الانتخابات والاستفتاءات برئاسة أقدم نواب رئيس محكمة النقض ، وعضوية أقدم ثلاثة من مستشاريها ، وأقدم ثلاثة من وكلاء مجلس الدولة ، وعند غياب أحدهم أو وجود مانع لديه يحل محله من يليه فى الأقدمية من جهته.

وتعقد الهيئة اجتماعاتها بدعوة من رئيسها ، وتكون مداولاتها سرية ، وتصدر قراراتها بالأغلبية.

وتكون للهيئة أمانة فنية يتولاها أحد مستشارى محكمة النقض ويعاونه فيها عدد كاف من رجال القضاء ومجلس الدولة - بدرجة رئيس محكمة أو ما يعادلها على الأقل - يندبون لمدة سنة على الأكثر قابلة للتجديد ؛ وذلك بقرار من وزير العدل بعد موافقة الهيئة.

ويكون للأمانة فروع بمقر كل محكمة ابتدائية يؤول إليها الاختصاص بتلقى طلبات الترشيح ، وترتيب كشوف المرشحين ، وغير ذلك مما تنص عليه اللائحة التنفيذية.

وتنقل تبعية الإدارة العامة للانتخابات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل ، ويلحق موظفوها بالأمانة العامة المشار إليها ، وتؤول إلى وزير العدل اختصاصات وزير الداخلية المنصوص عليها فى قانون مباشرة الحقوق السياسية ، وقانونى مجلس الشعب والشورى على أن تصدر قراراته فيها بعد موافقة هذه الهيئة».

وهكذا تتعاون السلطان التنفيذية والقضائية في ضمان إجراءات الانتخاب والاستفتاء ، وسلامة تكوين السلطة الثالثة ، وفي تحقيق التوازن بين السلطات الثلاث دون أن تبغى إحداها على الأخرى.

سادساً : تحديد الدوائر الانتخابية

ولما كان الدستور قد نصت المادة ٨٧ منه على أن «يحدد القانون الدوائر الانتخابية التي تقسم عليها الدولة». وخلت القوانين القائمة من وضع أى ضوابط تتبع في هذا التقسيم ، أو بيان مراحل لاستصدار هذا القانون ؛ الأمر الذى يكون معه سبيل المنازعة الوحيد في تحديد الدوائر هو الطعن بعدم دستورية القرار الجمهورى بالقانون المزمع إصداره بهذا التقسيم ؛ مما قد يعرض البلاد - فيما لو أصاب هذا الطعن كما حدث أخيراً- لهزات لا مبرر لها ؛ لأن مؤدى الحكم بعدم دستورية ذلك القانون هو الآخر أن تحكم المحكمة الدستورية العليا من جديد حتماً ببطالان تشكيل المجلس الذى سينتخب على أساسه. وما يترتب على ذلك من آثار يحسن تجنبها والتحسب لها ؛ فقد يكون من الملاءمات الدستورية الحميدة أن يتضمن التعديل المقترح قواعد موضوعية لتحديد الدوائر يراعى فيها التقارب بين عدد السكان - أو عدد الناخبين- واحترام التقسيمات الإدارية القائمة ، واتصال الحدود الجغرافية لكل دائرة ، وعدم تجزئة الشياخات والقرى . وظروف محافظات الحدود ، وأن يعهد إلى إحدى الجهات - كالجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء ، أو أمانة الحكم المحلى ، أو وزارة الداخلية ، أو لجنة تشكل منها مجتمعة أو من بعضها - بوضع مشروع ابتدائى لتحديد الدوائر يلتزم تلك القواعد ، ثم يعلن عن هذا المشروع وتقبل الاعتراضات التى تقدم بشأنه من المواطنين ، ويعد المشروع النهائى فى ضوء ما يتبين من فحصها بمعرفة لجنة مجردة ، ثم يصدر به القرار بالقانون المرتقب فى صورة تقيمه مزالق الطعن بعدم الدستورية ، وتؤمن الاستقرار القانونى فى البلاد.

ويرى القضاة أن يقتصروا على عرض أبعاد هذه المسألة القانونية ، وتلك السبل المختلفة لحلها ، ويسألون الله عز وجل أن يلهم المسئولين الصواب فى الاختيار من بينها.

سابعاً : ضمانات حرية الانتخابات والمساواة بين المرشحين

كذلك ، فإن سلامة عملية الاقتراع وصحة تكوين إرادة الناخبين تقتضى : ضمان حريتهم ، والمساواة بين المرشحين فى قيامهم بالدعاية ، وفى اختيارهم الوكلاء والمندوبين عنهم وتأمين حضورهم عملية الاقتراع والفرز ؛ وهى حقوق كفلها الدستور ونظمتها القوانين القائمة إلا أنه قد يعطلها خضوع أحدهم أو بعضهم لإجراءات تبيحها التشريعات الاستثنائية.

ولما كان الحرص على سلامة العملية الانتخابية ، واطمئنان الجميع إليها ، وتثبيت الثقة العامة في الدولة يقتضى تغليب نصوص الدستور ، وتأمين حرية الناخبين ، والمساواة بين المرشحين بضمان الاحتكام إلى قاضيهم الطبيعي ؛ فقد يكون من المناسب تأميناً للروح القومية وحماية لمبدأ المشروعية - إذا لم يكن بد من استمرار قيام التشريعات والإجراءات الاستثنائية- أن يتضمن التعديل النص الآتى:

«لا يجوز أن تمس حريات المواطنين وحقوقهم خلال الفترة من دعوة الناخبين إلى الانتخاب أو الاستفتاء حتى اليوم التالى لإعلان النتيجة إلا طبقاً للقانون العام وحده ، وبحكم من القضاء العام وحده ، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها».

ثامناً : الجرائم الانتخابية

وحرصاً على سلامة إجراءات الانتخابات ، والتزاماً بأحكام الدستور ، وما تنص عليه المادة ٥٧ منه من عدم تقادم الدعوى الجنائية والمدنية عن جرائم الاعتداء على الحقوق والحريات العامة ؛ فقد يكون من المناسب -مع تشديد العقوبات المقررة للجرائم الانتخابية وتيسير تحريك دعاوى المسؤولية عنها- أن تلغى المادة ٥٠ من قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية التى تنص على سقوط الدعوى الجنائية والمدنية فى الجرائم الانتخابية بمضى ستة أشهر من إعلان النتيجة ، وأن يستبدل بها النص التالى:

«لا تخلل العقوبات المنصوص عليها فى هذا القانون بأى عقوبة أشد منصوص عليها فى أى قانون آخر».

وفى جميع الأحوال يجوز للمضروور رفع الدعوى الجنائية بالطريق المباشر عن أى جريمة نص عليها فى هذا القانون ، ولو كان المتهم موظفاً ، أو مستخدماً عاماً ، أو أحد رجال الضبط .

خاتمة

وبعد ، فإن القضاة يحرصون على هبة واختصاصات السلطين الأخرين حرصهم على استقلالهم واختصاصاتهم.

على أن فكرهم لم يخالطه مطلقاً أن اقتراح تعديل النصوص التي تخصصهم حكراً عليهم ؛ لأنه حق للأمة جميعاً ، وواجب عليهم أن يقولوا كلمة الحق فيه ، وهي لا تعدو أن تكون اجتهاداً مجرداً لوجه الله والوطن ، رجح لديهم صوابه فاستحسنوا أن يبدوه ، ولو صح غيره لدى الأمة والقائمين عليها لكان أحق أن يتبع ؛ لأن القوانين متى صلحت وصدقت في التعبير عن الإرادة العامة تلقاها المواطنون بالقبول والطاعة ، وسارعوا إلى نصرتها والامتثال لها ، ومن شأن ذلك تثبيت دعائم الدولة القانونية في البلاد ؛ وهي غاية الغايات.

والله من وراء القصد.

المحور الأول

المواطنة .. موضوعاً للفكر والجدل السياسى

أولاً : تصورات المواطنة فى الفكر
المصرى .

ثانياً : المواطنة فى الدوائر المدنية
والحزبية .

أولاً : تصورات المواطنة في الفكر المصري ..

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

د. أميمة عبود

٢ الخطاب اليساري ..

أ. ماجدة رفاعة

٣ المواطنة موضوعاً
للفكر والبحث : الخطاب
الإسلامي في مصر .

د. عماد شاهين

٤ روى المثقفين الأقباط
في المواطنة : دراسة
استطلاعية .

أ. سامح فوزى

٥ المواطنة في الخطاب
القومي .

د. محمد إبراهيم منصور

* تعقيب

أ. السيد ياسين

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

د. اميمة عبود*

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

وانطلاقاً من ذلك ستحاول هذه الورقة :

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

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

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

أولاً : مفهوم المواطنة في الخطاب الغربى الليبرالى المعاصر

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

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

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

وتظهر هنا خصوصية مفهوم المواطنة على مر تاريخ هذا الخطاب ، وما يثيره من تداخل وتشابك ، أو تلك الثنائية التقليدية بين المثل والقيم الليبرالية ، والإجراءات الديمقراطية. بعبارة أخرى بين القيم والمثل الليبرالية وعلى رأسها حقوق الحرية ، والتطبيق السليم لقواعد اللعبة الديمقراطية ، كما أن تطوير الديمقراطية أصبح تدريجياً يشكل الأداة الرئيسية للدفاع عن حقوق الحرية. ويرى البعض^(١) أن العلاقة المتبادلة بين الليبرالية والديمقراطية هى علاقة ممكنة لأنها تنطلقان من نقطة مشتركة من الفرد ، فالليبرالية والديمقراطية كلتاهما ترتكزان إلى فهم فردانى أو فردى للمجتمع. إلا أن الفرد من وجهة النظر الليبرالية ليس هو نفسه من وجهة النظر الديمقراطية ، على الرغم من أنها مفهومان فرديان ، أو بصورة أكثر دقة ، ليست المصلحة الفردية التى تسعى الليبرالية إلى صيانتها هى نفسها التى تريد الديمقراطية حمايتها.

فالليبرالية والديمقراطية تختلفان فى أسلوب فهمهما لعلاقة الفرد بالمجتمع ، فحيث تقوم الليبرالية باستئصال الفرد من الجسم العضوى ، وتجعله يعيش خارج رحم الأم ، مقحمة إياه فى العالم المجهول والمملوء بالمخاطر ، والذى يقوم على الصراع من أجل البقاء. تعيد الديمقراطية ربطه ثانية بآخرين من أمثاله حتى تتوفر فرصة بناء المجتمع من اتحادهم ، لا ككل عضوى ، بل كتآلف واجتماع بين أفراد أحرار^(٢).

ويشهد مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر مراجعة واهتماماً كبيراً وأبعاداً جديدة ، فى ظل ما يحدث من تحولات سياسية واجتماعية وثقافية فى العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الداخل والخارج فى المجتمعات الغربية ، وكان على رأس هذه التحولات الرهان أو التحدى الذى أصبحت تمثله ظاهرة التعددية الثقافية - multiculturalism فى تلك المجتمعات ، والتى دفعت إلى إعادة التفكير فى الديمقراطية^(٣) - rethinking the democracy. وهذا بدوره من الناحية السياسية يشير إلى مفهوم الديمقراطية المتعددة الثقافات - multiculturalism/ pluriculturalism democracy ؛ وهو مفهوم شديد الاتساع ، يعنى التفكير فى بعض الشروط والقواعد التى تسمح بالتوفيق بين متطلبات الديمقراطية - وعلى رأسها حكم الأغلبية- وواقع عدم التجانس الاجتماعى والثقافى ، ومسألة عدم وجود ضمان لاحترام حكم الأغلبية للأقلية التى هى إفراز لهذا الواقع غير المتجانس بشدة^(٤).

ويتكون المجتمع الديمقراطي المستقر والعاقل - على حد قول "رولز - J.Rawls" - من مواطنين أحرار ومتساوين ، ولكنهم منقسمون ومختلفون فيما بينهم ؛ نظراً لما يتبنونه من مذاهب متعارضة سواء كانت دينية أو فلسفية أو أخلاقية^(٥). إذن وجود مواطنين "أحرار ومتساوين" يمثل الشرط الأساسي لوجود نظام سياسي يتصف بالديمقراطية الحقيقية. ومن ثم أصبحت العلاقة بين مفهومي الديمقراطية والمواطنة تثير العديد من التساؤلات النظرية في إطار هذا الخطاب الليبرالي مثل : من هو المواطن الحر والمتساوي؟ ما الذي يفترض أن يكون عليه هذا المواطن في إطار الديمقراطية المتعددة الثقافات؟.

وبمراجعة مفهوم المواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر ، وخاصة في السياق الجديد للديمقراطية المتعددة الثقافات ، بعيداً عن السياق التقليدي للدولة القومية ومؤسساتها الليبرالية الديمقراطية ، نجد أن مفاهيم أخرى تم استدعاؤها 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 و سياق عدم التجانس الثقافي الاجتماعي ، وفي ظل عدم قدرة النظريات التقليدية (النفعية والديمقراطية..) على ضمان الحقوق والحريات الفردية بالشكل المطلوب.

ولا يزال يربط الخطاب الليبرالي بين الديمقراطية والمواطنة ، فالديمقراطية هي نظرية ممارسة المواطنة ، والمواطنة هي علاقة سياسية تعرف وتحدد معنى الديمقراطية ، وأي أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للآخر. وتؤكد العلاقة بين الذات والمواطن والمؤسسات الديمقراطية على أن أي أزمة ديمقراطية هي في الأساس أزمة مواطنة^(٦). كما أن النظرية الليبرالية لم تنجح في إيجاد نموذج للمواطنة يصلح -ولو حتى نظرياً- في ظل هذا المجتمع المتعدد الثقافات بعيداً عن الديمقراطية.

يمكن القول إنه في إطار النظام السياسي الليبرالي يستطيع كل مواطن - أياً كانت انتمااته ورؤاه الثقافية المختلفة لما هو خير (والخير هنا ليس بمعنى الفضيلة ولكن بمعنى قيمة المواطنة) المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر في العملية السياسية ، وإن الديمقراطية الليبرالية هي النظام السياسي الوحيد الذي يسمح ولو بشكل متراضٍ بإقامة مجال عام متعدد الثقافات. وهو ما أسماه "رولز" بالقاعدة الأساسية لحرية التعبير بما يضمن الانفتاح على الخطابات المختلفة والمتصارعة^(٧).

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

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

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

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

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

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

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

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

فبالنسبة للمستوى الأول : فهو المستوى الأنثروبولوجى والذي يركز على تعريف

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

نجد هناك مقولتين أو تصورين لمفهوم الذات التي تتأسس عليها الغايات السياسية لدى كل من التيارين ، فبالنسبة للتيار الليبرالي فلهذه تصور عن ذات منعزلة the unencumbered self حيث يذهب التيار الليبرالي في تصوره للفرد إلى اعتباره كائناً مستقلاً هو غاية في حد ذاته ويتمتع بكل حرياته^(١٦). ويتسم هذا الفرد الحر بأنه قادر على التحكم بذاته ، وعلى تحقيق رؤيته للخير المختارة بحرية ، وبشكل تطوعي مستقل ، ومن ثم فإن الذات في رؤية التيار الليبرالي تتحكم بنفسها كفاعل أخلاقي بشكل مستقل عن السياق المجتمعي الذي توجد فيه؛ فهي أسبق من المجتمع.

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

أما بالنسبة للتيار المجتمعي فهو ينادي بالذات المندجة the embedded self ، وينتقد بشدة التصور الليبرالي عن الذات المجردة والمنعزلة ، إلا أنه يرى أن مفهوم الليبرالية عن الجماعة والصالح العام ضعيف وغير كاف^(١٧). فالأفراد لا يخلقون مصلحتهم ولا يختارونها ، ولكنهم يجدون مصلحتهم مشتركة تلقائياً مع باقي أعضاء المجتمع ، وكل شخص يسعى لاكتساب الفضائل الاجتماعية من أجل اكتشاف وتحقيق غايات كافة أفراد المجتمع. وكل فرد - سواء كان رجلاً أو امرأة - يجد مصلحته هي نفس مصلحة الأفراد الآخرين في المجتمع ، وأن ما يسمى بالحقوق الطبيعية أو الفردية هو محض خيال^(١٨).

ويرى أنصار الاتجاه المجتمعي أنه من غير المستطاع أن يستقل الأفراد وينفصلوا عن أهدافهم وارتباطاتهم ، كما أن بعضاً من أدوارنا تتحدد من خلال كوننا مواطنين في دولة أو أعضاء في حركة أو أنصار قضية ما...^(١٩) ، أي تتحدد هويتنا بشكل ما من خلال المجتمعات التي ننتمي إليها ومن ثم لا بد وأن يكون لنا دور في تحديد أهداف وغايات تلك المجتمعات ، وهذا ما أكدته "ماكنتير" بأن ما هو خير لأي فرد لا بد وأن يكون هو خيراً لكل شخص يتشابه معه في نفس الأدوار أو الوظائف ، لأن ما يخص حياة أي فرد يتداخل مع حياة الآخرين في

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لأفراده^(٢٩).

ومن ثم انشغل الخطاب الليبرالي بتياراته الفكرية المختلفة بالبحث عن صيغة توفيقية بين قيمتي المسؤولية والاستقلالية ، أو بعبارة أخرى بين المواطنة والفردية.

المستوى الثالث : ويتعلق بالإطار المؤسسي ، ويتأثر هذا المستوى بالتغير في قيمة المشاركة والالتزام السياسي ، حيث يتغير النمط المؤسسي أو السياسي بتغير نموذج المواطنة. ويمثل المستوى المؤسسي الفضاء الذي تتحقق فيه فكرة المواطنة بشكل عملي.

وفي هذا الإطار ينطلق الاتجاه الليبرالي من الافتراض التالي وهو أن الأفراد في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية لديهم رؤى مختلفة ومتعددة ، بل وأحياناً متعارضة ومتصارعة لما هو خير مشترك ، ولشكل الحياة الجيدة أو الصالحة^(٣٠) ؛ ومن ثم فإن الدولة والمؤسسات السياسية تستمد شرعيتها من كونها محايدة سياسياً ، 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^(٣١).

أما بالنسبة للاتجاه المجتمعي فالدولة هي نتاج للخير المشترك والفضائل الموجودة في المجتمع وهي التي تدافع عنه أيضاً ، ويرفض التصور المجتمعي فكرة الحيادية المطلقة للمؤسسات فهي فكرة مختزلة معيارياً ، ومضللة وخادعة سياسياً ، وغير مرضية اجتماعياً^(٣٢).

ثانياً : مفهوم المواطنة في بعض نصوص الخطاب الليبرالي الجديد في مصر

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

وللإجابة على هذا التساؤل ستحاول الورقة فيما يلي تحليل بعض وثائق ونصوص الخطاب الليبرالي الجديد ؛ والتي تتمثل في :

- تحليل افتتاحية وبعض مقالات جريدة الوفد.

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

١ - حزب الوفد الجديد

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

◀ التأكيد على المدلول التقليدى للحقوق السياسية والدستورية للمواطنين

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

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

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

« الاهتمام بمسألة تعديل الدستور ، والإصلاح الديمقراطي والمؤسسى

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

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

« الاحتياجات الأساسية للمواطن المصري

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

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

◀ حدود العمل العام

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

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

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

٢ - جمعية النداء الجديد

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

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

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

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

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

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

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

مسألتين : السكان ، وكذلك مسألة الموارد الطبيعية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

< إصلاح القيم الثقافية والاجتماعية والسياسية

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

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

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

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

< إصلاح القيم الثقافية والاجتماعية والسياسية

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

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

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

◀ الإصلاح الاقتصادي والعدالة الاجتماعية

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

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

٣ - جريدة نهضة مصر ومجلة الديمقراطية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٤ - مجلة الديمقراطية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثالثاً : استخلاصات نظرية حول استعمالات مفهوم المواطنة في كلا الخطابين

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

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

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

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

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

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

وقد أدى هذا إلى ظهور نوع من المواطنة ثنائية الطابع ، فنجد من ناحية المواطنة العالمية وهي عبارة عن مجموعة من القيم والمعايير العالمية التي يتمتع بها كل مواطن يعيش في ظل مجتمع ديمقراطى ، ومن ناحية أخرى كان الوجه الآخر لهذه المواطنة هو المواطنة ذات الخصوصية ؛ والتي يسعى أفرادها إلى الاحتفاظ بقيم الديمقراطية العالمية ، مع الإبقاء على القيم الثقافية والمجتمعية المختلفة للهويات الفرعية الإثنية واللغوية والقومية والتي تتحدد على أساس النوع أو الأصل الاجتماعي .. ، بعبارة أخرى إعادة توزيع أشكال عدم المساواة السياسية الحقيقية بين أعضاء أى جماعة سياسية ، ومحاولة الجمع بين العام والخاص^(٦٣).

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

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

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



هوامش الدراسة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣٩) المرجع السابق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٦١) M. Gianni, Op.cit.

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

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

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

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

٢ الخطاب اليسارى ..

١. هاجدة رفاعة

أولاً : مفهوم المواطنة

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

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

لقد شكلت فلسفة الأنوار المرجعية الفلسفية التى تبلور على أساسها مفهوم المواطنة ، وكانت الثورة الفرنسية هى التجلى الأيديولوجى والسياسى الذى برز من خلاله هذا المفهوم. فالثورة الفرنسية زعمت أنها تؤسس أمة جديدة ، لا علاقة لها بالمرجعية البيولوجية (دم الأسلاف) أو الدينية ، بل مرجعيتها الوحيدة هى قرار حر من المواطنين الذين يريدون العيش متضامنين فى ظل قوانين يسنونها دون قيد^(١). فالمواطنة من هذا المنظور هى فعل عقد اجتماعى ، ولا الدولة القومية هى القالب الذى تتكون المواطنة القومية داخله ، ولا وجودها فى غياب هذا العقد ، أى دون القرار الواعى من قبل المواطنين^(٢).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً : المواطنة في الخطاب الماركسي تاريخياً

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لقد ظهرت عدة نظريات لمحاولة تذييل أوجه التعارض بين متطلبات كل من البعدين الأسمى والوطني في أعقاب الحرب العالمية الثانية ؛ فإن الحرب الباردة قد أفرزت النظام العالمي الثنائي القطبية ، وقد جرت مواجهته بالاستناد إلى فكرة الأهمية بوصفها المبرر الأيديولوجي لبلورة قطب اشتراكي عالمي في مواجهة القطب الإمبريالي العالمي . غير أنه كان لابد أيضاً من إعمال البند الوطني / القومي بهدف توسيع نطاق التضامن الشعبي في مواجهة الإمبريالية ، على غرار ما جرى مع الفاشية والإحتلال النازي أثناء الحرب ، ومن أبرز هذه النظريات نظرية تعدد المراكز Polycentrism ونظرية الشيوعية الأوروبية Eurocommunism^(١٧) .

أما في بلدان العالم الثالث ؛ فقد دعت حركات التحرر الوطني إلى وحدة الشعب في إطار الحدود السياسية للدولة ، باعتبار أن هذه الوحدة تمثل ركناً أساسياً في تحقيق هدف التحرر الوطني ؛ نظراً لأن إستراتيجيات الاستعمار هي بالتحديد توظيف هذا التنوع من أجل تقسيم جبهة التحرير^(١٨) .

ولم تجد "الدولة الثالثة" مناصاً من التمييز بين "الوطنية والقومية" في الدول الإمبريالية و"الوطنية" والقومية" في البلدان المستعمرة. فإذا صح أن النزعة الوطنية هي في أحوال كثيرة ذات صبغة متعصبة شوفينية في البلدان الإمبريالية ؛ فإن هناك ما يبررها تاريخياً في النضال ضد الإمبريالية في البلدان المستعمرة^(١٩) .

ولقد تزامن النضال الوطني مع الدعوة إلى الاشتراكية في مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وارتبط الصراع الوطني التحريري بالصراع الاجتماعي الطبقي ارتباطاً وثيقاً ؛ سواء في أشكال عملية أو تعابير ثقافية فكرية وسياسية ؛ فنجد في برنامج الحزب الاشتراكي الأول (١٩٢١ - ١٩٢٤) رؤية وطنية ناضجة ذات بعد طبقي واضح ؛ فمن ضمن بنود "البرنامج" ضرورة تحرير أرض الوطن من الاستعمار ، وتحقيق المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية للعمال والفلاحين ، وتحرير المرأة ، والقضاء على استغلال طبقة المالكين لطبقة العمال ؛ أي تحقيق المساواة الطبقيّة ، وكان لدى الحزب أيضاً إدراك مبكر عن أهمية الوحدة العربية^(٢٠) .

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

لقد ظهرت عدة نظريات لمحاولة تذييل أوجه التعارض بين متطلبات كل من البعدين الأسمى والوطني في أعقاب الحرب العالمية الثانية ؛ فإن الحرب الباردة قد أفرزت النظام العالمي الثنائي القطبية ، وقد جرت مواجهته بالاستناد إلى فكرة الأهمية بوصفها المبرر الأيديولوجي لبلورة قطب اشتراكي عالمي في مواجهة القطب الإمبريالي العالمي . غير أنه كان لابد أيضاً من إعمال البند الوطني / القومي بهدف توسيع نطاق التضامن الشعبي في مواجهة الإمبريالية ، على غرار ما جرى مع الفاشية والإحتلال النازي أثناء الحرب ، ومن أبرز هذه النظريات نظرية تعدد المراكز Polycentrism ونظرية الشيوعية الأوروبية Eurocommunism^(١٧) .

أما في بلدان العالم الثالث ؛ فقد دعت حركات التحرر الوطني إلى وحدة الشعب في إطار الحدود السياسية للدولة ، باعتبار أن هذه الوحدة تمثل ركناً أساسياً في تحقيق هدف التحرر الوطني ؛ نظراً لأن إستراتيجيات الاستعمار هي بالتحديد توظيف هذا التنوع من أجل تقسيم جبهة التحرير^(١٨) .

ولم تجد "الدولة الثالثة" مناصاً من التمييز بين "الوطنية والقومية" في الدول الإمبريالية و"الوطنية" والقومية" في البلدان المستعمرة. فإذا صح أن النزعة الوطنية هي في أحوال كثيرة ذات صبغة متعصبة شوفينية في البلدان الإمبريالية ؛ فإن هناك ما يبررها تاريخياً في النضال ضد الإمبريالية في البلدان المستعمرة^(١٩) .

ولقد تزامن النضال الوطني مع الدعوة إلى الاشتراكية في مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وارتبط الصراع الوطني التحريري بالصراع الاجتماعي الطبقي ارتباطاً وثيقاً ؛ سواء في أشكال عملية أو تعابير ثقافية فكرية وسياسية ؛ فنجد في برنامج الحزب الاشتراكي الأول (١٩٢١ - ١٩٢٤) رؤية وطنية ناضجة ذات بعد طبقي واضح ؛ فمن ضمن بنود "البرنامج" ضرورة تحرير أرض الوطن من الاستعمار ، وتحقيق المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية للعمال والفلاحين ، وتحرير المرأة ، والقضاء على استغلال طبقة المالكين لطبقة العمال ؛ أي تحقيق المساواة الطبقيّة ، وكان لدى الحزب أيضاً إدراك مبكر عن أهمية الوحدة العربية^(٢٠) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثالثاً : المواطنة في الخطاب الماركسي المعاصر

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

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

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

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

١ - اتجاه مقولة "المركز - الأطراف"

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

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

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

ويخلص هذا الاتجاه إلى أن النظام الرأسمالي القائم بالفعل لا يمكن أن ينتج في أطرافه سوى الهمجية والفوضى. وينتفى في ظله تحقق المواطنة المرتكزة على التحرر الإنساني والمشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات المصيرية. وإن البديل هو فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي؛ أي الخروج من منطق التوسع الرأسمالي.

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

أ - اتسم هذا الطرح للبديل الوطني الشعبي بقدر كبير من العمومية؛ فهو - في تقديري - لا يقدم سوى إطار عام ومقدمات فكرية ومطلبية.

ب - ينطلق هذا البديل من تحالف شعبي يتكون من الطبقات الشعبية التقليدية؛ أي العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة وأيضاً البرجوازية الوطنية؛ وهو تحالف لا تحتل الطبقة العاملة مكانة قيادية فيه؛ فهو تحالف شعبي ديمقراطي يحتوي بالضرورة على تفاوت في الأوزان والفعاليات الطبقيّة. ولكن ما هو الشكل التنظيمي لهذا التحالف؟ ما هي القوى القائدة داخل هذا التحالف؟ بديلاً عن فكرة الطبقة العاملة وحزبها الشيوعي.

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

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

٢ - اتجاه مقولة "التخلف والتطوير"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هوامش الدراسة

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

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

٣ المواطنة موضوعاً للفكر والبحث .. الخطاب الإسلامى فى مصر

د. عماد الدين شاهين

تقديم

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

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

وشهد مفهوم المواطنة مؤخراً صعوداً وتطوراً ملحوظاً فى الخطاب السياسى ومؤلفات النظرية السياسية خاصة فى النصف الثانى من عقد السبعينيات بعد إعادة النظر فى الفكر القومى ومفهوم الدولة القومية وفى ظل تنامى النزعات العرقية - القومية ، وبروز فكرة العولمة والتحولات العديدة التى صاحبت هذه الظاهرة ، وظهور التكتلات السياسية الكبيرة التى وفرت فرصاً للانتماء إلى كيانات وجماعات سياسية أكبر ، أضف إلى ذلك سيطرة بعض المفاهيم مثل مفهوم الدولة ، والمجتمع المدنى والمشاركة السياسية على دوائر البحث والتحليل فى الآونة الأخيرة مما يزيد من أهمية البحث فى مفهوم المواطنة الذى شكل حجر الزاوية فى بناء الدولة الحديثة.

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

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

- ماذا قدم الخطاب الإسلامى فىما يخص مبدأ المواطنة ، وما هو موقف الجماعات الإسلامىة المختلفة فى هذا الصدد؟.

- هل استجاب المفكرون الإسلامىون للمستجدات والمتغيرات التى لعبت دوراً "حاسماً" فى رؤية المواطنة؟ أم أن هذه المتغيرات لم تنل حظها من التحليل وبالتالى لم تؤثر كثيراً فى الفكر الإسلامى التقليدى والمعاصر لمفهوم المواطنة؟.

- فىما يخص مفهوم المواطنة وكونه غربى المنشأ تعكس جذوره التطور التاريخى والاجتماعى الغربى ، كما اكتسب فى نفس الوقت أبعاداً عالمىة مشتركة ، أين يقف الخطاب الإسلامى فى هذا الصدد ، هل مازال متمسكاً بالموقف التقليدى النقلى ، أم أن هناك تياراً اجتهادياً يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين أفراد الجماعة السياسىة على ضوء مفهوم المواطنة؟

- وأخيراً : احترام التنوع والتعددية مبدأ إسلامى أصىل ، ولكن هل قدم الخطاب الإسلامى المعاصر مفهوماً للمواطنة خاصاً به يتواءم مع الثقافات المتعددة وللخصائص الأثنىة المتنوعة (Multiethnic and Multicultural Characters) فى المجتمعات المختلفة؟.

أولاً : مفهوم المواطنة

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

وقد مر مفهوم المواطنة داخل الفكر الغربى بمحطات وفترات تاريخىة مختلفة (من لىبرالىة إلى قومىة قطرىة إلى ماركسىة واشتراكىة) أثرت فى تكوينه حتى وصل إلى دلالاته المعاصرة ، ويظهر الجدل داخل الأدبىات الغربىة الحديثة حول عدة نقاط: الطبىعة المتغيرة والواسعة لمفهوم المواطنة التى تجعله غير مستقر حتى الآن وقابل للتطور ، وعدم الاتفاق النظرى حول هذا المفهوم ، كما يعكس ذلك المحاولات المستمرة لإيجاد نظرىة لفهم أبعاد وتنوع تطبىقات

المواطنة من مجتمع لآخر ، فقد اكتسب مفهوم المواطنة دلالات مختلفة نتيجة لارتباطه بتطور الجماعة السياسية في الغرب والتشكيلات الاجتماعية داخلها بدءاً من مجتمع المدينة اليونانية ، وتشكل الطبقات الاجتماعية ، والثورة الصناعية ، وبروز الرأسمالية ، والحقوق الديمقراطية ، وظهور الدولة القومية. وكلها تطورات ترجع في جذورها إلى تجربة غربية خاصة ، حيث يرى كريستيان ليملك (Christian Lemke) أن ظهور الدول القومية في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر أثر بشكل كبير في تأسيس مبدأ المواطنة.⁽³⁾

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

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

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

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

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

المواطنة في الخطاب الإسلامي التاريخي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً : مفهوم المواطنة فى الخطاب الإسلامى المعاصر

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

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

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

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

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

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

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

١ - المسلم داخل المجتمع الإسلامى

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

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

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

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

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

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

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

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

٢ - غير المسلم داخل المجتمع الإسلامى

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

وقد قدم كل من القرآن والسنة النبوية والكتابات الفقهية لكبار المفكرين الإسلاميين ،
ميراثاً غنياً يعد مرجعاً ثرياً في تحديد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وتنظيمها داخل
المجتمع الإسلامي ، حيث يشرح فهمي هويدى أن هناك مفتاحين أقامتهما نصوص القرآن
والسنة يكشفان وبحق حقيقة موقف الإسلام من غير المسلمين^(١٧) ؛ المفتاح الأول في الآية
القرآنية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، والمفتاح الثانى فى
الأمر الإلهى: ﴿وَلَا تَقْسُدُوا إِيَّكَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة : ١٩٠) ؛ لذلك فإن
مبدأ احترام حقوق غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى استقر كواحد من أسس الفكر
الإسلامى ومبادئه الأصيلة ، أضف إلى ذلك العديد من النصوص القرآنية التى حثت على
حسن معاملة أهل الكتاب ؛ كقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت : ٤٦) . وقوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل : ١٢٥) ، وقوله تعالى : ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ
وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ
قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُم مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَوَلَّيَكَ هُم
الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة : ٨ - ٩) .

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

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

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

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

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

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

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

حين يرى البعض الحاجة إلى الاجتهاد وتجاوز الصيغ الفقهية التاريخية لمسألة أهل الذمة لكفالة المساواة بين أفراد الجماعة السياسية داخل إطار المواطنة.

وللشيخ يوسف القرضاوى إسهامات كبيرة في تحرير مسألة أهل الذمة وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات داخل المجتمع الإسلامي. وهو لا شك يرى أبدية عقد الذمة، ولكنه في نفس الوقت يفسح المجال لهذه الصيغة أن تستوعب قدراً كبيراً من أبعاد المواطنة وتحقيق قدر كبير من المساواة لغير المسلمين. فهو يرى تعدد ألوان الأخوة التي يعترف بها الإسلام داخل الجماعة السياسية: مثل الأخوة الوطنية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية. كما يعد القرضاوى من أكثر المفكرين المعاصرين وضوحاً تجاه حقوق غير المسلمين وواجباتهم؛ فالقاعدة الأولى بالنسبة له في معاملة أهل الذمة في دار الإسلام أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات^(٢٠)؛ ويحدد الدكتور القرضاوى تلك الحقوق فيما يلي: "حق الحماية من الاعتداء الخارجى والظلم الداخلى - وحماية الدماء والأبدان - حماية الأموال - حماية الأعراض - التأمين عند العجز والشيخوخة والفقير - حرية التدين - حرية العمل والكسب ... بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادى، شأنهم في ذلك شأن المسلمين"^(٢١)، ويؤكد على أن حقوق المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامى مكفولة ومضمونة، لكن تنحصر واجبات أهل الذمة في "أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية، والتزام أحكام القانون الإسلامى فى المعاملات المدنية ونحوها، وأخيراً احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم"^(٢٢).

وعلى الجانب الآخر يذهب عدد كبير من المفكرين المعاصرين إلى انتهاء الظروف التاريخية التى تأسس عليها عقد الذمة، وبالتالي إمكانية انتهاء هذا العقد وإحلاله بمفهوم المواطنة. فىرى د. محمد فتحى عثمان صاحب العمل البارز فى هذا المجال "أن مفهوم أهل الذمة" وصف تاريخى لا يشترط الإصرار عليه دائماً، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدى إلى بعض الشبهة والتخوف، ولو لم يكن لذلك أساس منطقى، مما يدعو إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية^(٢٣)، وعلى الجانب التطبيقى، يرى فتحى عثمان استحالة الالتزام بمبدأ أهل الذمة فى ظل الظروف المعاصرة؛ إذ أنه ليس بمقدور المسلمين تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات مما يوجب عليهم إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولى فى هذا المضمار^(٢٤).

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

وقد أشار أيضاً إلى أن وجهة النظر السائدة لدى التوجه الإسلامى تؤيد هذا الرأى ، حيث إن "المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها" لدى هذا التوجه السائد ؛ وعلى الرغم من ذلك فما يزال هناك عدد من النقاط "غير معترف بها لدى الرأى الراجح ، وهى تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى ، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء". ومن ثم يحتاج "الفقه الإسلامى المعاصر... إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر فى الأوضاع الفقهية التى استقرت تقليدياً منذ الماوردى وأبى يعلى"^(٢٧).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المواطنة في خطاب جماعة الإخوان المسلمين

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

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

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

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

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

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

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

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

تولى الوظائف العامة

رأى المفكرين المسلمين المستقلين

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

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

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

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

والقيادة في الجيش (باعتبار أن قيادة الجيش عمل عبادى ، لأن الجهاد في قمة العبادات الإسلامية) - والقضاء بين المسلمين (إذ يفترض أن الحكم يتم بمقتضى الشريعة الإسلامية ، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به)^(٦٠).

ويتفق هويدى مع رؤية إسماعيل الفاروقى لحقوق غير المسلمين في تولى الوظائف العامة في الدول الإسلامية ، حيث أكد الأخير على أن من حقهم أن "يعملوا في أى هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصى قد أهلهم لها ، بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية [بمعنى اشتراكهم في الجيش]. ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التى يتطلب اتخاذ القرارات فيها إلى وجود التزام شخصى بالإسلام. ومن أمثلة ذلك السلطة القضائية" التى يعهد إليها بإدارة الشريعة ، أو السلطة التنفيذية التى يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية" ، وفى أعلى السلم يوجد منصب رئيس الدولة الذى أوضح الفاروقى أنه "لا يمكن لرئيس الدولة - الخليفة - أو وزرائه - أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التى يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل"^(٦١).

وهذا الرأى القاضى بعدم استطاعة غير المسلمين تولى مناصب من يسمون بأهل الحل والعقد هو نفس رأى الذى رفضه طارق البشرى ، كما سبق وأن عرضنا ، لكون هذه المناصب في الدولة الديمقراطية لا تتسم بصفة السلطة المطلقة التى لا رقابة عليها^(٦٢) ، وكتعريف لأهل الحل والعقد في الدولة الحديثة ، فهم "القيادات السياسية والمؤسسات الدستورية" والتى لا يرى كشك أى مانع يقف حائلاً أمام عضوية غير المسلمين في هذه الجماعات وانتخاب أعضائها ، معتمداً في ذلك على رأى ابن خلدون من أن "(أهل الحل والعقد) هم الذين يطيعهم السواد الأعظم من الناس ، ويقبلون قراراتهم أو يحملونهم بما لهم من قوة ونفوذ على الطاعة ، أى القوة التى تضمن وحدة الأمة ، وتمنع انقسامها ، أو «الفتنة» بالمصطلح الإسلامى"^(٦٣).

وفىما يختص بالاشتراك في الجيش ، فقد أشار كشك إلى أن الجيش يجب أن "يضم جميع المواطنين على قدم المساواة ، يقاتل فيه المسلم جهاداً في سبيل الله ويقاتل فيه المسيحى ووطنية"^(٦٤) ، بينما يعتبر فتحى عثمان - كما عرض هويدى - الخدمة العسكرية "واجب وحق ، وتكليف وتشريف ، والمسلمون يرونها جهاداً شرعياً في سبيل الله وغير المسلمين يعتبرونها دفاعاً عن الوطن"^(٦٥).

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

وضع الأقباط في مصر

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

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

٣ - المواطنة وخطاب الجماعات الإسلامية المتشددة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الخاتمة : في تقييم مفهوم المواطنة في الخطاب الإسلامي

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

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

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

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

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

هوامش الدراسة

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

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

(١٧) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون ، ص ٨٩.

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

(١٩) نفس المصدر ، ص ٧.

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

(٢١) نفس المصدر ، ص ٢١.

(٢٢) نفس المصدر.

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

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

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦١.

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

(٢٧) نفس المصدر.

(٢٨) محمد عمارة ، مصدر سابق.

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

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٧٤.

(٣١) نفس المصدر ، ص ٧٥.

(٣٢) نفس المصدر.

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٦٢.

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

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٦٤-٦٥.

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٦٥.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) نفس المصدر ، ص ٨٠.

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

(٤٠) نفس المصدر ، ص ٦١-٦٢.

(٤١) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون ، ص ١٢٦.

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

(٤٣) انظر:

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

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

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

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

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

رؤى المثقفين الأقباط فى المواطنة : دراسة استطلاعية

١. سامح فوزي

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

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

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

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

إشكاليات أولية

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

الإشكالية الأولى : عنوان الورقة

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

الإشكالية الثانية : الإطار المرجعي

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

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

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

الإشكالية الثالثة : المشهد الراهن

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

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

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

الإشكالية الرابعة : مشكلة التصنيف

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

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

الإشكالية الخامسة : ندرة الأدبيات

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

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

خطابات المأزق الطائفي

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

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

١ - خطاب الوعي بالترفة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢ - خطاب البحث في الأزمة الطائفية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣ - خطاب استدامة الوعى بالترفة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كتابات أنطون سيدهم عكست الرهان القبلي التقليدي على كل من الدولة والمؤسسة الكنسية.

٤ - خطاب وجهاء الحياة العامة

تلعب مجموعة من وجهاء الحياة العامة من الأقباط دوراً في إدارة الشأن القبلي خاصة في لحظات التأزم الوطني. يتحركون في الفضاء السياسي استناداً إلى أصل طبقي ، أو موقع سياسي أو ثقل اقتصادي. هم - في حقيقة الأمر - وكلاء بلا وكالة حقيقية ، يارسون دورهم في المجال العام نظراً لغياب أو تهميش أو عدم قدرة السياسيين والتكنوقراط الأقباط المرتبطين بجهاز الدولة على إدارة هذا الملف الشائك.

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

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

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

تناول ميريت غالي مفهوم المواطنة انطلاقاً من الثوابت الدستورية التي تقضي بأن المواطنين متساوون أمام القانون بصرف النظر عن الانتماء الديني أو الجنسي أو العرقي. وتتلخص

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

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

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

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

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

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

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

٥ - خطاب السياسيين الأقباط

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

خطاب "الباحثين الجدد"

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

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

في رأيه أن هناك نوعين من الهموم:

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

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

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

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

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

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

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

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

خطاب اكتشاف "المواطنة"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- الحضارة هي أقدم حضارة في التاريخ قامت على الزراعة التي تعتبر سبقاً حضارياً لهذا الشعب المبدع. ظهرت كنموذج محلي مستقل غير مشتق ولا منقول من مصدر خارجي وغير مسبوق. فهي حضارة مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكن هناك ملاحظات نقدية يمكن تسجيلها على هذا الطرح:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المرحلة الخامسة : هى الفترة الآنية التى تشهد شداً وجذباً بين أطراف عديدة منها من يريد استمرار الوضع السابق ، ومنها من يريد استعادة المسار الطبيعى للمواطنة والتكامل الوطنى. يتسم هذا الطرح بتعقب مراحل المواطنة ، وإيلاء أهمية للبعد الاجتماعى - المسكوت عنه عادة - فى خطاب المواطنة. ولكن يقوم هذا التصور على تداخل الأبعاد المختلفة للمواطنة - قانونياً وسياسياً واجتماعياً ، وليس التعامل معها بشكل متعاقب.

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

خطاب الإكليروس

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

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

خطاب الكنيسة الأرثوذكسية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وهناك عدة نقاط يتعين إبرازها:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

خطاب الكنيسة الكاثوليكية

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

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

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

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

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

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

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

خطاب الكنيسة الإنجيلية

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

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

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

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

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

وتطرح هذه المساهمة مجموعة من الإشكاليات:

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

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

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

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

خطاب المصريين الأقباط بالخارج

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

القراءة التحليلية لمحتوى الوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية

- تجمع الوثيقتان على مبادئ أساسية هي التركيز على مفهوم المواطنة ، والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية ، واللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي - كإجراء مرحلي - لتعزيز مشاركة الأقباط في المجالس النيابية ، وحرية العقيدة ، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان ،..إلخ. ورغم هذا التشابه الكبير فمن الملاحظ أنه لم يحدث تنسيق بين النشطاء الذين أصدروا الوثيقتين في نفس الفترة الزمنية تقريباً.
- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعيين الآخرين ، واستخدمتا مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط ، واعتبرتهم جزءاً من جماعات أخرى مهمشة إلا أن "الميثاق القبطي" ركز على الشأن القبطي دون فصله عن المجموع المصري ، أما "الإعلان المصري" فقد سعى - كما يتضح من عنوانه - إلى إصلاح حال الجزء (أى الأقباط) من خلال إصلاح مصرى شامل لكل البنى القانونية والسياسية للدولة في اتجاه الحرية والمساواة.
- يطرح "الميثاق القبطي" و"الإعلان المصري" مشروعها استناداً إلى مرجعية واحدة هي 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^(١٣٢).

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

سيناريوهات مستقبلية

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

السيناريو الأول: إعادة اكتشاف القيادات المدنية القبطية

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

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

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

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

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

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

السيناريو الثانى: إيجاد حوار إسلامى / مسيحي "استيعابى"

ينطلق هذا السيناريو من مقولة/ افتراض مفاده أن إشكاليات المواطنة التى يواجهها الأقباط ليس فقط مبعثها سياسات عامة أو قرارات سلطوية ، ولكن - فى جانب منها - ذات طبيعة مجتمعية تتعلق بالنظرة إلى الذات والآخر ، وميراث الهواجس المتبادلة ، وحالة الترصد والشك التى تحكم العلاقات الإسلامية المسيحية على المستوى الشعبى. وقد كشفت دراسات عديدة أن ميراث الإخاء بين المسلمين والأقباط يلازمه ميراث آخر موازٍ من الشك ؛ يلعب السياق المجتمعى دوراً فى إيقاظ وتفعيل أى منها.

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

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

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

ومن أبرز سمات الحوار الإسلامى - المسيحى "الاستيعابى":

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

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

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

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

السيناريو الثالث: البحث عن "هندسة سياسة جديدة"

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

تقوم الهندسة السياسية الجديدة على ثلاثة أركان أساسية:

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

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

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

هوامش الدراسة

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

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

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

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٨.

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

(١٢) المرجع السابق ، ص ٨٣ - ١٠٧.

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

راجع وطني ٢٣ / ١١ / ٢٠٠٣ م.

(١٣) لمزيد من التفاصيل ، انظر:

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

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

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

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

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

(١٥) لمزيد من التفاصيل:

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

(١٦) Ibid, PP 110- 119.

(١٧) Ibid, PP 120 - 121.

(١٨) Ibid, PP 127.

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

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

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

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

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

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

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر:

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

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

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

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

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

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

(٢٥) وطنى ١٩٩٢ / ٧ / ٢٦ و ١٩٩٢ / ١١ / ٢٩م .

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

(٢٧) وطنى ١٩٩١ / ١١ / ١٠م .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويمكن العودة أيضاً إلى:

- القس شنودة جبره إقلاديوس ، أنطون سيدهم ، القاهرة: دار فيلوباتير للترجمة والنشر ، ١٩٩٨م .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣٩) من الشخصيات القبطية التى لها بصمة في السياسة المصرية : د. بطرس غالى ، ورغم أنه لم يتحدث إلا قليلاً عن التحديات التى واجهها بسبب انتمائه الدينى إلا أن ما ذكره في هذا الصدد مهم في فهم وتحليل أشياء عديدة. فقد ذكر أنه أصيب بخيبة أمل لعدم تعيينه وزيراً للخارجية لكونه مسيحياً. واعتبر ذلك دلالة على التيار المتصاعد لعدم التسامح الدينى في مصر ، وعلامة على التردى الفكرى. ولا سيما أن جده كان رئيساً لوزراء مصر في مطلع القرن العشرين. ولعل شعوره بالغبن في هذا الصدد ؛ هو ما دفع د. مصطفى خليل (رئيس

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

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

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

(٤١) المرجع السابق، ص ٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٥٥-٥٦.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

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

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

(٤٤) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٣٠.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٥٥) المرجع السابق .

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

انظر :

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

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

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

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

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

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

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

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

(٦٢) انظر: آفاق عربية ١٢/٩/٢٠٠٢.

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

وهذه نماذج لبعض الرسائل:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٧٠) المرجع السابق، ص ١٣٦.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٩٩) أنور محمد ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

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

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

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

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

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

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

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

ويفسر جمال أسعد ظاهرة اصطلاح الكنيسة بتمثيل الأقباط - سياسياً - إلى العزلة السياسية التى حدثت فى السبعينيات ، ودفعت الأقباط إلى الهجرة إلى الكنيسة ، ويرى أنه عندما اعتبرت قيادة الكنيسة أنها القيادة الممثلة والمعبرة عن الأقباط تجاوزت الكنيسة دورها الدينى والوطنى والاجتماعى ، وأصبح البابا شنودة الممثل السياسى للأقباط .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١٠٥) روزاليوسف ٦/١/١٩٩٢م

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

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

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

(١٠٩) العالم اليوم ٤/٥/١٩٩٤م.

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

(١١١) الأب وليم سيدهم اليسوعى ، كلام في الدين والسياسة. نحو لاهوت تحرير مصرى عربى ، القاهرة: دار مصر المحروسة ، ٢٠٠٣م ، ص ١١٠-١١١

(١١٢) المرجع السابق ، ص ٩٩.

(١١٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣.

(١١٤) المرجع السابق ، ص ٩٨ ص ١٣١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١٢٠) لمزيد من التفاصيل انظر:

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

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

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

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٧٨ - ٧٩.

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

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

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

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

ويمكن الاطلاع على النص كاملاً www.thecopticcharter.org

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

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

(١٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٦.

(١٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٧.

(١٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٣٣.

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ - ٣٩.

(١٣١) المرجع السابق ، ص ٤٠.

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

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

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

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

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

لمزيد من التفاصيل انظر:

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

المواطنة في الخطاب القومي

د. محمد إبراهيم منصور

أولاً : تمهيد

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

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

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

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

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

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

ثانياً : اختفاء المواطنة في الفكر القومى : محاولة لتعقب الأسباب

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

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

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

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

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

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

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

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

ثالثاً : الفكر القومي ومعاودة الاهتمام بالديمقراطية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رابعاً : مبدأ المواطنة وحقوق الأقليات في الوطن العربي

كشفت كارثة الاحتلال الأمريكى للعراق ، وأشواق الأقليات القومية والطائفية والدينية التى انفجرت فجأة - كالبخار المحبوس - عن تكوين اجتماعى فسيفسائى ، يختبئ وراء غلالة من الولاء القسرى ، فرضه نظام حكم فردى مستبد ، تحول - فى غياب الديمقراطية - من نظام حكم ذى توجه قومى ، إلى نظام حكم عشائرى ارتد بالعراق إلى صيغة عصبوية من مجتمعات ما قبل الدولة ، وعاد يطرح مجدداً مصير أقليات أخرى فى الدولة العربية ، ربما كانت أوضاعها أقل مأساوية عن وضع الأقليات فى العراق ، إلا أن أحوالها لا تخلو من ألوان القهر وأشكال التمييز الدينى والعرقى والثقافى والاقتصادى كالزنج فى جنوبى السودان ، والبربر فى المغرب العربى ، والحراطين والسودان فى موريتانيا.

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

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

أولهما : دور الإصلاحيين الإسلاميين كالكواكبى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا فى الفكر القومى العربى ، الذين لم يروا تناقضاً بين العروبة والإسلام.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يقول أبو سيف يوسف "يتعذر على دارسى تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب بالأقباط من جوانبها كافة إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضارى بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة الأقباط فى المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التى أسهمت فى تخلق مجتمع من المسلمين والأقباط ، يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماكك"^(٣٢) . وطبقاً لعبارة لجمال حمدان المكثفة: "إذا كان العرب قد عربوا مصر لغوياً ودينياً فقد مصرتهم مصر حضارياً ومادياً". وقد قوّم العرب والمسلمون حضارة مصر القديمة تقويماً إيجابياً ، لكن الحضارة المصرية القديمة خمدت جذوتها ، ولم يبق منها غير عناصر امتزجت بحياة المصريين عبر الحضارات التى تتابعت على أرض مصر. وقد كان أبو خلدون ساطع الحصرى أبعد نظراً من طه حسين عندما قال له : "إن دعاة الوحدة العربية لم يطلبوا من المصريين - ضمناً ولا صراحة - أن يتنازلوا عن مصريتهم ، بل إنهم يطلبون إليهم أن يضيفوا إلى شعورهم المصرى الخاص شعوراً عربياً عاماً ، وأن يعملوا للعروبة بجانب ما يعملونه للمصرية..". ويسأل الحصرى مستنكراً : "وهل لديكم ما يدل على أن العروبة والمصرية ضدان لا يجتمعان ، وعنصران متعاكسان لا يمتزجان؟! "^(٣٣) .

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

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

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



هوامش الدراسة

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

هوامش الدراسة

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

تَعْقِيبٌ ..

١ . السيد ياسين

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

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

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

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

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

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

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

على أي الأحوال ، سأبدأ بالتعليق على بحث الدكتورة أميمة عبود والتي سمعت كثيراً عن تميزها في رسالتها للدكتوراه خصوصاً في مجال تحليل الخطاب. وأشهد أن الدكتورة أميمة في بحثها الممتاز قدمت عرضاً ممتازاً للفكر الليبرالي الغربي وأنا أهنتها لأنها وضعت يدها على الإنجاز التاريخي للفيلسوف هارفارد جون رولز في كتابه (نظرية العدالة). ورولز هو من فجر أكبر ثورة في الفكر الليبرالي الحديث حين كتب كتابه الشهير (للكذبة حوالي ٥٠٠٠٠٠ مقالة و ١٠٠ ألف كتاب) حيث استوعب فيه ذلك المفكر الليبرالي - لأول مرة - النقد الماركسي التقليدي للفكر البرجوازي الذي يركز على الحقوق السياسية دون الحقوق الاجتماعية للمواطن ، ومن هنا يتحدث رولز بكل وضوح أن هناك مبدئين للعدل ؛ الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، ولأول مرة يدمج بُعد العدالة الاجتماعية. رولز بعد ذلك اجتهد وقدم كتاب *Libéralisme Politique* وأشارت إليه الدكتورة أميمة ، وإن كان لرولز كتاب آخر لم تشر إليه الدكتورة أميمة يستحق النظر وهو عن حقوق الإنسان. وتتميز الدكتورة أميمة بأنها ترصد حقائق وتصل إلى نتائج بالغة الأهمية ولكنها تسوقها بتواضع شديد ، وبالتالي ينبغي علينا التركيز على ما وصلت إليه في الصفحات الأولى وهو مجموعة من الحقائق الأساسية. وأنا أولاً لي ملاحظة منهجية مهمة وهي مسألة العلاقة بين المفهوم والسياق. هناك عبارة ذكية تأتي على تغيير مفهوم المواطنة وما هي العلاقة بين المفهوم والسياق ، وقد أشارت إشارة ذكية إلى ما يحدث أحياناً من ظهور مفهوم معين واختفاء مفهوم آخر ، والسؤال الذي نهتم به في الإبستمولوجيا أو علم اجتماع المعرفة: ما هي العوامل التي تحكم صعود وسقوط المفاهيم؟ لقد عاد مفهوم اليوتوبيا مرة أخرى بدون مناسبة ، ليس هذا فحسب بل إن البعض ألف أنواعاً جديدة من اليوتوبيا منهم جاك أتاليه المفكر الفرنسي المعروف وآخرون. والسؤال هو: لماذا عاد مفهوم اليوتوبيا بعد أن كان قد انقضى؟ لأن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً : المواطنة في الدوائر المدنية والحزبية ..

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

د. عماد صيام

* تعقيب

د. على ليلة

٧ قراءة في مفهوم
المواطنة في وثائق
الحزب الوطنى .

د. صلاح سالم زرنوقة

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

د. على ليلة

٦ منظمات المجتمع المدني وقضية المواطنة استراتيجيات التناول وزوايا الاهتمام

د . عماد صيام

مقدمة

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

أولاً : حول مفهوم المواطنة

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

الذى يجمع الشروط الضرورية للإسهام فى إدارة الشؤون العامة ضمن إطار المدينة^(١).

وإذا كانت بداية نشأة مفهوم المواطن قد ارتبطت بمفهوم الدولة (بعدها حلت هذه محل المدينة) ؛ فقد ارتبط تطوره بمفاهيم أخرى كالحرية والمساواة والملكية ، وهو ما أكده إعلان حقوق الإنسان الصادر عام ١٧٨٩م كوثيقة لميلاد المواطن الحديث ، وهو الإعلان الذى صدر عن الجمعية الوطنية الفرنسية ، وارتبط بأحداث الثورة الفرنسية ، وساهم فى استبدال نظام كان يستند إلى هوى الملك الذى كان يحكم بمقتضى الحق الإلهى إلى نظام يستند إلى الشرعية ، ويرتكز على الحرية وإبطال الامتيازات التى لم تعد تناسب مجتمعاً تتمتع فيه البرجوازية بالتفوق الاقتصادى ، حيث ركزت الوثيقة على الحقوق الطبيعية للإنسان بوصفه إنساناً ، والتى يستحقها بسبب ماهيته تلك وحدها ، وبصورة مستقلة عن تدخل المشرع ، وهى حقوق سابقة للدولة وظهورها وأعلى منها ، ولا يمكن التنازل عنها ولا يتقادم عليها الزمن. ويمكن عبر مواد إعلان حقوق الإنسان التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن ؛ رغم أن أغلب مواد تستهدف الإنسان والمواطن معاً ، لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانة غير مباشرة لحقوق الإنسان ، ولأن احترام حقوق الإنسان ضرورى لممارسة حقوق المواطن^(٢).

يشير إعلان حقوق الإنسان فى مادته الأولى إلى أن "الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الحقوق" ، وبالتالي لم تعد هناك فوارق قائمة على المنشأ أو اللحظة أو الامتيازات ، إلا أن هذه المساواة مدنية وحقوقية وليست مساواة اقتصادية واجتماعية ؛ وهو ما تؤكدته المواد التى تؤكد على مبدأ المساواة مثل المساواة أمام القانون (مادة ٦) ، والمساواة فى تحمل الأعباء العامة (مادة ١٣)^(٣) ، وبالتالي يمكن القول إن المواطنة تعنى العضوية الكاملة والمتساوية فى المجتمع ؛ بما يترتب عليها من حقوق وواجبات ، وهو ما يعنى أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أى معايير تحكيمية مثل الدين ، أو الجنس ، أو اللون ، أو المستوى الاقتصادى ، أو الانتهاج السياسى والموقف الفكرى.

وقد تطور مفهوم المواطنة على مستويين : الأول : هو إدخال فئات جديدة تحت مظلة هذه الحقوق وتمتعها بها (مثل إزالة الشروط المالية التى كانت تحدد من له حق التصويت فى الانتخابات العامة من الرجال ، أو منح الحقوق السياسية للمرأة) ، وكان المستوى الثانى : هو منح المواطنين مزيداً من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية.

وشروط تحقق المواطنة وممارستها لا ترتبط فقط بالتحديد الدقيق للحقوق أو للمجال الخاص الذى لا يجب أن تتدخل فيه السلطة الحاكمة مهما كان حجم الأغلبية خلفها ، ولكن

بضمان عدم تخطيها وتجاوزها لهذا المجال الخاص ؛ بمعنى وجود مؤسسات وقوانين قادرة على اكتشاف متى تكون تلك الحقوق قد انتهكت وتضع حداً لانتهاكها ، وهذه المؤسسات التي يقف وراءها رأى عام قوى ينتفض ويكافح من أجل حماية حقوق المواطنين (أى حقوق كل فرد وأى أقلية) من سوء الاستغلال أو الانتهاك ؛ خاصة من قبل السلطة الحاكمة أياً كانت تلك السلطة حتى لو كانت سلطة الأغلبية ، ففي المجتمعات الليبرالية والديمقراطية حقيقة تستقر مسبقاً في وعى من يفكر من أبنائها في انتهاك القانون بأن جهده هذا لا بد أن يفشل ؛ لأن الرأى العام لن ينتظر دون حراك حتى يراه ينجح في انتهاك القانون^(٤) .

فالرأى العام يضع حماية المجال الخاص (الحقوق المدنية) فوق كل شيء آخر وهى حال من الصعب مواجهتها في البلدان الغربية ؛ وذلك لرسوخ السياق الاجتماعى والثقافى الذى لا يجعل لأى ارتباط أو إيمان الأسبقية على حماية الحقوق الفردية ، بما فى هذا الحقوق التى قد تكون ممارستها هجومية على نحو سافر على أغلب أعضاء المجتمع ، وهذا التعارض بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع أو الجماعة يفرض حتمية وجود أسلوب أو نهج أو أداة توازن بين صالح الفرد وصالح المجتمع ، بمعنى آخر الإدارة الرشيدة لتضارب المصالح والمطالب ، حتى لا يتحول هذا التضارب إلى نزاعات كامنة سرعان ما تنفجر وتهدد قوام الوطن ذاته ، هنا رسوخ روح المواطنة والممارسات المرتبطة بها وتمتع المجتمع بوجود مؤسسات مدنية محترمة وعلى نطاق واسع ، وكذلك اتساع نطاق الممارسات ونماذج التفكير التى تشجع على - أو تطلب - القيام بتنازلات للحفاظ على درجة من التناسق لا يمكن للمجتمع أن يستمر بنجاح دونها ، هو صهام الأمان فى بناء هذه الأداة التى يطلق عليها السلوك الحضارى أو الروح الجماعية للأمة ، والتى تميز الحياة السياسية فى المجتمع المتمدن ، حيث تعطى هذه الروح الاهتمام البالغ لمصلحة المجتمع والصالح العام خاصة فى المواقف التى يحتدم فيها النزاع بما يتجاوز الاهتمام الفردى أو العائلى أو القبلى أو العرقى أو الطبقي أو المهني ، هذا السلوك الحضارى الذى يعبر عن رسوخ ثقافة المواطنة ويرتبط بـ :

▪ شرعية السلطة (تعبيرها الواقعى والحقيقى عن مجمل فئات الوطن وانعكاس هذا فى مشاركة المواطن مشاركة حقيقية فى إدارة نظام الحكم ، والذى يجسده قدرته على الترشيح والتصويت فى الانتخابات العامة و التى يسهم عبرها فى حماية الحقوق العائدة إلى المجال الخاص باختيار ممثليه الحقيقيين).

- فاعلية السلطة : (قدرتها على إدارة شئون الوطن ولصالح كل فئاته وحماية حقوقهم بشكل عادل ومتوازن).
 - عدم اعتماد الجزء الأكبر من الشعب على الحكومة في معيشته بطريقة أو بأخرى أو العمل لديها كموظفين : (فالاستقلالية عن الحكومة بدرجة كافية تجعل المواطنين أكثر قدرة وحرية في الدفاع عن حقوقهم الخاصة).
 - وجود مراكز متعددة للسلطة : (فصل حقيقي للسلطات ، ورقابة متبادلة بين مؤسساتها ، مؤسسات قادرة على القيام بأعمالها في تناسق وتناغم ولكنها ليست قادرة على تحقيق إدارة خشنة تعتدى على حقوق الأفراد والجماعات).
 - غياب الشرعية يضعف الفاعلية ، كما أن عدم الفاعلية يقلل من الإيثار بالشرعية ، والعمل لدى الحكومة أو الاعتماد الكامل عليها يهمل مساحة الاستقلالية والقدرة على الاختيار الحر أو النقد للسياسات والبرامج التي تضعها ، وهو ما له تأثير مدمر على الوعي الذاتى الجماعى الشامل لأوسع قطاعات المجتمع^(٥) ، هذا التأثير الذى يظهر أثره بشكل واضح في عدم القدرة على إدارة عملية صراع المصالح بشكل رشيد ومتوازن ، ومن ثم تحولها إلى نزاعات من جهة وتزايد استبداد الدولة من جهة أخرى.
- بهذه المعايير وغيرها يمكن التعرف على مدى رسوخ وتجزر ثقافة المواطنة كجزء من الوعي الاجتماعى السائد والذى ينعكس في ممارسات فردية وجماعية يومية تشير إلى نوعية السكان هل هم مواطنون ؟ أم مجرد مقيمين على أرض لا ينتمون إليها إلا بهذه الصفة.

مفهوم المواطنة وانعكاسه في التاريخ المصرى الحديث

يشير الأستاذ السيد ياسين إلى أن "مفهوم المواطنة من المفاهيم الحديثة نسبياً في الفكر السياسى المصرى ، وإن كانت هناك محاولات لدى المفكرين المصريين القدماء والمحدثين لتفسير حركة المواطنين في المجال العام ، إلا أنها لم تنزل حتى الآن بعيدة عن إمكانية الاقتراب من المصطلح ، ورصد تجلياته في الواقع ، فالثابت أن القدماء من المفكرين لم يهتموا بهذا البحث ، أو بدراسة حالة المواطن في مصر ، بل إنهم في أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدوها في المجتمعات الغربية باعتبارها قيمة مثالية ، فتغنوا بالحرية وحب الوطن ، واحترام القوانين ، لكن دون التعمق في جوهر المواطنة وكونها نتاجاً لمسار تاريخى ممتد ، وتطور اقتصادى واجتماعى لهذه المجتمعات^(٦) .

أما المحدثون من المفكرين فلم تزل مساهمتهم نادرة^(٧)؛ الأمر الذي يجعلنا نقول إن مبحث المواطنة لا يزال المبحث الغائب في الفكر السياسي المصرى المعاصر - بالرغم من أهميته - لارتباطه الوثيق بحالة المواطن في إطار الجماعة الوطنية^(٨)، و حتى الآن لم تتوفر دراسات عميقة ترصد التطور التاريخي والسياسي لمفهوم المواطنة وتجلياته في الواقع المصرى، رغم وجود صدى وتأثير واضح لإسهامات المفكرين المصريين الذين قاموا بنقل المفهوم من الفكر السياسي الأوروبى، خاصة على مسار الحركة الدستورية في مصر والتي شكلت في مضمونها العميق "حركة المحكومين وسعيهم لاختراق حاجز السلطة لإقامة نظام يتمتع بشرعية مغايرة، نظام تقوم شرعيته على مفهوم يحفظ للإنسان كرامته ويضمن حقوقه في مواجهة نظام يهدر كرامة الإنسان والأرض وينفى حقوقهما"^(٩)، حيث سعت الحركة الدستورية إلى التأكيد على مبدأى المساواة والمشاركة وهما جوهر مبدأ المواطنة، لهذا وعلى امتداد التاريخ المصرى الحديث شكلت معارك ونضالات الأمة المصرية من أجل الدستور (وضعه/ تغييره/ رفض الانقلاب عليه، والمطالبة بعودته)، ونجاحها في هذه المعارك لحظات نجاح في استخلاص حقوق الوطن والمواطن، لحظات تحولت أرض مصر إلى الوطن المصرى، وتحول البشر الذين يقيمون عليها ويشاركون في ولادة لحظاتها الدستورية تلك إلى مواطنين، إلا أن المتابع لمسار التاريخ المصرى المعاصر، بمقدار تقديره للبزوغ الباكر للحركة الدستورية في مصر، بمقدار ما سوف يندهش من تقطع مسارها وتراجعها، والانقلاب عليها، أو على المضمون الحقيقى لما تحمله من قيم وحقوق نادى بها الليبراليون الأوائل، فتثبيت وممارسة حقوق المواطنة لا يكفيها فقط وجود نصوص تقرر ذلك في وثيقة الدستور، في حين أن الواقع أبعد ما يكون عن ذلك، فهناك فارق بين Constitution Program (أى الدستور كبرنامج أو وثيقة والذي يتضمن شيئاً مرجوياً في المستقبل القريب أو البعيد) و Constitution Low (الذى يعبر عن حقيقة واقعية كما هو الشأن في قواعد القانون الوضعي)، والرأى كما يشير المستشار وليم سليمان قلادة "إنه لا يسوغ إطلاق اسم الدستور بالمعنى الفنى لهذه الوثيقة إلا على النوع الأخير، أما مجرد تجميع نصوص برنامجية لتكون دستوراً فهذا إن تم يكون مسخاً للمفهوم الأصيل لهذه الوثيقة لأنها لا تعبر عن حركة الواقع"^(١٠).

والمتابع للتاريخ المصرى - خاصة ما يتعلق بالحركة الدستورية والتي سعت لتطوير التشريعات المرتبطة بحقوق المواطنة، وهى الحركة التي شكلت نقطة ارتكاز التيار والحركة الليبرالية في مصر - سوف يلاحظ أنه خلافاً لما جرى في أوروبا الغربية حيث تشكلت

البرجوازية من بين صفوف سكان المدن الأحرار في مجرى صراعها مع الإقطاعيين ، وحيث ولد عبر هذا الصراع المحتدم - طويل الأمد ومتعدد المستويات - الفكر الليبرالي بكل تراثه السياسي ، والممارسات والأطر المرتبطة به (بما فيها مفهوم وثقافة المواطنة) ، هذا الفكر الذى تجذر في وعى الجماهير التى كانت طرفاً مباشراً في هذه الصراعات ، بالتوازي مع الصراع من أجل التقدم العلمى والاقتصادى ومرتبطاً به .

أما طلائع الأفكار الليبرالية فقد دخلت مجتمعاتنا العربية (ومصر بالطبع جزء منها) مع مرحلة تدهور الإمبراطورية العثمانية وانهارها ، وتنامى وتشابك العلاقة مع أوروبا ، تلك العلاقة التى تداخلت فيها الأطماع الاستعمارية ومشروعات السيطرة والنهب ، وأظهر تنامى هذه التشابكات بوضوح متزايد التباين بين المعايير الحقوقية السائدة في بلداننا ، والقائمة على القيم الإقطاعية والشريعة الدينية ، وبين متطلبات الحياة اليومية والطموحات نحو تجاوز حالة التخلف والاستبداد السياسى ؛ هذا التباين طرح وبالحاح متزايد فكرة تبنى المعايير الحقوقية التى تعيش في ظلها المجتمعات الأوروبية ، والمبنية على أسس علمانية تفصل الدين عن إدارة المجتمع^(١١) ، وهو ما جسده محمد على في سعيه إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في إنشاء جيش وأسطول حديثين ، الأمر الذى تطلب إحداث تغييرات عميقة في البلاد ، وهو ما فتح ثغرة لنفوذ الثقافة والأفكار الليبرالية حيث ظهرت لأول مرة المدارس العامة ، والتخصصية الطبية والهندسية والعسكرية على الطراز الأوروبى ، وكان الأجانب من الفرنسيين والإيطاليين والإنجليز هم الذين يدرسون بها ، وكذلك المدربون في الجيش ، والمشرفون على المشروعات الصناعية والإنشائية ، ومشروعات الرى الجديدة ، ونشطت في مصر حركة ترجمة جادة عن الفرنسية أساساً ، ترجمت إلى العربية الكتب المدرسية والأدبية ، وكان الفضل الرئيسى في ذلك لمدرسة الألسن ، التى أسسها الشيخ رفاعة الطهطاوى ، بجانب توالى إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا .

ورغم تعدد الثغرات التى انسابت منها الأفكار الأوروبية خاصة الأيديولوجية التنويرية ، وأفكار الثورة الفرنسية إلا أن تأثيرها لم يمس إلا أعلى فئات المجتمع المصرى ، والتى لم تكن في معظمها مصرية الأصل ، دون أن تمس أسلوب حياة الجماهير العريضة ؛ وهو ما يرجع إلى :

▪ المقاومة العنيفة التى أبدتها القوى المدافعة عن التقاليد والعادات المألوفة والعقيدة الدينية الجامدة ، والتى كانت ترى في كل تطور وتجديد خروجاً على المألوف ، ونوعاً من الزيغ والضلال .

▪ أن محمد على لم يكن تلميذاً منسجماً مع الغرب البرجوازي حيث سعى إلى توظيف الإنجازات العلمية الأوروبية في مجال الاقتصاد أو الصناعة أو الري أو العلوم العسكرية ، ولكن على أسس إقطاعية.

▪ أن عملية التحول التي قادها محمد على استندت على التراث التاريخي لاستبداد الدولة حيث تحول الباشا إلى الصانع والتاجر والمالك الزراعي الأول ، وفرضت الحكومة احتكارها على الحياة الاقتصادية وهو ما همش إلى حد كبير نشاط التجار ، أما الفلاح فقد استخدم في العمل الإجباري في مصانع الباشا ، أو الخدمة العسكرية الإجبارية في جيشه^(١٢) ، وهو ما أجهض بالتالي إمكانية نمو القوى الاجتماعية التي يمكنها أن تتبنى الأفكار الليبرالية دفاعاً عن مصالحها.

▪ كانت مجمل الترجمات والأفكار التنويرية التي نقلها الطهطاوي وتلاميذه في مدرسة الألسن تسعى في الأساس إلى تهذيب التصورات عن أوروبا وأسلوب الحياة الحديثة ، حيث كانت تؤكد على ضرورة الأخذ بمنجزات المدنية الغربية دون تحط للشريعة ، بل كانوا كثيراً ما يهتمون بالتدليل على الأهمية السامية للقيم الروحية الإسلامية^(١٣) ، وبالتالي لم تستطع كل جهود التبشير بالفكر الليبرالي حل مشكلة العلاقة بين الديني والعلماني في الفكر السياسي المصري.

هكذا كانت الطلائع الأولى للأفكار الليبرالية البرجوازية تتسرب في ظل حماية الدولة ذات الأساس الإقطاعي اجتماعياً ، والطبيعة الاستبدادية سياسياً ، والوضع الاحتكاري اقتصادياً ، ورغم طبيعتها العلمانية إلا أنها هادنت الفكر الديني ، ولم تسع لتجاوزه ، ولم تغلغل لنسيج حياة الفلاحين ، وهم الغالبية من المصريين الذين لم يعلموا عنها ، كانت تلك هي سمات النشأة الأولى التي حكمت على الفكر الليبرالي بالعزلة والاعتراب ، رغم كل ما بذله المثقفون الأوائل من جهود خاصة ، من خلال الصحافة التي لعبت دوراً واضحاً في التأثير على الإنتلجنسيا (والتي كان ينتمي قطاع كبير منها لأصول غير مصرية) ، وعرفتهم في ظروف الاستبداد السياسي بالنظم السياسية الليبرالية ، وحالة العلم الحديث ، وكان أقصى نجاح لها هو نشر النزعة الدستورية والتحرر القومي - في الحدود المعتدلة - بين قطاعات هذه النخبة ، والتي قد تمنحهم مساحة أكبر من السلطة والثروة ، وهو ما وجد ترجمته الواضحة في مشروع الدستور الأول ١٨٧٩م الذي وضعه شريف باشا ممثل الجناح الليبرالي من الملاك العقاريين ، إلا أن ظهور عرابي وصحبه شكل دعماً للاتجاهات الليبرالية نتيجة الإحساس

المتنامى بالقوة ، والذي ولده السيطرة على أهم أجهزة الدولة وهو الجيش ، بجانب دخول التأييد الفلاحى على الخط ، ووجود العديد من القيادات ذات التأثير والنفوذ الجماهيرى (دينى أو شعبوى) مثل الشيخ محمد عبده وعبد الله النديم ، والتي سعت لنقل تأييد الثورة إلى صفوف الجماهير عبر استخدام منابر المساجد ، وعمل العرائض ، وجمع التوقيعات عليها ، وتأسيس الجمعيات والمنتديات الأهلية ، والخطابة فى كل التجمعات^(١٤) . وهو ما ساعد على بدء استنهاض حركة اجتماعية حقيقية ، تعبر عن سعى المحكومين لاختراق حاجز السلطة ، وإقامة نظام جديد بشرعية جديدة ، تمنحهم قدراً من الحقوق ، إلا أن هذه الحركة كانت تحمل أهم وأقوى نقاط ضعفها وهى ارتباطها بالدولة ، وعدم وجود مساحة زمنية كافية كى تبلور قيادتها وأدواتها بعيداً عن جهاز الدولة الذى انهار واختفى تحت تأثير الاحتلال الإنجليزى وتواطؤ الخديوى وهو ما أفقد الحركة قيادتها وتنظيماتها ، وعاد بالواقع سنوات أخرى للوراء.

شكلت هزيمة الثورة العرابية لحظة مأساوية لجهود غرس الأفكار الليبرالية فى التربة المصرية ، والسعى لامتزاجها بالتحركات الاجتماعية ، ونقطة تراجع فاصلة فى جهود التبشير بها ، خاصة بعد أن وعت القوى المعادية للحرية والمساواة والاستقلال الدرس من تجربة عرابى ، هذا التراجع الذى رجح مرة أخرى كفة الجناح المعتدل من بين المبشرين بالفكر الليبرالى ، والذين واصلوا جهودهم على استحياء شديد ، مطالبين بالعودة للإصلاحات الدستورية التدريجية ، انطلاقاً من فكرة عدم استعداد الشعب لحكم نفسه بنفسه ، وهو الجناح الذى مثله الشيخ محمد عبده ، الذى كان يرى "أنه من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهياًة له"^(١٥) .

وعلى الصعيد السياسى عرفت مصر تبلور هذا الاتجاه فى حزب الأمة ، والذى كان حزباً لكبار الملاك العقاريين ، وكبار الموظفين من الليبراليين ، الذين تصالحوا مع واقع الاحتلال ، وهو ما ساهم فى مزيد من حصار الجهد التبشيري للأفكار الليبرالية الداعمة لحقوق المواطنة ، وهو نفس المصير الذى لاقتة الجهود التى بذلها أبرز دعاة الفكر الليبرالى من المثقفين العرب من سوريا ولبنان الذين استقروا فى مصر هرباً من الاستبداد العثمانى مثل شبلى شميل ، وفرح أنطون وغيرهم ؛ حيث أضيف قيد آخر يحول دون التقاء أفكارهم بالمصريين وهو انتماءهم الدينى المسيحى ، وحملتهم الشعواء على الاستبداد العثمانى خاصة وأنهم كى يتفادوا الصدام مع سلطة الاحتلال ركزوا على القضايا المرتبطة بحرية الفكر والمعتقد ، وفصل الدين عن الدولة وعن السياسة والتعليم^(١٦) .

ورغم قيود الحصار والاعتدال استمر تيار الدعاة للإصلاح الدستورى وللاستقلال ، والذين استطاعوا قيادة ثورة ١٩ ، عبر تاريخهم الممتد فى العمل العام سواء بمشاركتهم فى الثورة العراقية ، والتواجد فى الجمعية التشريعية كأعضاء منتخبين ، أو عبر مواقعهم فى قمة جهاز الدولة ، واستطاعوا عبر مشاركة جماهيرية واسعة - كانت مفاجئة لهم - تكرار تجربة الثورة العراقية ، وإن كانت فى ثوب مدنى بالحصول على دستور ٢٣ ، بما يحمله من نقلة فى تقنين الحقوق والحريات المدنية ، وقدر من الاستقلال النسبى ، إلا أن محدودية أو قصور فكرهم السياسى الليبرالى ، ومصالحهم الاجتماعية ، لم يكونا ليسمحاً بقبول الاختلاف أو التعددية ، أو استمرار مشاركة الجماهير فى صنع مستقبلها السياسى ، وهو جوهر فكرة المواطنة^(١٧) ، مما أجهض التحركات الاجتماعية الواسعة التى صاحبت ثورة ١٩ ، وهو ما ساعد عليه وجود جيش الاحتلال ، واستبداد القصر ، وفرغ - فى الممارسة العملية - العديد من الأطروحات السياسة المرتبطة بالفكر الليبرالى من مضمونها ، حيث تحول تداول السلطة إلى تبادلها بين أحزاب الأقلية المعادية لمصالح الجماهير والمهادنة للاحتلال ، أما الاحتكام لرأى الأمة عن طريق الانتخابات فقد انتهى إلى تكريس أساليب التزوير التى ما زلنا نعانى منها إلى الآن ، وقضية الاستقلال تحولت إلى مفاوضات لا نهائية مع الحكومة البريطانية ، أما الدستور فتم الانقلاب عليه بدساتير غاية فى الرجعية ، والتراجع عن الحقوق التى منحها دستور ٢٣ الذى لم يحكم به إلا بضع سنين محدودة ، وظل مطلب عودة دستور ٢٣ أحد المطالب التى رفعتها الحركة الوطنية قبل ١٩٥٢م ، لهذا أخذت فى التنامى من جديد أفكار معادية للديمقراطية والتى لم تجن منها الجماهير فى الواقع أى ثمار حقيقية ، لعل أبرزها فكرة المستبد العادل ، بجانب بروز العديد من الجماعات السياسية المعادية للفكر الليبرالى الغربى ، والتى أخذت تدريجياً تسحب البساط من تحت أقدام حزب الوفد - الذى أصبح الممثل السياسى الأكثر شعبية للتيار الليبرالى منذ ثورة ١٩١٩م - مثل التنظيمات الماركسية ، وحزب مصر الفتاة ، وجماعة الإخوان ، واستمر التدهور حتى جاء عام ١٩٥٢م ، وسيطر ضباط الجيش على مقاليد الأمور من خلال أحد أهم أقوى مؤسسات جهاز الدولة وصودرت بالكامل الحياة السياسية المستقلة ، بداية من إلغاء دستور ١٩٢٣م فى ديسمبر ١٩٥٢م ، وإلغاء الأحزاب السياسية ومصادرة أموالها فى يناير ١٩٥٣م ، إيذاناً بانتهاء العصر الليبرالى ، وقيام نظام سياسى بطريركى ، يلعب فيه الحاكم الفرد دور رب الأسرة الذى ينحنى الجميع لسلطته المطلقة ، وينفرد وحده باتخاذ القرار ، وتندمج فيه السلطات فهو المشرع والقاضى والجلاد^(١٨) ، وهو الوضع الذى رسخته فى ثناياها الدساتير التى صدرت بعد ذلك^(١٩) ، ومنحه دستور ١٩٧١م مظهراً ديمقراطياً براقاً^(٢٠) .

وفي عام ١٩٧٦ عادت التعددية السياسية المقيدة ، وعرفت معها عودة بقايا القوى السياسية القديمة ، بنفس الأفكار والتراث السياسي (وفي كثير من الأحيان بنفس الأشخاص) ، رغم كل المياه العذبة التي جرت في النهر.

ثانياً : قضية المواطنة والجدل السياسي في المجتمع المصري

شكلت مجمل التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها مصر منذ منتصف السبعينيات في جوهرها التحول نحو اقتصاد السوق وفك هيمنة الدولة على الحياة الاقتصادية ، وإتاحة الفرصة لنمو وسيطرة القطاع الخاص ، ودعم الارتباط بالمعسكر الرأسمالي^(٢١) ، وكان من أبرز التغيرات المصاحبة لهذه التحولات ، والمؤثرة بشكل مباشر على قضية المواطنة ، ووضعها على جدول أعمال العمل الوطني والجدل السياسي العام منذ منتصف السبعينيات:

١- الانسحاب التدريجي للدولة من مجال الخدمات الأساسية خاصة في مجال الصحة والتعليم والرعاية الاجتماعية ، وضمان حقوق العمل والتوظيف ، هذه الخدمات التي كانت الدولة تضمونها كجزء من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمواطن ، والتي استطاعت في مقابلها - ومنذ العهد الناصري- أن تقايض بها على حقوقه المدنية والسياسية ، وعلى امتداد تطور عملية انسحاب الدولة من تقديم هذه الخدمات (سواء بانهايار مستوى كفاءتها إذا كانت ما تزال تقدم بشكل شبه مجاني ، أو تقديمها بمقابل سواء عبر المؤسسات الحكومية أو من خلال القطاع الخاص ، أو بالامتناع تماماً عن تقديمها أو ضمانها) . أصبح الملايين من المصريين في العراء ، ودون أى غطاء حمائي حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، خاصة مع تأميم عمل ونشاط المنظمات النقابية (مهنية وعمالية) ذات المهام الدفاعية عن حقوق هذه الفئات ، سواء عبر وضعها تحت الإشراف والسيطرة الحكومية الكاملة (النقابات والاتحادات العمالية) ، أو وضع قوانين تصادر عملياً حركتها الحرة (النقابات المهنية)^(٢٢) ، وهو ما دعمه وجود البلاد تحت حكم قوانين الطوارئ التي تقيد وتجزم أشكال الاحتجاج الجماعى ، وهو ما يدفع للتساؤل عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لملايين المواطنين الذين يعيشون كما تشير الإحصاءات تحت خط الفقر ، أو للملايين الذين لا يجدون أى فرصة للعمل ؟ (طبقاً لنتائج إحصاءات عام ١٩٩٦ هناك ١٥٣٥٠٠٠ عاطل عن العمل ، ونسبة النمو في معدلات البطالة تصل إلى ٨,٥٪ سنوياً ، ٧,٦٤٪ ممن يعانون من البطالة من الشباب^(٢٣) أو الآلاف الذين لا يجدون مقعداً للدراسة ، أو فرصة تعليم مناسبة ، ويعانون من

الأمية؟ (في مصر لا زال هناك ٤ و ١٩ مليون أمي^(٢٤)) ماذا عن حقوق المواطنة لهذه الملايين؟
التي أصبحت حقوقها الاقتصادية والاجتماعية مهذرة؟ وتشكل قضية ذات أولوية أصبحت
مصدراً للتوتر الاجتماعى الذى تحول فى كثير من الأحيان إلى نزاعات حقيقية اضطرت
الحكومة معها إلى إنزال القوات المسلحة، وفرض حظر التجول^(٢٥).

٢- رغم عودة التعددية السياسية فى عام ١٩٧٦م بعد مصادرتها بشكل كامل منذ قيام
سلطة يوليو فى عام ١٩٥٢م، وحيث عانت مصر طوال تلك الفترة من غياب مشاركة
المواطنين السياسية فى صنع واتخاذ القرار، فى ظل نظام سلطوى غيب فى الواقع الإرادة
السياسة للمواطنين على أساس أن القيادة السياسية أخذت تفويضاً شعبياً غير مكتوب
للحديث باسم هذه الجماهير ولتغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية لمصلحتها^(٢٦)، وهو ما
ارتبط بشكل عمدى ولتأكيد النزعة الشمولية للنظام السياسى بحجب الشرعية السياسية
والقانونية عن كل التيارات السياسية المخالفة (ليبرالية / إسلامية / يسارية)^(٢٧)، ولم تشكل
عودة التعددية فى عام ١٩٧٦ نقلة كيفية فى هذا المجال فى ظل ما يطلق عليه التعددية المقيدة
التي ما زالت تضع العديد من التيارات السياسية الفاعلة وذات التواجد الجماهيرى خارج
نطاق الشرعية القانونية^(٢٨)، وحتى الأحزاب التي تم الترخيص لها فهى تعاني من قيود
شديدة فى إمكانية تحركها خارج مقراتها الحزبية، ومن تدخلات تصل لمرحلة التجميد
والحل^(٢٩)، ناهيك عن ما يصاحب عمليات الانتخابات البرلمانية من أشكال سافرة للتدخل
والتأثير^(٢٩)، وهو ما جعل فى النهاية نسبة المشاركة فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة عام
٢٠٠٠م لا تتجاوز ٥, ٢٧٪^(٣١) من المقيدى فى جداول القيد الانتخابى، وهى نسبة سوف
تزداد ضآلة إذا نسبت إلى من هم فى سن الانتخاب، وهو ما يعبر بوضوح عن تدنى مستوى
المشاركة السياسية ومستوى تآكل الشرعية التي يتمتع بها النظام السياسي.

هذه الوضعية والتي تحتوى على الكثير من التفاصيل التي تجعل ممارسة العمل السياسي
عملية مخوفة بالمخاطر واللاجدى تثير الكثير من التساؤلات عن حقوق المواطنة بالنسبة لمن
ينتمون إلى التيارات السياسية المحجوب عنها الشرعية، أو أعضاء الأحزاب المحرومين من
حرية الحركة السياسية، وبالإجمال من اضطروا للانسحاب وعدم المشاركة فى الانتخابات
العامة على اختلافها بالترشيح أو التصويت لشكوتهم من تزييف إرادتهم، التساؤل على وجه
العموم عن حقوقهم فى المشاركة السياسية وهى فى القلب من حقوق المواطنة.

٣- شهدت مصر ومنذ أوائل السبعينيات فى إطار التحولات الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية التي شهدتها تلك الحقبة بداية عودة وصعود تيارات الإسلام السياسي باتجاهاته

المختلفة ، نتيجة تزايد لجوء النظام السياسى لتوظيف الدين فى محاولة دعم شرعيته السياسية فى صراعه مع قوى اليسار والناصرية ، وهى العملية التى بدأت باعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للتشريع ، والبداية فى حوارات شارك فيها رئيس الجمهورية بشخصه مع قيادات الإخوان^(٣٢) ، ووصلت إلى حد تقديم الدعم لجماعات الإسلام السياسى فى الجامعة ، وانتهت باحتدام الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى التى أصبحت منافسا له ثقله ينفى الشرعية الدينية عن النظام ويحتكرها لنفسه ، وهو ما دفع النظام السياسى إلى المزايدة على شعارات الحركة الإسلامية التى وصل الصراع مع بعض فصائلها إلى مستوى الصراع المسلح^(٣٣) ، وتزامن مع نهج النظام السياسى فى هذا المجال طوفان الهجرة إلى بلاد النفط التى تبلورت فيها معالم نوع جديد وخاص من الإسلام القائم على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية القائمة فى هذه البلدان ، وهو إسلام يركز على أداء الشعائر والتمسك بسنة الرسول بغض النظر عن المضمون السلوكى والأخلاقى والاجتماعى الكامن وراءها ، ومما لا شك فيه أن طوفان الهجرة الذى شمل الملايين من المصريين قد ساهم بدوره فى رواج هذا النمط من الإسلام مع رواج السلع المعمرة والفاخرة التى استوردها العاملون بتلك البلدان ، ومع تزايد الأزمات الاجتماعية التى يمر بها المجتمع المصرى وتدهور الأوضاع المعيشية لقطاعات كبيرة من السكان بدأت لديهم رحلة البحث عن بديل يخرجه من واقع البؤس الاجتماعى الذى يعانون وطأته ، وكان للشعارات العامة والغامضة التى رفعتها جماعات الإسلام السياسى مثل "الإسلام هو الحل" أثرها فى مداعبة آمال جزء كبير من السكان خاصة بعد ما جنته من إخفاقات وهزائم مع التجارب التنموية التى لا تستمد إطارها المرجعى من الدين ، ساهمت هذه العوامل وغيرها على امتداد السبعينيات وحتى الآن فى خلق مناخ عام فى المجتمع وصل بالشعارات العامة التى تطرحها فصائل الحركة الإسلامية مثل "مصر بلد إسلامى" ، "الإسلام هو الحل" ، "تطبيق الشريعة الإسلامية" ، "إصلاح الدنيا بالدين" إلى حالة من الجاذبية والانتشار ، وهو ما ساهم فى وجود فئات واسعة من المناصرين لتيارات الحركة الإسلامية والداعين لأفكارها بصرف النظر عن ارتباطهم المباشر بتنظيمات الحركة الإسلامية من عدمه ، فإذا أضفنا لهذا أيضاً سعى مختلف تيارات الإسلام السياسى إلى خلق حالة من التمايز بالدين الإسلامى والاستعلاء به^(٣٤) ، وما طرح من ضرورة تطبيق الشريعة وإقامة دولتهم ذات المرجعية الدينية يمكن تفهم مدى اتساع وتأثير المناخ الطائفى الذى تحول إلى ممارسات عملية واسعة الانتشار^(٣٥) ، والذى حول حرية العقيدة والإيمان الدينى لأقباط مصر إلى كابوس و مشكلة حقيقية أخذت فى

التصاعد مع بداية السبعينيات بحادثة الخانكة في عام ١٩٧٢ م ، والتي دشنت بداية انفجار مشكلات وهموم الأقباط التي شكل تراكمها وتصاعدها انتهاكا حقيقيا لحقوقهم كمواطنين^(٣٦) ، خاصة قضية حرية الاعتقاد بدون أى أشكال من التقييد ، والمساواة في تقلد الوظائف العامة ، والتهميش السياسى والذى يدفع للتساؤل عن مدى تمتع ما يقرب من ١٠ ملايين مصرى من الأقباط بحقوق المواطنة الكاملة ؟.

٤- لم يقتصر الأثر السلبي لصعود تيارات الإسلام السياسى ولجوء النظام السياسى للمزايدة الدينية عليها على تصاعد حدة الاحتقان الطائفى ، ولكن برز معها مشكلة أخرى مرتبطة بحرية التفكير والإبداع ، حيث لجأت تيارات الإسلام السياسى إلى فرض نوع من السطوة الفكرية والثقافية على المجتمع عبر مطاردة الأفكار والأعمال الإبداعية (من اجتهادات فكرية/ أعمال سينمائية/ أعمال روائية/ قصائد شعرية ، بل وصل الأمر إلى صور التماثيل والمنحوتات) واتهامها بخروجها على المبادئ الدينية ، بل وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وبالتالي الكفر فى بعض الأحيان ، وخروجها على قيم المجتمع المسلم وأخلاقه والدعوة إلى الابتذال والعري والانحلال الخلقى ، وأنها أداة الغرب لطمس ثقافة وهوية الأمة ، واستخدم العديد من رموز ونشطاء حركة الإسلام السياسى ساحات القضاء عبر رفع قضايا الحسبة ، أو الضغط على المؤسسات الرقابية الرسمية التى أصبحت موافقها أكثر محافظة (تارة بتأثير جو التراجع العام فى مناخ الحريات وسيادة ثقافة التدين ، وتارة بهدف عدم إثارة التيارات الإسلامية ، أو بهدف المزايدة عليها) ، أو دعوة المؤسسات الدينية كالأزهر ومجمع البحوث الإسلامية للتدخل ، إخراج المظاهرات الطلابية والتحريض عبر الصحف والمجلات المرتبطة بالحركة الإسلامية ، نهاية بالتهديد المباشر والقتل^(٣٧) ، وقد فجر هذا الواقع واحتداه على مدار ربع القرن الماضى مرة أخرى قضية الحريات ليس فقط فى جانبها المتعلق بالحريات السياسية ، ولكن أيضاً حرية التفكير والتعبير والإبداع ، وهى القضية التى احتشد وراءها مئات من المثقفين والمفكرين والمبدعين ، والتى أصبحت بما لهم من ثقل فى الساحة الثقافية والفكرية قضية مثارة وبالحاح ، وأصبح التساؤل عن الحق فى حرية التفكير والتعبير والإبداع كأحد أهم حقوق المواطنة أحد الأسئلة التى تحتل جدول أعمال الحوار والصراع فى المجتمع المصرى.

٥- على الرغم من تمتع المرأة المصرية بكثير من الحقوق المدنية والسياسية ، إلا أنه لا يمكن القول بأنها حصلت على حقوق المساواة الكاملة مع الرجل ، خاصة ما يتعلق بحقوقها السياسية والمدنية^(٣٨) ، وهى الوضعية التى يضاعف من آثارها السلبية الثقافة السائدة والتى

تضرب بجذورها في التاريخ الاجتماعي المصري ، والتي ما زالت تهمش المرأة وتضعها في مرتبة تالية للرجل ، وهو ما انعكس بشكل عام وسلبى على مجمل أوضاع النساء المصريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، خاصة في الريف ، ونساء المناطق الفقيرة في الحضر ، ودفع بالمشكلات النوعية للمرأة بالظهور بقوة على ساحة الجدل أو الحوار المجتمعي ، وهو ما ساعد عليه:

- تصاعد الخطاب الإسلامي المحافظ ، الذي يراها في مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، والمطالب بعودة المرأة للمنزل ، والتعامل معها بصفقتها مصدرا للفتنة والشروع يجب فرض مزيد من القيود على ملابسها وتحركاتها وسلوكياتها.
- الهجمة التي نالت كثيرا من الحقوق الاجتماعية خاصة في قوانين العمل الجديدة ، والتي شكلت في بعض بنودها تراجعا واضحا عن كثير من المكتسبات الاجتماعية التي حصلت عليها المرأة.
- تصاعد التحركات العالمية المنادية بحقوق المرأة ، وانتقال صداها بقوة في مصر تحت تأثير التطور الهائل في وسائل الاتصال من جهة ، واهتمام العديد من المنظمات الدولية بدعم الجهود الرامية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة^(٣٩) ، ودعم الأنشطة الهادفة لذات الغرض.

وبالتالي أصبحت حقوقاً المواطنة المنقوصة والتي تهم ما يقرب من نصف سكان المجتمع المصري من النساء كقضية ذات أبعاد قانونية وثقافية واجتماعية ، أحد جوانب الحوار المجتمعي حول إشكاليات المواطنة في مصر.

٦- شكل الصراع الدامي بين النظام السياسي وتيارات العنف الإسلامي طوال حقبة التسعينيات ملمحا آخر ألقى بظلاله الكثيرة على قضية حقوق المواطن في ظل تصاعد وتيرة العنف التي راح ضحيتها الكثير من الأبرياء^(٤٠) ، ومع استمرار العمل بقانون الطوارئ ولجوء الدولة للحلول الأمنية كأداة رئيسية في محاولتها لتكسير بنية منظمات العنف الإسلامي اتسع نطاق حملات الاشتباه والاعتقال والإحالة للمحاكمات العسكرية ، وهي الحملات التي صاحبها العديد من الانتهاكات وعمليات التعذيب واسعة النطاق وانتهاك لحرمان الجسد في أشنع صورها ، والتي لم تخلف فقط مئات السنين بأحكام السجن أو العشرات من حالات الإعدام التي طالت المئات من أعضاء منظمات العنف الإسلامي^(٤١) ، والتي انتهك فيها حقهم كمواطنين في التقاضي أمام قاضيهم الطبيعي بإحالتهم إلى المحاكم العسكرية ،

ولكنها خلفت أيضاً آلاف المعتقلين الذين لم ولن تتم إحالتهم للمحاكمة والذين تجاوزت سنوات اعتقال المئات منهم السبع والثمانى سنوات ، والذين حصلوا على أحكام من المحاكم المختصة بإنهاء سنوات اعتقالهم^(٤٢) ولكن قامت وزارة الداخلية بالالتفاف حولها بإصدار أوامر اعتقال جديدة لهم دون الإفراج عنهم ، ناهيك عن الأوضاع البائسة التى يجيا فى ظلها هؤلاء المعتقلون والتى أودت بحياة الكثير منهم داخل السجون أو أصابتهم بعشرات الأمراض المزمنة التى حولت الكثير من هذا الشباب المعتقل إلى مقعدين ومعاقين ، هؤلاء الذين عذبوا أو الذين لم يتمتعوا بحقوقهم فى اللجوء إلى قاضيهم الطبيعى ، وغيرهم من الآلاف الذين ما زالوا قابعين خلف جدران المعتقلات يطرحون أيضاً وبإلحاح قضية الحقوق المدنية والقانونية للمواطنين ، وكيف يمكن أن تنتهك من المؤسسات الرسمية فى خرق واضح للقانون المفترض أن تطبقه دون أدنى خشية من محاسبة؟! .

كانت تلك هى أبرز العوامل التى تفاعلت مع بعضها البعض ومع غيرها من العوامل وطرحت فى تصاعد قضية المواطنة الكاملة وبإلحاح على جدول أعمال الحوار المجتمعى والفعل السياسى طوال العقود الثلاثة الماضية ، متجاوزة الفهم التقليدى الذى يربط فقط قضية المواطنة بأوضاع الأقباط ، وطرحت فهما أكثر تركيباً وتعقيداً عن الفهم السائد يشير إلى أن قضية المواطنة وانتهاكها هى قضية يعانى منها الجانب الأعظم من المصريين بأشكال مختلفة وبمستويات متعددة.

ثالثاً : منظمات المجتمع المدنى

تصف بعض التعريفات المجتمع المدنى بأنه "الساحة التى تدور فيها التفاعلات الاجتماعية العامة التى لا تتعلق مباشرة بالربح أو بالصراع على السلطة السياسية أو السيطرة على السلطة التنفيذية ، وهو ما يعنى أن المجتمع المدنى ينشط ويتطور طبقاً لمنطق وديناميكية تختلف جذرياً عن تلك التى تتحكم فى السوق ، أو تلك التى تتعلق بالممارسة المباشرة للسلطة السياسية"^(٤٣) ، وهذا التحديد لساحة المجتمع المدنى التى تجدر تجلياتها فى قيم ثقافية وأبنية مؤسسية وفاعليات اجتماعية ذات طابع مميز^(٤٤) لا يجعلها بعيدة أو منفصلة عن ساحات الصراع الاجتماعى التى تحتشد فيها مختلف الفئات الاجتماعية سواء السائدة أو الساعية لإعادة اقتسام الثروة والسلطة ، وهو ما يعنى أن مؤسسات المجتمع المدنى تعد من الناحية الإجرائية بمثابة البنية التحتية التى تمارس من خلالها أشكال أخرى من الصراع ، أشكال أقل عنفاً وقمعاً بين الفئات الاجتماعية المتصارعة ، والتى تحاول توظيف هذه المؤسسات لبناء

ونشر نفوذها الفكرى عبر اللجوء لممارسات وأولويات بديلة لتلك التى يتبناها النظام السياسى القائم كجزء من معركة الصراع ذات الطابع التراكمى ، التى قد تحدث نقلة كيفية للمجتمع عند لحظة تاريخية مواتية ، بهذا المنظور يمكن فهم الدور الذى تلعبه العشرات من منظمات المجتمع المدنى فى المجتمع المصرى فى تناولها لقضية المواطنة ، وتركيز اهتمامها على أحد الجوانب التى تحققها أو تستكملها.

رابعاً : منظمات المجتمع المدنى وحقوق المواطنة ... زوايا التناول ووسائل العمل
إذا كانت هناك العديد من منظمات المجتمع المدنى قد أبدت اهتماماً واضحاً بحقوق المواطنة على تعددها ، فسوف نلاحظ تباين مجالات هذه الاهتمامات بين منظمة وأخرى ، وهو ما يعكسه أهداف المنظمة المدنية كما تشير إليه وثائقها الرسمية ومجمل أنشطتها الفعلية ، وسوف نلاحظ أيضاً أن تلك الأولويات تتأثر فى الغالب بالأصول الدينية ، و الثقافية ، والسياسية ، والاجتماعية ، بل وحتى النوع الذى ينحدر منه أو ينتمى إليه من قاموا بتأسيس هذه المنظمة أو من ينشطون فى إطارها ، وهى نفس المجالات التى يمكن الاستناد إليها فى وضع معايير تحكيمية تميز بين أبناء الوطن فى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ، أو المدنية والسياسية ، أو الحقوق الثقافية وتنقص من مواطنتهم الكاملة ، والمنظمات التى تناولها هنا فى أساسها منظمات ذات طابع دفاعى ، ولا تعمل بشكل مباشر فى مجال التنمية أو الرعاية الاجتماعية ، وهى بهذا تمثل الجيل الثالث من المنظمات الأهلية فى المجتمع المصرى والذى يرجع ظهورها إلى عام ١٨٢١م عندما تأسست الجمعية اليونانية بالإسكندرية^(٤٥) ، حيث ارتبط ظهور هذا الجيل من المنظمات بالعديد من العوامل لعل أهمها:

١ - مساحة الحرية المحدودة التى أتاحتها الانتقال لنظام التعددية السياسية المقيدة ، والتحول لاقتصاديات السوق ، وما فرضه من ضرورة وجود هامش لاستقلالية الجماهير فى تنظيم مبادراتها وأنشطتها الاجتماعية حتى يتواءم هذا مع الشعارات الديمقراطية التى يطرحها النظام السياسى من جهة ، ولامتصاص التوترات الاجتماعية الناتجة عن الضغوط الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى ، خاصة مع تعاظم دور المنظمات الأهلية فى مجال خدمات التنمية الاجتماعية^(٤٦) .

٢ - القيود الشديدة التى عانت منها الحياة الحزبية ، خاصة ما يتعلق بتأسيس أحزاب جديدة^(٤٧) ، والقيود المفروضة على حركة الأحزاب التى تأسست ، والهجوم الكاسح الذى تتعرض له أحزاب المعارضة فى أعقاب كل توتر اجتماعي^(٤٨) ، والذى أدى

لانسحاب الكثير من عضويتها من مجال العمل السياسى ، ولجوء الكثير من نشطاء الحركة السياسية إلى العمل من خلال منظمات المجتمع المدني ، كأطر يكون العمل بها أقل مخاطرة وتصادما مع الدولة^(٤٩) من جهة ، أو لعدم تعبير الأحزاب القائمة بالفعل عنهم من جهة أخرى.

٣ - تزايد التيار الدولى الداعم لحقوق الإنسان والديمقراطية خاصة مع سقوط دول المنظومة الاشتراكية ، وانهايار سوق برلين ، وهو ما شكل رافداً هاماً من الدعم المادى والمعنوى لمنظمات المجتمع المدني ذات الطابع الدفاعي.

٤ - تصاعد دور ونفوذ التيار الإسلامى الذى فرض على ساحة الجدل السياسى قضايا شديدة الارتباط بحقوق المواطن مثل حقوق الأقباط ، ووضع المرأة ، وحرية التفكير والإبداع.

٥ - تصاعد الصدام بين الدولة والحركة الإسلامية لحد الاقتتال المسلح ، وبروز اليد الخشنة للدولة مع تفضيلها للحلول الأمنية ، وهو ما وسع الانتهاكات الصارخة للحقوق المدنية والسياسية التى طالت حتى المعارضين من غير التيار الإسلامى^(٥٠).

ساهمت هذه العوامل وغيرها فى ظهور الجيل الثالث من المنظمات الأهلية ذات الطابع الدفاعى منذ منتصف الثمانينيات ، والتى سوف نسعى للتعرف على الزوايا أو الجوانب التى تعاملت من خلالها مع قضية المواطنة ، واستراتيجيات هذا التعامل من خلال القراءة السريعة لإنتاجها الموثق ، أو لأهداف مشروعاتها الميدانية التى تعاملت مع ذات القضية ، والتى سوف نعرض فى الجدول التالى خريطة لأبرزها مرتبة حسب تاريخ التأسيس:

جدول (١)

اسم المنظمة وتاريخ التأسيس	الوضع القانوني	الأهداف أو الأغراض	الوسائل
١- مركز دراسات المرأة الجديدة (١٩٨٤).	شركة مدنية ، وسجلت كمؤسسة خاصة فى ٢٠٠٣ بحكم قضائى بعد رفض وزارة الشؤون الاجتماعية إشهارها .	- السعى لضمان الحق غير المشروط للمرأة فى الاستقلال والمساواة والعدالة الاجتماعية . - تعبئة النساء حول قضايا المرأة ، وتمكينهم من بناء رأى عام يدافع عن حقوقهم.	- إعداد الدراسات والأبحاث والنشرات . - المشاركة فى الحملات الوطنية والدولية المتعلقة بحقوق المرأة .
٢- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (١٩٨٥).	لم يتم الموافقة على تسجيلها كجمعية	- الدعوة لاحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .	- تقديم المساعدة القانونية . - إصدار التقارير السنوية عن

أهلية إلا في عام ٢٠٠٣.	-رفع وعسى المواطن بحقوقه المشروعة.	حالة حقوق الإنسان. -إصدار بلاغات صحفية تتضمن مع الأحداث الجارية.
شركة مدنية.	- البحث والتوثيق حول البدائل الممكنة للأوضاع والسياسات الراهنة من أجل مجتمع أفضل على طريق التقدم والتنمية بالمشاركة الشعبية. إضاءة طريق المعرفة أمام المجتمعات المحلية والجماعة الثقافية.	٣- مركز البحوث العربية للدراست العربية والأفريقية والتوثيق (١٩٨٧).
جمعية أهلية.	تضامن النساء الأكثر حظاً في الحياة مع من هن أقل حظاً. تحقيق التوازن بين واجبات المرأة وحقوقها..	٤- رابطة المرأة العربية (١٩٨٧).
شركة مدنية تعرض للغلق منذ عام ٢٠٠٠ ، وإلقاء القبض على مؤسسه ومديره د. سعد الدين إبراهيم ، أعيد افتتاحه في نهاية عام ٢٠٠٣.	تفعيل دور البحوث ودراسات العلوم الاجتماعية في بلورة السياسات العامة. الدعوة لتطبيق نتائجها من خلال الجماعات ذات التأثير في صنع القرار.	٥- مركز ابن خلدون للدراست الإنثائية (١٩٨٨).
شركة مدنية للمحاماة ، وسجل كجمعية أهلية في عام ٢٠٠٣ تحت اسم الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان والتنمية البشرية.	تأكيد احترام وسيادة القانون ومبادئ حقوق الإنسان. -دراسة القوانين التي تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.	٦- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩١).
شركة مدنية	بلورة الخبرات النقابية والكفاح العمالي. - إحياء الفكرة النقابية وحشد العمال حولها ، وإعادة الثقة فيها.	٧- دار الخدمات النقابية (١٩٩١).
	مركز معلومات. مكتبة متخصصة. برامج تدريب وإنتاج مواد تعليمية. ندوات ومؤتمرات. إصدار دراسات وأبحاث.	نسبوات وحلقات نقاش / وتبادل خبرات. أبحاث وكتيب وأوراق / وتوثيق للحركة لتاريخ وكفاح الحركة العمالية. دورات تدريبية على العمل النقابي.

مساعدة قانونية فيما يخص علاقات العمل والحرية النقابية. تقديم استشارات قانونية. مكتبة متخصصة وأرشيف صحفي.			
مساعدة وفحوص طبية. مساعدة قانونية. المشاركة في حملات مناهضة العنف.	التأهيل النفسى لضحايا العنف والتعذيب. توثيق وجمع المعلومات حول ظاهرة العنف والتعذيب. تأهيل المهتمين بالعمل في مجال مكافحة العنف.	شركة مدنية.	٨- مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا التعذيب (النديم) (١٩٩٣).
وحدة مواطنة. وحدة قضايا مجتمعية معاصرة. وحدة توثيق ونشر. والتي يقوم نشاطها على الندوات / برامج التدريب / ورش العمل / إصدار الملفات والأبحاث والدراسات.	دراسة الواقع المصرى المعاصر لتنميته. حصر وتحديد عوامل التخلف لتجاوزها. إبراز المقومات الحضارية للأقباط ومساهماتهم الفاعلة في بناء المجتمع. - الاهتمام بالدراسات المستقبلية.	مؤسسة تعمل في إطار الكنيسة الأرثوذكسية تحت مظلة أسقفية الخدمات.	٩- المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (١٩٩٤).
تقديم الاستشارات والمساعدة القانونية. إعداد الدراسات القانونية. إصدار المطبوعات للنوعية القانونية. مكتبة متخصصة. توثيق المعلومات والأحكام القضائية.	التصدى لانتهاكات حقوق الإنسان. التوعية بالحقوق القانونية.	شركة مدنية انقسمت بعد وفاة مؤسسها الأستاذ هشام مبارك في عام ١٩٩٩ لمركز هشام مبارك للمساعدة القانونية، وجمعية المساعدة القانونية التي تم تسجيلها كجمعية أهلية عام ٩٩.	١٠- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٤).
- المساعدة القانونية أمام المحاكم. - بحوث ودراسات ومنشورات خاصة بحقوق المرأة. - فصول محو أمية.	- رفع الوعي القانونى للمرأة.	شركة مدنية	١١- مركز قضايا المرأة المصرية (١٩٩٥).
رصد الانتهاكات. إصدار التقارير والدراسات. تقديم المساعدة القانونية. نشرة غير دورية تهتم بأوضاع الفلاحين في القرية المصرية.	الدفاع القانونى عن كافة الانتهاكات التى تقع للعمال الزراعيين والمؤقتين. مكافحة كافة أشكال التمييز والاضطهاد التى يتعرض لها الفلاحون والعمال الزراعيون والأطفال والنساء العاملون بالقرية المصرية.	شركة مدنية، تقدمت بطلب التأسيس كمؤسسة خاصة في عام ٢٠٠٣، لكن وزارة الشئون رفضت الطلب، ومازال الأمر معروضاً على القضاء.	١٢- مركز الأرض لحقوق الإنسان (١٩٩٦).

<p>١٣- جماعة تنمية الديمقراطية (١٩٩٦).</p> <p>شركة مدنية، تم تصفيتها بقرار من مؤسسيتها في عام ٢٠٠٠.</p>	<p>- تحسين البنية التشريعية لدعم التطور الديمقراطي.</p> <p>- توسيع قاعدة المشاركة بجعل المواطنين أكثر وعياً بحقوقهم.</p>	<p>- الطعن بعدم دستورية بعض القوانين.</p> <p>- المساعدة القانونية.</p> <p>- دورات تدريب.</p> <p>- حملات توعية.</p> <p>- نشر تقارير وأعمال رصد وبحوث ميدانية.</p> <p>- قياس اتجاهات الرأي العام.</p>
<p>١٤- المركز المصري لحقوق المرأة (١٩٩٦).</p> <p>شركة مدنية.</p>	<p>- تنمية حق المرأة في المشاركة السياسية.</p> <p>- رصد الانتهاكات والقوانين التي تقيد حقوق المرأة، وتتناقض مع الدستور، أو المواثيق الدولية.</p>	<p>- حملات توعية.</p> <p>- إصدار نشرات وبحوث ميدانية وتقارير.</p> <p>- تقديم مساعدة قانونية.</p>
<p>١٥- مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (١٩٩٧).</p> <p>شركة مدنية وحصلت على التسجيل كجمعية أهلية في ٢٠٠٣ م.</p>	<p>الرقى بالنظم العقابية بما يتفق وحقوق الإنسان.</p> <p>الرقى بالوعى القانوني لدى المواطنين والعاملين في المؤسسات العقابية.</p>	<p>- تقارير رصد أوضاع السجناء والمحتجزين.</p> <p>- مساعدة قانونية للسجناء والمحتجزين.</p> <p>- بعثات تقصي حقائق.</p> <p>- كتيبات تعرف بحقوق السجن أو المعتقل.</p>

بيانات الجدول جمعت بمعرفة الباحث ومن مصادر مختلفة أهمها مطبوعات هذه الهيئات وعلى الرغم من تعدد الزوايا التي تناولت بها كل من هذه المنظمات قضية المواطنة من خلال مجمل أنشطتها، إلا أن تحليل مضمون وأهداف هذه الأنشطة يشير إلى تركيزها على إحدى مشكلات أو حقوق المواطنة، والتي قد تستهدف فئة واحدة من المصريين، وهو في النهاية الاهتمام الذي شكل محور أنشطتها، وإن كان هذا لا ينفي أنها قد تعاملت مع الجوانب، أو المشكلات الأخرى المرتبطة بحقوق المواطنة والتي قد تعنى نفس الفئة من المصريين أو غيرها وإن كان بدرجة أقل؛ وذلك كما يشير الجدول التالي:

جدول (٢)

مجال الاهتمام والنشاط الرئيسي	اسم المنظمة	الفئة المستهدفة بالنشاط
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.	- دار الخدمات النقابية.	العمال.
	- مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق.	العمال / الفلاحون / الطبقات الفقيرة بشكل عام.
الحقوق السياسية والمدنية (المشاركة السياسية / حرية التفكير والإبداع / حرية التنظيم / الحقوق	- مركز الأرض لحقوق الإنسان.	الفلاحون.
	- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	المصريون على وجه العموم خاصة نشطاء العمل السياسي والعام.

القانونية / الحماية من التعذيب والانتهاك الجسدي).	- مركز المساعدة القانونية.	المصريون على وجه العموم خاصة نشطاء العمل السياسي والعام.
	- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان. (أبدى المركز أيضاً قدراً من الاهتمام بحقوق المرأة/ حقوق الأقباط)	المصريون على وجه العموم خاصة المثقفون والمبدعون
	- جماعة تنمية الديمقراطية.	المصريون الذين ليس لديهم اهتمام بالمشاركة السياسية.
	- مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا التعذيب (النديم). (أبدى المركز أيضاً اهتماماً واضحاً بحقوق المرأة)	ضحايا العنف والتعذيب.
حقوق المرأة ومكافحة كافة أشكال التمييز ضدها.	- رابطة المرأة العربية.	النساء
	- مركز قضايا المرأة المصرية.	النساء
	- المركز المصرى لحقوق المرأة.	النساء
	- مركز دراسات المرأة الجديدة.	النساء
حقوق المواطنة الكاملة للأقباط.	- مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية. (أبدى المركز أيضاً اهتماماً بالحقوق الديمقراطية والمشاركة السياسية)	الأقباط
	- المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (أبدى المركز اهتماماً بقضايا المشاركة السياسية وحقوق المرأة)	الأقباط

مستخرج من بيانات وإصدارات هذه المنظمات بمعرفة الباحث

وقد تنوعت الوسائل والأدوات التى استخدمتها هذه المنظمات فى تعاملها الدفاعى عن حقوق المواطنة وهى الأدوات التى اشتملت على:

١- إصدار صحف أو مجلات غير دورية مثل :

جدول (٣)

المنظمة التى تصدرها	الجريدة أو المجلة
مركز دراسات المرأة الجديدة.	المرأة الجديدة (كتاب غير دورى).
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	حقوق الإنسان (نشرة غير دورية).
رابطة المرأة العربية.	هى (نشرة إخبارية).
مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.	المجتمع المدنى (نشرة غير دورية).
الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان والتنمية البشرية.	- حقوق الناس (جريدة غير دورية). - حقوق الناس / حقوق المرأة (جريدة غير دورية).
مركز الأرض لحقوق الإنسان.	سلسلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (غير دورية).

وهي نشرات ومجلات أو جرائد لا تركز فقط على نشاط المنظمة بمقدار تركيزها على القضايا التي تدافع عنها ، لدعم خطاب المنظمة الداعي للدفاع عن حق من حقوق المواطنة ، أو فئة من المواطنين يتعرضون لانتهاك أحد حقوقهم ، وهو الخطاب الذي بجانب تقديمه قدراً من المعلومات القانونية والسياسية والتاريخية - بهدف التوعية بالقضايا التي يتبناها- حاول أيضاً من خلال النقد الحاد لممارسات انتهاك حقوق المواطنة إحداث نوع من التعبئة الجماهيرية في مواجهة مرتكبي هذه الانتهاكات.

٢ - إصدار التقارير السنوية مثل :

جدول (٤)

التقارير	المنظمة
يرصد مجمل الانتهاكات في الحقوق المدنية والسياسية في مصر .	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان .
يرصد التحولات الديمقراطية في مصر والعالم العربي والعوائق التي تواجهها .	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية .
يرصد تطور أوضاع الأقليات في مصر والوطن العربي ، والانتهاكات التي يتعرضون لها .	- تقرير الملل والنحل والأعراق .
يرصد أوضاع المعتقلين والمسجونين بشكل عام ، والانتهاكات التي يتعرضون لها .	- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر .
أوضاع الفلاحين والانتهاكات التي تعرضوا لها خاصة مع بدء تنفيذ القانون الجديد للإيجارات الزراعية .	مركز الأرض لحقوق الإنسان .
أحوال الفلاحين في ريف مصر من ١٩٨٠/٢٠٠٠م	مركز الأرض لحقوق الإنسان .

وهي التقارير التي تعد بمثابة مرصد يوثق لانتهاكات حقوق المواطنة التي تركز عليها هذه المنظمات ، ويعتبر تقرير "حالة حقوق الإنسان في مصر" الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أقدم هذه التقارير ، وأكثرها انتظاماً ، ويصدر منذ عام ١٩٩٢م. أما أكثرها شهرة وإثارة للجدل فهو تقرير الملل والنحل والأعراق (الذي يصدر عن مركز ابن خلدون) نظراً للمستوى العالي من المكاشفة التي يتعامل بها مع أوضاع الأقليات في مصر والمنطقة العربية ، وصدر لأول مرة عام ١٩٩٣م تحت عنوان "هموم الأقليات" .

وتعد التقارير السنوية التي تصدر عن تلك المنظمات من أهم أدواتها في رصد ومتابعة الانتهاكات المرتبطة بحقوق المواطنة من خلال:

- متابعة تطور التشريعات خاصة المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية .
- رصد وتسجيل الانتهاكات الموجهة للمواطنين.
- توثيق ردود الأفعال أو أشكال الرد والمواجهة على هذه الانتهاكات (سواء كانت فردية أو جماعية).

٣ - البيانات أو البلاغات الصحفية :

ارتبط إصدار البيانات أو البلاغات الصحفية في الغالب الأعم بالأحداث الجارية ، وبوقائع الانتهاكات الضخمة ، أو التي تمس قطاعات واسعة من المواطنين ، خاصة الانتهاكات ذات الطابع المتكرر مثل:

- الإحالة للمحاكم العسكرية والقضاء الاستثنائي.
- أحداث العنف الطائفية واسعة النطاق.
- أعمال الترويع واحتجاز الرهائن التي تقوم بها أجهزة الأمن في سياق مطاردتها للمتطرفين الإسلاميين.
- التضييق على حرية الاعتقاد والتفكير (مثل قضية نصر أبو زيد/ مصادرة بعض الكتب).
- الانتهاكات والتدخلات المرتبطة بالانتخابات التشريعية.
- تطبيق قانون حبس الصحفيين.
- انتهاك حق تكوين الجمعيات والنقابات (إصدار قانون جديد للجمعيات وتنظيم العمل الأهلي / حل بعض الجمعيات).
- التعذيب وسوء المعاملة بأقسام الشرطة.
- الاختفاء القسري لبعض المعتقلين.
- مصادرة أو إغلاق بعض الصحف ، والتضييق على العمل الصحفي ؛ كما تم في معركة القانون ٩٣ لسنة ٩٥ .
- اغتيال بعض المفكرين أو الاعتداء عليهم.
- اعتقال نشطاء حقوق الإنسان والتضييق عليهم.
- اعتراض جهات الأمن على المسيرات أو التجمعات السلمية.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن العديد من البيانات كانت تصدر في سياق مؤتمرات صحفية يتم دعوة الصحافة المصرية والعالمية لها ؛ لمنحها مزيداً من قوة الضغط والتأثير ، وهناك أيضاً العديد من البيانات التي كانت تصدر موقعة من أكثر من هيئة ، خاصة في الأحداث التي كانت تستدعى شكلاً من المواجهة الجماعية ، أو التي يتفق فيها موقف هذه المنظمات ، نموذج لهذا :

- بيان (تضامناً مع د. ابتهاج يونس ، ود. نصر حامد أبو زيد) الصادر عن مركز دراسات وأبحاث المرأة الجديدة ، ومركز النديم لعلاج وتأهيل ضحايا العنف.
- بيان (طلب اجتماع عاجل مع رئيس الجمهورية لوضع برنامج للإصلاح السياسى ، ومع المفوض السامى لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة) كرد فعل على إقرار قانون جديد للجمعيات الأهلية ، وقعه ٨ منظمات هي تنمية الديمقراطية/ مركز القاهرة/ المساعدة القانونية / مساعدة السجناء/ مركز الأرض/ مركز استقلال القضاء/ البرنامج العربى لنشطاء حقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
- بيان (جبهة المثقفين) صدر في أعقاب الحكم بالتفريق بين د. نصر حامد أبو زيد وزوجته ، والذي وقعه مركز الدراسات والمعلومات القانونية / المساعدة القانونية / اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد / رابطة المثقفين المصريين / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / جمعية التنوير / جمعية الكاتبات المصريات.

٤ - تنظيم المؤتمرات والندوات وورش العمل

كانت المؤتمرات والندوات من أكثر أدوات هذه المنظمات استخداماً ؛ خاصة أنها تتيح للنخبة الثقافية - التي تهتم بالعمل العام - فرص التعبير الواسع عن رأيها ، أو إظهار تضامنها، والعديد من هذه المؤتمرات والندوات وورش العمل كان يتم توثيق ما قدم فيها (من أوراق أو مداخلات أو حوارات أو ما نتج عنها من توصيات) في كتب مثل:

جدول (٥)

أعمال المؤتمر أو الندوة أو الورشة التي تمحلت لكتاب	الموضوع	المنظمة التي أصدرته
المرأة والقانون والتنمية (١٩٩٥).	حقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
الحركة النسائية العربية (١٩٩٣).	مواجهة تهميش المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
إرهاب الفكر وحرية الإبداع (١٩٩٥).	الحق في حرية الفكر والإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.

تعليم الحق وحق التعليم (١٩٩٥).	حق المواطن في التعليم.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حرية الإبداع وحقوق المبدعين (١٩٩٤).	حرية الإبداع والتفكير.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٣).	حقوق الإنسان بشكل عام.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حماية البيئة في مصر (١٩٩٧).	الحق في بيئة آمنة.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
معركة حرية الصحافة (١٩٩٥).	القيود المفروضة على حرية التعبير والعمل الصحفي.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
المسألة الفلاحية والزراعية في مصر (١٩٩١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصري	مركز البحوث العربية.
الحريات الفكرية والأكاديمية في مصر.	حرية البحث العلمي.	مركز البحوث العربية.
المشكلة الطائفية في مصر (١٩٨٨).	التمييز الطائفي.	مركز البحوث العربية.
المجتمع المدني وسياسات الإفقار (٢٠٠٢).	دور المجتمع المدني في الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية	مركز البحوث العربية.
الانتخابات البرلمانية في مصر.	المشاركة السياسية والتدخل الإداري في حرية الانتخابات	مركز البحوث العربية.
حقيقة التعددية السياسية في مصر.	المشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المواطنة	أوضاع الأقباط كمواطنين	مركز البحوث العربية.
المرأة والانتخابات البرلمانية قراءة للواقع واستشراف للمستقبل (٢٠٠٢)	المشاركة السياسية للمرأة	المركز المصري لحقوق المرأة.
مشروع قانون تعديل إجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية (١٩٩٩).	الحقوق القانونية للمرأة	المركز المصري لحقوق المرأة.
دور الأقباط في الحياة العامة المصرية (١٩٩٦) (منشورة ضمن تقرير الملل والنحل والأعراق لعام ٩٧).	مشكلات التمييز الديني	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط (١٩٩٤)، والمعروفة بمؤتمر الأقليات، منشورة ضمن تقرير الملل والنحل لعام (١٩٩٥).	مشكلات التمييز الديني	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
المرأة العربية والحياة العامة (١٩٩٦).	المشاركة السياسية للمرأة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
دور القضاء في دعم ثقافة المجتمع المدني.	دعم الحقوق المدنية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
حقوق الإنسان في مصر (٢٠٠٣).	الحقوق المدنية والسياسية.	مركز المساعدة القانونية لحقوق السجناء.

دور الإعلام في دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
دور المؤسسات المهنية والأندية الفكرية في دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
دور النقابات المهنية والعمالية العربية.	حرية تأسيس والاشترك في النقابات.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
صورة المرأة في الإعلام (١٩٩٤).	الإعلام وتكريس الانتهاكات لحقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة .
المرأة العربية سنوات في كرسى القضاء (٢٠٠٢).	حول حق المرأة في تقلد كرسى القضاء.	رابطة المرأة العربية..
حرية الرأي والعقيدة قيود وإشكاليات.	حرية التعبير والإبداع.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
حقوق لا تتجزأ (١٩٩٤).	حقوق المواطنة لا تتجزأ.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

وما سبق يمثل مجرد عينة ، حيث من الصعب حصر الندوات أو المؤتمرات أو ورش العمل التي لم تطبع أعمالها ، أو حتى تلك التي وثقت بالفعل ، وذلك للضعف الشديد في عمليات الأرشفة والتوثيق لدى كل منظمات المجتمع المدني وهو ما يصعب مهمة البحث والدراسة على الباحثين.

٥ - إصدار المطبوعات الدعائية للتوعية

تعددت أشكال تلك المطبوعات من كروت ومطويات شارحة تتناول بشكل مختصر بعض الحقوق وكتالوجات لرسوم الكاريكاتير ، وكراسات صغيرة مزودة بالرسوم ؛ والتي كانت توزع ، على حد إشارة العديد من النشطاء في هذه المنظمات ، على نطاق واسع كجزء من جهود التوعية العامة بالحقوق المدنية والسياسية للمواطن ، أو إحدى أدوات حملة متخصصة تركز على انتهاك محدد لحقوق المواطنة ؛ نموذج لهذا:

جدول (٦)

أنواع المطبوعات	الهدف	الجهة الصادرة
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "مولديا دنيا/ التقرير الختامى لمولد الانتخابات".	التدخل الإدارى في حرية الانتخابات البرلمانية وعدم نزاهتها.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "الريشة ضمير الوطن لن نغفر.. لن ننسى".	السكوت عن جرائم الحرب ضد الأسرى من المصريين في الحروب الإسرائيلية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
نتيجة حائط لعام ٩٨ مزودة بلوحات فنية لعدد من	دعم حرية الإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات

القانونية لحقوق الإنسان.		كبار الفنانين المصريين.
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	حملة تضامن مع المعتقلين من المحامين.	كارت مزود برسوم ميزان العدالة مقيد بقيد حديدي وتحت عبارة "المحامون المعتقلون تضامنوا معنا من أجلهم".
مركز الأرض لحقوق الإنسان.	تناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	سلسلة مطويات بعنوان "مفاهيم إنسانية".
مركز المساعدة القانونية.	تناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	سلسلة مطويات بعنوان "اعرف حقوقك".
مركز المساعدة القانونية.	تناول شرحاً للحقوق القانونية للمواطن، وكيفية الدفاع عنها في حالة انتهاكها.	سلسلة مطويات بعنوان "ماذا تفعل؟".
المركز المصرى لحقوق المرأة.	إرشادات انتخابية للنساء.	مطوية رسوم شارحة وتعليقات بسيطة بعنوان "تعالى نتخب".
المركز المصرى لحقوق المرأة.	شرح حقوق المرأة في حالات الزواج والطلاق والوصاية على الأبناء..	سلسلة بعنوان "أ..ب.. قانون كراسات صغيرة مزودة بالرسوم".
جماعة تنمية الديمقراطية.	إرشادات لكيفية القيد الانتخابي وأهمية المشاركة السياسية؛ وهى من أدوات حملة لدعم المشاركة السياسية.	سلسلة مطويات شروح بسيطة ورسوم كاريكاتيرية بعنوان "بالانتخاب نبني بلدنا".
مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية	دعم المشاركة السياسية.	نتيجة عام ٢٠٠٠ في بطاقة صغيرة مزودة بأحد النصوص الدستورية التي تضمن حقوق المساواة/ أو المشاركة السياسية، بالإضافة لرسم معبر وعبارات داعمة من الأغاني الشهيرة أو الشعر العامي.
مركز قضايا المرأة المصرية.	توعية قانونية.	سلسلة مطويات اعرف حقوقك (شرح مبسط لحقوق الزواج والخطبة).

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

٦ - إصدار الكتب أو الدراسات أو التقارير المتخصصة

كانت هذه الأداة هي الأخرى من الأدوات البارزة التي لجأت إليها منظمات المجتمع المدني لإدارة حوار على الأقل بين النخبة الثقافية حول مشكلات المواطنة، أو لدعم توجهات ورؤى المنظمة في هذا المجال، وقد صدرت في هذا المجال العشرات من الكتب والتقارير التي غطت في الغالب معظم الجوانب المرتبطة بحقوق المواطنة سواء كيف تناولتها المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية، أو رصد ومناقشة طبيعة الانتهاكات لهذه الحقوق في

المجتمع المصرى ونقدها ومتابعة جذورها ، وأسبابها الثقافية والسياسية والقانونية والاقتصادية ، نهاية بوضع تصورات أو اجتهادات لتجاوز هذه الوضعية ، وسوف نحاول أيضاً فى الجدول التالى تقديم نماذج لأبرز هذه المطبوعات:

جدول (٧)

المنظمة التى أصدرته	الموضوع الذى يناقشه	الكتاب أو التقرير
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	توثيق للأحكام القضائية التى انتصرت للحقوق المدنية والسياسية للمواطن.	أحكام القضاء المصرى وحقوق الإنسان (١٩٩٧).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	العنف الواقع على المرأة.	نساء بلا حقوق ورجال بلا قلوب (١٩٩٨).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	أوضاع تمهيش المرأة فى مصر.	المواطنة المقنونة (١٩٩٥).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	نقد للقانون ٣٢ لسنة ٦٤ الذى يقيد حق تكوين المنظمات الأهلية.	دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات (١٩٩١).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	يشرح آلية اندماج المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فى المنظومة القانونية المصرية.	دستورية حقوق الإنسان (١٩٩٣).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	نقد لدور المؤسسة التعليمية فى دعم ثقافة المواطنة.	التعليم وحقوق الإنسان فى مصر.
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	محاولة للبحث فى التاريخ الفرعونى عن جذور لمفاهيم حقوق الإنسان.	عالم بلا أغلال (١٩٩٦).
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.	محاولة لإلقاء الضوء على التاريخ القبطى ودور الأقباط فى بناء صرح الحضارة والثقافة المصرية.	مصر القبطية (١٩٩٨).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	محاولة لدراسة وتأصيل مفهوم المواطنة فى ظل المتغيرات العالمية.	المواطنة فى زمن العولمة (٢٠٠٢).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	تطور مفهوم المواطنة فى التاريخ المصرى المعاصر.	مبدأ المواطنة.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الضوء وتقديم اجتهادات مصرية فى مفهوم المواطنة.	المواطنة تاريخياً ، دستورياً ، فقهاً.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى الحركة الوطنية المصرية.	المشاركة الوطنية فى العصر الحديث ، ج ١.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى التاريخ المصرى.	سلسلة الأقباط عبر العصور.
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	المشاركة السياسية لشباب الأقباط.	مشاركة الشباب القبطى فى الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة (كتيب / سلسلة أوراق دراسية).
المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.	أوضاع حقوق المرأة فى الديانة المسيحية.	المرأة فى المسيحية نظرة أولية (كتيب / سلسلة أوراق دراسية).
جماعة تنمية الديمقراطية.	المشاركة السياسية.	قبل فوات الأوان ، دراسة ميدانية فى سبع دوائر انتخابية (١٩٩٧).
مركز البحوث العربية.	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للنساء العاملات بقطاع الغزل والنسيج.	نساء الغزل والنسيج والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

سوسيولوجية الجريمة عند المرأة (١٩٩٢).	أوضاع المرأة المصرية والعنف.	مركز البحوث العربية.
الحركة العمالية في معركة التحول (١٩٩٤).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعمال في مصر.	مركز البحوث العربية.
الأسر المعيشية لفلاحى الريف المصري.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الريف.	مركز البحوث العربية.
الإفقار في بر مصر (١٩٩٨).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المصري.	مركز البحوث العربية.
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.	حقوق المواطنة.	مركز البحوث العربية.
المشاركة الشعبية في التنمية المحلية.	حق المشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المرأة في القطاع غير الرسمي.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في القطاع غير الرسمي.	مركز البحوث العربية.
الأرض والفلاح (٢٠٠١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصري.	مركز البحوث العربية.
عمال مصر وقضايا العصر (٢٠٠).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعمال المصري.	مركز البحوث العربية.
تأملات في مسألة الأقليات (١٩٩٢).	التمييز على خلفية دينية أو عرقية	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
مصر لكل المصريين (١٩٩٢).	الأقباط و حقوق المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
حول الدعوة لتطبيق الشريعة.	مشكلات المواطنة في ظل الدولة الدينية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
الأقباط المصريون (١٩٩٦).	المشكلة القبطية في مصر.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.
قوانين منتهكة وضحايا بلا تعويض / دراسة ميدانية.	انتهاك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عمال المحاجر.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
الكشع محنة وطن (تقرير ميداني) (١٩٩٩).	تقرير ميداني عن أحداث وانتهاكات حادثة الكشع.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
نداء من العالم الآخر.	تقرير موثق عن تعذيب مواطن بالحرق في أحد أقسام الشرطة مما أدى لوفاته.	مركز المساعدة القانونية / مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف.
- أسر رهن الاعتقال. - الاعتقال في مصر جريمة ضد الحرية. - تذكروا أمهات ضحايا الاعتقال المتكرر.	سلسلة تقارير ميدانية حول ظاهرة الاعتقال المتكرر في مصر.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
-الموت داخل أسوار العزلة والصمت -المدرن / الموت البطيء داخل سجنى الوادى الجديد و دمنهور. -محتجزون إلى الأبد..الأوضاع داخل سجنى وادى النظرون ١ ، ٢.	سلسلة تقارير ميدانية عن الأوضاع السيئة للسجناء ، وانتهاك حقهم في الرعاية الصحية .	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
أحوال المرأة داخل السجون المصرية.	الانتهاكات الموجهة ضد السجناء.	مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء.
العنف ضد المرأة.	دراسة عن حقوق المرأة.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

٧ - المساعدة القانونية

- وقد تنوعت المساعدات القانونية التي تقدمها العديد من المنظمات السابقة فيما يخص الانتهاكات المتعددة لحقوق المواطنة لعل أبرز أشكالها:
- إرسال المناشدات للجهات المسؤولة خاصة في وزارة الداخلية ، أو وزارة العدل ، أو وزارة الخارجية ، والنائب العام بطلب التحقيق في أحد الانتهاكات ، أو تنفيذ أحكام القضاء.
 - تقديم الاستشارات القانونية لمن تعرضوا لانتهاك أحد حقوقهم / أو في قضايا الأحوال الشخصية.
 - حضور المحاكمات ومراقبتها ، والتحقيقات والتضامن مع من انتهكت حقوقهم خاصة في مجال حرية التفكير والتعبير عن الرأي.
 - رفع الدعاوى القضائية لانتزاع ، أو لحماية أحد الحقوق (التعويضات لضحايا التعذيب/ حق الزيارة ، والعلاج ، والتقدم للامتحانات للمعتقلين / قضايا الأحوال الشخصية / قضايا الفصل التعسفي).
 - وتعد أشكال المساعدة القانونية المختلفة هي الأداة الأساسية لدى منظمات المجتمع المدني ؛ والتي تسمح لها بالخروج بأنشطتها خارج حيز النخبة المثقفة الضيق.

٨ - بناء الشبكات والتحالفات

رغم القدرة الأكبر للشبكات والتحالفات بين منظمات المجتمع المدني على ممارسة درجة أعلى من الضغط والتأثير باتجاه حماية حقوق المواطنة ، إلا أن تلك الأداة ما زالت تشكل نقطة ضعف فاضحة في عمل المنظمات السابق الإشارة إليها ، حيث لم تتجاوز أعمال التنسيق في معظم الأحيان إصدار البيانات المشتركة ، أو تنظيم ندوة ، أو إصدار كتاب ، أو الاتفاق في موقف تضامني عابر ، وهناك عشرات التجارب والمحاولات لعل أبرزها محاولة بناء تحالف من منظمات المجتمع المدني يقود حملة واسعة من أجل قانون أكثر ديمقراطية للعمل الأهلي ، وهو التحالف الذي انكسر تحت حدة الخلافات بين هذه المنظمات ، ولم تستطع أي من هذه المحاولات أن تخوض حملة حقيقية وناجحة لوقف انتهاك أو حماية حق ، فمنذ ظهور ونشاط هذه المؤسسات أُعلن عن تأسيس العديد من التجمعات واللجان القومية والوطنية ، والجيئات التي لم يتجاوز وجودها الفعلي بيان تأسيسها ، نموذج لهذا:

- جبهة المثقفين : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/مركز

المساعدة القانونية لحقوق الإنسان/اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد/رابطة المثقفين المصريين/المنظمة المصرية لحقوق الإنسان/جمعية التنوير/جمعية الكاتبات المصريات) تشكلت عام ١٩٩٦م للدفاع عن حرية الفكر والدولة المدنية.

- لجنة تنسيق العمل الأهلي : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/ مركز قضايا المرأة المصرية/ جمعية المساعدة القانونية / مركز الأرض/ مركز البحوث العربية) تشكلت في أكتوبر عام ٢٠٠٠م من أجل قانون أكثر عدالة وديمقراطية للعمل الأهلي.

- اللجنة المصرية لتقصي الحقائق والدفاع عن حقوق الأسرى المصريين : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / مركز المساعدة / مركز ابن خلدون / وغيرها من المنظمات والشخصيات العامة) تشكلت عام ١٩٩٥م واهتمت بإثارة قضية جرائم الحرب التي تعرض لها الأسرى في الحروب الإسرائيلية مع مصر وتعويضهم.

- اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد : (تضم نخبة من كبار المثقفين / مركز المساعدة القانونية / مركز الدراسات والمعلومات القانونية) تشكلت عام ١٩٩٥م للتضامن مع د. نصر حامد أبو زيد.

- مجموعة العمل المعنية بمناهضة ختان الإناث : (وتضم مركز النديم / مركز دراسات المرأة الجديدة / وآخرين) تشكلت عام ١٩٩٤م لمكافحة هذه الظاهرة التي تشكل اعتداء على جسد الفتيات ، وتعتبر تلك اللجنة من أنشط اللجان التنسيقية وأطولها عمراً.

٩ - المشروعات الميدانية

وهي في أغلبها مشروعات تدور حول:

- تنفيذ حملات للقيود الانتخابية : (نموذج مشروعات ابن خلدون/رابطة المرأة العربية / المركز المصري لقضايا المرأة / جماعة تنمية الديمقراطية / مركز قضايا المرأة المصرية).

- برامج التدريب والتوعية بحقوق المواطنة : والتي استهدفت بشكل خاص نشطاء المجتمع المدني في جمعيات التنمية المحلية (أو منظمات حقوق الإنسان) / النساء/ المدرسين ، بهدف نشر ثقافة المواطنة ، وهي البرامج التي كانت قاسماً مشتركاً

بين معظم المنظمات.

- الحملات الخاصة باستخراج البطاقات الشخصية للنساء : خاصة المناطق الفقيرة (المركز المصرى لقضايا المرأة/ مركز قضايا المرأة المصرية).
- برامج التدريب على مهارات فنية تستهدف فئات محددة : (مثل برامج التدريب على العمل التنموى التى ينظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية/ برامج تدريب الأطباء على التعامل مع ضحايا العنف والتعذيب بمركز النديم/ برامج تدريب المحامين على التعامل مع قضايا انتهاك الحقوق الأساسية (والتي ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).
- معسكرات التربية المدنية الموجهة للفتيان : (والتي ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).

خامساً : منظمات المجتمع المدني واستراتيجيات العمل مع مشكلات المواطنة

سوف نحاول فى الصفحات التالية محاولة تتبع الاستراتيجيات التى تناولت جهود منظمات المجتمع المدني فى التعامل مع القضايا المرتبطة بانتهاك حقوق المواطنة ، ونظراً لضخامة الإنتاج الموجود وتعدد أشكال الأنشطة التى قامت بها هذه المنظمات فسوف نستعرض هنا الاتجاهات العامة لتلك الاستراتيجيات -أو مناهج العمل- مع السعى للاستشهاد بها تيسر من الأنشطة والكتابات الصادرة عن هذه المنظمات:

١ - الحقوق المرتبطة بحرية العقيدة وعدم التمييز على خلفية الدين

لعل أبرز المشكلات المرتبطة بهذا المجال فى مصر هى المشكلات المرتبطة بالأقباط ، ورغم اهتمام معظم المنظمات السابق الإشارة إليها بهذه القضية إلا أنها تبرز كاهتمام أساسى لكل من:

١ - المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.

٢ - ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية^(٥١).

وفى الوقت الذى تعامل فيه مركز الدراسات القبطية بشكل هادئ يدعم اتجاهات البناء على ما هو إيجابى فيما يمكن أن نطلق عليه "استراتيجية رأب الصدع" فى مواجهة مشكلات وهموم الأقباط عبر التأكيد على أن:

٣ - المواطنة ممارسة لا تتم بشكل عشوائي ، وإنما من خلال مرجعية عليا هي الدستور والقوانين التي توضع في إطار هذا الدستور ، والمنوط بها تنظيم حركة المواطنين في هذا الوطن.

٤ - للمواطنة ركنان أساسيان هما : المساواة والمشاركة.

٥ - أقباط مصر وإن كانوا يعانون من بعض الهموم فإن الحوار حولها يتم في إطار الجماعة الوطنية.

٦ - المواطنة هي الطريق لإنجاز التكامل الوطني^(٥٢).

ولتحقيق هذا التوجه سعى المركز عبر أنشطته إلى إدارة حوار بين التيارات الفكرية المختلفة ، وشارك فيه التيار الإسلامي^(٥٣) حول مفهوم المواطنة ؛ سعياً لتأصيل هذا المفهوم في الواقع المصرى ، وحل الإشكاليات الفكرية والسياسية التي يثيرها خاصة لدى التيار الإسلامى بدفع هذا التيار للاجتهاد والتطوير في رؤيته عبر مشاركته في الحوار ، وهذا الحوار سعى المركز لتقديمه لأوسع جمهور من الشباب القبطي^(٥٤) ؛ والذي تصاعدت مخاوفه في تلك الفترة بتأثير تصاعد أعمال العنف الإسلامى. ومن ناحية أخرى -وبالتوازي مع هذا الحوار- ركز على دعوة الشباب القبطى للمشاركة في العمل السياسى والعام ، وقد أثمرت هذه الجهود بدرجة كبيرة في انفتاح قطاعات متزايدة من هذا الشباب ومشاركته ، وهو ما بدا واضحاً بشكل خاص في الانتخابات البرلمانية لعام ٩٥ و٢٠٠٠ ؛ والتي عرفت تزايد مشاركة الأقباط فيها بالترشيح والتصويت^(٥٥) ، إلا أن تزايد مستوى المشاركة خضع في النهاية للمستوى العام للمشاركة السياسية والتي تعاني من التذني.

أما مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية فقد تبني استراتيجية مختلفة يمكن أن نطلق عليها "استراتيجية كشف المسكوت عنه" ، والتي اعتمدت على إثارة كل المشكلات التي يعاني منها الأقباط بصفتها انتهاكاً لحقوق المواطنة ؛ حيث يرى د. سعد أن المركز "ينتمى إلى مدرسة فكرية تأخذ بالمواجهة العلمية الموضوعية لمشكلات الواقع العربى وتحدياته المستقبلية، في مواجهة مدرسة أخرى ما زالت غارقة في سلفيات رومانسية جامدة"^(٥٦) ، ويضيف أحد المؤيدين لهذا الاتجاه في التقرير الذى أصدره المركز لموضوع الأقليات بأن هدفنا هو إحياء "الفريضة الغائبة وهي فضيلة المصارحة ، وتجنب خداع النفس تحت دعوى حماية الذات الوطنية والقومية" ويضيف "ألا يجدر بكل الغيورين على الوحدة الوطنية والحريصين عليها - ولهم كل الحق - فضح من يهددها ، وأن يستخدموا موقعهم السياسى والإعلامى

والثقافي - وبكل الشجاعة - لتغيير الممارسات والسياسات المعادية للأقباط ، والتي تخلق عبر تراكمها قنبلة موقوتة في مجتمعنا"^(٧٥) ، ولتنفيذ هذه الاستراتيجية قام مركز ابن خلدون بـ :

- ١ - تأسيس وحدة بالمركز لدراسة شؤون الأقليات.
- ٢ - تنظيم مؤتمر لحقوق الملل والنحل والأعراق في الوطن العربي في مايو ٩٤^(٥٨).
- ٣ - إصدار كتاب الملل والنحل والأعراق عام ١٩٩٤ م.
- ٤ - إصدار تقرير سنوي مفصل عن أوضاع الأقليات مع تفصيل أوضاع كل أقلية^(٥٩).
- ٥ - تنظيم ندوة حول الملل والنحل والأعراق في حوارات المثقفين في نوفمبر ٩٤.
- ٦ - تنظيم ندوة حول دور الأقباط في الحياة العامة المصرية ، مايو ٩٦.

ويقيم مركز ابن خلدون نجاح استراتيجيته في كشف المسكوت عنه بأنها أدت إلى العديد من النجاحات أهمها:

- رفع الحظر عن مناقشة قضية الأقليات بشكل عام ، بعد أن كانت تناقش بشكل أمني أو بشكل أكاديمي نخبوي مغلق^(٦٠).
- أكدت المناقشات والحوارات على أن مشكلة الأقباط ليست بسبب الدين ، بل بسبب رؤية بعض المسلمين وتصوراتهم^(٦١).
- إثارة القضية كانت إحدى العوامل التي دفعت عدداً كبيراً من الأقباط للترشيح في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥ م^(٦٢).
- بروز مراكز بحثية حقوقية تتبنى الدفاع عن حقوق الأقباط^(٦٣).
- صدور تقرير الحالة الدينية عن الأهرام والذي خطا بتطبيع الحديث عن الأقباط خطوة إضافية وعملاقة^(٦٤).

وإذا تحدثنا عن باقي منظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها فسوف نجد أن قضية التمييز الديني لم تكن مطروحة على جدول أعمالها كأولوية أولى لنشاطها ، لذلك لم يتجاوز تعاملها مع هذه المشكلات استراتيجية الشجب والتضامن والقلق أي شجب أعمال التمييز أو الاعتداءات ، والتضامن مع الضحايا ، والقلق من تأثيرها على الوحدة الوطنية وتماسك الأمة.

٢ - الحقوق المرتبطة بحرية التفكير و الرأي

شهدت الفترة التي تتناولها هذه الدراسة كما أشرنا صعود تيار الإسلام السياسي وسيادة

الثقافة المحافظة ، وسعى التيار الإسلامى إلى تدين الحياة السياسية والثقافية ، كجزء من مشروعه السياسى ، وهو ما استتفر العديد من منظمات المجتمع المدنى للدفاع عن حرية الفكر والإبداع ، ولعل أبرز المنظمات فى هذا المضمار كان مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان^(٦٥) .

ورغم سلامة موقف معظم منظمات المجتمع المدنى فى موقفها هذا دفاعاً عن أحد حقوق المواطنة الأساسية ، إلا أنها تكتلت وناصرت مشروعاً سياسياً آخر هو مشروع الدولة المدنية ، فى مواجهة مشروع الدولة الدينية الذى طرحته الحركة الإسلامية ، وعلى الرغم من أن كل هذه المنظمات أعلنت التزامها بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان ، واعتبارها جزءاً أساسياً من مرجعيتها - إن لم تكن مرجعيتها الأساسية - إلا أنها لم تلتزم الصرامة والموضوعية فى دفاعها عن حقوق المواطنة لكل من يقع عليه انتهاك لأى من هذه الحقوق ، فيما يمكن تسميته باستراتيجية غض الطرف ونخص بالذكر هنا موقف هذه المنظمات (الملتبس أحياناً ، وغير المحايد أحياناً ، والصامت أحياناً لدرجة التواطؤ) من نشطاء تيار الإسلام السياسى ، وما تعرضوا له من انتهاكات واضحة هم وأسرهم شملت القتل غير القانونى والاختفاء القسرى والإحالة للمحاكمات العسكرية والتعذيب والاعتقال المتكرر والاحتجاز تحت ظروف لا إنسانية ، حيث خلط نشطاء هذه المنظمات بين موقفهم الفكرى والسياسى من أفكار الإسلام السياسى ، وبين دورهم كنشطاء فى الدفاع عن حقوق المواطنة المدنية والسياسية التى يجب أن يتمتع بها كل مواطن وأى مواطن بصرف النظر عن موقفه الفكرى أو السياسى .

يستثنى من هذا - وبدرجات - المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، ومركز مساعدة السجناء لحقوق الإنسان^(٦٦) ، والتى تعاملت مع هذه الانتهاكات باستراتيجية أخرى هى استراتيجية تأدية الواجب ، هذا الواجب الذى اقتصر على تقديم المناشدات ، أو مراقبة ، أو حضور ومراقبة المحاكمات ، وإصدار بيانات الرفض والقلق ، وإصدار التقارير ، وأخيراً رفع دعاوى التعويض عن الاعتقال والتعذيب ، أو الحصول على العلاج ، أو دخول الامتحانات فقط فى حالة طلب المعتقل أو أسرته ، وبعد الحصول على توكيل رسمى ، وهى الأنشطة التى لا نستطيع أن ننكر أهميتها المعنوية فى ظل حالة العزلة والضغط الأمنية التى يتعرض لها المعتقل وأسرته - خاصة مع فترات الاعتقال الطويلة - لكنها لم توقف أى انتهاك أو تحسن من أى وضع ، حيث تحولت فى النهاية إلى نشاط ورقى خالى من الروح والقدرة على التأثير ، يتم القيام به بشكل روتينى على امتداد سنوات دون أدنى تغيير .

٣ - حقوق وأوضاع المرأة

يمكن هنا التمييز بين اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الأول ينزع إلى استخدام استراتيجية التصادم والقطيعة والتجاوز لما هو قائم من أوضاع تكرس تبعية المرأة وانتهاك حقوقها ، وهي استراتيجية تقدم مشكلات المرأة وتعطيها الأولوية ، و لا ترى أن تحسن أوضاع المرأة مرتبط بتحسين أوضاع المجتمع ، بل ترى العكس ؛ أى أن تحسن أوضاع المرأة قد يكون هو المدخل لتحسن أوضاع المجتمع ، وهذا الاتجاه يعبر عنه بشكل واضح مركز دراسات المرأة الجديدة ، ومركز النديم لتأهيل ضحايا العنف.

أما الاتجاه الثانى فهو اتجاه التعامل الجزئى مع قضايا المرأة تطبيقاً لاستراتيجية ما لا يدرك كله لا يترك كله ، والمنظمات التى تتبنى تلك الاستراتيجية تهتم أكثر بالقضايا الجزئية والعملية والتى قد تحسن وضع أعداد محدودة من النساء وإن كانت لا تحدث تغييراً مجتمعياً على الأقل على المدى القصير أو المتوسط.

وتتنوع الأنشطة التى يمكن أن تحسن من شروط ممارسة حقوق المواطنة بين:

- استخراج البطاقات الشخصية لاستكمال الشخصية القانونية للمرأة ، والتى تيسر لها شئون التعامل مع المؤسسات الحكومية.
- القيد فى السجل الانتخابى لدفعها لممارسة حقها فى المشاركة السياسية.
- تدريب النابات على عمليات الترشيح وإدارة الحملات الانتخابية.
- الدعوة لتعليم النساء ، وإتاحة المزيد من الفرص لهن فى هذا المجال خاصة الفتيات.
- تنظيم حملات ضغط فيما يخص قانون جنسية أبناء المتزوجة من أجنبى وتولى المرأة لمناصب القضاء.

ولأن معظم هذه الأنشطة يتطلب احتكاكاً مباشراً مع أجهزة الدولة ؛ فس نجد أن هذه المنظمات نجحت فى خلق قنوات اتصال وتعاون مع العديد من مؤسسات الدولة ، وهو ما لم تنجح فيه منظمات الاتجاه الراديكالى التى تعتبر التعاون مع مؤسسات الدولة رجساً من عمل الشيطان ، يمكن أن يؤثر على استقلاليتها.

٤ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

تشكل تلك الحقوق أقلها اهتماماً على صعيد الحركة الواقعية والاهتمام العملى ، فباستثناء مركز الأرض الذى يقدم رصداً للانتهاكات التى يعانى منها الفلاح المصرى ، ويقدم بعض

المساعدة القانونية ، هو ومركز الخدمات النقابية للمضارين في مجال حقوق العمل ، باستثناء هذا لا يتجاوز جهد المنظمات الأخرى - وفي مقدمتها مركز البحوث العربية- مستوى الدراسات الأكاديمية ، والتي قد تتيح فرصة للبحث العلمي الرصين ، إلا أنها في النهاية عاجزة عن أن تتحول إلى قوة فاعلة في الواقع لوقف انتهاك هذه الحقوق ، رغم أن القطاع الأوسع من المواطنين هم الذين يعانون من استلاب وانتهاك حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، وهو ما يطرح تساؤلاً هاماً حول مستقبل وفاعلية مثل هذه المنظمات ، ومدى ارتباطه بوجود حركة نقابية قوية يمكن أن يشكل داعماً لها في فهم وتحديد برامجها المطلوبة.

سادساً : منظمات المجتمع وثقافة المواطنة.. استخلاصات وتساؤلات حول المستقبل كانت تلك أبرز الملامح المرتبطة بمنظمات العمل المدني التي سعت إلى نشر ثقافة المواطنة، أو لحماية الحقوق المرتبطة بها ، إلا أن هناك العديد من الملاحظات العامة التي تثير الجدل حول جهود هذه المنظمات والتي ترتبط بمدى فاعليتها وقدرتها على الاستمرار ، في مقدمة هذه الملاحظات :

١ - تنوع الأوضاع القانونية لتلك المنظمات بين جمعيات أهلية أو مؤسسات خاصة مسجلة في وزارة الشؤون ، أو شركات مدنية أو مشروعات تعمل في إطار الكنيسة الأرثوذكسية لا يعكس قدرًا من الحيوية والتنوع في تنظيم مبادرات المواطنين المصريين ، بقدر ما يعكس أزمة حقيقية في حقهم في تأسيس الجمعيات والانضمام لها ، حيث يأتي تنوع هذه الأشكال في إطار محاولات الالتفاف على القيود التي يضعها القانون المنظم للعمل الأهلي والذي ينزع لوضع هذه المنظمات تحت سلطة التدخل والرقابة الحكومية ، وهو ما يطرح على قضية البحث مستقبل العلاقة بينها وبين الدولة خاصة في ظل إمكانية نجاحها المستقبلي في بناء حركة واسعة للدفاع عن حقوق المواطنة.

٢ - محدودية أعداد النخبة أو النشطاء الذين أسسوا هذه المنظمات أو ينشطون بها حيث يشير الواقع إلى خروجهم جميعاً من رحم المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، بل إن الكثير منهم يتناوب على العمل أو النشاط في أكثر من منظمة مما يشير إلى أن توالد هذه المنظمات ليس في الحقيقة نتيجة خلاف في المفاهيم أو استراتيجيات أو أساليب العمل (التي يشتركون جميعاً فيها) ، والملاحظة الأخطر هي بروز علاقات القرابة والمصاهرة بين العديد من النشطاء والمسؤولين بهذه المنظمات ، وداخل المنظمة الواحدة ، كذلك انتماءهم في الغالب لتيار فكري أو فصيل سياسى واحد ، وهو ما أدى في الواقع إلى تحول معظمها إلى منظمات مغلقة ، تشتهر باسم شخص مؤسسها أو مديرها ، وهو ما يعكس أزمة حقيقية في

مستوى الديمقراطية والشفافية داخل هذه المنظمات ، والتي باتت وضعيتها تلك من أهم نقاط ضعفها التي تستغلها الدولة أو خصوم الديمقراطية في التشهير بها ، وفرض مزيد من العزلة عليها ، وهو ما يطرح أيضاً قضية الديمقراطية الداخلية ، ومستوى الشفافية في هذه المنظمات ، وقدرتها على استقطاب مزيد من النشطاء.

٣ - معظم الوسائل التي لجأت إليها هذه المنظمات هي أدوات تتعامل مع المتعلمين من نخبة المجتمع ، فالقطاع الأعظم من المصريين - خاصة الذين يتعرضون للانتهاك اليومي لحقوقهم في المواطنة- لا يتعاملون مع المادة المقروءة خاصة النساء والفلاحين والمهمشين من سكان المدن ، رغم أن معظم أدوات هذه المنظمات تعتمد على المادة المكتوبة ، بل إنه من الطريف على سبيل المثال أن نجد بعض المطويات المصممة لتعريف الفلاحين بحقوقهم مطبوعة باللغة الإنجليزية ، يشير هذا في الواقع العمل إلى أن تلك المنظمات وجهت خطابها واهتمامها بالأساس للقطاعات المتعلمة من الطبقة الوسطى ، وهو ما يطرح قضية مدى إمكانية نجاح هذه المنظمات في التبنى الحقيقي لحقوق القطاع الأعظم من المواطنين المصريين من غير أبناء الطبقة الوسطى ، وعلاقة هذا بقدره هذه المنظمات على تطوير أساليب عملها حتى تستطيع لعب دورها الدفاعي.

٤ - استراتيجيات عمل وأنشطة كل هذه المنظمات لم تستهدف تكتيل أو تعبئة من انتهكت حقوقهم للمشاركة في الدفاع عن هذه الحقوق ، أو الضغط عبر طرق الكفاح الجماعي السلمى والقانونى لوقف هذه الانتهاكات ، رغم أنها منظمات دفاعية ؛ وهو ما لا يشكل فقط قوة ضغط هائلة ، بل يسهم في تنمية الوعي والإحساس بالمواطنة لدى هذه الفئات ، إلا أنها سلكت استراتيجية الإنابة عن هذه الفئات والتحدث باسمها ، وهو ما حد كثيراً من قدرتها وقوتها في موازين حساب القوة مع الدولة وجعلها طرفاً هامشياً ضعيف التأثير ، ولم تحدث تغييراً حقيقياً في مستوى الوعي بحقوق المواطنة وممارستها ، رغم تزايد تدهور الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والمدنية والسياسية ، وهو ما يطرح مدى قدرة هذه المنظمات على الدمج في جهودها الدفاعية بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وقدرتها كذلك على تغيير إستراتيجيات عملها بحيث تشرك هذه الفئات من المواطنين في هذه الجهود الدفاعية كجزء من عملية بناء الوعي ، ودعم ثقافة المواطنة.

٥ - جزء كبير أيضاً من خطاب العديد من هذه المنظمات يبدو وكأنه موجه للرأى العام الدولى والإنسانى للاستقواء به في ظل تصاعد ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان وهو ما يبدو في :

- التقارير المقدمة للمنظمات الدولية.
- والبلاغات أو البيانات الصحفية والتي تعلن في مؤتمرات صحفية يحضرها المراسلون الأجانب ، أو الإدلاء بالأحاديث للإذاعات الأجنبية.
- المشاركة الواسعة في المؤتمرات الدولية.
- المشاركة في عضوية العديد من المنظمات الحقوقية الدولية (نموذج لهذا : المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عضو في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان ، واللجنة الدولية للحقوقيين، والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان ، والمنظمة العالمية لمناهضة التعذيب)
- تبادل الوفود والزيارات مع المنظمات الدولية والأجنبية والدبلوماسيين الأجانب.

وقد يبدو توظيف الرأي العام العالمي لوقف انتهاكات حقوق المواطنة أحد أساليب العمل التي لا غبار عليها ، ويمكن أيضاً القبول بمبدأ الدعم الفنى والمادى للأنشطة المرتبطة بهذا المجال ، لكن أن يصبح الخارج هو مصدر الدعم الوحيد ، وأداة الضغط التي لا تملك هذه المنظمات سواها ، فهذا حكم مسبق بالإعدام عليها ، وهو ما يطرح مجدداً على هذه المنظمات ، وعلى أنصار الديمقراطية في مصر قضية التمويل المحلى كمصدر أساسى لهذه الأنشطة ، وكيفية بناء جماعات ضغط وطنية قادرة على التأثير الفعلى لوقف انتهاكات حقوق المواطنة.

٦ - يلاحظ أيضاً على كل المنظمات التي اهتمت بالدفاع عن جانب أو أكثر من حقوق المواطنة ، خلوها من النشاط الذين يشكل الإسلام إطاراً مرجعياً لهم وهو الغياب الذى يصل إلى حد المقاطعة والعداء أحياناً ، وهو ما يعكس مشكلة حقيقية عند الحركة الإسلامية تبرز في استمرار عجزها عن تقديم اجتهاد فكري حقيقى يتجاوز الموقف الحالى الذى يرفض مفهوم المواطنة باعتباره مفهوماً غربياً يتعارض مع الكثير من المفاهيم الإسلامية (مثل : المشكلات التي ترتبط برفض ولاية غير المسلم على المسلم / المساواة بين المرأة والرجل / طبيعة الدولة ومرجعيتها القانونية).

٧ - تشكل قدرة هذه المنظمات على بناء أشكال التنسيق والشبكات والعمل الجماعى - مع باقى منظمات المجتمع المدنى على اختلافها- تحدياً آخر يرتبط بقدرتها على التأثير والفعل ، فهل تستطيع تجاوز وضعيتها الحالية غير القادرة على العمل الجماعى أو التكاملى أو التنسيقى ، خاصة وأن أى تغيير حقيقى فى استراتيجيات العمل وتبنى الاستراتيجيات الدفاعية عن حقوق المواطنة يتطلب بناء حملات الضغط التي تستدعى بناء التحالفات والشبكات ، ومشاركة المواطنين أنفسهم؟.

هوامش الدراسة

- (١) بيلو، روبر: "المواطن والدولة"، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار عويدات بيروت/باريس، ط٣، ١٩٨٣م، ص١٠.
- (٢) المرجع السابق، ص٢٠.
- (٣) المرجع السابق، ص٢٦.
- (٤) بانفيلد، إدوارد سى: "السلوك الحضارى والمواطنة فى المجتمعات الليبرالية"، ترجمة سمير عزت نصار، دار النشر للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩٥م، ص١١.
- (٥) المرجع السابق ص١٦-٢١.
- (٦) انظر على سبيل المثال كتابات رفاة الطهطاوى: "تلخيص الإبريز فى تلخيص باريز"، سلسلة إصدارات المواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، القاهرة.
- (٧) راجع على سبيل المثال كتاب طارق البشرى: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، وكتابات سليمان قلادة: "مبدأ المواطنة" مركز الدراسات القبطية، القاهرة.
- (٨) ياسين، السيد: "المواطنة فى زمن العولة"، الكتاب الخامس فى سلسلة المواطنة، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٧.
- (٩) قلادة، وليم سليمان: "مبدأ المواطنة"، الكتاب الثالث فى سلسلة المواطنة، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٣٠.
- (١٠) المرجع السابق، ص٢٧.
- (١١) لمزيد من التفاصيل: زل. ليفين "الفكر السياسى والاجتماعى الحديث فى لبنان وسوريا ومصر" ترجمة بشير السباعى، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٨م، ص٢٢.
- (١٢) لمزيد من التفاصيل: عبد الرحمن الرافعى "عصر محمد على" سلسلة كتب مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.
- (١٣) الفكر السياسى فى فلسطين..مرجع سابق، ص١٧٥/١٨٠.
- (١٤) لمزيد من التفاصيل حول الثورة العربية يمكن الرجوع إلى:
- صلاح عيسى "الثورة العربية"، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٨٢م.
- رفعت السعيد "الأساس الاجتماعى للثورة العربية"، مكتبة مدبولى.
- (١٥) الفكر السياسى فى فلسطين..مرجع سابق، ص١٩٠/١٩٢.
- (١٦) لمزيد من التفاصيل: د. رفعت السعيد: "الليبرالية المصرية، المثقفون وحزب الوفد"، دار مصر المحروسة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- (١٧) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين قيادة ثورة ١٩ والجهامير يمكن الرجوع إلى:

- صلاح عيسى "البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة" ، مطبوعات الثقافة الوطنية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٠م.
- د. رفعت السعيد : "الليبرالية المصرية ، المثقفون وحزب الوفد" ، دار مصر المحروسة ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.
- (١٨) لمزيد من التفاصيل راجع: عيسى ، صلاح: "دستور في القمامة - دراسة وثائقية " ، سلسلة مبادرات فكرية الكتاب رقم ١٨ ، إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ، ٢٠٠١م.
- (١٩) هناك محطات وتواريخ هامة في قصة الدستور المصرى بعد إسقاط دستور ١٩٢٣م لعل أبرزها :
١٣ يناير ١٩٥٣م : تشكيل لجنة لوضع دستور جديد يتفق و أهداف الثورة.
٥ مارس ١٩٥٤م : الاقتراع لعقد جمعية تأسيسية تنتخب عن طريق الانتخاب المباشر لتقوم مقام البرلمان وتقر الدستور.
١٦ يناير ١٩٥٦م : صدر الدستور الجديد.
فبراير ١٩٥٨م : إلغاء دستور ١٩٥٦م لقيام الوحدة بين مصر وسوريا.
أول مارس ١٩٥٨م : صدور دستور ١٩٥٨ المؤقت والذي استمر العمل به حتى الانفصال في ٢٨ سبتمبر ١٩٦١.
أول مارس ١٩٦٤م : صدور دستور مؤقت جديد تم على أساسه انتخاب مجلس الأمة.
١١ سبتمبر ١٩٧١م : صدور الدستور الدائم والذي ما زال العمل به قائماً حتى الآن.
- (٢٠) قن دستور مصر الدائم والصادر في عام ١٩٧١ العديد من الحقوق والواجبات التي تدعم مفهوم المواطنة لعل من أبرزها:
مادة ١٤ الوظائف العامة حق للمواطنين.
مادة ٤٠ المواطنون لدى القانون سواء ؛ وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.
مادة ٤٦ تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.
مادة ٤٧ لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه ، ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من الوسائل.
مادة ٤٩ تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى ، والإبداع الأدبى والفنى والثقافى ، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لذلك.
مادة ٥٠ لا يجوز أن تحظر على أى مواطن الإقامة في جهة معينة أو الإقامة في مكان معين إلا في الأحوال الميينة في القانون.
مادة ٥٤ للمواطنين الاجتماع الخاص في هدوء غير حاملين سلاحاً ودون حاجة إلى إخطار سابق ، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة ، والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة في حدود القانون.
مادة ٥٥ للمواطنين حق تكوين الجمعيات ويحظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكري.
مادة ٥٦ إنشاء النقابات و الاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون.

- مادة ٥٨ الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس ، والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون.
- مادة ٦١ أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقاً للقانون.
- مادة ٦٢ للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأى فى الاستفتاءات ومساهمته فى الحياة العامة واجب وطنى.
- مادة ٦٢ لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه.
- مادة ٦٨ التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة ، ولكل مواطن حق اللجوء إلى قاضيه الطبيعى ..
- ومن الهام هنا التأكيد على أن المواطنة ليست فقط مجموعة من النصوص والمواد القانونية التى تثبت مجموعة من الحقوق لأعضاء جماعة معينة كما قد يعكسه دستور هذه الجماعة ، وهو ما يمكن استنتاجه من قياس الفجوة بين الواقع الراهن وما جاء من نصوص مواد دستور ٧١ السابق الإشارة إليها.
- (٢١) هناك عشرات الدراسات التى تعرضت لجوهر السياسات الاقتصادية والسياسة التى بدأها السادات ، ومن أبكر هذه الدراسات و أهمها كتاب د. فؤاد مرسى: "هذا الانفتاح الاقتصادى " دار الثقافة الجديدة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٤ م.
- (٢٢) لمزيد من التفاصيل عن أوضاع المنظمات النقابية العمالية والمهنية يمكن الرجوع إلى:
عطية الصيرفي: "عسكرة الحياة العمالية والنقابية فى مصر " ، بدون دار نشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ م.
مصطفى عويس: "الحرب الأهلية فى نقابة المحامين" ، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، القاهرة ، ١٩٧٧ م.
- (٢٣) Report 2002, UNDP, p.159 Arab Human Development
- (٢٤) Report 2002, UNDP, p.151 Arab Human Development
- (٢٥) من أبرز النماذج فى هذا المجال انتفاضة ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ م ، لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:
- حسين عبد الرازق: "مصر فى ١٧ و١٩ يناير دراسة سياسية وثائقية ، دار شهدى ، القاهرة ، ١٩٨٥ م.
- (٢٦) المواطنة فى زمن العولمة ، مرجع سابق ، ص ٥٣.
- (٢٧) هناك عشرات الكتابات التى وثقت لمصادرة الحياة السياسية فى تلك الفترة ، وغيب وراء جدران المعتقلات الآلاف من المصريين من مختلف التيارات السياسية والفكرية. انظر على سبيل المثال:
- رفعت السعيد: "منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠/١٩٥٧" ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ م.
- رفعت السعيد: "الجريمة ... وثائق اغتيال شهدى عطية " دار شهدى للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤ م.
- فخرى لبيب: "الشيوعيون وعبد الناصر التخلف والمواجهة ١٩٥٨/١٩٦٥ م" ، ج ١ ، ٢ ، بدون دار نشر ، القاهرة ، بدون تاريخ نشر.
- فتحى عبد الفتاح: "ثنائية السجن والغربة " ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢ م.
- أحمد شرف: "براءة سياسية " مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ٢٠٠٠ م.
- إبراهيم طلعت: "مذكرات إبراهيم طلعت.. أيام الوفد الأخيرة" ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٣ م.
- عمر التلمسانى: "ذكريات لا مذكرات " ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٥ م.

- عباس السيسى: "في قافلة الإخوان المسلمون"، ج ١، ٢، ٣، ٤، دار القبس للنشر والتوزيع، الإسكندرية، آخر جزء صدر عام ١٩٩٠م.
- محمد حامد أبو النصر: "حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمون وعبد الناصر"، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٨م.
- أحمد عادل كمال: "النقط فوق الحروف... الإخوان المسلمون والنظام الخاص"، الزهراء للإعلام العربى، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٩م.
- (٢٨) من أبرز النماذج في هذا الإطار تيار الإخوان، وجماعة الوسط، والشيوعيين، والعديد من الأحزاب التي تقدم مؤسسوها بالفعل للجنة الأحزاب وتم رفضهم.
- (٢٩) أدت هذه القيود في الممارسة إلى انسحاب المصريين من عضوية الأحزاب السياسية وتعرض الأحزاب لأزمة شديدة في علاقتها بالجمهور، ففي دراسة على عينة من المواطنين للتعرف على عضويتهم في الأحزاب السياسية أجريت عام ١٩٩٨م وجد أن نسبة أعضاء الأحزاب السياسية بين أفراد العينة لا تزيد على ٨,٦٪ ونسبة غير الأعضاء ٩١,٤٪، وهو الاتجاه نفسه الذي تكرر في عينة تمت دراستها عام ٢٠٠٠م حيث انخفضت نسبة أفراد العينة الأعضاء في أحزاب سياسية إلى ٤,٨٪، بينما كان ٩٥,٢٪ غير أعضاء بأي حزب سياسى، وتتواصل نفس المؤشرات المتدنية في عينة أخرى تمت دراستها عام ٢٠٠٢م حيث كانت نسبة الأعضاء في تنظيماً حزبية ٥,٢٪، وغير الأعضاء ٩٤,٨٪.
- لمزيد من التفاصيل: وحيد عبد المجيد (محرر): "التطور الديمقراطي في مصر البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٤٧.
- (٣٠) Report 2002, UNDP, p.160 Arab Human Development.
- (٣١) لمزيد من التفاصيل حول متابعة الانتخابات البرلمانية ونتاجها وما يثار حولها من قضايا يمكن الرجوع إلى:
- سلسلة الدراسات التي يصدرها مركز الدراسات السياسية بالأهرام بعنوان "انتخابات مجلس الشعب دراسة وتحليل"، والتي صدرت لدراسة وتحليل نتائج انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧، ١٩٩٠، ١٩٩٥م.
- سلسلة "التقرير الاستراتيجى العربى" التي يصدرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
- (٣٢) التلمسانى، عمر "ذكريات لا مذكرات" دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ١، القاهرة، ١٩٨٥م.
- (٣٣) هناك عشرات الدراسات التي تناولت بشكل أكثر تفصيلاً قضية الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى خلال العقود الثلاثة الماضية مثل:
- هالة مصطفى: "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدى السادات ومبارك"، سلسلة كتاب المحروسة رقم ٩، ط ١، القاهرة.
- فؤاد زكريا: "الصحة الإسلامية في ميزان العقل"، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م.
- فؤاد زكريا: "الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة"، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٦م.
- محمد حسنين هيكل: "خريف الغضب قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات"، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.
- وائل عثمان: "أسرار الحركة الطلابية ٦٨/٧٥" مطابع مذكور، القاهرة.
- عادل حمودة: "قنابل ومصاحف... قضية تنظيم الجهاد"، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م.
- حسن بكر: "العنف السياسى في مصر... أسبوط ثورة التوتير، الأسباب والدوافع"، سلسلة كتاب المحروسة رقم ١٥، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦م.
- هشام مبارك: "الإرهابيون قادمون... دراسة مقارنة بين موقف الإخوان وجماعات الجهاد من قضية العنف ١٩٣٨/١٩٩٤"، سلسلة كتاب المحروسة رقم ١٢، القاهرة، ١٩٩٥م.

(٣٤) لمزيد من التفاصيل حول أساليب بناء وانتشار النفوذ السياسى والتنظيمى لفصائل الحركة الإسلامية يمكن الرجوع إلى:

- عماد صيام: "نشطاء الحركة الإسلامية... أساليب بناء النفوذ السياسى فى قرية مصرية"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، عدد ٣ سبتمبر ١٩٩٢م، القاهرة.
- عماد صيام: "الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية فى مصر"، فى كتاب الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر، مركز البحوث العربية، ط ١، القاهرة، ٢٠٠١م.

(٣٥) هناك مئات الممارسات واسعة النطاق التى تضرب على الوتر الطائفى، وتدعم مناخ التطرف مثل:

(أ) شرائط الكاسيت والفيديو المتداولة والتى تحض على الفتنة الطائفية والتطرف ولتتصور مدى انتشارها نورد هذه الأرقام التى تشير فقط إلى الأشرطة التى تمت مصادرتها بمعرفة شرطة المصنفات الفنية؛ والتى تمثل نسبة ضئيلة من الأشرطة المتداولة:

م	المادة المصادرة	العدد	الفترة الزمنية	المصدر
١	شرائط محتوى على موضوعات دينية غير مصرح بطباعتها أو تداولها	٧٠٠٠٠ شريط كاسيت	يناير مارس ٩٣	الأخبار ٩٣/٤/١٠
٢	شرائط فيديو وخطب لعمر عبد الرحمن وقيادات تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية	١٦ شريط فيديو	مايو ٩٣	الأهرام ٩٣/٥/٢٠
٣	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	١٠٠٠٠ شريط كاسيت	أكتوبر ٩٣	الوفد ٩٣/١٠/١١
٤	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤١١٢ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٤/١٣
٥	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤٠٧٤٠ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٤/١٣
٦	شرائط كاسيت تدعو لتحريم السياحة	٥٠٠ شريط كاسيت	مارس ٩٤	روزاليوسف ٩٤/٣/٧

* عماد صيام: الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية فى مصر، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

(ب) الانتشار الهائل للزوايا والمساجد التى سيطر على معظمها نشطاء الحركة الإسلامية والمتعاطفين معهم؛ والتى تحولت أعداد كبيرة منها لمنابر للهجوم على الأقباط والعقيدة المسيحية، ولا توجد إحصائيات محددة بإجمالى أعداد المساجد والزوايا المنتشرة فى أحياء وقرى مصر، ولكن يمكن تتبع مؤشرات اتساعها من خلال الجدول التالى:

إجمالى عدد المساجد والزوايا	عدد المساجد والزوايا الخاضعة لوزارة الأوقاف	السنة	المصدر
١٧٠٠٠	٣٠٠٠	١٩٦٢	أهرام ٨١/١١/١٨
٤٠٠٠٠	٦٠٠٠	١٩٨١	أهرام ٨١/١١/١٨
١٢٠٠٠٠	١٥٠٠٠	١٩٩٣	الشعب ٩٣/١/١٨
غير معروف عدد الزوايا، أما المساجد فعددها ٢٤٠٠٠ مسجد	٣٠٠٠٠	١٩٩٦	الدستور ٩٦/٥/١٥

* جمع من تصريحات وزراء الأوقاف، ومديرى عموم إدارة المساجد بوزارة الأوقاف: المصدر السابق.

(ج) تزايد أعداد الجمعيات الأهلية الإسلامية التي شكلت قواعد لنفوذ نشطاء حركة الإسلام السياسي ، وهذه الجمعيات تقتصر عضويتها على المسلمين ، وتنشط في إطار الفكرة الإسلامية ، ولعبت دوراً كبيراً في خلق حالة من الانقسام الطائفي ، خاصة مع وجود جمعيات قبطية دينية على الطرف المقابل ، ويقدر فهمى هويدى الكاتب الإسلامى نسبة الجمعيات الدينية الإسلامية بما يوازي ٣٥٪ من إجمالي الجمعيات الأهلية في مصر (الأهرام ١٤ / ١ / ٩٧).

(د) تزايد وتيرة أعمال العنف الموجهة ضد الأقباط (اعتداء على كنائس/ اعتداء على مؤسسات تجارية / صيدليات / محلات ذهب/ محلات تجارية) / أعمال قتل فردى وجماعى في عدد من الحوادث التي هزت الضمير المصرى منذ عام ١٩٧٢) كما في الجدول التالي:

التاريخ	المكان	الحادث
١٩٧٢ / ١١ / ٦	الخانكة / القاهرة	حرق كنيسة وإحراق عدة محلات تجارية مملوكة للأقباط.
مارس ١٩٧٨	المنيا/ أسيوط/ القاهرة	إحراق عدد من الكنائس ومهاجمة بعض القساوسة وقتل أحدهم في مدينة سهالوط ، وحرق كنيسة أبو زعبل بالقاهرة.
مارس ١٩٧٩	القاهرة	حرق كنيسة قصرية الریحان الأثرية بمصر القديمة.
يناير ١٩٨١	الإسكندرية	الهجوم على بعض الكنائس.
مارس ١٩٨١	الزاوية الحمراء/ القاهرة	هجوم مسلح على الأقباط يسفر عن مقتل أحد القساوسة ، وحرق ٢٢ عائلة مسيحية ، وتدمير عشرات من الصيدليات والمحلات التجارية.
مارس ١٩٨٧	مدينة سوهاج	إحداث شغب وفتنة طائفية بعد أن اتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القطب بمدينة سوهاج ، وحرصوا المسلمين على حرق كنيسة العذراء الملاصقة للمسجد.
سبتمبر ١٩٨٧	مدينة المنيا	اشتباكات بين الجماعات الإسلامية والأقباط بسبب الهجوم على حفل موسيقي.
سبتمبر ١٩٨٨	روض الفرج/ القاهرة	حرق كنيسة.
نوفمبر ١٩٨٨	القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة أثناء حفل زفاف.
يناير ١٩٨٩	مدينة المنيا	اعتداء الجماعات الإسلامية على مواطنين أقباط.
ديسمبر ١٩٨٩	أسيوط	مظاهرات واشتباكات قامت بها الجماعات الإسلامية ضد الأقباط.
مارس ١٩٩٠	أبو قرقاص/ المنيا	إحداث فتنة طائفية ، وحرق بعض المحلات والممتلكات.
أبريل ١٩٩٠	عين شمس/ القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة على كنيسة السيدة العذراء.
فبراير ١٩٩١	بنى سويف	إشعال النار في ثلاث صيدليات كبرى يملكها أقباط.
أبريل ١٩٩١	المنيا	تجدد الصدام بين الجماعات الإسلامية والأقباط.
أبريل ١٩٩١	عين شمس/ شبرا/ الزيتون/ القاهرة	حوادث سطو على محلات ذهب يملكها أقباط.
سبتمبر ١٩٩١	إمبابة/ الجيزة	فتنة طائفية ومقتل عدد من الأقباط وإتلاف محلات خاصة بهم.
مايو ١٩٩٢	ديروط/ أسيوط	مقتل ١٢ قبطياً بينهم طفل ومدرس أثناء إلقاء الدرس.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل أحد المواطنين الأقباط.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل صاحب متجر قبطى ، وإصابة ثلاثة على أيدي عناصر جماعة الجهاد.
يونيو ١٩٩٣	سوهاج	صدام بين عائلتين إحداها مسلمة والأخرى مسيحية أسفر عن مقتل مسيحي.
يوليو ١٩٩٣	أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطياً.
أغسطس ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطياً.

أغسطس ١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مقتل وكيل مدرسة قبطي على أيدي عناصر متطرفة.
أغسطس ١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مقتل مدير مستشفى السجن (قبطي) على يد الجماعات الإسلامية.
أغسطس ١٩٩٣	أسيوط	محاولة اغتيال جواهر جى مسيحي.
سبتمبر ١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مهاجمة ثلاثة متطرفين للكنيسة الإنجيلية.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	إطلاق النار على تاجر خمور مسيحي وابنه.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	اغتيال شرطى سرى قبطي.
أكتوبر ١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مقتل صيدلى قبطي وإصابة اثنين آخرين.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	اغتيال مساعد شرطة قبطي.
أكتوبر ١٩٩٣	أسيوط	جرح صيدلى قبطي.
مارس ١٩٩٤	دير المحرق / أسيوط	إطلاق النار على زوار وآباء الدير ، ومقتل خمسة أقباط.
فبراير ١٩٩٦	البدارى / أسيوط	مقتل خمسة أقباط.
مارس ١٩٩٦	كفر ديميان / الشرقية	الهجوم على مساكن ومحللات الأقباط وكنيسة.
فبراير ١٩٩٧	الفكرية / المنيا	هجوم على كنيسة قبطية أدى لمقتل عشرة مصليين داخلها.
أغسطس ١٩٩٨	الكشخ / سوهاج	مقتل شاهين قبطيين فى حادث جنائى وإصابة اثنين آخرين.
ديسمبر ١٩٩٩	الكشخ / سوهاج	مقتل عشرين قبطياً ، وتدمير عشرات المحلات المملوكة للأقباط فضلاً عن الجرحى.

نقلًا عن بيان صادر عن مركز ابن خلدون.

* لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

- تقارير الحالة المدنية الصادرة عن مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية منذ عام ١٩٩٣ م.
- التقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ؛ والتي تصدر تحت اسم حالة حقوق الإنسان فى مصر.
- (هـ) تزايد حالة التهميش السياسى للأقباط ؛ خاصة بالنسبة للتمثيل البرلمانى ، ففى الوقت الذى كان عدد الأقباط فى برلمان ٧١ / ٦٦ تسعة نواب انخفض فى برلمان ٩٥ / ٩٠ إلى ٧ نواب ، وقد حصل معظم هؤلاء النواب على عضويتهم بالتعيين ، وفى نفس الفترة عرف البرلمان المصرى دخول الإخوان ، (أبرز تيارات الحركة الإسلامية) للبرلمان بداية من انتخابات ١٩٨٤ م وبصفتهم السياسية ، وعبر صناديق الانتخاب وليس التعيين سواء من خلال التحالف مع الوفد (١٠ مقاعد عضوية) أو العمل (٣٦ عضواً) ، أو بشكل مستقل فى البرلمان الحالى (١٧ عضواً).

(و) الخطاب العدائى السائد لدى العديد من رموز تيار الإسلام السياسى ، والذى لا يرى فى الأقباط إلا أهل ذمة ، وهو الخطاب الذى ينتهك فى الممارسة مبدأ المساواة التى تقوم عليها فكرة المواطنة ، نموذج لهذا : تصريح المرشد العام السابق لجماعة الإخوان بمنع الأقباط من دخول الجيش ، ودفعهم الجزية نظير قيام المسلمين بحمايتهم.

(٣٦) هناك عشرات النماذج التى يمكن الإشارة إليها فى هذا المجال الخاص بتزايد القيود على حرية الفكر والإبداع لعل أبرزها:

- قضية نصر حامد أبو زيد.
- الحملة على مسلسل العائلة التلفزيونى - الذى تناول الجماعات الإسلامية - بعد تعطيله خمس سنوات فى أروقة الرقابة.
- قتل المفكر العلمانى فرج فودة.

- محاولة قتل نجيب محفوظ.
- القضية المرفوعة ضد نجيب محفوظ أمام محكمة المنصورة بتهمة الإساءة إلى الذات الإلهية في قصة أولاد حارتنا.
- قضية يوسف شاهين وفيلم المهاجر (١٩٩٣/١٩٩٥م).
- قضايا الحسبة التي رفعها الشيخ يوسف البدرى ومجموعة من المحامين الإسلاميين ضد مدير سينما الكواكب بسبب عرض أفشيات أحد الأفلام (القضية ٥٩٧ لسنة ٩٥).
- سلسلة القضايا ضد المستشار محمد سعيد العشماوى ؛ بسبب مقالاته المنشورة في مجلة روز اليوسف.
- قضية قصة : وليمة أعشاب البحر.
- من الجدير بالذكر أن الحملات على حرية الإبداع لم تكن فقط من قبل نشطاء الحركة الإسلامية ، بل على الطرف الآخر أصبح الأقباط أكثر حساسية لكل ما قد يتناولهم في الأعمال الإبداعية من هذا على سبيل المثال:
- المسلسل التلفزيونى "مين ما يجيش فاطمة".
- المسلسل التلفزيونى "أوان الورد".
- المسلسل التلفزيونى "عمرو بن العاص".
- لمزيد من التفاصيل راجع تقارير حالة حقوق الإنسان في مصر الصادرة عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
- (٣٧) هناك العديد من المشكلات المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية و التي ما زالت تعاني منها المرأة المصرية مثل حقها في العمل كقاضية ، أو مساواتها بالرجل في حقوق الجنسية بالنسبة للأولاد ، أو حقها في حرية التنقل والسفر بدون موافقة الزوج ، أو عدم المساواة بين المرأة والرجل في عقوبة جريمة الزنا ، أو حالة التهميش السياسى التى تعاني منها.
- (٣٨) يشير Arab Human Development Report لعام ٢٠٠٢م إلى الوضعية المتدهورة للمرأة المصرية في العديد من المؤشرات كالتالى :
- نسبة الأنيميا بين النساء الحوامل خلال الفترة ١٩٧٥/١٩٩١م وصلت إلى ٢٤٪ (جدول ٧).
- نسبة النساء الأميات حتى عام ١٩٩٠ كانت ٥٧٪ و٢ (جدول ١٤).
- نسبة الاستيعاب في المرحلة الابتدائية لمن بلغن عمر ٦ سنوات من الإناث كانت حتى عام ١٩٩٥م حوالى ٩٣٪ ، أى أن حوالى ٧٪ من الإناث في تلك الفئة العمرية لا يجدن مقعداً في المدرسة (جدول ١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالمرحلة الثانوية في عام ١٩٩٥م تصل إلى ٦٨٪ من الإناث في نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالجامعة في عام ١٩٩٥م تصل إلى ١٤,٧٪ من الإناث في نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة نمو مشاركة النساء في قوة العمل خلال الفترة ١٩٨٠/١٩٩٧م تصل إلى ٢٢,١٪ (جدول ٢٣).
- نسبة البطالة بين صفوف الشابات تصل إلى ٥٨,٩٪ (جدول ٢٥).
- فيما يخص التهميش السياسى يمكن استنتاج مستواه من حجم تمثيل المرأة في البرلمان كما يشير الجدول التالى:

البرلمان	انتخاب	تعيين	إجمالي
٧٦/٧١	٨	١	٩
٧٩/٧٦	٤	٢	٦
٨٤/٧٩	٣٣	١	٣٤
٨٧/٨٤	٣٥	١	٣٦
٩٠/٨٧	١٤	٤	١٨
٩٥/٩٠	٥	٤	٩
٢٠٠٠	٧	٤	١١

جمعت بمعرفة الباحث (الزيادة في برلمان ٧٩ و٨٤ كانت ترجع إلى تخصيص ٣٠ مقعدًا للمرأة ، طبقاً لقانون الانتخابات وهو القانون الذي حكم بعدم دستوريته) .

والتمثيل الإجمالي بشكل عام للنساء من أعضاء مجلس الشعب لم يتجاوز نسبة ٢٪ من أعضاء البرلمان في الوقت الذي تشكل فيه النساء حوالي ٥٠٪ من السكان ، فإذا أضفنا إلى هذا تمثيلهم الشكلي وبنسبة ثابتة وفي وزارات بعينها في مجلس الوزراء (وزيرتان بحد أقصى تتحركان بين وزارات الشؤون الاجتماعية والبيئة والاقتصاد) ، وعدم وجود النساء على قمة الأحزاب السياسية (رئيسة حزب ، أو أمين عام لحزب ، أو حتى أمين مساعد).

(٣٩) هناك العديد من المنظمات الدولية التي تهتم بدعم الأنشطة المناهضة لكافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وكذلك الأنشطة ذات الطابع الهادف لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان سواء تلك التي تسعى لتغيير الوعي ، أو لتحسين الوضع المعيشي ومن أبرزها:

- منظمة اليونيسيف.
- وكالة التنمية الأمريكية.
- وكالة التنمية الكندية.
- مؤسسة فردريش أيرت.
- هيئة الأمد إيست.
- السفارة الهولندية.
- الوقفية الأهلية للديمقراطية بواشنطن (NED).
- المؤسسة البروتستانتية للتعاون التنموي (EZE).
- كونراد أديناور / القاهرة.
- المؤسسة النرويجية لحقوق الإنسان.
- وزارة الخارجية الأيرلندية / قسم التعاون الدولي.
- الاتحاد الأوروبي.
- مؤسسة فورد.
- هيئة دانيلا (الدانمارك).
- منتدى العالم الثالث بديكار.
- المجلس الأفريقي لتنمية البحوث الاجتماعية (كوديسيرا).
- منظمة البحوث الاجتماعية لشرق وجنوب أفريقيا (أوسريا).

- لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأفريقيا وغرب آسيا.
 - منظمة العمل الدولية.
 - المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.
 - الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية.
 - منظمة التالير (تونس) المجلس العربي للطفولة والتنمية.
 - اتحاد المحامين العرب.
 - مؤسسة المنحة القومية الديمقراطية بالولايات المتحدة.
 - المركز الدولي لحقوق الإنسان وتنمية الديمقراطية (كندا).
 - هيئة الكنيسة السويدية.
 - المنظمة الهولندية للتعاون الدولي (نوفيب).
 - منظمة أوكسفام كويك (كندا).
 - المجلس القومي للنساء الزنجيات (أمريكا).
 - مؤسسة هانز سيدل (ألمانيا).
 - مؤسسة أرتاح (انجلترا).
 - الصندوق المصري السويسري للتنمية.
 - الوكالة الألمانية للتعاون الفني.
 - سفارة اليابان.
 - المعهد الوطني الديمقراطي للشئون الخارجية (واشنطن).
 - المجلس الثقافي البريطاني.
 - الوكالة السويدية للتنمية الدولية.
 - الصندوق الأوروبي لحقوق الإنسان.
 - جلو بال فند (أمريكا).
 - الصندوق السويدي للمنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان.
- (٤٠) لتقدير حجم الانتهاكات التي صاحبت الصراع الدموي بين النظام السياسي وتيارات العنف الإسلامى وآثارها الممتدة إلى الآن نورد هذا الجدول:

العدد	السنة	
	القتلى	الجرحي
المعتقلون غير معروف	٩٤	٢٢٨
٨٥٨٠ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من شهر يناير إلى مايو ، وشهر أكتوبر فقط)	٤٨٣	٧٧٤
٦٨١٢	٢٦٥	٣٦٤
٤١١٩	٤١٥	٢٠٥
٢٦٨٧ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من يناير إلى أغسطس فقط)	١٨١	١٠٦
١٧٩٩ (محصلة الأشهر من مارس إلى يونيو فقط)	٥٧	٢٦
٥٨ (حصاد شهر يناير/ فبراير/ مارس فقط)	١٩	١١
٢٤٠٥٥	١٥١٤	١٧١٤
الإجمالي		

جمع بمعرفة الباحث من سلسلة أعداد نشرة المجتمع المدني التي يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الإنشائية.

(٤١) على امتداد الفترة من ١٩٩٢م وحتى عام ٢٠٠١م تمت إحالة ٢٥ قضية للمحاكم العسكرية متهم فيها أعضاء في مختلف التنظيمات الإسلامية بلغ إجمالي المتهمين فيها ١١١٦ ، صدر حكم الإعدام على ٧٤ منتهياً. لمزيد من التفاصيل: تقرير حالة حقوق الإنسان في مصر لعام ٢٠٠١م ، الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

(٤٢) هناك حالات من المعتقلين تجاوزت سنوات اعتقالهم عشر سنوات ، وهناك حالات أخرى دخلت المعتقل وعمرها ١٥ عاماً ، وهناك مئات الحالات التي حصلت على أحكام من المحكمة بإنهاء سنوات اعتقالها تتجاوز الـ ٢٠ حكماً ولم يتم الإفراج عنها ، ويعاد اعتقالها بأمر جديد ، أما عن الأوضاع الصحية والحرمان من الزيارة ، ومن دخول الامتحانات فحدث ولا حرج ، وكلها تشكل انتهاكاً واضحاً للحقوق المدنية (الركن الأساسي في حقوق المواطنة) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- حالة حقوق الإنسان في مصر ١٩٩٢ / ١٩٩٣ / ١٩٩٤ / ١٩٩٥ / ١٩٩٦ / ١٩٩٨ / ٢٠٠١ / ٢٠٠٢م.

- دفاعاً عن حقوق الإنسان الجزء ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧.

تقارير مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء

- دفاعاً عن حقوق السجناء من عام ١٩٩٧م إلى ٢٠٠٠م.

- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر (تقرير صادر في ٢٠٠١م).

- المواطن مصرى / يبدأ بيد... مصر بدون تعذيب ، حملة مركز مساعدة السجناء ضد جريمة التعذيب ، تقرير عن تعذيب المواطنين في أقسام الشرطة (٢٠٠٢م).

- الاحتجاز والمحتجزين في مصر ٢٠٠٢م.

- الحقيقة... نص الرد الرسمي لمركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء على تقرير الحكومة المصرية للجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة (٢٠٠٢).

(٤٣) أنطونيوس ، رشاد: "استراتيجية العمل في الجمعيات الأهلية ومفهوم المجتمع المدني" ، بحث مقدم إلى الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصرى في ضوء متغيرات النظام العالمى ، كلية الآداب جامعة القاهرة ، قسم اجتماع ، مايو ١٩٩٤ ، ص ٤.

(٤٤) من أهم ما يميز منظمات المجتمع المدني:

- مؤسسة شرعية (لها صفة قانونية) لها طابع الاستمرار ، وهو ما يسمح لها بمراكمة الجهود والنتائج والنجاحات التي تحقق أغراضها.

- غير مرتبطة هيكلياً بالدولة وإن كانت تعمل في إطار قوانينها.

- تدار بشكل ذاتي من خلال أعضائها أو مجلس إدارتها.

- تسمح بقدر من المشاركة التطوعى في تنظيم وتنفيذ وإدارة أنشطتها.

- غير حزبية ولا تعمل بالسياسة مباشرة.

- يمكنها الاتصال بالفئات التي تستهدفها من السكان مباشرة وهو ما يسمح لها بحشدهم وتكثيلهم خلفها.

(٤٥) لمزيد من التفاصيل حول نشأة الجمعيات الأهلية في مصر يمكن الرجوع إلى:

- أمانى قنديل / سارة بن نفيس: "الجمعيات الأهلية في مصر"، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة.

(٤٦) في إحدى الدراسات التي اهتمت بالجمعيات الدينية -وهي في معظمها جمعيات تعمل في مجال الرعاية والخدمات الاجتماعية- لوحظ كما يشير الجدول التالي وجود ارتباط بين تزايد معدلات تأسيس تلك الجمعيات، والسنوات التي شهدت مجمل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منذ بداية السبعينيات؛ والتي شهدت تأسيس حوالي ٤ و ٨٢٪ خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات كما يوضح الجدول:

المحافظة	فترة التأسيس					
	١٩٩٠/١٩٨١م		١٩٨٠/١٩٧١م		١٩٧٠/١٩٦٥م	
	عدد	%	عدد	%	عدد	%
القاهرة	٨٨	٢٣ر٠	١٨٢	٤٧ر٥	١١٣	٢٩ر٥
الشرقية	٥٦	٢٢ر٣	٦٣	٢٥ر١	١٣٢	٥٢ر٦
المنوفية	٢٧	١٠ر٩	٧٦	٣٠ر٥	١٤٦	٥٨ر٦
الإسكندرية	٤١	١٧ر٠	١٥٨	٦٥ر٦	٤٢	١٧ر٤
الجيزة	٣٤	١٤ر٩	٨٣	٣٦ر٤	١١١	٤٨ر٧
القليوبية	٢٩	١٧ر٣	٥٩	٣٥ر١	٨٠	٤٧ر٧
أسيوط	٢٩	١٧ر٦	٩٥	٥٧ر٦	٤١	٢٤ر٨
المنيا	٢٠	١٢ر٥	٦٣	٧٧ر٠	٧١	٤٨ر١
إجمالي	٣٢٤	١٧ر٦	٧٧٩	٤٢ر٢	٧٤٢	٤٠ر٢

* مستخرج من البيانات الواردة بدليل الجمعيات الأهلية في مصر، أمانى قنديل، وسارة بن نفيس.
* عماد صيام الجمعيات الحركية الإسلامية والجمعيات الأهلية.. مرجع سبق ذكره، ص ٩٢.

(٤٧) منذ بدء التجربة الحزبية في عام ١٩٧٦م، وحتى فبراير ٢٠٠٢م تم التقدم بطلب تأسيس ٦١ حزب، سياسى قبل منها ٧ أحزاب بنسبة ١١,٥ ٪، و ٦ أحزاب بنسبة ٩,٨ ٪ رفضت، وألغى الرفض بمعرفة القضاء، و ٤٨ حزب أى بنسبة (٧,٨٧ ٪) أكد رفضها بحكم القضاء. لمزيد من التفاصيل راجع:

- عبد المجيد، وحيد (محرر): "التطور الديمقراطي في مصر... البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان"، مركز الدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٣م.

(٤٨) نموذج لهذه الحملة الإعلامية والبوليسية التي تلت انتفاضة الخبز في ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧م على حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى والتي أفقدته الآلاف من عضويته، أو الحملة على حزب العمل في أعقاب أزمة وليمة أعشاب البحر والتي انتهت بتجميد وإيقاف نشاطه.

(٤٩) بمراجعة الغالبية العظمى من نشاط المنظمات الأهلية التي نتعرض لها في هذه الدراسة سنجدهم أصلاً من نشاط العمل السياسى خاصة من تيار اليسار الماركسى والتيار الناصرى، والذين كانوا من قيادات الحركة الطلابية طوال حقبة السبعينيات والثمانينيات، والذين عجزت الأحزاب الرسمية عن استيعابهم، وعجزوا هم أيضاً عن تأسيس أحزاب جديدة نظراً للقيود المفروضة على العمل الحزبى، وكان تأسيس المنظمات المدنية ذات الطابع الدفاعى هو الحل الأمثل بالنسبة لهم والذي يسمح بتواجدهم داخل حلبة العام والوطنى، بجانب تجنيبهم مخاطر العمل السياسى السرى الذي تعرضوا بسببه للتشريد والاعتقال العديد من المرات، خاصة في ظل الأزمة الفكرية التي يتعرض لها الفكر الماركسى بعد سقوط دول أوروبا الشرقية وانهيار الاتحاد السوفيتى، والفكر القومى الذى بدأت أزمته مع هزيمة ١٩٦٧م، وتعمقت بعد اجتياح صدام حسين للكويت.

(٥٠) هناك العديد من القضايا التي طالت المعارضين غير المتتمين للتيار الإسلامى ، والتي تعرضوا فيها للانتهاك والتعذيب ، ولعل أشهرها القضية المعروفة بقضية إضراب عمال الحديد والصلب فى أغسطس ١٩٨٩م ، والتي قبض فيها على العديد من الصحفيين ونشطاء حقوق الإنسان.

(٥١) يمكن الرجوع إلى جدول ٥ ، ٦ ، ٧ بالدراسة.

(٥٢) من مقدمة سمير مرقص مدير المركز لكتاب المواطنة تاريخياً ودستورياً وفقهياً لكل من د. إسماعيل صبرى عبد الله/ د. وليم سليمان قلادة/ د. محمد سليم العوا ، إصدار مركز الدراسات القبطية ، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(٥٣) أدار تلك الحوارات وشارك فيها بشكل أساسى الشباب من جيل الوسط من نشطاء العمل السياسى والعام من كل التيارات السياسية (ماركسية/ ناصرية/ ليبرالية/ الإخوان) بالإضافة لأبرز الطوائف الدينية المسيحية (الأرثوذكس/ الكاثوليك) من أبرزهم (د. أحمد عبد الله/ نبيل عبد الفتاح/ أحمد الجمال/ د. عماد صيام/ هبة رءوف/ د. أحمد محمد عبد الله/ إبراهيم البيومى غانم/ مجدى حسين/ جورج عجايبي/ نبيل مرقص/ سمير مرقص/ نبيل منير/ مجدى سعيد / أسامة القفاش / د. محمد السيد سعيد/ د. عبد العليم محمد وغيرهم) ، بجانب العديد من الرموز الفكرية من نفس التيارات (المستشار طارق البشرى / د. محمد سليم العوا/ د. إسماعيل صبرى عبد الله/ د. وليم سليمان قلادة/ الأنبا موسى أسقف الخدمات بالكنيسة الأرثوذكسية/ الأنبا يوحنا قلنا نائب البطريرك الكاثوليكى/ د. صلاح عبد المتعال/ عادل حسين/ التربوى جورج إسحاق/ مهندس منير عياد) ، وقد استمرت تلك الحوارات طوال الفترة من ١٩٩٤م وحتى عام ١٩٩٩م ، واستقبل جزءاً منها ونظمه اللجنة المصرية للعدالة والسلام (الكاثوليكية) ، والتي أصدرت جزءاً من هذه الحوارات والخاص بالعلاقة مع تيارات الإسلام السياسى فى كتاب هام هو "الحوار الوطنى" تحرير د. أحمد عبد الله وجورج عجايبي وصدر عام ١٩٩٤م .

(٥٤) الحوارات التي أدارتها مجموعة جيل الوسط والتي نظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية حول قضية المواطنة والعلاقة بين المسلمين والأقباط لم تكن تتم فى غرف مغلقة أو على مستوى الخبراء ، بل كانت مفتوحة لأعداد كبيرة من الشباب ، وانتقل جزء منها إلى أعضاء وجمهور لجنة العدالة والسلام فى لقاءات منتظمة ، بجانب المبادرات -التي يسرها مركز الدراسات القبطية ، ولجنة العدالة والسلام- فى تنظيم عشرات اللقاءات داخل الكنائس ، والمعسكرات الصيفية للشباب المسيحى ، والجمعيات الأهلية المسيحية داخل القاهرة ومعظم محافظات الصعيد ، والتي شارك فيها الآلاف من الشباب القبطى ، وهى الحوارات التي ما زالت مستمرة بشكل أو بآخر إلى اليوم.

(٥٥) راجع الدراسات الخاصة بتحليل نتائج الانتخابات البرلمانية الصادرة عن مركز الدراسات السياسية بالأهرام والسابق الإشارة إليها.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل إبراهيم ، سعد الدين: "الملل والنحل و الأعراف-التقرير السنوى الثانى (١٩٩٥م) ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنائية ، القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص ١٠ .

(٥٧) من رسالة د. إبراهيم كراون للدكتور سعد الدين إبراهيم رداً على الهجوم الذى تعرض له بمناسبة تنظيمه مؤتمراً للأقليات ، لمزيد من التفاصيل المرجع السابق ص ١٣٣/ ١٣٤ .

(٥٨) أثار تنظيم مركز ابن خلدون لمؤتمر الأقليات فى الوطن العربى ، وتخصيص جزء منه لمناقشة مشكلات الأقليات القبطية ردود فعل غاضبة تراوحت بين الاتهام بالتآمر على وحدة الأمة ، والعمل كمخلب قط لمؤامرة أمريكية صهيونية ، وبين رفض اعتبار الأقباط أقلية باعتبارهم أصل الأمة المصرية ، ونتيجة حملة الهجوم على المؤتمر والتي شنّها الكاتب الصحفى محمد حسنين هيكل اضطر مركز ابن خلدون إلى نقل المؤتمر إلى العاصمة لياسول بقبرص.

(٥٩) في التقرير الأول الصادر عن مركز ابن خلدون تحت اسم هموم الأقليات عام ١٩٩٣ م ، لم يتحدث فقط عن مشكلات الأقباط باعتبارهم أقلية تعاني من مشكلات ناتجة عن عدم تمتعها بحقوق المواطنة الكاملة ، ولكنه أضاف قسماً خاصاً بالأقلية النوبية ، والتي لم ترد في أى تقرير تالٍ صدر عن المركز.

(٦٠) في مؤتمر الأقليات الذى نظمه مركز ابن خلدون وخصص فيه جلسة لمناقشة مشكلات أقباط مصر ، (اقتصر الحضور فيها على المصريين) أشارت الأوراق المقدمة إلى الكثير من أشكال التمييز التى تكرر الحديث عنها بعد ذلك فى الكثير من المحافل والمنابر الإعلامية بصيغ أقل حدة ، ومن أبرز أشكال التمييز تلك:

- الاعتداءات الجماعية على الأقباط فى العديد من المحافظات والتي اعتبرت حرباً أهلية غير معلنة.
- عدم تعامل الدولة بجدية أو حسم مع عمليات القتل الفردية أو الجماعية للأقباط ، وهو ما يصل أحياناً إلى حد التواطؤ أو التفاهم بين جهات الأمن والجماعات المتطرفة فيما يتعلق بالتخطيط والتنفيذ.
- إتاحة الفرصة للدعاة المثيرين الذين يعربدون فى وسائل الإعلام الرسمية لبث سمومهم القاتلة فى قلوب البسطاء من المسلمين.
- الإتاوات والإهانات التى تفرض على ما يملكه الأقباط من محاصيل أو أشياء أخرى ، وتعرض من لا يدفع للتعذيب والقتل.
- التهميش السياسى للأقباط وعدم تمثيلهم فى البرلمان.
- استيلاء الحكومة على المدارس القبطية التى كانت تضم مسلمين ومسيحيين ، فى ظل وجود مؤسسات التعليم الأزهرى من المراحل الأولى حتى الجامعة ، وجعلها قاصرة على المسلمين فقط.
- تحميل مادة اللغة العربية بالكثير من النصوص القرآنية.
- السماح للقطاع الخاص بالمدارس الإسلامية التى تقتصر على المسلمين فقط.
- تمتع المسلمون بساعات من البث الإذاعى والتلفزيونى الدينى يومياً ، وبالنسبة للأقباط نصف ساعة يوم الأحد ، وساعة كل عيد قيامة.
- عدم وجود قسم لدراسة التاريخ أو الآثار القبطية فى كلية الآثار رغم وجود قسم للآثار الفرعونية والإسلامية.
- فرض الرقابة الرسمية على المطبوعات المسيحية لدرجة حظر طباعة بعض الكتب والمؤلفات.
- انتشار أساليب الضغط فى جميع المؤسسات بما فيها الجامعات والقوات المسلحة ، وأجهزة الدولة ، والقطاع العام على الأقباط لحملهم على تغيير عقيدتهم.
- وجود قيود رسمية تعرف بالخط الهمايونى والشروط العشرة التى تقيد حرية إنشاء وترميم الكنائس إلا بموافقة رئيس الجمهورية.
- احتفاء الدولة وأجهزة الإعلام بالشيوخ أو الدعاة المشهورين بهجومهم على المسيحيين والسخرية من عقائدهم الإيمانية ، ومنحهم أكبر النياشين.
- استبعاد الأقباط من المناصب القيادية والإدارية العليا فى القوات المسلحة والشرطة والإدارة المحلية.
- الاستيلاء على الأوقاف القبطية وضمها للأوقاف الإسلامية.
- اختصار فترة التجنيد لحفظة القرآن الكريم لمدة ستة أشهر.
- الميزانية السنوية للأزهر والدعوة الإسلامية بشكل قانونى من المال العام وهو مال يساهم فيه الأقباط دون أن ينالوا منه أى نصيب.

- التمييز في قضايا الأحوال الشخصية والتي قد تتيح لأحد الطرفين إذا أسلم حقوق في الوصاية والحضانة لم تكن متاحة له قبل إسلامه ونزاعها من الطرف الآخر.
- لمزيد من التفاصيل راجع أوراق مؤتمر الأقليات في تقرير الملل والنحل الثاني ، مرجع سبق ذكره.
- (٦١) تقرير الملل والنحل الثاني / مرجع سابق ، ص ١٩٦ .
- (٦٢) تقرير الملل والنحل الثالث عام ١٩٩٦ ، ص ١ .
- (٦٣) من الجدير بالذكر أن المراكز البحثية التي يشير إليها تقرير ابن خلدون بالدفاع الحقوقي عن الأقباط تشير التجربة العملية إلى أنها بالأساس مراكز طائفية وهو ما يبدو من مبالغتها الشديدة في كثير من الأحيان لوقائع بعض المشكلات ، أو اختلاق بعضها وتضخيمها ، وحساسيتها الشديدة وغير المبررة تجاه كل ما يتناول الأقباط في الأعمال الدرامية التي تعرض على شاشة التليفزيون ، وعلاقتها الوثيقة بأقباط المهجر ذوى الميول الطائفية ، ونشطاء هذه المراكز لا يقابلون بارتياح أو قبول في إطار الدوائر القبطية نفسها ، بل إن مؤسس أحد هذه المراكز أغلق مركزه وهاجر إلى الولايات المتحدة وأصبح أحد الرموز التي يتم استخدامها من قبل الدوائر الأمريكية.
- (٦٤) تقرير الملل والنحل الرابع الصادر عام ٩٧ .
- (٦٥) كان لمركز الدراسات والمعلومات القانونية موقف واضح وحاد وصاحب في مواجهة مشروع الدولة الدينية وما يرتبط بها من تضيق على حرية الفكر والإبداع وهو ما يمكن ملاحظته من موضوعات مجلة حقوق الناس التي تناولت معظم موضوعاتها هذه القضية ، بالإضافة لعدد كبير من عناوين الكتب التي أصدرها المركز مثل:
- حرية الإبداع وحقوق المبدعين (أعمال المتدى الفكرى الأول).
- الفن بين العمامة والدولة (مجموعة كُتَّاب).
- المرأة الأفريقية بين الحكم والدين (د. محجوب التيجانى).
- الدين والدولة فى السودان (د. محجوب التيجانى).
- إرهاب الفكر وحرية الإبداع (مجموعة كُتَّاب).
- التعصب الدينى (أسامة خليل).
- الحركة الإسلامية (د. كمال مغيث).
- الشرع الإسلامى (د. محجوب التيجانى).
- السعودية والإخوان المسلمون (د. محمد أبو الإسعاد).
- الاختراق الدينى للثقافة والتعليم (تحرير : مهدي مصطفى).
- العلمانية فى مصر (صابر نايل).
- الأصولية الإسلامية (صادق جلال العظم).
- العلمانية والمجتمع المدنى (صادق جلال العظم).
- يضاف لهذا مبادرة المركز فى تأسيس جبهة المثقفين للدفاع عن د. نصر حامد أبو زيد ، واللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

تَعْقِيب ..

د. علي ليلة

بسم الله الرحمن الرحيم

أتوجه بالشكر للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مديرة المركز ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد لدعوتي للمشاركة في هذا المؤتمر الهام ، وأعتبره شرفاً لي أن يرأس جلستي شيخنا الكبير الأستاذ الدكتور حامد عمار الذي تعلمنا على أفكاره وعلى سلوكياته الأكاديمية التقاليد الأكاديمية ، فأنا أعتبر أن هذه الجلسة علامة من علامات حياتي إلى حد كبير.

أعتقد أن مركز البحوث والدراسات السياسية فعل خيراً بطرحه لمفهوم المواطنة ؛ المواطنة المصرية على ساحة الحوار في عالم متغير ، فالموضوع أصبح موضع تركيز في الفترة الأخيرة على صعيد التراث الاجتماعي والسياسي وربما الإنساني. وأفترض أن التفكير المنظم في موضوع المواطنة ودور منظمات المجتمع المدني في الحفاظ عليها يستوجب البحث عن مرجعية تصبح إطاراً موضوعياً لفهم القضية المطروحة للحوار تعبيراً أو إبعاداً لنا عن التحيز والأهواء. وأفترض أن المرجعية التي سوف أنطلق منها في تأمل معطيات هذا البحث القيم تستند إلى خمسة أبعاد.

البعد الأول : يتمثل في الوضع الراهن للمواطنة ؛ فنحن في نظام عالمي تسعى إحدى قواه إلى إعادة صياغته وفق نمطها ونوعية حياتها لتصبح حياتها وحضارتها هي المرجعية التي يعاد على أساسها تشكيل عالم بأسره ، ثقافتنا ومجتمعاتنا وقيمنا تهاجم لتطرح أرضاً وتمزق منظومتنا القيمية إرباً ليتخلق فضاء في المجتمع تملؤه الثقافة المخترقة والغازية لتشكّل بدورها نقطة انطلاق لإعادة صياغة نوعية الحياة بكل مفرداتها وفقاً لها. وفي هذا الفضاء تصدر لنا موضوعات كثيرة لتملأ فضاءنا وتشكّل أجنحة حياتنا ؛ ما يتعلق بحقوق الإنسان والمرأة والديمقراطية والمساواة وكل المفاهيم التي تدغدغ عواطف البشر ويسيل من أجلها لعابهم.

في هذا المناخ تخفت المواطنة نتيجة لتقطع روابط الإنسان بوطنه ، إما لعجز الداخل عن إشباع حاجة البشر وإما لأن جاذبية الخارج أصبحت أقوى وطاغية. مؤشرات ذلك كثيرة ،

منها الهجرة المتزايدة من الجنوب إلى الشمال كأنها هي هجرة من أرض خراب إلى أرض الجنة الموعودة ، فالإعجاب بثقافة المتقدمين ونوعية حياتهم يشير إلى تحول بدأ يطرأ على المواطنة ، تنتزعها من إطارها القومي لتتحول إلى عواطف إنسانية عامة يتعامل فيها الإنسان بحياته مع أحداث وطنه كأنها هو أى وطن ، يتعامل مع أحداث وطنه كأحداث أى وطن آخر.

البعد الثاني : يرتبط ببعض المحاذير التي نتأمل من خلالها مفهوم المواطنة ، فهناك تعريفات كثيرة طرحت لهذا المفهوم ، وفي تعريف لها تُحدد المواطنة باعتبارها أكثر أشكال العضوية اكتمالاً في جماعة سياسية - كما تذهب إحدى الموسوعات الأمريكية - وفي تحديد شارح آخر تحدد المواطنة باعتبارها تتضمن الحق في التصويت وفي الترشيح للوظائف السياسية ، كما تعنى التمتع بحق المساواة أمام القانون ، كذلك الحق في الاستفادة من الخدمات والفرص الحكومية العديدة ، إضافة إلى الالتزام بطاعة القانون ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن.

على هذا النحو أنا أدرك المواطنة باعتبارها ترتبط بالمجتمع وليس بالدولة فقط ؛ فالمواطنة هي نتاج لتفاعل عناصر عديدة في إطار جغرافي يشكل وطناً مستقراً لمجموعة من البشر وتراثاً مشتركاً ناتجاً عن تفاعلهم مع بعضهم البعض ومع الطبيعة المحيطة بهم ، وهذا التراث يحتوي على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة الناتجة عن تحقق فرص الإشباع في كل اتجاه ، هي روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب إليه عالم الاجتماع إيميل دوت كايل.

وبالتالي ، فالمواطنة حقيقة كلية ترتبط بالمجتمع كحقيقة كلية موازية وليس بالدولة ؛ لأن الدولة هي إحدى حقائق المجتمع الجزئية ، فالكل يرتبط بالكل وينتج عنه ويرتبط بالجزء - أي الدولة - غير أنه لا ينتج عنها.

البعد الثالث : يشير إلى التحولات التي طرأت تاريخياً على مفهوم المواطنة ، البداية الجينية للمفهوم بدأت مع دولة المدينة الإغريقية القديمة التي شكلت في ذات الوقت دولة. في نهاية العصور الوسطى - والتي انتهت بنهاية القرن السادس عشر ، لعبت حركة الإصلاح الديني وعصر النهضة والتنوير دوراً هاماً ، وتشكل المجتمع الواسع بمعنى Society ليحل محل المجتمع المحلي Community ، وتشكلت الدولة القومية في ذات الوقت ، وهي المرحلة التي صورتها نظريات العقد الاجتماعي بامتياز حتى أسلم الأمر إلى الوضع الراهن.

في هذا الإطار نستطيع أن نرصد ثلاثة تحولات أساسية أرست مبادئ المواطنة ؛ الأول : تشكل الدولة القومية بعد صراع الملوك مع الكنيسة ، والثاني : المشاركة السياسية تطبيقاً لمبدأ أن الشعب مصدر السلطة ، والثالث : هو الخضوع للقانون والمساواة أمامه فيما يتعلق بمختلف الفرص المتاحة لأفراد المجتمع. على هذا النحو تعنى المواطنة المساواة أمام القانون ، والعدل بين البشر في توفير فرص الحياة ، والمشاركة المفتوحة والمتاحة للجميع. هذا المعنى وصلت إليه المسيرة الأوروبية تاريخياً ، غير أنه يمثل أحد المسارات فقط ، فالتصور لا ينبغي أن يكون أحادياً بل ينبغي أن نوافق على إمكانية أن تكون هناك مسارات عديدة.

ويتصل البعد الرابع في مرجعيته بتجربتنا التراثية والتاريخية. ويضم تراثنا عناصر أو طبقات عديدة أحدثها القبطية والعربية والإسلامية ، وهناك تداخل كبير بين العناصر الثلاثة. هذا التراث عرف أيضاً فكرة المواطنة من خلال تحديد عناصرها وتعيين حالها ، ولأنى على معرفة محدودة ببعض التراث الإسلامى فإنى أقدم تحديداً لبعض عناصر المواطنة ربما تكون أكثر رحابة من التصور الغربى ، فهناك تأكيد على مبدأ المساواة ، تشير إلى ذلك الآيات الكريمة ، بسم الله الرحمن الرحيم : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٣) ، وقوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾ (النساء: ١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ (النساء: ١٣٥) . كما يعد العدل والإنصاف من المبادئ الأساسية التى أقرها الإسلام كما جاء فى القرآن الكريم : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ (النحل : ٩٠) ، و : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨) . فأمر العدل نظام شرعى شرعه الله للناس كافة دونما تخصيص لفئة من الناس على أساس من النوع أو العرق أو الطائفة. وأخيراً يأتى مبدأ المشاركة أو الديموقراطية الذى يترجم بالشورى : ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى : ٣٨) ، و : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران : ١٥٩) وما إلى ذلك . من هنا ، فقد عرف تراثنا أسس المواطنة استناداً إلى المؤشرات التى أشرت إليها، فهناك المواطنة الناقصة التى لا يتمتع فيها بعض البشر بالمساواة الكاملة ولا يحصلون على العدل الذى يلمون به ، أو أنهم مستبعدون من المشاركة على أى صعيد ، فتم إقصاؤهم واستبعادهم. أما المشاركة الفائضة فهى التى تحدث حينما تتحقق هذه المؤشرات بمستويات

أعلى داخل إحدى الجماعات في المجتمع ، كأن يميل ميزان المساواة والعدل لصالحها على حساب غيرها وأن تكون صاحبة النصيب الأكبر في قرار المجتمع. وكلتا الحالتين ؛ المواطنة الناقصة والمواطنة الفائضة - انحراف عن المواطنة النمطية.

بهذه المرجعية سوف أقرأ البحث المتميز الذي تقدم به الأخ الدكتور عماد صيام الذي استمتعت به وتعلمت على كثير من أفكاره ، غير أنني أضع بعض الملاحظات على هامش بعض القضايا التي وردت في هذا البحث.

بداية ، يشير البحث إلى ارتباط المواطنة بالدولة أو بالحكومة ، وأنا أريد أن أرجع الموضوعات لأصلها ؛ فالمواطنة هي تعبير عن روح أمة وتراث ، عن أرض وطبيعة ، عن تفاعل خبرات مشتركة على ساحة التاريخ ، فالمواطنة ترتبط بالمجتمع وتشتق طبيعتها منه. المواطنة هي كل والدولة جزء ، والمواطنة نبتت من أصل المجتمع بينما الدولة طرأت تاريخياً عليه ، والمجتمع فرض حاجة إلى دولة تحكمه وتضبطه في إحدى مراحل التاريخ وهو تشخيص أسهبت نظريات العقد الاجتماعي في تحديده ، وكان كارل ماركس أكثر دقة حينها ربط الدولة بالطبقة وليس بالمجتمع. ومن هنا فأنا أميل إلى مناقشة المواطنة كحقيقة كلية إلى روابطها بالمجتمع ، كحقيقة كلية مناظرة وليس بالدولة كحقيقة جزئية ، وأرجو ألا أكون في ذلك متحيزاً للتخصص.

القضية الثانية : تتمثل في تقييم البحث لتجربة محمد علي ؛ أرى أنه تقييم أو نقد حقيق بالنظر إلى المرجعية الليبرالية باعتبارها المرجعية التي تدعم أسس المواطنة ، وطبيعة هذه القضية تحتاج إلى مراجعة ، وليس لي بمساحة اختلاف على هامش أفكاره. يتمثل هذا الخلاف في ثلاث ملاحظات :

الملاحظة الأولى : تشير إلى أن نقد أو تقييم أي مرحلة من مراحل التحول الاجتماعي ينبغي أن يتم بالنظر إلى ظروف وسياق المرحلة لا أن يتم بالنظر إلى أيديولوجية أخرى أو بالنظر إلى مرحلة أخرى.

الملاحظة الثانية : أن البحث يعيب على حركة النقل التي قام بها الطهطاوي وتلاميذه بأنها حركة أعاققت التبشير بالليبرالية ؛ لأن هذه الحركة تمت بالنظر إلى المرجعية الإسلامية وبخاصة فيما يتعلق بين الديني والعلماني ، وأنا لا أرى عيباً أن نتأمل أحداث العالم الخارجي وتفاعلاته بالنظر إلى تراثنا الذي يتضافر فيه الإسلام والمسيحية على السواء ويكمل كل منهما

الأخر ، لماذا يكون لدينا استعداد مجاني للتخلي عن تراثنا كمرجعية ونصنع خلافاً وهمياً بين الدينى والعلماني؟ إن الدينى الصحيح لا يرفض العلم ولا يرفض قيادة الحياة الدنيا بما لا يخالف النص ، لأن الدين الصحيح والعلم الصحيح والدنيا الملائمة لحياة إنسانية سوية جميعها تنبثق من جذر واحد ، قد تتناقض مرحلياً غير أنها حينما تتكشف حقيقتها الجوهرية والكلية سوف نجدتها تنتمى إلى مصدر واحد.

وفى الملاحظة الثالثة : لا أوافق على الربط العضوى بين الليبرالية والمواطنة ؛ فالليبرالية أيديولوجية والمواطنة حقيقة واقعية يمكن أن تتكون رؤيتها بطبيعة الأيديولوجيا السائدة ، ليبرالية كانت أم إسلامية أو حتى اشتراكية. الأيديولوجية تنظر إلى ذات الحقيقة من زوايا مختلفة ، ولا ينبغي أن تكون إحدى الأيديولوجيات مرجعيتنا فى رؤية كل شيء.

وفى القضية الثالثة : يشير البحث إلى الإسلام السياسى أو الراديكالى الذى لعب دوراً فى انتهاك حقوق الأقباط كمواطنين والتهميش السياسى لعشرة ملايين مصرى مسيحي لا يتمتعون بحقوق المواطنة ، ويشير إلى قتلى المسيحيين الذين سقطوا بفعل التيار الإسلامى. وأنا أعتقد أن ذلك شق لقلب الأمة أمام بعض الحقائق المصرية التى لا بد أن نكون موضوعيين ونحن نتناولها. نعم لقد سقط قتلى ، وقتل الإسلاميون بعض المسيحيين ، لكنهم قتلوا المسلمين أيضاً - مواطنين عاديين أو ضباط شرطة - انتقاماً منهم ، وانتقاماً منهم قتلهم الدولة أيضاً. ونحن كمسلمين ومسيحيين على السواء ندينهم باعتبارهم قد تطرفوا بالدين ولا يعكسون رؤية الإسلام الصحيح. وأستشهد بواقعة شهيرة فى غزوة حنين ، حين كان النبى - عليه الصلاة والسلام - يوزع الغنائم قال له أعرابى ، "اعدل يا محمد" فرد عليه الرسول "إن لم أعدل فمن يعدل" ، واستأذن سيدنا عمر بن الخطاب النبى فى ضرب رقبة الأعرابى بالسيف ، فأجابه النبى "اتركه فإنه سيكون له قوم يتطرفون بالدين حتى يخرجوا منه كما تخرج السهم من الرمية".

إذا قلنا إن القتلى مسيحيون فقط ، فنحن نقدم نصف الحقيقة ، وإذا قلنا إن هذا هو الإسلام ، حتى لو قلنا الإسلام السياسى ، فذلك تجنُّ على الحقيقة. فى حَرَم العلم نحن مطالبون أن نكون أكثر موضوعية وأن ندرك الحقيقة من زواياها المختلفة حتى تتولد لدينا رؤية للكل فى جوهره ، حتى لا يتحول إنتاجنا العلمى والبحثى إلى نَصْلِ يوجه إلى قلب الأمة.

في القضية الرابعة : فكما تحدث البحث عن إسلام سياسي ، تحدث في ذات الوقت عن إسلام محافظ يرى المرأة في مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، وحينما أتأمل ذلك أدرك أن ثمة ملاحظات أعرضها على هامش هذه القضية.

الملاحظة الأولى : إن هناك إسلاماً يشكل بناءً فكرياً يتضمن تنظيمياً للمجتمع وله قضاياها أو مقولاته ، وإن القول بإسلام راديكالي سياسي أو إسلام محافظ وتحويل الفكر إلى أيديولوجيا ، هذا يرفضه العلم والبحث الموضوعي. إذا أردنا أن نحدد موقف الإسلام من المرأة لا بد أن نحدد ذلك من وثائقه الأساسية ، فقد منح الإسلام المرأة حقوقاً لم تمنحها حضارة أخرى لها ، حينما تصبح المرأة وزيرة أو عضواً في مجلس الدولة أو تخلع زوجها أو تطلقه ، أن تعمل وتشارك في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، فإن كل ذلك يجد له سنداً في الشريعة الإسلامية ، وهناك مؤشرات كثيرة تؤكد ذلك.

الملاحظة الثانية : عادة ما يحدث خلط بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية. الثقافة العربية هي ثقافة الجاهلية ، التي كانت تنظر إلى الرجل باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياضها ، بينما المرأة معرضة للسبى وجالبة للعار ومن ثم فهي تستحق الوأد ، فلما جاء الإسلام ألغى القبلية وألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها ، فالناس سواسية كأسنان المشط. والخطأ الكبير أن نضمّن الثقافة الإسلامية بمضامين تنتمي للثقافة العربية ، والاثان على تناقض كبير فيما يتعلق بالمرأة.

القضية الخامسة : تتعلق بمنظمات المجتمع المدني وحقوق المواطنة. وأنا أوافق البحث فيما جاء به بمحدودية الحرية المتاحة وبالقيود المفروضة على الحياة الحزبية ، غير أنني أختلف مع البحث حينما يقول : "غير أن أولويات منظمات المجتمع المدني تتأثر بالأصول الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية" ، ولي ملاحظتان على هامش هذه النقطة:

الملاحظة الأولى : إنني قمت بدراسة واسعة عن المنظمات الأهلية في مواجهة الفقر في العالم العربي ؛ في مصر واليمن ولبنان والمغرب ، ودرست جمعية الرعاية الإسلامية وجمعية الشبان المسيحيين في لبنان ، الجمعية الشرعية وكذلك الهيئة الإنجيلية في مصر ، وجمعيات في المغرب واليمن ولم أجد تمييزاً على أساس الدين مثلاً ، فجميعهم يخدمون -على ما تؤكد وثائقهم- المسيحيين والمسلمين على السواء ، ولا يميزون وفق أي أساس كما يذهب البحث.

والملاحظة الثانية : إنه حتى بافترض وقوع بعض الأخطاء ، فالعمل الأهلي بمعناه الحديث في مجتمعاتنا ما زال في مرحلة نمو ومن الممكن أن تحدث أخطاء ، غير أن الأخطاء استثناء لا ينبغي أن تشكل قاعدة للحكم. إن العمل التطوعي يتسم بالخيرية والشفافية والميل

إلى مساعدة الآخرين والأخذ بيدهم ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، برغم التجاوزات التي يمكن أن تحدث .

وتتمثل القضية السادسة : في مسألة الأقليات ، وهي المسألة التي فجرتها المؤلفات والتقارير التي تحدثت عن ذلك والصادرة في أغلبها عن مركز ابن خلدون ، وبرغم احترامى للإنجازات الأكاديمية العميقة والمحترمة التي قدمها المركز إلا أن الحديث عن موضوع الأقليات والحديث عن الجماعة المسيحية كأقلية والأقلية النوبية - كما ورد في بعض الهوامش - لي عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى : إذا كان الإخوة المسيحيون والنوبيون -حسبما ورد في أحد الهوامش- أقلية عديدة ، إلا أنهم ليسوا أقلية بالمعنى الأساسى للكلمة ، ومن خلال المؤشرات المادية والمعنوية التي طورها التراث السياسى والاجتماعى لمفهوم الأقلية فمن الصعب أن أتحدث عن الجماعة المسيحية كأقلية ، فهم شركاء وطن ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، خضنا نضال التحرير والاستقلال تاريخياً معاً ، اختلطت دماؤنا ، فإذا حدثت تجاوزات من قلة رافضة فلا ينبغي أن تكون هي القاعدة التي على أساسها ننظر علمياً ، فالعلم الاجتماعى يهتم دائماً بالاطراد وليس بالمفرد.

الملاحظة الثانية : إن النسيج الاجتماعى للمسلمين والمسيحيين في مجتمعنا نسيج قوى ومتداخل ، ففي قرىتي رجل مسيحي يضع عنده أهل القرية أماناتهم وأسرارهم ، ولقد رأيتهم وأنا صغير يفصل بين الناس بالعدل في مسائل حساسة كالميراث . أنا أعتقد أن الصراع الطائفي ظاهرة حضرية صدرت إلى الريف أساساً .

والملاحظة الثالثة : إننى إذا كنا نتحدث بالأمس عن المسلمين والأقباط ، واليوم نتحدث عن النوبة والمصريين ، وغداً سوف نتحدث عن أهالى الصعيد والوجه البحرى والواحات ، فسيتراكم الحديث حتى يتحول كله إلى نصال تمزق الجسد المصرى ، والعلم الاجتماعى يضع أهم أولويات الحفاظ على أمن المجتمع تماسكه ووحدته .

وأخيراً لقد قدم لنا البحث الذى نحن بصددته تحليلاً نظرياً عميقاً لمفهوم المواطنة من حيث تطورها التاريخى وأبعادها الأساسية ، كما قدم وصفاً وإحاطة كاملة لدور منظمات المجتمع المدنى فيما يتعلق بهذا المفهوم والحفاظ على تجسيده الواقعي . وإذا كنت أختلف معه في بعض القضايا فليس من الضرورى أن تكون وجهة نظرى هي الصحيحة ، أستند هنا إلى تأكيد عالم الاجتماع ماكس فيبر الذى يؤكد أن الحقيقة الواقعية ذات طبيعة كلية ، وأن إدراكنا لها جزئى دائماً فيه قدر من الصحة ومن الخطأ ، وأنا نتكامل برغم اختلافنا معاً لنقدم تحديداً موضوعياً كلياً يعكس كلية الحقيقة في واقعها الاجتماعى ، وشكراً .

٧ قراءة فى مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب الوطنى ..

د. صلاح سالم زرنوقة

لقد أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم الصعبة التى تطرح قضايا أكثر صعوبة ؛ ذلك أنه مفهوم قديم ، لكنه فى نفس الوقت جديد. لقد توافر هذا المفهوم على العديد من التطورات كما تواترت عليه أحداث كثيرة جعلته متجدداً دائماً ، وأكسبته مضامين ودلالات - ربما بعدد المجتمعات التى عرفته تقريباً - وأعطته كذلك بعداً عالمياً واضحاً ، أو أكدت فيه هذا البعد بشكل غير مسبق ، وذلك بحكم أن العولمة كانت آخر هذه التطورات ، وأهم تلك الأحداث التى أثرت فى هذا المفهوم وأسهمت فى صياغته.

ولفترة طويلة ظل مفهوم المواطنة المحور الذى حوله تتشكل العلاقات والترتيبات السياسية - وما زال - لكنه أصبح أيضاً بمثابة المعيار الأساسى لتقييم الواقع المحلى لأى دولة أو مجتمع ، كما أصبح بمثابة الصيغة التى تربط المحلى بما هو عالمى ، وذلك فى عصر العولمة. بعبارة أخرى فإن هذا المفهوم يعد اليوم مقياساً لمدى تلبية احتياجات الجماهير أو لقدرة النظم السياسية على الوفاء بالتزاماتها إزاء هذه الجماهير ، ومن ثم فهو مقياس -لا يخطئ- لتقدير مدى شرعية أى نظام. كذلك يعد مؤشراً هاماً لمدى أهلية الجماهير للممارسة حقوقها وواجباتها، ولمدى قدرتها على العيش المشترك وعلى التعايش. كما أنه بالنسبة للجماهير يعد محورياً للنضال من أجل الديمقراطية ، وبالنسبة للحكومات يعتبر أحد أهم مداخل الإصلاح السياسى.

ونظرياً أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم المركزية أو الجامعة التى يندرج تحتها كثير من المفاهيم الأخرى ، ذلك أنه ينطوى على تلك المفاهيم المتعلقة بالتطور الديمقراطى وحقوق الإنسان والحريات العامة. كما ينطوى على فكرة توزيع عوائد التنمية ، وعلى حقيقة وجود مشروع وطنى أو توافق عام ، ويرتبط على نحو وثيق بقضايا الوحدة الوطنية ، والأداء الوطنى العام ، وكذلك بقضية الهوية والانتماء ، ويدخل فى بابها أيضاً مدى وجود طبقة وسطى عريضة ، وقضايا الفقر والبطالة ... وما زال يتسع لغير ذلك من الموضوعات.

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

إن ذلك يعنى أمرين :

أولاً : إنه يمكن رؤية هذا المفهوم على مستويين ، أحدهما : المستوى العالمى ، والذي يمثل القاسم المشترك فى هذا المفهوم أو الذى يعد محل اتفاق عام ، ويتعلق بها يمكن أن يسمى "قيم" المواطنة. والثانى : هو المستوى المحلى ، والذي يختلف من مجتمع لآخر بحسب خصوصية كل مجتمع وظروفه وطبيعة المرحلة التى يمر بها ، ويتعلق بتطبيقات المفهوم أو ترجمة هذه القيم إلى واقع وممارسات. وهذا التصنيف الأفقى ربما لا يكون نهائياً ، وقد يكون من المنطقى أن نتصور أن هناك تصنيفاً آخر "رأسياً" ؛ وذلك بمعنى أن هناك اتفاقاً على جزء من قيم المواطنة ، كما أن هناك اتفاقاً على جزء من تطبيقاتها ، هذه الأجزاء محل الاتفاق تمثل الحد الأدنى وفى نفس الوقت "القلب" من مفهوم المواطنة والذي يشترك فيه الجميع باعتباره الجانب العالمى فيه ، وحول هذا القلب توجد الاختلافات اقتراباً منه أو ابتعاداً عنه بحسب ظروف كل مجتمع. وعموماً وفى كل الأحوال ، وسواء أخذنا بالتصنيف الرأسى أو الأفقى فإن هناك بعداً أو جانباً عالمياً فى هذا المفهوم ، وهناك جانباً آخر يختلف من مجتمع إلى آخر. وعليه فإن الجانب العالمى هو الثابت دائماً فى المواطنة ، وفيما عدا ذلك فهو متغير تماماً ، غير مستقر أبداً.

ثانياً : وهو أمر ترتيب منطقى على سابقه ، هو أن النجاح الحقيقى لأى مجتمع فيما يتعلق بمفهوم المواطنة سوف يتوقف على قدرة هذا المجتمع على إيجاد صيغة للتوافق بين ما هو عالمى وبين ما يعد محلياً. كما سوف يتمثل فى اختصار المسافة بين الأطر والتصورات النظرية من جانب ، وبين الممارسة الواقعية من جانب آخر ، وفى هذا وذاك تكمن حقيقة أنه أصبح معياراً لتقييم أى مجتمع^(١).

أولاً : الإطار العام للدراسة

فى حدود هذا التصور تأتى هذه الدراسة حول مفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى الديمقراطى ، بصفته الحزب الحاكم وأكبر الأحزاب على الساحة السياسية فى مصر ، وبوصفه قد أقدم فى الآونة الأخيرة على إحداث إصلاحات أو تطوير فى داخله ، خصوصاً وأنه قد جعل مفهوم المواطنة أحد الموضوعات التى كانت محل اهتمام من جانبه ، حيث أفرد لها وثيقة خاصة فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ - ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣م).

وينسجم هذا المسلك من جانب الحزب مع وضعيته في الساحة السياسية ، ومع دوره المفترض ، فعليه يقع عبء تقديم الرؤية الأكثر اعتدالاً ، والأكثر تحقيقاً لمصالح الجماهير ، بل والأكثر تجاوباً مع الاتجاهات العالمية.

أيضاً ينسجم هذا المسعى من جانب الحزب مع السياق الوطنى العام فيما يشهد من قضايا متفجرة وتحديات ملحة ، فهناك قضية الإصلاح والتي باتت مطلباً أساسياً للعديد من القوى فى الداخل ، كما أصبحت مطروحة من جانب قوى خارجية. وعلينا أن نفهم فى هذا المقام أن قضية المواطنة هامة وضرورية فى مجالات الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى قدر أهميتها فى مجال الإصلاح السياسى ، نذكر هنا فقط أن فكرة الالتزام فى السلوك الاقتصادى أو فى الأداء العام ، أو التكافل الاجتماعى ، أو الإسهام فى العمل الأهلى - وهى مسائل هامة فى الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى - لا يمكن أن تكون دون إعمال مفهوم المواطنة.

هناك كذلك القضايا المتعلقة بمفهوم المواطنة مباشرة والتي أصبحت تتكاثر بشكل غير مسبوق ؛ حتى يمكن القول إنها أصبحت تتكاثر بالمعنى البيولوجى الصارم للكلمة. مثال ذلك قضية الفساد بمعناه الواسع ، وقضية الأداء الوطنى العام ، وقضية تعامل أجهزة الدولة مع المواطنين ، ثم ضياع الهوية وتردى الشعور بالانتماء ، وغياب مشروع وطنى تلتف حوله الجماهير ... إلى غير ذلك من القضايا التى ترتبط مباشرة بموضوع المواطنة ، والتي تعاونت فى خلق بيئة أو مناخ قادر على إجهاض أى محاولة للإصلاح.

ثم هناك التحديات التى تفرضها العولمة على المجتمع المصرى ؛ والتي تتمثل فى ثقافة العولمة - ضمن تحديات أخرى كثيرة - تلك التى يترتب عليها إما ظهور المواطن العالمى على حساب الانتماء الوطنى ، وإما العودة إلى الانتماءات الفرعية كرد فعل عكسى. والعودة إلى الانتماءات الأولية أصبحت واضحة فى الحياة الاقتصادية المصرية ، وربما أكثر وضوحاً فى الحياة السياسية. ويرتبط بذلك محاولات إثارة فتنة فى المجتمع المصرى تهدد الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى. وفى كل الأحوال فإن ذلك يعنى اختلال العلاقة بين المواطن والدولة ، الأمر الذى تتخذه القوى الخارجية ذريعة للتدخل بحجة إعادة ضبط هذه العلاقة^(٢). إن خطورة ثقافة العولمة تبدو فى أنها تقتل الهوية وهى جوهر المواطنة وأساس وجودها أو شرطها الأساسى كما سيتضح فيما بعد.

وأخيراً ينسجم هذا المنحى من جانب الحزب مع حقيقة تاريخية هامة ، وهى أن إنجازات الجماعة الوطنية فى مصر على طول التاريخ قد ارتبطت بتوسيع مفهوم المواطنة وإعمال حيثياته،

ذلك أن هناك علاقة إيجابية وثيقة بين تعميق المواطنة وتوفير استحقاقاتها من جانب ، وبين تحسن الأداء الوطنى والقدرة الوطنية على الإنجاز من جانب آخر^(٣).

جاء الاهتمام بالمواطنة من جانب الحزب الوطنى فى سياق ما عرف بالتطور العام الذى شهده الحزب فى الآونة الأخيرة ، والذى تمثل فى حدوث تغيير على مستوى نخبته القيادية ، وكذلك على صعيد الهيكل التنظيمى ، على نحو ما اتضح خلال المؤتمر الثامن ، (الذى عقد فى ١٥ - ١٧ سبتمبر ٢٠٠٢) وسط تأكيدات من قيادات الحزب بأن ثمة مرحلة جديدة سوف تبدأ فى تاريخ الحزب ، وكذلك تاريخ مصر ، بفعل مجموعة التعديلات التى أقرها الحزب فى طريقة عمله من ناحية ، وبتأثير ما أطلق عليه الفكر الجديد داخل الحزب من ناحية أخرى ، وذلك حسب تعبير قيادات الحزب^(٤).

وجدير بالذكر أن ما عرف بعملية تطوير الحزب قد بدأت قبل المؤتمر العام الثامن بحوالى ثلاث سنوات ، وركزت على جانبين هما: البناء التنظيمى للحزب ، وتوجهاته العامة ، وفيما يتعلق بالتوجهات فقد طرح الحزب فى المؤتمر العام الثامن ستة أوراق للنقاش ، فى مجالات التعليم والصحة والتوجه الاقتصادى والشباب والمرأة ومصر والعالم ، عكفت على دراستها أمانة السياسات من خلال لجانها المتخصصة ، وناقشها المجلس الأعلى للسياسات التابع للأمانة ، كما تم التحاور حولها من جانب الأمانة مع لجان الحزب بالمحافظات ، وجاءت الصياغة النهائية لها فى المؤتمر السنوى الأول والذى عقد تحت شعار: " الفكر الجديد وحقوق المواطن " ، وناقش - بالإضافة إلى الأوراق المذكورة - ثلاثة موضوعات أخرى رأى الحزب أن لها الأولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة ، وهى: حقوق المواطنة والديمقراطية ، وحاضر ومستقبل قطاع النقل ، والحفاظ على الأراضى الزراعية واتجاهات النمو العمرانى. وكما ورد فى الوثائق فقد تم طرح هذه الموضوعات إعمالاً لأسلوب جديد فى صياغة السياسات العامة داخل الحزب ، وأن هذا الأسلوب مستمد من النظام الأساسى للحزب ، ويستهدف توسيع دائرة الحوار والمناقشة حول السياسات المقترحة. وذكر أمين لجنة السياسات فى الحزب فى كلمته فى ختام المؤتمر أنه سيتم على الفور تشكيل اللجان المطلوبة لبدء العمل فى القضايا الثلاث التى وافق المؤتمر على أوراق النقاش الصادرة بخصوصها ، وذلك بهدف إجراء حوار عميق حولها على المستوى المركزى وعلى المستوى المحلى - حسب تعبيره - للوصول إلى سياسات محددة يتم الاتفاق على تنفيذها مع الحكومة ، بل والعمل على الوصول لصياغة تنفيذ بعضها فى أقرب وقت ، وقبل المؤتمر السنوى للحزب فى العام المقبل^(٥).

وعليه ينصب اهتمام هذه الدراسة وبالأساس على وثيقة "حقوق المواطنة والديمقراطية" باعتبارها معالجة مباشرة ، وطرح صريح ، من جانب الحزب لهذا الموضوع . لكن يجب التأكيد على :

١- أن ذلك لا يمنع من إلقاء الضوء على بعض الوثائق الأخرى أو على السياق العام الذى تمت فيه صياغة هذه الوثائق إذا لزم الأمر ، أو إذا ما كان فى ذلك ما يعين على الفهم الصحيح أو القراءة الموضوعية لمفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى ، وسوف يكون التعرض لهذه الوثائق الأخرى أو لمفردات السياق العام لها بمقدار ما تلقى من ضوء على الموضوع قيد البحث.

٢- أن هذه القراءة لا تقنع أو لا تكتفى بظاهر النص ، وإنما تسعى إلى التنقيب فيما وراء السطور ، أو تحاول استبطان ما تخفيه الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات ، أو تفتش فى بواطن النصوص ، ومعنى ذلك أنها أقرب إلى التحليل الكيفى للمضمون ، وبالذقة هى قراءة فى مضمون وثائق الحزب من الناحية الكيفية.

٣- أن هذه القراءة إنما تتم فى إطار ربط مفهوم المواطنة أو رؤية الحزب الوطنى لمفهوم المواطنة بأبعاده المختلفة ، ثم فى ضوء مدى وفاية -أو كفاية- هذه الرؤية لشروط الإصلاح السياسى أو التطور الديمقراطى ، أو مدى وفائها بالتطلعات المشروعة للجماهير العريضة.

٤- أن هذه القراءة تستند إلى تعريف محدد لمفهوم المواطنة ، هذا التعريف لا يمكن الزعم بأنه نهائى ، ولا يمكن الادعاء بأنه جامع مانع ، وإنما هو مجرد محاولة للاسترشاد بها فى تقييم رؤية الحزب الوطنى للمفهوم محل الدراسة. قد نتفق معه أو نختلف ، وقد نضيف إليه أو نحذف منه ، وقد نعدل فيه أو نطور ، كل ذلك جائز ، لكنه فى النهاية مجرد تصوير تقريبي أو تصور نسبي للمفهوم يساعد فى الاقتراب منه فى هذا المقام تحديداً.

مؤدى أو جوهر هذا التعريف هو أن المواطنة تعنى: "علاقة عضوية بين الفرد والوطن ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وترتب مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة على طرفيها ، ومن ثم فهى تأخذ العديد من التطبيقات التى تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل التاريخية".

هناك - إذن - طرفان لا بد من وجودهما كشرط أساسى للحديث عن المواطنة ، هما ركنا هذه العلاقة التى تسمى بالمواطنة ، الطرف الأول هو الفرد والتعبير السياسى عنه هو المواطن، والطرف الثانى هو الوطن والتعبير السياسى عنه هو الدولة. وحتى تكون هناك علاقة عضوية لا يكفى الوجود المادى لكليهما ، وإنما يشترط فى هذا الذى يحمل صفة المواطن التواجد المادى والحضور المعنوى والوظيفى فى هذا الوطن ، هذا التواجد جوهره الأساسى وشرطه الأول هو الشعور بالانتماء لهذا الوطن ، وهو الذى يؤهله للدخول كطرف فى هذه العلاقة العضوية.

قد يكون التواجد المادى للمواطن شرطاً واضحاً للتمتع بجنسية هذا الوطن ، لكن التواجد المعنوى والوظيفى -والذى ينهض على الشعور بالانتماء- يعد شرطاً موضوعاً لازماً لمن يعتبر مواطناً ؛ لأنه بدون هذا الأخير لن يتسنى له التعاطى مع ما ترتبه هذه العلاقة العضوية من حقوق وواجبات ، فغياب الشعور بالانتماء سوف يعنى تلقائياً أن المواطن لن يؤدى ما عليه من واجبات ، وربما يتقاعس عن نيل حقوقه ، وهذا حاصل فعلاً ، كما أن انصراف الولاء إلى دوائر أخرى سوف يؤدى إلى اضطراب هذه العلاقة بما يخل بمنظومة الحقوق والواجبات.

كذلك يشترط فى الطرف الثانى (أى الدولة) ليس مجرد التواجد المادى وإنما التواجد بالمعنى الحضارى ، فليس يكفى أن تتوافر لهذا الوطن أركان الدولة ومقوماتها ، وإنما يجب أن تتوافر هذه الدولة على مجموعة من الخصائص الحضارية كإطار أوسع للولاء وبؤرة أشمل للانتماء ، هذا فضلاً عن وجود المؤسسات التى تعبر عن استمرارية الدولة ، والممارسات التى تضمن استقلاليتها. ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن مواطنة فى ظل غياب الدولة ، أو فى ظروف الاحتلال أو فى ظل دولة تشهد أشكالاً من التحلل ، أو لا تحتفظ بقدرتها على تطبيق القانون ، أو لا تبدى الصفة الوطنية إن صح التعبير.

باختصار لا يمكن إقامة هذه العلاقة العضوية (المواطنة) بين الفرد والوطن -والتي سوف يترتب عليها توزيعه الحقوق والواجبات بينهما- دون وجود هذين الطرفين: المواطن والدولة بالمعنى الذى سبق تحديده ، مواطن يشعر بالانتماء ومن ثم فهو ملتزم وفاعل ، ودولة تحتضن هذا المواطن وقادرة على الوفاء باستحقاقات المواطنة.

وتنهض المواطنة على مجموعة من القيم الأصيلة ، هذه القيم تتمثل بصفة عامة فى : المساواة ، والعدل ، والحرية ، والالتزام ، والاستقلالية ، والتوازن. هذه القيم تمثل بصفة عامة

القاسم المشترك الأعظم بين مختلف المجتمعات وأغلب الثقافات ، وهي الجانب العالمى فى مفهوم المواطنة ، وقد يضاف إليها أو يحذف منها ، لكنها تمثل جانب الاتفاق أو تظل محل توافق عام ، وقد تختلف ترجمة هذه القيم من الناحية التطبيقية من مجتمع لآخر ، ولا بد أن تختلف ، لكنها كمبدأ -أو من حيث المبدأ- لا خلاف عليها ، فالحرية أو العدل أو المساواة قد تأخذ مضامين متباينة ، وقد تشهد تطبيقات مختلفة ، لكنها فى حد ذاتها لا يمكن لمجتمع أن ينكرها ، أو يتنكر لها ، خصوصاً فيما يتعلق بالمواطنة.

وتستند المواطنة إلى مجموعة من الشروط الموضوعية أو الضمانات ، والتي هى بمثابة السياق العام أو الإطار الكلى الذى فيه تعيش المواطنة ، أو تعيش وتنتعش ، أو تتآكل وتندثر. هذا السياق أو هذه الشروط أو تلك الضمانات تتمثل فى الأطر والضوابط القانونية بمعناها الواسع ، والأطر والمؤسسات السياسية [الرسمية وغير الرسمية ، وطبيعة العلاقات بينها ، وأنماط التوازن فى هذه العلاقات] ، ثم السياق الثقافى العام. وبقدر ديمقراطية تلك الأطر والضمانات سوف تتحدد خصائص المواطنة ، وسوف يتم تفعيل قيمها ، وهنا تلتقى المواطنة مع الديمقراطية فى حالة تماس مباشر.

وتفعيل قيم المواطنة هو الذى يرتب الحقوق والواجبات ، ليس للمواطن فقط أو عليه ، وإنما أيضاً للدولة وعلى كاهلها ، أى أن لكل طرف حقوقاً كما أن عليه واجبات ، ومعنى ذلك ان ثمة توزيعاً محددة أو نمطاً توزيعياً معيناً للحقوق والواجبات فى تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، هذا النمط من التوزيع هو الترجمة العملية لقيم المواطنة وهو التطبيق الفعلى لمفهوم المواطنة ، هذا التطبيق الذى يختلف من مجتمع لآخر بحسب طبيعة الشروط والضمانات التى تحمى هذا التطبيق وتحدد حقيقته وأبعاده.

إذن فى التطبيق تتم ترجمة قيم المواطنة إلى منظومة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطن والدولة بما يحدد شكل العلاقة العضوية بينهما ، وتتسع هذه المنظومة وتضيق بالنسبة لكلا الطرفين بقدر ما تتسع - أو تضيق - ديمقراطية الشروط المؤسسية. أى أن ترجمة أى قيمة من قيم الديمقراطية تختلف من مجتمع لآخر ومن حالة لأخرى وفقاً لمدى توافر الشروط التى سبق ذكرها. فالمساواة على سبيل المثال تتعدد ترجماتها فى التطبيق ؛ فقد تشير إلى مجرد المساواة أمام القانون أو فى الحقوق والواجبات ، وقد تعنى تكافؤ الفرص بين المواطنين ، وقد تعنى المساواة فى الحصول على عوائد التنمية وعلى الفرص والخدمات ، وقد تعنى أكثر من هذا وذاك. وإذا كانت المساواة حقاً للمواطن فهى فى المقابل واجب على الدولة ، حيث

على عاتقها تقع مسئولية تحقيق هذه المساواة ، ليس بمعنى حراستها أو مراقبة تنفيذها فقط ، وإنما أيضاً بمعنى توفير كافة شروطها من الناحية الموضوعية.

والالتزام - على سبيل المثال أيضاً- قد يعنى احترام القوانين من جانب المواطن أو احترام حريات الآخرين ، أو الوفاء بما عليه من واجبات إزاء المجتمع والدولة كدفع الضرائب مثلاً ، وقد يعنى الالتزام بالصالح العام وبالحفاظ على البيئة وبمراعاة قواعد السلوك القويم ومقتضيات النظام العام والآداب. وربما يعنى ما هو أكثر من ذلك مثل تشجيع المنتج المحلى والادخار فى القطاع المصرفى ، وحسن التصرف فى الأزمات الاقتصادية. وفى نفس الوقت فإن الالتزام من جانب الدولة قد يعنى الالتزام بتحقيق العدل والمساواة أو بتطبيق القوانين ، وقد يعنى الالتزام بالشفافية وبالسلوك الرشيد ، وقد يشير إلى الالتزام بضرورة إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين أو حماية المواطن من الاستغلال ومن النصب والاحتيال وغير ذلك.

والتوازن قد يشير إلى التوازن بين الحرية والمسئولية ، أو بين الحرية والأمن ، أو بين المصلحة الخاصة والصالح العام ، أو بين الحقوق والواجبات ، أو بين العقاب والجريمة ، أو بين العمل والأجر ، أو بين الريف والحضر ، أو بين الرجل والمرأة ، أو بين الفرد والمجموع ، أو بين الدولة والمجتمع ، أو بين المادى والمعنوى ، أو بين الاقتصادى والسياسى ، أو بين الخصوصية والعالمية ، ويصدق ذلك على المواطن كما يصدق على الدولة من حيث ضرورة مراعاته.

إن أهم ما يجب أن يقال فى هذا الصدد هو أن هذه مجرد أمثلة لترجمات قيم المواطنة ، وأن هذه الترجمات لا تحددها حدود ولا يمكن حصرها ، ذلك أن بابها دائماً مفتوح ، ومن ثم تأتى الأيام والتجارب دائماً بما هو جديد ، فهى ذلك الجانب المتغير فى مفهوم المواطنة ، وهى نفس الجانب الذى يخضع لخصوصية كل مجتمع ، وعليه فهى تزيد وتنقص أو تتمدد وتنكمش ، بل وقد يتم تعميمها أو تسطيحها ، وفقاً للشروط والضمانات الموضوعية ومدى ديمقراطيتها^(٦).

ثانياً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تشريحية]

جاءت وثيقة الحزب الأساسية عن المواطنة - التى تحمل عنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية" - ضمن ثلاثة موضوعات طرحها الحزب للنقاش فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ - ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣) ، ورأى أن لها أولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة. وتتكون

الوثيقة من ثلاثة أقسام: الأول: مقدمة ، والثاني: بعنوان الرؤية والأهداف ، والثالث: بعنوان أهداف الحزب في مسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى.

في المقدمة يؤكد الحزب أنه يؤمن -وفقاً لمبادئه الأساسية- بالمواطنة كأساس للمساواة بين المصريين في الحقوق والواجبات دون تمييز لأى سبب ، وأنه يسعى إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان.

ويرى الحزب أنه رغم أن هناك خطوات اتخذت في مجال تدعيم الديمقراطية وترسيخ مبادئ العدالة واحترام الدولة لحقوق المواطنة -وهو ما يعتبره إنجازات قد تحققت- إلا أنه ما زالت هناك فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين الواقع الاجتماعى الذى يعيشه وما توفره له الدولة من فرص وخدمات.

ويعول الحزب في تفسير ذلك على أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره في الحياة العامة -كما يبدو من عزوفه عن المشاركة فيها- وعلى عدم وضوح الأهداف والمبادئ التى حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع ، مما يطرح على الحكومة والحزب مسئولية توضيح الرؤية وشرح أبعاد فلسفة الإصلاح.

وبناء عليه فإن الحل -في رأى الحزب- يكمن في توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقة هذا المواطن في أجهزة الدولة ، ويعد ذلك من الأهداف التى يضعها الحزب في صدارة أولوياته ، ذلك أن النهضة المنشودة - وفقاً لما ورد في الوثيقة - لن تتحقق في غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن. بعبارة أخرى فإنه مع إيمان الحزب بأهمية دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية وفي تحقيق أهداف التنمية ، فإنه يؤمن في نفس الوقت بأن تكريس جهود الدولة لتحقيق ذلك ولترسيخ مزيد من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة يجب أن يقابله مسئولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن ، في إطار علاقة المشاركة التى يسعى الحزب لتأكيداها بين الدولة والمجتمع.

وفي القسم الثانى والمعنون : "الرؤية والأهداف" ؛ تركز الوثيقة على أن تجاوز هذا التحدى - الذى سبق ذكره - يقتضى إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة على أساس من الثقة والاحترام المتبادل ، باعتبار أن المواطن شريك كامل وفاعل في صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله . وتضيف أن تمكين المواطن بهذا الشكل قد أصبح ضرورة ملحة ، خاصة وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. وتضيف

كذلك أن تدعيم شعور المواطن بالانتماء للوطن ، وتعزيز ثقته في حاضره ومستقبله ، يستلزم إحياء مفهوم حقوق المواطنة ، وتحديث البنية الإدارية والسياسية ، وتوفير العدالة الناجزة. وأن ذلك يجب أن يأتي في إطار بنية ثقافية تُعَلِّي من قيم التعددية والمشاركة والتطوع ، وتشجع العمل الجماعي والتسامح والحوار وقبول الآخر. ويأتي هذا في إطار تأكيد الحزب على ضرورة الإصلاح المؤسسي والسياسي والثقافي ، وعلى الترابط الوثيق بين مجالات الإصلاح المختلفة.

وفي قسمها الثالث تتحدث الوثيقة عن أهداف الحزب في مسيرة الإصلاح السياسي والمؤسسي والثقافي ، حيث يرى الحزب أن رؤيته لهذا الإصلاح تتطلب تحقيق أربعة أهداف: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، حيث تذكر الوثيقة أن مفهوم المواطنة يقوم على المساواة وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين ، ويرتبط بمفهوم المشاركة بين المواطن والدولة ، بما يعنى تمكين المواطن. وأن تحقيق ذلك يستلزم تغيير بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وتضيف أن الحزب يطرح بعض ملامح الإصلاح اللازمة لتحقيق هذا الهدف بشقيه: إحياء مفهوم المواطنة ، وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وبخصوص الشق الأول يسعى الحزب لإعلان وتأكيد حقوق المواطنة في إطار وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، مع التأكيد على أن تضم هذه الوثيقة الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً مثل الانضباط واحترام القانون والمشاركة ، وأن تضم كذلك قواعد لضمان الشفافية وتوفير المعلومات للمواطن ، وأيضاً لمساءلة الحكومة والجهات التنفيذية من جانبه. أما بخصوص الشق الثاني فيسعى الحزب لتطبيق مجموعة من السياسات تتمثل في: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد في الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطنين على الرقم القومي ، وإزالة كافة أنواع التمييز ضد المرأة ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث نظام الإدارة المحلية^(٧).

والهدف الثاني هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وهي تلك العدالة التي تضمن احترام حقوق المواطنة ، وتطبيق القانون بحسم وتجرد ، وتنفيذ أحكامها فوراً ودون مشقة ؛ وهي العدالة العصرية التي تأخذ بوسائل التكنولوجيا ، وتستند إلى تشريعات عصرية تتناسب مع مقتضيات النهضة والتحديث ، ثم هي العدالة التي لا تكلف المواطن بأعباء مالية أو إدارية ، أو تحول دون ممارسته لحقه في التقاضي ، أو تجعله غير ذى جدوى. وفي هذا الصدد

يسعى الحزب إلى دفع حركة التحديث التشريعي ، وتحديث إدارة العدالة ودعمها ، وتفعيل حركة تنفيذ الأحكام القضائية^(٨) .

ويتحدد الهدف الثالث في تحديث البنية الثقافية ، حيث يؤمن الحزب بأن خطط الإصلاح لا يمكن أن تؤتي ثمارها -مهما كانت كفاءة برامجها وسياساتها- إلا إذا صاحبها بنية ثقافية داعمة. وعليه يتبنى الحزب منظومة من القيم الثقافية والدافعة إلى التقدم والنهضة^(٩) . ومن أجل ذلك يؤمن الحزب بمسئوليته عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ هذه المنظومة ، والتصدي لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير ، ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية المشاركة في هذه الرؤية بهدف تفعيل دورها في الحياة الثقافية ، كما يتطلع إلى دور فاعل لكافة المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام في نشر هذه المنظومة من القيم.

أما الهدف الرابع فيتمثل في تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في مسيرة التنمية ، باعتبارها - كما تذكر الوثيقة - ضمير الوطن ونقطة التوازن بين الدولة والمجتمع وأهم آليات الممارسة الديمقراطية والمشاركة الشعبية. وفي هذا المقام يرى الحزب ضرورة تفعيل دور الأحزاب السياسية ، ويدعو إلى إعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية. ويرى كذلك ضرورة تمكين المجتمعات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية والجمعيات التعاونية^(١٠) .

هذه القراءة السابقة لمفهوم المواطنة في وثيقة الحزب الوطني الخاصة بالمفهوم -والتي تبدو مجرد عرض مبسط لما ورد في الوثيقة- هي بطبيعة الحال لا تضيف جديداً ، لكنها لازمة للوقوف على حقيقة رؤية الحزب للمواطنة كما طرحها الوثيقة ، وضرورة لمعرفة في أى زاوية تقف المعالجة التي تقدمها الدراسة من هذه الرؤية ، لكن ثمة قراءات أخرى تشريحية أيضاً أو وصفية يمكن عرضها.

ثمة قراءة أخرى ، فيها تتم بلورة الصورة على نحو أوضح ، ويقصد بالصورة رؤية الحزب الوطني لمفهوم المواطنة ، حيث يلاحظ أن هذه الرؤية تنطلق من إيمان عميق من جانب الحزب بضرورة الإصلاح ، وبضرورة شموله واستمراريته في آن واحد. بعبارة أخرى فإن الحزب يعتقد في وجود ترابط وثيق بين جوانب الإصلاح المختلفة: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ومن ثم ضرورة تزامنها معاً. كذلك يعتقد الحزب في أن هذا الإصلاح الشامل بكافة مكوناته وجوانبه يعد تحدياً أساسياً أمام الحزب يجب أن يواصل فيه العمل أو أن يواصل التصدي له.

غير أن هذا الإصلاح وكذلك النهضة الشاملة لن يتحققا في غياب المسؤولية الاجتماعية للمواطن: أى دون مواطن قادر على المشاركة الفعالة في صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله -على حد تعبير الوثيقة- وقادر على أن يضطلع بدور هام في عملية التنمية ، خصوصاً وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. ومن هنا يلمس الحزب أن تلك هى الحلقة المفقودة في عملية الإصلاح ؛ ذلك أن ثمة فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين واقعه الاجتماعي وما توفره له الدولة من فرص وخدمات ، مما أدى إلى عزوف المواطن عن المشاركة بكافة أشكالها وعدم شعوره بالانتماء واهتزاز ثقته في الدولة وفي أجهزتها. ويرجع ذلك في نظر الحزب إلى أن الخطوات والإنجازات التى تمت في مجال الديمقراطية وفيما يتعلق باحترام حقوق المواطنة لم تكن كافية ، وإلى أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره في الحياة العامة ، هذا فضلاً عن عدم وضوح الأهداف والمبادئ التى حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع.

وعليه فإن الحل -كما يراه الحزب- يكمن في تدعيم شعور المواطن بالانتماء وتعزيز ثقته في حاضره ومستقبله ، وفي الدولة وأجهزتها ، أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، ثم تمكين هذا المواطن ، بمعنى أن يصبح شريكاً كاملاً فاعلاً في صنع القرارات وفي الحياة العامة وفي عملية التنمية.

وإذ يسعى الحزب إلى تحقيق هذه المهمة الكبرى - وفي ضوء مبادئه حول المساواة بين المواطنين وضمان حقوقهم الأساسية- فإنه يرصد لذلك مجموعة من الأهداف يتوخى تحقيقها باستخدام عدد من الوسائل: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة ، وذلك من خلال وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، وذلك مع التأكيد أكثر على الواجبات. والهدف الثانى: هو تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، وذلك عن طريق إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد في الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطن على الرقم القومى ، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، والهدف الثالث: هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وفي هذا الصدد يضع الحزب وسائل: دفع حركة التحديث التشريعى ، وتحديث إدارة العدالة ، وتفعيل مسألة تنفيذ الأحكام القضائية. والهدف الرابع: هو تحديث البنية الثقافية ، وهنا يعول الحزب على مسؤوليته في قيادة المجتمع ، وعلى تشجيع النخبة الثقافية المشاركة في هذه الرؤية ، ثم على استخدام المؤسسات الثقافية

ووسائل الإعلام ، وذلك لنشر منظومة القيم التي يتبناها. أما الهدف الخامس: فيتعلق بتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني في مسيرة التنمية ، يستوى في ذلك الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية ، ويضع لذلك عدداً من الوسائل تم ذكرها سابقاً.

وثمة قراءة ثالثة تنبنى على التعريف الذي قدمته الدراسة لمفهوم المواطنة من حيث هي "علاقة عضوية بين المواطن والدولة ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وتأخذ تطبيقات عديدة في شكل حقوق وواجبات متبادلة بين المواطن والدولة". وبناء على هذا التعريف فإن قراءة الوثيقة تتم في إطار هذه العناصر التي تشكل مكونات هذا التعريف ، والتي تتمثل في: العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، والقيم ، والضمانات ، ثم تطبيقات المواطنة (الحقوق والواجبات).

فيما يتعلق بكون المواطنة علاقة عضوية بين طرفين ، هما المواطن والدولة ، وأن هذه العلاقة تستلزم وجود طرفيها ؛ ليس فقط بالمعنى المادى ولكن أيضاً في معنى وظيفى حضارى ، أى أن يكون لدى المواطن أهم مقومات المواطنة والتي تتمثل في شعوره بالانتماء لوطنه وقدرته على أداء دوره في هذا الوطن ، وفي المقابل أن تكون هناك دولة قادرة على الوفاء باحتياجات المواطنة وشروطها ، مما يخلق علاقة عضوية صحيحة بينهما ؛ وفيما يتعلق بهذا المعنى يعترف الحزب باهتزاز هذه العلاقة ، وبأنها صارت تحدياً أساسياً في الواقع السياسى والاجتماعى ، وباتت تمثل مشكلة شبه مزمنة في هذا الواقع ، فالمواطن لا يشعر بالانتماء أو يشعر بعدم الانتماء للوطن ، ومن ثم فهو لا يؤدى دوره في الحياة العامة ويعزف عن المشاركة فيها. والدولة لم تساعد المواطن على عبور هذا التحدى ، بل إن الحزب يلقي باللوم في هذه المسألة على الدولة ، سواء من حيث عدم كفاية الإنجازات أو عدم كفاءتها ، أو من حيث تقصيرها في توضيح أهدافها والمبادئ التي تقوم عليها سياسات الإصلاح للمواطن ، أو في أسلوب تعامل أجهزتها مع هذا المواطن. مما حدا بالمواطن إلى افتقاد الثقة في الدولة وأجهزتها.

وعليه فإن الوثيقة تتحدث كثيراً عن توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقته بأجهزتها ، أو إعادة صياغة هذه العلاقة بينهما على أساس من الثقة والاحترام المتبادل. وتتحدث عن تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، كما تتحدث عن إحياء مفهوم المواطنة، وعن تمكين المواطن بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه. وباختصار فإن المفترض أن الحزب - هنا - يبحث عن أو يسعى إلى استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، ثم عن

تفعيل دور هذا المواطن في الحياة العامة وفي عملية التنمية ، من خلال التأكيد على حقوقه وتبصيره بواجباته. كما أنه يسعى إلى إعادة تأهيل أجهزة الدولة لتقوم بتصحيح هذه العلاقة مع المواطن.

وفيما يتعلق بالقيم ركز الحزب على قيم محددة ومحدودة في نفس الوقت ، وهي القيم التي تخدم هدف الحزب من طرح قضية المواطنة ، هذه القيم هي: المساواة ، وتكافؤ الفرص ، والمشاركة ، والمسئولية الاجتماعية للمواطن ، والتطوع. ذلك أن الوثيقة تؤكد على مبدأ المساواة التامة بين المصريين في جميع الحقوق والواجبات ، وعلى مبدأ تكافؤ الفرص أمام الجميع دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو العقيدة ، ودون تمييز قانوني أو سياسي أو ثقافي ، ودون تفرقة من الناحية العملية بسبب الانتماءات السياسية أو المكانة الاجتماعية ، فالمواطن - على حد تعبير الوثيقة - مهما كان أصله أو نسبه الاجتماعي أو مكانة أسرته أو ميوله السياسية ، يجب أن ينال فرصة عادلة ومتكافئة وعلى أساس معايير موضوعية ودون مجاملات أو محسوبية.

وتتحدث كذلك عن المشاركة في جل مستوياتها ، وتشمل المشاركة السياسية ، سواء في صنع القرارات العامة التي تتعلق بحياة المواطن ومجتمعه ، أو المشاركة في الانتخابات البرلمانية والمحلية ، أو الانخراط في التنظيمات السياسية كالأحزاب والنقابات. ثم المشاركة المجتمعية والشعبية في عملية التنمية ، وفي المنظمات التطوعية كالجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية.

وفيما عدا ذلك تتحدث الوثيقة في إشارات خاطفة عن قيمة الالتزام من جانب المواطن ، حيث تؤكد على المسئولية الاجتماعية لهذا المواطن ، وعلى روح المبادرة والتطوع والعمل الجماعي ، أو من جانب الدولة حيث تتحدث عن احترام الدولة لحقوق المواطنة والتزامها بتوفير المناخ والبيئة السياسية والتشريعية والإدارية التي تشجع المواطن وتمكنه من ممارسة حقوقه ، وتحفزه على المشاركة ، وكذلك تشير إلى دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وبخصوص ما يمكن اعتباره شروطاً وضمناً يتحدث الحزب عن وثيقة المواطنة المقترحة ، والتي سوف تكون - في رأى الحزب - بمثابة عقد جديد بين المواطن والدولة ، وأداة للتوعية والتحفيز السياسى من ناحية أخرى ، وآلية لتغيير البيئة الثقافية والإدارية من ناحية أخرى. ويأمل الحزب في هذه الوثيقة المقترحة أن توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية وتوفر له المعلومات الضرورية للحصول على هذه الحقوق وممارستها وتضم الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً.

ويؤكد كذلك على تحديث البنية الثقافية ، ويقصد بذلك نشر منظومة من القيم يتبناها الحزب ويرى أنها دافعة للتقدم والنهضة ، ويستهدف منها تأييد خطط الإصلاح والدفاع عنها وضمان نجاحها. ويؤكد على أن هذه المنظومة تستند إلى العلم والتفكير العقلاني والتعددية ، وتنبذ الأصولية الجامدة والتعصب والانغلاق ، وتسعى لحماية حقوق الإنسان وتشجع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، كما أنها تنتقد التراث لتحافظ منه على القيم الإيجابية كالكرم والصبر والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعي والتماسك الأسرى ، وتفتح على ثقافات العالم وتتعامل معها بإيجابية.

ثم يضيف أيضاً تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني باعتبارها أهم آليات المشاركة الشعبية ؛ لأن هذه المنظمات هي الأقرب للقاعدة الشعبية والمجتمعية ، وتفعيلها يعتبر -في نظر الحزب- ضرورة ملحة لتمكينها من تعبئة المواطن للمشاركة ، وحمله على أداء دوره في عملية التنمية.

وفي مجال تطبيقات المواطنة والتي تتمثل في توزيعة الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، تحدثت الوثيقة عن حق المشاركة للمواطن ، وعن حقه في الحصول على فرصة متكافئة في التعليم والرعاية الصحية والعمل والترقى وتولى الوظائف. وعن واجباته في المشاركة الشعبية في عملية التنمية ، والالتزام بالقانون ، وحماية الملكية العامة ، وحماية البيئة ، والانضباط. ومن أجل إنفاذ تلك الحقوق وإعمال هذه الواجبات يرى الحزب أن تقوم الدولة بمجموعة من الإجراءات من قبيل توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وإنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين المواطنين والدولة ، وتحديث نظام القيد في جداول الانتخابات ، ومساعدة المواطن في الحصول على الرقم القومي ، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث وتطوير الخدمات والتي اختزلها في مجرد استخراج التراخيص والأوراق الرسمية.

ثالثاً : مفهوم المواطنة في وثائق الحزب [قراءة تحليلية]

إذا تأملنا القراءة السابقة سوف نلاحظ أن رؤية الحزب الوطني لمفهوم المواطنة يشوبها القصور ، حيث تفتقر إلى الشمول وتفقد التوازن إلى حد كبير. ذلك أن الحزب قد أدرك أن ثمة خللاً أو عطباً في المواطنة متمثلة في تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة. وهذا صحيح ، كما أنه واضح ومعروف وليس بحاجة إلى إعادة اكتشافه ، لكن الحزب في تحديده أو تشخيصه لهذا الخلل تناول فقط أحد طرفي العلاقة وهو المواطن ، دون أن يتحدث عن الدولة بنفس القدر.

لقد رصدت الوثيقة تقاعس المواطن عن المشاركة ، أو انعدام ثقته في أجهزة الدولة بما يعنى أن هذا المواطن لم يعد يشعر بالانتماء ، ومعنى ذلك أنه قد فقد أبسط شروط المواطنة وجوهرها. بعبارة أخرى رأت الوثيقة أن أحد طرفي المواطنة لم يعد موجوداً. وتناست أو تجاهلت أكثر من حقيقة في هذا الصدد. من أهم هذه الحقائق -التي تجاهلتها- أن الطرف الثانى في هذه العلاقة لم يكن حاضراً أيضاً بالمعنى الذى يؤهله لاحتضان المواطنة وتوفير شروطها واستحقاقاتها. أى أن الدولة التى تليق بفكرة الوطن ، والتي تعد تعبيراً صادقاً عن معطيته ، والتي تعد خليقة أو جذيرة بالانتماء إليها لم تكن موجودة أيضاً. إن المواطن المصرى لم يكن غائباً طوال التاريخ ، فقد كان هناك مواطن مستوف لكامل شروط المواطنة حتى عهد قريب ، وإن غيابه - والذى تمثل في عدم الشعور بالانتماء وما ترتب على ذلك من سلبية - أمر مستحدث. أيضاً يمكن القول إن المواطنة لا يمكن لطرفيها إلا أن يتواجدا معاً ، وبالتالي لا يمكن أن يغيب أحدهما عن الآخر. فعندما توجد دولة تستأهل أن تكون طرفاً في علاقة المواطنة لا بد أن يوجد المواطن الذى تستحقه هذه الدولة ، والعكس صحيح ، فعندما يغيب هذه الدولة لا يمكن أن يوجد مثل هذا المواطن ، وعندما يوجد هذا المواطن فمعنى ذلك أن هناك دولة قائمة بهذا المعنى. بعبارة أخرى لا يمكن أن نعثر على المواطن بصفته في حالة غياب الدولة بوصفها السابق ، وإن تواجد هذه الدولة لا يمكن أن يغيب مثل هذا المواطن.

صحيح أن الوثيقة قد ألفت باللوم في ذلك على الحكومة تارة -فيما يتعلق بعدم قدرتها على إقناع المواطن بسياساتها- وعلى أجهزة الدولة تارة أخرى فيما يخص سوء معاملتها للمواطن ، لكن هذه ليست مجرد أعراض ظاهرة أو ظاهرية لعلل أو أمراض متوطنة في كيان الدولة ذاته ؛ وهو ما كان أولى بالمعالجة. فلم تعد هناك الدولة التى تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على فرض سيادة القانون ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على صياغة مشروع وطنى تلتف حوله الجماهير ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على حماية المواطن ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على كسب ثقة المواطن ، لا فيما يتعلق بأجهزتها وأسلوبها في التعامل مع المواطنين ، ولكن في الأداء العام لهذه الأجهزة.

هذا التشخيص الناقص والمشوه هو الذى حدا بالوثيقة إلى اختزال قيم المواطنة في المساواة والمشاركة فقط. وألا ترى أن هناك شروطاً وضمانات تحمى هذه المواطنة وتعمل على تفعيلها، وأن تختزل تطبيقات المواطنة أيضاً فيما هو أقل من الحد الأدنى من الحقوق للمواطن ، ودون أن ترى أى واجبات على الدولة ، وأن تعتبر بعض الإجراءات الهزيلة أهدافاً لمسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، وحين تتأمل هذه الأهداف نجد أن ما يمكن أن يقع منها

ضمن شروط المواطنة ، تعاطت معه الوثيقة على أنه جزء من صميم العلاقة بين المواطن والدولة.

لم تكن الوثيقة - وكذلك لم يكن الحزب - معنية بمعالجة قضية المواطنة ، ولا بتوسيع مفهومها ، ولا باستخدامها كمدخل للإصلاح ، ولا بتحقيق إصلاحات لدعم هذه المواطنة ، بقدر ما كانت معنية بالمواطنة من طرف واحد ، من جانب المواطن فقط وفي معنى محدد ودون أدنى اعتبار لتوفير شروطها.

وإذا أردنا استخلاص مفهوم الحزب للمواطنة يمكن القول إنه شعور بالانتماء من جانب المواطن يدفعه إلى الانضباط وإلى تحمل مسؤولياته إزاء الدولة والمجتمع ، بناء على ثقته المفرطة في هذه الدولة ، وعلى توجيه ثقافى منها ، وفي المقابل يمكن أن يكون له بعض الحقوق.

إن الهدف الأساسى من طرح مفهوم المواطنة من جانب الحزب هو حمل المواطن على الانضباط وعلى تحمل الأعباء التى تخلت الدولة عن حملها ، وإسهامه بدور فعال فى تنمية المجتمع المحلى ، وتأييده لسياسات الدولة ، بل وصبره على هذه السياسات. والمفتاح لتحقيق ذلك هو استعادة ثقة المواطن (المفقودة) فى الدولة وأجهزتها أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، وفى الوثيقة أكثر من دليل.

هذا الهدف واضح وصريح فى نصوص الوثيقة ؛ فهى تتحدث عن أن جهود الدولة من أجل تحقيق الأهداف الطموحة لمسيرة التنمية يجب أن تقابلها مسؤولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن. وتتحدث كذلك عن سعى الحزب إلى تأكيد علاقة المشاركة بين الدولة والمجتمع ، وتتحدث أيضاً عن ضرورة التوازن بين دور المجتمع ودور الدولة فى مسيرة الإصلاح. كذلك ترى الوثيقة أن النهضة لن تتحقق فى غياب المسؤولية الاجتماعية للمواطن فى المشاركة فى عملية التنمية المتواصلة للمجتمع المحلى ، وفى أداء واجباته الوطنية والالتزام بالقانون وحماية الملكية العامة وحماية البيئة.

كذلك تذكر الوثيقة أن تمكين المواطن يعنى تحفيزه على المشاركة الشعبية فى عملية التنمية ، وأن ذلك أصبح ضرورة ملحة خاصة ، وأن الاعتماد الكامل على الدولة المركزية فى تقديم الخدمات للمواطن قد أصبح مستحيلاً.. وتضيف أن مشاركة المواطن فى عملية التنمية هى غاية ووسيلة فى نفس الوقت.

أى إن الحزب يبحث عن المواطن الملتزم والفاعل فى معانى محددة ، والالتزام - هنا -

يعنى التأييد الكامل للسياسات التى تتخذها الدولة ، والفاعلية تعنى المساهمة بكل جهد فى تنمية المجتمع. أى إنها تريد المواطن الذى يعطى دون أن يأخذ ، أو تطالب المواطن بواجبات المواطنة دون أن تمنحه حقوق هذه المواطنة.

وعليه فإن القيم التى حرصت الوثيقة على تأكيدها هى تلك التى ترتبط بواجبات المواطن من قبيل قيم المبادرة والتطوع والتضحية والصبر والعمل الجماعى والتسامح والمشاركة ، مع التأكيد على أن الحديث عن قيمة المشاركة جاء بالوثيقة دائماً مقروناً بصيغة "الشعبية فى بناء المجتمع" ، كما أن الوثيقة اعتبرت المشاركة فى بعض الأحيان واجباً وليس حقاً للمواطن.

وعليه أيضاً لم يعترف الحزب فى وثيقته بحقوق المواطن ، وإنما اعترف ببعض الحقوق لمعنى أو لمفهوم المواطنة ، أو لحالة المواطنة إن صح التعبير. ولم يكن مصادفة أن يأتى عنوان الوثيقة " حقوق المواطنة والديمقراطية " وليس حقوق المواطن. وبصفة عامة لم تتحدث الوثيقة أبداً عن حقوق للمواطن ، وإنما عن حقوق المواطنة تحدثت ، وجاء ذلك بقصد صريح حتى فى العبارات التى كانت صياغتها تفرض من الناحية اللغوية استخدام مصطلح حقوق المواطن ، ونضرب لذلك مثالين: الأول: عندما تحدثت الوثيقة عن وثيقة المواطنة المقترحة حيث ذكرت: " .. حيث يستطيع المواطن التمسك بأحكامها لتيسير ممارسته لحقوق المواطنة.. " وكان الأوفق من الناحية التعبيرية أن تقول "ممارسته لحقوقه". الثانى: وفى نفس السياق حيث ذكرت الوثيقة: " .. ويرى الحزب أن صياغة هذه الوثيقة (يقصد الوثيقة المقترحة) يجب أن يتبنى أسلوباً بسيطاً ومباشراً توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية " والصحيح أن تقول : "توضح للمواطن حقوقه" ولاحظ كلمة الأساسية وما توحى به من "ضن" بهذه الحقوق ، وكأن هناك حقوقاً غير أساسية ؛ ومن ثم فهى كمالية لا لزوم لها. ومعنى ذلك أن الحقوق مكفولة فقط للمواطنة ، أى إن هناك مجموعة من الشروط يجب أن يتم الوفاء بها حتى يتسنى الحصول على هذه الحقوق ، وأنها ليست مكفولة لأى مواطن. بعبارة أخرى فإن المواطنة كما يراها الحزب تمثل مجموعة من الخصائص يجب أن يتوافر عليها المواطن أو أن تتوافر فى هذا الذى يمكن أن تكون له حقوق ، هذه الخصائص هى الصبر والتطوع والمبادرة والتضحية والإسهام بدور فعال فى عملية التنمية.

وعليه كذلك فقد تحدثت الوثيقة عن حقوق المواطنة دون أن تتطرق إلى ذكر أى من هذه الحقوق بشكل مباشر ، وتحدثت عن بعض الحقوق بشكل غير مباشر ، فذكرت الحق فى الحصول على بعض الخدمات كالتعليم والصحة والعمل وتولى الوظائف والترقى.. ومن

الواضح أن هذه الحقوق التي تعترف بها الوثيقة للمواطن هي أقل من الحد الأدنى لحقوق المواطن في أكثر النظم تسلطاً ، وهي أقل بطبيعة الحال من جملة الحقوق المكفولة للمواطن في الدستور المصري ، وأقل بكثير مما تفرضه الديمقراطية التي يتغنى بها الحزب ، وليس من الإنصاف مقارنتها بما هو وارد في وثائق حقوق الإنسان التي اعترفت بها مصر .

وحيث ركزت الوثيقة على استعادة ثقة المواطن بالدولة وأجهزتها - وليس إعادة تأهيل المواطنة كليا من خلال إعادة توزيع الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، ومن خلال إعطاء المواطن كامل حقوقه ، ومن خلال إعادة تهيئة الدولة للوفاء باستحقاقات المواطنة وشروطها - فقد ركزت أيضاً على ما اعتبرته مهماً لاستعادة هذه الثقة ، فهناك إجراءات لإصلاح " ذات البين " بين المواطن وبعض أجهزة الدولة ، وهناك شعارات يعتقد الحزب أن التغنى بها أو مجرد رفعها سوف يعيد ثقة المواطن في الدولة ، وهناك ما اعتبرته أهدافاً مثل تحديث بنية الثقافة وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني.. وهي انتقائية إلى حد كبير ، يظن الحزب أنها تخدم هذا الهدف المنشود أو بالأحرى المحدود ، فالثقافة لأن الحزب يرى فيها وسيلة لإقناع المواطن وإعادة تشكيل وعيه ليتقبل ما ترضخه الدولة من سياسات. والمجتمع المدني لأنه الوسيلة الوحيدة أو الصيغة التي من خلالها يمكن أن يسهم المواطن في عملية التنمية ويرفع العبء عن كاهل الدولة.

من هنا يمكن إدارة النقاش على مستوى آخر ، ذلك أن هذا الهدف المحدود الذي تبناه الحزب والمتمثل في استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، أو ما أطلق عليه أحياناً إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، اختار له وسائل غير ملائمة ، وغير كافية ، وغير ممكنة ، وغير حقيقية في نفس الوقت. لكن قبل مناقشة هذه الوسائل ينبغي التأكيد على ملاحظتين:

الأولى : هي أن الوثيقة تستخدم في التعبير عن هدفها عبارات متباينة وصيغ متناقضة ، فمرة تتحدث عن استعادة ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، ومرة تتحدث عن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، والواقع أن ثمة تبايناً واضحاً بين الصياغتين بحيث يمكن فهمهما على أنهما هدفان مختلفان ، وذلك أن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة أشمل وأكثر عمقاً واتساعاً من مجرد استعادة ثقته في هذه الدولة ؛ فالأولى مجرد استرضاء للمواطن لكسب رضاه عن الدولة ، أو مجرد إجراءات تعيد للدولة مصداقيتها في نظر المواطن ، والثانية تشير إلى إعادة النظر في كافة جوانب العلاقة بينها بما يعنى إعادة الاعتبار لمفهوم المواطنة بما يشمل من أعمال لقيم المواطنة ، وتوزيع عادل للحقوق والواجبات بين الطرفين: (المواطن

والدولة) وهو ما يتطلب استحقاقات بنيوية عديدة. لكن قراءة الوثيقة تؤكد على أن الهدف الذى يقصده الحزب ويسعى إليه هو ذلك الهدف المحدود أو المتواضع والمتمثل فى استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها.

الملاحظة الثانية: أن الوسائل التى حددتها الوثيقة لتحقيق هذا الهدف تندرج تحت ما أسمته "تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة"، لكن هناك أيضاً من بين ما اعتبره الحزب أهدافاً، ما ينتمى إلى هذه الطائفة من الوسائل، والمقصود هنا بالتحديد هو هدف "توفير العدالة الناجزة للمواطنين"، ذلك أنه أدخل فى باب تحديث العلاقة بين المواطن والدولة.

المهم أن هذه الوسائل التى تحدثت عنها الوثيقة لا تلائم هذا الهدف المراد تحقيقه. لقد تحدثت الوثيقة عن: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين، وعن تحديث نظام القيد فى الجداول الانتخابية، وعن تيسير حصول المواطن على الرقم القومى، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وتحديث الخدمات المقدمة للمواطن وتطويرها، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطن، ثم تحديث نظام الإدارة المحلية. وليكن واضحاً أن المقصود بتطوير الخدمات يتمثل فقط فى استخراج التراخيص والأوراق الرسمية، وأن المقصود بتحديث نظام الإدارة المحلية هو أن تكون إطاراً فاعلاً للمشاركة الشعبية فى عملية التنمية، وأن يتم تبنى برامج للتدريب والتثقيف من خلالها. هذه الوسائل لا تلائم الهدف، وذلك لسبب بسيط وهو أن استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها لا يتسنى إلا من خلال معالجة الأسباب التى أدت إلى ذلك، وتلك هى أبسط قواعد المنطق فى علاج العلل أو تصحيح الخلل؛ وهو أن نبحث عن الأسباب الحقيقية. فالمواطن لم يفقد ثقته فى الدولة وأجهزتها بسبب الخصومات القضائية، ولا بسبب غياب نظام الترقيم القومى، ولا بسبب التمييز ضد المرأة، ولا غيرها مما ذكر، وحتى لو كانت بعض هذه المظاهر قد أسهمت فى وجود هذه العلة فهو إسهام متواضع جداً مقارنة بالعوامل التى تعتبر جوهرية فى هذا الشأن، كما أن هذه المظاهر التى عدتها الوثيقة وحدها لا يمكن أن تكون مصدراً لذهاب ثقة المواطن فى الدولة إلى غير رجعة. إن الذى ذهب بهذه الثقة وبالشعور بالانتماء كما ذهب بمصداقية الدولة هو الفساد الذى استشرى بشكل واسع وغير مسبوق، وهو تخطيط السياسات وفشلها، وما ارتبط بها من تضارب الخطاب الرسمى وما يقع فيه دائماً من مهانة الكذب على المواطنين، وهو غياب الديمقراطية بكافة أبعادها، بل واستخدام نفس آلياتها لتكريس التسلط، وهو فشل الإصلاحات الاقتصادية، وهو غياب الدولة المزمى والمزرى فى كافة جوانب الحياة وفى نفس

الوقت حضورها القوى والجائر جداً في كل ما يتعلق بالحياة السياسية ، وهو تردى الإعلام إلى أقصى حد ، وهو تدهور مستوى الأداء العام لدى كافة الأجهزة ، وهو أشكال التمييز التي يعانها المواطن -رجلاً كان أو امرأة ، وليست المرأة وحدها- في حياته اليومية. ولعل القائمة طويلة لا يتسع المجال للتفصيل فيها ، خصوصاً وأن كل عامل من هذه العوامل يضم بين جنباته مجموعة كبيرة من العوامل الفرعية.

هذه الوسائل والأدوات أيضاً غير كافية لتحقيق الهدف المنشود ، وقد نتصور أن هذا الوصف ينصرف إلى تلك الوسائل التي ربما يكون لها صلة مباشرة بالهدف ، مثال ذلك تحديث نظام القيد في جداول الانتخابات ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطن ؛ وهذه مجرد أمثلة.. فإذا كان الحزب يعترف بأن عدم نزاهة الانتخابات من بين العوامل التي تكمن وراء تدهور ثقة المواطن في الدولة وأجهزتها ، وهذا صحيح إلى حد كبير ، فإن تصحيح هذا الوضع لا يتأتى بمراجعة الجداول الانتخابية - صحيح أن هذه الجداول تحتاج إلى مراجعة ، ولكنها ليست المسئول الأول ولا الوحيد عن عدم نزاهة الانتخابات - وإذا تأملنا قائمة العوامل التي تقف خلف عدم نزاهة الانتخابات - وهي كثيرة - سوف يأتي موضوع الجداول الانتخابية في آخر هذه القائمة وسوف نجد أنه الأقل أهمية. وعدم نزاهة الانتخابات تأتي من أسلوب إدارة الحملة الانتخابية ، وأسلوب الإشراف على الانتخابات ، ومن القوانين المجحفة بالمعارضة ، بما فيها قوانين الانتخابات ، ثم في انعدام التكافؤ بين الحزب الوطنى والأحزاب الأخرى (وانعدام التكافؤ هذا له جوانب ومظاهر عديدة لا يتسع المجال لذكرها ، وأقلها هو احتكار الحزب لتقديم الخدمات ، واستخدامه المفرط لأجهزة الدولة وإمكانياتها). ثم في سيادة ثقافة تقضى بأن المعارضة - وكذلك تأييد المعارضة - هو خروج على الإجماع الوطنى أو على التقاليد الوطنية. ومعنى ذلك أن عدم نزاهة الانتخابات لا تبدأ من صناديق الاقتراع ، وقد تنتهى عندها ، وإنما من نقطة بعيدة جداً تبدأ هذه النقطة تتعلق بطبيعة النظام الحزبى وخصائص السياق السياسى العام. وعليه فإن تصحيح الجداول ما هو إلا خطوة واحدة من عشرات المشاوير التي يجب أن يقطعها الحزب في هذا الشأن.

وبنفس المنطق يمكن رؤية مسألة تطوير الخدمات المقدمة للمواطن ، هذه الخدمات التي اختزلتها الوثيقة في استخراج التراخيص والأوراق الرسمية ، وهى جزء من كل ، وهى الجزء اليسير من هذا الكل الكبير ، فهناك الخدمات التعليمية والصحية ، وهناك الخدمات المتعلقة بالأمن ، وخدمة الاتصالات ، والطرق والمواصلات ، وتلك التي تتعلق بالزراعة والتجارة

والاستثمار ... وفي كل سوف نجد العديد من المآسى ، وإذا كان مطلوباً حقاً استعادة ثقة المواطن من خلال هذه الوسيلة فإن كل هذه الخدمات بحاجة ماسة إلى التحديث والتطوير ، وفي معنى حقيقى وعميق.

كذلك فإن هذه الوسائل غير ممكنة التحقيق ، فعلى سبيل المثال فإن تحديث الجداول الانتخابية ومراجعتها لا يمكن أن تتم دون اكتمال نظام الرقم القومى ، وحتى بعد اكتماله تظل هناك مشكلة ، وهى أن هناك واقعاً ثقافياً ونظاماً بيروقراطياً عاتياً ، وسياقاً اجتماعياً وسياسياً هو الذى أفرز هذه الظاهرة ، وما لم يتم إصلاح كل هذه المجالات لا يمكن الحصول على مثل هذه النتيجة. ولا يختلف الأمر عن ذلك فيما يتعلق بما قصده الحزب بتحديث الخدمات وتطويرها ، ولا فيما يتعلق بتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، ولا بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة. بعبارة أخرى هذه مجرد مظاهر وأعراض لعلل وأمراض قد باتت مزمنة ، وهذه العلل وتلك الأمراض هى بنوية أو هيكلية فى طبيعتها ، وفقط عندما تعالج تزول مظاهرها. ومرة أخرى فإن أبسط قواعد المنطق تفترض البحث عن العلة ذاتها لا عن أعراضها. وباختصار فإن كم الجهود الذى يكفى لعلاج هذه الأعراض ويضمن عدم ظهورها مرة أخرى هو نفسه الذى نحتاجه لتحقيق الإصلاح الشامل بما يعنيه من علاج العلل فى أصولها.

وأخيراً فإن هذه الوسائل تبدو غير حقيقية ، وذلك لسببين: السبب الأول: هو أنه فى حين تشير الوثيقة إلى أنها قصدت بهذه الوسائل تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، فإنها لا تمس هذه البنية من قريب أو بعيد. فهى تتعلق بتجليات هذه العلاقة وليس بهيكل أو بنية هذه العلاقة. إن ثمة فارقاً كبيراً بين التعامل السطحى مع حالة أو ظاهرة أو تلبية مطلب معين ، وبين خلق آليات ونظم مؤسسية قادرة على تكرار ذلك. بعبارة أخرى ليس يجدى كثيراً إصدار قانون لإزالة غبن واقع على المرأة ، وإنما الأجدى هو تكريس بنية قادرة على إزالة هذا الغبن كلما وقع أو بالأحرى وقاية المرأة من احتمال وقوع مثل هذا الغبن. وكذلك ليس المهم هو تصحيح الجداول الانتخابية فى لحظة معينة. ولكن المهم هو خلق الآليات التى تضمن هذه الجداول صحيحة أبداً. وهذا لم يتحقق فى الوثيقة. السبب الثانى: هو أن هناك إجراءات أو وسائل هى " حق أريد به باطل ". مثال ذلك إنهاء وتسوية الخصومات بين المواطنين والدولة ، فالمراد منه هو تخفيف العبء عن كاهل الدولة. وتسهيل استخراج التراخيص أريد منه تحقيق الضبط والسيطرة خصوصاً فى مجالات العقارات والاقتصاد العشوائى والضرائب،

وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة قد أريد منه التجاوب مع الضغوط الخارجية أو الاستجابة للابتزاز العالمى فى هذا الشأن ، وإلا فهل تعيين عدد من النساء فى مجال القضاء هو المطلب الجوهرى فى الإصلاح والذى فى الحلول لمشاكلنا ، والذى سوف يعيد تأهيل المواطن والدولة من جديد. والحقيقة أن هذه الأهداف الأخرى التى يتوخاها الحزب من هذه الإجراءات واضحة فى نصوص الوثيقة^(١٤). وعموماً قد يكون الحزب من جانبه أكثر وفاءً بهذا الطرح قياساً إلى سابق عهده ، لكنه طرح يظل أقل وفاءة مقارنة بما هو مطلوب فعلاً ولا نقول مأمول حقاً.

رابعاً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تركيبية]

إذا كانت القراءة السابقة تقوم على أساس تفتيت الموضوع إلى أجزاء بغرض تحليلها ، فإن هذه القراءة تعيد تركيب الصورة مرة أخرى بما يعين على الرؤية الشاملة ، بعبارة أخرى تسعى هذه القراءة التركيبية إلى التعرف على الصورة الإجمالية ، أى رؤية الحزب لمفهوم المواطنة فى إطار التوجه العام للحزب والحكومة ، وفى علاقتها بالإصلاح السياسى أو بقضية الديمقراطية.

ويبدو للوهلة الأولى أن الحزب لا يملك توجهاً عاماً لتعميق الديمقراطية ، ولا يملك رؤية للإصلاح السياسى بمعناه الحقيقى أو على الأقل كما تفرضه المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، وإن رؤيته للمواطنة لم تستخدم هذه القضية ، كما أنه لم يقدم فى هذه القضية أى تصور يخدم المواطنة. وبديهي بعد ذلك أن نقول إن ما طرحه الحزب فى شأن المواطنة وفى علاقتها بالإصلاح أو الديمقراطية ليس إلا مجرد محاولات لاستيعاب المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، واستثمار الوقت فى المناورة على الإبقاء على الأوضاع كما هى ؛ أى دون تغيير جوهرى أو حقيقى ، وأن ما يطرحه من تغييرات (شكلية) هى فى النهاية لصالح تكريس أو إعادة إنتاج النظام القائم.

فمن ناحية كان خليقاً بالوثيقة أن تقيم علاقة صحية وصحيحة بين المواطنة والديمقراطية كما يوحي بذلك عنوانها ، لكن ذلك لم يحدث. وكان بديهيّاً جداً أن تستغل مفهوم المواطنة - إذ تسعى إلى إحيائه - كمدخل حقيقى للإصلاح السياسى المنشود - بل وكان طبيعياً جداً أن تتحدث - وأن تفصل فى هذا الحديث - عن جوانب هذا الإصلاح وآلياته تحت العنوان الذى ألحقت به مفهوم الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، لكن ذلك لم يحدث أيضاً ،

وجاءت الوثيقة في حديثها عن هذا الإصلاح خالية تقريباً من أى معنى حقيقى لمثل هذا الإصلاح.

وبتفصيل أكثر فإن الوثيقة لم تُصَب أيّاً من أوجه أو جوانب العلاقة بين المواطنة والديمقراطية. فإذا قلنا -على سبيل المثال- إن أحد أوجه هذه العلاقة يتمثل في أن توسيع أو تعميق المواطنة يعتبر من ضمن الشروط الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية ، ذلك أن توسيع المواطنة ينطوى على تقديم خدمات جيدة للمواطن باعتبارها حقاً من حقوقه ، وينطوى على إشباع الحاجات الأساسية للمواطن ، كما ينطوى على توفير مستويات أفضل من الصحة والتعليم لهذا المواطن ، وكذلك فرصة عمل لائق ... هذه في مجملها هى شروط اقتصادية واجتماعية للديمقراطية. لكن الوثيقة لم تتطرق إلى مثل هذا الجانب. وإذا قلنا أيضاً إن تعميق الديمقراطية يؤدي إلى تعميق الشعور بالمواطنة ، ذلك أن تعميق الديمقراطية يشمل - ضمن ما يشمل - توسيع الحريات وتوسيع قاعدة المشاركة وقنواتها^(١٥) وسيادة القانون وعدالة التمثيل ، وهذا من شأنه أن يعمق إحساس المواطن بالانتماء ويعظم من قدرته على العطاء ويحمله على الالتزام أو الانضباط ، رغم ذلك لم تأبه الوثيقة لا بهذا ولا بذلك ، ومن الصعب أن نعثر فيها على ما يفيد تأكيد هذه العلاقة أو استغلال إحدى طرفيها (المواطنة أو الديمقراطية) لتدعيم الأخرى.

ومن ناحية ثانية فإن الحزب ، رغم أنه أفرد جانباً من وثيقته للحديث عن الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى. لم يتناول قضية الإصلاح السياسى بأى شكل من الأشكال. إن ما ورد تحت هذا العنوان فيما اعتبره الحزب أهدافاً لمسيرة الإصلاح لا يمكن اعتباره من قبيل الإصلاح السياسى. لقد تحدث عن تسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وعن الرقم القومى ، وعن توفير العدالة الناجزة ، وعن تطوير الخدمات للمواطنين ، وعن نظام تحديث الإدارة المحلية ... هذه قضايا ربما تكون هامة في باب آخر غير الإصلاح السياسى المنشود.

ربما يتمثل الجانب الوحيد من قضايا الديمقراطية فيما ورد في الوثيقة في تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى ، لكن الوثيقة عادت - وذلك كعادة الحزب الوطنى ودأب الحكومة - وأجهضت أى محتوى أو معنى ديمقراطى لتفعيل دور هذه المؤسسات ؛ ففياً يتعلق بالأحزاب السياسية ذكرت الوثيقة دعوة الحزب إلى إعادة النظر في قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية لإزالة العقبات ورفع القيود التى تواجه حركة الأحزاب

- وذلك على حد تعبير الوثيقة - ولم تذكر شيئاً عن مسألة حرية تكوين الأحزاب ، ولا عن تحقيق التكافؤ بين الحزب الوطنى وباقى الأحزاب ، ولا عن إصلاح النظام الحزبى ، ولا عن فصل الحزب الوطنى عن أجهزة الدولة ، وتلك هى أهم قضايا تفعيل الحياة الحزبية. وفيما يتعلق بالنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية تحدثت الوثيقة عن تدعيم البناء المؤسسى والديمقراطى فيها ، وإعادة النظر فى القوانين المنظمة لعمل هذه المؤسسات ، ودون أن تتحدث عن ضوابط العلاقة بينها وبين الدولة ، أو عن دورها فى الممارسة الديمقراطية. وعموماً فإنه يصعب الحكم على ما ينتوى الحزب عمله فى هذا الشأن ، فإزاء هذه الإجراءات المزمعة تبقى كل البدائل مفتوحة ، فما هو متاح أو ما أعلنته الوثيقة ليس إلا مجرد إعراب عن النية ، وذلك باستخدام مصطلحات اعتدنا أن نجعلها مطاطة فى التطبيق ، واعتاد الحزب الوطنى بالذات على استخدام أفضل الأوصاف والمسميات لأقبح واقع وأسوأ ممارسات.

ومن ناحية ثالثة فإن لغة الخطاب فى الوثيقة تنبئ عن "روح حزبية" ، هى فى الحقيقة تبتعد كثيراً عن وصف أو صفة "ديمقراطية" ، وعن "توجه حزبى" لا ينشغل كثيراً بالديمقراطية، وربما انشغل غيرها. بعبارة أخرى فإن منطوق الوثيقة لم يختلف كثيراً عن منطوق الحزب من حيث سعيه إلى تكريس الأحادية والتسلط باسم الديمقراطية ، وربما باستخدام آلياتها أيضاً. لقد انطوت الوثيقة على نوعين من الخطاب: أحدهما: عكس ديمقراطى أو على الأقل لا يحفل بالديمقراطية ولا يقيم لها وزناً ، والثانى: يستعيد لغة الخطاب الشمولى فى عصر سابق أو يعيد إلى الذهن نهج النظم الشمولية فى مخاطبة شعوبها ، والذى يقوم على الدعاية والشعارات لا على الخطاب السياسى المتزن والموضوعى والمسئول. وللنوع الأول هناك أكثر من مثال ، فالحزب يستخدم تعبير أو مصطلح "التعددية الإيجابية" فى سياق حديثه عن التعددية^(١٦). ولعله واضح ما يوحى به هذا التعبير من ظلال ودلالات ، أقلها أن هناك تعددية سلبية يرفضها الحزب. والحقيقة أننا لم نسمع فى تاريخ العمل السياسى ، ولم نقرأ فى قواميس علم السياسة مثل هذا التعبير. مثال آخر : يستخدم الحزب مصطلح "التعبئة" وذلك فى سياق حديثه عن نشر منظومة القيم الثقافية ، والواقع أن هذا المصطلح "عكس ديمقراطى" حتى لو استخدم فى مجال الثقافة.

وثمة مثال ثالث : ففى استعراضه لهدف تحديث البنية الثقافية يؤكد الحزب على قيم الحوار والتسامح وعلى الحق فى الاختلاف ، وعلى حقيقة أنه ليس هناك تيار ثقافى يملك الحقيقة المطلقة ، وفى نفس الوقت فإن خطاب الحزب يقطر تعصباً وانغلاقاً ، إذ يعتبر نفسه

محتكراً للحقيقة ولا يقبل بمخالفته في الرؤية ، ويزعم أنه المسئول عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ منظومة القيم الثقافية التي وضعها أو صنعها ، ويتحدث عن التصدى لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير (التغيير الذي ينشده ويجريه الحزب بطبيعة الحال) ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية التي تشاركه في الرؤية على الالتفاف حولها وفتح الحوارات بينها بهدف تعزيز الأهداف المشتركة فيما بينها وتفعيل دورها في الحياة الثقافية ، هكذا بنفس النص ... كذلك يتطلع الحزب إلى استخدام كافة المؤسسات الثقافية وكافة وسائل الإعلام في نشر منظومته من القيم الثقافية.

وهناك أيضاً أمثلة للنوع الثانى المتمثل في استدعاء أو استعادة الخطاب الشمولى من قبيل استخدام الدعاية وإعمال الشعارات ، فثمة مصطلحات عديدة وردت في الوثيقة دون أن تكون لها صلة بمضمون الوثيقة ، ودون أن تساندها أو تسندها حقائق هذا المضمون ومفرداته ، ودون أن تعبر عنها روح الوثيقة أو تعبر هى عن روح هذه الوثيقة ، من أمثلة ذلك : "يسعى الحزب إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية أو حقوقاً اقتصادية أو اجتماعية" ولم يرد في الوثيقة بعد ذلك ما يؤيد سعى الحزب إلى ضمان أى من هذه الحقوق في مجملها وهى كثيرة ، أيضاً يستخدم الحزب مصطلحات "التنمية المتواصلة" ، "مسيرة الديمقراطية" ، "النهضة الحقيقية" ، "برامج وسياسات الإصلاح" ، "فلسفة التوجه السياسى والاقتصادى" ، "رؤية شاملة للنهضة وخطط الإصلاح" ، "المواطن شريك كامل..." ، "التحديث التشريعي" ، "خطط الإصلاح السياسى والمؤسسى التى يتبناها الحزب" ، "التنمية البشرية" ، "نقص المعلومات" هذه المفاهيم لا يبدو في الوثيقة ما يؤيدها أو ما يؤكد أنها ضمن اهتمام الحزب أو توجهاته ، وليس هناك ما يدل على إعماها أو تطبيقها. فضلاً عن أنها تعكس اضطراب علاقة الحزب بعملية التنمية وارتباك رؤيته للإصلاح.

ومن ناحية رابعة : فإن الحزب يفخر -ويتغنى- بإنجازات يعتبرها خطوات واسعة في طريق الإصلاح السياسى وفي دعم التطور الديمقراطى جميعاً ، هذا رغم أنها ليست كذلك تماماً ؛ ومعنى ذلك أن لدى الحزب رؤية خاصة به للإصلاح تختلف عن متطلبات الديمقراطية ومقتضيات ممارستها ، فهو يفخر بمبادرته بإنشاء المجلس القومى لحقوق الإنسان ، وبالمجلس القومى للمرأة ، وبإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة ، وبإلغاء محاكم أمن الدولة - على حد تعبير الوثيقة- وكذلك بإلغاء بعض القوانين التى ثبت عدم دستوريته ، وبإصدار القانون الخاص بأبناء المصرية المتزوجة من أجنبى ، وبتولى المرأة مناصب في القضاء ،

والحقيقة أن لكل إجراء من هذه الإجراءات علته الخاصة التي ربما لا تعكس حرصاً على تطوير الممارسة الديمقراطية ، كما أنها لا تمثل في مجموعها منظومة مترابطة للإصلاح السياسي، هي حالات مبعثرة يندر أن نجد بينها علاقة قوية ، ويتعذر أن نلمس فيها نوعاً من التكامل أو التدرجية أو التناسق أو التنسيق ، ومن ثم فإذا كان منها ما قد يضيف إلى عملية التطور الديمقراطي فإنه من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنه لم يُقصد به ذلك ، ولو أن الديمقراطية هي المقصودة - أو الإصلاح - لاختلف الأمر ، مثال ذلك إلغاء عقوبة الأشغال المؤبدة ، وهي ضرورة فرضتها ظروف وإمكانيات السجون ، أي إنها استجابة قسرية لواقع فرض نفسه ، ولو كانت الديمقراطية هي الهدف بهذا الإلغاء لكان الأولى والأوفق أن يتم إلغاء قانون الطوارئ ، نفس الوضع بالنسبة لتعديل بعض قوانين محاكم أمن الدولة ، ذلك أنه لو كان الهدف هو خدمة الديمقراطية لتم إلغاء كافة أشكال القضاء الاستثنائي ... وهكذا.

ومن ناحية خامسة أو أخيرة لم نجد في وثائق الحزب الوطنى الأخرى ما يؤيد فكرة وجود برنامج أو رؤية شاملة للإصلاح السياسى أو لتعميق الممارسة الديمقراطية. كذلك لم تتضمن هذه الوثائق ما يدل على أن توسيع مفهوم المواطنة أو إعادة إحيائه وتمكين المواطن قد أصبح نهجاً في سلوك الحزب ، أو أنه قد احتل مكانته اللائقة في توجهات الحزب^(١٧).

في النهاية يمكن القول إن جديد الحزب الوطنى قليل ومحدود ، وأن مفهوم الفكر الجديد للحزب لم يؤت ثماره بعد ، ولم ينعكس على معالجة الحزب لمفهوم المواطنة ، تلك التي لم تختلف عن نهج الحزب في مختلف القضايا الهامة التي باتت تنم منها الجماهير في مصر.

هوامش الدراسة

- (١) راجع في ذلك:
- Kymilica and Norman, " Return of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizenship Theory " Ethics, vol. 104,n 2 (January 1994)
- (٢) صلاح سالم زرنوقة (محرر) ، العولة والوطن العربي ، [القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، ١٩٩٨م].
- (٣) وليم سليمان قلادة وآخرون ، المواطنة: تاريخيا - دستوريا - فقهيًا ، [القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٨م] ص ص ٣٩ - ٦٢ .
- (٤) الأهرام [٢ يوليو ٢٠٠٢م] ، [١٤ أغسطس ٢٠٠٢م] ، [١٥ سبتمبر ٢٠٠٢م].
- (٥) - الأهرام : [١٦ سبتمبر ٢٠٠٢م] ، [٢٧ سبتمبر ٢٠٠٣م] ، [٢٩ سبتمبر ٢٠٠٣م].
- مايو [١٢ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٩ أغسطس ٢٠٠٢م]
[٢٦ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٢ سبتمبر ٢٠٠٢م]
[١٧ سبتمبر ٢٠٠٢م]
- جمال زهران ، " انتخابات الحزب الوطنى الديمقراطى: تجربة جديدة " ، مجلة الديمقراطية ، العدد ٧ [أكتوبر ٢٠٠٢].
- (٦) في مفهوم المواطنة ، راجع:
- على خليفة الكوارى ، " مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية " ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- خالد الحروب ، " مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى " ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- السيد ياسين ، المواطنة فى زمن العولة ، سلسلة المواطنة رقم ٥ ، [القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ٢٠٠٢م].
- سعيد النجار ، " مفهوم المواطنة فى الدولة الحديثة " ، رسائل النداء الجديد ، العدد ٦٤ [مايو ٢٠٠٣م].
- (٧) الحزب الوطنى الديمقراطى ، حقوق المواطنة والديمقراطية ، المؤتمر السنوى الأول للحزب فى سبتمبر ٢٠٠٣ [القاهرة: الحزب الوطنى الديمقراطى ، ٢٠٠٣م] ص ١ - ٨ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ٩ - ١١ .
- (٩) من أهم هذه القيم: التفكير العقلانى والإبداع والتعددية وحق الاختلاف والحوار والتسامح وإعلاء المصلحة الوطنية ، وتشجيع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، وكذلك قيم الصبر والكرم والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعى والتهاusk الأسرى .
- المرجع السابق ، ص ١٢ .

(١٠) تشير الوثيقة إلى أن تمكين الجمعيات والمؤسسات الأهلية يتم عن طريق وضع البرامج والسياسات التي تدعم البناء المؤسسى والديمقراطى لها ، وزيادة ميزانية دعمها ، وتدريب قياداتها ، وتعزيز مشاركتها مع الحكومة والقطاع الخاص فى عملية التنمية ، ودعوة القطاع الخاص لإنشاء جمعيات أهلية وفقاً للقانون. وبخصوص النقابات تذكر الوثيقة اقتراح الحزب بضرورة إعادة النظر فى القوانين المنظمة لعمل النقابات بغرض تحديثها ووضع حل لمشاكل الممارسة الديمقراطية فيها. أما فيما يتعلق بالجمعيات التعاونية فىرى الحزب ضرورة وضع إطار تشريعى جديد ينظم ويحرر الحركة التعاونية ويرسى الممارسة الديمقراطية فيها ، ويضع ضوابط للشفافية التى يجب أن تلتزم بها ، كما يرى ضرورة وضع السياسات والبرامج التى تهدف إلى تعزيز مفهوم الشراكة بين الدولة والقطاع التعاونى.

- المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٦ .

(١١) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢ - ١٢ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧ وما بعدها .

(١٥) المقصود هنا المشاركة بكل أشكالها ومستوياتها بما فيها مشاركة المواطن فى صنع القرار. وجدير بالذكر أن الوثيقة أشارت فى كلمة واحدة لم تتكرر إلى المشاركة فى الانتخابات وتكررت إشاراتها عن المشاركة فى التنمية ، دون أن توضح لذلك ضوابط أو آليات. المرجع السابق ، ص ١ - ١٥ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(١٧) راجع وثائق الحزب الصادرة عن المؤتمر العام الثامن (سبتمبر ٢٠٠٢م) ، وكذلك الصادرة عن المؤتمر السنوى الأول للحزب (سبتمبر ٢٠٠٣م).

المواطنة على خلفية الإطار الاجتماعي والحضاري: بعض القضايا النظرية * ..

د. علي ليلة

مقدمة

يبدو أن مسألة المواطنة قد دارت دورة كاملة بدأت هذه الدورة مع التشكل الجنيني لمتغير المواطنة في دولة المدينة الإغريقية والرومانية ؛ ثم تابع المتغير تطوره واكتماله عبر المراحل التاريخية المتتالية وبلغ قمة نضجه مع تأسيس الدولة القومية التي تولت في حالة تطورها واكتمال بنيتها رعاية حقوق وواجبات المواطنة.

وفي عصر العولمة بدأت المواطنة تواجه أزمة حيث بداية انفصال المواطنة عن الدولة القومية التي ساعدت على تأسيسها أو تحولت إلى أشكال جديدة للمواطنة ؛ كالتحول إلى مواطنة إنسانية رحبة بلا تحديد أو تمييز ؛ وهو ما يعنى تآكل مواطنة الدولة لصالح نمو مواطنة عالمية ما زالت في بداياتها الأولى والمبكرة.

ذلك يعنى أن متغير المواطنة قد قطع شوطا تاريخيا طويلاً حتى اكتمل وبلغ غايته ، ارتباطاً بذلك فقد شكلت موجات التحرر الإنساني المتتالية توسيعاً مستمراً لمتغير المواطنة بحيث استوعب في النهاية فئات العامة من البشر إلى جانب الصفوة التي احتكرته في البداية ؛ هذا إلى جانب أن متغير المواطنة قد تحرر من حصار الأغلبية ليصبح من حق كل الجماعات والفئات التي أقصيت إلى هامش المجتمع ؛ حيث أدى إدماجها إلى تأسيس حالة من المواطنة الشاملة والمتجانسة التي تشكل قاعدة للمشاركة المتجانسة التي يقودها الجميع في كل ما يخص الوطن المشترك.

على هذا النحو يستطيع التحليل النظري أن يحدد مجموعة من التحولات الرئيسية البارزة على صعيد التطور الواقعي والفكري لمفهوم المواطنة.

ويتمثل التحول الأول في ظهور أو تبلور متغير المواطنة. فقد تطورت المواطنة من نطاق

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

سطحي ومحدود كان الإنسان البدائي يرتبط في إطاره بالمكان والعمران والإطار الاجتماعي الذي عاش في نطاقه ؛ بحيث نجد أن الإنسان البدائي وإن قطع المسافات في اتجاهات مختلفة إلا أنه يعود عادة إلى ذات المكان مفضلاً إياه على الأطر البيئية الأخرى ، وحينما تبلورت دولة المدينة اليونانية والرومانية القديمة ، أضيف إلى الإطار البيئي الاجتماعي الذي ارتبط به الإنسان في المرحلة السابقة. حيث قام البعض بتطوير بعض الحقوق والامتيازات التي امتلكوها في نطاق الإطار المكاني الاجتماعي في مقابل حرمان البعض الآخر منها ، استناداً إلى امتلاك هذا البعض المتأثر بالحقوق لمصادر القوة المتنوعة. ونتيجة لذلك تطورت عواطف الارتباط والأنس بالمكان عند البعض الذي امتلك حقوقاً متميزة في مقابل عواطف الوحشة والاعتراب عند البعض الذي حرم من هذه الحقوق بل عانى من فرض الحقوق والالتزامات ، ولقد استمرت حالة المواطنة على هذا النحو حتى نهاية القرن الرابع عشر ، إذا اعتبرنا التطور الغربي إطاراً لتبلور الفكر الاجتماعي والسياسي المتعلق بمفهوم المواطنة.

ومع قيام حركة الإصلاح الديني ، والثورة الفكرية والعلمية والتنويرية المترتبة عليها وتبلور بناء الدولة القومية ، بدأت مرحلة في تاريخ تطور متغير المواطنة ؛ فقد قادت الدولة القومية صراعاً مع الكنيسة تارة وحروباً مع أمراء الإقطاع تارة ثانية حتى تبلور المجتمع العام بمعنى Society على أنقاض المجتمعات المحلية Communities ذات الانتهايات أو الولاءات الضيقة .

و حينما تبلور المجتمع العام والدولة القومية الضابطة له عملت هذه الدولة على تحرير البشر من كل الأطر الفئوية الإثنية التي كانوا ينتمون إليها والتي كانت مرجعية لتحديد الحقوق والواجبات لتفرض محلها حقوقاً وواجبات متساوية لكل البشر من المجتمع بحيث اعتبرت هذه المساواة ركناً أساسياً من أركان المواطنة ، ولقد استكمل ذلك ببعدها من أبعاد المواطنة حينما حولتهم من رعايا عليهم واجبات إلى مواطنين لهم حقوق مثلما عليهم واجبات تؤكد لهم شرعية المشاركة في القضايا التي تمس الوطن ، الدولة والمجتمع ، ومن ثم تنشأ رابطة عضوية قوية تؤكد الارتباط العضوي القوي بين الإنسان والدولة والمجتمع ؛ وهو الارتباط الذي يؤسس بدوره حقوقاً وواجبات متبادلة بين هذه المتغيرات الثلاثة.

وفي عصر العولمة حدث تحول جديد بدأت تظهر في إطاره إرهاصات لشكل جديد للمواطنة حيث برزت مجموعة من المتغيرات التي تعمل في اتجاه تحرير المواطنة من حدودها القومية وفك الارتباط بين المواطنة وبين الدولة القومية والسعي باتجاه مواطنة عالمية تسقط

على سوابكها تدريجيا الانتهاكات القومية والمحلية الضيقة ، ليتولد انتهاء عام وشامل ومواطنة إنسانية عامة وشاملة ، وقد يكون هذا التحول الآن جنينيا محدودا غير أن الوعي بهذه المواطنة يتعمق وتتأسس العواطف المرتبطة بها وتسعى إلى الاكتمال الذى قد يتحقق حينها تتوفر له أسسه المادية والواقعية ، وأيضا حينها يستوعبه البشر، وبعض هذه الأسس الواقعية والمادية والفكرية والعاطفية قد تحقق غير أن البعض الآخر ما زال في إطار المجهول وعدم الاكتمال .

وتوازيا مع التحولات التاريخية التى قطعها مفهوم المواطنة وقعت تحولات موازية على صعيد الإطار الاجتماعى والسياسى لمتغير المواطنة ، ويتمثل التحول الأول في هذا الصدد في اتساع منظومة الحقوق والواجبات التى أكد عليها مفهوم المواطنة ، فبعد أن كان قاصرا على الحقوق والواجبات ذات الطبيعة السياسية والقانونية فإنه اتسع ليشمل حزمة كاملة من الحقوق والواجبات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإنسانية العامة ، وبعد أن كانت هذه الحقوق " السياسية والقانونية " تقع على خلفية العلاقة بين المواطن والدولة بالأساس ، أصبحت هذه الحقوق تستند إلى مرجعية المجتمع ، وهو ما يعنى أنه بعد أن كان تطور الدولة هو المحدد لطبيعة المواطنة ومستوى تطورها أصبح المجتمع القومى هو المتغير الفاعل في هذا الصدد .

وارتباطا بذلك حدث تحول آخر وقع بلا أساس في ظل مجتمع الحداثة. وإذا كان المجتمع التقليدى فيما قبل الحداثة قد شهد تحرير بعض الفئات الاجتماعية كالعبيد وأقنان الأرض ، فإن مجتمع الحداثة شهد حركات مقاومة كثيرة قادتها فئات اجتماعية عديدة للحصول على المواطنة الكاملة في المجتمع الذى تعيش فيه ، ويمكن في هذا الإطار النظر إلى حركات الشباب والمرأة وبعض حركات مقاومة الاستبداد ، وكل المعذيين في الأرض على ما يذهب الفيلسوف الفرنسى " فرانز فانون " باعتبارها حركات اجتماعية تقودها فئات أو جماعات اجتماعية لتحصل على حقوق تعتقد أنها لها ؛ أى إنها تسعى للحصول على المواطنة الكاملة. وفي مجتمع ما بعد الحداثة يقع نضال جديد للحصول على حقوق إنسانية عامة قد تتناقض مع حقوق اجتماعية وثقافية مستقرة ، حيث تسعى بعض الجماعات للحصول عليها استنادا إلى الشرعية الإنسانية ، وبرغم الشرعيات الثقافية والاجتماعية ، وفي ظل ما أصبح يعرف بحقوق الإنسان وليس حقوق الجماعة أو المجتمع.

غير أننا لا ينبغي ونحن نعرض للإطار العام وللتحولات المتتابعة التى طرأت على متغير ومفهوم المواطنة أن نعى بأن لا نسقط أسرى لتطور المفهوم في إطار الحضارة الأوروبية

الغربية بل نجد أنه من الضروري الالتفات إلى حقيقتين : الأولى : أن متغير المواطنة كما تبلور في إطار الحضارة الغربية استفاد كثيرا من العناصر التي طورتها الحضارات الأخرى لذات المتغير أو المفهوم ؛ فقد استفاد التراث الغربي من التراث الشرقي وبخاصة الإسلامى في هذا الصدد ، والثانية : أن آلية تبلور متغير المواطنة ومفهومها لم يكن واحدا في الحضارات المختلفة وفي هذا الإطار ينبغي أن لا نسقط أسرى التطور والتصوير الأوروبى لمفهوم المواطنة الذى تبلورت المواطنة في نطاقه من خلال الصراع وإدماج الفئات الاجتماعية المهمشة حيث بدأ المفهوم ناقصا ثم أصبح أكثر اكتمالا الآن ، في مقابل ذلك نجد أن الإسلام والحضارة التى استندت إليه قدم المفهوم كاملا منذ البداية في أركانه الأساسية التى بلغها التطور الغربى بعد أكثر من قرنين من الزمان ، ومع ذلك فلم يظل المفهوم كاملا متكاملا كما هو بل تكالبت عليه متغيرات عديدة فرضت تأكله وتراجعته ؛ الأمر الذى يعنى أن المواطنة تعيش في حالة أزمة على الصعيد العالمى والقومى على السواء وعلى الصعيد الحضارى.

أولاً : في معنى المواطنة ومتغيراتها الفاعلة

يتشكل تعريف المفهوم عادة بعدة أبعاد أساسية ؛ ويتمثل البعد الأول في التحديد اللغوى للمفهوم ؛ بينما يتمثل البعد الثانى في التحديد الذى يفرض السياق الاجتماعى والثقافى والحضارى للمفهوم ؛ على حين يتصل التحديد العلمى للمفهوم بالتراث العلمى الذى ينتمى إليه ، ولا شك أن هناك علاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة. بيد أن المسألة الجوهرية والهامة التى أشير إليها تتمثل في أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تواجه الآن ما يمكن أن نسميه بأزمة المفاهيم والتصورات ، وهى الأزمة التى يمكن نسبة جذورها إلى بعدين ، حيث يتصل البعد الأول بالتغيرات المتسارعة التى تقع على الصعيد القومى والإقليمى والعالمى حيث امتلكت هذه التغيرات قوة دفع ذاتية للانطلاق في كل اتجاه ، وبعد أن كان الإنسان هو الذى يؤسس هذه التغيرات ويتحكم في مسارها فإنه لم يعد أمامه الآن سوى التكيف معها. بحيث نجد أن هذه التغيرات المتتابعة لعبت دوراً في إعادة بناء أو تشكيل المتغيرات الواقعية ، بحيث سقطت خاصية التطابق بين الرموز أو المفاهيم والمتغيرات التى تشير إليه وأصبحت مساحة عدم التطابق هى ذاتها مساحة بداية الانفصال بين المتغير الواقعى والمفهوم الذى يشير إليه ، الأمر الذى يفرض علينا إعادة تأمل مفاهيم العلوم الإنسانية حتى تصبح أكثر أمانة في تحديد المتغيرات التى ترمز إليها ، بينما يستند البعد الثانى للأزمة التصورية أو المفاهيمية في التراكم الفكرى الذى بدأ يتحقق على الصعيد العالمى في مختلف النظم العقلية بخاصة العلوم

الإنسانية والاجتماعية التي لم تستقر تصوراتها أو مفاهيمها بعد ، ولقد ساعد على ذلك الثورة المعرفية التي أسستها تكنولوجيا المعلومات ، حيث تراكمت التصورات والمفاهيم التي تشير إلى متغيرات في سياقات اجتماعية متباينة ، ومن ثم فمن الطبيعي أن يحدث تفاعل بين هذا التراكم المفاهيمي من شأنه أن يؤكد على تصور مفاهيم معينة والحاجة في ذات الوقت إلى تطوير آخر حتى نصل إلى اتفاق شامل حول المفهوم الذي يعد رمزا لمتغير معين بغض النظر عن المتغير الذي يشير إليه هذا الرمز أو المفهوم الذي يصبح بعد ذلك أحد مفردات اللغة العلمية بامتياز.

وفي محاولة استكشاف تحديد مفهوم المواطنة بالنظر إلى البعد الأول وهو التحديد اللغوي للمفهوم ، في هذا الإطار فإننا نجد أن هناك من يؤصل المجتمع العربي ويوظفه ليجعله معبرا خير تعبير عن مفهوم المواطنة ... في العصر الحديث ، وبين من يعتقد أن الصياغة العربية تثير كثيراً من الإشكاليات وتأكيدا لهذا الموقف الأخير نجد أن تعريف المواطنة والمواطن في اللغة العربية من الوطن أي المنزل الذي يقيم فيه ، وهو موطن الإنسان ومحلّه حسب ابن منظور في لسان العرب ، ومن هذا المعنى نقل مفهوم الوطنية أيضاً ، ويؤكد هذا الفريق إلى أن الدخول السهل لكلمة المواطنة في اللغة العربية فكلمها جعل كلمة المواطنة تستعمل في الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى العميق لها ؛ وغالبا ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء الوطن وأتباع القادة أو رعايا السلطان أو سفهاء العامة. ويتتقد هذا الفريق مفهوم المواطنة ربما بسبب علاقته بمفهوم الوطنية الذي يشير إلى الانتماء ويعمق الولاء للوطن على حساب غير المواطنين من السكان فيه ، ويخلص إلى أن تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح ولو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه ، ولم يعش مبناه لم يسمح حتى اليوم بنيل حقوق مشتركة متساوية وبوصفه كذلك فهو يشكل خطوة متأخرة بالنسبة لأطروحات الشرعية الدولية التي ترفض اعتبار المواطنة حالة خاصة ويدعو إلى انتقال المواطنة إلى عصر حقوق الإنسان عندما يصبح كل شخص مواطناً^(١).

على خلاف هذا الموقف في إطار اللغة العربية نجد نسبة غالبية من الباحثين العرب الذين لم يجدوا القصور الذي وجده الموقف فيما يتعلق بمفهوم المواطنة في اللغة العربية حيث نجدهم يعبرون بمفهوم المواطنة خير تعبير أن المضمون المتضمن في كلمة Citizenship يشير إلى ذلك عنوان كتاب خالد محمد خالد "مواطنون لا رعايا" وكتاب فهمي هويدي "مواطنون لا ذميون" ؛ حيث تشير كلمة المواطنة التي اختارها الباحثون العرب إلى أن استخدامها ظل مقرونا بالسعى إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية

الدولة ، وقد رأى المفكرون العرب أن مفهوم المواطنة في العربية يقرب إلى الأذهان مضامين الأصل الإنجليزي ويربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية في العمل المشترك بين جميع المواطنين من أجل النهضة الحضارية ومن أجل الاندماج الوطنى وبناء الدولة باعتبارها مؤسسة مستقلة عمن يحكمها ويتساوى جميع المواطنين في القرب والبعد منها ويتمتعون جميعاً بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية كما يتحملون واجبات متساوية دون تمييز^(٢) .

وبلورة لذلك يؤكد أحد الباحثين العرب على ضرورة وجود أساسين من أسس المواطنة هما: المشاركة في الحكم من جانب ، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر ، وقبل أن يصير لكل مصرى صفة المواطنة من خلال المشاركة في الحياة السياسية^(٣) ، ويؤكد الباحث على رسوخ مبدأ المواطنة من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين^(٤) .

ويتصل بالتعريف اللغوى السابق للمفهوم في اللغة العربية وهو المفهوم الذى بدأ ضيقاً محدوداً ثم اتسع ليتطابق مع نظيره الغربى في اللغة الإنجليزية - التعريف العلمى الذى قدم لمفهوم المواطنة ، في هذا الإطار تشير أحد التعريفات إلى المواطنة باعتبارها العضوية الكاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم ... والمواطنون لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولى المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم^(٥) ، وفي تحديد آخر تعرف المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق الأهلية والحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية^(٦) .

ويحدد أحد التعريفات المواطن بأنه الشخص الذى له حقوق التصويت وتولى المسئوليات السياسية والتمتع بالمساواة أمام القانون والحق فى الحصول على الخدمات والامتيازات الحكومية ، فى مقابل ذلك فإن المواطنة تعنى القيام بمجموعة من الالتزامات كطاعة القوانين ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن^(٧) .

هذا ويحدد "مارشال" المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق والقوى المرتبطة بها^(٨) ، وفى محاولة تفصيل هذه الحقوق يرى أنها تتشكل من الحقوق المدنية التى تضم حرية التعبير والمساواة أمام القانون ، والحقوق السياسية التى تشمل الحق فى التصويت والحق فى الانضمام إلى أية منظمات سياسية مشروعة ، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية التى تحتوى على الرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعى^(٩) .

ويتمثل البعد الثالث فى تأثير السياق الاجتماعى والسياسى والثقافى على تحديد مفهوم المواطنة والمضامين التى تندرج تحته بغض النظر عن نطاقها ، وبرهن أنه ليس هناك تحديد

صارم للحقوق والواجبات التي تشكل مضامين مفهوم المواطنة ، إلا أن المجتمعات في تطورها تمكنت من بلورة مفهوم المواطنة بحيث أسست نموذجاً مثالياً لها ؛ وهو النموذج الذي أصبح يشكل مرجعية لتقييم الإنجازات التي تحدد مدى اكتمال المواطنة أو تقلصها وضيق نطاقها ، ويمكن القول بأن المجتمعات الأوروبية قد وصلت إلى المواطنة الكاملة من خلال الصراع والنضال التاريخي.

وترجع بداية الاهتمام بمبدأ المواطنة في أوروبا بظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي وتزايد تأثيره نتيجة حركات الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية ، وقد تأثر هذا الفكر بروافد كثيرة تؤكد جميعها على تطبيق مبدأ مساواة الجميع أمام القضاء^(١٠) ، بالإضافة إلى ذلك فقد قام الفكر السياسي والقانوني الجديد في إطار الحضارة الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر بصياغة مبادئ واستنبات مؤسسات وتطوير آليات وتوظيف أدوات حكم جديدة أمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجياً تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة من خلال حركات الإصلاح المصحوب بالانتفاضات الشعبية إن أمكن.

وجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن عملية سهلة بل كانت مخاضاً عسيراً قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب ، ويعود الفضل في إنجاز ذلك التحول التاريخي إلى أن الناس في دائرة الحضارة الأوروبية " غيروا ما بأنفسهم " من رضى بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التي تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم^(١١).

على هذا النحو يؤكد كثير من الباحثين على أن المواطنة في أوروبا لم تكن منحة ولكنها طلبت واكتسبت من خلال النضال السياسي للمشاركة في عملية الحكم ويقتبس ندجوا Ndegwa من كل من فواراكر Foweraker ولاندمان Landman مؤكداً أن الحقوق المسلم بها ليست ثابتة ، ولا يمكن تحديد حقوق المواطنة باعتبارها توقعات معتادة ، ولكن يمكن النظر إليها باعتبارها صراعاً يتمكن من تحقيق الحقوق في مواجهة الدولة^(١٢) ، وهو ما يعنى أن التاريخ الأوروبي والثورات المتنوعة التي وقعت لعب دوراً أساسياً في إنضاج مفهوم المواطنة، بحيث ظهر المفهوم في أكمل حالاته باعتبار أن هناك من دافع عنه.

على خلاف ذلك نجد أن السياق العربي لم يكن به ما يدعم التطور التاريخي للمفهوم حتى بلورته. فنحن إذا تأملنا العالم العربي سوف نجد أن النزعة الأبوية متجذرة فيه وهي نزعة

لا تقر منح الحقوق بقدر ما تؤكد على الالتزامات. ولقد تصاعدت هذه النزعة الأبوية عن الأسرة حتى رأس النظام السياسى فهو الأب وهم الأبناء الذين عليهم الطاعة بغض النظر عن الحقوق التى تمنح لهم أو الالتزامات التى تفرض عليهم. بالإضافة إلى ذلك نجد أن النزعة الأبوية لا تعرف المساواة فهناك تفرقة بين الإناث والذكور فيما يتعلق بالحقوق والواجبات بين الصغار والكبار والجميع منشأ على تفاوت الحقوق والالتزامات. كما هو منشأ على الطاعة وقبول ما يعطى له أو يفرض عليه من الأمر الذى يتناقض تماما مع لزوميات مفهوم المواطنة .

وإذا كانت الدولة القومية فى الغرب قد لعبت فى نهاية المطاف دورا محوريا فى دعم فكرة المواطنة كنتيجة لصراع تاريخى طويل ومتتابع فإن الدولة فى العالم العربى لعبت دوراً مضاداً فى وأد أو عرقله نمو مفهوم المواطنة ، فقد ساهمت أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن كما برزتها بعض المقاربات القومية ولا تزال فى تراجع البعد الديمقراطى فى هذا الفكر ، ومن ثم تهميش لمبدأ المواطنة إن لم يكن إهماله^(١٣) ، على هذا الأساس فإننا لا نلاحظ مكانا لمبدأ المواطنة فى المراحل الأولى لتشكيل الفكر القومى ، وإذا كانت المواطنة هى تعريف للفرد فى مواجهة الدولة من زاوية الحقوق والواجبات فإنه يمكن القول بأن ميزان الحقوق والواجبات يمر فى مراحل متعددة ومضطربة قبل أن يصل إلى نقطة التوازن التى تحقق الاستقرار السياسى والاجتماعى الداخلى ، وإن هذا الميزان يكون مختلفا لصالح الدولة فى مراحل نشوئها الأولى حيث تكون الواجبات المنوط بتحقيقها بالأفراد تجاه دولتهم قيد البناء أكثر من الحقوق التى يتمتعون بها نتيجة انتمائهم الوجدانى والقانونى لهذه الدولة ، ثم يبدأ الميزان فى مرحلة لاحقة بالتعدل التدريجى وتصحيح الاختلال المؤقت ، تبعا لتدرج بناء الدولة وترسخ كيانها واكتسابها الثقة بنفسها وتراجع حدة المخاطر التى تهدد وجودها^(١٤) .

استنادا إلى ذلك فإن الدولة العربية لم تساعد على تبلور مفهوم المواطنة نظرا لثلاثة اعتبارات ويتمثل الاعتبار الأول فى أنه نظرا لحدثة نشأة الدولة القطرية ومحاولة ترسيخ جذورها فى مواجهة فكرة القومية فإنها أكدت على واجبات المواطنين نحوها ولم تهتم كثيرا بالحقوق ، أولا لطابعها القهرى ، ولأنها فى مرحلة البناء كانت تهتم بتطوير ذاتها وبنائها ، وحينما اكتمل بناؤها فإنها بسبب قواعدها الأبوية استمرت فى طابعها القهرى الذى يفرض الواجبات دون أن يسلم بالحقوق ، ومن ثم فقد أعاقت تبلور مفهوم المواطنة .

ومن ناحية ثانية فإنه لأسباب عديدة استمرت ثقافة الدولة الأبوية بحيث تحولت إلى ما يمكن أن نسميه بنموذج الدولة المشوهة ، لعدم قدرتها على طرق سبيل النضج لظروف

عديدة ، منها غياب تداول السلطة وسيطرة البيروقراطية والانفراد بالقرار وكالة عن الجماهير دون تفويض ، وانتشار الفساد دون مساءلة ذلك بالإضافة إلى الاستناد إلى آليات القهر المتنوعة بحيث لعبت كل هذه الظروف دورها في اختزال المواطنة.

ويشكل المجتمع الذى تنظمه الدولة الاعتبار الثالث الذى يمكن بالنظر إليه إدراك المتغيرات المسئولة عن تخلف حالة المواطنة ، فمن ناحية نجد أن المجتمعات العربية تخضع لما يمكن أن يسمى بحالة القهر الفائض سواء بسبب قهر النظام السياسى أو بسبب قهر الظروف الاقتصادية والمعيشية أو بسبب حالة الفقر التى يعيش فى إطارها نسبة تتراوح بين ٣٠-٤٠٪ من السكان يعيشون تحت خط الفقر ، هذا بالإضافة إلى ظروف الأمية وتخلف الوعى الاجتماعى والسياسى وجميعها ظروف تدفع بغالبية البشر إلى هامش المجتمع تعيش حالة من نصف المواطنة وتفرض عليها الالتزامات دون فرصة التمتع بالحقوق ، ومن الطبيعى أن تنصرف هذه النوعية من الجماهير إلى محاولة تأمين ما يؤمن البقاء على قيد الحياة ، فى مثل هذه الظروف يصبح الحق فى المواطنة الكاملة ترفاً بعيد المنال.

ويكشف تأمل المعطيات التى توفرت عن هذه المصادر أو الأبعاد الثلاثة التى أشرنا إليها فى بداية رحلتنا التصورية لتحديد مفهوم المواطنة أن هناك مجموعة من الحقائق الأساسية التى ينبغى أن نأخذها فى الاعتبار فى حالة تناولنا مفهوم المواطنة ، ونعرض فيما يلى لبعض من هذه الحقائق :

- أن المواطنة من حق الأفراد الذين يشغلون مكانة معينة فى بناء المجتمع ولأن هذه المكانة نقطة ثابتة فى بناء المجتمع فإن هذه المكانة ترتبط بها مجموعة من الأدوار التى ينظم أداؤها حزمة من الحقوق والالتزامات التى يعد التمتع بها مقياساً أساسياً من مقياس المواطنة ، وفى هذا الإطار فإننا نميز بين أسلوبين من أساليب شغل المكانة ، ويعرف الأسلوب الأول بأسلوب العزوة حيث تتحدد مكانة الفرد والأدوار التى عليه أن يقوم بها بواسطة جماعته ، وفى المجتمع الذى يوافق على هذا الأسلوب لشغل المكانة فإننا نجد أن المواطنة ناقصة ، فى مقابل ذلك نجد المجتمعات التى يشغل أفرادها مكانتهم استناداً إلى استحقاقاتهم وإنجازاتهم فإننا نجد أن المواطنة تكون غالباً متبلورة أو كاملة ، ومن ناحية لأن البشر يكونون متساوين فى شغلهم لمكانتهم وليست هناك أية تنظيمات وسيطة يمكن أن تخل بمبدأ المساواة.

على هذا النحو تعتبر المساواة معياراً أساسياً من معايير المواطنة وهو المعيار الذى يتمتع الأفراد بموجبه بذات الحقوق وعليهم ذات الالتزامات ، استناداً إلى ذلك فإننا إذا تأملنا مبدأ

المساواة فسوف نجده من المبادئ المتكشفة ، بمعنى أن يظهر لهذا المبدأ في كل مرحلة تاريخية جانب جديد أو أن المساواة تتسع في كل مرحلة تاريخية لتستوعب فئة جديدة ، والعبء في مراحل تاريخية سابقة ، والمرأة في مرحلة تاريخية جديدة ، ثم الأقليات التي كانت مستبعدة.

إذا كانت المواطنة تتضمن بعض المضامين الثقافية والاجتماعية والتاريخية فإن المواطنة على هذا النحو تصبح نتاجاً لحالة التطور الاجتماعي التي بلغها المجتمع ، غير أن بلورة أو تحديد الحقوق والالتزامات المرتبطة بها تعد عملية من اختصاص الدولة ، ومن ثم يمكن القول بأنه إذا كان قانون التحول الاجتماعي من المتجانس إلى المتباين قد قاد إلى تبلور النظام السياسي والدولة فإنه قد أدى أيضاً إلى تبلور مفهوم المواطنة ؛ وعلى هذا النحو يمكن القول بأن ظهور الدولة والمواطنة بشكلها الأكثر تطوراً قد ارتبط أو تلازم مع تبلور وظهور الدولة القومية ومن ثم ينتمى الاثنان إلى ذات المرحلة التاريخية.

إن المواطنة على هذا النحو ترتبط بالمجتمع وإن لعبت الدولة دوراً بارزاً في تحديد عناصرها وأركانها ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هي نتاج لتفاعل عناصر عديدة في إطار جغرافي يشكل وطناً أو مستقراً لمجموعة من البشر ، وتراث مشترك ناتج عن تفاعلهم مع بعضهم البعض من ناحية ومع البيئة المحيطة من ناحية ثانية ، حيث تحتوي هذه البيئة على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة. وهو ما يعني أن المواطنة هي تعبير عن روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب عالم الاجتماع إميل دور كيم ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هي حقيقة كلية تربط المجتمع بحقيقة كلية تنتج عنه وإن كانت ترتبط بالدولة أيضاً ولكنها لا تنتج عنها.

إن المواطنة هي حقيقة متكشفة في اتجاهات عديدة تسعى دائماً إلى بلوغ الاكتمال إذا استعنا بالتصور الماركسي لطبيعة الحقيقة التي تتطور تاريخياً. وفي كل مرحلة تفرض تصوراً عابراً وناقصاً حتى تبلغ حالة اكتمالها وبلوغها حدودها النهائية حتى تتحقق حقيقتها أو جوهريتها ، ذلك يعني أن المواطنة تتجه إلى الاتساع النوعي ، فالمواطنة التي كانت تؤكد على الحقوق والالتزامات السياسية تجاه الدولة اتسعت لتضم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى البيئية ؛ فمن خلال التكشف النوعي نجد أن المواطنة في كل مرحلة من مراحل التطور تضم أنواعاً جديدة من الحقوق ، بالإضافة إلى ذلك فقد يأخذ التكشف الطابع الفتوى بمعنى الاتجاه إلى تضمين أو شمول فئات اجتماعية جديدة لم تكن تتمتع بالمواطنة قبل ذلك ، فالفئات

التي كانت مستبعدة من المواطنة في دولة المدينة الرومانية " العبيد والمرأة " تم استيعابها في التطورات المتتابعة أو الكشف المتتابع لمفهوم المواطنة .

ككل الظواهر أو التجليات الاجتماعية من الممكن أن تنحرف المواطنة عن نمطها السوى أو نموذجها المثالي ، غير أن هذا الانحراف يظل حالة استثنائية عارضة ، أو أن تشير إلى حالة من الوجود البنائي غير المتوازن وغير المستقر .

في الإطار تقع ظاهرة يمكن أن نسميها بالمواطنة المشوهة أو الناقصة حينما تصبح النظم السياسية استبدادية لا تسمح بالمشاركة الحقيقية برغم إعلاناتها وشعاراتها الديمقراطية ، أو ظاهرة التراجع عن المواطنة حيث تتحقق هذه الحالة حينما يتراجع أفراد المجتمع عن مرحلة الدولة إلى مرحلة ما قبل الدولة ، تحدث هذه الحالة إذا برزت مجموعة من الظروف التي تبرز هويات أو كيانات اجتماعية أقل من الدولة بحيث يصبح وجودها طاغيا على وجود الدولة الذي يضعف أو يتآكل بحيث تلعب هذه الكيانات أو الهويات دورها في تحديد واجبات والتزامات الفرد لكونها قد أصبحت هي التي تشكل مرجعيته أو إطاره الاجتماعي ، أو قد يحدث ما يمكن أن نسميه بالمواطنة المزاحة ، حينما يحدث تناحر أو صراع بين البشر في المجتمع الذي يتكون من جماعات متباينة وفق أية متغيرات إثنية ؛ في هذه الحالة فإننا نجد أن الأفراد المختلفين في صراعهم مع أعضاء الجماعة الأخرى أو مع الآخر تصبح جماعتهم هي مرجعيتهم ، وفي هذه الحالة تراح المواطنة جانبا لتشكّل هذه الحالة مرجعية ثانية أو ثانوية .

في بعض الأحيان يحدث ما يمكن أن يسمى بتضارب أو تنازع المواطنات ، ويحدث ذلك حينما تتخلق أطر عادية أو معنوية يمكن أن تشكل إطاراً لتحديد الحقوق والالتزامات التي ينبغى أن تنظم إطار أو معايير تفاعل البشر ، على سبيل المثال في العالم العربي والإسلامي نجد أن الدولة القومية حديثة العهد هي التي تشكل مصدر أو آلية تحديد الحقوق والواجبات على غرار نموذج الدولة الغربية ، غير أننا نجد أن مفهوم الأمة الإسلامية الذي قد يبلور شكلاً من أشكال النظام السياسي أو الدولة ، ومن ثم فالتراث الديني للأمة الإسلامية يصبح هو الآخر مصدر لتحديد الحقوق والالتزامات ويشير إلى مفاهيم كالمشاركة والشورى ، وفي هذه الحالة يحدث ما يمكن أن يسمى بتنازع مرجعيات المواطنة ، وقد يطغى هذا الصراع لصالح أحد الأطراف أو قد يحدث شكل من أشكال التوفيق أو قد يظل الصراع بين مرجعيات المواطنة لفترة طويلة بسبب مشكلات كثيرة تهز استقرار الدولة والمجتمع معا .

إذا كان الصراع قد شكل الآلية التي تبلورت من خلالها الدولة والمواطنة في أوروبا حيث ناضلت مختلف الفئات الاجتماعية تباعاً بهدف الحصول على المواطنة الكاملة التي تشتمل على حقوق متنوعة^(١٥) ، ولقد ساعدت قيم وثقافة المجتمع على ذلك ابتداءً من حركة الإصلاح الديني إلى ظهور التفكير العلمي إلى حركة التنوير ثم الثورة الفرنسية والصناعية . وكلما كانت ظروف موالية لنمو المواطنة الأوروبية إلى حد كبير على خلاف ذلك وجد أن المجتمعات الشرقية والعالم العربي ما زالت الثقافة الأبوية هي التي تسيطر فيه استناداً إلى قوة التكوينات العائلية والإثنية في إطاره هذا إلى جانب الطابع القهري للدولة التي تطرفت في استخدام القوة والقهر ليصبح وسيلة فرض شرعيتها للتغطية على أحداثها وهشاشتها ، وحينما تعرضت غالبية المجتمعات الآسيوية للاستعمار الذي تحالف مع الدولة في قهر المجتمعات والشعوب ، ومن ثم فقد ظلت غالبية هذه المجتمعات تعيش حالة من الحرمان المطلق الذي تتوفر له الظروف من أجل التحول إلى حرمان نسبي مولداً للرفض والتمرد من أجل السعي للحصول على الحقوق التي تشكل قاعدة المواطنة.

ثانياً : التكشف التاريخي لمتغير المواطنة

تعد المواطنة من المتغيرات التي تبلورت عبر تحولات تاريخية متتابعة منذ بداية المفهوم في الحضارة اليونانية والإغريقية القديمة مروراً بالعصور الوسطى وعصر النهضة والتنوير وحتى عصور الثورات الكبرى التي أكدت على الحقوق الأساسية للإنسان في أوروبا ، ثم العولمة التي سعت إلى التأكيد على هذه الحقوق وتوسيع نطاق فاعليتها حتى خلق مواطنة عالمية تتجاوز أو تتفاوض في بعض الجوانب مع المواطنة القومية ، أحياناً يصبح التحول هادئاً من المواطنة القومية إلى العالمية ، وأحياناً يمكن تشخيص التحول بأنه يعيش حالة أزمة وهو ما يمكن أن نسميه بأزمة المواطنة ، ارتباطاً بذلك فسوف نحاول تطوير بعض القضايا من واقع التراث الإنساني القائم بحيث تشكل هذه القضايا في مجموعها إطاراً نظرياً لفهم حالة المواطنة في واقعنا المعاصر.

ارتباطاً بذلك يكشف تتبع التطور التاريخي لمفهوم المواطنة عن وجود عدة مراحل تاريخية متتابعة تحرك عبرها المفهوم حتى وصل إلى حقيقته الجوهريّة أو اقترب منها إذا جاز لنا أن نستخدم اللغة الماركسية ، وإذا كان هذا المفهوم قد تطور أساساً في أوروبا فإننا نجد أن الغرب قد استفاد في تطويره لهذا المفهوم من الفكر السياسي الإغريقي والفكر القانوني الروماني كما استفادت أوروبا من جهود العرب وفق الشريعة الإسلامية الذي أكد على مبدأ المساواة^(١٦) ،

وفي هذا الإطار ترجع البداية الأولى لتطوير مفهوم المواطنة باعتبار أنها تشير إلى عضوية المجتمع المحلي أو المشاركة فيه.

وعلى هذا النحو نجد أن الأشكال المختلفة للمجتمعات السياسية يمكن أن تتضمن أشكالاً مختلفة من المواطنة ، وقد تبلورت هذه المبادئ البسيطة للمواطنة منذ ٢٥٠٠ سنة مضت من خلال كتاب السياسة politics ؛ إذ يكمن الاختلاف الكبير بين المواطنة في دولة المدينة الإغريقية القديمة ونظيرتها في الدولة الديمقراطية الحديثة في نطاق المجتمع السياسي في كل منهما ؛ ففي هذا الإطار تعنى المواطنة بالنسبة لأرسطو المكانة المتميزة للجماعة الحاكمة في دولة المدينة ، بينما يتحدد أساس المواطنة في الدولة الديمقراطية الحديثة في القدرة على المشاركة في القوة السياسية وممارستها من خلال عملية الاقتراع ؛ حيث تتضمن مشاركة المواطنين في الدولة القومية الحديثة العضوية القانونية في المجتمع السياسي استناداً إلى الاقتراع العام ؛ ومن ثم العضوية في المجتمع المدني المستند إلى حكم القانون ؛ فمكانة المواطنة بالنسبة لأرسطو تقتصر على ممارسة المشاركين ذوى التأثير للقوة ، على حين تتسع المواطنة القومية اليوم لتنتشر عبر المجتمع^(١٧).

ويكشف رصد التطور الذى انتقلت من خلاله المواطنة المحدودة لدولة المدينة إلى المواطنة الشاملة حتى الدولة القومية عن وجود خطوط متوازية للتطور أسلمت إلى ما يسمى بالمواطنة الشاملة ، ويتمثل الخط الأول في التطور باتجاه الكشف الكامل لمفهوم المواطنة في الانتقالات التاريخية التى ميزت مراحل للتطور المجتمعى في أوروبا.

وإذا كانت دولة المدينة الإغريقية قد شهدت المواطنة المحددة بمن يملكون السلطة أو الثروة ، فإنه في الفترة التى عرفت بالعصور الوسطى وهى الفترة التى امتدت من عام ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م حدث تراجع واضح لمفهوم المواطنة ، فقد اندثرت التجارب الديمقراطية المحدودة فى دائرتى الحضارتين الإغريقية والرومانية من جهة ومن جهة أخرى بسبب توجه الحضارات السائدة آنذاك بها فيها الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة إلى إقامة حكم ملكى غير مقيد^(١٨). ويمكن القول بأن مفهوم المواطنة قد وجد محطة تطوره التالية فى تشكل الدولة القومية الحديثة نتيجة للصراع بين الملوك والكنيسة لسعيهم لنزع حق السيادة منها وإقرار استقلال الملوك الخارجى إزاء البابوات والأباطرة^(١٩).

ومنذ ذلك الوقت أخذ مبدأ التمثيل النيابى وما صاحبه من حكم القانون فى الانتشار جغرافياً والتحسن نوعياً فى دائرة الحضارة الأوروبية بفضل التجربة البريطانية ؛ إذ أصبحت

الشعوب تعتقد بحقها في السيادة التي سبق أن خلعها الملوك من الكنيسة خلال مرحلة بناء الدولة القومية واحتكروها لأنفسهم ، وأصبح الشعب يطالب بأن تكون السيادة للأمة والسلطة للشعب ، وانقسم التطور الديمقراطي إلى مسارين:

مسار الإصلاح الذي مثلته التجربة البريطانية ، ومنحى العنف الذي مثلته الثورتان الأمريكية والفرنسية اللتان احتفظ رجالهما بنظرية السيادة ، ولكنهم نقلوها بمميزاتهما وخواصها من الملك إلى الأمة وجعلوا الأمة صاحبة السيادة بدلا من الملك^(٢٠) ، وبالرغم من ذلك فإن المواطنة في أوروبا ما قبل الثورة الصناعية كانت تقتصر على عدد محدود من البشر في المجتمع ؛ حيث يتحدد للمواطنين بصفتهم ملاك الثروة من الذكور على حين أنكرت صفة المواطنة عن بقية السكان كالمرأة والأطفال والفقراء. وإن كان اتساع مبدأ المواطنة قد منع بناء الدولة القومية^(٢١) .

ويتمثل البعد أو خط التطور الثاني الذي ساعد على تبلور مفهوم المواطنة في مجموعة التطورات الفكرية التي وقعت فشكلت طاقة دافعة لتطور هذا المفهوم ؛ وفي هذا الإطار يعتبر عصر النهضة الأوروبية هو الفترة الجينية لتبلور مفهوم المواطنة بمعناها الحديث ، وذلك نتيجة لاهتمام الفكر السياسي فيها بإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة واتخاذ تدرجيا مرتكزا لبناء الدولة القومية ولتأسيس نظم سياسية حية وفعالة حققت قدراً متزايداً من الاندماج الوطني والمشاركة السياسية الفعالة وحكم القانون ، الأمر الذي جعل من إقامة الدولة المتناسكة عبر الزمن - بصرف النظر عن حكامها - إمكانية عملية ، بفضل القبول الفكري والتقبل النفسي لمبدأ المواطنة الذي شكل حجر الزاوية للمذهب الديمقراطي في أوروبا الغربية^(٢٢) ، وتحولت الدول في دائرة الحضارة الغربية تدرجيا بمقتضى مراعاة مبدأ المواطنة إلى دول ديمقراطية.

بالإضافة إلى ذلك فقد لعبت حركة الإصلاح الديني دوراً بارزاً في الطريق إلى بلورة مفهوم المواطنة القومية ، فبالإضافة إلى أنها أضعفت السيادة الكنسية كقاعدة لأحد أشكال المواطنة حينئذ فإنها أطلقت عقول الحركة العلمية التي شكلت أساساً لعصر التنوير الذي تضمن كتابات روسو ومنتسكيو وكثيرين غيرهما ، حيث تبلور كل ذلك في نوع من الفكر السياسي العقلاني التجريبي^(٢٣) .

وقد كان من نتاج التطور على هذا البعد استنباط مبادئ ومؤسسات وأدوات حكم جديدة ، وأمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدرجيا تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة ، والجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن

وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن سهلة بل كانت مخاضاً عسيراً قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب^(٢٤) ، وهو ما يعنى أن الدولة القومية باعتبارها المستوى الرئيسى للهوية والمصالح المشتركة لم تكن هى التى منحت المواطنة بل إن الأفراد والجماعات هم الذين ناضلوا طلباً للمواطنة من خلال الصراع السياسى ، وهى الصراعات التى أدت إلى أن الدولة أصبحت هى المصدر الوحيد لحماية وتدعيم حقوق الأفراد والجماعات ؛ فقد ساعدت الصراعات السياسية على إعادة تحديد العلاقات بين الدولة والمجتمع ، ونتيجة لذلك تطورت الحقوق المدنية المتمثلة فى الحقوق الأساسية والمساواة أمام القانون والحقوق السياسية مثل الحق فى التنظيم لتحقيق الخير العام والحق فى الرفاهية الاقتصادية والأمن باعتبارها من خصائص المواطنة ، وقد أدى التركيز على الحقوق إلى رفع المواطنة إلى مستوى الحقوق الاقتصادية والثقافية ، وبصورة عامة فقد أتاحت المكانة السياسية والقانونية للبشر أن يعاملوا وأن يعاملهم الآخرون بنفس القدر فى المجال العام ، وعلى هذا النحو يتحقق نوع من العدالة الاجتماعية وبمنح الأعضاء الحقوق التى تجعل كلاً منهم مساوياً للآخر. وفى هذا الإطار نجد أن على الأفراد والجماعات التزاماً أن يعامل كل منهم الآخر على نفس القدر من المساواة وأن تكون لهم نفس الفرص فى عملية ممارسة السلطة^(٢٥).

ويتمثل البعد الثالث الذى توازن فاعليته مع البعدين السابقين لتبلور مفهوم المواطنة بوقوع بعض الأحداث أو الظروف التاريخية التى ساعدت على تحقق ذلك ؛ ويشكل ظهور الدولة القومية أحد المتغيرات التى لعبت دوراً فى تبلور مفهوم المواطنة ، وإذا كان تشكل الدولة القومية قد تحقق نتيجة الحرب على جبهتين : الكنيسة لإزاحة سيطرتها وتحرير رعاياها ليكونوا مواطنين فى دولة ، ولقد كانت إقطاعات الأمراء هى الجبهة الثانية التى حاربت الدولة على جبهتها وساعدها فى ذلك اختراع البارود الذى تفوق على قلاع الأمراء الحصينة ، ومن ثم تحرير التابعين لأمراء الإقطاع وتحويلهم إلى أعضاء متجانسين فى مجتمع كبير ومواطنين فى دولة بحيث يمكن القول بالتزامن بين تبلور الدولة القومية والمجتمع العام بمعنى Society والمواطنة فى معية واحدة^(٢٦).

وتعد الحاجة إلى المشاركة السياسية هى المتغير الثانى الذى لعب دوراً أساسياً فى استكمال تشكل الدولة الحديثة وانعكس ذلك على مزيد من التأكيد أو التبلور لمفهوم المواطنة فقد شغلت المشاركة السياسية مكانة بارزة فى تكوين الدولة الحديثة ، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب ، وأعد المسرح السياسى لتطبيق فكرة

سيادة الشعب تطبيقا حيا حركيا حيث يسلم في إطارها بأن الشعب مصدر السلطة السياسية. في إطار الدولة القومية أصبح الشعب يعتبر الدولة دولته ويطالبها بمرور الوقت بالاعتراف بحقوقه^(٢٧).

ويتصل المتغير الثالث بحاجة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الضرائب ، الأمر الذي لم يكن يسير دون وجود تمثيل لدافعي الضرائب أو المؤثرين في دفعها ، تقنع دافعي الضرائب بدفعها وتراقب سبل تلك الضرائب ، ومن هنا ساد القول "لا ضرائب بدون تمثيل"^(٢٨). تأكيداً لذلك أن المشاركة السياسية تحققت في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً مثل الدول الإسكندنافية وبريطانيا بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب ، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعى ، هذا بينما تأخرت المشاركة السياسية في دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص اسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنها من ذهب المستعمرات في أمريكا ، وقد شكل حكم القانون وصولاً إلى المساواة أمامه المتغير الرابع الذى ساعد في إرساء دعائم المواطنة المعاصرة ، حيث بدأ حكم القانون ينتشر ويتسع نطاقه في العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية في أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة التى أصبحت تنظم علاقات البشر السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الأقل بقدر ما ينظمها السيف^(٢٩).

ونتيجة لفاعلية المتغيرات السابقة حدث تحول في مفهوم المواطنة في دائرة الحضارة الأوروبية من المفهوم التقليدى الذى استمد جذوره من الفكر السياسى الإغريقى والرومانى إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذى يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وأطروحات حقوق الإنسان والمواطن والدعوة لأن يكون الشعب مصدر للسلطات ، وبذلك ترسخ مبدأ المواطنة وأقر كحق ثابت فى الحياة السياسية واتسع نطاق ممارسته تدريجياً باعتباره أحد الركائز الأساسية للعملية الديمقراطية^(٣٠).

ويكشف تأمل المسيرة التاريخية لمفهوم المواطنة عن ملاحظتين أساسيتين: الأولى أن مفهوم المواطنة لم يتشكل دفعة واحدة وإنما قد تحرك تاريخياً واستكمل كيانه عبر المراحل التاريخية المتتابعة وهبط من كونه مفهوماً مقصوراً على الصنفوة إلى كونه محددًا بامتلاك القوة بغض النظر عن طبيعة القوة أياً كانت طبيعة القوة إلى أن ضم العامة وخلق حالة من المساواة الشاملة فى نطاقه بالإضافة إلى ذلك فقد اتجه التطور التاريخى للمفهوم إلى استيعاب عناصر أو

جوانب جديدة تستند إلى حزمة جديدة من الحقوق والواجبات. غير أنه وإن لعبت الدولة دورها في بلورة جملة الحقوق والواجبات فإن تطور هذه الحقوق والواجبات يستند إلى الحالة التي بلغها تطور المجتمع بالأساس.

وتشير الملاحظة الثانية إلى تباين انتماء المواطنة في المراحل التاريخية المتتابعة ؛ فقد بدأت المواطنة باعتبارها نوعاً من الانتماء للمكان حيث عاش الإنسان في مكان معين لا يستطيع فراقه وينتمى إليه ، ثم أضيف بعد الجماعة إلى بعد المكان بعد ذلك وأصبح الانتماء موجهاً إلى الجماعة والمكان معا وحينها تطورت الجماعة وكبرت فقدت تجانسها واقتصرت المواطنة على البعض دون البعض الآخر ، ثم تطور الأمر إلى مرحلة جديدة حيث لعب الدين والكنيسة مرجعية للمواطنة وحينها تفجر الصراع بين الدولة والكنيسة وتراجعت الأخيرة برزت المواطنة مرتبطة بالدولة القومية معبرة عن الأمة التي شكلت مرجعية للدولة والمواطنة معا.

ثالثاً : شروط المواطنة ومقوماتها الأساسية

ساعد التطور التاريخي لمتغير المواطنة والمفهوم المعبر عنه إلى تبلور بناء هذا المتغير ، بحيث تضمن هذا البناء مجموعة من العناصر الأساسية التي يشير مدى توفرها إلى اعتبار ذلك مقياساً على مدى اكتمال المواطنة أو اختزال بعض جوانبها ؛ وفي هذا الإطار يعتبر اكتمال نمو الدولة ذاتها بعداً أساسياً من أبعاد نمو المواطنة ويتحدد نمو الدولة بامتلاكها لثقافة الدولة التي تؤكد على المشاركة والديمقراطية والمساواة أمام القانون ، على هذا النحو نجد أن الدولة الاستبدادية لا تتيح الفرصة الكاملة لنمو المواطنة ، وذلك باعتبار أنها تحرم قطاعاً كاملاً من البشر من حقهم في المشاركة ، أو أن الدولة ذاتها قد تسقط فريسة حكم القلة التي تسيطر على الموارد أو المصادر الرئيسية للمجتمع ، ومن ثم تحرم بقية البشر من حقوقهم في المشاركة ، أو الحصول على أنصبتهم من الموارد ، الأمر الذي قد يدفعهم إلى التخلي عن القيام بواجباتهم والتزاماتهم الأساسية ، وهو ما يعنى تقلص مواطنتهم بسبب عدم تحقق ارتباط المواطن بجملة الحقوق والالتزامات التي ينبغى أن تتوفر له^(٣١) ، بالإضافة إلى ذلك فإن عدم اكتمال نمو الدولة ، أو ضعفها قد يدفع بعض الجماعات الوسيطة إلى أن تكون هي مصدر الولاء والانتماء ولو على حساب الدولة ، ومن الطبيعي أن يؤدي بعض الجماعات بدرجة معينة إلى تراجع الدولة ، تراجع المواطنة ذاتها ؛ وهو ما يعنى وجود رابطة عضوية بين اكتمال نمو الدولة ، واقترابها من النموذج المثالي للدولة الحديثة والمجتمع القوى المتناسك وبين اكتمال نمو المواطنة في مستوياتها الكاملة غير الناقصة.

ويتحدد المقوم أو الشرط الثانى للمواطنة فى ارتباط المواطنة بالديمقراطية.. وذلك باعتبار أن الديمقراطية هى الحاضنة الأولى لمبدأ المواطنة ، فى هذا الإطار ، تعنى الديمقراطية التأكيد على مركزية الفرد فى مقابل اختزال مركزية الجماعة كما تعنى أن الشعب هو مصدر السلطات إضافة إلى التأكيد على مبدأ المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو العرف أو المذهب أو الجنس^(٣٢) . وحتى تكون المواطنة فعالة فإنه من الضرورى أن يتوفر لها قدر من الوعى المستند إلى إمكانية الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة، بحيث تصبح هذه المعرفة أو المعلومات قاعدة للقدرة على تحمل المسئولية ، كما تشكل أساس القدرة على المشاركة والمساءلة^(٣٣) .

فى هذا الإطار فالديمقراطية وكذلك المواطنة ليست مفاهيم مطلقة ، ولكنها تشكل بحسب قيم الحضارات وعقائد المجتمعات وتجارب الدولة فى التطبيق ، وهو ما يعنى مرونة المفاهيم المعبرة عن متغيرات الديمقراطية والمواطنة شريطة أن لا تنزلق المرونة إلى حد الإخلال بالشروط الأساسية للديمقراطية ومن ثم المواطنة^(٣٤) ، وما دمنا نتحدث عن الديمقراطية فى علاقتها بالمواطنة فإنه من الضرورى الإشارة إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة المفتوحة التى لا تستبعد أحداً من المشاركة الكاملة فى التفاعلات الحادثة فى المجتمع^(٣٥) ، ذلك يعنى أن المواطنة المفتوحة تشكل قمة التطور الذى يمكن أن تبلغه المواطنة.

ويتحدد المفهوم الثالث للمواطنة فى اعتبارها تستند إلى تمتع المواطنين بكافة الحقوق السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وهو ما يعنى قيام عقد اجتماعى يؤكد على أن المواطنة فى الأمة هى مصدر كل الحقوق والواجبات ، وأيضاً هى مصدر لرفض أى تمييز فيما يتعلق بالحقوق والواجبات وفق أى معيار ، سواء كان الجنس أو الدين أو العرق أو الثروة أو اللغة والثقافة ، وفى نطاق ذلك فإنه من الضرورى تأكيد التلازم بين الحقوق والواجبات القانونية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وذلك حتى تتحقق الديمقراطية الكاملة ، وفى هذا الإطار يتطلب التأكيد على المواطنة التأكيد على المساواة والعدل الاجتماعى فيما يتعلق بتوزيع الفرص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبطبيعة الحال السياسية ، وذلك لا يتحقق بطبيعة الحال بدون إجراء تعديلات جوهرية فى الأبنية التى تدعم وتحمى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية^(٣٦) . وفى هذا الإطار يخالف مارشال بصورة أساسية كل من هوبهوس والفكر الليبرالى بعامه فيما يتعلق بالقضية التى يؤكد فى إطارها أن حقوق المواطنة ليست مشتقة منطقياً من الحقوق المدنية ، وبخاصة حقوق الثروة ، وإذا كانت النظرية الليبرالية تؤكد على إمكانية إدراك أو تفسير الحقوق الاجتماعية وبالمثل

الحقوق السياسية بالنظر إلى الحقوق الاجتماعية المتصلة بالثروة الخاصة ، وهى الحقوق التى يمكن توسيعها لتضم الأشخاص من الطبقات غير المالكة للثروة باعتبار النظر إلى طاقة العمل من حيث كونها ثروة لملكها ، كما تؤكد على ذلك النظرية الليبرالية بداية من جون لوك فى القرن السابع عشر ؛ حيث رأى مارشال عدم الحاجة إلى ذلك أى على عدم اعتبار حقوق معينة مترتبة أو ناتجة عن حقوق أخرى ، فأنماط الحقوق المختلفة ترتبط بصورة مباشرة ومستغلة بالمواطنة^(٣٧) ، وأن ظهور أنماط الحقوق المختلفة إنما يرجع إلى التكشف المتصاعد لمتغير المواطنة وزيادة الوعى بحدودها.

ويعتبر الفرد البالغ العاقل أحد المقومات أو العناصر الأساسية لمتغير المواطنة. وذلك باعتبار أن هذا الفرد يخضع لعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية التى تقوم بها مؤسسات المجتمع المختلفة بإشراف الدولة وسيطرته. بحيث تساعده عملية التنشئة فى حالة اكتمالها على أن يستوعب أهداف الجماعة وتراثها ويعبر عن مصالحها. ويتماشى مع الجماعة دون أن يذوب فى إطارها ، وعلى هذا النحو يصبح البالغ الراشد هو المساحة التى يلتقى عليها توازن الحقوق والواجبات ، وهو التوازن الذى يؤدى تجسده الواقعى بالمستويات الملائمة إلى تعميق مفهوم المواطنة ، على هذا النحو يؤكد شنبير Schnapper أن الأمة تواجه الآن تناقضاً أساسياً يتمثل فى أنه إذا كانت الديمقراطية تستند إلى مبدأ يؤكد على ضرورة أن يكون المواطنون قادرين على ممارسة حقوقهم فى المشاركة ، فإن ذلك لا يتطلب المساواة الصورية فقط. بل يتطلب درجة من المساواة الواقعية فى الظروف الاجتماعية والاقتصادية . وعلى هذا النحو يقود منطق المشاركة الديمقراطية حتماً إلى تأسيس دولة الرفاهية ، وذلك من شأنه أن ينعش المنطق النفعى الذى يؤكد على الإعلاء من شأن مصالح الفرد فى مقابل التقليل من شأن المشروع السياسى للأمة ، حيث ينظر البشر إلى الدولة باعتبارها وسيلة لإدارة الاقتصاد وتوزيع المنافع الاجتماعية ، وفى هذا الإطار تتآكل العواطف أو المشاعر العامة ، وهو ما يعنى أن هناك اتجاهاً نحو عدم التسييس الذى يشكله بدوره تهديداً للأمم الديمقراطية^(٣٨) . حيث تراجعت الأمة إلى مجرد رابطة عاطفية ، يمكن أن تخلف معنى ذاتياً على وجود البشر^(٣٩) .

ويعد إشباع الحاجات الأساسية للبشر فى أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أحد المقومات الرئيسية للمواطنة ، وفى هذا الإطار تواجه المواطنة أزمة إذا فشلت الدولة فى القيام بالتزاماتها المتعلقة بتهيئة البيئة الملائمة لتحقيق الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية للبشر ، وفى هذا الإطار فإن التحول إلى اقتصاد السوق والعمل وفق سياسات

التكيف الهيكلي قد دفعت إلى زيادة مستويات الفقر والتهميش الاجتماعي^(٤٠) ، مثلاً على ذلك فقد استبعدت أعداد متزايدة من قطاع الاقتصاد الرسمي إلى القطاع غير الرسمي ، وتزايدت أعداد أطفال الشوارع في السياقات الحضرية ، كذلك انخفضت معدلات الالتحاق بالتعليم والحصول على الفرص التعليمية ، وتآكلت فرص البشر في الحصول على الرعاية الصحية الملائمة ، وهو ما يعنى أن حياة كثير من المواطنين تعيش حالة أزمة ، ذلك في مقابل اتجاه القوة الاقتصادية والسياسية إلى التركيز في يد القلة التي تمتلك كل الفرص . حيث تؤدي كل هذه الظروف إلى نفي المواطنة. فقد أدت عمليات الاستبعاد من المشاركة السياسية ، وكذلك حالة الإفقر في مقابل التركيز الاقتصادي المتزايد إلى عجز المواطنين عن المطالبة بحقوقهم ، وكذلك المطالبة بضرورة أن تعنى الدولة بالتزاماتها في مواجهة المجتمع^(٤١) .

ومن الطبيعي أن يؤدي عدم إشباع الحاجات الأساسية للبشر إلى ظواهر عديدة تشير في مجملها إلى تآكل الإحساس بالمواطنة ، وهي الظواهر التي تبدأ بالانسحاب من القيام بالواجبات ، ما دامت الحقوق قد تآكلت ، مروراً بعدم الإسهام أو المشاركة الفعالة على كافة الأصعدة ، وكذلك الهروب من المجتمع والبحث عن مواطنة جديدة ، أو التمدد على الدولة والخروج عليها ، والاحتفاء بجماعات وسيطة ، أو أقل من الدولة ، بحيث تشير كل هذه الظواهر إلى تآكل المواطنة بسبب تآكل إشباع الحاجات الأساسية المتنوعة للبشر في المجتمع .

رابعاً : المواطنة على خلفية الطبقة والجماعة الإثنية

تعد متغيرات الأمة والطبقة والجماعة الإثنية من المتغيرات المتعايشة في المجتمعات المعاصرة ، وفي ذات الوقت من المتغيرات التي لها علاقة بالمواطنة. في هذا الإطار فإننا إذا تأملنا مفهوم المواطنة فسوف نجد أنه ارتبط كما أشرت بالدولة القومية ، التي شكلت بعد نضجها واكتماها من ناحية أساساً لنمو روح المواطنة وتجاوز الوعي الكلي بها لأي نوع من الوعي الجزئي المتعلق بالطبقة أو بالجماعة الإثنية ؛ والتي أدى تبلورها وقوتها إلى تراجع التكوينات الاجتماعية الأقل عن أن تكون مرجعية للولاء أو الانتماء الاجتماعي غير أن الطبقة الاجتماعية والجماعة الإثنية برغم ذلك ما زالت وستظل قائمة في عالمنا المعاصر .

وتتحدد طبيعة العلاقة بين المواطنة والطبقة الاجتماعية من خلال التطور الاجتماعي الذي أدى من ناحية إلى توسيع المواطنة في الدولة الحديثة عبر البناء الاجتماعي بكامله ، وهو الأمر الذي يعنى أن كل البشر في المجتمع متساوون كمواطنين أمام القانون ، ومن ثم فليس لشخص امتياز على آخر ، غير أنه برغم شمول مبدأ المواطنة كل الأفراد المنتمين للطبقات

الاجتماعية المتباينة ، فإن امتياز البعض طبقياً على البعض الآخر في مجتمع المواطنة الذين لهم عضوية فيه ، ومن ثم جعل مواطنتهم غير فعالة لتحقيق مساواتهم مع الآخرين مالكي الامتيازات^(٤٢) .

ويخلص ماركس بتأكيده أن الدولة قد ألغت بطريقتها الخاصة التمييز القائم بين البشر على أساس المولد أو المكانة أو التعليم والمهنة ، حينما أعلن أن المولد والمكانة والتعليم والمهنة ليست أساساً للتمييز السياسى ، وحينما أعلن أن كل عضو في الشعب هو عضو مشارك في السلطة السياسية بغض النظر عن التمييز الذى قد نفر منه المعايير السابقة ، وحينما تتولى الدولة صياغة العناصر أو المعايير التى تشكل الحياة الاجتماعية للبشر من وجهة نظرها ، وبرغم ذلك فإننا نجد أن الدولة توافق على أن تؤكد المهنة والتعليم والثروة الخاصة طبيعتها بطريقتها الخاصة ، وإذا كانت الدولة قد افترضت بقاءها فإنها تكون بعيدة عن الإقدام على إلغائها^(٤٣) .

وبرغم تأكيد ماركس على تبلور المواطنة باعتبارها تشكل إنجازاً تاريخياً وخطوة كبيرة إلى الأمام في سياقها التاريخي إلا أنه أصر على أن مجرد التحرير السياسى من خلال المواطنة ليس كافياً لتحقيق التحرير الإنسانى العام الذى يتحرر في إطاره البشر من القوة الطاغية للثروة الخاصة والنظم المرتبطة بها.. ومن ثم فإن نواحي قصور المواطنة التى ظهرت عبر التحول السياسى يمكن تجاوزها من خلال الثورة الاجتماعية التى يمكن أن تطيح بالأسس الطبقيّة لكل أشكال عدم المساواة بين البشر فيما يتعلق بالقوة أو الظروف الاجتماعية التى يعيشون في إطارها^(٤٤) ، وفي معالجة ذلك يرد تأكيد مارشال على أن المواطنة تعمل على دمج التفاوتات المهنية ؛ لأنها تجعل الدولة مسئولة عن تقديم بعض الخدمات الأساسية التى تقلل من حدة الصراعات الطبقيّة ، هذا بالإضافة إلى أن الطبقة العامة قد أسست الاتحادات والنقابات العمالية ، التى أصبحت من خلال التفاوض والمساومة مع أصحاب العمل وسيلة لرفع المكانة الاجتماعية والاقتصادية للعمال المنتظمين فيها ؛ بعبارة أخرى فإن ممارسة أعضاء الطبقة العاملة لحقوقهم بتأسيس هذه الاتحادات فيه تأكيد أن لهم حقوقاً اجتماعية معترفاً بها^(٤٥) ، بالإضافة إلى ذلك يؤكد مارشال على أن المواطنة الاجتماعية قد اتجهت إلى تقليص التفاوتات الاجتماعية وبخاصة تلك المرتبطة بعمليات السوق ، وعلى هذا النحو لم تعد قيمة الأفراد في السوق هى التى تحدد دخولهم الحقيقية ولكن الدولة قد شاركت في ذلك ، وهو ما يعنى أن مارشال لم يذهب إلى القول بأن المواطنة تلغى النسق الطبقي ولكنها تفرض تعديلاته عليه ، وهو ما يعنى أن مارشال قد أدرك تأثير المواطنة على بعض جوانب التباين الطبقي ، ومن ثم

على الولاء والاستياء الطبقي ، وكلاهما له تأثيره على وقوع الصراع الطبقي وطبيعته ، وقد رأى مارشال إمكانية ذلك لأنه لم يدرك المواطنة بالنظر إلى أبعادها القانونية والسياسية فقط ، ولكن بالنظر إلى أبعادها الاجتماعية ، وذلك يعنى أن مارشال - على ما تذهب بعض التفسيرات قد قدم نظرية تعمل على تكامل الطبقة العاملة مع النظام الرأسمالى من خلال التأكيد على تطور المواطنة وتأثير الحقوق المتضمنة فيها على تقليص التناقض الطبقي والصراع الطبقي مثلما أن للمواطنة المعبرة عن الأمة علاقة بالطبقة والصراع الطبقي فإن لها علاقة بالجماعة الإثنية كذلك.

بداية يحدد سيتون واطسون Seton Watson الأمة باعتبارها مجتمعاً من البشر الذين تسود بينهم روابط التضامن أو الاتحاد ، كما تسود بينهم ثقافة مشتركة ووعياً قومياً يرتبط بوجودهم، على خلاف ذلك تحدد "الإثنية Ethnicity" باعتبارها إحساس الانتماء للجماعة ، وهو الإحساس الذى يستند إلى الأفكار المتعلقة بالخبرة والثقافة والتاريخ والأصل المشترك ، وعلى هذا النحو تعد الإثنية حقيقة ثقافية على عكس العرق أو السلالة الذى له طبيعته البيولوجية ، وفى العادة نجد أن التمييز بين الجماعة الإثنية والأمة ذو طبيعة عملية ويستند إلى فكرة السيادة ، وفى هذا الإطار تصبح الجماعة الإثنية التى تسيطر على إقليم محدد أمة وتؤسس دولة قومية ، وفى هذه الحالة يصبح النظام القانونى والاقتصادى المشترك مكماً للثقافة والتاريخ المشترك^(٤٦) ، وفى هذه الحالة فإن المواطنة تتطابق حينئذ مع الهوية الإثنية.

وإذا كانت الحالة السابقة تعكس حالة الأمة المتجانسة إثنيا ، فإن الوضع لا بد أن يختلف فيما يتعلق بالأمة التى تضم جماعات إثنية متباينة. بحيث إنه إذا كان لكل جماعة إثنية هويتها ، فإن الأمة لا بد أن تؤكد على مواطنتها فى مواجهة هذا التشرذم الإثنى ، وفى هذا الإطار نجد أنفسنا فى مواجهة أسلوبين لفرض المواطنة: ويتمثل الأسلوب الأول فى قيام الجماعة الإثنية المسيطرة بفرض ثقافتها على الجماعات الأخرى كأساس لتحديد طبيعة المواطنة ، وقد تلجأ لتحقيق ذلك إلى تحديد لغة الأقليات ومدارسهم وأعيادهم الاحتفالية ، كما تفعل تركيا الآن فى مواجهة الأكراد كجماعة إثنية ، والثانى يتمثل فى الأسلوب التدريجى الذى يسعى إلى تحقيق الاتفاق بين أطراف الأمة ، حيث تنمو الجماعات الإثنية مع بعضها من خلال التفاعل الاجتماعى والاقتصادى ، الأمر الذى يساعدها بعد ذلك على تطوير لغة ونظم اجتماعية مشتركة كالمدراس ودور العبادة والخدمة العسكرية ، التى تشكل قواسم مشتركة تستند إليها المواطنة الشاملة^(٤٧) التى تشترك فى نتائجها أعضاء الأمة بغض النظر عن خلفياتهم الإثنية.

غير أنه إذا كانت الأمة هي التي تسيطر في النهاية على التنوعات الإثنية بألية المواطنة ، فإن الجماعة الإثنية التي ينتمى إليها الأفراد يمكن أن تكون لها قوتها - كما لاحظ "Eke" ، في مواجهة الدولة. وهو الأمر الذي يشير إلى وجود أفراد المجتمع متأرجحين بين مجالين عامين ؛ مجال الدولة ومجال الجماعة الإثنية ، وكما هو حادث في بعض المجتمعات الأفريقية التي تتشكل من جماعات إثنية فإننا نجد أن البشر يتوقعون حقوقاً من الدولة غير أنه يعتقدون أنه لا واجبات للدولة عليهم ، في مقابل أن ذات البشر يدركون أن لجماعتهم الإثنية واجبات عليهم وإن كانوا لا يتوقعون أن يحصلوا منها على حقوق. ومن الطبيعي أن يؤدي وجود هذين المجالين العامين إلى تأسيس اتجاهات متباينة نحو مفهوم المواطنة ، ومن ثم فقد يؤدي إلى اندلاع الصراعات السياسية^(٤٨) التي تحتّم بها القارة الأفريقية ، والتي تشير في النهاية إلى عدم تبلور الوعي بالمواطنة العامة التي تتجاوز الهويات الإثنية.

خامساً : المواطنة على خلفية التطور الحضارى

إذا كنت قد أشرت في فقرة سابقة إلى أن المواطنة حقيقة تكشفت تاريخياً ومن ثم فهي محكومة بطبيعة التطور الذي قطعته ، ومن ثم فهي - وإن بدأت حقيقة محدودة وضيقة - قد شملت في النهاية كل فئات المجتمع ، بيد أننا نستطيع القول بأن مسيرة المفهوم المتكشفة وقعت في الحضارة الغربية فقد بدأت جزئية وانتهت حقيقة كلية كاملة ، على عكس هذا التطور وقدمت الحضارة الإسلامية المفهوم في البداية كاملاً ومتكاملاً ثم حدثت له اختزالات بعد ذلك حينما أغفل المسلمون بعض جوانب إطارهم المرجعي فتحول في كثير من الأحيان في بعض المجتمعات الإسلامية إلى مفهوم مختزل للمواطنة غريب عن المفهوم الذي قدمته الوثائق لدينهم وعلى ذلك تحرك أو تطور المفهوم في حركة عكسية بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

ونحن إذا أوجزنا حالة المفهوم في الحضارة الغربية فسوف نجد أن المفهوم لم يتشكل متبلوراً مرة واحدة ولكنه على نحو ما أشرنا علم نفسه تاريخياً حتى اكتمل ، وهناك مجموعة من الخصائص التي ميزت التطور التاريخي للمفهوم وتتمثل إحدى خواص التطور الغربى للمفهوم في انفصاله عن المرجعية الدينية ويتجلى ذلك من خلال بُعدين : الأول : أن الصراع بين الكنيسة والدولة وانتصار الأخيرة على الأولى ربط مفهوم المواطنة بالدولة فلم يعد الفرد أحد رعايا الكنيسة بل مواطناً في دولة. والثانى : أن التطور الأوروبى دفع إلى ربط المواطنة بالدولة وتحريرها من مرجعية أى تنظيمات وسيطة - والكنيسة والطائفة الدينية من أبرزها -

وتتمثل الخاصية الثانية في أن اكتمال مفهوم المواطنة بالمعنى الغربى كان على حساب إلغاء الجماعات الوسيطة سواء كانت ذات طبيعة عائلية أو إثنية أو دينية ، بحيث يصبح الفرد متخليا عن هذه التكوينات الوسيطة ليصبح عاديا أمام الدولة التى تتولى تنشئته وفق أسس مواطنة شاملة.

من هنا فإن ظهور تنظيمات اجتماعية أيا كانت طبيعتها وتأكيد انتمائها لها يعد إضراراً بمبدأ المواطنة بالمعنى الغربى. ومن ثم كانت الدعوة إلى المساواة فى مواجهة أسس المواطنة التى تتشكل من الحقوق والالتزامات. وتشير الخاصية الثالثة فيما يتعلق بتطور مفهوم المواطنة على الصعيد الغربى إلى أن هذا التطور كان ذا طبيعة صراعية حيث تحققت المواطنة نتيجة للصراع الاجتماعى الذى قاده الأمة مع الدولة بصورة جزئية وتدرجية الفئة تلو الأخرى حتى تمتعت كافة الفئات الاجتماعية بالمواطنة وفى ذلك يؤكد "نجوا Ndegwa" مقتبساً من "فوراكير Foweraker" و"لاندمان Landman" أن المواطنة لم تكن امتيازاً أو حقوقاً تمنح حسبها يؤكد التاريخ والنظرية السياسية بل تم النضال والمطالبة بها من خلال الصراعات التاريخية التى استهدفت المشاركة فى السلطة. فحقوق الأفراد فى المواطنة لم تتحدد بواسطة التوقعات المعيارية ولكن أمكن تخيلها باعتبارها تحققت من خلال النضال ضد الدولة حيث أصبح العقد الاجتماعى صحيحاً حينها لا يكون بين الحاكم والمواطنين كأطراف ولكن بين المواطنين وبعضهم البعض لتنصيب الحاكم^(٤٩).

ولم يكن ذلك هو الصراع الوحيد لتبلور مفهوم المواطنة بل صاحبه صراعات فرعية قامت على خلفية الصراع الرئيسى ومن هذه الصراعات المتعلقة بنظم الحكم التى تتصل بها المواطنة ، وفى هذا الإطار يبرز مبدأ متعارضان لتصور المواطنة. وقد قدم نجوا وأوساغا أفكاراً هامة فى هذا الصدد. فقد أشار نجوا إلى وجهتى النظر الليبرالية والمدنية للنظام الجمهورى حيث أشار إلى مجموعتين من القيم المتعارضة كأساس للمواطنة والتى تجعل من المواطنة تحدياً كبيراً لمشروعات الدولة القومية^(٥٠).

بالإضافة إلى ذلك نجد أوساغا يقتبس من "بندكس Bendix" ما يشير إلى مبدئين آخرين متعارضين يتصلان بالمواطنة وهما مبدأ "التمثيل الاستغنائى Plebiscitarian" و"الوظيفى Funcational". ففى حين يؤكد مبدأ التمثيل الاستغنائى على علاقة الأفراد المباشرة بالدولة ويشير مبدأ التمثيل الوظيفى إلى أن العلاقات بين الفرد والدولة تتوسطها الجماعات التى ينتمى إليها الفرد فى المجتمع المدنى. وفى هذا الإطار يعمل التمثيل الاستغنائى على دعم

شمولية المواطنة التي يكون في إطارها كل المواطنين متساوين رسمياً ويتمتعون بحقوق وواجبات متساوية ، فإن التمثيل الوظيفي يدعم المواطنة غير المتساوية وربما المتعارضة طالما أن مكانة المواطنين والحقوق التي يتمتعون بها ترتبط بدرجة ما بمكانة الجماعات التي ينتمون إليها على سلم التدرج الاجتماعي والسياسي^(٥١). وهو ما يعنى في النهاية أن نمو مفهوم المواطنة في السياق الأوروبي كان ذا طبيعة صراعية بالأساس.

على خلاف ذلك نجد تطور المفهوم في الحضارة العربية الإسلامية. في هذا الإطار يمكن القول بأن مفهوم المواطنة في الحضارة العربية الإسلامية قد مر بثلاث مراحل وتشكل المفهوم في كل مرحلة بطبيعة خاصة وتمتد المرحلة الأولى في المرحلة السابقة على الإسلام. ولقد ظهرت البدايات الجينية لمفهوم المواطنة في الحضارات الزراعية في الشرق في المرحلة السابقة على الإسلام وكحضارة سومر وآشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين والفراعنة والإغريق والرومان^(٥٢) ؛ حيث استجابت الحكومات الملكية التي سادت هذه الحقبة بدرجات متفاوتة لمطالب بعض الفئات الاجتماعية التي تعتمد عليها مثل النبلاء والكهنة والمحاربين ، ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان. كما أن الحكمة قد هدت بعض الملوك في الحضارات الزراعية - مثل حمورابي^(٥٣) - إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق ، وذلك من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعي من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام متساوين^(٥٤).

فإذا قمنا بتطبيق نطاق الدائرة واقتصرنا على الحياة القبلية العربية السابقة على الإسلام لوجدنا توفر قدر من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار ، ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة في اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم ، وقد كان أكثر ألقاب شيخ القبيلة استخداماً هو السيد ويتم استخدام السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور وليس بالوراثة ، ويوصف حكم القبيلة العربية التقليدية الذي امتد عبر التاريخ بأنه حكم يكون فيه الشيخ أولاً بين متساوين عليه أن يتشاور مع ناسه في الشؤون العامة^(٥٥).

وتحت تأثير هذه الصيغة القبلية للمواطنة برزت مجالس الشعب في الدولة القبلية في اليمن القديمة حيث وجدت مجالس للقبائل إلى جانب العرش وكانت القبائل المختلفة تمثل في الهيئات التشريعية المتعددة. كما كانت مجالس القبائل تجتمع إذا حدثت بعض الظروف السياسية التي تستلزم انعقادها ، وكذلك إذا أريد تغيير بعض النظم الاقتصادية ، وتصدر

القوانين والأنظمة من مجالس القبائل وفي مجلس الدولة وباسم الملك^(٥٦) ، وقد هيأت هذه التقاليد العربية القبلية لأن يبرز في مكة نوع من حكم المدينة منذ أن ثبت "قصى" رئاسته على مكة ونظم شئون المدينة.

ومن ضمن تنظيمات قصى المهمة أنه جمع بطون قريش وألف من رؤسائهم مجلسا يعرف "بالملا" وجعله برئاسته ؛ وكان هذا الملا ينظر في شئون الكعبة وأمور التجارة وتجهيز القوافل التجارية ودخول الحروب وعقد الاتفاقات والمعاهدات ، كما أسس قصى دار الندوة وأقام في مكة حكومة خاصة غير مطلقة السلطة كان له فيها منصب السدانة واللواء ، وعندما كان الإسلام على وشك الظهور قام في مكة حلف الفضول الذي كان يتدخل لنصرة المظلوم سواء كان من أهل مكة أو من زوارها ، وقد شهد الرسول ﷺ في صباه هذا الحلف وقال عنه فيما بعد لو دعيت به في الإسلام لأجبت^(٥٧) .

ويمكن أن نسمى ما سبق في الجزيرة العربية أنه من إرهاصات المواطنة الذي جاء بها الإسلام كاملة ، وذلك استنادا إلى ما يحمله الإسلام من نظرة إنسانية شاملة للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والواجبات والذي تشير إليه الآيات الكريمة ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ الآية ، وقوله سبحانه : ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ...﴾ الآية^(٥٨) ، وقوله تعالى : ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ...﴾ الآية. وقد انطلق الإسلام في نظرتة للمساواة من أن السلم هو العلاقة الأصيلة بين الناس ، ومن ثم فإذا احتفظ غير المسلمين بحالة المسلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية ويتعاونون على خيرها العام ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة^(٥٩)

إلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكدها الإسلام وجاءت بها آيات القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٦٠) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ . وقد كان أمر الله بالعدل أمرا عاما دون تخصيص بنوع دون نوع ولا طائفة دون طائفة ، لأن العدل نظام الله وشرعه والناس عباده وخلقه يستوون أبيضهم وأسودهم ذكرهم وأنثاهم مسلمهم وغير مسلمهم أمام عدله وحكمته^(٦١) .

يأتي أخيرا وليس آخرا مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات والحكم بالعدل والقسط والإنصاف ، فضلا عن

التكافل الاجتماعي بين جميع المسلمين باعتبارهم إخوة ، ويأتى ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط وإنما لكل غير المحاربين من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين^(٦٢) ، وهو ما يعنى أن الحضارة الإسلامية أكدت على مبدأ المواطنة إلى جانب الأخوة الإسلامية. وارتباطا بذلك يذكر آدم ميمز في دراسته عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى أن المسلمين كانوا أكثر تسامحا مع طوائف النصارى من الدولة الرومانية الشرقية^(٦٣) ، ويذهب وليم سليمان قلادة إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله " إن استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت في صحيفة المدينة التي وضعها الرسول ﷺ وجعلت من الجماعة المختلفة في الدين أمة واحدة^(٦٤) .

ارتباطا بذلك فإننا نجد أن الإسلام والحضارة الإسلامية قدمت مفهوماً شاملاً للمواطنة لا يقصى منه أحداً لا بسبب اختلاف الملة أو الدين أو النوع أو العرق و برغم التنوع والتعددية التي يكون عليها البشر إلا أن الانتماء للأمة واحد* ، غير أننا إذا تأملنا واقع المجتمع العربى والإسلامى فسوف نجد أن هناك تآكلاً قد حدث للمفهوم الشامل للمواطنة كما أكدته التراث الإسلامى ، ولقد بدأ التآكل تحت وطأة الدعوة للقومية العربية. إذ ركز المفكرون القوميون العرب الأوائل على إعادة بناء الأمة العربية وتوحيدها ومن ثم فقد أكدوا على مطالبة الأفراد بالقيام بواجبات هائلة في ذلك الاتجاه وفي نطاق ذلك لم يلق هؤلاء المفكرون بالأهمية الحقوق التي هي من نصيب الأفراد التي أرجئت حتى تتأكد الدولة العربية الكبرى حينئذ يمكن أن يتحولوا إلى مواطنين لهم حقوق.

* ذلك يدفعنا إلى التأكيد على أن الإسلام اتجه في توجهاته الأساسية إلى فرض المواطنة الكاملة لتحل محل المواطنة الناقصة. فقد تبنى الإسلام الآليات العديدة لعنق العبيد وتحويلهم إلى مواطنين أحرار ومن أصحاب المواطنة الناقصة إلى أصحاب المواطنة الكاملة ، كذلك بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى لم يجد الإسلام في إختلاف الدين مبرراً للمواطنة الناقصة ، ومن ثم فمفهوم الأقليات لا معنى له في الحضارة الإسلامية ، وإلا اعتبر ذلك إخلالاً بجوهر الإسلام ذاته ، وإذا كانت الثقافة العربية قد فرضت مكانة متدنية للمرأة لكونها ثقافة انطلقت من جاهلية القبيلة العربية والتي فرضت على المرأة مكانة متدنية على عكس مكانة الرجل التي نظرت إليه باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياتها بينما المرأة هي المعرضة للسبى الذى يجلب العار للقبيلة. ومن ثم كان الوأد للتخلص من السبى أو العار المحتمل ، وهو ما يشير إلى أن المرأة لم تكن تتمتع بنفس حقوق الرجل أو المواطنة الكاملة. وحينها جاء الإسلام ألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها وحقوقها الكاملة أى المواطنة الكاملة كالرجل ، فالناس سواسية كأسنان المشط. وإذا كانت بعض الدول الإسلامية قد أكدت على حق المرأة في العمل وتولى الوظائف العليا والعامه كالرجل فإن ذلك كان استناداً إلى مضامين الوثائق الأساسية للإسلام.

وإذا كان الفكر القومي قد أرجأ الحديث عن المواطنة لحين تشكل الدولة العربية استنادا إلى اضطلاع الأفراد بواجباتهم في هذا الاتجاه حتى تتأكد الدولة فيحصلوا على حقوقهم فإن أصحاب الفكر القطري قد أرجأوا إلى أجل غير مسمى قضية الاعتراف بالمواطنة الكاملة. وإذا كانت الدولة القومية في الغرب قد أكدت وجودها من خلال صراع صريح مع الكنيسة من ناحية ومع أمراء الإقطاع من ناحية ثانية ، وصاحب ذلك نمو مواطنة البشر الذين تحرروا من الكنيسة من ناحية ومن الإقطاع من ناحية ثانية فإن الدولة العربية أصيبت بحالة من الفصام في مواجهة الدعوة القومية ، وفي العلن تؤكد على الدولة القومية ولكنها في الواقع تعمل في اتجاه تعميق الدولة القطرية وحتى تضمن الصفوات نمو هذه الدولة فإنه كان من المنطقي أن تعمل على قهر المطالبة بأية حقوق للبشر التابعين لهم الذين كان هواهم مع الدولة القومية الكبرى. وفي الدولة القطرية تحولت الزعامة القبلية أو الحزبية إلى زعامة مستبدة ترعى نمو الدولة القطرية على حساب الدعاوى القومية ، ومع طغيان أنماط الحكم المستبدة في الأقطار العربية المستقلة حديثا وبداية ترسخها منذ عقدي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين وتوارى عمليا مبدأ المواطنة وبخاصة في ظل (وتبرير) ضغط جدول الأولويات على الدولة الناشئة والطرية العود^(٦٥).

وإذا كان نمو الدولة القومية في الغرب قد تحالف مع نمو المواطنة على حساب إلغاء أو تآكل التنظيمات الوسيطة فإن نمو الدولة القومية في الشرق العربي قد تحالف مع التنظيمات الوسيطة على حساب نمو أو تطور مفهوم المواطنة ، يتضح ذلك من بروز ظاهرتين حيث تتمثل الظاهرة الأولى في نمو المواطنة الحزبية والحزب القومي إذ كان ينشد الدولة العربية الكبرى ، والحزب القطري إذ كان ينشد تأسيس الدولة القطرية المجزأة ، وفي هذا الإطار حدثت مماهة بين الفرد القومي أو القطري وبين الفرد الحزبي بحيث ظهر ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية وهي مواطنة شائئة لأنها عملت على انقسام المجتمع إلى حزبيين وديميين ، الأولون على الرغم من كونهم أقلية تمتعوا بالأهلية الكاملة بحسب التصريف الحزبي للمواطنة والآخرين وهم الأغلبية كانوا ناقصي الأهلية والمواطنة وبالممارسة العملية وبواقع الحرمان من الامتيازات والتعرض الدائم لخطر البطش من قبل الفئة الأولى^(٦٦).

ولقد تفاقم الإجحاف بحق الأغلبية حينما تحول الحكم القومي المفترض إلى حكم طائفي أو عشائري ارتد إلى صيغ عصبوية ما قبل حديثة وقاد إلى نشأة ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية القبلية. وقد أعاد هذا النوع من المواطنة المشوهة أيضا إلى تقسيم المجتمع إلى أقلية جديدة حاکمة أكثر ضالة من حيث الحجم من الأقلية الحزبية تعبر عن تقاطع أو عشيرة

الرئيس مع الطبقة المتنفذة من الحزب الحاكم وليس الحزب كله ، ضد غالبية حاسمة لكن مقموعة هي بقية الشعب المحروم من امتيازات طبقة الحزب والقبيلة^(٦٧) .

تشوه آخر قد حدث في مجتمعات القبيلة الدولة ففي العرب ودول كثيرة أسستها قبائل بحيث أصبحت القبيلة هي قاعدة الدولة. وإذا كانت القبيلة القاعدة قد استعانت بالتحالف أو الغلب بالقبائل الأخرى حتى تأسست الدولة فإنها بعد تأسيس الدولة فصلت نفسها كقبيلة حاكمة لأبنائها امتيازات بالمولد وحرمان بقية أفراد المجتمع من ذات الامتيازات ؛ ومن ثم فقد تخلقت مواطنة مشوهة مرتبطة بهذا الوضع حيث تمتع البعض بما يمكن تسميته بالمواطنة الفائضة التي تزيد فيها الحقوق التي يستمتع بها الفرد عن الواجبات في مقابل المواطنة الناقصة التي تتسع في نطاقها الواجبات في مقابل ولا حتى نذر يسير من الحقوق.

وتتجذر هذه المواطنة المشوهة في المجتمع حينما يتحول البعض إلى أمراء وملاك للمجتمع بحق تاريخي بينما تبقى الأغلبية بعيدة ومعزولة عن هذه الامتيازات وتستجدي بعضها من الفئة الأولى : ومن شأن هذا النمط من المواطنة المشوهة أن يضعف انتهاء أو ولاء الطرفين لكل من الدولة والمجتمع أحدهما بسبب عجزه الناتج عن الترف عن الدفاع عنها والآخر بسبب قنوطه وحرمانه من أدنى حقوقه في إطارها.

ويعتبر موضوع الأقليات من الموضوعات ذات العلاقة بمفهوم المواطنة وفي هذا الإطار فإن تحيز الأغلبية لذاتها وحصولها على حقوق تتجاوز حصول الأقلية على هذه الحقوق يعتبر تشويها لمفهوم المواطنة ، والساحة العربية متخمة بالأقليات العرقية كالأكراد في العراق وسوريا والبربر في المغرب العربي والجنوبيين في السودان والخراطين والسود في موريتانيا والأرمن والتركان في لبنان ، إضافة إلى الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود إلى جانب الأقليات الثقافية واللغوية ، وقد تتأسس جماعة الأقلية وفق أكثر من متغير أو معيار. وإذا كانت الأغلبية في أحيان كثيرة قد تحيزت لنفسها فمنحت نفسها حقوقاً فائضة في مقابل حرمان الأقلية من بعضها فقد أضر ذلك بمفهوم المواطنة وتجاوز الأمر أحيانا إلى تمزيق النسيج الاجتماعي للأمة ، وإذا كانت الأغلبية قد أضرب بعدم وعيها وتحيزها لمصالحها بالمواطنة فإن الأقلية قد استجابت بغير وعى كذلك حينما سمعت للدسيسة الأجنبية لديها بل واستخدامها من قبل القوى الأجنبية للإضرار بالوطن أو السيطرة عليه^(٦٨) ، في هذا الإطار تصرفت الأغلبية والأقلية والدولة عن غير وعى على السواء.

ويمكن القول بأنه قد طرحت حلول عديدة لجمع الأغلبية والأقلية على ساحة المواطنة من خلال البحث عن عقد اجتماعي جديد يصطنع آليات جديدة لتأسيس المواطنة الواحدة والمتجانسة ، وتمثل الآلية الأولى في البحث عن إطار ثقافي وأيديولوجي جديد لا يعير اهتماماً لمتغيرات أو معايير التقسيم إلى أغلبية وأقلية. مثال ذلك فقد رأى ميشيل عفلق في الحل الاشتراكي أيديولوجيا وآلية لتفادي التصادم بين القوميات المختلفة في دولة واحدة ففي الدولة الاشتراكية سوف تصبح الأغلبية جزءاً من مشروع اجتماعي شامل يتجاوز الأقليات والجماعات ويستوعبها جميعاً في مجراه الرئيسي وينتفي في إطاره الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد^(٦٩) ، هذا الحل يعنى التخلي عن الأطر الضيقة للجماعات إلى إطار أوسع وأرحب ، غير أن ذلك يستوجب إعادة تنشئة البشر في المجتمع وفق قيم وعواطف الإطار الأعلى والأشمل وإضعاف قيم وعواطف الأطر الاجتماعية الضيقة والأقل وهو ما لم يحدث على الصعيد العربي.

وإذا كان الحل أو الآلية السابقة قد استند إلى البعد الأيديولوجي فثمة حل أو آلية أخرى تؤكد على القوة لإحداث الإدماج القومي كمدخل لتأكيد المواطنة الواحدة والمتجانسة ، في هذا الإطار يؤكد ياسين الحافظ أن الطويين الحالمين هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافي والتطور الأيديولوجي الاجتماعي يحلان وحدهما مشكلة الاندماج القومي ومشكلة الأقليات. والواقع أنه لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور ، وتغدو القوة أكثر فاعلية وجدوى وأقل إكراها بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية ، بحيث تخفف حدة معارضة الأقلية الأكثر محافظة وتنفوقاً من جهة وتشجع القطاعات أو الأقليات الأكثر انطلافاً وتندر على الانخراط في سيرورة الاندماج القومي^(٧٠) ، بيد أنه إذا استمرت العواطف والمصالح المنقسمة أو الموزعة على أساس غير عادل بين الأغلبية والأقلية فإن ذلك من شأنه أن يزيد من تراكم التوتر الذي قد ينفجر في مواجهة القوة فإذا عجزت القوة عن مواجهة هذا التوتر والانفجار فإن الانقسام أو لنقل تمزق نسيج المجتمع وضياح معنى المواطنة حادث لا محالة.

ويعتبر جدل الوحدة في التنوع هو الآلية الثالثة لتطوير مفهوم المواطنة وتعميق عواطفه عند البشر ، وتنطلق هذه الآلية بالأساس من منطلق أن المجتمع الصحيح يتشكل من مستويين : مستوى الجماعات ومستوى المجتمع : وإذا كان الطبيعي أن ينتمى الفرد إلى جماعة معينة عائلية أو عرقية أو دينية أو ثقافية فإن ذلك لا يتعارض مع انتمائه للمجتمع كله ، وفي هذا الإطار قد تحدث إحدى حالتين : الأولى : قد تنغلق الجماعة على ذاتها إما بسبب تخلف

الدولة والمجتمع بحيث لم تدفعا إلى فتح أبواب الجماعات على بعضها البعض أو بسبب إحساس جماعة أو أكثر في المجتمع بقدر من الظلم الواقع عليها. الأمر الذي يدفعها إلى تطوير مشاعر واتجاهات سلبية تجاه الجماعة أو الجماعات التي يعتقد أنها مغتصبة لحقوقها ، ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الحالة إلى اغتصاب مفهوم المواطنة وتراجعها من حدود المجتمع إلى حدود الجماعة، وذلك مدمر للمجتمع أو الوطن الشامل خاصة إذا كانت الدولة الضابطة للمجتمع ضعيفة ومهترزة التوازن وعاجزة عن إشباع حاجات البشر.

وفي نطاق الحالة الثانية يزدهر التنوع وتزدهر الوحدة معا ، وتحدث هذه الحالة حينما يعترف المجتمع بثقافات وعواطف الجماعات جميعها وأن يفتح أبوابها على بعضها البعض لتتفاعل بطبيعية ودون قهر ، وأن ترفض الدولة وتفرض على الجماعات أن لا تنغلق على ذاتها وأن تعتبر الانغلاق جريمة ، وأن ينشأ المواطن على معرفة بكل هذه الثقافات ، وإذا كان هناك اختلاف حاد بين بعض عناصر الثقافات فليحدث اعتراف متبادل به ولتتفق الجماعات على الاعتراف بما تقبله أى منها ما دام لم يضر مصالح إحداها ، وعلى أجهزة التنشئة في الدولة والأسرة والتعليم والإعلام أن تؤكد على انفتاح الجماعات على بعضها وأيضا التأكيد على ما هو مشترك ، فما هو مشترك هو أساس المواطنة الواحدة والمتجانسة.

قد تكون الجماعة هي إطار الفرد ولكنها لا ينبغي أن تكون عزوته ، فعزوته تستند إلى الدولة التي تحقق الاستحقاق وفقا لقيم الإنجاز ، وذلك هو المدخل إلى المواطنة الحقيقية والواعية والشاملة.

خلاصة الأمر يكشف تأمل تطور مفهوم وحالة المواطنة بين الحضارة الغربية والإسلامية العربية عن تحرك في اتجاه مضاد ومتناقض ، ففي نطاق الحضارة الغربية بدأت المواطنة ناقصة ثم تطورت باتجاه الاتساع أفقيا ورأسيا وأثناء ذلك سقطت الجماعات والتنظيمات الوسيطة باعتبارها عزوة أو أطرا لانتهاء الفرد حتى تحققت المواطنة الكاملة على خلفية حقوق المواطن وواجباته في مواجهة الدولة وفي إطار المجتمع.

ولقد حدث هذا التطور بفعل الصراع تارة وبفعل الوعي المتنور تارة أخرى وبفعل متغيرات أخرى فاعلة تارة ثالثة ، وعلى نقيض ذلك كان الأمر في الحضارة الإسلامية حيث قدمت المواطنة كاملة وشاملة بلا نقصان منذ البداية في الوثائق الأساسية للإسلام والقرآن والسنة ولكي يعمق الإسلام التأكيد على مفهوم المواطنة ألغى كل المؤسسات التي قد تحول دون تبلور المواطنة الكاملة فلا فرق بين البشر إلا بالتقوى ، والدين عند الله الإسلام أى

التسليم لله ، والناس سواسية كأسنان المشط ، وأمرهم شورى بينهم وقضى الإسلام على النزاعات القبلية والعرقية والدينية والثقافية الضيقة ودفع كل البشر إلى أخوة إنسانية رحبة ، كلكم لآدم وآدم من تراب. غير أن هذا المفهوم الشامل قد تآكل تارة بفعل انبعاث النزعات العشوية والقومية وتارة ثانية بفعل إحياء العصبية القبلية والعرقية وتارة ثالثة ببعض الخصومات والخلافات الدينية ، متغافلين أن الأديان جميعاً أفرع لشجرة واحدة لها جذر واحد .

سادساً : أزمة المواطنة على خلفية الدولة - العولة

حسبما أشرت تبلور مفهوم المواطنة مرتبطاً بمفهوم الدولة القومية ، بحيث تلازم المفهوم إن ضيقاً وإن اتساعاً ، فإذا انكسرت حدود الدولة القومية نتيجة لحالات الانفصال أو الانقسام تراجعت حدود المواطنة كذلك ، حتى تتطابق وذات الحدود ، وإن اتسعت حدود الدولة القومية بسبب متغيرات دينية أو قومية أو مذهبية أو صيغة فيدرالية فإن نطاق المواطنة يتسع ليتطابق مع الحدود الجديدة^(٧١) .

وإذا كانت المواطنة تاريخياً تشكل جوهر بناء الدولة القومية ، حيث لعبت دورها في تأكيد تكامل سكان إقليم محدد داخل نطاق مجتمع سياسى بعينه ، إضافة إلى تأكيد المساواة السياسية بينهم باعتبارهم مواطنين^(٧٢) ، وأن الدولة هي التي لعبت تاريخياً دورها في بلورة بنية الحقوق والالتزامات المرتبطة بهذا المفهوم ، فإن الدولة القومية كذلك لعبت دوراً بارزاً في ملمة النظام العالمى فى إطار ما يمكن أن يسمى بالدولة ، لقد نجحت الدولة فى تأسيس هذا العالم الجديد من خلال عدة مراحل ، بدأت المرحلة الأولى حينما اتجهت الدولة إلى تشكيل المجتمع ، وفرض التجانس الداخلى بين جماعاته ، وحينما نجحت فى هذه المهمة اتجهت تحت وطأة الاحتياجات المتنوعة للثورة الصناعية إلى استعمال مجتمعات أخرى ، سلبتها مواردها لكنها فى المقابل نشرت فيها منظومتها القيمية والثقافية ، وفتحت أبوابها على عالم جديد ، وفى المرحلة الثالثة حينما انسحبت الدولة المستعمرة من مستعمراتها السابقة ، لحق بها أبناء مستعمراتها وشكلوا جاليات أو جماعات كبيرة فى نطاقها جماعات إثنية من كل حذب وصب هاجروا إلى المجتمعات المتقدمة - التى استعمرتهم سابقاً - على سبيل المثال بلغ عدد المهاجرين إلى أوروبا فى عام ١٩٩٥م حوالى ١٩,٤ مليون مهاجر من الشرق الذى استعمر سابقاً^(٧٣) .

وهو ما يعنى أن الدولة القومية أسست تفاعلاً عالمياً سواء على ساحة المستعمرات حينما ذهب أبناؤها لاستغلال ثرواتها أو على ساحتها حينما هاجر أبناء المستعمرات إليها بحثاً عن

فرص الحياة بعد أن أصبحت نادرة في مجتمعاتهم ، الأمر الذي ألقى بظلال الشك على مفاهيم عديدة ، ومن بينها مفاهيم المواطنة.

والواقع أن تأملاً للواقع الحالى لمفهوم المواطنة يكشف عن هذا المفهوم بعد أن استقر في طبيعته وحدوده ، أصبح الآن مفهوماً إشكاليًا ، أو أن المواطنة بسبب التغيرات الأخيرة على الصعيد القومى والعالمى أصبحت تعيش حالة بشعة ، أو أنها مواطنة في أزمة. وإذا كانت الأزمة هي الحالة أو الوضع الذى يسبق الانهيار أو العافية فإن أزمة المواطنة على هذا النحو كذلك ، فيما أن تنهار مواطنة الدولة القومية فتتقلص وتراجع إلى أطر أو حدود الجماعة الإثنية أو المجتمع المحلى ، وإما أن تكتسب العافية فتتفلسف من الحدود القومية إلى إطار إنسانى رحب أكدت عليه كل الديانات ، ويؤكد التراث النظرى أن العالم يتجه إليه.

إذا فالمواطنة تعيش الآن في حالة أزمة ، بعض متغيرات هذه الأزمة داخلية بحت ، ينطلق من حدود الدولة القومية بالأساس ، ويعد اغتراب الدولة عن المجتمع أول المتغيرات الفاعلة في هذا الصدد ، حيث لم يعد المجتمع أو الشعب يسيطر على الدولة ويقصى عن المشاركة فيها هذا بالإضافة إلى فشل الدولة القومية في كثير من الأحيان عن حماية المواطنة الاجتماعية بأبعادها المختلفة مما دفع المواطنين إلى المطالبة بإعادة التفاوض أو مناقشة العقد الاجتماعى^(٧٤) المؤسس للدولة ، أو المحدد لعلاقتها بكل من المجتمع والأمة والمواطن.

ويعد فشل الدولة في إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها أحد أبعاد أزمة المواطنة ، ففي ظل نظام عالمى لم تعد الدولة قادرة على السيطرة الكاملة على مواردها أو إحكام فاعلية العدالة التوزيعية في إطارها ، بل أصبحت الدولة متأثرة بالتدخلات والاختراقات والمتغيرات الخارجية الأمر الذى دفع في أحيان كثيرة إلى انتشار حالة من الاستياء العام من قبل المواطنين داخل حدود الدولة القومية^(٧٥) إما بسبب ارتفاع عدد السكان الذين يقعون تحت خط الفقر أو الفقر المدقع ، والذين بلغت نسبتهم تحت الخط الأول في بعض المجتمعات العربية نحو ٤٠٪ من السكان ، إضافة إلى زيادة مساحة التهميش الاجتماعى والسياسى والثقافى ، الأمر الذى يعنى أن نسبة عالية من السكان يعيشون حالة أزمة المواطنة ، لأنهم لا يحصلون على الحقوق التى تيسر لهم القيام بواجباتهم أو التزاماتهم تجاه الدولة والمجتمع.

ويعتبر احتكار القلة للقدرات السياسية والاقتصادية للمجتمع أحد المتغيرات الرئيسية المؤثرة على المواطنة ، فاحتكار القلة لقدرات المجتمع يؤثر على المواطنة من ناحيتين ، فاحتكار القلة لقدرات المجتمع يدفع إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة غير المتوازنة ، حيث يحصل

بعض أفراد المجتمع على امتيازات كثيرة دونها القيام بالواجبات المقابلة ، الأمر الذى يدفع أحياناً تحت وطأة المصالح الأنانية إلى توسيع مساحة الحقوق حتى يتخطوا أثناء ذلك حدود ما هو مباح إلى منطقة الفساد ، الأمر الذى ينجون عواطف ومشاعر المواطنة ، ويضعف روابط أفراد القلة بالوطن ، ومن ناحية أخرى فإن استثثار القلة بمقدرات الوطن يدفع الآخرين الذين لم يستمتعوا بهذه الفرص أو المقدرات إلى حالة من السخط الذى قد يتراكم فيقلص رابطة غالبية المواطنين بالوطن ، مما قد يدفعهم إلى الانزواء بعيداً على هامش المجتمع ، حيث يعيشون بلا حقوق ، وينذر يسير من الواجبات الأمر الذى يقلص مساحة المواطنة لديهم فيعيشون حالة من المواطنة الناقصة الذى يعنى أن المواطنة تعيش حالة أزمة ، وبالإضافة إلى المتغيرات الداخلية التى دفعت المواطنة إلى وضع الأزمة ، فهناك بعض المتغيرات الخارجية التى تلعب دورها فى دفع المواطنة إلى وضع الأزمة أو على الأقل دفعها إلى التحرر من الإطار القومى إلى إطار عالمى ، وعلى متصل القومى العالمى من المحتمل أن توجد درجات من المواطنة وهذه المتغيرات تنطلق بالأساس من العولمة التى أصبحت الآن تعيد تشكيل نظامنا العالمى. وإذا كان السياق الكونى للمواطنة يخضع لتغيرات جذرية ، فإن تأمل هذه التغيرات يكشف عن اتجاهين ، حيث يشير الاتجاه الأول إلى بداية ظهور بعض جوانب الغموض والالتباس فيما يتعلق بالمواطنة.. بيد أن هذه الجوانب ما زالت غير فعالة طالما أن السياق السياسى والاجتماعى على الصعيد القومى ما زال مستقرًا ومتناسكًا. أما الاتجاه الآخر فيرى أن الأزمة الحالية للمواطنة ترتبط إلى حد كبير بالتحديات التى تواجه الدولة القومية فى نهاية القرن العشرين ، حيث لم تؤثر هذه التحديات فقط على الدولة القومية الكلاسيكية فى غرب أوروبا ، ولكن أيضاً على الدولة الحديثة فى شمال أفريقيا والدول الصناعية الحديثة فى آسيا وأمريكا اللاتينية^(٧٦).

حيث تشير التصورات فى مجموعها إلى أن المواطنة فى العقد الأخير أصبحت موضع تساؤل ، وتخضع لحالة من إعادة التشكيل بسبب التفاعلات والتحويلات الكونية^(٧٧).

وإذا كانت العولمة قد جعلت عالمنا أكثر تماسكًا بسبب تكنولوجيا الاتصال والإعلام ، كما أنها تدفع عالمنا لأن يعمل وفق مشروع اقتصادى واحد ، تشغل الشركات المتعددة الجنسية مكانة القلب فيه ، فإن العولمة تدفع العالم من خلال آليات كثيرة لأن يصبح عالمًا واحدًا ومتناسكًا فى ذات الوقت تناضل الدولة القومية للحفاظ على سيادتها التى تتآكل بفعل آليات العولمة ومتغيراتها من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفعل تراجع المواطنين إلى مرجعياتهم الإثنية والمحلية ، الأمر الذى يعنى أن مواطنة الدولة القومية تعيش حالة أزمة ترجع أسبابها لمتغيرات

عديدة. ويتمثل أحد هذه المتغيرات في أن العوامل تشكل في مسألة الاستقلال النسبي للدولة القومية التي تستند إليها المواطنة القومية ، هذا إلى جانب أن العولمة اخترقت مبدأ الإقليم كنطاق جغرافي وفضت الرابطة بين السلطة والمكان^(٧٨) ، بالإضافة إلى ذلك فقد قلصت العولمة أيديولوجيا الثقافات القومية المحددة والمستقلة نسبيًا ، وذلك لأن كل دولة قومية في العالم الآن أصبحت تشكل من عديد من الجماعات الإثنية ، التي لها لغاتها وتواريخها وموارثها المتميزة. بالإضافة إلى ذلك فإن التحسينات السريعة في وسائل الاتصال والمواصلات قد أدت إلى حدوث درجة عالية من التفاعل الثقافي ، هذا إلى جانب أن صناعة الاتصال - كما أشرت - فرضت ضغوطاً هائلة على الثقافات المحلية والقومية^(٧٩) . إضافة إلى ذلك فقد دفعت العولمة إلى زيادة متصاعدة في حراك البشر عبر الحدود القومية ، حيث شهدت الفترة ١٩٤٥-١٩٨٠م معدلات هجرة السكان من كل الأنماط. كالهجرة الدائمة والمؤقتة ، وهجرات العمال ، واللاجئين المطرودين ، تدفقات الأفراد والعائلات ، الأفراد المؤهلين تأهيلاً عالياً والعمال المهرة وغير المهرة ، ونتيجة لهذه الهجرات أصبح سكان المجتمعات المتقدمة أقل تجانساً من الناحية الثقافية ، ومن الناحية الإثنية وأيضاً من ناحية اختلال العدالة التوزيعية للامتيازات^(٨٠) ، في هذا الإطار تثار تساؤلات كثيرة تتعلق بمواطنة هؤلاء المهاجرين ، أو أبنائهم سواء بالنسبة لمجتمعهم الذي هجروه ، أو بالنسبة للمجتمع الذي هاجروا إليه ، الذي دفع بعض المفكرين إلى التأكيد على أن المواطنة القومية تعيش حالة أزمة مظاهرها تفكيك الرابطة بين بعض المواطنين المهاجرين مع أمتهم التي كانت وطناً ، وضعف الرابطة بين المهاجرين إلى دولة قومية جديدة هاجروا إليها ، ولتصبح بصورة كاملة وطناً ، أو لم تكتمل مواطنتهم بعد في إطارها ، هذا بالإضافة إلى بروز أشكال جديدة للمواطنة ، ابتداء من المواطنة العالمية التي كادت أن تصبح كاملة ، وحتى المواطنة المحلية أو الإثنية التي كادت أن تصبح نهاية المطاف ، وبين المواطنة العالمية والإثنية توجد مواطنات كثيرة ما زالت في حالة تشكل ، وذلك يعنى أننا في مواجهة مواطنة تخضع لحالة التشكل أو السيولة ، وهو الأمر الذي دفع بعض المفكرين إلى تأمل هذه الحالة في محاولة لتقديم تشخيص لها ، في هذا النطاق قدمت عدة وجهات نظر بعضها يؤكد على بداية ظهور المواطنة العالمية بينما البعض الآخر ما زال يتشبث بمواطنة الدولة القومية ، وبين ذلك مواقف عديدة.

وتتمثل وجهة النظر الأولى في هذا الصدد في مجموعة الأفكار التي قدمها "كينشي أوماي Kenichi Ohmac" والتي تشير في مجملها إلى أن جوهر المواطنة والدولة القومية يخضع للتغير بفعل قوى العولمة التي لا تقاوم. فقد فرضت قوى العولمة تعديلات كثيرة على 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. بداية يؤكد "أوماى" أن سلطة فوق القومية قد تبلورت فعلاً ويسميتها قوة الاقتصاد المتداخل (Interlinked Economy (ILE) والتي تتشكل من ثلاثى الولايات المتحدة وأوروبا واليابان وتعمل سياسة القوة الجديدة (ILE) على تأمين التدفق الحر للمعلومات والمال ، والسلع والخدمات ، وبالمثل الهجرة الحرة للبشر والمؤسسات ، ومن ثم يصبح على الحكومات التقليدية أن تشرع فى تأسيس إطار عمل جديد لإدارة عالمية .Global Governance

ارتباطاً بذلك يوجه الاقتصاد الكونى باختيارات الزبائن التى تفرض الانفتاح الكامل للاقتصاديات على بعضها البعض ، فى هذا الإطار تتمثل مهمة الحكومة فى إنهاء النزعة الحمائية ، كما تعمل وفق قناعة أن شعبها سوف يقود حياة كريمة إذا أصبح فى متناوله الحصول على السلع والخدمات الأرخص والأفضل من أى مكان فى العالم^(٨٢) ، كما يؤدى تدفق المعلومات عبر العالم إلى تحول البشر إلى مواطنين عالميين يتابعون عن وعى ما يحدث فى العالم ، فيما يتعلق بالأذواق والتفضيلات ، ومواصفات البشر والرياضة وأنماط الحياة^(٨٣).

وعلى هذا نجد أوماى يختزل الفكرة الفلسفية الخاصة "بالحياة الدائمة" إلى الحق فى شراء السلع الاستهلاكية الراقية ذات النوعية المتميزة ومن ثم تتجه المواطنة العالمية إلى اختزال دور الحكومة إلى مجرد يتمثل فى إزاحة العوائق عن طريق الشركات أو المؤسسات المتعددة الجنسية ، وارتباطاً بذلك يرى "أوماى" "العالم الذى بلا حدود" باعتباره ساحة غير مربحة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الاستقلال القومى وسوف تفشل البلدان النامية التى تسعى لبناء اقتصادها استناداً إلى النزعة الحمائية ، وبدلاً من ذلك فإن عليهم أن يفتحوا حدودهم من أجل الانتقال الحر للسلع وورءوس الأموال ، بغض النظر عن التكاليف الاجتماعية كما يؤكد أن "العالم بلا حدود" سوف يحمل أخباراً سيئة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الديمقراطية ؛ وذلك لأن الحكومات سوف تصبح عاجزة بصورة متزايدة ، ومن ثم يصبح الحق فى انتخابها حق لا معنى له ، فليست هناك ميكانيزمات ديمقراطية فى ساحات الأسواق الكونية والمؤسسات المتعددة الجنسية ، ومن ثم نجد المواطن العالمى عند "أوماى" توجهه قيم النزعة الاستهلاكية وليست القيم الديمقراطية^(٨٤).

وقد قدمت ياسمين سوسال تصوراً مختلفاً للمواطنة أو "لعضوية ما بعد الأمة - Post-national membership" ارتباطاً بذلك نجدها تؤكد "أننا نلاحظ كشف مفهوم جديد للمواطنة أكثر عالمية في فترة ما بعد الحرب" وهذا المفهوم الذي تستند مبادئه المنظمة والضافية للشرعية على الشخصية العالمية بدلاً من الاستناد إلى الانتماء القومي^(٨٥) ، وتنتقد سوسال علماء الاجتماع السياسى لأنهم توقفوا عند الدولة القومية ذات الحدود باعتبارها مناطق الحقوق "لقد انتهى إلى غير رجعة النظام الصورى الكلاسيكى للدولة القومية والمواطنة المرتبطة بها ، فلم تعد الدولة تنظيمياً مستقلاً مغلقاً على سكان محدودين قومياً ، وبدلاً من ذلك لدينا نسق من الدول المترابطة دستوريا ذات العضويات أو المواطنات المتعددة^(٨٦) وارتباطاً بذلك تذهب "سوسال" إلى القول بأن هناك ضغوطاً عالمية باتجاه توسع أكبر للحقوق الفردية، مما أدى إلى زيادة إدماج الأجانب في أطر المواطنة القائمة حالياً ، وفي نفس الوقت فإن توسيع العضوية إلى ما وراء المواطنين القوميين أدى إلى تعديل نماذج العضوية أو المواطنة القائمة حالياً ، وجعل المواطنة القومية أقل أهمية ، وتنتهى "سوسال" إلى نتيجة هامة تؤكد خلالها أن ظهور الشخصية العالمية قد أدى بسرعة إلى تآكل الدولة القومية المحددة الإقليم ، ومن وجهة نظرها فإن هذا النمط للدولة القومية قد كان النمط السائد أو المسيطر لفترة قصيرة للغاية امتدت من منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. ويستند نموذج "ياسمين سوسال" المتعلق بالانتماء بعد القومى إلى الحقوق الإنسانية العالمية ، كما تحدت بالإعلانات والاتفاقيات العالمية الصادرة عن المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ، والتي ضمنت في دساتير قوانين الدول القومية. ولذلك فمع أن الدعوات العالمية ما زالت تنفذ بواسطة الدولة القومية إلا أنها لم تعد مقصورة على المواطنة الرسمية أو النمطية ويتجسد التعبير الواضح لهذا الاتجاه في التأكيد على المواطنة المتعدية القوانين التى ترسى قواعدها داخل نطاق الاتحاد الأوروبى^(٨٧) .

ويبدأ "روبرت ريش Robert B. Reich" من حيث انتهت ياسمين سوسال "وإن سار في الاتجاه المعاكس" وإذا كانت سوسال قد انتهت إلى التأكيد على أن مواطنة ما بعد الأمة أو ما بعد المواطنة القومية على وشك التحقق فقد برز روبرت ريش ليؤكد أن الدولة القومية ما زالت هي المرجعية الوحيدة للمواطنة ، ومن المحتمل أن تبقى كذلك ، وأن المواطنة العالمية يتم تأسيسها استناداً إلى حقائق عالم يتشكل من الدول القومية. فالدولة القومية ما زالت هي الإطار الأكثر إقناعاً للمواطنة الديمقراطية ، حتى برغم الضغوط العالمية التى تدفع إلى التغيير في هذا المجال ويستمر "ريش" في تقديم تحليل مقنع لتأثير العولمة بقوله : إنه لما كانت كل عوامل الإنتاج - المال والتكنولوجيا والمصانع والآلات - تتحرك بسهولة عبر الحدود ،

فإن القول باقتصاد قومي يصبح قولاً لا معنى له^(٨٨) ، ويدور السؤال الذي طرحه "ريش" حول مدى إمكانية قيام مجتمع قومي في غياب اقتصادي قومي ، واتصلاً بذلك يذهب "ريش" إلى ارتباط فكرة اشتراك الدولة القومية الديمقراطية التي استندت إلى وحدة المصالح القومية برغم التقسيمات الطبقية ، غير أن العولمة والتغير التكنولوجي أطاحا بأسس التضامن القومي ، الأمر الذي دفع إلى تبلور ثلاث فئات شكلت جوهر البناء الطبقي وهي:

- ١ - عمال الإنتاج النمطيون وهم الفئة التي تتجه إلى التناقص.
- ٢ - العمال القائمون بالخدمات المختلفة في مختلف مجالات الحياة.
- ٣ - المحللون الرمزيون الذين يمتلكون قدرات عالية التأهيل ويقومون بتشخيص المشكلات في المجتمع الحديث لتقديم الحلول لها.

ونحن إذا تأملنا الفئات الثلاث فسوف نجد أن الفئة الأولى والثانية موجهة للعمل في نطاق أسواق العمل المحلية والقومية ، وليس ذو أهمية بالنسبة لهم أن يعملوا في الولايات المتحدة أو اليابان أو في شركة متعددة الجنسية ، على خلاف ذلك نجد المحللين الرمزيين لهم قبضتهم القومية على القوة الاقتصادية. ومن ثم فدخولهم ترتفع مقابل اتجاه أجور الفئتين الأولى والثانية إلى الانخفاض ، لقد بدأ عمال الفئة الثالثة (المحللون الرمزيون) ينفصلون عن الشرائع الطبقية الأخرى وعن المجتمع ، ولقد بدأت هذه الشريحة تتوقف عن الإسهام في الإنفاق العام ، وبدلاً من ذلك فهم ينفقون على مدارسهم المتميزة ونظمهم الصحية وأساليبهم لقضاء وقت الفراغ. وفوق كل ذلك فهم يسيطرون على القوة السياسية ولا يرون مبرراً أن يشاركون فيها بقية الأمة ؛ على هذا النمو يتأرجح التفاعل السياسي والاجتماعي بين هؤلاء الذين يرغبون في دفع عقارب الساعة إلى الوراء ، وبين البشر الكوزموبوليتان الذين يشعرون باعتبارهم مواطنين عالميين ، بأنه ليست هناك روابط محددة تربطهم بأي مجتمع^(٨٩).

وتكمن الإجابة الأساسية التي قدمها "ريش" لمثل هذا الوضع في إعادة التأكيد على التضامن القومي أو قد يساعد على ذلك أن "المحللين الرمزيين غير قادرين على حماية أنفسهم وعائلاتهم وثرواتهم من إمكانية نهبها بواسطة السلطات من خارجهم. ويذهب "ريش" إلى التأكيد على أهمية الدعوة "النزعة الوطنية الجديدة New patriotism تستند إلى الولاء للمكان وليس إلى المصالح الاقتصادية ، ويتطلب ذلك إحساساً بالارتباط بهدف قومي يستند إلى الارتباط بين الارتباطات التاريخية والثقافية والجهد السياسي المشترك"^(٩٠). وهو ما يعنى في النهاية أنه وإن أدرك ريش تحول فئة في المجتمع إلى المواطنة العالمية ، إلا أنه أكد على ضرورة استيعابها داخل تضامن الدولة القومية.

وتعد وجهة نظر دومينيك شنابر وجهة النظر الرابعة فيما يتعلق بحالة المواطنة على ما يتصل بالدولة - العولمة - بداية تؤكد شنابر على أن هناك عوامل داخلية وخارجية أضعفت الدولة القومية ، وترتبط العوامل الخارجية بالعولمة وبنمو وحدات أعلى أول أقل من الوحدة القومية. فمثلا نجد أن النظام السياسى الكونى - كما يتجسد فى الأمم المتحدة - من شأنه بأن يضع قيوداً على السلطة والاستقلال القومى. فالحاجة إلى الفعل المشترك لتحقيق الأمن العالمى المشترك ، ومواجهة الإرهاب ، والحد من انتشار المخدرات تجعل التعاون بين الدول ضروريا. وعلى المستوى الاقتصادى تجعل الأسواق العالمية والأهمية المتزايدة لبعض المؤسسات والتنظيمات العالمية من الصعب قيام سياسات اقتصادية مستقلة على المستوى القومى^(٩١).

بالإضافة إلى ذلك تؤكد شنابر على أن هناك تناقضات تضعف الدولة من الداخل ، بالإضافة إلى ذلك تلاحظ شنابر انبياراً لضعف الدولة من الداخل ، وبالإضافة إلى ذلك تلاحظ انبيار النظم العامة الأساسية ، كالتعليم والجيش والقضاء أو الخدمات العامة ، والتي تلعب دوراً فى التدريب على قيم الأمة والديمقراطية.

وعلى هذا النمو تقدم شنابر تحليلاً لأزمة المواطنة الديمقراطية وترى أن الدولة القومية تعاني من نمو الوعى المنفصل بين الأغلبية والأقلية إضافة إلى الأشكال العديدة للهويات الدينية ، فى مواجهة ذلك ترفض شنابر صراحة فكرة المجتمع المتعدد الثقافات ، مؤكدة أن نزعة التعدد الثقافى تقدم حلولاً مظهرية للتناقض بين منظومتين قيمتين كبيرتين للحدائفة ، القيم المتعلقة بالمساواة بين الأفراد ، وهى القيم المتضمنة فى المواطنة ، والنزعة الآتية التى تربط الفرد بثقافة معينة ، وارتباطاً بذلك تؤكد شنابر أن اللامركزية والديمقراطية المحلية ليست كافية لتوحيد المواطنين حول مشروع يستهدف تأسيس الإرادة العامة^(٩٢).

يتضح لنا من استعراضنا للمنظورات الأربعة السابقة أنها تقدم دليلاً على أن الدولة القومية تواجه صعوبات عاتية ، البعض أكد أن ثمة إرهابات المواطنة عالمية تدفع إليها مظاهر عجز الدولة القومية وتناقضها الداخلى فى مقابل دعم المؤسسات والتفاعلات العالمية المصاحبة للعولمة ، بينما رأى البعض الآخر أن الدولة القومية تتعرض حقيقة لضغوط صادرة عن متغيرات داخلية وخارجية غير أنها ما زالت متعددة وباقية وتشكل أساس المواطنة برغم الظواهر والتشكيلات الجديدة التى تفرضها العولمة والتى تفرض على الدولة القومية أن تأخذها فى الاعتبار أن المواطنة الديمقراطية لديها وتهجينها بأفضل الطرق لدعم المواطنة وبأفضل العناصر التى هى نتيجة العولمة ، حتى لا تظل المواطنة القومية باقية فى حالة أزمة.

هوامش الدراسة

- (١) على خليفة الكواري: مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية في المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، تحرير على خليفة الكواري ص ١٣-٤٠ بخاصة ص ١٣ .
- (٢) نفس المرجع ، ص ٣٤ .
- (٣) وليم سليمان قلادة: مبدأ المواطنة ، دراسات ومقالات ، المستقبل العربي مجلد ٢٣ العدد ٢٥٥ مايو ٢٠٠٠ م ص ٢٤٥ .
- (٤) نفس المرجع ، ص ٢٧٥ .
- (٥) Kanyinga, Karuti: Citizenship and Governance in Eastern and Southern Africa, international Development center, September 2000, pp. 3-4.
- (٦) Ibid. p. 4.
- (٧) Castles, Stephen & Alstain Davidson, Citizenship and Migration, Globalization and the Politics of Belonging, Routledae, New York, 2000, p. 1.
- (٨) Abercrombie, Nicholas and Others, the Penguin Dictionary of sociology, Third Edition, Edition, Penguin Books, 1984, p. 54.
- (٩) Ben Crum, United in Diversity: European Citizenship after the Euconstitution, work shop on Debates on European and Arab Identity Approaches 14-15-9-2004, Faculty of Economics and Political science, p. 2.
- (١٠) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .
- (١١) نفس المرجع ، ص ٢٤ .
- (١٢) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship Amidst Economic and Political Change in Kenya, Mimecs, 1998, p. 7.
- (١٣) خالد الخروب ، مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي من الفرد القومي إلى الفرد المواطن " في " على خليفة الكواري " محور " المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية ، مرجع سابق ، ص ٩١-١١٣ بخاصة ص ٩٩ .
- (١٤) نفس المرجع ، ص ١٠١ .
- (١٥) Karuti, Kanyinga, OP, Cit, p. 7
- (١٦) Stephen Castles & A. David son, OP, Cit, p, 24
- (١٧) Barbolet, J.M, Citizenship, Rights, Struggles and Class inequality, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 2
- (١٨) عبد الرحمن عطية ، المسلمون والنصارى: التعامل من منظور إسلامي ، بيروت ، دار الأوزاعي ، ٢٠٠٠م ، ص ١٥-٣١ .
- (١٩) عبد الحميد متولى ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، الطبعة السادسة ، الإسكندرية ، مؤسسة المعارف ، ١٩٨٩م ، ص ١٤٤ .

- (٢٠) نفس المرجع ، ص ١٤٥ .
- (٢١) Karuti Kanyinga, OP, Cit. p. 4.
- (٢٢) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .
- (٢٣) نفس المرجع ص ٢٤ .
- (٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٤ .
- (٢٥) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 4-5.
- (٢٦) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 83.
- (٢٧) Ibid. p, 85.
- (٢٨) Ibid. p, 93.
- (٢٩) N. Abercrombie & Others, OP, Cit, p. 54.
- (٣٠) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 12.
- (٣١) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship and Ethnicity, An Examination or Two Transition, Mimeo, 1997, p. 32.
- (٣٢) عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية ، دراسة في الهوية والوعي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤م ، ص ٦٣ .
- (٣٣) J.M. Barbalet, OP, Cit, p. 22.
- (٣٤) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .
- (٣٥) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 41.
- (٣٦) Karuti Kanyinga, OP, Cit, p. 6.
- (٣٧) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 9.
- (٣٨) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 22.
- (٣٩) Ibid. p. 93.
- (٤٠) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 6.
- (٤١) Ibid. Pp. 5-6.
- (٤٢) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 2.
- (٤٣) Ibid. p. 3.
- (٤٤) Ibid. Pp. 3 -11.
- (٤٥) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 13.
- (٤٦) Ibid. p. 13.
- (٤٧) Ibid. p. 13.
- (٤٨) Ake, Cloude, Democracy and Development in Africa, Washington D.C Brookinds, 1996, p. 53.
- (٤٩) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 11.
- (٥٠) Ibid. p.13.
- (٥١) Ibid. p.17.
- (٥٢) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ١٧ .
- (٥٣) نفس المرجع ، ص ١٧ .
- (٥٤) نفس المرجع ، ص ١٧ .
- (٥٥) نفس المرجع ، ص ١٨ .
- (٥٦) نفس المرجع ، ص ١٨ .
- (٥٧) نفس المرجع ، ص ١٩ .

- (٥٨) القرآن الكريم ، سورة النساء ، الآية ١ .
- (٥٩) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .
- (٦٠) القرآن الكريم ، سورة النحل ، الآية ٩٠ .
- (٦١) على خليفة الكواري ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .
- (٦٢) نفس المرجع ، ص ٢١ .
- (٦٣) نفس المرجع ، ص ٢٠ .
- (٦٤) نفس المرجع ، ص ٣٥ .
- (٦٥) خالد الخروب ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .
- (٦٦) نفس المرجع ، ص ١٠٧ .
- (٦٧) نفس المرجع ، ص ١٠٧ .
- (٦٨) محيي الدين محمد ، عروبة الأقباط " في " قراءات في الفكر القومي ، الكتاب الثالث ، القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية ، ١٩٨٣ م ، ص ٢١٩ - ٢٢٤ .
- (٦٩) خالد الخروب ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ .
- (٧٠) نفس المرجع ، ص ١٠٩ .
- (٧١) على خليفة الكواري مرجع سابق ؛ ص ١٣ - ١٤ .
- (٧٢) Stephen castles and A. David son, op- cit. p.2-3.
- (٧٣) Ibid, p. 10.
- (٧٤) Karuti kanginga. Op. cit, p.5.
- (٧٥) Ibid, p.5.
- (٧٦) Stephen castles and A. Davidson Op, cit, p. 2.
- (٧٧) Ibid, p.3.
- (٧٨) Ibid, p.7.
- (٧٩) Ibid, p.8.
- (٨٠) Ibid, p.9.
- (٨١) Ohmae, kenichi, The Borderless world, New York 1999, ppx1.
- (٨٢) Ibid, p. 12.
- (٨٣) Ibid, p. 18-22.
- (٨٤) Ibid, p. 25.
- (٨٥) Say sal.yasemin, Limits of citizenship.rautledge,new york, 1994, p.1.
- (٨٦) Ibid, pp. 163-164.
- (٨٧) Stephen castles and A. David son, op- cit. p18.
- (٨٨) Ibid, p. 19.
- (٨٩) Reich, Robert. B, The work of nations, 1991,p.8.
- (٩٠) Ibid, pp311-312.
- (٩١) Stephen castles and A. Davidson, op- cit. p.21.
- (٩٢) Ibid, p.23.

المحور الثاني

المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

أولاً : من هو المواطن .. وما هي
حقوقه ؟

ثانياً : الجماعة الوطنية والحضور
السياسي .

أولاً :

**من هو المواطن ..
وما هي حقوقه ؟**

**٩ الجنسية المصرية وقضايا
المواطنة .. دراسة فى
العلاقة بين المفاهيم
القانونية والاعتبارات
السياسية .**

د. محيى الدين قاسم

**١٠ المواطن وحق المعرفة
والتعبير .**

المستشار فاروق عبد البر

**١١ المواطنة والحق فى
الخصوصية .**

د. حسام الأهوانى

**١٢ فكرة النظام العام فى
القانون المصرى .**

د. عماد البشرى

**١٣ القضاء المصرى بين
الاستقلال والاحتواء .**

المستشار طارق البشرى

*** تعقيب**

المستشار احمد مكى

٩ الجنسية المصرية وقضايا المواطنة .. دراسة فى العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية

د. محيى الدين محمد قاسم

مقدمة

يعد قانون الجنسية من التشريعات الأساسية لكل دولة ، بل يسبق الدستور ويفوقه أهمية ؛ لعظيم أثره فى حياة الفرد والدولة على حد سواء ؛ فقد تظل الدولة قائمة دون دستور يحدد السلطات العامة لها ويحكم طبيعة العلاقة فيما بينها ، لكنها لا تحيا إن لم تُعين ركن الشعب فيها ، وهو بعد ركن أساسى يتكفل بتبينه وتوطيد أركانه قانون الجنسية. بل إنها لتحرص فى كثير من الدول على تضمين دستورهما ما اتصل بأحكام جنسيتها ؛ تأكيداً لثوابت هويتها ، أو يحيل الدستور فى الأغلب الأعم أمر تنظيم الجنسية إلى قانون خاص ؛ فتحاً لإمكانات التعديل بما يتفق وتطورات الواقع الاجتماعى للجماعة.

أما بالنسبة للفرد ؛ فغنى عن البيان أن الجنسية هى مفتاح حياته القانونية ، خاصة فى الدول التى لا تأخذ بفكرة الموطن ؛ إذ بدونها يصير عديم الجنسية لا يجد دولة تؤويه ، فضلاً عن عدم إمكان حصوله على الحقوق الأساسية التى لا تستقيم حياته إلا بها^(١). والجنسية قد تكون أصيلة تثبت للفرد بحكم القانون - ومنذ الميلاد - على إقليم الدولة (حق الإقليم) ، أو لمجرد انتسابه لأب أو أم وطنية (حق الدم) ، أو يجمع بينهما على استحياء وعدم توازن ، كما قد تكون الجنسية طارئة يكتسبها الفرد فى تاريخ لاحق عن طريق التجنس ؛ الذى تبدو فيه سلطة الدولة وسماحها بالاندماج واضحة جلية فيما تشترطه وتضعه من شروط لاكتساب جنسيتها.

ولهذا فإن الجنسية فى حقيقتها رابطة جوهرية بين الفرد والدولة ، بما يعنيه ذلك من ضرورة وضع القواعد التى تتولى تنظيم العلاقة بين الفرد والدولة ، أو فيما بين الأفراد والجماعات ابتداءً ، مثلما يطرح للنقاش - بشكل أعم - طبيعة العلاقة بين القاعدة القانونية والواقع من حيث الثبات والتغير ، وماهية الدور الذى تلعبه تلك القاعدة فى التعبير عن أو إعادة تشكيل الواقع الاجتماعى^(٢).

ذلك أن القانون هو مجموعة من القواعد العامة المجردة الملزمة التى تنظم وتحكم العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع ، ابتداءً من وضع أسس تلك العلاقات - كما تفعل

القوانين الأساسية والتي منها حق قانون الجنسية - أو تسعى بالتوفيق بين المصالح الاجتماعية أو بترجيح بعض من هذه المصالح على البعض الآخر ؛ وفقاً لفلسفة قانونية تسود المجتمع في فترة من فترات تطوره^(٣).

وبعد فهذه دراسة لا ترصد قانون الجنسية المصرية ، ولا تتبع خطواته ومسيرته ؛ بقدر ما تكشف عن ذلك التداخل بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية في تشريعات الجنسية؛ ومن ثم فهي تتعقب على استحياء دور القاعدة القانونية في التعبير عن النسيج والواقع الاجتماعي ، ومدى مصداقية ومشروعية التعبير عن ذلك الواقع ، أو حتى إعادة صياغة الواقع الاجتماعي من ناحية ، وتأثير القاعدة القانونية في مجال الجنسية على قضايا المواطنة المصرية ومستقبل التطور الديمقراطي من ناحية أخرى.

بتعبير آخر تهدف تلك الدراسة إلى استطلاع ذلك التداخل الحرج بين المجالات القانونية (من حيث التشريع والتطبيق القضائي للقاعدة القانونية) ، وبين المجالات الاجتماعية والسياسية ؛ حيث تلعب القاعدة القانونية - تشريعاً وتطبيقاً - دورها في الاستجابة إلى الفضاء الاجتماعي والسياسي ، أو في إعادة تشكيل وتكييف ذلك الفضاء ومدى فاعليتها في ذلك.

الأمر الذي يجعل القضاء أكثر المؤسسات حيوية وإدراكاً لما اعترى الفضاء السياسي والاجتماعي من تغيرات ، والتي تصب في منابعه على شكل دعاوى ومنازعات وقضايا ، وأن حكم القضاء في التحليل الأخير هو استقراء لواقع وفضاء محدد لا يمكن أن ينفصل عنه ، بل هو التعبير والمؤشر الصادق عما قد شاب القاعدة التشريعية من قصور أو عدم فاعلية من ناحية ، مثلما يكشف عن ماهية التيارات التي راحت تتفاعل على الصعيدين الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى.

وهو ما يمكننا تطبيقه على قانون الجنسية ؛ سواء من خلال التعرف على الفلسفة التشريعية الكامنة وراء القانون ، ومدى تعبيره عن الواقع الاجتماعي والسياسي ، أو من خلال استقراء أحكام القضاء ؛ تعبيراً عن مدى فاعلية تلك القاعدة في التعبير عما اعترى المجتمع المصري من تغيرات جوهرية ، انعكست بالأخص في إعادة تشكيل الفضاء الاجتماعي من خلال مفاهيم الهوية (أبناء الأم المصرية أو الإسرائيلية) ، أو في إعادة تأويل الفضاء السياسي من خلال مفاهيم الولاء والانتهاز وممارسة الحقوق (نواب الازدواج) ، والالتزام بالواجبات ذات الصلة بمفهوم المواطنة (نواب التجنيد).

ومن ثم فهي رصد لواقع اجتماعى وسياسى ؛ من خلال اتخاذ الأحكام القضائية - التى صدرت استناداً إلى قانون الجنسية ، وحصرأ بمجالها وبملاقاتها بالمواطنة - مؤشراً عن مدى مقدرة القاعدة التشريعية على الاستجابة للمجال أو الفضاء السياسى والاجتماعى المصرى ، ومدى الحاجة إلى التدخل لمعالجة ثغرات تلك القاعدة ، أو إعادة تفسيرها و تأويلها بما يكفل الحفاظ على معنى محدد للمواطنة والهوية المصرية.

على أننا سوف نتناول الموضوع من خلال جزءين أساسيين ؛ يعبر الأول منهما عن الإطار الفكرى للدراسة ؛ بمعنى تعيين الاتجاهات التى تبحث فى موقع مفهوم الجنسية من مفهوم المواطنة ، ثم محاولة تعريف مفهوم الجنسية ودلالاته وأبعاده ، بالتركيز على ما أجمع عليه الفقه الدولى والمقارن من فكرة " الجنسية الفعلية " ، والتى تمثل بحق معياراً لفض النزاع والتداخل فى مجالى الهوية (الفضاء الاجتماعى) والولاء (الفضاء السياسى) ، تمهيداً لمعرفة كيفية تناول قضايا وإشكاليات الجنسية المصرية فى إطار جامع بين المواطنة والتطور الديمقراطى.

على حين يركز الجزء الثانى على الإطار التحليلى بالتطبيق على قانون الجنسية المصرى من خلال :

١ - استعراض التطور التشريعى للجنسية المصرية ؛ بهدف التعرف على علاقة القاعدة القانونية بالواقع الاجتماعى ، ودور القاعدة القانونية فى التعبير عن أو إعادة تشكيل الواقع الاجتماعى.

٢ - معالجة قضايا المواطنة المصرية استناداً إلى مفهوم الجنسية فى مجال :

(أ) تشكيل مفاهيم الهوية أو العلاقة الأفقية للمواطنة (بمنطق الداخل / الدخيل ، أو الضم/ الاستبعاد) ؛ والتى تجد إشكالاتها الراهنة فى مسائل تعاقب الأجيال فى الخارج ، وأبناء الأم المصرية من آباء أجنبية ، وأبناء الأم الإسرائيلىة من آباء مصريين.

(ب) تشكيل مفاهيم الولاء والانتماء ، أو العلاقة الرأسية للمواطنة ، ممثلة فى ممارسة الحقوق والواجبات ، والتى تجد قضاياها فيما عرف بظاهرة "نواب الازدواج" ، و"نواب التجنيد" ، فضلاً عن حقوق وواجبات أبناء الأم الإسرائيلىة أو المصرية ؛ والتى تطرح استناداً إلى مبدأ المساواة.

أولاً: الإطار الفكرى للدراسة

نتناول فى الإطار الفكرى للدراسة التعريف بالجنسية فى ثلاثة محاور أساسية: موقع

الجنسية من مفهوم المواطنة ، وتعريف الجنسية من خلال الفقه والقضاء الدوليين وصولاً إلى فكرة " الجنسية الفعلية " ، وأخيراً مفهوم الجنسية في الفقه المصري .

١ - موقع الجنسية من مفهوم المواطنة

إن السؤال المحورى هو ما إذا كان يمكننا التمييز بين مفهومي "المواطنة" و"الجنسية" ، أم يجب علينا التعامل معها على أنها تحمل ذات المعنى والدلالات ؟ وإذا كان ثمة مجال للتمييز بينها فما هى أسس التمييز ؟ وما هى طبيعة العلاقة القائمة أو المفترضة بين المفهومين ؟ وذلك ما اختلفت حوله الآراء بين ثلاثة اتجاهات أساسية ؛ يتعامل الأول معها على أنها مترادفات ، بينما يميز بينها الثانى على أساس أنها تعبير عن أطر قانونية مختلفة ، و يضع الثالث أسس العلاقة بين المفهومين فى تصورات متباينة .

الاتجاه الأول

وهو الاتجاه الذى يساوى بين "المواطنة" و"الجنسية" من خلال الاستعمال والتداول ، وإن كان ثمة تمييز بينهما ؛ فهو تمييز تاريخى يستند إلى الخبرة الأمريكية التى تعامل رعاياها خارج القارة على أنهم تابعين لها من ناحية الجنسية ، وإن كان ليس لهم من المواطنة - أى ممارسة الحقوق السياسية المكفولة للمواطن الأمريكى - أى حقوق ، فهم حسب التعبير الشائع Non- Nationals citizen^(٤) .

الاتجاه الثانى

وهو الاتجاه الذى يقيم التمييز بين مفاهيم " الجنسية " و"المواطنة " بالمعنى القانونى الدقيق ؛ استناداً إلى أنه بالرغم من أنها قد يعبران عن ذات المضمون ، إلا أنها تعكس إشارات قانونية مرجعية مختلفة ؛ فكلا المصطلحين يعبر بحق عن الوضع القانونى للفرد فى علاقته بالدولة ، لكن يغلب استعمال " المواطنة " فى الإطار القانونى الداخلى ؛ فى مجال الحقوق التى يكفلها النظام القانونى الداخلى للأفراد فى مواجهة الدولة التى يحملون عضويتها وإليها ينتسبون ، وتستخدم " الجنسية " فى الإطار القانونى الدولى ، حين يصبح الفرد موضوعاً لعلاقة ما بين دولتين أو أكثر فى إطار قانونى دولى^(٥) .

بتعبير آخر فإن المواطنة والجنسية تعبران عن وجهين مختلفين لعلاقة واحدة ، تكتسب فيها الجنسية السمة الدولية ، وترتكز المواطنة على الإطار الوطنى ؛ فهى تميز بين الداخلى / الخارج تعبر فيه المواطنة عن العلاقة القانونية بين الفرد والجماعة السياسية التى ينتمى إليها ، وتتحول إلى علاقة بين دولتين أو أكثر بمناسبة الوضع القانونى للفرد من ناحية ثانية .

وهو ما قد تشير إليه الآراء التفسيرية لمعاهدة لاهاي عام ١٩٣٠ بشأن بعض المسائل المتعلقة بالجنسية في تعليقاتها على المادة الأولى منها أن "الجنسية" تستخدم -لأغراض تلك المعاهدة- لتشير إلى علاقة بين فرد ودولة ؛ فهي رابطة تقوم بين دولة ما وفرد تمنحه جنسيتها بناء على الولاء الذي يكتسبه الفرد لها ، وإن الولاء يستخدم كمصطلح عام للإشارة إلى جملة الالتزامات التي تقع على عاتق الفرد إزاء الدولة التي ينتمى إليها^(٦) .

مثلاً لاحظت أن مصطلح "الجنسية" يشير إلى وضع الأفراد من وجهة نظر القانون الدولي، بمعنى أن كل فرد له رابطة بدولة بعينها ينتمى إليها ، وتمنحه جنسيتها بغض النظر عن ماهية الحقوق والواجبات التي تعتمد على دستور وقوانين الدولة ؛ ومن ثم فليس بالشرط الضروري أن تحوى الجنسية حق ممارسة الحقوق والوظائف المدنية والسياسية ؛ فيكون للجنسية - بالتالي - معنى أوسع من المواطنة التي قد تستخدم أحياناً كبديل لها .

كما أن اللجنة لم تهتم بالإشارة إلى "المواطنة المحلية" التي لا تتفق مع حدود "الجنسية" ، بالرغم من وجود أمثلة تاريخية لها في دساتير سويسرا والنمسا وألمانيا ، لأن التمييز المشار إليه ما بين كلمة National وكلمة Citizen بالمعنى الواسع إنما يستخدم للدلالة على رابطة قانونية بين الفرد والدولة ، بدون تأكيد على ممارسة أو اكتساب الحقوق ، والتي وجدت استخدامها في العصر الحديث منذ الاحتلال الأمريكي لجزر الفلبين ، وغيرها من ممتلكات تعترف لأفرادها بالجنسية الأمريكية ؛ فيتمتعون بكامل الحماية الدبلوماسية في الخارج ، لكن ليس لهم وضع " المواطن " الأمريكي بالمعنى الوارد في المادة الرابعة من الدستور^(٧) .

الاتجاه الثالث

وهذا الاتجاه قد يجعل "الجنسية" تعبيراً عن إحدى سمات أو أبعاد أربعة "للمواطنة"^(٨) ، والتي هي بالتحديد الوضع القانوني ؛ حيث يميز بين المواطنة كوضع قانوني (As Legal Status) ، والمواطنة كحقوق (As Rights) ، والمواطنة كنشاط سياسي (As Political Activity) ، والمواطنة تعبيراً عن الهوية والانتها (As a Form of Collective Identity) .

أو قد يختزل المواطنة في أمرين: نمط اكتساب الحقوق من ناحية ، وطرق ووسائل ممارسة الحقوق من ناحية أخرى ، أى الاختصار على معنيين للمواطنة ؛ يحدد الأول منها المواطنة كوضع قانوني ، بمعنى طرح الافتراضات حول من الذي تعترف له الدولة بصفة المواطن ؟

وما هي الأسس القانونية لحقوق وحرية الأفراد داخل الدولة ؟ بينما يتناول الثاني منها الرؤية الأوسع للمواطنة على أنها مجموعة من الحقوق والواجبات ، وإمكانات المشاركة التي تعرف بحدود العضوية السياسية والاجتماعية^(٩) .

وهو اتجاه يجمع بين المداخل المختلفة التي تركز على الحقوق وعلى المشاركة السياسية في إطار أوسع بكثير من الوضع القانوني للمواطنة ؛ لأنه يشمل كل ما له صلة بالنشاط الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي داخل الجماعة السياسية ، أو بالأساس مسألة العضوية الاجتماعية.

وقد نصادف دراسات أخرى تتعامل مع مفهوم المواطنة باعتباره رابطة بين الفرد والجماعة السياسية ، تختص بإسناد الانتماء إلى الجماعة ، وأنها تمثل بالتالي ثلاثة عناصر مؤسسة للمواطنة: الحقوق بمعنى الإسناد القانوني للفرد داخل الجماعة من حقوق مدنية وسياسية واجتماعية وغيرها من الحقوق الأساسية ، والمشاركة بمعنى تعيين ماهية وشروط الممارسة للعلاقة بين المواطن والجماعة كما تتضمنها سياسات وتشريعات الدولة والتي قد تفرض القيود على حقوق الأفراد ، والانتماء والذي قد يرتكن إلى مفهوم الهوية ، أو إلى الرابطة القانونية المؤسسة على الإقليم أو الدم ، أو كما في الجماعة الأوروبية على جنسية إحدى الدول الأعضاء^(١٠) .

فكأن الجنسية هي أحد العناصر المؤسسة لمفهوم المواطنة من زاوية الانتماء ، والتي تختص بتعيين ماهية وأسس الرابطة القانونية بين الفرد والجماعة من ناحية ، وأن الحقوق والواجبات المتبادلة والمشاركة السياسية تمثل باقى عناصر ذلك المفهوم المحوري.

بل قد نعرف كذلك تصوراً ثلاثي الأبعاد للمواطنة ؛ يجمع ما بين الوضع القانوني من ناحية ، والإحساس والمشاعر من ناحية ثانية ، والمشاركة من ناحية ثالثة ، مع إيجاد علاقات ارتباط وثيقة رأسية وأفقية بينها ، وبما يشكل النموذج الأكثر قبولاً داخل فقه المواطنة والأكثر تداولاً بينها^(١١) .

وهناك من يرى أن دراسة المواطنة من خلال موقع الجنسية منها يجب أن تلم بمسألتين مترابطتين ، تحدد الأولى منها من هم أعضاء الجماعة السياسية ، وتقوم الثانية بتعيين حدود العلاقة بين الأفراد والمؤسسات. ومن ثم فإن المواطنة تعرف في مجالين مختلفين: الوضع القانوني منظوراً إليه بموجب التشريع والقانون ، والمفهوم الثقافي منظوراً إليه بموجب القيم والنظرية السياسية والثقافة القانونية التي تحكم ممارسة الحقوق والواجبات.

ولعل المواطنة هنا هي نوع من العلاقة المتبادلة بين المفاهيم القانونية التي تحدد وتعين أعضاء الجماعة السياسية (الداخل/الدخيل) ، وبين المفاهيم الثقافية التي تعرف بالمشاركة والجماعية منظوراً إليها من زاوية ممارسة الحقوق والواجبات المتبادلة.

وهو الأمر الذي نلاحظه أيضاً من خلال تعريف محكمة العدل الدولية - في قضية نوتباوم عام ١٩٥٥- للجنسية بما يحتوي كل أبعاد المواطنة ، -وفقاً لممارسات الدول وقرارات التحكيم والأحكام القضائية وآراء الفقهاء- بأنها "رباط قانوني يقوم على الارتباط الاجتماعي ، ورابطة فعلية تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر ، إلى جانب الحقوق والواجبات المتبادلة. ويمكن القول إنها تمثل التعبير القانوني عن حقيقة كون الفرد الذي منحت له -إما مباشرة بحكم القانون (الجنسية الأصلية) ، أو بناء على فعل صادر عن السلطات (الجنسية المكتسبة)- أوثق ارتباط بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أى دولة أخرى"^(١٢).

- ومن ثم فقد حصرت المحكمة مفهوم الجنسية في مجموعة من العناصر الأساسية :
- أنها علاقة قانونية تقوم على رابطة فعلية في الوجود والمصالح والمشاعر (تأسيس الرابطة).
 - أنها تعنى التمتع وممارسة الحقوق والواجبات المتبادلة (مفهوم الولاء).
 - أنها تعبير عن حقيقة الهوية والانتماء إلى جماعة معينة (مفهوم الهوية والانتماء).

فالجنسية بداية هي مسألة اعتراف قانوني ؛ أي مسألة اكتساب وضع المواطنة ؛ بمعنى الرابطة أو العضوية الرسمية أو القانونية لفرد في جماعة سياسية منظمة ، وهو ما أثار الكثير من الجدل الأكاديمي والسياسي في الآونة الأخيرة حول هذا البعد القانوني ، وكانت معظم الاهتمامات تدور حول من له الحق في ادعاء الحصول على وضع الجنسية ، حيث يثور التساؤل حول الأولويات الدستورية والقيمية لجنسية الميلاد ، والشروط اللازمة من أجل اكتساب الجنسية ، وحول ما إذا كانت المواطنة تفترض وحدة الولاء ، أم يجب التسامح مع التوجهات المتزايدة نحو ازدواج أو تعدد الجنسية ، وما هي مؤشرات ومدى مشروعية الخط الفاصل بين المواطنين والأجانب؟.

وقد تشكلت المواقف التي اتخذت في مثل هذه الأمور من قبل مجموعة واسعة من وجهات النظر المتعارضة والمتباينة حول المسائل الأساسية في النظرية والتطبيق ، لكن ما يجمع عليه هو الارتباط الوثيق بين الجنسية كوضع قانوني وبين حرية الدولة في تحديد من هم

رعاياها ؛ حتى في إطار الحدود التي يفرضها القانون الدولي ، وأهمها أن ترتكن تلك الرابطة القانونية أو الرسمية على أساس من الرابطة الفعلية التي تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر.

وإن كانت هناك ثمة ادعاءات تفترض فك ذلك الارتباط الحتمي بين المواطنة وبين الدولة القومية ؛ فإنها لا تقوى بحال على مواجهة الحقائق الثابتة في تأكيد اختصاص الدولة في أن تحدد بموجب تشريعاتها الداخلية ويأرادتها المنفردة من هم مواطنوها^(١٣).

فالقول بأن المواطنة في الجماعة الأوروبية European Citizenship تشكل نموذجاً لفك الارتباط بين مفهوم المواطنة والدولة القومية ؛ إنما يتجاهل استناد تلك المواطنة إلى جنسية الدول القومية المكونة للجماعة ؛ حيث عرفت اتفاقية ماسترخت مواطني أوروبا بأنهم أولئك الأفراد الذين يحوزون جنسية إحدى الدول الأعضاء ، ومن ثم فإن التشريع الوطني لكل دولة أوروبية هو الذي يحدد من هم مواطني الجماعة الأوروبية.

وإن كان هناك من يقلل من أثر تلك التبعية بافتراض أن هذه الدول قد نقلت بالفعل جزءاً من اختصاصاتها إلى الجماعة الأوروبية ؛ ومن ثم فإن كل ما تمارسه الدولة فيما يتصل بقوانين وتشريعات الجنسية الخاصة بها إنما يخضع كقاعدة عامة لرقابة الجماعة الأوروبية ؛ فإن البعض الآخر يرى أن تضمين المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان ضمن القوانين الأساسية للجماعة يجعل من أى تشريع أو قانون وطني للجنسية ينتهك تلك الاتفاقية - من قبيل التمييز على أساس الجنس أو الدين أو الرأي السياسي على سبيل المثال - قانوناً باطلاً.

لكن وجهة النظر السائدة أن الدول الأعضاء تحتفظ بكامل اختصاصها في ضبط أحكام جنسيتها في معظم الأحوال ، طالما أن الجماعة الأوروبية لا زالت تتكون من الدول المستقلة ذات السيادة ، ومن ثم فإن اختصاص تحديد وتعريف مواطنيها هو أمر يخص كل دولة على حدة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد يرى البعض في الأجانب -الذين يقيمون ويتمتعون بشكل ما بحقوق العضوية في عدد كبير من الدول- مؤشراً على نمط للمواطنة لا يرتبط حتماً بالجنسية ولا الوضع القانوني ؛ لأن مصدر معظم تلك الحقوق التي تمنح لهؤلاء هو القانون الدولي لحقوق الإنسان ؛ والذي يقر لهم بها على أسس فردية ، وليس على أساس التبعية إلى دولة معينة ؛ بمعنى الإشارة إلى أن الأجانب قد غدوا يتمتعون بحقوق أساسية كانت محجوزة تقليدياً للمواطنين في عدد من المجتمعات المضيئة ، وأن مصدر تلك الحقوق يكمن في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

إلا أن الحقيقة تظل قائمة وهي أن حقوق الأجانب في تزايد صدقاً وعدلاً - سواء بفعل تشريعات الدولة الوطنية ، أم بتأثير حقوق الإنسان العالمية ، أو حتى بتأثير ما يطلق عليه الامتيازات المعاصرة^(١٤) - لكنها لا تعنى بحال تغيير وضعهم القانوني إزاء المجتمعات المضيفة ، فعندما نفهم المواطنة على أنها نوع من العضوية القانونية الرسمية في الجماعة ؛ يقع الأجانب خارج دائرتها مهما تمتعوا به من حقوق وامتيازات ، وبما يعنى ذلك من ضرورة الإقرار بأنه إلى الدرجة التي يتمتع بها الأجانب بحقوق أساسية داخل الجماعة ؛ تصبح وظيفة المواطنة في إيجاد الحد الفاصل بين الداخل والخارج أقل فاعلية ؛ الأمر الذي يقودنا إلى السمة الثانية للجنسية.

فالجنسية ترتبط بالتمتع بالحقوق والواجبات المتبادلة ، وبهذا المفهوم فإن التمتع بالحقوق هو الذي يحدد عضوية الجماعة ؛ بتعبير آخر فإن المواطنة تفترض التمتع بالحقوق ؛ وأن هؤلاء الذين يمتلكون الحقوق غالباً ما يتمتعون بالمواطنة. والقضايا التي يواجهها هذا البعد من المواطنة هو التساؤل حول علاقة التشريع بالواقع الاجتماعي ، ودور القضاء في حماية الحقوق والحريات ، وهل يمكن استبعاد أو حرمان طوائف محددة من التمتع بالحقوق من قبيل الازدواج أو مواطني الدرجة الثانية في بعض البلاد ؛ إذ يقوم هذا التوجه على افتراض أن التمتع الكامل - وعلى قدم المساواة - بالحقوق المعترف بها قانوناً - وبغض النظر عن ماهية تلك الحقوق - هو شرط ضروري للمواطنة في الدول الديمقراطية.

وتعنى الجنسية أخيراً الانخراط الفعلي والفعال في الجماعة السياسية ؛ تعبيراً عن نوع من التضامن والهوية ، أو تأكيد الروابط الفعلية للتضامن داخل الجماعة وتنمية الشعور بالانتماء ، إنها تمثل التعبير القانوني عن حقيقة كون الفرد الذي منحت له - إما مباشرة بحكم القانون (الجنسية الأصلية) ، أو بناء على فعل صادر عن السلطات (الجنسية المكتسبة) - أوثق ارتباط بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أي دولة أخرى ، فيما يعرف بالروح المدنية ، أو السلوك الواعي الإيجابي للمواطن ؛ تعبيراً عن الشعور بالانتماء ، وأن كل ما يعنى الجماعة يعنيه ؛ وهي علاقة ثابتة وإيجابية ، ولها مظاهرها في المشاركة والسلوك.

٢ - تعريف الجنسية من خلال الفقه والقضاء الدولي : مبدأ الجنسية الفعلية

بداية هناك مجموعة من الأسس والمبادئ المتفق عليها في الفقه الدولي للجنسية ، نركز منها على النقاط التالية :

(أ) أن الجنسية كنظام قانونى تقع على التخوم الفاصلة بين القانونين الدولى والوطنى ؛ فهى أساس قيام واستمرار الدولة من خلال تقنينها لركن الشعب فيها ، وهى معيار الإسناد الجغرافى والقانونى للأفراد إلى الدول المكونة للجماعة الدولية ، وهى الأداة التى تمكن الدولة- من خلال الحماية الدبلوماسية- من ممارسة مظاهر سيادتها خارج نطاقها الإقليمى ، مثلما هى عنوان الفرد ، ولا تستقيم هويته وحقوقه وحرياته إلا بها ، بل إنها الرابطة التى تصل الفرد بالقانون الدولى ، والتى بدونها لا يمكنه الدفاع عن حقوقه فى المجال الدولى.

(ب) أن الجنسية حق من حقوق الإنسان الأساسية. فحق الاستقرار الدائم بالإقليم ومدى تمتع الفرد بالحقوق العامة والخاصة يرتبط إلى حد كبير بصفته الوطنية أو الأجنبية ، ولهذا حرصت م ١٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على النص بحق كل فرد فى التمتع بجنسية ما ؛ وهو ما أكدته م ١٤ من العهد السياسى والمدنى.

(ج) أن ارتباط الجنسية بحقوق الإنسان على هذا النحو لا يعنى تجاهل مكانة الدولة وحقوقها فى أن تحدد -بموجب تشريعاتها الداخلية وباختصاص منفرد- من الذين يتمتعون بجنسيتها ؛ وهو حق أصيل أكدته الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وقرارات التحكيم ؛ بمعنى التأكيد على الطابع الداخلى لتنظيم الجنسية ضمن الحدود التى يفرضها القانون الدولى والمعاهدات ذات الشأن^(١٥).

وتحليل العناصر السابقة يدلنا بداية على أن القوانين الداخلية هى التى تنشئ وتؤسس نظام الجنسية ، ومن ثم فإن شكلها المحدد وسماتها المتميزة تختلف من دولة لأخرى ؛ لأن العضوية فى دولة ما إنما تعنى منظومة من الحقوق والالتزامات التى تؤسس لمفاهيم الولاء والانتماء فى إطار قانونى يختلف بالتأكيد عن العضوية فى دولة أخرى ، بل إن الاختلاف فى الحقوق والواجبات - بمعنى المنح أو الحرمان - قد يحدث داخل الدولة الواحدة إذا كانت لديها فئات مختلفة ومتباينة للجنسية ؛ من قبيل اختلاف الوضع القانونى والحقوق بين مواطنى الولايات المتحدة الذين تعترف لهم بكامل الحقوق المدنية والسياسية ، وبين رعاياها الحاملين لجنسيتها والقاطنين فى ممتلكاتها خارج القارة ؛ مثل جوام وبورتوريكو وساموا ، أو ما كان من حرمان السود والآسيويين بها من حقوق المواطنة- بمعنى رابطة الولاء والمشاركة- لفترات طويلة.

ومن ثم فإن للدولة بما لها من سيادة اختصاص إسناد جنسيتها إلى الأفراد والجماعات حسب قانونها الوطنى ، مثلما لها الحق فى أن تجمع عليهم ما بين الجنسية والمواطنة ، أو أن

تفصل وتباعد ما بينهما فتتولى حماية البعض على الصعيد الدولي ، بينما تقيّد من ممارستهم للحقوق والحريات على الصعيد الوطني.

لكن هذه الفئات والتقسيمات الداخلية للجنسية ، -ومدى علاقاتها بالمواطنة ، وسواء كانت من الدرجة الأولى أو الثانية- لا تعنى كثيراً القانون الدولي ؛ والذي إذ يحكم حقوق والتزامات الدول ؛ يهتم أكثر بالجنسية لأغراض العلاقات فيما بين الدول أكثر من وظائفها الداخلية ؛ فالجنسية بالنسبة للقانون الدولي لا تعنى أكثر من مجرد أداة توزيع الأفراد بين وحدات دولية ، أو أنها آلية للتفاعل فيما بين الدول ذاتها ، دون البحث فيما يجاوز هذه العلاقة إلى الداخل ؛ إذ هي من بدائع التنظيم الداخلي ، والتي لا يعيرها القانون الدولي كثير انتباه ، إلا بقدر تأثيرها على العلاقات الدولية.

وانطلاقاً من هذا التعريف ؛ فإن وظيفة الجنسية في ظل القانون الدولي بمعنى الإسناد السياسي والقانوني للأفراد إلى الدول ، والنابعة بالأساس من فكرة سيادة الدولة ؛ تماثل وظيفة ودور الحدود كإسناد قانوني للإقليم إلى الدولة ، وأن الدولة إذ تمارس اختصاصها على إقليمها وعلى شعبها ، أو تتدخل لصالح أحد رعاياها- بترتيب المسؤولية الدولية أو الحماية الدبلوماسية- إنما يعكس ذلك الاختصاص المنفرد والمانع لها في مواجهة الدول الأخرى^(١٦).

وبسبب علاقاتها بسيادة الدولة تلعب الجنسية كذلك دوراً مهماً في مجالات أخرى للقانون الدولي ، منها على سبيل المثال قانون الحرب أو المنازعات المسلحة ؛ حيث تشكل الجنسية أساساً للتمييز بين طوائف وفئات متعددة (التمييز بين المحاربين والمحايدين) ، ولعدد كبير من الحقوق والالتزامات (معاملة أسرى الحرب ، حماية السكان المدنيين ، مسؤولية الدولة عن جرائم الحرب ، الاختصاص الجنائي الدولي) ، وكذلك في مجال القانون الدولي للاجئين في تحديد دولة الأصل ، ومبدأ عدم الإرجاع ، وأن الأفراد عديمي الجنسية لا يملكون آلية محددة لممارسة الحقوق ، أو الحصول على حماية دولة بعينها ضمن القانون الدولي.

ولهذا كان يغلب على الاتجاه التقليدي في الفقه الدولي النظر إلى الجنسية على أنها تقع ضمن حدود الاختصاص الداخلي المحفوظ للدولة ؛ لأن الجنسية تنشأ بموجب القانون والتشريع الوطني ، ولا يوجد ما يسمى بالمواطنة العالمية ، ولا موضع لاتجاهات تحاول الفصل ما بين المواطنة وبين الدولة القومية ذات السيادة ؛ والتي لها الحق الكامل - بموجب المادة الأولى من معاهدة لاهاي ١٩٣٠- في أن تحدد بموجب قوانينها من هم رعاياها ؛ وهو الأمر الذي عبرت عنه الصكوك والاتفاقيات الدولية ، وأكدت عليه الأجهزة القضائية الدولية.

وجوهر ما يستند إليه فقهاء الجنسية في ذلك هو الرأى الاستشارى للمحكمة الدائمة للعدل الدولى رقم ٤ بصدد النزاع بين فرنسا وبريطانيا بشأن مراسيم الجنسية في تونس والمغرب ، إذ قررت أنه " في الوضع الراهن للقانون الدولى ، تندرج مسائل الجنسية من حيث المبدأ ضمن المجال المحفوظ للدولة " (١٧).

ولهذا أكد الفقه الدولى على اختصاص الدولة المانع بمسائل الجنسية ، وإن كانت هناك حدود بموجب القانون الدولى استناداً إلى نفس الرأى الاستشارى السابق ؛ فهى إذ تؤكد على أن مسائل الجنسية تقع ضمن الاختصاص المحفوظ للدول ، جعلت من الواضح تماماً أن هذه المسألة تمثل بحق مسألة نسبية تعتمد على تطورات القانون الدولى.

وهكذا فإن قضية ما إذا كانت مسألة ما تقع كقاعدة عامة ضمن الاختصاص المفرد للدولة أم لا ؛ هى قضية نسبية في جوهرها ، تعتمد على تطورات العلاقات الدولية ، وأنه في الحالة الراهنة للقانون الدولى فإن مسائل الجنسية تقع من حيث المبدأ ضمن المجال المحفوظ ؛ الأمر الذى يترك احتمال تطور القانون الدولى بشكل يفرض قيوداً على اختصاص الدولة قائماً.

ومن ثم فقد أرست المحكمة في رأياها السابق ثلاث قواعد أساسية : الطابع الداخلى لقواعد تنظيم الجنسية ، وأن اختصاص الدولة بمسائل الجنسية هو اختصاص يخضع للقيود الدولية ، وأن هذه القيود يمكن أن تتطور حسب تطورات القانون الدولى ذاته ؛ فإذا كان للدولة حق ضبط أحكام الجنسية فيها ؛ فإنها تستمد اختصاصها بذلك من القانون الدولى ذاته ، وليس لها أن تمارس هذا الاختصاص إلا داخل الحدود التى يرسمها لها ، و إلا تعرضت لجزاء عدم الاعتراف.

بتعبير آخر فإن حق الدولة في إنشاء أو تنظيم جنسيتها هو اختصاص تقديرى يعرف له حدوداً ممثلة في اختيار الدول بين عدة أسس لمنح جنسيتها عن طريق الدم أو الإقليم أو الجمع بينهما ، والتي تطبق غالباً فيما بين الدول ، وبما يعنى ذلك من اعتراف القانون الدولى بحالات انعدام أو تعدد الجنسية طبقاً لممارسات الدول. ذلك لأن كل هذه المبادئ - رغم اختلافها - تتضمن قاسماً مشتركاً ألا وهو أنه يوجد بين الدولة مانحة الجنسية والفرد المعنى بالأمر رابطة أو صلة ما يعتبرها القانون الدولى - حسب الوضع الراهن - صلة كافية للاعتراف بها (١٨).

وقد أدت الحاجة إلى إقامة تمييز بين صلة الجنسية التي يمكن الاحتجاج بها أمام الدول الأخرى ذات السيادة ، وبين صلة الجنسية التي لا يمكن الاحتجاج بها - رغم صحتها- في مجال ولاية الدولة المعنية ؛ إلى تطور نظرية الجنسية الفعلية ، وأنه لا يجوز لدولة ما أن تطالب غيرها بالاعتراف بالقواعد التي وضعتها بشأن اكتساب جنسيتها ، ما لم تتصرف على نحو يتفق مع الهدف العام المتمثل في إقامة صلة قانونية بين منح الجنسية للفرد وارتباطه الفعلي بالدولة التي تتولى الدفاع عن مواطنيها بحمايتها من دول أخرى^(١٩) .

وما ذلك إلا لأن الدولة إذا ما منحت جنسيتها إلى شخص ما - تبعاً للاختصاص الممنوح لها من قبل القانون الدولي ، وفي إطار حدوده الواضحة- فإنها لا تنشئ فحسب وضعاً داخلياً محكوماً بالقانون المحلي ، وإنما وفي الوقت ذاته واستناداً إلى نفس القاعدة تنشئ وضعاً دولياً يطالب باعتراف سائر الدول الأخرى. فإذا ما منحته جنسيتها دون توافر الشروط المتطلبة من قبيل وجود رابطة ما بين الدولة والفرد ؛ فإنها تخالف بذلك التزاماتها بموجب القانون الدولي ؛ بحيث تنشئ بموجب تشريعها هذا وضعاً فعلياً داخلياً فحسب ، ولا تترك لغيرها من الدول الأخرى من خيار سوى عدم الاعتراف بهذا الوضع ؛ ممثلاً بحق الدولة في ادعاء أو المطالبة بالحماية الدبلوماسية للفرد^(٢٠) .

ومبدأ عدم الاعتراف نجده من خلال حكم نونتباوم السابق الإشارة إليه ، استناداً إلى عدم وجود رابطة فعلية أو حقيقية بين ليخنشتاين التي ترغب في ممارسة الحماية الدبلوماسية لصالح هذا الشخص على الصعيد الدولي في مواجهة جواتيمالا ؛ حيث أوضحت المحكمة أن التجنس الواجب الاعتراف به إنما يعنى الحصول على وضع قانوني ، وعلى عضوية حقيقية وفعلية في شعب ليخنشتاين ، وأن نونتباوم كان يهدف من وراء تجنسه لأسباب منفعية محضة ، لا تجد جواتيمالا ثمة التزاماً عليها بالاعتراف بجنسية تم اكتسابها في مثل هذه الظروف ، ولا تثريب عليها في ذلك ولا نكير^(٢١) .

وفي حقيقة الأمر فإن المحكمة قد قررت أن مجرد الوضع القانوني للجنسية في حد ذاته - في إطار القانون الدولي- لم يعد يشكل شرطاً كافياً أو سنداً مقبولاً لممارسة الحماية الدبلوماسية ؛ فلا يجب أن تكون محض رابطة وحسب ، بل يشترط أن تكون رابطة فعلية تقوم على رباط اجتماعي ، وتجد عميق جذورها في الوجود والمشاعر والمصالح ، فضلاً عن الحقوق والواجبات المتبادلة ، بل وتجد تعبيرها المباشر في ماهية الانتماء ، وأن الشخص الذي منح الجنسية هو أقرب من كل النواحي إلى سكان الدولة المانحة من غيره من الشعوب والأوطان.

وهو ما سار عليه التحكيم الدولي في عدد كبير من حالات ازدواج الجنسية ؛ إذ أن المسألة التي أثرت - فيما يتصل بالحماية الدبلوماسية- هي طبيعة الجنسية ، وما إذا كانت جنسية فعلية وحقيقية تتوافق مع حقائق الأمور ، وتقوم على روابط قوية بين الفرد وبين إحدى الدول التي منحته جنسيتها ؛ وهي عوامل شتى ، ويختلف تقديرها من حالة لأخرى .

ولعل من تلك الروابط الفعلية الإقامة العادية ، وتاريخ التجنس ، والزمن الذي أمضاه في كل بلد ، ومكان التعليم ومناهجه ولغته ، والعمل والمصالح المادية ، ومحل الإقامة الأسرية ، والروابط الأسرية في كل بلد ، والمشاركة في الحياة الاجتماعية والعامية ، واستعمال اللغة ، ودفع الضرائب ، وحيازة واستعمال جواز سفر الدولة الأخرى ، والخدمة العسكرية ، والحسابات المصرفية ، والزيارات إلى دولة الجنسية الأخرى ، وهي كلها معايير يجب الاستناد إليها في تقدير ماهية الجنسية الغالبة أو الفعلية عند التعارض .

وحيثما لا توجد مثل تلك الروابط الفعلية بين الفرد والدولة - كما هو الحال في نونتباوم- فليس لدولة في أعين قضاة المحكمة من سبيل - بموجب القانون الدولي - إلى ممارسة الحماية الدبلوماسية ، أو بتعبير أدق فإن الدول الأخرى لا تخضع لالتزام ما بموجب القانون الدولي بالاعتراف بالجنسية الممنوحة في غياب مثل هذه الروابط ، والتي تمثل بحق الرابطة العضوية بين الفرد ودولته .

بتعبير آخر فإن مدى الإقرار أو الاعتراف بجنسية نونتباوم -طبقاً للقانون الداخلي- لم يكن هو موضوع الحكم ولا مداولاته بحال ، ولم يؤثر على قرار المحكمة في شيء ، ولا حتى مدى مشروعية قانون الجنسية ؛ إذ أن ما يقع محل نزاع هو ادعاء لخنشتاين الحماية الدبلوماسية على أساس اكتسابه جنسيتها ؛ فهي كدولة لها كامل الاختصاص في أن تعامل نونتباوم على أنه أحد مواطنيها لأغراض ذات صلة بالقانون الداخلي ، لكنها لا يجب أن تفرض على غيرها من الدول معاملته كذلك لأغراض تتصل بالقانون الدولي^(٢٢) .

ومن ثم فإن القيود التي يفرضها القانون الدولي على اختصاص الدولة بمسائل الجنسية لا زالت قيوداً سلبية ؛ ممثلة في مبدأ عدم الاعتراف بالآثار الناجمة عن منح الجنسية على الصعيد الدولي ، وإن كانت المحكمة لم تقدم أى التزامات إيجابية تفرض على الدول في ممارستها لاختصاصها الداخلي في مسائل الجنسية ، من قبيل الإقرار بأن الفرد الذي يمتلك مثل هذه الروابط الفعلية أو الحقيقية نحو دولة ما يجب أن يكتسب الحق في جنسيتها ؛ بما يمثل التزاماً عليها واجب الوفاء .

وإن كان هذا الحكم قد تعرض لانتقادات شتى من زاوية الإصرار على تلك الروابط التي تشكل معيار الجنسية الفعلية في حالات تتجاوز ازدواج الجنسية ، وتتصل بالحماية الدبلوماسية ، وأن أغراض الحماية تلك قد لا تشترط مثل تلك الروابط الفعلية أو الحقيقية كما أوضحها المقرر الخاص للجنة القانون الدولي في موضوع الحماية الدبلوماسية.

ومن ثم فهي تعالج حكم المحكمة على أنها كانت حالة خاصة غير قابلة للتعميم ، ولا تنهض بذاتها لتشكيل قاعدة عامة ولو من باب القياس والمماثلة ، وأنها تقتصر فحسب على القول بأنه بموجب القانون الدولي فإن الوضع القانوني الشكلي للجنسية في غياب أسباب الروابط الحقيقية أو الفعلية بين دولة ما والفرد ليست بالشرط الكافي لعرض النزاع أمام المحكمة الدولية.

وهو الأمر الذي أكدته لجنة القانون الدولي في مشروعها حول المسؤولية الدولية عام ٢٠٠٣م ؛ حيث رأت اللجنة " أن هناك عوامل معينة تقصر الموقف المعتمد في قضية نونتباوم على الوقائع الخاصة بهذه القضية ، وبخاصة كون الروابط التي كانت قائمة بين السيد نونتباوم ولجنشتاين (الدولة المدعية) هي روابط واهية للغاية ، بالمقارنة بالروابط التي كانت قائمة بينه وبين جواتيالا (الدولة المدعى عليها) لفترة تزيد عن ٣٤ عاماً ؛ مما حدا بمحكمة العدل الدولية إلى أن تؤكد مراراً أن لجنشتاين لا يحق لها أن توفر حمايتها لنونتباوم إزاء غواتيالا ؛ وهذا يوحي بأن المحكمة لم تقصد تقديم قاعدة عامة تسرى على جميع الدول ، وإنما قاعدة نسبية يشترط بموجبها على الدول التي تكون في وضع مثل وضع لجنشتاين أن تثبت وجود صلة حقيقية بينها وبين السيد نونتباوم ؛ لكي يسمح لها بتقديم مطالبة لصالحه ضد جواتيالا التي كانت تربطه بها روابط وثيقة للغاية"^(٢٣).

٣ - الجنسية في الفقه المصري

لعل من أكثر التعريفات شمولاً وتعبيراً عن فكرة الجنسية في الفقه المصري هو تعريف المحكمة الدستورية العليا على أنها "رابطة أصلية بين الدولة والفرد يحكم القانون نشأتها وزوالها ويحدد آثارها ، وإذ تقوم في الأصل على فكرة الولاء للدولة ، فتميز عن غيرها من الروابط القانونية بطابعها السياسي ، وتنشئها الدولة بإرادتها المنفردة ؛ فتحدد بتشريعاتها الوطنية الأسس والمعايير التي يتعين تطبيقها لتحديد من يعتبر متمتعاً بها أو خارجاً عن دائرة مواطنيها"^(٢٤).

فهى رابطة أصلية بين الفرد والدولة ، تقوم على فكرة الولاء المميز لها بالطابع السياسى عن غيرها من الروابط القانونية ، وأن للدولة بما لها من سيادة واتصال مسائل الجنسية بها أن تحدد بموجب قوانينها الداخلية شروط منحها وكسبها وفقدائها ؛ لأنها تحدد بالجنسية ركن الشعب فيها ؛ من خلال تعريف ماهية المواطن ، وهو الأمر الذى نلاحظه فى أحكام القضاء والمذكرات الإيضاحية لتشريعات الجنسية المتعاقبة.

فالجنسية فى عرف المحكمة الإدارية العليا فى قضاء متواتر مستقر ، هى " رابطة سياسية وقانونية بين فرد ودولة ، توجب عليه الولاء وتتوجب عليها حمايته ومنحه المزايا المترتبة على هذه الرابطة ، ومن ثم كانت موضوعات الجنسية تنبثق من سيادة الدولة ذاتها ، وكانت سلطة المشرع فى تحديد الاشتراطات اللازم توافرها فىمن يتصف بالجنسية المصرية ، وفىمن يجوز منحه إياها سلطة واسعة تملئها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن ، وكان للدولة أن تتولى بناء على ذلك تحديد عنصر السكان فيها ، وهى إذ تنشئ الجنسية - بإرادتها وحدها - تحدد شروط منحها ، وشروط كسبها ، وشروط فقدانها أو إسقاطها ؛ حسب الوضع الذى تراه.

"ومن حيث إنه لما كانت مسائل الجنسية من صميم الأمور الداخلة فى كيان الدولة ، وكان تنظيمها يتعلق بسيادتها لاتصالها بالنظام العام من جهة ، ولكونها من عناصر الحالة الشخصية من جهة أخرى ؛ فإن للمشرع مطلق الحرية بمقتضى القانون العام فى تنظيم الجنسية وتقديرها على الوجه الملائم الذى يتفق وصالح الجماعة"^(٢٥).

فإذا ما انتقلنا إلى الكتابات الفقهية التى عاجلت الجنسية المصرية ابتداء من تعريف وتحديد ماهية الجنسية ؛ فإنها تدور فى أغلبها حول مفاهيم "الرابطة" ، و"الاعتبارات السياسية" و"المفاهيم القانونية" ؛ إذ تركز فى اتجاه أول على فكرة "الرابطة" أو "العلاقة" التى تربط بين الفرد والدولة ؛ فهى "الرابطة التى تربط كل فرد بدولة محددة" ، أو قد تعتد بوصف غالب فيها بأنها "الرابطة السياسية التى يصير الفرد بمقتضاها جزءاً من العناصر التكوينية الدائمة لدولة معينة" ، أو بالتركيز على السمة القانونية ؛ فتصير هى "الرابطة القانونية التى تلحق شخصاً بدولة محددة" ، أو بأنها "علاقة قانونية بين الفرد والدولة يصير الفرد بمقتضاها عضواً فى شعب الدولة"^(٢٦).

بل وقد تجمع بين السمتين - كما فى حكم القضاء - باعتبار الجنسية "رابطة سياسية وقانونية" ؛ فهى رابطة سياسية لأنها تربط الفرد بوحدة سياسية هى الدولة ، ولأن مبنائها

سيطرة الدولة وسيادتها في تحديد ركن من أركانها وهو الشعب ، وهي رابطة قانونية لأنها تحكمها قاعدة قانونية وتترتب عليها آثار قانونية ، وتكمن وراء هاتين الصفتين للجنسية الفكرة الاجتماعية للجنسية أو "الجنسية الاجتماعية"^(٢٧) .

ولهذا فقد اختلفت مناحى الفقهاء في تعريف الجنسية ؛ وهو خلاف يكشف عن قدر الاعتداد بهاتين الصفتين معاً ، أو بإحداها دون الأخرى ، وإن كان لكل من وصف "السياسية" و"القانونية" أهميته في التعريف بالجنسية ؛ فالناحية السياسية تعبر عن مدى سلطة الدولة في مسائلها من الوجهتين الدولية والوطنية ، أما الناحية القانونية فيها فهي تعبير عن النظام القانوني الناظم لها ، وعمما يترتب عليها من آثار قانونية ، ومن ثم فإن الجنسية لدى كثير من الفقهاء هي "رابطة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة"^(٢٨) .

إلا أن تعريف الجنسية بأنها رابطة بين الفرد والدولة ، قد يوحى لأول وهلة لدى البعض بأن الأمر يتعلق بتصرف قانوني اتفاقى إرادى ، يقوم على توافق إرادتين: إرادة الدولة وإرادة الفرد ، بما لا يتفق و الطابع السيادى لفكرة الجنسية ؛ ذلك لأن إرادة الفرد لها مكانها في الجنسية ، إلا أن دورها يقتصر على مجرد قبول جنسية الدولة ؛ فهي إرادة قبول الدخول في نظام قانوني أوجدته إرادة الدولة ، وليست إرادة إنشاء أو خلق ذلك النظام^(٢٩) .

غير أن فكرة الجنسية التعاقدية تلك لم تسد في الفقه المصرى ؛ إذ الجنسية في الواقع لا يمكن أن تنحل إلى رابطة تعاقدية ، و أن الدولة هي التي تنفرد بتحديد ركن الشعب فيها ، بما تمليه عليها مصالحها الأساسية ، وهي في هذا لا تعنى بإرادة الفرد الصريحة أو الضمنية ؛ ومن ثم فالجنسية ليست علاقة تعاقدية ، بل هي علاقة تنظيمية ينشئها المشرع بقرار من جانبه ، ويتكفل بوضع قواعدها مقدماً ، وله مطلق الحرية في تعديل هذه القواعد بما يتفق ومصالح الدولة العليا ، أما دور الفرد فيها فهو قاصر على الدخول في هذه العلاقة إذا ما توافرت فيه الشروط المطلوبة^(٣٠) .

بتعبير آخر فإن أنصار تلك النظرية الاتفاقية قد جانبوا الصواب في فهمهم طبيعة دور إرادة الفرد في مجال الجنسية ، حقيقة أنه من المبادئ المسلمة ضرورة احترام تلك الإرادة ؛ بحيث لا يجوز فرض الجنسية على الشخص رغماً عنه ، أو إفقاده إياها تعسفاً أو حرمانه من تغييرها ، غير أن دور الإرادة الفردية لا يمتد إلى إنشاء الجنسية كنظام قانوني ، حيث يظل ذلك حكراً على الدولة ، وإنما ينحصر دور إرادة الفرد في قبول هذا التنظيم ابتداءً ، والاستفادة منه وفق أحكام القانون^(٣١) .

ولذا فقد ذهب اتجاه راجح في الفقه إلى تعريف الجنسية بأنها "صفة يترتب منحها من جانب الدولة اختصاصاً شخصياً لها تجاه الفرد ، يحتج بها قبل الدول الأخرى" ؛ فالعبرة في تعريف الجنسية هي بالدور الذي تلعبه في علاقة الدولة المانحة بالدول الأخرى ؛ بإعطائها اختصاصاً يمكن الاحتجاج به قبل سائر الدول ، بخصوص الفرد الذي يتمتع بجنسيتها.

فالاختصاص الذي تمارسه الدولة في تحديد ركن الشعب فيها له وصفان: الأول : أنه اختصاص دولة ؛ لأنه لا يتمتع به إلا الدولة كأحد أشخاص القانون الدولي العام. أما الوصف الثاني : فهو أنه اختصاص قاعدي مضمونه إعطاء الدولة الحق في وضع القواعد القانونية التي تنظم مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها. وفي خصوص الجنسية ؛ حق كل دولة في وضع القواعد الكفيلة بتحديد ورسم نطاق ركن الشعب اللازم لقيامها.

فالجنسية أولاً : هي نظام قانوني تضعه الدولة لتحديد أحد عناصرها التكوينية ؛ أي الأداة القانونية التي تحدد الدولة بمقتضاها عنصر الشعب فيها ، فتصير بذلك المعيار أو الضابط الذي يرسم نطاق الثروة البشرية اللازمة لقيامها ، وحدود سيادتها الشخصية.

ولهذا الاعتبار فإن اختصاص الدولة بشأنها اختصاص مانع لا ينازعها فيه دولة أخرى ، وتنظمها الدولة بقواعد أمره في قمة ما يتصل بالنظام العام. وإذا كان المشرع يعير مادة الجنسية اهتماماً خاصاً ؛ فلا مراء في أن الأمر يتعلق بنظام قانوني ، يستأثر المشرع وحده بوضع قواعده وأحكامه. وهنا يمكن القول بأن الجنسية كنظام لا يختلف في طابعه التنظيمي عن سائر النظم القانونية الأخرى كنظام الجندية ونظام الوظيفة العامة.

فالمفهوم النظامي يركز على فكرة تنظيم الدولة أو أجهزتها لمادة الجنسية ، ويبرز ضالة دور المخاطبين بأحكام قانون الجنسية في إنشاء تلك الأحكام ، بل ولعل في تعريف الجنسية بأنها "نظام قانوني" ما يبعد كل شبهة حول النظر إليها على أنها رابطة أو علاقة ، لما يقود إليه ذلك من اعتبار أنها ذات طبيعة عقدية أو اتفاقية.

والجنسية ثانياً : "صفة في الفرد تفيد انتماؤه إلى دولة" ؛ حيث يترتب على قيام الدولة بوضع قواعد الجنسية وتنظيم أحكامها إنشاء مركز قانوني عام مجرد يكون قابلاً للاستفادة منه ممن توافرت فيه الشروط التي يتطلبها القانون المنظم للجنسية ؛ فإذا حصل الفرد على جنسية الدولة - سواء منذ مولده أو في تاريخ لاحق - فإنه يكتسب بذلك وصفاً معيناً. فهي "صفة" أو "حالة" يتأثر بها المركز القانوني للفرد في إطار القانون الدولي والوطني على السواء.

ففى نطاق القانون الدولى يتحدد بمقتضى تلك الصفة الائتواء السياسى للفرد إلى أحد أشخاص القانون الدولى وهى الدولة ؛ فالجنسية تهم مباشرة النظام الدولى الذى يحرص على تأكيد حق كل دولة فى وضع المعيار الذى عن طريقه تتحدد الهوية الدولية للفرد ، وهو حق يحميه القانون الدولى الذى يقرر بأن لكل دولة أن تحدد بمقتضى تشريعها من هم رعاياها. أما فى نطاق القانون الداخلى فيتحدد بمقتضى تلك الصفة المركز القانونى للفرد تجاه الدولة التى أكسبته صفة "الوطنى" ، وتكفل له التمتع بالحقوق العامة والسياسية.

لكن علينا من ناحية أخرى التأكيد على أن المواطنة- بهذا المفهوم- ليست بمنحة من الدولة تبسطها أو تقبضها وفق مشيئتها فتحدد على ضوءها من يتمتعون بها أو يمنعون منها ، بل هى صفة أساسية ، وحق لا يجوز إهداره ولا تقييده بما يعطل جوهره ، وإعمال ما يتكامل معها أو ينبثق عنها من حقوق والتزامات ؛ ومن ثم فإن تدخل الدولة فى الجنسية يتعين أن يكون تنظيمياً غير مناقض لفحواه ؛ سواء كان ذلك فى إطار رابطة عقدية ، أو علاقة تنظيمية بين الدولة والمواطن.

ومن ثم يمكننا القول بضرورة التعامل مع الجنسية باعتبارها نظاماً قانونياً فرعياً منفتحاً على غيره من الأنظمة والممارسات والتفاعلات الاجتماعية ، وأن علاقاتها بغيرها من الأنظمة والممارسات هى علاقة حاسمة ابتداء ومتأثرة بما يحدث خارجها من خلال النقاط التالية:

أولاً : علاقة تشريعات الجنسية بمسألة ضبط أحكام الفضاء السياسى والاجتماعى ؛ من خلال تحديد ماهية المواطن ابتداء ، أو وضع أسس اكتساب الجنسية ، والتى قد تفرض قيوداً زمنية على ممارسة الحقوق ذات الصلة بالمواطنة.

ثانياً : علاقة تشريعات الجنسية بقضايا الحفاظ على الهوية المتميزة لركن الشعب فى الدولة والمبرر لها بإنشاء جنسية مستقلة ، مع الأخذ فى الاعتبار أنها جماعة نامية متفاعلة ، تعترتها عناصر التغيير بفعل التدافع الاجتماعى فى الداخل والخارج ؛ الأمر الذى يستدعى دائماً إعادة ضبط القاعدة القانونية التى تحكمها ؛ بما يحافظ على عناصرها المميزة من ناحية ، وتأخذ فى اعتبارها عوامل التغيير التى ظهرت وتلاحقت بفعل التطور الاجتماعى من ناحية أخرى.

ثالثاً : ولهذا فإن النسق التشريعى للجنسية -إذ يقع على التخوم الفاصلة بين المحلى والدولى، أو بين الداخل والخارج- ليعد من أهم النظم القانونية للدولة قاطبة ، يستبق فى أهميته النظام الدستورى نفسه ؛ فقد تحيا الدولة ديموقراطية فى ممارساتها

وسياساتها دون دستور مكتوب ، لكنها تحرص كل الحرص على وضع نظام مميز للجنسية ، كما قد يتم تعطيل الحياة الدستورية طويلاً وتستمر الدولة في ممارستها القمعية لكل الفعاليات المرتبطة بمفهوم المواطنة ، لكنها لا تغفل عن ضبط قانون الجنسية ، ولو من قبيل استخدامه أداة باترة لخصومها ، مستبعدة إياهم من النسيج الاجتماعي للأمم ، مثلما استبعدتهم من نسيجها السياسي ، طاردة إياهم خارج الجماعة.

رابعاً: أن هذه الأهمية الكبرى التي نعقدها على نظام الجنسية وأهميته في تشكيل هوية الجماعة وجوهرها ؛ قد تفقد قيمتها الفعلية في أعين الجماعة ذاتها ، حين يجري التساهل في المنح أو المنع والاستبعاد عن طريق السماح للآخر بالانضمام إليها دون مبررات أو علاقات قوية بالجماعة ، أو إسقاطها عن الخصوم السياسيين ، أو إساءة استخدام مفهوم ودلالة "الأعمال الجليلة" التي تميز للفرد أن ينضم للجماعة دون قيد أو شرط موضوعي أو زماني ؛ والتي قد يجري التوسع فيها لتمنح لأهل الفن أو لاعبي كرة القدم تحت وهم الأعمال الجليلة ؛ والذي يندرج بحق تحت اسم "التجنيس العشوائي" (٣٢).

خامساً: ولهذا الاعتباراتها كلها فإن القضاء هو المؤسسة الرئيسية التي تصب فيها كل تفاعلات الجنسية ، وتعبّر عن كل ما تموج به من تناقض وتدافع ؛ سواء في ذلك القضاء الدولي أو الوطني ؛ إذ لا يمكننا إنكار دور القضاء الدولي في إرساء مفاهيم الجنسية ومعاييرها ومؤشراتها ، وحسم ما اشتجر بين الأمم - بسبب من ممارستها المستندة إلى فكرة الاختصاص المانع والمنفرد - من صراع حول الازدواج أو العدم ، ولا القضاء الوطني في إرساء مفاهيم الولاء والانتفاء وضبط الحياة الاجتماعية والسياسية.

فالقضاء مؤسسة كاشفة لما يعتور القوانين من قصور في التطبيق ، أو جمود عن مواكبة التطورات الفاعلة للجماعة ، ثم هو مؤسسة حاكمة ضابطة فيما تطبقه من قوانين ، أو ترسيه من مشروعية ، وتزداد أهميته في دول لا تأخذ الديمقراطية ولا حكم القانون مجمل الجد ، أو مجتمعات لم تترسخ فيها بعد قيم الثقافة القانونية ؛ الأمر الذي يؤهل القضاء لأدوار أخرى تشريعية وتثقيفية وتعليمية ، حتى لنحسبه قاطرة التطور في تلك الدول والمجتمعات.

بتعبير آخر فإن للقضاء دوره في لفت الأنظار إلى عدم فاعلية النص التشريعي ؛ بمعنى

عدم الاتفاق بين الظاهرة الاجتماعية وبين القانون الذى يرصدها ويضبطها ؛ أى اختلال التوازن الحيوى والدقيق فى المصالح التى تراعيها القاعدة القانونية ، وعجزها عن الاستجابة الفاعلة لما أضحت عليه الظاهرة فى تطوراتها وتفاعلاتها الداخلية والخارجية ، دون إغفال قدرة القضاء المتواتر على خلق القواعد التى تتكفل بسد الفراغ التشريعى ، أو معالجة القصور التشريعى^(٣٣) .

وهو الأمر الذى ينطبق تماماً على القضاء المصرى من خلال مجموعة من الوسائل والأدوات التى وجدت لها تطبيقاً فى مسائل الجنسية وقضاياها ؛ منها على سبيل المثال:

١- التفسير القضائى للنصوص التشريعية ؛ بما ينحاز لقيم الديمقراطية ، وحقوق الإنسان ، وصيانة الحريات العامة.

٢- التطبيق القضائى المباشر للمعاهدات الدولية التى صدقت عليها مصر فى مجال حقوق الإنسان ، عملاً بالمادة ١٥١ من الدستور التى تجعل للمعاهدة قوة القانون بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها.

٣- الانطلاق من النصوص التشريعية الإجرائية المقررة لحماية حقوق الإنسان ؛ لصياغة نظرية إجرائية متكاملة لحماية هذه الحقوق.

٤- استقرار قضاء المشروعية فى مجلس الدولة على ضوابط يفرضها على أعمال الإدارة؛ لحملها على الخضوع للقانون ، وعدم الانحراف فى استعمال السلطة.

١- على أن الدور الأكبر فى حماية الحقوق والحريات تمارسه أكثر المؤسسات القضائية تحمراً من التشريع العادى ؛ وهى المحكمة الدستورية العليا ؛ وهى بطبيعتها أكثرها تحفظاً من القيود التشريعية ؛ فهى حاكمة بالدستور للتشريع ، ولا يشكل التشريع العادى قيلاً على دورها فى حماية الحقوق والحريات ، خاصة أن مبادئ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية منصوص عليها فى الدستور^(٣٤) .

ثانياً : الإطار التحليلى للدراسة

إن الدراسات المعاصرة - التى درجت على ملاحظة عودة قضايا المواطنة إلى الأجندة الأكاديمية والبحثية - لترصد التزايد الواضح والملموس للاهتمام بالأسس القانونية للمواطنة، أو بالمواطنة باعتبارها وضعاً قانونياً ، وسعى عدد كبير من الدول إلى مراجعة تشريعاتها وقوانينها المنظمة لمسائل الجنسية ، بفعل العولمة وزيادة موجات الهجرة وتدفق

اللاجئين والإقامة غير المشروعة ، ومحاولات تنظيم اكتسابهم الجنسية في البلاد المتقدمة ، أو بفعل الاهتمام بقضايا المواطنة ، والمشاركة السياسية في إطار حركة حقوق الإنسان في دول عدة ، أو ما يسمى بالديموقراطيات الناشئة في أوروبا الشرقية ؛ والتي تسعى إلى إنشاء أو تعديل تنظيمها القانوني لقضايا الجنسية وعضوية تلك البلاد ، بل إن الجنسية - خاصة في حالة وراثته الدول - كانت موضوعاً لأعمال لجنة القانون الدولي في دورتها رقم لعام ١٩٩٩م^(٣٥) .

ومن ثم تزايدت الكتابات التي تركز على قضايا ومسائل الجنسية من قبيل الأنماط والتوجهات المتنوعة لاكتساب وفقد الجنسية ، الإجراءات والاشتراطات المطلوبة لاكتساب الجنسية ، ومشروعية التمييز القائم على أساس الجنسية ، ومسألة الاعتراف بتعدد أو ازدواج الجنسية ، والتحديات السياسية والثقافية التي تواجه الدول القومية مع الأعضاء الجدد في مجتمعاتها ، وهناك من يتناول بشكل أعم تأثيرات العولمة على مواطنة الدولة القومية وسياساتها ؛ ففي مجال التداخل تواجه المجتمعات السياسية بالضرورة مسائل كيفية رسم الحدود بين الداخل والخارج ، وبين العام والخاص ؛ وهذه المسائل الحدودية قد لا تتفق حتماً مع الحدود القومية^(٣٦) .

بل يبدو كأن هناك نوعاً من تقسيم العمل داخل فقه المواطنة ؛ حيث يركز البعض على دلالات الوضع القانوني للمواطنة على أنها شيء مميز ومنفصل عن التساؤلات حول طبيعة وممارسات المواطنة داخل المجتمع السياسي ؛ إذ تسود دلالات الوضع القانوني للمواطنة في مجال دراسات الهجرة وسياساتها ، بينما تعكس المشاركة السياسية للمواطن محور دراسات الفقه الدستوري والنظرية السياسية على حد سواء^(٣٧) .

وهي اهتمامات أكاديمية وتطبيقية لم تفلت من نتائجها البلاد العربية لأسباب تتعلق بطبيعتها الداخلية ، وتنامي التيارات الدافعة لتبني مفهوم فاعل للمواطنة وحقوق الإنسان ، أو بفعل الانخراط في الجماعة الدولية ؛ بما يترتب عليها من قضايا التمازج بين الداخل والخارج والهجرة وازدواج الجنسية.

الأمر الذي فرض على عدد كبير منها ضرورة إعادة النظر في تشريعاتها المنظمة لمسائل الجنسية ؛ ابتداء من إعادة تعريف مفهوم المواطن ومن لهم حق عضوية الجماعة السياسية ، مروراً بالقضايا التي تمس الخط الفاصل ما بين الداخل والدخيل ، أو الذين اعترف لهم

بعضوية الجماعة ، والذين استبعدوا منها بموجب التشريعات القائمة ، وباتجاه توسيع دائرة العضوية (قضايا البدون ، أو أبناء الأم الوطنية من زوج أجنبي على سبيل المثال) ، وانتهاء بقضايا المشاركة السياسية والهوية والانتماء (قضايا ازدواج الجنسية ، أو التهرب من أداء واجبات المواطنة)^(٣٨) .

غير أن قضايا المواطنة من خلال مفهوم الجنسية قد شهدت في السنوات الأخيرة اهتماماً متزايداً في المجتمع المصري ؛ سواء من خلال ما أفرزته انتخابات عام ٢٠٠٠ من قضايا ازدواج الجنسية أو التهرب من أداء الخدمة الوطنية ، أو ما ترتب على التقارب الرسمي مع إسرائيل من زيجات مشتركة تطرح بقوة قضية أبناء المواطن المصري الحاملين للجنسية الإسرائيلية بحكم القانون ، وليس اكتساباً كما هو الحال في قضايا ازدواج الجنسية ، أو التقارب الاجتماعي مع البلاد العربية والإسلامية - خاصة في الفترات التي عاملت فيها الدولة أبناء غيرها من الدول على أنهم مواطنون- والدفع بمسألة جنسية أبناء الأم المصرية من أزواج أجنبي.

وهي كلها قضايا مست بشكل مباشر مسألة العضوية القانونية داخل الجماعة المصرية (قضايا الهوية في العلاقة الأفقية للمواطنة) من ناحية ، ومسألة المشاركة السياسية ومدى أحقية هؤلاء في مباشرة الحقوق السياسية (قضايا الولاء في العلاقة الرأسية للمواطنة) من ناحية أخرى.

بل إنها في حقيقة الأمر تدعو إلى التساؤل حول علاقة القاعدة القانونية بواقعها الاجتماعي، ودور تلك القاعدة في التعبير عن واقعها الاجتماعي ، وتأثيرها في تشكيل مجمل الفضاء الاجتماعي والسياسي ؛ ابتداء من طرح التساؤل حول ماهية المواطنة المصرية ، وما هي أسس عضوية الجماعة المصرية ، وما أفرزته التفاعلات المعاصرة من قضايا الولاء والانتماء والهوية والمشاركة السياسية من خلال قضايا وإشكالات ازدواج الجنسية ، وأبناء الأم المصرية أو الإسرائيلية.

لكن علينا أن نلاحظ في إعادة طرح مسائل وقضايا الجنسية المصرية عدداً من الأمور الأولية منها:

١ - طبيعة التيارات الفكرية والاجتماعية التي طرحت مسائل الجنسية ، وضرورة إعادة النظر في التشريع الناظم لها ؛ استناداً إلى مواجهة المجتمع المصري لقضايا الهجرة إلى الخارج ، أو الانفتاح عليه بصورة لم يسبق لها مثيل من حيث تأثيراتها على النسيج الاجتماعي والهوية

المصرية ؛ إذ أثارت مسائل الجنسية في واقع الأمر تلك الصلة الوثيقة بين القاعدة القانونية وبين الواقع الاجتماعي المصري.

٢ - أن القضاء المصري قد لعب دوراً محورياً في إثارة الجانب الظاهر من تلك المسائل ، والقضايا ذات الصلة بالجنسية ، فلم نكن نعرف عن الجنسية المصرية وقضاياها - من حيث أسس العضوية وأنواعها ومنطق الداخل والدخيل فيها أو الحقوق والواجبات المترتبة عليها - إلا بقدر ما خبرناه من أحكام قضائية صدرت في قضايا تعدد الجنسيات ، ومدى صلاحية مزدوج الجنسية لعضوية المجالس التمثيلية ، أو منح أبناء الأمهات الإسرائيليات من أب مصري الجنسية المصرية ؛ برغم اعتراض السلطة ممثلة في وزير الداخلية ، أو الدفع بعدم دستورية المادة الثانية من قانون الجنسية لمخالفتها لمبدأ المساواة ، وما ترتب على ذلك من تعديل تشريعي يستبق نظر المحكمة الدستورية فيها ، أو تساند أحكام القضاء المصري ممثلة في الإدارية العليا والدستورية العليا في نواب التجنيد ، أو غيرها من قضايا اكتساب الجنسية المصرية أو الحرمان منها ، والتي انعقد اختصاصها لمجلس الدولة من خلال القضايا الفردية المنظورة أمامه ، يرسى من خلالها ببيان الهوية المصرية ، ومن له حق اكتساب أو عدم اكتساب الجنسية المصرية.

٣ - أن الآثار الاجتماعية للأحكام القضائية في مسائل الجنسية تطرح بقوة موضوع الثقافة القانونية في مصر ؛ حيث قوبلت تلك الأحكام بما يشبه الصدمة والذهول بداية ، والسعى إلى التشكيك في الأسس التي أقام عليها القضاء أدلته وبرهانه ؛ وهي أمور كانت محل خلاف حتى داخل الجماعة القانونية المصرية ، فضلاً عن سعى جهة الإدارة على التحايل بالقانون على تلك الأحكام التي أحدثت نوعاً من الوعي القانوني والثقافي داخل المجتمع المصري.

٤ - أننا سوف نتناول الجنسية وعلاقتها بالمواطنة والتطور الديمقراطي في مصر من خلال ثلاثة موضوعات أساسية: النسق التشريعي للجنسية المصرية ودور القاعدة القانونية في التعبير عن الواقع الاجتماعي عبر تشريعات الجنسية المتعاقبة من ناحية ، ثم دور القاعدة في تشكيل القضاء الاجتماعي من خلال علاقة الداخل/الدخيل أو تشكيل مفهوم الهوية في العلاقة الأفقية للمواطنة من ناحية ثانية ، ثم دور القاعدة في تشكيل القضاء السياسي من خلال علاقة الحقوق/الواجبات أو تشكيل مفهوم الولاء في العلاقة الرأسية للمواطنة من ناحية أخيرة.

(أ) النسق التشريعى للجنسية المصرية: دور القاعدة القانونية في الواقع الاجتماعى

عرفت مصر في القرن الماضى مجموعة متعاقبة من التشريعات الأساسية والمنظمة لمسائل الجنسية ؛ والتي جسدت عبر تعاقبها وتراكمها وإحالاتها من السابق إلى اللاحق تغيرات الواقع الاجتماعى والسياسى داخل مصر من ناحية، ومكانتها الدولية وعلاقتها الخارجية من ناحية أخرى. وهى بعد تشريعات كاشفة عن ماهية الطبقات والجماعات التى شكلت هوية الجماعة المصرية ؛ إذ مثلت تشريعات الجنسية الأداة الأساسية للتمييز بين الداخل والدخيل ؛ أى بمنطق الضم والاستيعاب ، أو الطرد والاستبعاد ، مثلما لعبت دورها في الحفاظ على عناصر الثبات ، مع ضم ما استجد من فئات إلى داخل النسيج الاجتماعى المصرى.

بتعبير آخر علينا التعامل مع تلك التشريعات المتعاقبة المنظمة للجنسية المصرية ، لا من خلال كونها نصوصاً قانونية صماء مبتورة الصلة بواقعها الاجتماعى ، متفردة بذاتها عن وظيفتها المحورية في الكشف عن ماهية الطبقات والفئات التى تشكل الجماعة والهوية المصرية، فضلاً عن تعبيرها عن الواقع السياسى والدولى لمصر ؛ باعتبارها من أهم القوانين الأساسية ذات الصلة بمفهوم السيادة^(٣٩).

ذلك لأن تشريعات الجنسية هى تعبير صادق عن النسيج الاجتماعى لدولة ما ، وتتغير بهدف التكيف مع التغيرات التى تلحق بالنسيج الاجتماعى ، فى حين يصيبها الشلل حين تقف عاجزة عن الاستجابة الصادقة والمعبرة عن ذلك النسيج ؛ بما يحفظ عليه هويته المتميزة من ناحية ، ويستوعب ما استجد فى واقع الشعب وتفاعلاته الداخلية والخارجية من ناحية أخرى ، فى فلسفة تشريعية لا يتحدد نطاقها من فراغ ، ولا تفرض نفسها تحكماً وعدواناً ؛ وإنما تملئها اعتبارات شتى ينبغى رصدها -محددة- على ضوء واقع اجتماعى معين ، فى بيئة بذاتها لها توجهاتها ومقوماتها.

وهو بعد ليس بالتوازن الصورى ولا المتحل ، وإنما توازن حيوى يعكس بحق وصدق حقائق قانونية واجتماعية لا ممارسة فيها ؛ فيأتى تنظيمها تشريعاً منصفاً لا متحيفاً ، متعمقاً الحقائق الموضوعية للواقع ، وليس متمسكاً بأهدافها الشكلية. فتشريعات الجنسية لها دورها الكاشف عن الفئات التى تشكل بحق النسيج الاجتماعى المصرى من ناحية ، مثلما لها دورها فى التأثير على ذلك النسيج ؛ من خلال ما يشكل جوهر مفهوم الجنسية بالضم والاستبعاد. وتلك السلطة التقديرية التى يملكها المشرع فى مسائل الجنسية بالضم والاستبعاد لازماً أن يفاضل بين بدائل واعتبارات متعددة ، مرجحاً من بينها ما يراه أكفل بتحقيق المقاصد منها.

ويمكننا القول بأن التشريعات الأولى المؤسسة و المنظمة للجنسية المصرية - كما تتضح من الجدول رقم (١) حول علاقة القاعدة التشريعية بالواقع الاجتماعى - والتي بنيت عليها بحق فكرة "المواطنة المصرية" ؛ هى الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠ بتحديد من يعتبر من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر فى أول مايو ١٨٨٣ ، و المرسوم بقانون ٢٦ مايو سنة ١٩٢٦ م ، و المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ م ، وقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠ م ، والقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ م ، والقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ م ، والقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م ؛ وهو آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية ، مع ما أثير حالياً من تعديلات جزئية مقترحة تتصل بمنح أبناء الأم المصرية من أب أجنبى الجنسية المصرية الأصيلة ، أسوة بأبناء الأب المصري .

وبالتالى فإن النسق التشريعى للجنسية المصرية فى تعبيره عن الواقع الاجتماعى والسياسى لمصر مر بعدد من المراحل الأساسية :

المرحلة الأولى : مرحلة الجنسية العثمانية مع استبقاء مصر للصفة المميزة لها فى إطار الدولة العثمانية .

المرحلة الثانية : ميلاد الجنسية المصرية بالمفهوم القانونى المعاصر ، مع اكتمال الأهلية الدولية لمصر ، وحقها فى تأسيس جنسيتها المعبرة عن السيادة المستقلة .

المرحلة الثالثة : القوانين المؤسسة للجنسية المصرية ؛ والتي وضعت أسس جنسية التأسيس ، إلى جانب اهتمامها بالجنسية الأصيلة الطارئة ، وتحديد صفة المصرية . وهى المرسوم بقانون الصادر فى ٢٦ مايو ١٩٢٦ ، و المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ ، والقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠ .

المرحلة الرابعة : القوانين المنظمة للجنسية المصرية ؛ وهى بالأساس القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ م ، والقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ ، والقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م .

القوانين المرجعية للجنسية المصرية

غنى عن البيان أن مصر كانت جزءاً من الدولة العلية ، التى اتخذت من المفهوم الفقهى لدار الإسلام التى يقطنها المسلمون والذميون أساساً لعضوية رعاياها ، إلى حين وضع قانون للجنسية العثمانية اقتضى أثر القوانين الأوروبية الحديثة فى ١٩ يناير ١٨٦٩ ، وعرفته مصر بالتبعية إلى حين إعلانها الحرب على الدولة العلية فى ٥ نوفمبر ١٩١٤ ؛ ذلك اليوم المشهود

الذى اعتدت به معاهدة لوزان في ٢٤ يوليو ١٩٢٣م تاريخاً فاصلاً لانسلاخ مصر عن الدولة العثمانية ، واتخذته التشريعات المصرية المتعاقبة بداية للجنسية المصرية بالمعنى المتعارف عليه في القانون الدولي^(٤٠) .

إلا أن مصر حال تبعيتها للدولة العلية كانت لها شخصيتها الاجتماعية والسياسية التي تبرر أفراد قاطنيتها بقوانين جزئية خاصة ترتب الحقوق والالتزامات ، وتضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين ، وإن حددت كل منها من هو المصرى تبعاً للغرض المقصود منها ؛ إذ لم يوجد ضابط عام أو قانون للجنسية المصرية بسبب تبعيتها للدولة العلية ، وبما يعنيه ذلك من ضرورة الرجوع في مسائل الأهلية إلى قانون الجنسية العثمانى السابق الإشارة إليه^(٤١) .

ولعل الأمر العالى في ٢٩ يونيو ١٩٠٠م الخاص بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات الصادر في أول يوليو ١٨٨٣م هو أهم تلك التشريعات قاطبة ، وأكثرها دلالة في الإشارة إلى إرهاصات الجنسية المصرية ، بل واستند إليه المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م بشأن الجنسية المصرية ؛ في تحديد من يعتبر داخلاً في الجنسية المصرية بحكم القانون في مادته الأولى ثانياً- "كل من يعتبر في تاريخ نشر هذا القانون مصرياً بحسب حكم المادة الأولى من الأمر العالى الصادر في ٢٩ يونيو ١٩٠٠م"^(٤٢) .

حيث اشتمل هذا الأمر العالى على كل القواعد الممهدة للجنسية المصرية ؛ بتحديد من يعتبر من المصريين بحكم القانون استناداً إلى التوطن معترفاً بالحقيقة الواقعة من وجود صفة مستقلة للمصرى منذ سنة ١٨٤٨م من ناحية^(٤٣) ، وإلى الصفة العثمانية والإقامة مع الالتزام بأداء الخدمة العسكرية من ناحية أخرى ، مثلما حدد قواعد اكتساب الجنسية المصرية في مادته الثانية والثالثة ، بما فيها ضرورة الخضوع لقانون القرعة العسكرية ، حتى "ولو يكونوا قد قاموا بما يفرضه قانون العسكرية العثماني"^(٤٤) .

بل شكل هذا الأمر العالى أساس المرجعية في تحديد صفة المصرى ، حتى بعد استقلال مصر ، ووضع دستور ١٩٢٣م معلناً في مادته الثانية "أن الجنسية المصرية يحددها القانون" ؛ حيث ورد اصطلاح "الجنسية المصرية" بالمعنى المتعارف عليه في الفقه الدولى ، إلا أن تأخر وضع قانون الجنسية إلى عام ١٩٢٦م ؛ جعل من الرجوع إلى الأوامر العليا السابقة أمراً حتمياً، ومنها على سبيل المثال قانون الانتخاب رقم ٢١ لسنة ١٩٢٣م ؛ والذي قضى بأنه " إلى حين أن يصدر قانون بشأن الجنسية المصرية ؛ يعتبر مصرياً كل من ورد ذكره في المادتين الأولى والثانية من الأمر العالى الصادر في ٢٩ يونيو سنة ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخاب الصادر سنة ١٨٨٣م"^(٤٥) .

ومن ثم يعد قانون الجنسية العثمانى فى ١٩ يناير ١٨٦٩ م ، فضلاً عن الأوامر العليا التى خصت مصر من قبيل القوانين المرجعية للجنسية المصرية ، والتى سارت على هديها القوانين المؤسسة للجنسية المصرية بعد حصول مصر على استقلالها الفعلى عن الدولة العلية فى نوفمبر ١٩١٤ م ؛ وهو تاريخ إعلانها دخول الحرب ضد الدولة العثمانية ، والذى اعتدت به معاهدة لوزان ١٩٢٣ م فى تأكيد الانفصال .

القوانين المؤسسة للجنسية المصرية

فإذا ما اعتبرنا قانون الجنسية العثمانى والأوامر العليا ؛ من قبيل القوانين المرجعية للجنسية المصرية ؛ فإن أول قانون اختص بتأسيس مسائل الجنسية المصرية بعد الانسلاخ عن الدولة العلية هو المرسوم بقانون ٢٦ مايو سنة ١٩٢٦ م ، والمنشور بالوقائع المصرية العدد ٥٢ فى ٣١ مايو ١٩٢٦ م ، مشتملاً على ٢٦ مادة ؛ حيث اتخذ من ٥ نوفمبر ١٩١٤ م بداية للجنسية المصرية ، ورتب أحكام الانفصال ما بين الجنسية العثمانية والجنسية المصرية ، وحدد من هم المصريون الأصول ، مقيماً صرح الجنسية على حق الدم والإقليم ، وفصل فى شروط التجنس وإجراءاته وآثاره ، وأثر الزواج المختلط ، وأحكام فقد وإسقاط وسحب واسترداد الجنسية المصرية^(٤٦) .

لكن لم يقدر لذلك القانون التطبيق العملى لظروف عددها المذكورة الإيضاحية لمشروع المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ م ، مشيرة إلى "أن قانون الجنسية من أول القوانين التى يضعها كل بلد اعترف له بالشخصية الدولية ، وكانت الأمور التى ينظمها مما يجب فيه الاستقرار والثبات ، وأن حالة الشك التى أحاطت بذلك المرسوم بقانون - من جراء طول مكثه بلجنة الشؤون الخارجية بمجلس النواب - حالت دون إبرام الاتفاقات المنفذة له ، وشلت العمل فى المسائل التى ينظمها ذلك المرسوم بقانون ، وعطلت تسوية مشاكل الجنسية التى تكثرت فى بدء الحياة المستقلة بصدد استعمال الخيار بين الجنسية القديمة والجديدة ، وأخلت بنظام المعاملات"^(٤٧) .

ومن ثم فقد اعتبر كثير من الفقهاء بحق أن المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ م ، وكما أشارت المذكورة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م ، "هو أول تنظيم تشريعى للجنسية المصرية فى عصرها الحديث ، بعد أن استقر رأى القضاء على أن المرسوم بقانون الخاص بالجنسية ، والصادر سنة ١٩٢٦ م ؛ لم يوضع موضع التطبيق . فقد أرسى ذلك التشريع أصول جنسية التأسيس أو التعمير ، وعلى أساس أحكامه قام القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠ م ، والذى تضمن فى صلب نصوصه أحكام المرسوم بقرار رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ م ، محاولاً بذلك إدخال بعض التعديلات الموضوعية عليها بطريق غير مباشر ، وبعد ذلك صدر القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ م ، وكان آخر تشريع نظم أحكام الجنسية المصرية"^(٤٨) .

وقد أقام المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م أحكام تأسيس الجنسية المصرية على وصف العثمانية ، مبدئياً أهمية واضحة لتاريخ انفصال مصر عن الدولة العثمانية في ٥ نوفمبر ١٩١٤م؛ وهو التاريخ الذي اعتدت به معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ ، ويتحدد الوصف العثماني على أساس قانون ١٩ يناير ١٨٦٩م بشأن الجنسية العثمانية. وفي نفس الوقت وطبقاً لطبائع الأمور أدخل المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م قيوداً على الوصف العثماني الذي يستفيد من أحكامه ، متابعاً في ذلك أحكام الأمر العالى الصادر في ٢٩ يوليو سنة ١٩٠٠ ، بتحديد من يعتبر حتماً من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر في أول مايو عام ١٨٨٣م^(٤٩).

وبالطبع تناولت مواد القانون ضبط الأحكام الوقتية التي تنظم انفصال الجنسية المصرية عن الجنسية العثمانية ، مقيماً صرح الجماعة المصرية بمنطق الاستيعاب / الاستبعاد ، موضحاً حالات الجنسية الأصلية المبنية على حق الدم أو على الإقليم ، وشروط التجنس بالجنسية المصرية وإجراءاته وآثاره ، وأثر الزواج في جنسية الزوجة ، وفقد الجنسية المصرية باكتساب جنسية أجنبية ، والسحب والإسقاط والاسترداد.

ثم أقدم المشرع على سن تشريع ثالث لضبط الجنسية المصرية بموجب القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م ، بعد "أن كشف التطبيق العملي عن وجوب إعادة النظر في الكثير من أحكامه ، خصوصاً بعد أن تغيرت الظروف التشريعية التي صدر هذا المرسوم بقرار (المرسوم بقانون ١٩ لسنة ١٩٢٩م ويقصد بها إلغاء الامتيازات الأجنبية) في ظلها ، وأصبحت الحاجة داعية إلى وضع نصوص أخرى ، تهدف إلى تحقيق الغرض المقصود من هذا التشريع على وجه يتفق والمصلحة العامة في ذلك. ولما كانت الأحكام الجديدة تتناول تعديل أغلب نصوص المرسوم بقانون سالف الذكر ؛ فقد أصبح من الأصوب وضع قانون شامل يتضمن إلغاءه ، مع مراعاة ألا يؤثر هذا الإلغاء على حق كل من اعتبر مصرياً أو داخلياً في الجنسية المصرية أو كسبها وفقاً لأحكامه"^(٥٠).

وقد ظهرت السمات الجديدة للقانون من تأكيده على سيادة الدولة ، وإعلاء مصالحها ، وأن " موضوع الجنسية يعد من المسائل المتعلقة بسيادة الدولة التي لها مطلق الحرية في تقدير من يعتبر من رعاياها ، ووضع الشروط التي تستلزم توافرها فيمن يمكن الاعتراف له بمثل هذا الوصف " ، مثلما حرص على الإشارة إلى موضوع السودان ؛ بالنظر إلى أن قانون الجنسية المصرية يعتبر عظيم الأهمية بالنسبة إلى ما يترتب على الاتصاف بهذه الجنسية من آثار ؛ فقد

كان من الطبيعي أن يثار البحث حول النص الذى قد يستدعى الأمر ذكره بالنسبة إلى الأراضي السودانية ، إلا أنه من المفهوم أن تعبير المملكة المصرية يشمل أيضاً تلك الأراضي دون حاجة لإثبات نص خاص بذلك"^(٥١).

القوانين المنظمة للجنسية المصرية

ثم أقدمت مصر على سن تشريع تالٍ بالقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م ، بالنظر إلى العهد الجمهورى على نحو " لم يعد القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م صالحاً للتمشى مع ما جد على مركز البلاد السياسى والدولى من تطور خطير فى عهدهما الجمهورى الجديد ؛ حيث أصبح الحال يدعو إلى التحرر من أوضاع لا تتفق ومكانة البلاد اليوم"^(٥٢).

وهو الأمر الذى نلاحظه من استقراء المذكرة الإيضاحية التى تضمنت فلسفة القانون ، والواقع الاجتماعى الذى أضحى يعبر عن مكوناته ، ويترجم قواه وعناصره ؛ وأولها : هو حق الدولة فى أن تضع بإرادتها المنفردة تشريعها المنظم لجنسية أبنائها ، وبها يحقق مصالحها العليا ، وثانيها : هو تمصير الأسس التى تقوم عليها الجنسية المصرية ؛ ابتداء من التأكيد على أن الجنسية المصرية ليست حديثة النشأة ، بل إنها ترتبط فى واقع وجودها بواقع وجود الدولة المصرية نفسها الممتد إلى فجر التاريخ ؛ لأنه لا تنشأ دولة دون شعب ينتمى إليها ويتصف بجنسيتها ، وانتهاء بتقييد إطلاق الحكم عند تعريف المصرى ، وتحديد الجنسية المصرية بكيفية توجب أن تكون هذه الأسس مانعة من ثبوت الجنسية المصرية لأولئك الذين لا يدينون بالولاء لمصر"^(٥٣).

ثم صدر القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٥٨م الخاص بجنسية الجمهورية العربية المتحدة ، عقب إعلان الوحدة المصرية السورية ؛ وإن لم تستمر طويلاً ، وسارعت سوريا بعد الانفصال مباشرة بالعودة إلى تعديل تشريعها المنظم لجنسيتها المستقلة ، بموجب المرسوم التشريعى رقم ٦٧ فى ٣١ أكتوبر ١٩٦١م ، ثم بموجب المرسوم التشريعى رقم ٢٧٦ فى ٢٤ نوفمبر ١٩٦٩م ، وإن استمرت آثار تلك الفترة فى النسيج الاجتماعى المصرى ماثلة واضحة ؛ من خلال معاملة مصر لأبناء سوريا أو الأمة العربية جمعاء (فيما عرف بالمواطن المغترب) على نحو مماثل للمصريين ، أو التوسع فى منح الجنسية لكل من يقدم خدمات جليلة للأمة أو القومية العربية.

وإن كان القضاء قد سارع إلى وضع الأمور فى نصابها القانونى السليم ؛ إذ قضت محكمة القضاء الإدارى فى ٢٨/١٢/١٩٦٥م (قضية ٥٩ لسنة ٢٠ق) بأن المدعى "ولئن دخل فى

جنسية الجمهورية العربية المتحدة منذ قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، عملاً بأحكام المادة (١) من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ م ؛ فإنه لم يعد معتبراً من المتمتعين بهذه الجنسية ، بعد أن تم الانفصال واستردت سوريا جنسيتها ، ومن هذا التاريخ أصبحت جنسية الجمهورية العربية المتحدة مقصورة فقط على من يعتبرون مصريين في حكم قوانين الجنسية المصرية ، وأصبح السوريون معتبرين من الأجانب ."

وقد تأيد هذا المبدأ باطراد متواتر مستقر بعد ذلك ، وأصبح نص الفقرة (أ) من المادة ١ من القانون ٨٢ لسنة ١٩٥٨ "نصاً مؤقتاً يقتصر تطبيقه على الفترة من ٢٢ فبراير سنة ١٩٥٨ م حتى ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٦١ م ، أما بعد ذلك فتسقط جنسية الجمهورية العربية المتحدة عن السوريين كأثر مباشر للانفصال ."

وبذلك كان من الواضح أن القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ م أصبح قائماً على عيب تشريعي خطير تخلى عنه الواقع الذي استند إليه ؛ فغداً متناقضاً مع الأوضاع القانونية ، ثم صدر الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية مقررراً في المادة ٦ منه أن الجنسية المصرية ينظمها القانون ؛ فانهار بذلك نهائياً كل سند للقانون المذكور ، وأصبح من المتعين إعادة النظر فيه ليتسق مع الأوضاع القانونية والواقعية ؛ أي إعادة التنظيم التشريعي للجنسية المصرية على وجه يكفل تنسيق الاستمرار التشريعي لأحكامها ، ثم تصفية الأوضاع التي نشأت عن استمرار العمل بالقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ م في مصر بعد ٢٨ سبتمبر ١٩٦١ م ، رغم الإسراع بعمل التصفية في سوريا في ٣١ / ١٠ / ١٩٦١ م مباشرة ، ثم إعادة تأكيد التصفية في ٢٤ / ١١ / ١٩٦٩ م^(٥٤) .

وهكذا صدر القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م ممثلاً آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية ، ولم يلحق به تعديل ولا تبديل رغم مرور أكثر من ربع قرن من الزمان ، وحدثت تغييرات كثيرة طرحت ضرورة إحداث تعديل تشريعي ، أو سن تشريع جديد تماماً في السنوات الأخيرة ، واستناداً إلى ذات الفلسفة التشريعية التي قام عليها القانون ؛ وهي تأكيد الاستمرار والتنسيق في أحكام الجنسية المصرية منذ جنسية التأسيس في المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ م ، وتصفية أوضاع القانون أو التشريع السابق ، ومراعاة الأوضاع العملية التي نشأت عن تطبيق قوانين الجنسية المصرية .

حيث يستهدف التعديل التشريعي المقترح - وكما أوضحت المذكرة الإيضاحية له - "منح التيسيرات اللازمة لأبناء الأم المصرية من زوج غير مصرى ؛ حتى لا يعيشوا غرباء في

بلادهم ، وحتى يشعروا بالأمان والاستقرار والقوة النفسية ، وإلى إرساء مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة ، وعدم التمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة وفقاً لأحكام الدستور".

ويتضمن المشروع المقترح تطبيق ركنين أساسيين:

أولها : منح الجنسية المصرية الأصلية بقوة القانون لأولاد الأم المصرية المتزوجة من غير مصرى منذ تاريخ العمل بالتعديل المقترح.

الثانى : يعالج مشكلة الأبناء المولودين قبل العمل بأحكامه عن طريق التجنس كجنسية طارئة ، إذا أعلن أى منهم الرغبة فى اكتساب الجنسية المصرية ؛ سواء كانوا قصرأ أم بالغين ، ما دام لم يصدر قرار من وزير الداخلية بحرمانهم من اكتساب الجنسية المصرية خلال مدة عام من إعلان رغبتهم اكتساب الجنسية ؛ وذلك لإفساح المجال للسلطة التقديرية للدولة فى حجب هذه الجنسية عنمن يشكل تجنيسهم إضراراً بالمصالح العليا للدولة.

وقد راعى التعديل المقترح مبدأ اتحاد الجنسية بين أبناء الأسرة الواحدة ، فضلاً عن الأخذ بمبدأ الوصية الواجبة فى حالة وفاة ابن المصرية زوجة غير المصرى قبل العمل بأحكام القانون فىكون لأولاده حق اكتساب الجنسية المصرية باتباع نفس الإجراءات ، مثلما استعمل المشروع عبارة " غير المصرى " بدلاً من كلمة "الأجنبي". وهو ما نلاحظه من خلال الجدول رقم (٤).

(ب) الهوية والانتماء : تشكيل الفضاء الاجتماعى

- التمييز بين الداخل / الدخيل

يمكننا من خلال متابعة القوانين المتعاقبة المنظمة للجنسية المصرية ، تحديد الفئات التى تشكل الجماعة المصرية ؛ بما يعنى ذلك من التأكيد على عناصر الثبات والاستقرار من ناحية ، وضم ما استجد من فئات إلى داخل النسيج الاجتماعى ، مع التأكيد على معايير الانتماء للجماعة المصرية ؛ من خلال الجدول رقم (٢). و الذى يهدف إلى متابعة المعايير التى استندت إليها تشريعات الجنسية فى تحديد ماهية الفئات الداخلة إلى الجماعة المصرية. ومن ثم فإن الهوية المصرية ودور تشريع الجنسية فى الكشف عنها يتضح من خلال الجدول رقم (٢) ، والذى يكمله الجدول رقم (٣) باعتباره آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية.

وبمراجعة الجداول السابقة ، يمكننا تحديد جغرافية الجنسية المصرية والعناصر المشكلة للجماعة المصرية على النحو التالي:

▪ المصريون الأصلاء من أهل البلاد المتوطنين بمصر ؛ والذين اتخذوا مصر مقاماً ووطناً قبل ٥ نوفمبر ١٩١٤م تاريخ الجنسية القانونية المصرية ، بشرط أن يكونوا من غير رعايا الدول الأجنبية ، وأن يحافظوا على إقامتهم في مصر ، وألا يكونوا من الصهيونيين ، مع الأخذ بالقاعدة المعتبرة في قوانين الجنسية من أن إقامة الأصول تكمل إقامة الفروع ، وإقامة الزوج تكمل إقامة الزوجة^(٥٥) . هو ما يقابله في القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م مادة (١) أولاً ، مع الاعتداد بتاريخ أول يناير ١٩٠٠ للتوطن ، والمرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م^(٥٦) ، بالإحالة المقررة منه في مادة (٦) ثانياً ، إلى مادة (١) من الأمر العالى الصادر في ٢٩ يونيو ١٩٠٠م ؛ وهى تنص في أولاً على المتوطنين قبل أول يناير عام ١٨٤٨م^(٥٧) .

▪ الرعوية العثمانية وتنظيم الانفصال بين الجنسية التركية والجنسية المصرية بالنظر إلى تاريخ انفصال مصر الذى اعتدت به معاهدة لوزان ؛ وهو نوفمبر ١٩١٤م ، ومن ثم فقد اعتبر مصرياً بموجب قوانين الجنسية المتعاقبة من يحملون صفة الرعوية العثمانية ، واستقروا بمصر على درجات متباينة من الانتماء وطول الإقامة ؛ فمنهم من استوفوا شروطاً وأوصافاً جعلتهم في نظر المشرع من فئة المصريين الأصلاء سواء بسواء ، وهم العثمانيون الذين نزحوا إلى مصر وأقاموا بها وتناسلوا ، ومنهم من ولد بمصر ، وأقاموا بها دون أبويهم ، وقبلوا الخدمة العسكرية بموجب القوانين المصرية ، ومنهم من أقام بمصر قبل أو بعد تاريخ ٥ نوفمبر ١٩١٤م لانقطاع صلاتهم ببلادهم الأصلية ، ورجبتهم في الاستقرار في مصر والاندماج في نسيجها الاجتماعى وجماعتها السياسية .

▪ من اكتسبوا جنسية الجمهورية العربية المتحدة بناء على الأصل السورى ، أو الانتماء للأمة العربية (فيما عرف باسم المواطن المغترب) في الفترة الواقعة بين ٢٢ فبراير ١٩٥٨م ، و٢٨ سبتمبر ١٩٦١م .

▪ الفئات التى تدخل النسيج الاجتماعى المصرى عن طريق التجنس أو اكتساب الجنسية، مع تفاوت الشروط التى تضمن اندماجهم في الجماعة المصرية ؛ حيث تختلف الشروط وتتراوح شدتها حسب درجة أو عناصر امتلاك تلك الفئات الراغبة في العضوية لسماة تقرب من الأسس المعنوية والمادية المؤسسة للجماعة المصرية ؛ فعناصر من

قبيل الميلاد لأم مصرية أو لأصل مصري ، أو الميلاد المضاعف في مصر لمن ينتمى إلى غالبية السكان في بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، أو الميلاد على أرض مصر ، أو الإقامة العادية بها ، تشكل كلها سمات تتفاوت في تعبيرها عن الرغبة في الاندماج من ناحية ، وعن إمكانية الاندماج من ناحية أخرى ؛ الأمر الذى يجعل لتشريعات الجنسية الدور الحاسم في تشكيل الهوية المصرية.

حيث يقيم التشريع المصرى صرح الجنسية الأصلية - بحكم القانون ودون تدخل من السلطة المختصة بالرفض أو القبول- أساساً على حق الدم بالانتساب لأب وطنى ، ودون اعتبار لما إذا كان الميلاد داخل مصر أو خارجها ، ومهما كانت جنسية الأم ، ثم يستند على استحياء إلى حق الإقليم منفرداً ، أو بالتأكيد على صفة الأم المصرية في حالات يجمع فيما بينها الميلاد في مصر وعدم وجود تأثير لجنسية الأب الأجنبى على هوية الأبناء ؛ لمجرد تجنب أو تلافي ظاهرة انعدام الجنسية لهؤلاء ، وليس تأكيداً لحقهم في الحصول على الجنسية الأصلية ، ولو ثبتت نسبتهم إلى أم مصرية^(٥٨).

كما يعرف القانون المصرى نوعاً آخر من عضوية الجماعة الوطنية ، تقوم على مبدأ الاكتساب أو المنح بعد الميلاد ، والتي تكون لإرادة الدولة - فضلاً عن طلب الفرد - سلطة واسعة في تقدير الشروط الواجب توافرها فيمن يتصف بها وفيمن يجوز منحه إياها ؛ فهى سلطة تملئها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن ؛ ولأن موضوعات الجنسية - كما سبق القول- تنضح من سيادة الدولة ذاتها ، فكان للدولة أن تتولى بما لها من هذه السيادة تحديد عنصر السكان فيها ، وهى إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها تحدد شروط منح الجنسية ، وشروط كسبها ، وشروط فقدها حسب الوضع الذى تراه مستكماً لعناصر وجودها^(٥٩).

وقد أورد المشرع حالات الجنسية المصرية المكتسبة في المواد ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ، واتخذ أساساً لكل حالة منها من عامل أو أكثر من العوامل التى تكفل اندماج طالب اكتساب الجنسية في الجماعة الوطنية ، وأخصها ذكراً الإقامة في مصر ، وعبر عن طلب اكتساب الجنسية في حالة أبناء الأم المصرية المولودين بالخارج بعبارة "اختيار الجنسية المصرية" ؛ مميزاً بينها وبين خمس حالات أخرى عبر عن كل منها بعبارة "طلب التجنس بالجنسية المصرية" في مادة (٤) ، وخص مادة (٧) باكتساب الجنسية عن طريق الزواج من مصرى ، وطلب الدخول في جنسيته^(٦٠).

فأبناء الأم المصرية المولودون بالخارج ، يشكلون حالة اكتساب الجنسية المصرية بالاختيار، ودخول الأجنبي فيها بطلبها متى استوفى الشروط التي يوجبها القانون ، وأولها بالطبع عدم تأثير جنسية الأب ، ودون حاجة إلى صدور قرار بمنحها من جهة الإدارة ، وإن كان لها أن تمنعه من هذا الدخول ؛ وهي حالة وحيدة في التشريع المصري وردت في المادة الثالثة ؛ وكأنها تستكمل حكم المولود لأم مصرية ولأب مجهول ، أو مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له المولود في مصر (حسب المادة الثانية) أو خارج مصر حسب المادة الثالثة^(٦١) .

ومن ثم فإن عضوية الجماعة الوطنية بموجب الاختيار للجنسية تستند إلى مجموعة من الشروط اللازم توافرها ، وهي أن يكون ميلاد الولد من أم مصرية لأب مجهول ، أو لا جنسية له ، أو مجهول الجنسية ، وأن يقع الميلاد خارج مصر ، وأن يجعل إقامته العادية في مصر قبل تقديم طلبه باختيار الجنسية المصرية ، دون استلزام مدة معينة للإقامة ، وأن يختار الجنسية المصرية خلال سنة من بلوغ سن الرشد ؛ بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية ، وألا يعترض الأخير على هذا الاختيار خلال سنة من وصول الإخطار إليه .

وهناك حالات أخرى للتجنس يجوز فيها منح الجنسية بقرار من وزير الداخلية ، مع اختلاف الشروط الواجب توافرها في كل حالة من تلك الحالات ؛ وهي الأصل المصري ، والميلاد المضاعف ، والإقامة العادية في مصر^(٦٢) .

فإذا أخذنا بالأصل المصري معياراً للتقسيم ؛ فهناك حالتان: حالة الميلاد لأب أصله مصري ، أو لكل من ينتمي إلى الأصل المصري ، على أن تمنح للأول منها متى طلب التجنس بعد جعل إقامته العادية في مصر ، على حين يشترط في الثاني - لعدم الميلاد بمصر - ضرورة طلب التجنس بعد خمس سنوات من الإقامة العادية بمصر ، على أن يكون مفهوماً أن الأصل المصري يقصد به في التشريع من كان مصري الجنس ، وحال تخلف ركن الإقامة المتطلبية في شأنه أو شأن أبيه أو الزوج ، أو العجز عن إثباتها دون الاعتراف له بالجنسية المصرية متى كان أحد أصوله أو أصول الزوج مولوداً في مصر^(٦٣) .

وإذا أخذنا بمعيار الميلاد على أرض مصر ؛ فهناك ثلاث حالات حسب درجة الاندماج في الجماعة المصرية: الميلاد لأب أصله مصري ، والميلاد المضاعف ، والميلاد دون الأصل المصري أو ميلاد الأب ؛ حيث تكون درجة اندماج المولود لأب أصله مصري أكبر بكثير من المولود لأب ولد هو الآخر بمصر ، لكنه لا ينتمي إلى الأصل المصري ، وإنما ينتمي لغالبية السكان في بلد لغته الهريرية أو دينه الإسلام ؛ وهي بدورها أكثر اندماجاً من الحالة الثالثة للأجنبي المولود بمصر .

فالتجنس في الحالة الثانية يقوم على الميلاد المضاعف بمصر ، والانتماء لغالبية السكان في بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، ولا يشترط أكثر من ذلك من شروط تكفل لهم الاندماج في الجماعة المصرية ، متى طلب ذلك خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد.

وقد أوجبت المحكمة الإدارية العليا على جهة الإدارة الاعتراف بالجنسية المصرية لمن ولد بالميلاد المضاعف على الأراضي المصرية إذا كان ينتمى بجنسيته إلى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، ومن ثم ثبوت الجنسية المصرية للولد بطريقة قطعية ؛ حيث لا يشترط ثبوت الجنسية المصرية للأب حتى يكتسبها الابن ، وأنه يجب أن يكون الميلاد المضاعف للولد وأبيه الأجنبي في الأراضي المصرية ، كونه يعد دليلاً على أن العائلة قد اعترفت التوطن نهائياً في البلاد ، وتأثرت مع تعاقب الأجيال بالحياة في القطر المصري ؛ مما يسهم في اندماجها في المصريين ، على أن يكون الأب الأجنبي متمياً بجنسيته لغالبية السكان في بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ؛ مما يسهم في اندماج الولد في نسيج واحد مع المجتمع المصري^(٦٤) .

والحالة الثالثة : هي حالة الأجنبي المولود في مصر ، وجعل منها إقامته العادية عند بلوغه سن الرشد ، متى طلب خلال سنة من بلوغ سن الرشد التجنس بالجنسية المصرية ، وتوافرت له من الشروط ما يكفل حسن اندماجه في الكتلة السكانية: سلامة العقل دون عاهة تجعله عالة على المجتمع ، ووسيلة مشروعة للكسب ، وإلمام باللغة العربية وحسن السلوك وحميد السيرة. وهي السند التشريعي القائم في الوقت الحالى ولحين إقرار التعديل التشريعي في منح الجنسية لأبناء الأم المصرية المتزوجات من أجنبي ، مع اتخاذ شرط الانتساب إلى أم مصرية مبرراً للتساهل في تلك الشروط الواجب توافرها في طالب الجنسية المصرية.

والحالة الأخيرة هي حالة الأجنبي العادى ؛ وهو التجنس طويل المدة ؛ إذ يشترط الإقامة في مصر مدة عشر سنوات متتالية على الأقل سابقة على تقديم طلب التجنس ، وأن تتوافر فيه ذات الشروط السابق اشتراطها في الحالة الثالثة.

على حين عاجلت المادة الخامسة مسألة التجنس المطلق من الشروط ؛ حيث أجازت لرئيس الجمهورية منح الجنسية المصرية دون تقييد بالشروط السابقة لكل أجنبي يؤدي لمصر خدمات جليلة ، أو كان من رؤساء الطوائف غير الإسلامية العاملين بالقطر المصري. كما نصت م ٧ على اكتساب الأجنبية التي تتزوج من مصرى جنسيته بالزواج ، إذا أعلنت وزير الداخلية برغبتها في ذلك ، ولم تنته الزوجية قبل انقضاء سنتين من تاريخ الإعلان لغير وفاة الزوج ، مع منح وزير الداخلية بقرار مسبب سلطة حرمانها قبل فوات السنتين من اكتساب الجنسية المصرية.

- إشكالات وقضايا الهوية المصرية

سبق الحديث عن دور تشريعات الجنسية في التعبير عن -أو حتى- تشكيل الفضاء الاجتماعي ؛ من خلال مفاهيم الهوية والانتماء المؤسسة للعلاقة الأفقية للمواطنة ؛ بمعنى حرص تلك التشريعات على ضم العناصر التي تحوز بالفعل إمكانيات الاندماج في النسيج الاجتماعي ، أو تلك التي تشكل جزءاً قابلاً للاندماج في الجماعة ، بقدر حرصها وتشدها في استبعاد تلك العناصر التي لا تخلو هويتهم من شائبة الانتماء الغالب أو الفعلي إلى جماعات ونسيج اجتماعي مختلف^(٦٥).

بمعنى أن فاعلية القاعدة القانونية في مجال الجنسية تكون رهناً بالكشف عن العناصر التي تجعل من جماعة ما جزءاً من النسيج الاجتماعي المصري ، أو تجعلها أقرب إلى الجماعة المصرية في حالة التعارض من غيرها من الجماعات الأخرى التي قد تنتمي إليها بحكم عناصر أخرى من قبيل الميلاد في الخارج ، وانقطاع الإقامة الفعلية بالوطن أو الميلاد لأم أو لأب أجنبي ؛ وهي كلها عناصر قد ترجح استبعاد تلك الجماعات من أن تصبح جزءاً أصيلاً من الجماعة المصرية ، أو تباعد بينهم وبين العضوية الآمنة غير القلقة في الهوية المصرية.

ومما لا شك فيه أن استناد الجنسية الأصلية إلى حق الدم بالانتساب إلى الأب ، وتغليب جنسية الأب على جنسية الأم له ما يبرره ، إلا أن إطلاق نص المادة دون تقييد باعتبارها أمراً يتعلق بالنظام العام قد أثار في التطبيق العملي مسألتين على درجة كبيرة من الأهمية من زاوية الهوية والانتماء التي تعد جوهر مفهوم الجنسية :

المسألة الأولى : تتصل بالانتساب إلى الأب ؛ حيث تثبت الجنسية المصرية لكل من ولد لأب مصري داخل وخارج مصر على تعاقب الأجيال ، حتى ولو اكتسب المولود بالخارج جنسية الدولة التي ولد بها بناء على قانونها ، وأنه لا يجوز إسقاط الجنسية المصرية عمن ولد لأب مصري ، حتى ولو انقطعت كل صلاتهم لأجيال عن مصر بالإقامة في الخارج ، والحصول على جنسية دولة الميلاد ؛ الأمر الذي يشكك في وجود الرابطة الفعلية التي هي مناط مفهوم الجنسية.

فضلاً عن أن إطلاق الحصول على الجنسية المصرية الأصلية لكل من ولد لأب مصري ، دون اعتبار لجنسية الأم قد أثار مسألة الظروف السياسية والاقتصادية التي دفعت بمصريين للزواج من سكان ما يعرفون بعرب ١٩٤٨ (والحاملات بالطبع للجنسية الإسرائيلية) ، ومن ثم حصول الابن على الجنسية المصرية بحكم الانتساب لأب مصري ، وعلى الجنسية

الإسرائيلية استناداً إلى جنسية الأم ، وكلتا الجنسيين تثبتان بحكم القانون ومنذ الميلاد .

وتتصل المسألة الثانية : بنفى الانتساب الأصيل إلى الأم ، وأن الحالات التي وردت في المادة الثانية -التي تحدد معايير الجنسية الأصيلة- إنما قصد بها المشرع مجرد تلافى حالات انعدام الجنسية لأبناء الأم المصرية في حالة عدم اكتسابهم - لأسباب حددتها - لجنسية الأب ، ومن ثم طرح التساؤل حول الظروف التي دفعت إلى زواج مصريات من أجنبي معلوم الجنسية ، وإقامة الأبناء داخل مصر ، واعتبارهم رغم ذلك أجنب نسبة إلى الأب الأجنبي ؛ الأمر الذي دفع إلى تعديل تشريعي سعيًا إلى توفيق أوضاعهم بما يكفل تصفية تلك التركة الناجمة عن تطبيق القانون الراهن للجنسية المصرية.

ومن ثم فإن القضايا والإشكالات التي يطرحها قانون الجنسية من زاوية العلاقات الأفقية للمواطنة أو مفاهيم الهوية والانتماء ، ومعايير تحديد العناصر الداخلة في الجماعة المصرية والعناصر الخارجة عنها من ناحية ، وإشكالات التداخل بين الداخل والخارج من خلال سعى الخارج للحصول على جنسية الداخل من ناحية أخرى كثيرة ، لكننا نختار من بينها تعاقب الأجيال بالخارج ، وأبناء الأمهات المصريات من أجنب ، وأبناء الأمهات الإسرائيليات من مصريين.

﴿ أبنائنا في الخارج وتعاقب الأجيال ﴾

ذلك لأن جنسية الأب المصري التي تثبت لولده غير محدودة بجيل معين ، فهي تثبت للولد ومنه لولده ، وهكذا على تعاقب الأجيال ، وسواء حصل الميلاد في مصر أم في الخارج ، حتى لو اكتسب الولد جنسية الدولة التي ولد فيها ؛ لأن نص المادة الثانية عام غير مقيد ، ولأن العبرة فيمن يعتبرون متمتعين بالجنسية المصرية هي بالقانون المصري دون غيره^(١٧) .

فإذا ما اعتبرنا أن الجنسية هي رباط قانوني ورابطة فعلية تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر ، وأنها تمثل التعبير القانوني عن حقيقة كون الفرد الذي منحت له -إما مباشرة بحكم القانون أو بناء على فعل صادر عن السلطات- أوثق ارتباطاً بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أى دولة أخرى ؛ فإن تعاقب الأجيال مع انقطاع الصلة بالوطن الأم قد يجعل في ظاهر الأمر ومنطقه أبناء المصري المقيمين بالخارج أكثر ارتباط بالدولة التي يقيمون بها من الوطن الأم ؛ الأمر الذي يشكك في حقيقة انتماهم الفعلي إلى النسيج الاجتماعي المصري ، بالرغم من انتماهم القانوني عن طريق حق الدم.

ولهذا تسعى الدول عبر تشريعاتها إلى معالجة تلك الحالة بنوع من التوازن الدقيق الذى لا يسقط الجنسية عن أبناء الوطن من ناحية ، ولا يضم إلى جماعته من فقد الانتماء إليه أصلاً عبر تعاقب الأجيال ، ومثال ذلك هو التشريع الفرنسى الذى يقر بأن الفرنسى الذى تكون إقامته العادية فى الخارج حيث يكون أصوله -الذين ثبتت له الجنسية الفرنسية بالبنوة منهم- قد أقاموا أكثر من نصف قرن ؛ يعتبر وكأنه فقد الجنسية الفرنسية ، إلا إذا كان أصوله قد حافظوا على هذه الجنسية بالحالة الظاهرة ، ولا يتحقق فقد صفة الفرنسى إلا بحكم يصدر وفقاً لأحكام قانون الجنسية^(٦٧) .

على حين يبدو التناقض واضحاً - فى رأى بعض الفقهاء - فى أحكام القانون الراهن للجنسية المصرية الذى يحفظ للمصريين فى الخارج على تعاقب الأجيال وانقطاع صلاتهم بالوطن الأم ، وحصولهم على جنسية الوطن المقيمين فيه ، رغم انقطاع الصلة الفعلية والرباط الاجتماعى الذى يشكل جوهر مفهوم الجنسية ، فى الوقت الذى يحرم من يقيم بين ظهرانى الجماعة المصرية وعلى إقليمها ، وقد لا يعرف له من وطن سواها ؛ الأمر الذى يحقق فكرة الرابطة الفعلية لمجرد عدم انتسابهم لأب مصرى ، رغم ثبوت نسبتهم لأب مصرية .

وفى حقيقة الأمر فإن تعاقب الأجيال ومدى ثبوت الجنسية المصرية لأولاد الأب مهما تضاءت بهم الأوطان ، وتباعد الزمان ؛ إنما تطرح فى المقابل ، وبهدف دعم منح أبناء الأم المصرية للجنسية المصرية ؛ بزعم ارتباطهم الفعلى بالإقليم المصرى ، وتحقق فكرة "الجنسية الفعلية" التى تعد معياراً للتغليب والترجيح فى الفقه الدولى المعاصر^(٦٨) .

ولذا فمن المهم التأكيد ابتداءً أن هذه ليست بدعوة إلى حرمان المصريين المنقطعين بالخارج من الجنسية المصرية ، ولا إلى منح أبناء الأمهات المصريات الجنسية المصرية الأصيلة ، وإنما فى حقيقتها دعوة إلى إمعان النظر فى إشكالات يطرحها التطبيق العملى لنصوص قانون لم يعد يتفق مع الواقع الاجتماعى ، بما فيه من تيارات وقوى ضاغطة تدفع إلى تبنى قضية أبناء الأم المصرية ، ومنحهم الجنسية الأصيلة ؛ ولو من زاوية عدم المساواة بينهم وبين أبناء الأب المصرى الذين يحصلون على الجنسية المصرية ، حتى لو انقطعت صلاتهم بمصر بفعل الميلاد والإقامة ، والحصول على جنسية دولة أجنبية ، أو كانوا أبناء أمهات يحملن الجنسية الإسرائيلية ، وقد يطالبن كذلك بالجنسية المصرية استناداً إلى المادة السابعة من قانون الجنسية .

بمعنى أن هناك حاجة إلى الأخذ فى الاعتبار مسألة انقطاع إقامة المصريين المولودين والمقيمين بالخارج ، والحاملين للجنسية المصرية لمجرد الانتساب إلى أب مصرى ؛ بما لا يقطع

جزءاً أصيلاً من الجماعة المصرية من ناحية ، ولا يدخل فيها من لم يعد ينتمى فعلاً إليها من ناحية أخرى ؛ فهم داخل الجماعة المصرية قانوناً ، وإن انضموا إلى جماعات أخرى يدينون لها بالولاء من الناحية العملية بفعل الميلاد والإقامة والأعمال ، وغيرها من الأدوات التي ترجح الأخذ بالجنسية الأجنبية لهم جنسية غالبية عند التعارض.

حاصل القول إن أعمال نظرية الجنسية الفعلية في هذا الإطار يصعب معه ترجيح الجنسية المصرية التي تثبت بقوة القانون للأجيال المتعاقبة للمصريين مزدوجي الجنسية المولودين بالخارج ، والذين انفصلوا - حكماً وقانوناً- عن جذورهم الوطنية ، وربما فقدوا لغتهم الأصلية بعد اندماجهم الكامل في دولة المهجر عبر سنوات طويلة ، ولعل إصرار التشريع المصرى على استمرار تمتعهم بالجنسية الوطنية في هذه الظروف يخالف تماماً فكرة الجنسية الفعلية. وإذا كان المشرع المصرى قد حرص مع ذلك على إكسابهم الجنسية الوطنية بحكم ولائهم المفترض لأسباب سياسية واقتصادية ؛ فإن استمرار تمتعهم بحقوق المصريين لا يعنى إقرار اعتلائهم للمواقع ذات الحساسية في مصر^(٦٩).

◀ أبناء الأمهات الإسرائيليات

بداية فإن غياب أو ضعف الثقافة القانونية في مصر ليصيب الجماعة المصرية بالصدمة إزاء كل حكم من أحكام القضاء يخرج عما ألفه المجتمع من أمور تكشف عن سعى القضاء إلى التوفيق بين نصوص متناهية بطبعها ، ووقائع غير متناهية الطابع ، ولعل من أهم تلك الأحكام التي أثارت ضجة كبيرة ، ولفتت الأنظار إلى حجم التغيرات الواقعية في المجتمع المصرى ؛ هو حصول أبناء الأم التي تحمل الجنسية الإسرائيلية على الجنسية المصرية -بحكم القانون- استناداً لأب مصرى ، وطبقاً للمادة الثانية من قانون الجنسية ، حيث عادت قضية زواج المصريين من إسرائيليات لتطرح نفسها بقوة بعد الحكم الذى أصدرته محكمة القضاء الإدارى - فى القضية رقم ٤١٤٣ لسنة ٥١ ق - ببطلان حرمان طفلة -من أب مصرى وأم إسرائيلية الجنسية- من الجنسية المصرية.

وباستعراض التطور القاعدى لتشريعات الجنسية المصرية نجد أنها درجت على جعل الصهاينة من الطوائف المستبعدة ؛ والتي لا تشكل بحال جزءاً من النسيج الاجتماعى المصرى ؛ حتى ولو كان توطنهم بمصر يعود إلى ما قبل عام ١٩٤٨ م ، وحافظوا على تلك الإقامة طويلاً^(٧٠) ، مثلما كان "اتصاف الشخص بالصهيونية فى أى وقت من الأوقات" من الأسباب الداعية لإسقاط الجنسية المصرية ، بحيث اعتبر كل من يساهم بأى طريق فى الدعوة

إلى إنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين صهيونياً ، بصرف النظر عن ديانتهم ، وما إذا كان يهودياً أم مسيحياً ، أم مسلماً ، وهو تأويل يقبل الاتساع في مدلوله ؛ ليستوعب كل من يؤمن بحق إسرائيل في البقاء ، وكل من يتبنى أفكارهم ومواقفهم ، أو دافع عنها ، أو دخل في علاقات معهم بالتطبيع والتجارة والتزاوج .

وهو الأمر الذي سارت عليه المحاكم في قضاء متواتر ؛ استناداً إلى جوهر مفهوم الجنسية ذاته ، وأن مسائل الجنسية تنبثق من سيادة الدولة ذاتها ، والتي لها اختصاص تحديد عنصر السكان فيها ، وأن للمشرع مطلق الحرية في تنظيم الجنسية وتقديرها على الوجه الملائم ، الذي يتفق وصالح الجماعة ، وبناء عليها خوّل المشرع وزير الداخلية بقرار مسبب منه أن يسقط الجنسية المصرية عن كل شخص صهيونى ؛ أى تقوم بينه وبين إسرائيل رابطة روحية ومادية لا تغيب عن ذوى الشأن^(٧١) .

وفي حقيقة الأمر هناك تضارب شديد في تقديرات أعداد الزيجات المختلطة بين الشباب المصرى وأمّهات يحملن الجنسية الإسرائيلية ، وإن استقرت في معظمها حول ما يقارب ١٣ ألف حالة زواج ؛ وهو نفس التناقض الذى يبدو واضحاً في أعداد العاملين المصريين في إسرائيل ؛ الذين ضاقت بهم ساحة الوطن ، وخرجوا ابتغاء وطلباً لرزق ولو في إسرائيل ، مع تبرير ذلك بحالة السلام وضيق الحال ، وأنهم يعملون ويتزاوجون مع فلسطينيين من عرب ٤٨ ، وإن حملوا كرهاً الجنسية الإسرائيلية^(٧٢) .

لكن القضية ليست في العدد بحال من الأحوال ، وإن التساؤل حول الظاهرة من زاوية العدد - سواء من أجل التهوين أو التهويل - يصرفنا عن جوهر المسألة ذاتها ؛ وهى حصول أبناء المواطن المصرى على الجنسية المصرية ، ولو كانت الأم إسرائيلية الجنسية ؛ إذ تكمن خطورة تلك الظاهرة في خلخلة الأسس التى قام عليها المجتمع المصرى طويلاً وإدخال عناصر قلقه مشوهة إلى الهوية المصرية من ناحية ، فضلاً عما تحمله تلك الظاهرة من مخاطر لا حصر لها لأمن مصر وحياتها ، وبخاصة حال وصول أبناء الأم الإسرائيلية إلى مناصب وزارية ، أو هيئات تمثيلية لا تشترط سوى أن يكون مصرياً من أب مصرى ، وهى مخاطر جد حقيقية ، وإن تجاهلها قد يفضى بنا إلى نواب أو وزراء يحملون الجنسية الإسرائيلية ، استناداً إلى الأم وبحكم القانون^(٧٣) .

بل إن خطورة ممارسة الحقوق/الواجبات ممن يحمل الجنسية الإسرائيلية - استناداً إلى الأم- لأكثر واقعية من المخاطر التى يطرحها البعض بصدد أبناء الأم المصرية المتزوجة من

أجنبي ؛ حيث تقف القوانين المنظمة للحياة السياسية حاجزاً أمام مشاركة أبناء الأم المصرية باشرطها ضرورة الانتساب إلى أب مصرى ، وهو ما لا يمكن دفعه ولا رفعه في أبناء المصرى المتزوج من إسرائيلية^(٧٤) .

وهو ما يمكننا أن نلمسه من خلال حكم المحكمة الإدارية برقم ٤١٤٣ لسنة ٥١ ق (وطعن فيه وزير الداخلية برقم ٦٠٨٣ لسنة ٤٧ ق عليا) ؛ حيث صدر الحكم برئاسة المستشار عبد الله أبو العز بقبول الدعوى شكلاً ، وفي الموضوع بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية المصرية عن ميرال^(٧٥) .

ولهذا فقد رأت المحكمة أن قرار وزير الداخلية إنما يعنى في حقيقته إسقاط الجنسية المصرية عنها ، والتي اكتسبتها في الأصل للميلاد لأب مصرى (وليس مجرد طلب الإذن بالتجنس بجنسية أجنبية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية) ، في حين أن المشرع منح مجلس الوزراء سلطة إسقاط الجنسية وليس وزير الداخلية ؛ الأمر الذى يجعل القرار صادراً عن غير مختص ، ومخالفاً للقانون ، ويوجب معه القضاء بإلغائه ، أخذاً في الاعتبار أن ميرال م تكن في حالة طلب الإذن بالتجنس بجنسية أخرى وقت تقديم طلب والدها ، بل ولا يعد حصولها على الجنسية الإسرائيلية تجسراً بغير إذن ؛ لأنها حصلت عليها بالميلاد لأم إسرائيلية ؛ أى جنسية أصيلة وبحكم القانون ، وليست بحال طلباً لتجنس ، أو اكتساباً لها ؛ الأمر الذى يخرجها أصلاً عن أحكام زوال أو إسقاط الجنسية .

ولا يغير مما تقدم سبق تقدم الأب بطلب الإذن بتجنس ابنته بالجنسية الإسرائيلية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية ؛ لأنها كانت وقت تقديم الطلب حاملة للجنسية الإسرائيلية بالفعل ، والأهم -تطبيقاً لنص قانون الجنسية- أن الأب لم يكن في إحدى حالات فقد الجنسية ؛ حتى يمكن القول بفقد الابنة (بحكم التبعية) لجنسيتها المصرية الثابتة لها بحكم القانون ، وبمجرد ميلادها لأب مصرى ، وإن إسقاط الجنسية هو عقوبة لا تقوم إلا على من بلغ سن الرشد .

وقد ركز طعن وزير الداخلية رقم ٦٠٨٣ لسنة ٤٧ ق عليا على السلطة المخولة لوزير الداخلية بموجب م ١٠ ، وأنه لم يتجاوز اختصاصه إلى م ١٦ ؛ فقرار وزير الداخلية كان في الإذن بالتجنس مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية التي زالت عنها ولم تسقط ، وأن حكم المحكمة قد خلط بين زوال الجنسية المصرية لمن تجنس بجنسية أجنبية متى أذن له في ذلك بحكم المادة العاشرة ، وبين إسقاط الجنسية المصرية بحكم المادة ١٦ ، والتي منها حالة

الدخول في جنسية أجنبية على خلاف حكم المادة ١٠ ، ويكون إسقاط الجنسية المصرية في هذه الحالة بقرار من مجلس الوزراء.

فقرار وزير الداخلية - حسب الطعن المقدم - لم يصدر بإسقاط الجنسية المصرية عن ميرا ، وإنما صدر القرار بناء على طلب الأب الإذن لابنته القاصر بالتجنس بالجنسية الإسرائيلية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، وأن هناك فرقاً بين زوال الجنسية بحكم المادة العاشرة ، وإسقاطها بحكم المادة ١٦ في الأحوال المنصوص عليها ، ومنها التجنس بخلاف حكم المادة ١٠ ؛ والتي لا تنطبق على واقعة التداعي ، أما وقد قرر الحكم أن قرار الوزير هو في حقيقته إسقاط للجنسية المصرية ؛ وهو ما لا يجوز إلا بقرار من مجلس الوزراء ؛ فهو اختلاف من جانب الحكم المطعون فيه لسبب لم يتضمنه القرار المطعون فيه.

إلا أن المحكمة الإدارية العليا في ١٣ فبراير ٢٠٠٣ في فهمها الدقيق والواعى بطبيعة القضية وأبعادها الحقيقية ؛ والتي تتعدى بكثير مسألة اختصاص وزير الداخلية في الزوال أو الإسقاط ؛ خلصت إلى أحقية أبناء الزوج المصري القصر المتزوج من أجنبية ، و المتجنسين بجنسية أخرى رغماً عنهم ، بالتمتع بالجنسية المصرية ، وأن طلب الأب الإذن لأولاده بالتجنس بجنسية أخرى مع عدم احتفاظهم بالجنسية المصرية لا يعد سبباً أو حجة لحرمانهم من الجنسية المصرية.

وأوضحت المحكمة أنه لا يجوز إنابة ولي الأمر عن أبنائه القصر في اكتساب الجنسية المصرية أو التخلي عنها ، أو التجنس بجنسية أجنبية ، وقضت بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية المصرية عن أبناء المواطن المصري المتزوج بأجنبية ، مع ما يترتب على ذلك من آثار ، وبخاصة رد الجنسية المصرية لأبنائه القصر ، مشيرة إلى أن جهة الإدارة لا يجوز لها تقرير زوال الجنسية المصرية عنهم ، ولا يجوز حرمانهم من حقهم ، والتمتع بالجنسية المصرية استقلالاً عن الأب أو الزوج^(٧٦).

فالأمر كما أوضحه القضاء يتعدى حكم المادة العاشرة بزوال الجنسية بسبب اكتساب جنسية أجنبية ، مثلما لا ينطبق عليه أيضاً حكم المادة ١٦ بإسقاط الجنسية ؛ فكلتاها لها مناهج مختلفة عن الحالة الماثلة ، وهو أنها تتعلقان باكتساب جنسية ، وليس بجنسية أصلية مفروضة بحكم القانون ومنذ الميلاد من ناحية ، وبإرادة الفرد في الاكتساب ومن ثم طلب الاحتفاظ أو عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية من ناحية أخرى ؛ لأن الوالد لم يكن طالباً للتجنس بالجنسية الإسرائيلية لنفسه ، ومن ثم اكتساب أولاده القصر لها بالتبعية ، ولا يجوز إسقاط جنسية التابع منفرداً وبمعزل عن جنسية الأصل والمتبوع.

بتعبير آخر ؛ فإن أبناء الأمهات الإسرائيليات هي حالة فريدة ، لا نجد لها نصاً حاكماً في التشريع الراهن للجنسية المصرية ، والذي لا يملك سوى الاعتراف لهم بالجنسية المصرية بحكم القانون ومنذ الميلاد لأب مصري ، وسواء أقاموا داخل الوطن أو خارجه ؛ لأنها جنسية أصيلة لا تخضع للسلطة التقديرية للدولة ، وإن كان يملك وزير الداخلية حق رفض طلب الزوجة الإسرائيلية باكتساب الجنسية المصرية إذا ما تقدمت بطلب بذلك .

ومن ثم فإن القانون الحالي يبيح إسقاط الجنسية إذا اكتسبت في حالات معينة ، لكن المطلوب أن يمتد ذلك إلى إسقاط الجنسية عن الجامع بينها وبين الجنسية الأصلية بالدم أو بالميلاد إذا اقتضت ذلك ضرورات الأمن القومي ؛ إذ ينطوي الوضع الراهن للقانون على خطورة بالغة مع بروز ظاهرة الزواج بإسرائيليات ؛ الأمر الذي يفترض الحاجة إلى التدخل التشريعي في هذا المجال ، خاصة مع اتصاف الصهيونية بالعنصرية ، ولا يصح منح الجنسية المصرية لأبناء يتحلون بتلك الصفات العنصرية بدعوى الانتساب لأب مصري .

حاصل القول إن قضية أبناء الأم الإسرائيلية تطرح مسألة ازدواج الجنسية بشكل فريد ؛ فهي جنسية أصيلة ومنذ الميلاد وبحكم القانون ، وإذا كانت هناك خطورة من ازدواج الولاء لاحتمال قيام التعارض بين الولاء لمصر والولاء لغيرها من البلاد ، فإن هذا التعارض ظاهر ولا يحتاج إلى برهان ولا دليل في حالة ما كانت دولة الولاء الثاني هي إسرائيل ، وإن حكم القضاء الإداري - وإن كان قد بنى الأحقية في عدم إسقاط الجنسية المصرية على جوانب تتعلق بالاختصاص الإداري وعلى خلو قانون الجنسية من أحكام تمكن من معالجة مثل هذه الحالات - فإنه يتعين أن يعدل بما يميز إسقاط الجنسية في حالة ما إذا اجتمعت معها جنسية أخرى - مكتسبة أو غير مكتسبة - طالما أن الأمر يتعلق بضرورات الأمن القومي .

﴿ أبناء الأم المصرية

إن الدعوة إلى تعديل قانون الجنسية الراهن كانت استناداً إلى مواجهة الجماعة المصرية في العقود الأخيرة مشكلة ذات أبعاد اجتماعية خطيرة ؛ وهي مشكلة الأبناء المولودين لأمهات مصرية وآباء أجنبية لا يعترف لهم القانون بالمواطنة استناداً إلى جنسية الأب المعلوم ، وإن كانت طبيعة تلك الزيجات قد أدت في غالب الأحوال إلى إقامة الأبناء - لأسباب شتى - جل حياتهم في مصر ، لا يعرفون لهم سواها وطناً^(٧٨) .

ذلك أن قانون الجنسية الحالي لم يجعل للنسب من الأم نفس الأثر الذي رتبته على النسب من الأب في نقل الجنسية إلى الأبناء ؛ حيث قدر المشرع أن تأثير الأم على المولود قد يضعفه

الميلاد خارج الإقليم من ناحية ، وانتماء الأب إلى جنسية دولة أجنبية من ناحية أخرى ؛ لذلك اشترط المشرع لإمكان ثبوت الجنسية للابن عن طريق النسب إلى الأم انعدام هذين المؤثرين اللذين من شأنهما أن يحولا دون اندماج المولود في الجماعة الوطنية ؛ ومن ثم تنقل الأم المصرية جنسيتها إلى الأبناء في حالة الارتباط بالإقليم وحيدة تأثر الابن بجنسية الأب^(٧٨) .

وقد تعرضت تلك التفرقة لانتقادات جمة من المنظمات غير الحكومية التي تناهض التمييز ضد المرأة ؛ استناداً إلى مجموعة من الأسس والمبررات القانونية ؛ منها على سبيل المثال مخالفة التشريع الحالي للاتجاه الحديث في التشريعات المعاصرة التي تنحو نحو المساواة بين دور الأب والأم في نقل الجنسية للأبناء ، ومخالفة مصر التزاماتها الدولية ممثلة فيما أبدته من تحفظ على نص المادة ٩ / ٢ من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، والتي تقرر حق المرأة في نقل جنسيتها لأبنائها ، وإلى مخالفة التشريع للمبادئ الأساسية في الدستور ، لدرجة الطعن بعدم الدستورية في قانون الجنسية الراهن ؛ وهو محل نظر المحكمة الدستورية العليا^(٧٩) .

مثلما تولت الرد على حجج المدافعين عن حجب الجنسية المصرية عن أبناء الأم المصرية ؛ والتي تدور حول الخوف من الانفجار السكاني ، وأن الأب هو الأقدر على نقل الولاء والتنشئة ، والحد من حالات ازدواج الجنسية لدخولهم في جنسية الأب الأجنبي ، أو أن السماح للأم المصرية بنقل الجنسية بمفردها للأبناء أمر غير أخلاقي ، ويشجع على ظاهرة تحلى بعض الأسر المصرية عن بناتها بسهولة لقاء أى مبلغ يدفعه الزوج الأجنبي ، الذي يخفى بعد ذلك بلا رجعة ، تاركاً الأبناء عبئاً على الجماعة المصرية^(٨٠) .

ولهذا فقد رأت تلك الاتجاهات أن التعديل التشريعي المقترح هو في حقيقته إعمال لأحكام الدستور ، ووفاء بتعهدات مصر الدولية ، وتطبيق للشريعة الغراء ، ورفع للمعانة عن المرأة المصرية ، وتأكيد وضع مصر الحضارى ومسايرتها للاتجاه الإنساني العالمي .

وفي حقيقة الأمر فقد عكست " معركة " جنسية أبناء الأم المصرية وجهاً آخر لضعف أو غياب الثقافة القانونية عن المجتمع المصرى ، وتحايلاً بالقانون وعلى القانون ، وباستخدام كل الحجج والمبررات للوصول إلى قناعة محددة ، وهى الحق المطلق لأبناء الأم المصرية في " استعادة " ما جحد عليهم القانون الراهن من الجنسية وحقوق المواطنة ، وتحميل الجماعة المصرية ككل مسئولية تعويض هؤلاء عن المعاناة والمهانة التي تعرضوا لها ، والإحساس بالمسئولية عن ضعف انتماء وولاء هؤلاء للجماعة المصرية نتيجة لتلك المعاناة والمهانة^(٨١) .

وهكذا يرى البعض أن هناك مغالاة في التفرقة بين دور كل من الأب والأم في نقل الجنسية بالميلاد للأبناء ، فبينما تقوم الجنسية المصرية بالميلاد لأب مصرى على مجرد رابطة النسب دون أى قيد أو شرط ، وبغض النظر عن جنسية الأم أو مكان الميلاد ؛ نجد أن الميلاد لأم مصرية محاط بقيود جوهرية ، تجعل منه أساساً ضعيفاً لنقل الجنسية للأبناء ، لا يمكن إعماله إلا بالنسبة لفئة محدودة جداً من الأبناء وهم المولودون لأب مجهول ، أو عديم الجنسية. أو مجهولها ، وبشرط وقوع الميلاد بالإقليم المصري.

وعلى ذلك فإذا ولد الابن لأم مصرية وأب يحمل جنسية أجنبية معلومة ، فإن الجنسية المصرية لا تثبت له ، حتى ولو وقع الميلاد بالإقليم المصري ، وكذلك لا تثبت الجنسية فور الميلاد للابن الذى يولد لأم مصرية بالخارج بأى حال من الأحوال.

وهم يرجعون سبب هذه المشكلة إلى عدم مواكبة التشريع المصري للجنسية للواقع الاجتماعى فى مصر ، ولظروف المجتمع المصري ، والتطور الذى طرأ عليه. فمن المعلوم أن المجتمع المصري قد انفتح اجتماعياً خلال ربع القرن الأخير بشكل لم تعهده مصر من قبل ؛ بحيث أصبح من المألوف أن تتزوج المصرية أياً كانت طبقتها الاجتماعية من أجنبى ؛ سواء أكان من دول عربية أو غير عربية. وفضلاً عن ذلك فقد دفعت الأزمة الاقتصادية التى تعانى منها الأسر المصرية بشكل مطرد إلى ترحيب بعض الأسر بزواج بناتهن من "ضيوف" قادمين من دول شقيقة ؛ فتتجت عن ذلك زيجات يزداد عددها باستمرار ؛ وهى زيجات قد لا تتسم بطابع الجدية من جانب الزوج ، الذى كثيراً ما يعود إلى دولته تاركاً زوجته وأولاده بمصر^(٨٢).

وإزاء هذا الوضع الجديد فى حياة المجتمع المصري لم يتنبه المشرع إلى ضرورة توفير الأمان القانونى للأبناء الناتجين عن هذه الزوجات ، والاعتراف لهم بهويتهم كأعضاء فى الجماعة المصرية ؛ وذلك بنقل جنسية الأم المصرية إليهم فور الميلاد.

إلا أن التناول المنطقى لقضية أبناء الأم المصرية يجب أن يأخذ فى الاعتبار عدداً من الأمور المبدئية منها :

- أن التعديل التشريعى المقترح يعامل أبناء الأمهات المصريات على أنهم "أجانب" ، بدليل منحهم الجنسية المصرية استناداً إلى حكم المادة (٤) رابعاً ، والتى تضع الشروط اللازمة لاكتساب "الأجنبي" الذى يولد فى مصر ، وكانت إقامته العادية فيها عند

بلوغه سن الرشد ؛ وهو ما يبرر اشتراطات وزارة الداخلية ، وقصر منح الجنسية المصرية حالياً وإلى حين إقرار التعديل التشريعى على من بلغوا فعلاً سن الرشد^(٨٢) .

- مبدأ حرية الدولة فى مادة الجنسية ؛ فهى التى تضع أسس تنظيم منح الجنسية بما يتفق مع واقعها الاجتماعى ؛ ولذا تغدو قوانين الجنسية متغيرة تبعاً لتغيرات الواقع الاجتماعى ، وإن المسألة الأساسية ليست فى طبيعة زيجات المصريات من أجنبى ، ولا الظروف التى تمت فيها ، والتى قد تكون فى معظمها خلال الفترات التى سمحت فيها الدولة بمعاملة أجنبى - وبخاصة من الدول العربية أو الفلسطينيين - معاملة المواطن ، أو فى فترات الوحدة بين مصر وغيرها من الدول العربية ؛ ومنها السودان وسوريا ، بقدر ما نهتم بمعالجة الآثار المترتبة على تلك الزيجات من زاوية مدى الحق فى الحصول على الجنسية المصرية من ناحية ، ومدى تعلق ذلك المنح بالمصالح العليا والأمن القومى من ناحية ثانية ، ثم طبيعة وهوية ومستقبل الجماعة المصرية من ناحية أخيرة.

- أن موضوع منح الجنسية المصرية لأبناء الأم المصرية يجب أن يقترن بملاحظة آثاره على كافة جوانب المفهوم ، وبخاصة طبيعة الرابطة الفعلية التى تقوم على الوجود والمشاعر والمصالح (مفهوم الهوية) ، وطبيعة الحقوق والواجبات التى يجب أن تمنح هؤلاء استناداً إلى الجنسية المصرية (مفهوم الولاء) ، وتأثير ذلك على هوية الجماعة المصرية ، وكون هؤلاء أو ثقت ارتباطاً بسكان مصر منه بسكان أى دولة أخرى ؛ ونعنى بها دولة جنسية الأب الأجنبى.

- أن إشكاليات منح الجنسية المصرية لأبناء الأم المصرية يجب أن يتم تناولها وحلها فى ضوء المبدأ المتعارف عليه باتحاد الأسرة ، أى أن يقترن منح الجنسية للأبناء بتيسير حصول أحد الزوجين على جنسية الزوج الآخر ، استناداً إلى مبدأ المعاملة بالمثل ، أو أخذاً بمعايير الجنسية الغالبة أو الفعلية من قبيل موطن الأسرة ، ومحل عمل الزوج ، والإقامة المعتادة ، والاستثمارات ، والمشاركة السياسية ، وغيرها من مؤشرات الرابطة الفعلية أو الغالبة.

ويمكننا الدفع بمجموعة من الحجج فى مسألة أبناء الأمهات المصرية على النحو التالى:

- دعوى التضخم السكانى ومنطق الهوية

وهى قضية تقليدية تطرحها معظم الدول التى تعاني من الزيادة الكبيرة فى عدد السكان

في مواجهة الاعتراف بأبناء الأم الوطنية من آباء أجنبية ؛ ومن ثم فإن التعديل التشريعي المقترح إنما يعنى في رأيهم زيادة إضافية في عدد السكان ؛ بما يترتب ذلك من ضغوط على الخدمات والحقوق التي يتمتع بها المواطنون ، وأن الأمر لا يقتصر فحسب على حقوق الانتخاب أو الترشيح وتولى الوظائف العامة رغم أهميتها الظاهرة ، وإنما أيضاً على الوظائف والخدمات والمنافع العامة أيضاً.

وهي حجة واهية تقصر النظر على مجرد الزيادة العددية أو الكمية ، وعلى الناحية النفعية المتمثلة في الخدمات التي يستأثر بها المواطنون ، متجاهلة أن هؤلاء يقيمون بالفعل داخل مصر ، وأنهم قد لا يعرفون لهم من وطن سواها ؛ بما يعنيه ذلك من زيادة فعلية قائمة ومن ضغوط حالة على الخدمات والمنافع ، إلا أن المخاطر التي تترتب على منح هؤلاء الجنسية المصرية إنما تعنى بالضبط زيادة عدد السكان بغير القيم التقليدية للجماعة المصرية.

فمن الصدق والعدل القول بأن الأم هي الأقدرة على نقل القيم التقليدية والثقافة المعبرة عن كل جماعة وطنية ، وأن الإقامة المعتادة للأبناء على أرض مصر تجعلهم أقرب إلى قيمها وتوجهاتها ، إلا أن هذا لا ينفي قيام البديل الآخر (وهو البديل الأصيل الذي استندت إليه معظم التشريعات ، ومنها التشريع المصري) ممثلاً في قدرة الأب على نقل القيم الثقافية التقليدية للأبناء ، والذي يشكل بحق علة الاستناد إلى حق الدم في اكتساب الجنسية ، على أن يكون مفهوماً أننا نقصد بالقدرة هنا على نقل القيم التقليدية مجرد القدرة القانونية المفترضة التي تقوم على هدى منها عموم القواعد القانونية ، وليس القدرة الفعلية لحالات بعينها.

بتعبير آخر فإن مقدرة الأب الأجنبي على غرس القيم التقليدية للمجتمع التابع له في نفوس الأبناء من أمهات مصرية وبخاصة إذا ما اقترنت بالإقامة الدائمة في الخارج ، أو على الأقل في سنوات التكوين الأولى من عمر الأبناء - يترتب عليه بالتأكيد اكتساب الأبناء - بحكم جنسية الأب من ناحية ، والإقامة في الخارج من ناحية أخرى - للقيم الثقافية التقليدية للجماعة الأجنبية ، بعيداً عن إطار الجماعة المصرية ، وبقطع النظر عما إذا كانت تلك القيم الثقافية متقاربة أو متنافرة أو متعارضة مع القيم والتقاليد المصرية.

ولهذا فإن تشريع الجنسية يفترض في اكتسابها ضرورة الوفاء بمجموعة من الأمور التي يستدل منها - قانوناً - على فكرة الانتماء إلى جوهر الثقافة التقليدية للمجتمع المراد الانضمام إليه ، على النحو السابق إيضاحه في أنماط اكتساب الجنسية المصرية.

ذلك أن قراءة متأنية للقرارات المتلاحقة بمنح الجنسية لأبناء الأم المصرية لتدخل على الأقل خمسين جنسية أجنبية تزوج مواطنوها من مصريات إلى الجماعة المصرية ، لكل منهم ولاءات و اتجاهات وثقافات مختلفة ومتباينة ومتعارضة ، ابتداء من اليابان والصين وتايلاند والفلبين والهند وباكستان وإيران مروراً بكل الدول العربية ، وعدد كبير من الدول الأفريقية، وكل الدول الأوروبية بلا استثناء فضلاً عن مجموعة من دول الأمريكتين.

بتعبير آخر علينا الوعي بقضية تشتت اتجاهات الزواج من أجنبي ، وأن السماح لأبنائهم من مصريات بالحصول على الجنسية الأصيلة بحكم القانون إنما يعنى أننا زرعنا في الجماعة المصرية ملايين الأشخاص الذين يحملون ولاءات مختلفة لدول متعددة ، قد تتعارض مصالحنا معهم أو مع بعضهم البعض في أى لحظة ، فهل يصبح التوتر بين الهند وباكستان على سبيل المثال قضية مصرية داخلية ؟.

وهو الأمر الذى قد يبرر ضرورة إحداث تغيير تشريعى مماثل بصدد المادة الثانية من القانون ، والتي تمنح الجنسية المصرية لكل من ولد لأب مصرى مهما تباعدت الأجيال ، ولو كان ميلادهم وإقامتهم وانتمائهم إلى الخارج ، بل واكتساب جنسية دولة المهجر لأجيال متعاقبة ؛ لأنه بتطبيق قواعد الميلاد المضاعف لأبناء المصريين فى الخارج (التي يأخذ بها القانون المصرى لاكتساب الأجنبي الجنسية المصرية) ما يبرر ضرورة مراجعة ذلك النص الذى يرد على غير رابطة فعلية بين هؤلاء والجماعة المصرية.

- زيادة حالات ازدواج وتعدد الجنسيات

فبسبب أن معظم أبناء الأجانب لهم جنسيات بلاد تمنحهم جنسية الأب بحكم القانون ؛ فإن حالات ازدواج أو حتى تعدد الجنسيات سوف تزداد و بحكم القانون أيضاً فى حالة إقرار التعديل التشريعى المقترح ؛ بما يعنيه ذلك من طرح قضايا الولاء والانتماء خاصة للوطن الأول ؛ بسبب جنسية الأب من ناحية ، وقضايا ماهية الحقوق التى يجب الاعتراف بها لهؤلاء من ناحية ثانية ، ومبدأ وحدة الجنسية داخل الأسرة من ناحية أخيرة.

وهو ما استندت إليه مصر كأحد مبررات التحفظ على نص الفقرة الثانية من المادة التاسعة من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة لمنع اكتساب الطفل لجنسيتين فى حالة اختلاف جنسية الآباء ؛ لأن هذا سوف يسبب له المشاكل فى المستقبل ، كما أنه من الواضح والجلي أن اكتساب الطفل جنسية الأب هو الإجراء الأكثر مناسبة للطفل ، وأن هذا لا يقدر

في شيء مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ؛ لأنه من المؤلف عرفاً موافقتها - حال زواجها من أجنبي - على حصول أطفالها منه على جنسية الأب.

فهل يتم منح أبناء الأم المصرية كافة الحقوق والحريات ؛ ومنها بالطبع الحقوق السياسية في الانتخاب والترشيح للهيئات النيابية والوظائف العامة ؛ وإلزامهم بكافة الواجبات ؛ ومنها بالطبع الخدمة العسكرية ، المترتبة على اكتساب الجنسية المصرية بحكم القانون ؟ خاصة أنها بحكم التعديل المقترح جنسية أصلية تتساوى مع جنسية أبناء الأب المصري ، ولا يمكن من ثم وضع القيود التي اشترطتها المادة التاسعة على مباشرة الحقوق السياسية المكفولة للمواطنين ، وماذا عن الطعن بعدم دستورية حرمان هؤلاء من بعض الحقوق استناداً إلى الإخلال بمبدأ المساواة ، والذي يجد سنده في نص المادة ١ / ٢ من التعديل المقترح " يكون مصرياً: من ولد لأب مصري أو لأم مصرية....".

علاوة على أن القانون الحالي يطبق فقط على الراشدين من أبناء الأم المصرية ، وصولاً إلى اكتساب الجنسية ، الأمر الذي يخضعها للسلطة التقديرية لجهة الإدارة في المنح والمنع ، وذلك إلى حين إقرار التعديل المقترح الذي يمنح الجنسية الأصلية لمن يولد لأم مصرية بحكم القانون ، الأمر الذي قد يترتب عليه عدم اتحاد الجنسية داخل الأسرة الواحدة في حالة عدم حصول الراشدين من الأبناء على الجنسية المصرية لأي سبب من الأسباب طبقاً للسلطة التقديرية لجهة الإدارة.

- دعوى انعدام الجنسية

وأخيراً فإن الزعم بأن عدم منح هؤلاء الجنسية المصرية سوف يترتب عليه انعدام الجنسية - الأمر الذي يتعارض مع الاتفاقيات الدولية للحد من انعدام الجنسية - هو أمر غريب ؛ لأن المشكلة الأساسية لهؤلاء الأبناء ، والتي استدعت التعديل التشريعي المقترح ؛ هو انتسابهم إلى جنسية الأب الأجنبي ؛ وهي جنسية فاعلة وقائمة ، على حين لا توجد مشكلة - حتى في القانون الراهن - لمن ولد لأم مصرية داخل مصر أو خارجها ، والذين يمنحون الجنسية المصرية إما بحكم القانون (في حالة الميلاد داخل مصر وطبقاً للمادة ٢) ، أو بالاكتساب (طبقاً للمادة ٣) ؛ بشرط عدم وجود جنسية فاعلة للأب تمنع النسبة إلى جنسية الأم.

- الإخلال باعتبارات العدالة والمساواة بين المصريين

بمعنى أن القانون الراهن فيه نوع من معاقبة الأبناء المولودين من أم مصرية بسبب جنسية

الأب ، بل وجعلهم في مكانة أدنى من الأبناء الذين يولدون لأب مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له ، بل وأدنى مرتبة من اللقطاء ؛ والذين يحصلون على الجنسية المصرية بحكم القانون.

لكن يجب أن نأخذ في اعتبارنا مبررات حصول هؤلاء دون أبناء الأم المصرية المتسبين إلى أب معلوم الجنسية ، مع ضرورة فهم مبدأ المساواة كما رسخته المحكمة الإدارية العليا والمحكمة الدستورية العليا عبر قضاء متواتر ؛ وهو التسوية بين متماثلين ، فلا يستوى في حكم القضاء أبناء الأب المصرى وأبناء الأب الأجنبي ، بقطع النظر عن جنسية الأم ، أى أن هناك اعتبار أساسى لا يمكننا تجاهله بحال في أبناء الأم المصرية ، وهو الدافع الجوهري للمطالبة بالتعديل المقترح ، ألا وهو جنسية الأب ، والتي تشكل معياراً فاعلاً في عدم المساواة بين الطرفين.

حاصل القول إن منح أى جماعة المقدرة على تشكيل والحفاظ على طابعها القومى وهويتها عن طريق السماح أو رفض انضمام الآخرين إليها هو أمر جوهري ، إذا كانت الجماعة قادرة على حماية مصالحها ، وعلى إحداث التناسق ، وتعميق معانى القيم المشتركة بين أعضاء الجماعة.

ذلك أن السماح بالعضوية أو الاستبعاد منها يشكل جوهر الهوية المتميزة والطابع القومى لأمة ما ؛ بما يضمن لها نوعاً من الاستقرار والثبات التاريخى ، وأى أمة - إذا ما كانت ترغب في أن تحيا بما يجاوز مجرد الاسم أو الموقع الجغرافى - يجب أن تكون لديها القدرة الواعية والمتزنة - بعيداً عن أى ضغوط مؤقتة - في انتخاب وترشيح الأجانب الراغبين في الانضمام إليها ، ومنحهم العضوية الكاملة في مجتمعها ، وليس مجرد الإقامة بين ظهرانيتها ، وأن تكون بقادرة على فرض خياراتها تلك.

وهو الأمر الذى نلاحظه في التشريعات المتعاقبة للجنسية المصرية ، والتي حرصت على تأكيد ثوابت من يتمتعون بالجنسية المصرية ، والتزمت ووضحت تخوم الدائرة التى لا يجوز أن يتداخل المشرع فيها هادماً لتلك الثوابت والأسس ، أو مؤثراً في محتواها ؛ بما ينال منها ومن اتساقها ، بل وراوحت بين درجات انتمائهم إلى الجماعة المصرية ما بين جنسية أصيلة تكتسب بحكم القانون ، وجنسية مكتسبة ارتأت لها من الشروط ما يضمن الحفاظ على الهوية المتميزة ، وغايرت في الشروط التى على أساس منها تكتسب الجنسية ، حسب مدى اقتراب الأجنبى الراغب في اكتسابها من هويتها ، واستعداده للانضواء في جماعتها ؛ الأمر الذى أكسبها نوعاً من الاستقرار المكون للهوية المتميزة.

ولهذا فإن منح أبناء الأم المصرية الجنسية بحكم القانون - رغم الإقرار الواضح بانتسابهم إلى جنسية أصلية أخرى- إنما يعنى الحد من مقدرة الجماعة الوطنية على صياغة وهندسة وفرض خياراتها ، خاصة مع توقع تزايد أعداد هؤلاء ، مع ارتفاع القيد التشريعى على منحهم الجنسية المصرية ، فضلاً عن احتفاظهم بجنسيتهم الأصلية.

فالتعديل التشريعى المقترح سوف يجرم صانع القرار من فرصة اختيار وانتقاء من ينضمون إلى الجماعة المصرية من غير أبنائها ، تاركاً تلك السلطة فى صياغة الجنسية المصرية إلى غيرها من الثقافات والجماعات التى لا تكون بالضرورة فى اتفاق مع الهوية والثقافة المصرية.

(ج) الولاية والولاء : تشكيل الفضاء السياسى

نتناول فى هذا الجزء الأخير من الدراسة تأثير تشريعات الجنسية فى تشكيل مجمل الفضاء السياسى من خلال تلك العلاقة الرأسية بين الأفراد والدولة ، والتى تترجم فى ممارسة أو الحرمان من ممارسة الحقوق والواجبات ذات الصلة بالمواطنة ، أو ما اصطلح عليه بمفاهيم الولاء ، والتى تعرف بمهية الفئات التى يسمح لها - استناداً إلى تشريع الجنسية - بالمشاركة السياسية وأداء الواجبات وعلى رأسها الخدمة الإلزامية واحترام حكم القانون ، ومهية الفئات التى تحرم من ممارسة ما تعلق بالمواطنة من حقوق وواجبات استناداً إلى مفهوم الولاء .

وهى إشكاليات أثرت فى الجماعة المصرية من خلال ممارسة الحق فى الترشيح ، والشروط الواجب توافرها طبقاً للقانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب ، وبمناسبة الانتخابات النيابية التى عقدت تحت الإشراف القضائى الكامل عام ٢٠٠٠ ؛ حيث اشترطت المادة الخامسة من القانون المذكور فىمن يرشح لعضوية مجلس الشعب:

١- أن يكون مصرى الجنسية من أب مصرى.

٢- أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون.

ومن ثم فقد أثير أمام القضاء عدد من الإشكاليات استناداً إلى هذين الشرطين ، وترتب عليها استبعاد أو حرمان طائفة من الحق فى المشاركة بالترشيح لعضوية مجلس الشعب ، فيما عرفوا تارة بنواب الازدواج ، وتارة أخرى بنواب التجنيد ، كما يدخل ضمن تلك الطوائف المستبعدة بالفعل أبناء الأمهات المصريات لأب أجنبى حالة منحهم الجنسية المصرية الأصلية أو الطارئة حسب التعديل التشريعى المقترح ؛ إذا ما أقره مجلس الشعب دون قيود أو ضوابط أو تعديل فى قانون مجلس الشعب ذاته ، بحذف ما اتصل باشتراط النسبة إلى أب مصرى.

ونلاحظ بصدد الأحكام القضائية التي صدرت في قضايا نواب الازدواج أو التهرب من التجنيد أنها استندت تماماً إلى مفهوم الولاء في استبعاد كلتا الطائفتين من المشاركة في الترشيح ، وإن أكدت على فكرة تجزؤ أو انقسام الولاء في حالة الازدواج ؛ وهو جوهر مفهوم العلاقات الرأسية في المواطنة.

ومن ثم فلا يعنينا من تلك الإشكاليات والقضايا إلا تأثيرها على مفهوم المواطنة من جانب كفالة الحقوق والواجبات من ناحية ، والمشاركة السياسية التي تفترض الولاء من ناحية أخرى ، وصولاً إلى تناول طبيعة العلاقة التي أرساها الفقه المصري حول "الجنسية" ؛ باعتبارها إحدى سمات أو عناصر مفهوم "المواطنة" ، وأن مفهوم المواطنة كل لا يتجزأ يقوم على فكرة الولاء التي تنسحب على كل سماته ، ابتداء من الوضع القانوني (الجنسية) ، ومفهوم الحقوق والواجبات المرتبطة بالمواطن (الترشيح لمجلس الشعب ، وأداء الخدمة العسكرية فيما اصطلح عليه بقضية نواب التجنيد) ، ومفهوم المشاركة في الحياة السياسية بالانتخاب والترشيح للهيئات النيابية ، و تأكيداً على أن المواطنة - في التحليل الأخير - هي في جوهرها قضية ولاء وانتماء وهوية متميزة ، لا تقبل شركاً ولا اشتراكاً في عقيدة المواطن واعتقاده.

فلم تعرف الجماعة المصرية خطورة ما في قانون الجنسية من السماح بالإذن للمصري بالتجنس بجنسية أجنبية مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، ولا ما يمكن أن يثيره مثل هذا النص القانوني من إشكالات قانونية واعتبارات سياسية تجاوزت النص بكثير ، قبل صدور قانون الجنسية عام ١٩٧٥ ، حين كان النظام القانوني لا يعترف -كقاعدة أو أصل عام - بالجمع بين الجنسية المصرية وأى جنسية أخرى.

بل إنه وحتى بعد صدور القانون وتعدد حالات ازدواج الجنسية ، والتي يقدرها البعض بالملايين لم نسمع عن مشاكل قانونية أثارها حالات الازدواج تلك ، رغم أن مزدوجي الجنسية كانوا محرومين من أحد المظاهر الأساسية للمواطنة ؛ وهو التكليف بأداء الخدمة العسكرية ، ولا نعرف يقيناً إن كانت المجالس التشريعية اللاحقة على سنة ١٩٧٥ ، قد ضمت نواباً مزدوجي الجنسية أم لا.

ولكننا نعلم أن بركان الجدل والنقاش الحاد الذي يعد مؤشراً على غياب أو ضعف الثقافة القانونية ، قد انفجر فجأة في مصر إبان معركة الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠ ، بمناسبة الطعن على عدد من المرشحين المصريين الذين يحملون مع جنسيتهم المصرية جنسيات أخرى

ونلاحظ بصدد الأحكام القضائية التي صدرت في قضايا نواب الازدواج أو التهرب من التجنيد أنها استندت تماماً إلى مفهوم الولاء في استبعاد كلتا الطائفتين من المشاركة في الترشيح ، وإن أكدت على فكرة تجزؤ أو انقسام الولاء في حالة الازدواج ؛ وهو جوهر مفهوم العلاقات الرأسية في المواطنة.

ومن ثم فلا يعنينا من تلك الإشكاليات والقضايا إلا تأثيرها على مفهوم المواطنة من جانب كفالة الحقوق والواجبات من ناحية ، والمشاركة السياسية التي تفترض الولاء من ناحية أخرى ، وصولاً إلى تناول طبيعة العلاقة التي أرساها الفقه المصري حول "الجنسية" ؛ باعتبارها إحدى سمات أو عناصر مفهوم "المواطنة" ، وأن مفهوم المواطنة كل لا يتجزأ يقوم على فكرة الولاء التي تنسحب على كل سماته ، ابتداء من الوضع القانوني (الجنسية) ، ومفهوم الحقوق والواجبات المرتبطة بالمواطن (الترشيح لمجلس الشعب ، وأداء الخدمة العسكرية فيما اصطلح عليه بقضية نواب التجنيد) ، ومفهوم المشاركة في الحياة السياسية بالانتخاب والترشيح للهيئات النيابية ، و تأكيداً على أن المواطنة - في التحليل الأخير - هي في جوهرها قضية ولاء وانتماء وهوية متميزة ، لا تقبل شركاً ولا اشتراكاً في عقيدة المواطن واعتقاده.

فلم تعرف الجماعة المصرية خطورة ما في قانون الجنسية من السماح بالإذن للمصري بالتجنس بجنسية أجنبية مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، ولا ما يمكن أن يثيره مثل هذا النص القانوني من إشكالات قانونية واعتبارات سياسية تجاوزت النص بكثير ، قبل صدور قانون الجنسية عام ١٩٧٥ ، حين كان النظام القانوني لا يعترف -كقاعدة أو أصل عام - بالجمع بين الجنسية المصرية وأي جنسية أخرى.

بل إنه وحتى بعد صدور القانون وتعدد حالات ازدواج الجنسية ، والتي يقدرها البعض بالملايين لم نسمع عن مشاكل قانونية أثارها حالات الازدواج تلك ، رغم أن مزدوجي الجنسية كانوا محرومين من أحد المظاهر الأساسية للمواطنة ؛ وهو التكليف بأداء الخدمة العسكرية ، ولا نعرف يقيناً إن كانت المجالس التشريعية اللاحقة على سنة ١٩٧٥ ، قد ضمت نواباً مزدوجي الجنسية أم لا.

ولكننا نعلم أن بركان الجدل والنقاش الحاد الذي يعد مؤشراً على غياب أو ضعف الثقافة القانونية ، قد انفجر فجأة في مصر إبان معركة الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠ ، بمناسبة الطعن على عدد من المرشحين المصريين الذين يحملون مع جنسيتهم المصرية جنسيات أخرى

الاتجاه الأول :

والذى يرى من خلال نص المادة السابقة أن هناك حالات ثلاث للمصرى الذى يتجنس بجنسية أجنبية تتغير فيما بينها فى القواعد التى تطبق عليها ؛ تتعلق الأولى بالمصرى الذى حصل على جنسية أجنبية دون إخطار الحكومة المصرية ، ودون الحصول على إذن منها بالتجنس بالجنسية الأجنبية ، والثانية بالمصرى الذى حصل على إذن من الحكومة المصرية بالتجنس بجنسية أجنبية ، والأخيرة بالذى حصل بالإضافة إلى الإذن بالتجنس بجنسية أجنبية على إجازة احتفاظه بالجنسية المصرية.

وحكم الحالة الأولى هو أن المصرى الذى تجنس بجنسية أجنبية دون إذن الحكومة المصرية يظل مصرياً من جميع الوجوه ، وإن كان يجوز إسقاط الجنسية المصرية عنه بقرار من مجلس الوزراء ، أما الحالة الثانية التى يحصل فيها المصرى على إذن من الحكومة المصرية بتجنسه ، ويحصل فعلاً على الجنسية الأجنبية التى أذن له بها ودون احتفاظ بالجنسية المصرية ؛ فإن ذلك يرتب زوال الجنسية المصرية عنه ، ويعتبر الشخص حينئذ أجنبياً ؛ وإن كانت مادة ١٨ تجيز رد الجنسية المصرية إليه بقرار من وزير الداخلية . أما الحالة الثالثة فهى التى يحصل فيها المصرى على إذن بالتجنس بجنسية أجنبية ، مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، وفى هذه الحالة يظل الشخص متمتعاً بجنسيته المصرية هو وزوجته وأولاده القصر ، رغم اكتسابهم الجنسية الأجنبية .

ويرون أن هذه هى أحكام القانون الوضعى المصرى ؛ أى أحكام التشريع القائم الذى يجب إعماله على ما يثور من منازعات ، ويظهر منها أن المادة العاشرة من قانون الجنسية رغم انتقاد البعض لصياغتها من حيث الشكل ، ومن ناحية أنها تشجع على الإكثار من حالات ازدواج الجنسية ، لم تتضمن أى قيود على ممارسة المصرى لحقوقه السياسية ، أو الإشارة إلى أى قيود أو شروط فى الحالتين الأولى والثالثة ، رغم تجنسه بجنسية أجنبية ، وذلك على عكس الحالة التى يحصل فيها الشخص على جنسية أجنبية بإذن الحكومة المصرية إذ يصبح أجنبياً عن صفته كمصرى ، وهى حالة لا يثور شك فى عدم قدرته على ممارسة حقوق المصرى السياسية.

إلا أن الأمر على غير ذلك بالنسبة للمصرى الذى يحصل فوق الإذن بالتجنس بالجنسية الأجنبية على إذن الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، إذ يبقى مصرياً من "جميع الوجوه" ، وكذلك الأمر فى حالة ما لم يتم الحصول على الإذن بالتجنس حيث يبقى الشخص أيضاً مصرياً ، طالما لم تسقط عنه الجنسية المصرية ، وفى كلتا الحالتين ما دام بقى مصرياً فله جميع حقوق المصريين دون نقص أو تقييد.

ويتبين من ذلك أن المشرع أجاز ازدواج الجنسية ، وسمح للمصري المتجنس بجنسية أجنبية بالاحتفاظ بجنسيته المصرية ، وفي هذه الحالة يظل مصرياً متمتعاً بكامل حقوقه كمصري دون نقص أو تقييد . ولم يفعل المشرع ذلك اعتباطاً ، وإنما قام بذلك تأكيداً لفلسفة جديدة أملتھا الظروف الاقتصادية التي فرضت فتح باب الهجرة أمام المصريين الذين ضاقت بهم أرض الوادى بما رحبت ، مع إعطائهم مكنة العودة إلى أرض الوطن - مكرمين - غير منقوصة حقوقهم ولا مجحودة. وقد ظهر ذلك أيضاً في القانون رقم ١١١ لسنة ١٩٨٣م الخاص بالهجرة ورعاية المصريين في الخارج .

وبما أن المواطن المصري - أياً كانت الطريقة التي اكتسب بها جنسيته - له حق أصيل طبقاً للدستور في ممارسة حق الانتخاب والترشيح ، فلا يمكن أبداً أن يقيد هذا الحق ، ولا أن يسحب منه لأى سبب من الأسباب إلا نص صريح ، إذ الحق في الانتخابات والترشيح يعتبر من أعمدة الحقوق العامة ، كما أن الاشتراك في الحياة العامة واجب وطنى ، فهو حق وواجب ، ولا يمكن إنقاص أيها ، كما لا يمكن التهرب منها ، إذ صميم الحياة الديمقراطية هو الانتخاب والتشريع ، ولا يمكن لأى سبب من الأسباب الحد منها أو منعها

ودليل ذلك أن المشرع حين أراد أن يتطلب مدة معينة لكى يشترك الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية فى الانتخاب والترشيح نص على ذلك صراحة ، فاشتراط فوات خمس سنوات لممارسة الحق فى الانتخاب ، وعشر سنوات للترشيح ، ولو أراد المشرع أن يجد من حق المصرى الذى يتجنس بجنسية أجنبية فى الانتخاب والترشيح ، لما تردد فى إبراز ذلك والنص عليه صراحة ، ولذلك يجب عدم الخلط بين حالة المصرى الذى يسمح له بالتجنس مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، مع حالة الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية والذى يشترط بالنسبة له مرور عشر سنوات لممارسة حقه فى الترشيح للهيئات النيابية (الصلة منفكة بينهما من حيث الأطراف والبواعث).

لو أراد الشارع أن يقيد حق المصرى المأذون بالتجنس مع الاحتفاظ بجنسيته لما تردد فى النص على ذلك ، ويعتبر عدم ورود نص فى هذا الخصوص حجة قاطعة على أن المصرى المأذون له بالاحتفاظ بجنسيته له كافة الحقوق والواجبات ، وأولها حق الانتخاب والترشيح ، والقول بغير ذلك معناه أننا نضع الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية فى وضع أفضل من المصرى الذى سمح له بالاحتفاظ بجنسيته المصرية بعد تجنسه بجنسية أجنبية^(٩٠) .

والخلاصة أن المصرى الذى تجنس بجنسية أجنبية دون إذن يظل مصرياً يمارس حقوقه الدستورية ، وكذلك الأمر بالنسبة للمصرى الذى حصل على إذن بالتجنس مع الاحتفاظ

بجنسيته المصرية ، والحالة الوحيدة التى يفقد فيها المصرى حقوق الجنسية المصرية هى الحالة التى يحصل فيها على جنسية أجنبية بعد صدور الإذن بذلك دون أن يصحبه الاحتفاظ بالجنسية المصرية.

الاتجاه الثاني :

حيث يرى الجانب الأكبر من الفقه المصرى - استناداً إلى واقع التشريعات المصرية السابقة من ناحية ، وترتيب وضع الفقرة وعجز المادة العاشرة من ناحية ثانية ، وبالعودة إلى المذكرة الإيضاحية للقانون من ناحية ثالثة - أن ازدواج الجنسية ليس أصلاً ولا قاعدة عامة ؛ وإنما هو من قبيل الاستثناء أو الضرورة المبينة فى المذكرة الملحقة بالقانون.

فالقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ حين أجاز فى المادة العاشرة منه تجنس المصرى بجنسية أجنبية متى أذن له فى ذلك ، مرتباً على ذلك زوال الجنسية المصرية كقاعدة وأصل عام ، أجاز أن يتضمن الإذن بالتجنس احتفاظ المأذون له بالجنسية المصرية لاعتبارات محددة ، أملتها الضرورة العملية ، ونصت عليها المذكرة الإيضاحية للقانون وهى " تعضيد المصرين المستقرين فى الخارج واكتسبوا جنسية المهجر ، وتشجيعهم على الاستمرار فى النضال فى البلاد التى استقروا فيها"^(٩١).

وهى مقدمة رتب عليها القضاء الإدارى نتيجتها المنطقية بأن المشرع المصرى حين أباح فكرة تعدد الجنسيات لم يكن يهدف إذن إلى تشجيع هذا التعدد فى الداخل ، ولم يقصد أن يؤدى الازدواج إلى الإضرار باعتبارات الأمن القومى^(٩٢).

ومن ثم فإن جهة المخاطبين بالنص الذى يميز الإذن بالاحتفاظ بالجنسية المصرية - برغم اكتسابهم جنسية أجنبية - هم المصريون المستقرون بالخارج ، والذين اكتسبوا جنسية المهجر ، ويهدف تشجيعهم على الاستمرار فى النضال فى البلاد التى استقروا فيها ، ولكن إذا افترض أنهم قد عادوا وأقاموا فى مصر ، ومارسوا عملاً فيها ، فهل تستمر العلة من احتفاظهم بالجنسية الأجنبية (بل إن السؤال هو هل تستمر العلة من احتفاظهم بالجنسية المصرية) ؟ وهل حمل الجنسية الأجنبية - بجانب الجنسية المصرية - يمثل من وجهة نظرهم ميزة لا يريدونها أن تزول؟^(٩٣).

ولهذا يجب التذكير بأن الفقهاء الذين ناقشوا مسألة ازدواج الجنسية قد تجاهلوا حقيقة أن الاعتراف بالازدواج يمثل مشكلة فى أغلب الحالات ليس للدول التى أكسبتهم جنسيتها ، بقدر ما هى بالأساس لدول الجنسية الأصلية ، والتى تجبر على الاعتراف بالجنسية لأفراد لم

يعودوا يرتبطون بها بأي سبيل فعلى ، وأنه يمكن أن تجرى الأمور بشكل يتعارض مع مصالح تلك الدول ، أو يجعل نمط حياتها ومصيرها رهناً بأفراد كفوا عن الارتباط الفاعل بها^(٩٤) .

وكذلك الأمر في الخلاف القانوني الذي أثارته مسألة صحة عضوية النواب الذين حوكموا أمام محاكم عسكرية ودفعوا غرامات مالية وذلك من جانبين ، يتصل الأول بالإعفاء من الخدمة العسكرية الإلزامية ، وهل يعد دفع الغرامة من قبيل حالات الإعفاء المنصوص عليها في البند (٥) من المادة (٥) من قانون مجلس الشعب^(٩٥) ؟.

حيث ذهب البعض إلى أن دفعهم الغرامة يعفيهم من شرط أداء الخدمة كشرط لازم للترشيح لعضوية المجلس ، وهذا ما ذهب إليه مجلس الدولة في أحد أحكامه ، ثم عدل عنه عن حق ، عندما انتهت دائرة توحيد المبادئ إلى أن دفع الغرامة لا يعفى المرشح من شرط أداء الخدمة العسكرية الذي تطلبه القانون.

ذلك لأن الوفاء بالعقوبة لا يضمن المشروعية على الجريمة ، ولا يجعلها فعلاً مباحاً. وإذا كان البند الخامس من المادة (٥) من قانون مجلس الشعب قد اشترط فيمن يرشح لعضوية المجلس أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى منها ، فلا يعتبر فرض الغرامة على المتخلف عن أداء الخدمة العسكرية إعفاء منها ، بل عقوبة على جريمة ارتكبتها ، وبدهى أن الوفاء بالعقوبة لا يبيح الفعل ولا يضمن عليه المشروعية ، وإنما يسقط عن المتخلف واجب الأداء لسبب آخر وهو تجاوز السن القانونية اللازمة للتجنيد.

وقد جرت الجماعة القانونية على نوع من التحايل بصدد نواب التجنيد ابتداءً من تحديد مقصود " التهرب " ، والذي لم يرد أصلاً في قانون الخدمة الوطنية ، ووصولاً إلى عدم انطباق حكم المحكمة على عدد كبير من هؤلاء ، استناداً إلى أن تجاوز سن التجنيد هو أمر يحتاج إلى نوع من التفصيل حسب الفئات المختلفة للتهرب أو مجاوزة سن التجنيد.

فبداية سن التجنيد الإلزامي - طبقاً لقانون الخدمة العسكرية رقم ١٢٧ لسنة ١٩٨٠م - هو ١٨ عاماً ، ويتم تجنيد تلك الفئة في كل الأحوال الأربعة للقوات المسلحة: السلم ، والحرب ، والطوارئ ، والتعبئة ، على حين أن سن الإلزام النهائي للتجنيد هو ٣٠ أو ٣١ سنة - حسب الأحوال - ولا يتم تجنيد هذه الفئة العمرية في حالة السلم طبقاً لنص المادة ٣٦ ، ومن ثم يعتبر أنها تجاوزت أقصى سن التجنيد بالنسبة لحالة السلم فقط ، دون باقى حالات القوات المسلحة ، بمعنى أنه يجوز تجنيد تلك الفئة في حالات الحرب والتعبئة والطوارئ

بقرار من رئيس الجمهورية ؛ ومن ثم فلا يعتبرون متجاوزين السن الإلزامية النهائية للتجنيد بالنسبة لهذه الحالات الثلاث.

بتعبير آخر فإن تطبيق منطوق حكم القضاء عليهم يجب أن يكيف وضعهم بأنهم قد تجاوزوا أقصى السن الإلزامية للتجنيد جزئياً فقط (حالة السلم) ، لكن لا يعتبرون قد تجاوزوا أقصى سن التجنيد كلياً ، وبالتالي - وهو الأهم في التحايل - لا ينطبق عليهم نص الحكم ، ولا يعتبرون متهربين أو متجاوزين للحد النهائي للتجنيد.

مثلاً يجرى التحايل من زاوية أخرى بصدد النواب الذين حوكموا عن التهرب ، وأدوا الغرامة المقررة ، وأن قوانين العمل السياسى تبيح لهم الترشح لعضوية مجلس الشعب في حالات ومواقف أشد ، وجرائم مخرقة بالشرف والأمانة ، ومنها الأفراد الذين أدينوا بتهمة إصابة أنفسهم بما ترتب عليها عدم لياقتهم طبيياً بالقوات المسلحة ، والذين أدينوا بالتخلص من أداء الخدمة العسكرية بطريق الغش والتزوير ، أو بتقديم مستندات باطلة ، أو الهاربون من القوات المسلحة بعد التحاقهم بها ، أو حتى للمجرمين المحكوم عليهم في جنايات وجرائم السرقة والرشوة والتزوير وهتك العرض بعد رد اعتبارهم.

أما الجانب الثانى فيدور حول الإعفاء من تقديم شهادة الخدمة العسكرية لمن تجاوز سن الخمسة والثلاثين عاماً ، والمنصوص عليه في الفقرة الأخيرة من نص المادة (٦) من قانون مجلس الشعب ، فهل يعد الإعفاء من تقديم شهادة الخدمة بمثابة الإعفاء من شرط أداء الخدمة العسكرية؟^(٩٦).

- الأحكام القضائية في ازدواج الجنسية والتهرب من التجنيد

قامت الأحكام القضائية - التى صدرت في حرمان مزدوج الجنسية والمتهربين من التجنيد من حقوق الترشيح- على أن جوهر مفهوم المواطنة هو الولاء ، وأن المواطنة تعنى رابطة فعلية بين الفرد والدولة تقوم على وحدة الولاء ، فهى الرابطة القانونية والسياسية التى ينتمى الفرد بموجبها إلى دولة ما ، وأن الدولة حين تبين في تشريعاتها الداخلية من هم الوطنيون الذين يتمتعون بجنسيتها ، فإنها تحدد بذلك ركناً ركيناً من أركانها هو ركن الشعب الذى لا يستقيم بدونه قيام الدولة.

فالجنسية هى التى يتحدد على أساسها الركن الأصيل لقيام الدولة ، وشعب مصر هو الذى يقوم عليه وبه كيان دولة مصر ، ومن هنا كان الربط بين الجنسية وركن الشعب وبين

شرف التمتع بتلك الجنسية الذي لا يدانيه شرف ، وما يترتب على ذلك من التمتع بحقوق المواطنة والمشاركة في إدارة الشؤون العامة للوطن والشعب.

وقد استندت أحكام القضاء في التدليل على محورية الولاء في مفهوم المواطنة على عدد من الأسس المنطقية والقرائن القانونية منها:

▪ إن القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ في شأن مجلس الشعب عندما يشترط في المادة الخامسة فيمن يرشح نفسه لعضوية مجلس الشعب أن يكون مصري الجنسية من أب مصري ، فإنه لم يكتف بحيازة الشخص للجنسية المصرية ، وإنما تطلب فضلاً عن ذلك أن يكون من أب مصري.

وفي ذلك دلالة ينبغي استيعابها ، إذ أن المشرع إنما يريد ممن يرشح نفسه للنيابة عن الشعب المصري أن يكون انتماءؤه عميق الجذور في تربة الوطن ، مهموماً بمشاكله وقضاياه ، حاملاً لها دائماً في عقله وقلبه ، حتى ولو رحل إلى آخر الدنيا ، عاملاً بيده وعقله وقلبه ولسانه على أن يكون وطنه أول أمم الأرض عزة ورفعة وتقدماً ، غير مشرك في ولائه قانوناً لمصر أي وطن آخر ، حتى لو كان في الفرض الجدلي أكثر منها تقدماً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

▪ إن ازدواج الولاء المترتب على ازدواج الجنسية يمنع من أداء الخدمة العسكرية ، طبقاً للقرار رقم ٢٨٠ لسنة ١٩٨٦ بشأن قواعد وشروط الاستثناء من أداء الخدمة العسكرية والوطنية ، ونص في المادة الأولى على أن " تضاف للمادة (١) من قرار وزير الدفاع والإنتاج الحربى رقم ١١٥ لسنة ١٩٨١ المشار إليه فقرة جديدة (د) نصها كالآتي: " المصريون المقيمون في دولة أجنبية الذين اكتسبوا جنسية هذه الدولة مع احتفاظهم بجنسيتهم المصرية ، ويزول هذا الاستثناء في حالة فقد الفرد لجنسيته الأجنبية"

وإذا كان القرار المذكور قد استثنى المصري مزدوج الجنسية من أداء الخدمة العسكرية جندياً في القوات المسلحة - إذا كان هذا هو الشأن بالنسبة للجندي - فإن ذلك يكشف عن وجوب انسحاب هذا الحكم - من باب أولي - على مرشحي مجلس الشعب مزدوجي الجنسية، الذين يتولون سلطة التشريع ، ويقرون السياسة العامة للدولة ، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة ، والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

وإذا كانت المهمة التي يقوم بها الجندي جليلة ومقدسة وحساسة باعتبارها كذلك حسب وصفها الوارد بنص المادة ٥٨ من الدستور ، فإن مهمة عضو مجلس الشعب على ذات

القدر من القداسة ؛ ذلك أنه إذا كانت المادة ٥٨ من الدستور تنص على أن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون ، فإن عضوية مجلس الشعب مما يشملها الواجب المقدس المفروض أن يتصدى له عضو المجلس دفاعاً عن سلامة الوطن في اضطلاعهم بمهامه المتعلقة بإدارة العلاقات الدولية لمصر إعمالاً لحكم المادة ١٥١ .

▪ إن المادة (٩٠) من الدستور حين تحتم على عضو مجلس الشعب أن يقسم أمام المجلس قبل مباشرة نيابته قسماً قوامه المحافظة مخلصاً على سلامة الوطن ، وأن يرضى مصالح الشعب ، فإنها لا تفرض عليه طقساً من الطقوس فارغ المضمون ، وإنما ترتب عليه التزامات ، وتفترض في شأنه توافر شروط موضوعية أولها وأهمها تفرد الولاء لمصر ، ولا معنى لعبارة القسم إلا معنى واحداً لا يمتثل غيره وهو خالص الولاء للوطن ، ولا يكون الولاء خالصاً إلا إذا كان متفرداً .

▪ إن المحكمة لم تتعرض في حكمها لفكرة الولاء الفعلى التى قد تتحقق بحالة ما خلال ظروف بذاتها ، وإنما عنت بفكرة الولاء القانونى ، وهو الولاء المستمد من التكيف القانونى لرابطة الجنسية ، ومن ثم فهى لا تعترض ولا شأن لها - ولا يعترض من باب أولى على الحكم - بالولاء الفعلى لما يعرض أمامها من حالات ، لأن الأمر لا يتعلق بإثبات الولاء الفعلى فى كل حالة على حدة ، وإنما الأمر مرده إلى حكم موضوعى قائم من مفاد أحكام الدستور ، يؤكد أن الجنسية الأجنبية تفترض ولاءً وانتماءً للدولة الأجنبية مما يتصادم مع متطلبات الحكم الدستورى للقسم الذى أوجبه الدستور .

▪ إن مهام عضو الهيئة النيابية لا تقل حساسية وخطورة عن أعضاء السلكين الدبلوماسى والقنصلى ، وضباط القوات المسلحة ، وغيرهم المحظور عليهم قانوناً الزواج بأجنبية لاعتبارات تتصل بطبيعة المهام الملقاة على عاتقهم .

▪ إن تطلب الجنسية المصرية المتفردة فى عضو مجلس الشعب لا يمثل أى إخلال بقاعدة المساواة المقررة للمصريين جميعاً ، فالمساواة لا تقوم بين غير متساوين فى المراكز القانونية ، ووضع المصرى الذى يستمد جذوره الوطنية من أبيه أو أمه فقط ، يختلف عن وضع من يستمد هذه الصفة من الأبوين معاً ، ووضع أى من هذا أو ذاك يختلف بالضرورة عن وضع مزدوج الجنسية ، ومن ثم فإن المصرى المتمتع بجنسية أجنبية ليس فى ذات المركز القانونى للمصرى المتفرد بجنسيته الوطنية ، ولا يكون لشرط التفرد فى التمتع بالجنسية المصرية ما يمس من قريب أو بعيد بمبدأ المساواة .

القدر من القداسة ؛ ذلك أنه إذا كانت المادة ٥٨ من الدستور تنص على أن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون ، فإن عضوية مجلس الشعب مما يشملها الواجب المقدس المفروض أن يتصدى له عضو المجلس دفاعاً عن سلامة الوطن في اضطلاعهم بمهامه المتعلقة بإدارة العلاقات الدولية لمصر إعمالاً لحكم المادة ١٥١ .

▪ إن المادة (٩٠) من الدستور حين تحتم على عضو مجلس الشعب أن يقسم أمام المجلس قبل مباشرة نيابته قسماً قوامه المحافظة مخلصاً على سلامة الوطن ، وأن يرضى مصالح الشعب ، فإنها لا تفرض عليه طقساً من الطقوس فارغ المضمون ، وإنما ترتب عليه التزامات ، وتفترض في شأنه توافر شروط موضوعية أولها وأهمها تفرد الولاء لمصر ، ولا معنى لعبارة القسم إلا معنى واحداً لا يمتثل غيره وهو خالص الولاء للوطن ، ولا يكون الولاء خالصاً إلا إذا كان متفرداً .

▪ إن المحكمة لم تتعرض في حكمها لفكرة الولاء الفعلى التى قد تتحقق بحالة ما خلال ظروف بذاتها ، وإنما عنت بفكرة الولاء القانونى ، وهو الولاء المستمد من التكيف القانونى لرابطة الجنسية ، ومن ثم فهى لا تعترض ولا شأن لها - ولا يعترض من باب أولى على الحكم - بالولاء الفعلى لما يعرض أمامها من حالات ، لأن الأمر لا يتعلق بإثبات الولاء الفعلى فى كل حالة على حدة ، وإنما الأمر مرده إلى حكم موضوعى قائم من مفاد أحكام الدستور ، يؤكد أن الجنسية الأجنبية تفترض ولاءً وانتماءً للدولة الأجنبية مما يتصادم مع متطلبات الحكم الدستورى للقسم الذى أوجبه الدستور .

▪ إن مهام عضو الهيئة النيابية لا تقل حساسية وخطورة عن أعضاء السلكين الدبلوماسى والقنصلى ، وضباط القوات المسلحة ، وغيرهم المحظور عليهم قانوناً الزواج بأجنبية لاعتبارات تتصل بطبيعة المهام الملقاة على عاتقهم .

▪ إن تطلب الجنسية المصرية المتفردة فى عضو مجلس الشعب لا يمثل أى إخلال بقاعدة المساواة المقررة للمصريين جميعاً ، فالمساواة لا تقوم بين غير متساوين فى المراكز القانونية ، ووضع المصرى الذى يستمد جذوره الوطنية من أبيه أو أمه فقط ، يختلف عن وضع من يستمد هذه الصفة من الأبوين معاً ، ووضع أى من هذا أو ذاك يختلف بالضرورة عن وضع مزدوج الجنسية ، ومن ثم فإن المصرى المتمتع بجنسية أجنبية ليس فى ذات المركز القانونى للمصرى المتفرد بجنسيته الوطنية ، ولا يكون لشرط التفرد فى التمتع بالجنسية المصرية ما يمس من قريب أو بعيد بمبدأ المساواة .

▪ إن قانون الجنسية ذاته قد فرق بين الوطنيين الأصلاء منذ لحظة ميلادهم ، وبين الذين اكتسبوا الجنسية الوطنية بالنسبة إلى حق الترشيح ، وأساس هذه التفرقة هو أن المشرع لم يساو بينهما في الولاء والانتفاء ، فخشى أن يمنح الوطنى الطارئ نفس حقوق الوطنى الأصيل ، حتى يتأكد من استقرار ولائه للجماعة الوطنية واندماجه فيها بمرور المدة الزمنية المقررة ، فيصبح من حقه بعد ذلك مباشرة حق الترشيح والمشاركة في إدارة شؤون الجماعة ، أسوة بالوطنيين الأصلاء.

وكذلك فقد ربطت المحكمة قرارها بالتفسير في قضية نواب التجنيد بحكم المادة (٥٨) من الدستور ، والتي تقضى بأن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس ، والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون ، فأداء الخدمة العسكرية أو الإعفاء منها هما وحدهما اللذان يعصمان المواطن من وصمة النكوص عن أداء الواجب المقدس بالدفاع عن الوطن ، فإذا نكص عن واجب مقدس مصدره الدستور والقانون ، استحال انصياعه لحكم المادة (٩٠) من الدستور التى توجب على عضو مجلس الشعب أن يقسم يميناً باحترام الدستور.

والواقع أن النص الواضح للغة التشريع محل التفسير ، قد أغنى المحكمة عن استخدام مناهج تفسيرية تعينها على تجاوز لغة النص ، كما تذهب في ذلك المحكمة الدستورية عندما تتحدث عن المضمون التقدمى أو التطورى للنصوص الدستورية ، أو الحديث عن حكم القانون كما يفترض في البلدان الديموقراطية ، وكما ذهبت المحكمة الإدارية العليا في قضية النواب مزدوجى الجنسية ، حين حظرت عليهم عضوية مجلس الشعب استناداً إلى تخريج غير مباشر ، وليس استناداً إلى صريح العبارة ، فلم تكن المحكمة الدستورية بحاجة إلى الالتفاف المحمود على ظاهر لغة القانون ما دامت العبارة صريحة جلية.

ومع ذلك فقد ثارت مجموعة من التساؤلات حول ما إذا كان يوجد نص صريح في التشريع العادى يحظر على مزدوج الجنسية عضوية المجالس النيابية ؟ وإذا لم يوجد مثل هذا النص ، فعلى أى أساس قانونى صدرت الأحكام القضائية النهائية التى حرمت مزدوجى الجنسية من عضوية البرلمان ؟ ثم السؤال الأخير حول النتائج الاجتماعية المترتبة على السماح للمصريين مزدوجى الجنسية باكتساب عضوية البرلمان ، وكيفية المعالجة التشريعية لهذه النتائج؟.

◀ إن قانون مجلس الشعب ، وكذلك قانون الحقوق السياسية قد جاء خلواً من أى نص على حرمان المصرى مزدوج الجنسية من عضوية المجلس ، أو من مباشرة كل حقوقه

ولا يستطيع كل مصرى أن يشغل منصب رئيس الجمهورية ، أو عضوية المجالس النيابية، وإنما مرجع الأمر إلى توافر شروط محددة تبدو مناسبتها في ظل سياق اجتماعى وسياسى محدد ، يرى المشرع والقضاء في معرض تفسيره للنصوص ضرورة اعتباره في لحظة تاريخية محددة ، لذا يصبح التساؤل مشروعاً عن تعارض الولاء لدى مزدوج الجنسية ، خاصة عندما يتعلق الأمر بمسائل تمس أمور الأمن الوطنى ، وأسرار الدفاع، وأمور الاقتصاد ، وبالذات عندما يفرض الأمر ضرورة الاختيار بين الولاء للوطن الأصل ، والولاء للوطن المستحدث. ناهيك عما يتخوف منه البعض افتراضاً واحتساباً لوجود أعداد كبيرة ممن يحملون مع الجنسية المصرية جنسية أخرى معادية ، وقد بدأت بشائر مثل هذه الحالات بأحكام قضائية أيضاً ، والتي سبق لنا تناولها فيما اتصل بأبناء الأمهات الإسرائيليات ، ومدى مشروعية مشاركتهم في ممارسة الحقوق والواجبات المرتبطة بالمواطنة استناداً إلى الانتماء إلى الأب الوطنى.

- يمين الولاء بين الازدواج والتهرب : شروط الصلاحية الوطنية

حيث أوضح المستشار طارق البشرى أن المحكمة الإدارية العليا - بعميق فهمها لأصول القانون العام الذى يحكم فيما يحكم تشكل مؤسسات الحكم فى الدولة - لم تنظر فقط إلى مسألة الترشيح لتولى السلطة التشريعية بنظرة حقوق الأفراد فى الترشيح ، وإنما راعت فى نظرها الموضوعى البصير ما يتصل بما يمكن تسميته شروط الصلاحية الوطنية الضابطة لخلوص المرشحين لتولى سلطة الترشيح فى مصر ، خلوص نظرهم وصفائهم لهم ، وإلى الصالح الوطنى العام فى تشكيل واحدة من أهم مؤسسات الدولة المشخصة للجماعة الوطنية ، فأصدرت فيما أصدرت مبادئ فقهية فى هذا الأمر ما ملأ دنيا القانون وشغل رجاله ، ومنها مبدأ عدم صلاحية الشخص للترشيح لمجلس الشعب أو فى المناصب العامة إذا كان يجمع إلى جنسيته المصرية جنسية أجنبية ، وهى ما عرفت باسم حالة ازدواج الجنسية ، وكذلك مبدأ أن من يدان بتهمة التهرب من الخدمة العسكرية لا يجوز له من بعد أن يترشح لانتخابات المجلس النيابى المكون للسلطة التشريعية^(٩٧).

وكان استخلاص المحكمة الإدارية العليا لهذه المبادئ من الأحكام الواردة بالدستور ، ومن الهيكل التشريعى العام الذى يتضمن مجموع الأحكام الأصيلة والفرعية التى تتعلق بشروط تولى المناصب العامة ، وباستقراء هذه الأحكام بما يفيد إدراك القواعد القانونية الضابطة بهذا الشأن ، وأن استخلاص المحكمة لما انتهت إليه فى هذا الشأن اعتمد أول ما

اعتمد على ما استدلت به من حكم ورد بالدستور ، يتعلق بوجود أن يؤدي عضو مجلس الشعب يميناً وقسماً يلقيه بحسابه شرطاً لبدء توليه مهام العضوية بالمجلس التشريعي ، وبدء اكتسابه صفة العضوية بهذه الهيئة التي تصدر التشريعات ، وتراقب الحكومة في رسمها السياسة العامة ، وفي تنفيذها القوانين والسياسات.

وكان استخلاص شرط صفاء الانتماء للوطن - دون شريك له في هذا الانتماء من وطن آخر- من نص يتعلق بالقسم فيه ، من الذكاء والخبرة القانونية ، وعمق الممارسة الفقهية ما فيه ، ما أكد أن استخلاص الحكم ذاته من الهيكل التشريعي العام أتى بطريق القياس على أحكام قانونية صريحة ، وبطريق الاستقراء لمجمل هذه الأحكام ، واستخراج القواعد القانونية منها ، وبطريق ما يسمى من باب أولى ، وكل ذلك إنما هو من أصول مناهج التفسير الفقهية المعتمدة ، والمعترف بها بين العلماء والفقهاء والمشتغلين بالقانون.

وهو ما يتضح بشكل كبير لو أخذنا في اعتبارنا يمين الولاء الذي تلزم به الدول الأجنبية حين اكتساب جنسيتها ، ومنها الولايات المتحدة والتي تعترف قانوناً بازدياد الجنس ، بل وتشترط فيمن يحصل على جنسيتها ضرورة أداء قسم الولاء للدستور والقوانين ، وأن يتبرأ من كل ولاء سابق لأمر أو دولة أو جنسية ، وأن التساهل في الأخذ بدلالات القسم لا ينهض دليلاً على عدم وجوده ، أو عدم إمكان تطبيقه ، خاصة على الرعايا العرب بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ م .

بتعبير آخر فإن الولايات المتحدة لا تعترف قانوناً بازدياد الجنس ، لكنها لا تتخذ موقفاً معارضاً منها ، بل إن أحد المتطلبات الأساسية للجنس هو قسم التخلي عن الجنسية الأصلية أو السابقة منذ قانون عام ١٧٩٥ م ، واستمر كما هو دون تعديل حتى قانون عام ١٩٤٠ م والذي أسقط اسم الدولة صاحبة الجنسية السابقة من صيغة القسم ، وبما لا شك فيه أن استمرار القسم بصيغته تلك لأكثر من مائتي سنة إنما يعكس عناد الإدراك الأمريكي تجاه ازدواج الجنسية من ناحية ، وأهمية يمين الولاء كشرط ضروري ضمن متطلبات اكتساب الجنسية الأمريكية ، وأن التساهل في التطبيق لا ينهض دليلاً على تغيير مثل هذا الإدراك ، ولا يقلل من محورية فكرة الولاء في المواطنة^(٩٨).

على حين أن من أهم مناهج التفسير التي استندت إليها المحكمة الدستورية في التهرب من التجنيد أن النص العام يجري على إطلاقه ما لم يوجد ما يقيد ، وأن نص الفقرة الأخيرة من المادة (٦) محل التفسير يجب تحديده وضبط معناه بحمله على المعنى الذي وضع جلياً من

إرادة المشرع من نص البند (٥) من المادة (٥) ، تحقيقاً للتناسق والتوافق بين النصوص القانونية ، التي تتعلق بموضوع واحد تجنباً لأي تعارض يثور بينها في مجال التطبيق^(٩٩) .

فالنص الذي يعفى المرشح الذي تجاوز عمره الخامسة والثلاثين من تقديم شهادة أداء الخدمة العسكرية ، أو الإعفاء منها (مادة ٦) إنها عنى بتنظيم المسائل الإجرائية المتعلقة بالتقدم بالترشيح ، وقد ورد في ترتيب منطقي ، بعد أن أوضحت المادة (٥) السابقة عليه الشروط الموضوعية الواجب توافرها في المرشح ، بحيث أصبح مجال كل نص مفارقاً لمجال النص الآخر ، فالأول نص يتضمن شروطاً موضوعية يجب توافرها في المرشح ، والآخر يتناول بالتنظيم أوضاعاً إجرائية تتعلق بعملية التقدم للترشيح .

ومن ثم فإن نص الفقرة الأخيرة من المادة (٦) لا يمكن حمله إلا على معناه الوحيد ، وهو أنه تيسير إجرائي من المشرع على المرشحين الذين جاوزوا سن الخامسة والثلاثين ، دعامته الأخذ بالأغلب الأعم ، أو ما يطلق عليه استصحاب الحال فقهاً ، وهو أن من بلغ هذه السن يفترض أنه قد أدى الخدمة العسكرية ، أو أعفى منها طبقاً للقانون ، وهو حكم يقوم على الظاهر الغالب ، ولا ينفي أو يعدل من ضرورة توافر الشرط الموضوعي بأداء هذه الخدمة ، أو الإعفاء قانوناً منها ، ولا يحول دون إثبات ما يخالف القرينة التي انبنى عليها .

وهكذا رفضت المحكمة القول بأن الفقرة الأخيرة من نص المادة (٦) قيدت شرط الترشيح المنصوص عليه في البند (٥) من المادة (٥) ، لمخالفة ذلك إرادة المشرع الجلية التي أنزلت نص المادتين (٥) و (٦) كل في منزلته التشريعية المنضبطة ، حيث نظم الأول الشروط الموضوعية الواجب توافرها في المرشح ، ووضح الثاني الأوضاع الإجرائية الخاصة بتقديم أوراق الترشيح .

ومن ثم فلا يرتكن أحد إلى عدم وجود نص صريح في قانون مجلس الشعب أو قانون ممارسة الحقوق السياسية يمنع مزدوج الجنسية من الترشيح لمجلس الشعب ، وكأنه يتصور أنه لا يجوز تطبيق حكم ما على أي حالة من الحالات التي تعرض إلا أن يكون ثمة نص قانون صريح ينطبق على هذه الحالة الغيبية ذاتها ، وهذا ما لم يقل به أحد لأن النصوص دائماً تنتهي ، والحالات والأحداث لا تنتهي ، وما شرع التفسير ، ووضعت قواعده ، وضبطت حواشيه ، وتوطأت أكنافه إلا لمعالجة هذا التباين الحتمي بين أحكام قانونية ثابتة ومحددة ومحدودة ، وبين وقائع وأحداث متغيرة ومتنوعة وغير محدودة .

مثلما لا يجوز الادعاء بأن الأصل في الأشياء الإباحة ، وأنه إزاء عدم وجود نص صريح في قانون مجلس الشعب وقانون ممارسة الحقوق السياسية (نص يمنع مزدوج الجنسية من

الترشيح في انتخابات مجلس الشعب ، ومن تولى منصب العضوية بالمجلس) فإن الأصل في الأشياء الإباحة ، ويباح له التولى لعدم وجود نص مانع صريح. ووجه العجب في هذا القول إن من يرشح لمنصب عام ، أو يتولى منصباً عاماً إنما يمارس أعمالاً تتعلق بالغير ، ويتعدى أثرها إلى الغير ، ويلتزم بها الغير سواء كانت واجبات تعلقت بهم ، أو حقوقاً ترتبت لهم ، فكيف يمكن أن يقال بأن الأصل هو إباحة تولى الإنسان أموراً تؤثر في غيره ، وتلزمهم بواجبات ، وتفرض عليهم التزامات ، وتنتقص من حقوقهم بعضها لمجرد أنه لا يوجد نص يمنعه من ذلك.

وأخيراً فإن الحق في الترشيح ليس من مجمل حقوق الإنسان ، أو إن الحق في الترشيح إنما يعتبر من قبيل حقوق الإنسان ، بصرف النظر عن مبدأ المواطنة ، إذ باستعراض أحكام الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان ، يتبين أنها كانت تنطلق في بيانها للحقوق والحريات التي يجب أن يتمتع بها الإنسان دون أي تمييز يرد بسبب العنصر ، أو الدين ، أو اللون ، أو الرأي السياسي ، أو أي وضع آخر ، ومع ذلك لما أرادت أن تنص على تولى المناصب العامة في المادة ٢١ صاغت عبارتها بأن لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده ، وأن لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

ويبين من ذلك أن هذا الحق اقتصر إباحته في كل بلد على مواطنيها ، وليس من حقوق الإنسان أن يكون للمصري مثلاً الحق في إدارة الشؤون العامة بالمملكة المتحدة ، ومن ثم فإن شرط المواطنة لتولى المناصب العامة هو شرط يرد في ذات الوثيقة التي ترسم حريات الإنسان وحقوقه على مطلق وأوسع ما تكون الحريات والحقوق ، ومتى جرى اشتراط المواطنة فمن حق أي دولة أن تحدد بدستورها وبها يستفاد من الهيكل التشريعي العام لديها ما يؤكد هذا الشرط ويضمن فاعليته.

ومن ثم فإن منع مزدوجي الجنسية من تولى المناصب العامة ليس إلا تأكيداً على شرط المواطنة باعتباره شرطاً يتعين أن يتوافر فيه من النقاء ، والصفاء ، وعدم الالتباس ، ما يضمن فاعليته . كذلك دفعت المحكمة الدستورية الزعم المتعلق بالحرمان المؤبد من مباشرة الحقوق السياسية ، وأن من حكم عليه بعقوبة الحبس لارتكابه جريمة للتخلص من الخدمة العسكرية ، لا يجرم من ممارسة حقوقه السياسية بصورة دائمة ، وهي جريمة تمس الشرف والنزاهة ، وعقوبتها أشد من عقوبة الغرامة التي قد توقع على من ارتكب جريمة التخلف عن أداء الخدمة - وهي أخف وطأة من الجريمة الأولى - والذي سيحرم من ارتكبتها من ترشيح نفسه لعضوية مجلس الشعب بصورة دائمة ، استناداً إلى :

١ - أن قانون مجلس الشعب هو قانون خاص ، أما قانون مباشرة الحقوق السياسية فهو قانون عام ، وأن المستقر عليه في التفسير أن الخاص يقيد العام ، وإذ نظم قانون مجلس الشعب الحق في الترشيح لعضويته ، فإن أحكام هذا القانون هي الواجبة التطبيق فيما تناولته من تنظيم خاص للحق في الترشيح ، ولا يرجع إلى قانون مباشرة الحقوق السياسية إلا إذا لم يرد في قانون مجلس الشعب نص خاص .

٢ - أن قانون مباشرة الحقوق السياسية - حين عدد الحقوق السياسية في المادة (١) - لم يدخل حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب ، أو حتى حق الترشيح لعضوية المجالس الأخرى ضمن هذه الحقوق التي تناولها بالتنظيم القانوني المشار إليه .

٣ - أن الحق في الترشيح له ذاتية خاصة تميزه عن الحق في الانتخابات ، وهو أنه يتحد مع الحق في العضوية ، إذ أن المرشح سيصبح عضواً بعد إجراء العملية الانتخابية وفوزه فيها ، فإذا أصبح عضواً بمجلس الشعب ، فإنه ينال شرف تمثيل الأمة في المجلس التشريعي ، وينعقد له - أو يتقرر له - نوع من أنواع الولاية العامة ، وهذه الولاية إذا حدد القانون لنيها شروطاً خاصة وجب الوقوف عندها ، والنزول على حكمها .

وهو ما سبق أن انتهت إليه بحق دائرة توحيد المبادئ في حكمها الخاص بشرط أداء الخدمة الوطنية ، إذ الحق في الترشح الذي يلتحم مع الحق في العضوية إنما ينطوي على تقرير ولاية عامة ، تلاحق العضو الذي يتحدث باسم الشعب ويتصرف نيابة عنه ، وهذه الولاية بما تنطوي عليه من تكليف تتطلب فيمن يقوم عليها شروطاً يتعين النزول على أحكامها ، وذلك خلاف حق الانتخاب الذي لا ينطوي إلا على ممارسة المواطن لحقه في الانتخاب ، فلا ينوب في ذلك عن أحد ، ونتيجة ذلك ولازمه أن اختلاف الحقلين يقوم مبرراً صادقاً لمشروعية المغايرة في تقرير الشروط المقررة لممارسة كل منهما ، وشرط القسم وما يرتبه من شروط إنما تعلق بحق الترشيح الذي يظل مفتوحاً لكل من نزل على شروط العضوية ، ومنها تفرد الجنسية المصرية ولاء وانتماء ، وأداء الخدمة الوطنية .

جداول الدراسة

جدول رقم (١) علاقة القاعدة التشريعية بالواقع الاجتماعي

الأسباب الواقعية الموجبة للسن والتعديل (من خلال المذكرة الإيضاحية)	المرسوم القانون	الفترة الزمنية
<p>... مصر ولاية عثمانية</p> <p>- تفرد مصر بمكانة خاصة أهلتها لتعريف ماهية المصرى حسب القوانين الجزئية التالية:</p> <p>- بشأن التوظف في المحاكم الأهلية</p> <p>- بشأن قانون الانتخاب</p> <p>- بشأن المستخدمين الملكيين في المصالح الحكومية</p> <p>... بشأن نظام القرعة العسكرية</p>	<p>تطبيق قانون الجنسية العثماني (الرعية المصرية)</p> <p>٤ نوفمبر ١٨٩٣م</p> <p>٢٩ يونيو ١٩٠٠م</p> <p>٢٣ يونيو ١٩٠١م</p> <p>٤ نوفمبر ١٩٠٤م</p>	<p>١٩ يناير ١٨٦٩م</p>
<p>... استقلال مصر قانوناً، واعتراف معاهدة لوزان بذلك اعتباراً من تاريخ انفصال مصر عن الدولة العثمانية، وإن تراخت مصر في إصدار القانون المنظم للجنسية المصرية المستقلة، وبالتالي استمرار الأخذ بالأمر العالى الصادر في ٢٩ يونيو ١٩٠٠م، في تحديد من هو المصرى؟</p>	<p>(تأسيس الجنسية بموجب) مرسوم ٢٦ مايو ١٩٢٦م</p>	<p>٥ نوفمبر ١٩١٤م</p>
<p>إن قانون الجنسية من أول القوانين التى يضعها كل بلد اعترف له بالشخصية الدولية، بما ينظم من أمور يجب فيها الاستقرار والثبات، وحالة الشك التى أحاطت بالمرسوم السابق من جراء طول مكثه بمجلس النواب، وعدم عقد الاتفاقيات الدولية المنظمة لانفصال الجنسية المصرية، وتعطيل تسوية مشاكل الجنسية التى تكثرت في بدء الحياة المستقلة بما أدخل بنظام المعاملات.</p>	<p>(تأسيس الجنسية بموجب) المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م</p>	<p>١٠ مارس ١٩٢٩م</p>
<p>- اكتمال أسس السيادة المصرية بعد إلغاء الامتيازات الأجنبية، وكشف التطبيق العملى عن وجوب إعادة النظر في الكثير من أحكامه بعد أن تغيرت الظروف التشريعية التى صدر المرسوم السابق في ظلها، وأصبحت الحاجة داعية إلى وضع نصوص أخرى تهدف إلى تحقيق الغرض المقصود من هذا التشريع، على وجه يتفق والمصلحة العامة في ذلك.</p>	<p>(تأسيس الجنسية بموجب) القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م</p>	<p>١٧ سبتمبر ١٩٥٠م</p>

<p>- لم يعد القانون السابق - رغم ما أدخل من تعديلات على الكثير من أحكامه - صالحاً للتمشى مع ما جد على مركز البلاد السياسى والدولى من تطور خطير في عهدنا الجمهورى الجديد حيث أصبحت الحال تدعو إلى التحرر من أوضاع لا تتفق ومكانة البلاد اليوم ، واقتضى هذا تمصير الأسس التى تقوم عليها الجنسية المصرية.</p> <p>- كشف العمل عن ضرورة الحد من إطلاق النص عند تعريف المصرى وتحديد الجنسية المصرية بكيفية توجب أن تكون هذه الأسس مانعة من ثبوت الجنسية المصرية لأولئك الذين لا يدينون بالولاء لمصر بل يدينون به لغيرها ، وذلك حماية للدولة من أن تفرض عليها عناصر قد تكمن فيها أبلغ الخطر على كيانها.</p>	<p>(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ م</p>	<p>٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ م</p>
<p>- الوحدة مع سوريا ، والحاجة إلى وضع قانون جديد لجنسية الجمهورية العربية المتحدة ، بعد إلغاء المرسوم التشريعى رقم ٢١ والصادر في ٤ فبراير ١٩٥٣ بشأن الجنسية السورية ، والقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ بشأن الجنسية المصرية ، بهدف تيسير اكتساب جنسية الجمهورية لمن يتتمون إلى الأمة العربية ، وخاصة من هم من أصل مصرى أو من أصل سوري.</p>	<p>(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ م</p>	<p>٢٢ أغسطس ١٩٥٨ م</p>
<p>- تصفية أوضاع القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ بعد الانفصال ، واستعادة الجنسية السورية بموجب المرسوم التشريعى رقم ٦٧ لسنة ١٩٦١ ، ثم المرسوم التشريعى رقم ٢٧٦ لسنة ١٩٦٩ ، فأصبح القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ قائماً على عيب تشريعى خطير تخلى عنه الواقع الذى استند إليه فعدا متناقضاً مع الأوضاع القانونية.</p> <p>- تأكيد الاستمرار والتنسيق فى أحكام الجنسية المصرية منذ جنسية التأسيس فى المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩.</p> <p>- مراعاة الأوضاع العملية التى نشأت عن تطبيق قوانين الجنسية المصرية ، وذلك لإزالة مشاكل التطبيق سواء التى ظهرت فى أحكام القضاء ، أو فى التطبيق اليومي.</p>	<p>(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م</p>	<p>٢٩ يونيو ١٩٧٥ م</p>
<p>- منح التيسيرات اللازمة لأبناء الأم المصرية من زوج غير مصرى حتى لا يعيشوا غرباء فى بلادهم ، وحتى يشعروا بالأمان والاستقرار والقوة النفسية.</p> <p>- إرساء مبدأ المساواة بين الرجال والنساء فى الحقوق والواجبات العامة ، وعدم التمييز بينهم بسبب الجنس ، أو الأصل ، أو اللغة ، أو الدين ، أو العقيدة وفقاً لأحكام الدستور.</p> <p>- إن المشروع يواكب بعض التشريعات العربية والتى من شأنها إضفاء جنسيتها بالتبعية للأم كجنسية أصيلة كالقانون التونسى ، أو الموريتانى ، أو كجنسية مكتسبة بقوة القانون كما فى السعودية.</p>	<p>التعديل المقترح للقانون ٢٠٠٤ م</p>	

جدول رقم (٢)

الداخل / الدخيل في الجنسية المصرية

الطوائف المستبعدة	الجنسية المكتسبة	الجنسية الأصيلة	جنسية التأسيس	
<p>١م - رعايا الدول الأجنبية ، أو المصريين الذين كانوا تحت حماية أجنبية ، ومن مارس حق الاختيار من الرعايا العثمانيين لصالح جنسية دولة أخرى .</p> <p>١٠م - سحب الجنسية ممن اكتسبها بطريق الغش ، أو بناء على أقوال كاذبة .</p> <p>١٢م - المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية ، دون إلزام بإسقاط الجنسية المصرية .</p> <p>١٣م - السدخول في الخدمة العسكرية لإحدى الدول الأجنبية .</p> <p>- قانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٣١ : الانضمام إلى هيئة أجنبية بفرض تفويض النظام الاجتماعي أو الاقتصادي ، فيما كان يعرف بمحاربة المبادئ الهدامة .</p>	<p>٤/١م - الرعايا العثمانيون بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤ ولم يحافظوا على الإقامة (بشرط الموافقة) .</p> <p>٧م - الأجنبي المولود بمصر إذا تنازل عن جنسيته الأجنبية .</p> <p>٨م - التجنس طويل المدة : الأجنبي الذي يقيم لمدة ١٠ سنوات متتالية بشرط سلامة العقل ، وحسن السلوك ، والإلمام باللغة العربية .</p> <p>٩م - التجنس قصير المدة : الإقامة لمدة ٥ سنوات متتالية ، وبفس الشروط .</p> <p>١١م - الإعفاء من شروط التجنس ، في حالة أداء الأجنبي خدمات جليلة لمصر .</p> <p>١/١٤م - الزوجة سواء كانت عثمانية أم أجنبية وبقرة القانون .</p>	<p>١/٦م - الولد الشرعى لأب مصري والمولود بمصر أو بالخارج</p> <p>٢/٦م - الولد غير الشرعى لأم مصرية ، والمولود بمصر ، أو بالخارج .</p> <p>٤/٦م - الميلاد المضاعف لأجنبي بشرط الانتماء لغالبية السكان في بلد لغته العربية ، أو دينه الإسلام .</p> <p>٢/١م - اللقطاء</p>	<p>١/١م - أعضاء الأسرة المالكة .</p> <p>٢/١م - كل من يعتبر مصرياً بحكم المادة الأولى من الأمر العالى في ٢٩ يونيو ١٩٠٠ :</p> <p>١. المتوطنون بمصر قبل يناير ١٨٤٨ .</p> <p>٢. الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها وحافظوا على الإقامة .</p> <p>٣. الرعايا العثمانيون المولودون بمصر والمقيمون بها والذين قبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية (أداء الخدمة أو دفع البدلية)</p> <p>٣/١م - الرعايا العثمانيون المقيمون عادة بالقطر المصري في ٥ نوفمبر ١٩١٤ ، أو بعد ٥ نوفمبر ، وحافظوا على الإقامة حتى تساريخ القانون (بشرط تقديم الطلب)</p>	<p>المرسوم رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م</p>
<p>٨/١م - ممارسة الرعايا العثمانيين حق الاختيار .</p> <p>١١م - زوال الجنسية المصرية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية ما .</p> <p>١٤م - سحب الجنسية لمن اكتسبها بطريق الغش أو بناء على أقوال كاذبة .</p> <p>١٥م - إسقاط الجنسية في حالات :</p>	<p>٣م - الميلاد لأم مصرية وأب مجهول النسب أو الجنسية خارج مصر .</p> <p>- الأجنبي المولود على أرض مصر</p> <p>٥م - التجنس طويل المدة .</p> <p>٦م - التجنس قصير المدة</p> <p>٧م - تقديم خدمات جليلة لمصر</p> <p>- الجنسية التابعة بالزواج</p>	<p>١/٢م - الميلاد لأب مصري .</p> <p>٣، ٢/٢م - ولد لأم مصرية وأب مجهول النسب أو الجنسية على أرض مصر .</p> <p>٤/٢م - من ولد في مصر لأبوين مجهولين</p>	<p>- أعضاء الأسرة المالكة .</p> <p>- المتوطنون بمصر قبل أول يناير ١٨٤٨ .</p> <p>- الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها وحافظوا على الإقامة حتى ١٩٥٠ .</p> <p>- الرعايا العثمانيون المولودون بمصر ، والمقيمون بها ، والذين قبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية .</p> <p>- الرعايا العثمانيون</p>	<p>قانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م</p>

<p>١- التجنس بجنسية أجنبية.</p> <p>٢- أداء الخدمة العسكرية لدولة أجنبية.</p> <p>٣- الانضمام لهيئة أجنبية من أغراضها العمل على تقويض النظام الاقتصادي أو الاجتماعي للدولة بالقوة أو بأى وسيلة أخرى غير مشروعة.</p> <p>٤- العمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية في حالة حرب مع مصر أو قطعت معها العلاقات الدبلوماسية</p>			<p>المقيسون بمصر في ٥ نوفمبر ١٩١٤.</p> <p>- الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤، وحافظوا على الإقامة بها، وطلبوا الإذن بالدخول في الجنسية المصرية.</p> <p>- الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤، ووافقت السلطات على طلبهم الحصول على الجنسية المصرية.</p>	
<p>- الصهيونيين في جنسية التأسيس.</p> <p>- ١٢م زوال الجنسية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية.</p> <p>- ١٧م سحب الجنسية في حالات اكتسابها عن طريق الغش، أو بناء على أقوال كاذبة.</p> <p>- ١٨م، ١٩ إسقاط الجنسية في حالات التجنس، أداء الخدمة العسكرية في بلد أجنبي، صدور حكم بالإدانة في جرائم تمس الولاء، قبول وظيفة في الخارج، الانضمام إلى هيئات أجنبية من أغراضها تدمير النظام الاقتصادي والاجتماعي بالقوة، العمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية، والمفادرة بنية عدم العودة.</p>	<p>- ٣م من ولد لأم مصرية وأب مجهول، أو مجهول الجنسية بالخارج.</p> <p>- ٥م التجنس طويل المدة.</p> <p>- ٦م التجنس قصير المدة.</p> <p>- ٧م الخدمات الجليلة.</p>	<p>- ١/٢م من ولد لأب مصري.</p> <p>- ٢/٢م من ولد لأم مصرية على إقليم مصر لأب مجهول (عدم ثبوت النسب).</p> <p>- ٣/٢م من ولد لأم مصرية في مصر لأب مجهول الجنسية (عدم ثبوت الجنسية).</p> <p>- ٤/٢م من ولد في مصر لأبوين مجهولين.</p>	<p>- ١/١م المتوطنون بمصر قبل يناير ١٩٠٠، والمحافظون على الإقامة حتى تاريخ القانون.</p> <p>- ٢/١م من ذكروا في المادة الأولى من القانون رقم ١٦٠، لسنة ١٩٥٠</p>	<p>قانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م</p>
<p>- ١م من سبق تجريده من الجنسية السورية، أو سبق إسقاط الجنسية المصرية عنه.</p>	<p>- ٣م من ولد في الخارج من أم تحمل جنسية الجمهورية، وأب مجهول الجنسية،</p>	<p>- ٢م من ولد لأب متمتع بجنسية الجمهورية - من</p>	<p>- ١م من كان في ٢٢ فبراير ١٩٥٨: - متمتعاً بالجنسية السورية وفقاً لأحكام المرسوم</p>	<p>قانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م</p>

<p>التشريعى رقم ٢١ الصادر فى ٢٤ فبراير ١٩٥٣ . - متمتعاً بالجنسية المصرية وفقاً لأحكام القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦</p>	<p>ولد فى الجمهورية لأم متمتعاً بالجنسية ، وأب مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له - لم تثبت نسبته لأبيه قانوناً. من ولد بالإقليم لأبوين مجهولين.</p>	<p>أو لا جنسية له ، أو لم تثبت نسبته لأبيه قانوناً ، بشرط التقدم بطلب الإقامة المعتادة بالإقليم. - ٤م لكل أجنبى ولد فى الجمهورية بشرط الطلب والإقامة العادية ، وأن يكون سليم العقل ، محمود السمعة ، ملماً باللغة العربية . - ٥م لكل أجنبى بشرط الإقامة العشرية . - ٦م لكل أجنبى حصل على إذن بالتوطن بفرض التجنس ، مع الإقامة الخمسية بعد الإذن . - ١٠م الميلاد المضاعف (الأصل السورى أو المصرى) . - ١١م التجنس المطلق من الشروط للمواطن المغترب ، ولرؤساء الطوائف الدينية ، ولمن أدى للدولة أو القومية العربية ، أو للأمة العربية خدمات جليلة . - ١٢م الجنسية التابعة للزوجة والأولاد القصر .</p>	<p>- ١٧م زوال الجنسية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية . - ١٨م سحب الجنسية فى حالة الحكم بعقوبة جنائية ، أو مقيدة للحريية ، أو مضرة بالدولة من جهة الداخل ، أو الخارج ، والانتقاع عن الإقامة لستين متتاليتين بلا عذر مقبول . - ٢٢م ، ٢٣م أداء الخدمة العسكرية لدولة أجنبية ، وصدور حكم بالإدانة فى جرائم تمس الولاء ، وتتضمن الخيانة ، وقبول وظيفة بالخارج لدى دولة أجنبية ، والانضمام إلى هيئة من أغراضها هدم النظام الاجتماعى والاقتصادى بالقوة ، والعمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية فى حالة حرب ، أو قطعت معها العلاقات السياسية ، والدخول فى جنسية أجنبية على خلاف م ١٧ ، إذا اتصف فى أى وقت بالصهيونية ، والمغادرة بقصد عدم العودة .</p>
<p>- المتوطنون بمصر قبل ٥ نوفمبر من غير رعايا للدول الأجنبية ، المحافظون على الإقامة بها حتى تاريخ القانون . وتعتبر إقامة الأصول مكتملة لإقامة الفروع ، وإقامة الزوج مكتملة لإقامة الزوجة . - من كان فى ٢٢ فبراير ١٩٥٨ متمتعاً بالجنسية</p>	<p>- ١/٢م من ولد لأب مصرى . - ٢/٢م من ولد فى مصر لأم مصرى وأب مجهول الجنسية له . - من ولد فى مصر لأم مصرى ولم تثبت نسبته إلى أبه قانوناً .</p>	<p>- من ولد فى الخارج لأم مصرى وأب مجهول ، أو لا جنسية له ، أو مجهول الجنسية إذا اختار الجنسية المصرية بعد الإقامة العادية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد . - ٤م لكل من ولد فى مصر لأب أصله مصرى متى طلب</p>	<p>- ولا يفيد من جميع أحكام جنسية التأسيس الصهيونيون . - ١٠م زوال الجنسية للمأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية ، ما لم يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظه بالجنسية المصرية . - ١٥م سحب الجنسية من كل من اكتسبها</p>

قانون
رقم ٢٦
لسنة
١٩٧٥م

<p>المصرية طبقاً لأحكام القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦.</p> <p>- من اكتسب جنسية الجمهورية العربية المتحدة طبقاً لأحكام القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ ، بناء على أسباب ترتبط بالإقليم المصري : بالميلاد لأب أو لأم مصريين ، أو بالميلاد في الإقليم المصري من الجمهورية العربية ، أو على أساس الإقامة في الإقليم المصري ، أو على أساس الأصل المصري ، أو لأداء خدمات جلييلة لحكومة الإقليم المصري ، أو لرؤساء الطوائف الدينية المصرية العاملين بالإقليم المصري ، ومن كان مصرياً وفقاً لقوانين الجنسية السابقة وفقدتها ، ثم استردها في ظل القانون ٨٢ والأجنبية التي اكتسبت جنسية الجمهورية بالزواج ممن يعتبر مصرياً.</p>	<p>- م ٤ / ٢ من ولد في مصر من أبوين مجهولين.</p>	<p>التجنس وبشروط الإقامة العادية.</p> <p>- لكل من ينتمى إلى الأصل المصري ، متى طلب بعد خمس سنوات من الإقامة العادية.</p> <p>- لكل أجنبي ولد في مصر لأب أجنبي ولد أيضاً فيها ، إذا كان ينتمى لغالبية السكان في بلد لغته العربية ، أو دينه الإسلام.</p> <p>- لكل أجنبي ولد في مصر ، وكانت إقامته العادية فيها متى طلب خلال سنة من تاريخ سن الرشد ، وبشروط أن يكون سليم العقل ومحمود السيرة وملماً باللغة العربية ولديه وسيلة كسب مشروعة.</p> <p>- لكل أجنبي جعل إقامته العادية في مصر مدة عشر سنوات متتالية على الأقل وبالشروط السابقة.</p> <p>- لكل أجنبي يؤدي لمصر خدمات جلييلة ولرؤساء الطوائف الدينية المصرية (بدون توافر الشروط).</p> <p>- الاكتساب بالتبعية للزوجة بشرط إعلان الرغبة وقيام الزوجية لمدة سنتين.</p>	<p>بطريق الغش ، أو بناء على أقوال كاذبة ، وإذا حكم عليه في مصر بعقوبة جنائية في جريمة مخلة بالشرف أو في جريمة من الجرائم المضرة بأمن الدولة وإذا انقطع عن الإقامة سنتين متتاليتين بلا عذر يقبله وزير الداخلية.</p> <p>- م ١٦ إسقاط الجنسية في ٧ أحوال:</p> <p>- الدخول في جنسية أجنبية على خلاف حكم م ١٠.</p> <p>- قبول الخدمة العسكرية لإحدى الدول الأجنبية.</p> <p>- صدور حكم إدانة في جنائية مضرة بأمن الدولة من الخارج في حالة إقامته العادية خارج مصر.</p> <p>- قبول وظيفة لدى حكومة أجنبية أو هيئة أجنبية أو دولية ، بالرغم من صدور أمر مسيب له من مجلس الوزراء.</p> <p>- الانضمام لهيئة أجنبية من أغراضها العمل على تقويض النظام الاجتماعي ، أو الاقتصادي للدولة بالقوة.</p> <p>- العمل لصالح دولة ، أو حكومة أجنبية في حالة حرب ، أو قطعت معها العلاقات الدبلوماسية.</p> <p>إذا اتصف في أي وقت من الأوقات بالصهيونية.</p>
--	--	--	---

التعديل المقترح للقانون	- ١م من ولد لأب مصري أو أم مصرية. - من ولد في مصر لأبوين مجهولين.	- ٢م من ولد لأم مصرية وأب غير مصري قبل العمل بأحكام التعديل. - الأولاد البالغون لمن ولد لأم مصرية ، وأب غير مصري أو في حالة وفاة من ولد لأم مصرية (مبدأ الوصية الواجبة). - الأولاد المقصر بالتبعية.
-------------------------	--	---

جدول رقم (٣)

دور تشريعات الجنسية في تشكيل معايير الانتهاء والهوية المصرية حسب القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥

درجات الجنسية	معايير الانتهاء	شروط كسب الجنسية المصرية
جنسية التأسيس (جنسية الآباء)	- التوطن في مصر قبل ٥ نوفمبر ١٩١٤ (بداية الجنسية القانونية المصرية). - من كان متمتعاً بالجنسية المصرية طبقاً للتشريعات السابقة على ٢٢ فبراير ١٩٥٨.	- المصريون الأصول المتوطنون بمصر مع استمرار الإقامة. - عدم التبعية لدولة أجنبية. - إقامة الأصول تكمل إقامة الفروع ، وإقامة الزوج تكمل إقامة الزوجة.
	- المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها. - الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر ، وقبلوا المعاملة العسكرية. - الرعايا العثمانيون المتوطنون بمصر في نوفمبر ١٩١٤. - الرعايا العثمانيون المتوطنون بمصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤.	القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ - ورقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠ - ورقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ : - المتوطنون بمصر قبل يناير ١٨٤٨ - الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها.
	- اكتساب جنسية الجمهورية العربية المتحدة طبقاً لأحكام القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ لأسباب مرتبطة بالإقليم المصري.	- الميلاد بالنسب لأب أو أم مصريين أو في مصر. - اكتساب الجنسية لأسباب الميلاد بمصر ، أو الميلاد بالخارج لأم مصرية ، أو أداء خدمات جليلة ، أو لرؤساء الطوائف الدينية العاملين بمصر. - أصحاب الجنسيات التابعة بالزواج من مصري - من كانت لهم الجنسية المصرية وسقطت عنهم ، ثم استردوها في ظل قانون ٨٢.
	- الميلاد لأب مصري.	- الجنسية الأصلية المبنية على الميلاد لأب مصري (حق الدم المطلق).
الجنسية الأصلية	- الميلاد في مصر لأم مصرية ، وأب مجهول ، أو مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له.	- الجنسية الأصلية المبنية على الميلاد لأم مصرية. - الميلاد في مصر. - انتفاء أثر جنسية الأب (حق الدم المقيد بحق الإقليم).
	- من ولد في مصر من أبوين	- الجنسية الأصلية المبنية على الميلاد بالإقليم المصري (حق)

الإقليم المطلق).	مجهولين ، ويعتبر اللقيط في مصر مولوداً بها ما لم يثبت العكس.	
<ul style="list-style-type: none"> - الميلاد خارج الإقليم لأم مصرية. - انتفاء أثر جنسية الأب. - الإقامة العادية في مصر. - اختيار الجنسية المصرية خلال سنة من بلوغ سن الرشد. - عدم الاعتراض (الجنسية الطارئة بالاستناد إلى حق الدم عن طريق الأم). 	<ul style="list-style-type: none"> - الميلاد في الخارج لأم مصرية وأب مجهول أو مجهول الجنسية أو لا جنسية له. 	الجنسية المكتسبة
<ul style="list-style-type: none"> الأخذ بالأصل المصري كأساس لاكتساب الجنسية (من كان مصري الجنس ، وحال تخلف ركن الإقامة ، أو العجز عن إثباتها ، دون الاعتراف له بالجنسية المصرية ، متى كان أحد أصوله ، أو أصول الزوج مولوداً في مصر: ١- الإقامة العادية في مصر دون تحديد مدة معينة ، وتقديم الطلب في أي وقت بعد بلوغ سن الرشد. ٢- الأجنبي المنتمى إلى الأصل المصري ، وإن لم يكن قد ولد في الإقليم المصري ، واشتراط الإقامة لمدة ٥ سنوات. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأجنبي المولود في مصر لأب أصله مصري. - الأجنبي ذو الأصل المصري والإقامة الخماسية. 	
<ul style="list-style-type: none"> - الأخذ بحق الإقليم في صورته المشددة: ميلاد الابن والأب بمصر. - انتهاء الأب الأجنبي إلى غالبية السكان في بلد لغته العربية أو دينه الإسلام. - والتقدم بالطلب خلال سنة من بلوغ سن الرشد- وعدم الاعتراض. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأجنبي المولود هو وأبيه في مصر. 	
<ul style="list-style-type: none"> الأخذ بحق الإقليم في صورته الوسطى: الميلاد والإقامة بالإقليم المصري ، وسلامة العقل ، وحسن السلوك ، والإلمام باللغة العربية ، ووسيلة كسب مشروعة ، وتقديم الطلب خلال سنة. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأجنبي المولود والمقيم عادة في مصر. 	
<ul style="list-style-type: none"> - الأخذ بحق الإقليم في صورته العادية: التجنس ، والإقامة العادية لمدة عشر سنوات متتالية على الأقل قبل تقديم الطلب ، وسلامة العقل ، وحسن السلوك ، والإلمام باللغة العربية ، ووسيلة كسب مشروعة. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأجنبي العادي والإقامة العشرية. 	
<ul style="list-style-type: none"> - الإعفاء من الشروط المطلوبة لاكتساب الجنسية لكل أجنبي يؤدي لمصر خدمات جليلة ، أو كان من رؤساء الطوائف الدينية المصرية (التجنس المطلق من الشروط) 	<ul style="list-style-type: none"> - الخدمات الجليلة ، والمكانسة الدينية. 	
<ul style="list-style-type: none"> - قيام الزوجية خلال سنتين من تاريخ إعلان الرغبة ، وعدم اشتراط الإقامة داخل مصر ، وعدم صدور قرار مسيب بالحرمان من الجنسية المصرية خلال مدة السنتين. 	<ul style="list-style-type: none"> - زوجة المصري ، أو من اكتسب الجنسية المصرية. 	الجنسية التابعة
<ul style="list-style-type: none"> - بمجرد اكتساب الأب للجنسية المصرية ؛ ما لم تكن إقامتهم العادية بالخارج ، واحتفظوا بجنسية الأب الأصلية. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأولاد القصر لمن اكتسب الجنسية المصرية. 	

جدول رقم (٤)
معايير الانتماء في التعديل المقترح للقانون

معايير الانتماء	شروط كسب الجنسية المصرية	
الجنسية الأصلية	<p>-- من ولد لأب مصري أو أم مصرية.</p> <p>-- من ولد في مصر من أبوين مجهولين . ويعتبر اللقيط في مصر مولوداً بها ما لم يثبت العكس.</p>	<p>-- الجنسية الأصلية المبنية على الميلاد لأب مصري أو أم مصرية (حق الدم المطلق) - منح الجنسية بقوة القانون من تاريخ العمل بهذا القانون.</p> <p>الجنسية الأصلية المبنية على الميلاد بالإقليم المصري (حق الإقليم المطلق).</p>
الجنسية المكتسبة	<p>- من ولد لأم مصرية وأب غير مصري قبل العمل بأحكام هذا القانون.</p>	<p>-- الميلاد لأم مصرية ، وإعلان وزير الداخلية رغبته في اكتساب الجنسية المصرية ، وانقضاء سنة من تاريخ الإعلان دون صدور قرار مسبب من وزير الداخلية خلال هذه المدة بحرمانه من اكتساب الجنسية المصرية. (الجنسية الطارئة بالاستناد إلى حق الدم عن طريق الأم).</p>
الجنسية التابعة	<p>- أولاد من ولد لأم مصرية وأب غير مصري.</p>	<p>-- مبدأ وحدة الجنسية بين الأبناء في الأسرة:</p> <p>١. اكتساب الأبناء القصر الجنسية المصرية بالتبعية لاكتساب الأب (من ولد لأم مصرية).</p> <p>٢. اتباع الأبناء البالغين نفس إجراءات اكتساب الأب للجنسية المصرية مع جواز المنح قبل مدة السنة.</p> <p>٣. الأخذ بمبدأ الوصية الواجبة في حالة وفاة من ولد لأم مصرية وأب غير مصري ، قبل العمل بأحكام هذا القانون.</p>

هوامش الدراسة

- (١) د. فؤاد عبد المنعم رياض، نحو تشريع جنسية مصرية عادل، الأهرام في ٢٧/١٠/٢٠٠٣م، ذلك كتابه: مبادئ القانون الدولي الخاص، الجزء الأول: الجنسية ومركز الأجانب، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٦م).
- (٢) نظر في العلاقة ما بين القاعدة القانونية والواقع الاجتماعي كتابات علم الاجتماع القانوني ومنها:
- حسن الساعاتي، "علم الاجتماع القانوني"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م).
 - مصطفى محمد حسنين، "علم الاجتماع القضائي"، (جدة: مكتبات عكاظ، ١٩٨٢م).
 - محمد نور فرحات، "الفكر القانوني والواقع الاجتماعي"، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١م).
 - حى الوحيدي، "علم الاجتماع القانوني": دراسة مقارنة، (القاهرة: منشورات جامعة الأزهر، ١٩٩٧م).
- (٣) انظر في تعريف القانون والقاعدة القانونية وموضع التشريع منها:
- د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مذكرات غير منشورة، قررت على قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، ص ٤١٤ وما بعدها.
 - د. محمد نور فرحات، البحث عن العدل (السلطة والقانون والحرية)، (القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠٠، ص ١٢٩).
- (٤) Yaffa Zilbershats, Reconsidering the concept of citizenship, Texas International Law Journal, Vol.36, 2001, P.P. 688-734.
- استناداً إلى رؤية أوبنهايم بأن أصل كلمة جنسية أوسع نطاقاً من المواطنة، وأن الدولة قد تعترف لشخص بالجنسية لأغراض تتصل بالقانون الدولي، دون أن تعتبره كامل الأهلية لأداء الحقوق والواجبات، ومن ثم فإن كل مواطن يحمل بالتأكيد جنسية الدولة التي ينتمى إليها، والعكس غير صحيح. على حين يؤكد سبيرو على عدم اتفاق مؤشرات الجنسية والمواطنة، وأن فرداً ما قد يحمل جنسية دولة لأغراض تتصل بالحماية الدبلوماسية، في الوقت الذي لا يتمتع فيه بكامل حقوق المواطنة مثل الزواج قبل التعديل ١٤، وبالرغم من أن الاختلاف بين الرعايا والمواطنين قد يكون له أهمية أكبر في نظم سياسية أخرى مثل القانون المكسيكي، إلا أنه سوف يستخدم المصطلحين على سبيل الترادف.
- Peter Spiro, Dual Nationality and the meaning of citizenship, Emory Law Journal, Vol.46, No.4, Fall 1997, P.P. 1411-1485
- (٥) Kim Rubenstein, Daniel Adler. International Citizenship: The Future of Nationality in a Globalized World, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.521.
- (٦) The Law of Nationality, American Journal of International Law, 1929, Vol.23, No.2, Supplement, P.P.22-24
- (٧) Ibid, P. 24.

وانظر في النموذج الأمريكي للعلاقة بين المواطنة والجنسية بالتطبيق على ممتلكاتها خارج القارة من قبيل الفليين (١٨٩٨-١٩٤٦)، وبورتوريكو (١٩٠٠-١٩١٧)، وفيرجينيا (١٩١٧-١٩٢٧)، وساموا، وميكرونيزيا، واستخدام اصطلاح Non- Citizen Nationals كلاً من :

- Ediberto Roman, Theron Simmons, Membership Denied, Subordination and Subjugation under United States expansionism, **San Diego Law Review**, Vol.39, Spring 2002, P.P. 437-523.
- T.A.Aleinikoff, Puerto Rico and the constitution: conundrums and prospects, **Constitution Commentary**, Vol.11, 1994, P.P. 15 et seq.
- Linda Kerper, The meanings of citizenship, **The Journal of American History**, Vol84, No.3, Dec 1997, P.P. 833-854.
- E.Roman, The alien- citizen paradox and other consequences of U.S. colonialisation, **Florida State University Law Review**, 1998, Vol.26, P.P.1-47.
- E.Roman, Members and Outsiders: An examination of the models of United States citizenship as well as questions concerning European citizenship, **University of Miami International & Comparative Law Review**, 2000-2001, Vol.81, P.P. 92-100.
- H.Gutierrez, Guam's Future Political Status: an argument for free association with U.S. citizenship, **Asian-Pacific Law & Policy Journal** Vol. 4, feb. 2003, P.P. 5-45.
- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.691.

(٨) انظر في الأبعاد أو السمات المختلفة للمواطنة، وموقع الجنسية منها في:

- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.P. 455-479.

والذي أعادت نشره ضمن كتاب:

- T.A.Aleinikoff, D.Klusmeyer (eds.), Citizenship Today: Global perspectives and practices, (Washington D.C.: Carnegie endowment for International Peace, 2001, P.P. 244 et seq.).
- Heinz Kluge, Contextual Citizenship, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.P. 567-574.
- Leti Volpp, Obnoxious to their very nature: Asian Americans and constitutional citizenship, **Asian Law Journal**, Vol.8. May 2001, P.P. 71-85.
- Linda Bosniak, Citizenship and Work, **North Carolina Journal of International Law & Commercial Regulations**, Vol. 27, Spring 2002, P.P. 497-507.

(٩) Kim Rubenstein, Daniel Adler, Op. Cit., P.523.

(١٠) A. Wiener, Making Sense of the new Geography of Citizenship: Fragmented Citizenship in the European Union, **Theory & Society**, Vol.26/ 4, Aug. 1997, P.P. 589-660.

(١١) Derek Heater, What is Citizenship?, (Cambridge: Polity Press, 1999, P.P. 17 et seq.).

Theodora Kostkopoulou, Nested old and new citizenship in the European Union: bringing out the complexity, **Columbia Journal of European Law**, Vol.5, Fall 1999, P.P. 389-413

(١٢) Nottebohm Case (Liechtenstein v. Guatemala), 1955, I.C.J., 4 (Apr.6).

Josef Kunz, The Nottebohm Judgment, **American Journal of International Law**, 1960, Vol.54 /3, P.P. 536-571.

(١٣) انظر لمزيد من التفاصيل:

- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, Op. Cit., P.P. 457-459.

(١٤) David P. Fidler, A Kinder, Gentler System of Capitulations ? International Law, Structural Adjustment Policies and the Standard of Liberal, Globalized Civilization, **Texas International Law Journal**, Vol.35, Issue 2, Summer 2000, P.P. 387 - 413

- د. محيي الدين محمد قاسم، العولمة والسيادة الوطنية: إعادة بناء الآخر، بحث قيد النشر قدم في مؤتمر العولمة: التعامل والتفاعل، برعاية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ٢٣-٢٤ مارس ٢٠٠٣م.

(١٥) Jeffery Blackman, State Succession and Statelessness: The emerging right to an effective nationality under international law, **Michigan Journal of International Law**, Vol.19, Summer 1998, P.1145

- Yaffa Zilbershats, Op.Cit., P.P. 693 et seq.

(١٦) Stavinder Juss, Nationality law, Sovereignty and the doctrine of exclusive domestic jurisdiction, **Florida Journal of International Law**, Vol. 9, Summer 1994, P221.

(١٧) Tunis & Morocco Nationality Decree (U.K. v. Fr.) 1923, P.C.I.J., Ser. B, No.4, (Feb.7).

(١٨) Josef Kunz, Op. Cit., P.P. 536et seq.

- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 694 et seq.

(١٩) التقرير النهائي للجنة القانون الدولي حول جنسية الأفراد الطبيعيين في حالة خلافة الدول، ١٩٩٩م، ص ٦١ وما بعدها، في تعليقاتها على مشروع المادة رقم ١/١٩ "ليس في مشروع المواد هذا ما يقتضي أن تعامل الدول الأشخاص المعنيين الذين لا تربطهم بدولة من الدول المعنية صلة فعلية، كرهاي لتلك الدولة، ما لم يؤد ذلك إلى معاملة أولئك الأشخاص كما لو كانوا عديمي الجنسية". فلا يمكن للقانون الدولي أن يظل أو يصحح آثار التشريع الوطني على جنسية الأفراد، إلا أنه يتيح فرض بعض الضوابط على مغالاة الدول في إعطاء جنسيتها، بتجريدتها من أثرها الدولي".

- Report of the International Law Commission on the work of its fifty-first session, 3 May to 23 July 1999 (A/54/10)

(٢٠) Josef Kunz, Op. Cit., P.547

(٢١) انظر في تحليل ومدى حجية حكم نوتنباوم في:

- Jack H. Glazer, *Affaire Nottebohm: A Critique*, **Georgetown Law Journal**, 1955-56, Vol.44, P.P. 313-323.
- J. Mervyn Jones, *The Nottebohm Case*, **International & Comparative Law Quarterly**, 1956, Vol.5, P.P. 230-246.
- *International Law, Limitation on the right of a state to claim diplomatic protection for naturalized citizens*, **New York University Law Review**, Vol.31, 1956, P.P. 1135-1137.
- Josef Kunz, *the Nottebohm Judgment*, Op. Cit., P. 574
- Stavinder Juss, Op. Cit., P.P. 233-234

(٢٢) انظر على سبيل المثال مشروع لجنة القانون الدولي حول الجنسية في حالة وراثة الدول لعام ١٩٩٩م في تعليقها على المادة ١٩، حيث "تكفل الفقرة ١ حق الدول الأخرى في عدم إعمال جنسية أعطيت من قبل دولة معينة دون اعتبار لشرط الصلة الفعلية، ولا يمكن للقانون الدولي من تلقاء نفسه أن يبطل أو يصحح آثار التشريع الوطني على جنسية الأفراد، إلا أنه يتيح فرض بعض الضوابط على مغالاة الدول في إعطاء جنسيتها بتجربدها من أثرها الدولي، لأنه ليس هناك بالضرورة ما يوجب أن يقبل دولياً دون شرط قرار كل دولة بمنح جنسيتها، وفي النهاية بيننا تعتبر الجنسية من المسائل التي تعالجها أساساً القوانين الداخلية للدول؛ فإن المبادئ العامة للقانون الدولي تفرض قيوداً على السلطة التقديرية للدول في هذا الشأن" المرجع السابق، ص ٦٠

(٢٣) انظر تقرير لجنة القانون الدولي حول المسؤولية الدولية، ٢٠٠٣م، على موقع الأمم المتحدة باللغة العربية. وانظر المناقشات الأولى للتقرير (برقم أ/٥٥/١٠) حول أن موضوع النقاش هو الحجية وليس الجنسية، وأن قضية نوتنباوم ليست قضية متعلقة بحق دولة في منح الجنسية لكنها تتعلق بحق الخنشتاين في تقديم مطالبة ضد جواتيالا، وأنه ينبغي مناقشة التقرير في سياق الحجية وليس في سياق حق دولة في منح الجنسية وهو حق مطلق من الناحية الفعلية.

- Report of the International Law Commission on the work of its fifty-fifth session, 5 May - 6 June and 7 July - 8 August 2003 (A/58/10).

(٢٤) القضية رقم ٦٢٤ لسنة ٢ ق "قيم"، والمنشورة بالجريدة الرسمية عدد ١٤ في ٢/٤/١٩٩٢م.

(٢٥) انظر على سبيل المثال حكم المحكمة الإدارية العليا ١٢١٧-٧ (٢٩/٢/١٩٦٤م).

وفي المذكرة الإيضاحية للقانون رقم لسنة ١٩٥٠م: "يعد موضوع الجنسية من المسائل المتعلقة بسيادة الدولة التي لها مطلق الحرية في تقدير من يعتبر من رعاياها، ووضع الشروط التي تستلزم توافرها فيمن يمكن الاعتراف له بمثل هذا الوصف".

وفي المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م: "وغنى عن البيان أن سلطة المشرع في تقدير هذه الشروط المطلوبة للاعتراف بالجنسية هي سلطة واسعة، وتجليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن، وذلك لأن الجنسية رابطة بين فرد ودولة، توجب عليه الولاء وتوجب عليها حمايته، ومن ثم فكانت موضوعاتها تنضح من سيادة الدولة ذاتها، فكان للدولة أن تتولى -بها لها من هذه السيادة-

- تحديد عنصر السكان فيها، وهي إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها، تحدد شروط منح الجنسية، وشروط كسبها، وشروط فقدانها، حسب الوضع الذي تراه مستكملاً لعناصر وجودها".
- (٢٦) انظر جملة تلك التعريفات في الفقه المصري، وفي كتابات القانون الدولي الخاص العربي ومنها:
- د. فؤاد عبد المنعم رياض، أصول الجنسية في القانون الدولي والقانون المصري المقارن، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٥م).
 - د. هشام على صادق، الجنسية والمواطن ومركز الأجنبي، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧م).
 - د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولي العام للجنسية، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م).
 - سامي عبد الله، الجنسية اللبنانية مقارنة بالجنسية العربية السورية والفرنسية، (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦م).
 - معوض عبد التواب، الوسيط في شرح قوانين الجنسية والأجنبي والاختصاص القضائي، (القاهرة: المكتبة القانونية، ١٩٨٣م).
 - د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبادئ القانون الدولي الخاص الإسلامي والمقارن، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م).
 - د. أحمد عبد الكريم سلامة، المبسوط في شرح نظام الجنسية، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٣م).
 - (٢٧) د. عز الدين عبد الله، القانون الدولي الخاص، الجنسية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ١٢٤).
 - (٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٥.
 - انظر حكم المحكمة الإدارية في ٤ نوفمبر ١٩٥٠ والذي جاء به " أن الجنسية كما عرفها رجال الفقه هي العلاقة السياسية والقانونية التي تربط الفرد بدولة ما، ولما كانت الدولة تتكون من رعايا، وكانت الجنسية هي الرابطة التي تربطها بهؤلاء الرعايا، فإن قواعد الجنسية تعتبر من أوثق المسائل صلة بالقانون العام، وقانون الجنسية في الحقوق يتناول الحقوق العامة والسياسية، كما يتناول الحقوق الخاصة، ولعل أثره في الحقوق الأولى أبلغ وأخطر".
 - (٢٩) انظر على سبيل المثال:
 - د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولي العام للجنسية، المرجع السابق، ص ٩١.
 - د. فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص ١٢-١٣.
 - وقد ثار خلاف حول الأساس القانوني لرابطة الجنسية فاتجه فريق إلى تأسيس هذه الرابطة على وجود عقد تبادل بين الفرد والدولة، وهو عقد ناتج عن اتحاد إرادتين: إرادة الفرد من ناحية، وإرادة الدولة من ناحية أخرى. أما إرادة الدولة فيصدر التعبير عنها بما تضعه مقدماً من شروط لكسب جنسيتها، وأما إرادة الفرد فقد تكون صريحة كما هو الحال في التجنس، وقد تكون ضمنية تستفاد من عدم رفض الشخص جنسيته، أو عدم سعيه إلى تغييرها.
 - (٣٠) د. فؤاد رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص ١٣.
 - (٣١) د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولي العام للجنسية، المرجع السابق، ص ٩٣.
 - (٣٢) انظر ما دعاه الاتحاد الدولي لكرة القدم " بالتجنيس العشوائي "، ومحاولة وضع شروط لتجنيس لاعبي الكرة الأجانب بما يتفق مع فكرة "الجنسية الفعلية"، من حيث ضرورة الإقامة لمدة عامين كاملين في البلد الذي سيحمل اللاعب جنسيته لأغراض رياضية، أو أن يكون اللاعب مولوداً في بلد الاتحاد المعنى بالجنسية، أو أن يكون والده أو والدته ولداً في بلد الاتحاد المعنى، أو أن يكون جده أو جدته ولداً في بلد

الاتحاد المعني، وأن كل لاعب يحصل على الجنسية الجديدة دون أن تكون له روابط بهذا البلد ستكون مشاركته مع المنتخب غير مشروعة، الأمر الذي يؤكد استفحال الظاهرة، وتهاون الدول وتساهلها في منح الجنسية لأسباب لا علاقة لها أصلاً بقانون الجنسية لا من حيث الهوية والانتماء، ولا الحقوق والواجبات. وقريب منها قرار اللجنة الشعبية الليبية العامة منح الجنسية الليبية للملكة جمال أمريكا عبر الإنترنت تيكا، زينداك واعتبارها قنصلاً شرفياً لطرابلس في الولايات المتحدة بتاريخ ١/٧/٢٠٠٣م (الاتحاد، انتقادات لقرار الفيفا بوقف إجراءات التجنيس العشوائي، ١٩/٣/٢٠٠٤م).

(٣٣) انظر كتابات د. نور فرحات؛ حيث التأكيد على أن القضاء هو مؤسسة اجتماعية تؤثر في غيرها من المؤسسات الاجتماعية، وتتأثر بطبيعة الحال بالتغيرات والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تتفاعل داخل المجتمع، دون أن يعنى ذلك إغفال الطبيعة الخاصة للقضاء باعتباره مؤسسة لتطبيق القانون، وأنه لا يؤثر في الحياة السياسية والاجتماعية إلا من خلال تطبيقه لنصوص التشريع والتزامه بها، فالقضاء ليس سلطة مطلقة من كل قيد، ولكنه سلطة مقيدة بنصوص القانون، سواء كانت هذه النصوص متوافقة مع القيم الديمقراطية أو متعارضة معها.

(٣٤) انظر دراسات:

- Tamir Moustafa, Law versus the State: The Judicialization of politics in Egypt, **Law & Social Inquiry**, Vol. 2003, P.P.883-930.

- P.Arnell, The case for nationality based jurisdiction, **International & Comparative Law Quarterly**, Vol.50, No. 4, Oct.2001, P.P. 955-962.

(٣٥) Jorge Vargas, Dual Nationality for Mexicans? A comparative legal analysis of the dual nationality proposal and its eventual political and socio-economic implications, **Chicano-Latino Law Review**, Vol. 18, fall 1996, P.P. 1-18.

- Peter Spiro, Dual Nationality and the meaning of citizenship, Op. Cit., P.P. 1411 et seq.

- R. Natarajan, American and gender- based equal protection under US citizenship law, **Columbia Human Rights Law Review**, Vol.30, 1998, P.P. 123-158.

- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 727 et seq.

(٣٦) انظر:

- J. Carens, Why Nationalization should be easy, in N.Pickus (ed.), **Immigration and Citizenship in the twenty-first century**, (Boulder: Row man & Little Field, 1998, P.P. 141-148).

- K.Knopp, The Rhetoric of exclusion: the art of drawing a line between aliens and citizens, **Georgetown Immigration Law Journal**, Vol.10, 1996, P.P. 401-440.

(٣٧) Linda Bosniak, Universal Citizenship and the problem of Alienage, **Northwestern University Law Review**, Spring 2000, Vol.54, No.3, P.P. 123 et seq.

(٣٨) انظر على سبيل المثال تعديلات الجنسية العراقية بعد إلغاء قرار مجلس قيادة الثورة رقم ٦٦٦ لسنة ١٩٨٠ م، مع السماح بازدياد الجنسية، بل ومناقشة استرداد يهود العراق للجنسية التي أسقطها عنهم النظام السابق، ويقدر عددهم بنحو ١٣٠ ألفاً منهم وزير الدفاع الإسرائيلي الحالي، أو ما يثار حول الجنسية اللبنانية خاصة أثر مرسوم التجنيس الصادر في ٣٠ يونيو ١٩٩٤ م على التوازن الطائفي، وتجنيس الفلسطينيين، ثم محاولة سحب الجنسية ممن منحوها بموجب ذلك المرسوم، والتي قد تطل أكثر من ١٥٠ ألفاً من الفلسطينيين والسوريين. ثم تعديلات نظام الجنسية السعودية في ثمان مواد، فيما يتصل بشروط اكتساب الجنسية، ووضع أبناء المرأة السعودية المتزوجة من أجنبي، أو القرار الجمهوري رقم ٢٦٠ لسنة ٢٠٠٣ م، بإضافة مادة إلى القرار رقم ٣ لسنة ١٩٩٤ م بشأن اللائحة التنفيذية لقانون الجنسية اليمنية، على أن يعامل أبناء المرأة اليمنية من الزوج الأجنبي معاملة اليمنيين من كافة الوجوه، إذا ترك للأم أمر إعالة الأولاد بسبب طلاقها، أو تغييب الأب، أو انقطع عن الإقامة معهم في اليمن لمدة لا تقل عن سنة، أو وفاته. أو القانون رقم ١١ لسنة ١٩٩٨ م بشأن الجنسية الكويتية، والقانون رقم ٢١ لسنة ٢٠٠٠ م والذي منح الجنسية لابن الأم الكويتية المحافظ على الإقامة فيها حتى بلوغه سن الرشد، إذا كان أبوه الأجنبي طلق أمه طلاقاً بائناً، أو توفى عنها.

(٣٩) انظر رؤية المحكمة الدستورية للعلاقة بين القاعدة القانونية والواقع الاجتماعي في عدد كبير من أحكامها، حيث تجمع على أن النصوص القانونية لا تصاغ من فراغ، ولا تنتزع بعيداً عن واقعها محدداً في ضوء المصلحة المقصودة منها، وهي بعد مصلحة أساسية يجب أن تدور هذه النصوص معها، فهي غاية نهائية لكل نص تشريعي، وإطار لتحديد معناه، وموطناً لضمان الوحدة العضوية لها بما يزيل التعارض بين أجزائها، ويكفل اتصال أحكامها، وترابطها فيما بينها فتغدو جميعها منصرفة إلى الوجهة عينها التي ابتغاها الشرع من وراء إقرارها.

(٤٠) انظر موقف المذكرة الإيضاحية لقانون الجنسية الحالي رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م من اختيار تاريخ ٥ نوفمبر ١٩١٤ بأن "هذا هو تاريخ انفصال مصر قانوناً عن الدولة العثمانية، فهو التاريخ الذي بدأ به الوجود القانوني المستقل للرعية المصرية استقلالاً عن الرعية العثمانية، وهو التاريخ الذي استقر فيه انفصال مصر عن الدولة العثمانية".

- معوض عبد التواب، الوسيط في شرح قوانين الجنسية والأجانب والاختصاص القضائي، وتنفيذ الأحكام الأجنبية، (القاهرة: المكتبة القانونية، ١٩٨٣، الطبعة الأولى، ص ١٧)

(٤١) انظر في بنود قانون الجنسية العثماني، وكذلك معاهدة لوزان ١٩٢٣ م في:

- د. جابر جاد عبد الرحمن، مجموعة قوانين الجنسية في البلاد العربية، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٠، ص ٩، ١٣)

- وانظر تعليق المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠ م، ص ٢٢٣ والتي تقرر بحق: "ومع أن مصر كانت تعد فيما مضى من بلاد الدولة العلية؛ فإنها كانت تتمتع بشخصية اجتماعية وسياسية أبرزت للوطن المصري وضعاً مستقلاً، وأوجدت صفة خاصة للمصري تميزه عن باقي الرعايا العثمانيين الذين يكونون قد حضروا إلى مصر للإقامة، وكان ذلك هو الأساس لإصدار الأمر العالي في ٢٩ يونيو ١٩٠٠ م بتحديد من يعتبر حتماً من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر في أول مايو ١٨٨٣، وقد تضمن هذا الأمر الاعتراف بالحقيقة الواقعة من وجود صفة مستقلة للمصري منذ سنة ١٨٤٨ م".

- أما عن القوانين الخاصة التي حددت كل منها المصري حسب الغرض منها فهي الأمر العالي الصادر في ٤ نوفمبر ١٨٩٣ بشأن الشروط اللازمة للتوظيف في المحاكم الأهلية، والأمر العالي الصادر في ٢٩

يونيو ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات الصادر في أول يوليو ١٨٨٣، وديكرتو ٢٣ يونيو ١٩٠١م الخاص بلائحة المستخدمين الملكيين في مصالح الحكومة، وأخيراً ديكرتو ٤ نوفمبر ١٩٠٤م الخاص بالقرعة العسكرية.

- انظر في تطور ومضمون تلك الأوامر وتعريف كل منها لصفة المصري: (د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٧٤-٢٧٧).

(٤٢) انظر نص المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م في مجموعة قوانين الجنسية في البلاد العربية السابق الإشارة إليه، ص ٢١٤-٢٢٢، ودلالة أهمية ذلك الأمر العالى فقد اعتبرته المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م من ضمن التشريعات التى نظمت الجنسية المصرية في العصر الحديث، خاصة بإقرارها التوطن والتمصير كسند لكسب الجنسية.

(٤٣) ولعل اختيار عام ١٨٤٨م كأساس للتوطن يعود إلى أنه تاريخ إجراء أول تعداد سكانى في مصر، أو تاريخ تولية إبراهيم باشا حكم مصر في حياة أبيه، تطبيقاً لرسوم وراثه العرش الصادر عام ١٨٤١م بما اعتبر دليلاً على استقلال مصر الفعى عن الدولة العلية، وتميز الرعوية المصرية عن الرعوية العثمانية.

(٤٤) طالع نص الأمر العالى في جريدة الوقائع المصرية في عددها رقم ٧٤ الصادر في ٤ يوليو ١٩٠٠م، والتي يوفرها موقع التشريعات المصرية على الإنترنت، حيث حددت المادة الأولى من يعتبر حتماً من المصريين: أولاً: المتوطنون في القطر المصرى قبل أول يناير ١٨٤٨ (سنة ١٢٦٤هـ)، وكانوا محافظين على إقامتهم فيه.

ثانياً: رعايا الدولة العلية المولدون في القطر المصرى من أبوين مقيمين فيه، متى حافظ الرعايا المذكورون على محل إقامتهم فيه.

ثالثاً: رعايا الدولة العلية المولدون والمقيمون في القطر المصرى الذين يقبلون المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية سواء بأدائهم الخدمة العسكرية، أو بدفع البديلة.

رابعاً: الأطفال المولدون في القطر المصرى من أبوين مجهولين.

على حين أجازت المادتان الثانية والثالثة للرعايا العثمانيين المتوطنين في القطر المصرى منذ أكثر من خمس عشرة سنة أن يصبحوا مصريين، وينالوا الحقوق الممنوحة في قانون الانتخابات إذا كانوا قد أعلنوا هذه الرغبة إلى المحافظة أو المديرية الكائن فيها محل إقامتهم، وقبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية ولم يكونوا قد قاموا بما يفرضه قانون العسكرية العثمانى.

(٤٥) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٤٦) راجع نص القانون المذكور في جريدة الوقائع المصرية عبر شبكة التشريعات المصرية، عدد ٥٢ في ٣١ مايو ١٩٢٦م، وكذلك في مجموعة قوانين الجنسية في البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٢٠٧-٢١٤.

(٤٧) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٨٢. مجموعة قوانين الجنسية في البلاد العربية، ص ٢١٤.

(٤٨) تابع المذكرة الإيضاحية لقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م في: معوض عبد التواب، المرجع السابق، ص ١٧.

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٧.

(٥٠) المذكرة الإيضاحية للقانون، مجموعة قوانين الجنسية في البلاد العربية، ص ٢٢٣.

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

- أيدت المحكمة الإدارية العليا الدائرة الأولى في ٥/٢٠٠٢ أحقية مواطن سودانى من أصول مصرية في الحصول على الجنسية، وأشارت إلى أنه لا يحق لأحد أو سلطة الإدارة في إسباغ وصف المصرى على من تتوافر فيه الشروط التى حددها المشرع للتمتع بشرف اكتساب الجنسية المصرية، وأوضحت أن اكتساب الطاعن للجنسية المصرية هى في واقع الأمر سابق على حصوله على الجنسية السودانية ما دام لم

يقرر إسقاط الجنسية المصرية عنه بالتطبيق لأحكام المادتين ١٠ و ١٦، ونهت المحكمة على أن قضاءها مستقر منذ تطبيق تشريعات الجنسية المتعاقبة بأنه يشترط لاعتبار الشخص مصرياً أن يتوافر في حقه شرط التوطن في مصر قبل أول يناير ١٨٤٨ م، حتى ١٠ مارس ١٩٢٩ م، والاتصاف بالرعية العثمانية، والإقامة في مصر من ٥ نوفمبر ١٩١٤ م، وحتى أول مارس ١٩٢٩ م، والميلاد في الأراضي المصرية من أبوين مقيمين بها والمحافظة على الإقامة العادية.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٥٣) حيث نجد هنا أول تعريف للجنسية باعتبارها رابطة بين فرد ودولة، توجب عليه الولاء وتوجب عليها حمايته، وأن سلطة المشرع في تقدير الشروط الواجب توافرها فيمن يتصف بها وفيمن يجوز منحه إياها هي سلطة واسعة وتمليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن، وأن موضوعات الجنسية تنضج من سيادة الدولة ذاتها، فكان للدولة أن تتولى بها من هذه السيادة تحديد عنصر السكان فيها، وهي إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها تحدد شروط منح الجنسية وشروط كسبها، وشروط فقدها، حسب الوضع الذي تراه مستكماً لعناصر وجودها.

(٥٤) المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ م.

(٥٥) انظر في سوابق التطبيق القضائي للجنسية المصرية، والتي تؤكد على فكرة التوطن، ومنها ما أثار مسائل تتعلق بالقانون الدولي، وعلى سبيل المثال منح الجنسية المصرية لأسرة إبراهيم أحمد صالح الشهلي في القضية رقم ٦٦٦٥ لسنة ٤٧ ق، حيث طرحت أمام القضاء مسألة واحدة جغوب التي كانت محوراً للخلاف بين الحكومة الإيطالية التي كانت تحتل ليبيا، والحكومة المصرية والذي سوى طبقاً للاتفاق المعمول به في ٦ ديسمبر ١٩٢٥ بشأن ترسيم الحدود المصرية الليبية، فالشهي من مواليد واحدة جغوب، وبالتالي لو كانت جغوب أرضاً ليبية لكان الشهلي ليبيا، وبالعكس لو كانت مصرية. حيث أكدت المحكمة على أن المرسوم الملكي الصادر في ٣١/٨/١٩٣٣ م أكد على أن تخلى مصر عن الواحة لليبيا لا يعنى أنها لم تكن أرضاً مصرية، مثلما أكدت وزارة الخارجية المصرية في ١٨/١٠/١٩٣٢ م، في خطابها الموجه إلى وكيل وزارة الداخلية أن الشهلي غير مقيد بسجلات القنصلية الفرنسية أو الإيطالية مما يستفاد منه توطنه في الأراضي المصرية وعدم اعتباره من رعايا الدول الأجنبية.

على حين أيدت محكمة القضاء الإداري في ٨/٢٠٠٢ م قرار وزير الداخلية برفض ثبوت الجنسية المصرية لمحمد خالد محمود حسن كرامة رغم ميلاده في نوفمبر ١٩٥٩ م من أبوين مصريين، استناداً إلى أن جد المدعى ولد بالخليل عام ١٨٩٥ م، ولا يوجد في المستندات ما تظمن إليه المحكمة من أنه كان متوطناً في مصر منذ عام ١٩١٤ م وحتى ١٩٢٩ م باعتباره من أصل عثماني، بل على العكس من ذلك، فإنه أقر أنه حضر إلى مصر عام ١٩١٦، عندما تقدم بطلب إلى السلطات المصرية في ٢٤ إبريل ١٩٣٤ م التمس فيه تمتعه بالجنسية المصرية، وبعد بحثه انتهى الرأى في ذلك الوقت إلى عدم اعتباره مصرياً.

(٥٦) أكدت الإدارية العليا أن الجنسية المصرية تتحقق في المواطن من خلال إقامة الأصول، أو إقامته وفقاً للشروط والمدد التي حددها القانون، وليس ثمة تقدير لأحد أو سلطة في إسباغ وصف المصرى على من تتوافر فيه الشروط التي استلزمها المشرع، وأن جد الطاعن ولد بالقاهرة في نوفمبر ١٩٠٠ م، وتزوج عام ١٩١٦ م، وأنجب ابنه الأول عام ١٩٢٩ م، وأن هذه الوقائع الممتدة منذ عام ١٩٠٠ م، وحتى ١٩٢٩ م، لتعد قرينة على تحقق شرط الإقامة المطلوب للدخول في الجنسية المصرية، وهي قرينة لا يسوغ إغفالها.

(٥٧) وتبرر المذكرة الإيضاحية للقانون الأخذ بذلك التاريخ، بما أثبتته العمل أنه من المتعذر بالنسبة للمصريين الأصلاء إثبات التوطن السابق على أول يناير ١٨٤٨ م، أو إثبات الرعية العثمانية، فهم لم يكونوا حريصين على وثائق هذه الرعية، بعكس من وفدوا إلى مصر من سائر أنحاء الإمبراطورية العثمانية إذ

كانت لديهم دائماً بطاقة الهوية، أو شهادة النفوس العثمانية بعكس المصريين الأصلاء. ولهذا كانت قاعدة التوطن السابق على أول يناير ١٩٠٠م ذات قيمة كبرى في تيسير إثبات الجنسية على المصريين الأصلاء من سكان البلاد الأصليين، وهم أصل جنسية التأسيس وعصبها.

(٥٨) لعل من الأهمية بمكان إيراد الأحكام القضائية التي صدرت تفسيراً وتطبيقاً لأحكام قانون الجنسية، فهي من المناهج التي تعين على إيضاح الجانب الفقهي من ناحية، والتطبيق القضائي من ناحية ثانية، ومثال ذلك حكم الإدارية العليا في ٢٧/٨/٢٠٠٢م بثبوت الجنسية المصرية لوحيد جودت جميل المولود من الأم المصرية سالمة محمد جمعة، استناداً إلى أن الأم تزوجت من جودت الذي زعم لها أنه لبناني الجنسية، ورزقت منه في مصر بابنها وحيد، ثم سافر الأب إلى الخارج أثناء الحرب اللبنانية وانقطعت أخباره، وحينما استعلمت من السفارة اللبنانية عنه أثبتت عدم وجود شخص بهذا الاسم، وأنه يتعذر عليها تسجيل ابنها كلباني، وبالتالي فإن سلمى قد تزوجت من شخص مجهول الجنسية، ولأن ابنها ولد في مصر فإنه يكون مصرياً تابعاً لجنسية والدته.

كما قضت المحكمة الإدارية في ٤/٢٠٠٣م بأن طلاق الزوجة المصرية من زوجها الأجنبي لا يعطى أولادها الحق في الحصول على الجنسية المصرية، حتى وإن لم تكن تعلم مكانه، ولم يحصل الأولاد على جنسية أبيهم، وأن الاعتراف بالجنسية المصرية استناداً إلى مجرد الميلاد في مصر لأم مصرية إنما يكون في حالتين: الميلاد في مصر من أم مصرية وأب مجهول الجنسية أو لا جنسية له، والميلاد في مصر من أم مصرية دون أن تثبت نسبة المولود إلى أبيه قانوناً، وأن الحالتين ليسا بينها حالة طلاق الزوجة أو أن أولادها لم يحصلوا على جنسية الأب.

(٥٩) انظر المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م.

(٦٠) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٨٦

(٦١) "يعتبر مصرياً من ولد في الخارج من أم مصرية، ومن أب مجهول أو لا جنسية له أو مجهول الجنسية؛ إذا اختار الجنسية المصرية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد، بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية، بعد جعل إقامته العادية في مصر، ولم يعترض وزير الداخلية على ذلك خلال سنة من تاريخ وصول الإخطار إليه".

(٦٢) راجع المادة الرابعة من قانون الجنسية.

(٦٣) أو كما عبرت عنه المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م، "أما تعريف الأصل المصري الوارد في الفقرة الثانية من حكم المادة ٣١/ب من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م، فالمقصود به واضح، ولم تكن محل خلاف سواء في التطبيق القضائي أو الإداري، وأن التفسير استقر على أن المقصود هو انتهاء الشخص إلى الكتلة السكانية الغالبة في البلد، والكتلة السكانية المصرية أمرها واضح وهي التي تكون المصريين الأصلاء في المصرية، ومن اندرج معهم من الوافدين إليها بحيث تمصروا فعلاً، وهذه الكتلة السكانية الأصلية هي التي يعبر عنها قانون ١٩٢٩م بالمتوطنين في مصر قبل سنة ١٨٤٨م، وكذلك عبرت عنها القوانين المختلفة بمن أقاموا بمصر إقامة طويلة أدمجتهم في المصريين، فهؤلاء جميعاً هم الجنس المصري.

(٦٤) انظر حكم المحكمة الإدارية العليا برئاسة المستشار على فكرى نائب رئيس المحكمة في ٦/٧/٢٠٠٣م، بحصول فريد سليمان توفيق الفلسطيني الجنسية على الجنسية المصرية، استناداً إلى أن الأب والجد من مواليد محافظة الشرقية، وأن الطاعن من مواليد الشيخ زويد بشمال سيناء، وتأكيد تحريات وزارة الداخلية أن الأسرة فلسطينية الجنسية أى تنتمى إلى بلد لغتها العربية ودينها الإسلام، ومن هنا تحقق للطاعن شروط الحصول على الجنسية طبقاً للفقرة الثالثة من ٤م.

(٦٥) يقصد بالهوية هنا منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية، تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها، فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتميز والديمومة والجهد المركزي، وهذا يعنى أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص أو الجماعة يتمايز عن سواه، ويشعر بوحده الذاتية.

(٦٦) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٧٦.

(٦٧) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، هامش ص ٣٧٦.

وانظر كذلك تعديلات القانون الكندي، حيث يحصل الأطفال المولودون خارج كندا لأب أو أم كندية على الجنسية تلقائياً للجيلين الأول والثاني، إلا أن أطفال الجيل الثاني أى الأحفاد يفقدون جنسيتهم عند بلوغهم ٢٨ سنة ما لم يقيموا في كندا لمدة ٣ سنوات خلال ٦ سنوات تسبق تقديم طلب المحافظة على الجنسية الكندية.

(٦٨) انظر على سبيل المثال د. فؤاد رياض، المرجع السابق، ص ٤٨ - ٤٩، ص ٦٥ - ٦٦

- وعلى ذلك فإن تعاقب ميلاد عدة أجيال في الخارج لا يحول دون ثبوت الجنسية المصرية، والواقع أن الأخذ بهذا الحل يجعل الجنسية غير قائمة على أساس حقيقي، إذ أن تعاقب ميلاد عدة أجيال خارج إقليم الدولة وانقطاع الصلة بينها وبين الدولة من شأنه القضاء تدريجياً على الرابطة الفعلية، فضلاً عن ذلك فإن ميلاد عدة أجيال واستقرارهم في الخارج يؤدي في غالب الأحيان إلى دخولهم في جنسية الدولة الأخرى مما يضعف شعورهم بالولاء نحو دولتهم الأصلية. فإذا كان المشرع المصرى لا يبخل بالجنسية على أبناء الأب المصرى جيلاً بعد جيل بالخارج حتى ولو انقطعت صلتهم بمصر، فلماذا يبخل بها على أبناء الأم المصرية حتى المولودين منهم في مصر إذا كان الأب أجنبياً؟ إن مركز هؤلاء الأبناء لا شك أقوى من مركز أبناء الأب المصرى المولودين بالخارج، في ضوء أحكام القانون الدولي، إذ أنهم بميلادهم أو استقرارهم بمصر ستتحقق لهم الرابطة الفعلية التي هي أساس الجنسية وذلك على خلاف الحال بالنسبة لأبناء الأب المصرى المولودين بالخارج.

(٦٩) د. هشام صادق، الجنسية الفعلية بين الانتفاء المادى والانتفاء المعنوي، الأهرام في ٨/٢/٢٠٠٤م.

(٧٠) انظر د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٥٧.

- د. هشام صادق، أحكام الجنسية، المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٧١) انظر تلك الأحكام في عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٥٨، خاصة حكم الإدارية العليا الصادر في ٢٢ أبريل ١٩٦١، وانظر تعريف الصهيونية في المذكرات الإيضاحية لتشريعات الجنسية.

(٧٢) الخليج، عدد يوم ٢٧/١١/٢٠٠٣م من أن التقديرات غير الرسمية تشير إلى أن عدد حالات زواج مصريين من إسرائيليات يبلغ نحو عشرة آلاف حالة، فيما تشير تقديرات رسمية إلى عدم تجاوز مائتين وخمسين حالة، كما تشير سجلات السفارة المصرية في تل أبيب إلى ثمان وستين حالة فقط، أغلبها زواج من فلسطينيات ٤٨ من حاملات الجنسية الإسرائيلية.

(٧٣) حكم المحكمة الإدارية العليا في الدعوى رقم ٧٦٣ و ٧٦٤ لسنة ٥٥ ق بجلسة ٧ نوفمبر ٢٠٠٠م، من "أن قانون مجلس الشعب لم يتعرض لجنسية الأم، وما إذا كانت مصرية خالصة أو مصرية متجنسة بجنسية أجنبية، ومن حيث إنه في خصوص الادعاء بأن والدة المدعى عليه مزدوجة الجنسية، فإن ذلك لا يقف مانعاً من الترشيح، حيث إن البين من ظاهر الأوراق أن المدعى عليه مصرى الجنسية، ولأب مصرى الجنسية أيضاً وهو ما يكفي لقبول ترشيحه".

(٧٤) وإن كانت الطبيعة الأساسية الحاكمة لتشريعات الجنسية سوف تعيد تشكيل سائر القوانين الأخرى بصيغتها، إذ يغدو اشتراط قانون مباشرة الحقوق السياسية للانتساب إلى أب مصرى شرطاً غير دستوري في ضوء التعديل المقترح الذي يساوي بين أبناء الأب وأبناء الأم في الجنسية الأصلية، وبحكم القانون، وكذلك الأمر في التعيين في الوظائف القضائية والدبلوماسية والخدمة العسكرية، وغيرها من القوانين التابعة لقانون الجنسية.

(٧٥) أما عن الوقائع فقد رأت المحكمة أن أحمد مصرى الجنسية تزوج فيولا، وهي من عرب ١٩٤٨، وإسرائيلية الجنسية في يونيو ١٩٩٣ م، وقيد هذا العقد برقم ١٠٢٣ لسنة ١٩٩٣ م بمكتب توثيق الأحوال الشخصية، ويرقم ١٣٧٨ في يونيو ١٩٩٣ م بسجل الأحوال المدنية، وفي ديسمبر ١٩٩٣ م ولدت ميرا، ومنحت الجنسية الإسرائيلية بواقعة ميلادها لأم إسرائيلية.

وفي مارس ١٩٩٥ م تقدم الأب بطلب إلى مصلحة الهجرة والجوازات والجنسية - أي قبل حصولها على شهادة ميلاد مصرية في أغسطس ١٩٩٦ م، حيث اعتبرتها لجنة الأحوال المدنية بوزارة الداخلية من مواليد ٢٢ يوليو ١٩٩٤ م - طلب فيه الإذن لابنته بالتجنس بالجنسية الإسرائيلية، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية، وفي أغسطس ١٩٩٥ م صدر قرار وزير الداخلية برقم ١١٢٠٠ بالإذن بتجنسها بالجنسية الإسرائيلية مع عدم احتفاظها بالجنسية المصرية. فقام الأب بالطعن في الحكم، وأنه لم يقصد أن يطلب لها الإذن بالتجنس دون الاحتفاظ بالجنسية المصرية، مطالباً بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية عن ابنته.

(٧٦) صدر الحكم برئاسة المستشار عبد الرحمن عزوز رئيس مجلس الدولة، وعضوية المستشارين على فكرى ويحيى حضري، ومحمد ماجد، وأحمد عبود، وأحمد حلمي.

(٧٧) هناء زكي، نحو تعديل تشريع الجنسية المصري، قضايا برلمانية، العدد ٢٧، يوليو ١٩٩٩ م، ص ١٩-٢٢.

(٧٨) د. فؤاد رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص ٤٩-٥٠.

(٧٩) حيث الدفع بعدم دستورية المادة الثانية من قانون الجنسية الحالي استناداً إلى التعارض مع مبدأ المساواة المنصوص عليه في مادة (٤٠) من الدستور، والتعارض مع المادة (٩) التي تقضى بأن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق الوطنية، وأن حرمان أبناء الأم المصرية ليس فيه مراعاة للأسرة أساس المجتمع، وأنه لا يمكن أن يكون اللقيط مجهول الأبوين أفضل من ابن المصرية، لأن ذلك لا يؤدي إلى بناء أسرة قوامها الدين والأخلاق، وأنها لا تساعد على التضامن الاجتماعي المقرر في المادة (٧)، والتعارض مع التزام الدولة برعاية الأمومة والطفولة والنشء، ولا تكفل تكافؤ الفرص بين المواطنين.

(٨٠) انظر تلك الحجج والرد عليها في المرجع السابق، ص ٥٢-٦٦.

(٨١) فقد رأوا في مساواة المرأة المصرية بالرجل المصري المتزوجين بأجناب فيما يتعلق باحتفاظ الأبناء بجنسيتهم المصرية إعمالاً لحكم الدستور الذي يمنع التمييز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، متجاهلين شروط مبدأ المساواة التي تعرضت لها المحكمة الإدارية العليا بصدد ازدواج الجنسية، ووفاء من مصر بتعهداتها باتفاقية مكافحة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، منتقدين حق مصر الثابت في إبداء التحفظ المقبول على المادة (٩) فقرة (٢) والتي تفرض على الدول الأطراف أن تمنح المرأة حقاً مساوياً للرجل فيما يتعلق بجنسية أبنائها، بل إنهم يقررون أنه ليس في شريعتنا الغراء ما يمنع من أن يكون الأبناء بالنسبة إلى جنسية الأم. لأن اللجنة تحت أقدم الأمهات، وأنا سوف ننادي يوم القيامة بأسماء أمهاتنا، وانتهاء بأن هؤلاء الأبناء لا ذنب لهم إلا أن أمهم تزوجت من أجنبي لم يروه طوال حياتهم.

- انظر د. أبو العلا على أبو العلا النمر، جنسية أولاد الأم المصرية مشكلة تورق الفكر القانوني، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٨م).

(٨٢) د. فؤاد رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص ٤٨ وما بعدها.

(٨٣) "رابعاً: لكل أجنبي ولد في مصر وكانت إقامته العادية فيها عند بلوغه سن الرشد متى طلب خلال سنة من بلوغه سن الرشد التجنس بالجنسية المصرية وتوافرت فيه الشروط الآتية: أن يكون سليم العقل غير مصاب بعاهة تجعله عالة على المجتمع، أن يكون حسن السلوك محمود السمعة ولم يسبق الحكم عليه بعقوبة جنائية أو بعقوبة مقيدة للحرية في جريمة مخلة بالشرف ما لم يكن قد رد إليه اعتباره، أن يكون ملماً باللغة العربية، أن تكون له وسيلة مشروعة للكسب". وانظر كذلك قانون تنظيم إقامة الأجانب رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٠م والمعدل بالقانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٨٠م، والقرار الوزاري رقم ٢٨٠ لسنة ١٩٨١م بتنفيذ قانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٨٠م، وطبقاً لتعليمات رقم ٩٠ لسنة ١٩٨٢م لبيان الحالات التي يجوز فيها الترخيص بالإقامة لمدة ثلاث سنوات ومنها "الأجانب أبناء المصريات".

(٨٤) فيما اصطلح عليه بالنائب الألماني الذي طلب التجنس بالجنسية الألمانية، دون احتفاظه بالجنسية المصرية، وتقدم لانتخابات مجلس الشعب، بل ونجح فيها وأدى اليمين القانونية باحترام سيادة الدستور المصري.

(٨٥) د. محمد نور فرحات، النواب مزدوجو الجنسية، المصور ٢/٣/٢٠٠١م.

(٨٦) انظر على سبيل المثال المناظرات التي دارت على صفحات الأهرام حول تعدد الجنسية، وهل يعنى تعدد الولاء، وهل يمنع من الترشيح لمجلس الشعب أم لا وأهمها ما دار بين أعضاء الجماعة العلمية الأكاديمية المتخصصة، ولز نتعرض بالطبع للكتابات غير المتخصصة والتي اتخذت صيغة تحريض المصريين في الخارج بأنهم قد حرّموا من كل حقوق المواطنة، أو ضرب نماذج من علماء مصر ومفكرها في الخارج - من قبيل أحمد زويل ومجدى يعقوب وفاروق البارز تحت عنوان "هؤلاء محرومون من حقوق المواطنة، وأن الأمر برمته هو مفاجأة من بعض العجزة والضعفاء من المرشحين الفاشلين لعضوية مجلس الشعب الأخير، بمحاولة النيل والتجريح في منافسيهم بشتى الوسائل. والأساليب، مهما كانت رخيصة أو ذنيئة أو حاقدة (وكان اللجوء إلى حكم القضاء، والاحتكام إليه نوع من تلك الأساليب)، وإطلاق الشائعات والخوض في السير الشخصية والذمم والأعراض، بل والتشكيك في حكم القضاء ذاته، وأن مهمة القاضي هي تطبيق نصوص القانون القائم فعلاً، مهما اعتقد هو أنه غير ملائم، أو ظالم أو مجحف، وغير ذلك من الكتابات التي تعكس الغياب الكامل للثقافة القانونية، وأولها العلم بالقانون، وآخرها الالتزام بأحكام القضاء، متناسين مقولة تشرشل حين طولب بالامتناع عن تنفيذ حكم قضائي زمن الحرب، من أن تهزم بريطانيا العظمى في الحرب خير من أن يقال أنها عطلت تنفيذ حكم قضائي.

- د. حسام ناصف، الجنسية الوطنية وحدها أساس التمتع بالحقوق المتميزة، الأهرام في ٢ يونيو ٢٠٠١م

- د. هشام صادق، تعدد الولاء، الأهرام في ٧ أبريل ٢٠٠١م.

- د. جميل عبد الباقي الصغير، ازدواج الجنسية، الأهرام في ١٧ مايو ٢٠٠١م.

- د. جميل عبد الباقي الصغير، حتى لا تتوه الحقائق في موضوع ازدواج الجنسية، الأخبار في ١٧ يوليو ٢٠٠١م.

- د. عفيفي كامل، لا يعنى ازدواج الولاء، الأهرام في ٣ فبراير ٢٠٠١م.

- المستشار همدى ياسين عكاشة، يمنع من الترشيح لمجلس الشعب، الأهرام ٢٣ يناير ٢٠٠١م.

- د. محمد مجدى مرجان، ازدواج الجنسية وازدواج الولاء، الأهرام في ١٣ ديسمبر ٢٠٠٠م.

(٨٧) انظر في أهمية تصدى المحكمة لطلب التفسير رقم (١) لسنة ٢٤ ق " تفسير" بتاريخ ١٨ أغسطس ٢٠٠٣ (الجريدة الرسمية ع ٣٦ في ٤ سبتمبر ٢٠٠٣) في مقدمات الحكم، حيث ذكرت أنه أثار عند تطبيقه

خلافاً حول مضمونه تتباين معه الآثار القانونية التي يرتبها فيما بين المخاطبين بأحكامه، بما يخل عملاً بعمومية القاعدة القانونية الصادرة في شأنهم، والمتاثلة مراكزهم القانونية بالنسبة إليها، ويهدر بالتالي ما تقتضيه المساواة بينهم في مجال تطبيقها، الأمر الذي يحتم رد هذه القاعدة إلى مضمون موحد، يتحدد على ضوء ما قصده المشرع منها عند إقرارها، ضامناً لتطبيقها تطبيقاً متكافئاً بين المخاطبين بها.

كما أقرت المحكمة بما وقع في شأن النص من خلاف في التطبيق بين محاكم القضاء الإداري، وقد انعكس هذا الخلاف على وزارة الداخلية فتضاربت قراراتها بشأن قبول أوراق المرشحين لعضوية مجلس الشعب، حيث ذهبت المحكمة الإدارية في البداية إلى اشتراط أداء الخدمة العسكرية، أو الإعفاء من أدائها قانوناً فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب، على سند من أن من يتخلف عن أداء هذا الواجب الوطني لا يغدو أهلاً لأمانة تمثيل الأمة في مجلسها النيابي، وقد تأيد هذا القضاء من دائرة فحص الطعون بالمحكمة الإدارية العليا.

لكن شبهة الحرمان الأبدى من ممارسة الحقوق السياسية دفعت المحكمة إلى العدول عن قضائها السابق، وأجازت ترشيح من تخلف عن أداء الخدمة العسكرية، وتجاوز عمره الخامسة والثلاثين لعضوية المجلس، على أساس أن المنطق وصحيح التفسير القانوني لنصوص الدستور والقانون يبييان أن يحرم من تخلف عن أداء الخدمة العسكرية من حقوقه السياسية حرماناً مؤبداً، حال كون تخلفه هذا يشكل جنحة لا يرد الاعتبار لمرتكبها إذا عوقب بعقوبة الغرامة، في حين أن من ارتكب بطريق الغش جنائية التخلص من أداء الخدمة العسكرية -وهي جريمة عقوبتها أشد وتمس الشرف والنزاهة- يحرم مؤقتاً من مباشرة حقوقه السياسية، إذ يرد إليه هذا الحق بعد انقضاء فترة زمنية محددة، أو إذا رد إليه اعتباره.

ثم رفع الموضوع إلى المحكمة الإدارية العليا، والتي أحالته إلى دائرة مشكلة طبقاً للمادة ٥٤ م من قانون مجلس الدولة، ففضت أنه يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب أو يستمر في عضويته أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية، أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون، ولا يعتبر التهرب من أداء الخدمة - حتى يتجاوز سن التجنيد - بمثابة الإعفاء قانوناً من أدائها في مفهوم نص البند (٥) من المادة (٥) من القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ بشأن مجلس الشعب.

(٨٨) انظر نص الحكم في الطلب رقم (١) لسنة ٢٤ ق " تفسير " بتاريخ ١٨ أغسطس ٢٠٠٣ م (الجريدة الرسمية ع ٣٦ في ٤ سبتمبر ٢٠٠٣ م)، وانظر في تعليقات الفقهاء القانونيين حول الحكم وسنده وما يرتب من آثار كل من:

- د. محمد نور فرحات، نواب ومتهربون، المصور في ٢٢/٨/٢٠٠٣ م.
- د. عاطف البنا، الخدمة العسكرية بين مجلس الشعب والحكومة والأحزاب، الميدان، ٢٨/٨/٢٠٠٣ م.
- (٨٩) لا يجوز لمصرى أن يتجنس بجنسية أجنبية إلا بعد الحصول على إذن بذلك، يصدر بقرار من وزير الداخلية، وإلا ظل معتبراً مصرياً من جميع الأحوال، ما لم يقرر مجلس الوزراء إسقاط الجنسية عنه طبقاً لحكم المادة ١٦ من هذا القانون. ويترتب على تجنس المصرى بجنسية أجنبية، متى أذن له في ذلك - زوال الجنسية المصرية عنه. ومع ذلك يجوز أن يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له وزوجته وأولاده القصر بالجنسية المصرية، فإذا أعلن رغبته في الإفادة من ذلك خلال مدة لا تزيد على سنة من تاريخ اكتسابه الجنسية الأجنبية ظلوا محتفظين بجنسيتهم المصرية، رغم اكتسابهم الجنسية الأجنبية.
- (٩٠) انظر على سبيل المثال د. برهام عطا الله، ازدواج الجنسية في القانون المصري، الأهرام الاقتصادي، في ١٣/١١/٢٠٠٠ م ص ١٤-١٦.

(٩١) "تجنس المصرى بجنسية أجنبية من أسباب فقد المصرى لها، والتجنس الذى يترتب عليه هذا الأثر هو التجنس الذى يتم بعد صدور إذن به من وزير الداخلية، فإذا لم يصدر الإذن السابق لم ينتج التجنس أثره

من حيث زوال الجنسية المصرية، بل تظل الصفة المصرية لاصقة بصاحب الشأن، ويظل معتبراً مصرياً من جميع الوجوه وفي جميع الأحوال، إلا أن التجنس على خلاف ذلك يعتبر في حد ذاته إخلالاً بالواجب الذي قرره النص، ويجوز باعتباره من الأفعال المخالفة للولاء معاقبة صاحب الشأن على ذلك بإسقاط الجنسية المصرية عنه بقرار من وزير الداخلية طبقاً للمادة ١٦.

وهي تقابل المادة ١٧ من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م، والمادة ١٢ من القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م، والمادة ١١ من القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م، والمادة ١٢ من المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م. مع ملاحظة أن هذه النصوص وإن افترضت أن التجنس بعد الإذن يؤدي إلى فقد التجنس للجنسية المصرية، بدليل أنها رتبت على زوالها عن الزوجة وعن الأولاد القصر إلا في حالات خاصة، إلا أن عدم وجود هذا النص الصريح رغم وضوحه، قد أعطى الفرصة في بعض الأحيان لتخمينات غير مبررة، كان من شأنها أن تؤدي إلى اضطراب في العمل، ولذا حرص المشروع على النص على ذلك صراحة.

على أن المشروع استحدث حكماً جديداً أملتته الضرورات العملية، وخاصة في السنوات الأخيرة من حرص كثير من المصريين الذين استقروا في الخارج واكتسبوا جنسية المهجر على بقاء الارتباط بوطنهم الأصلي كاملاً، وأن يظل باب العودة مفتوحاً أمامهم، مما يعطيهم قوة نفسية كبيرة في نضالهم في المهجر، لهذا أجاز المشروع أن يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له وأسرته بالجنسية المصرية".

(٩٢) ومن حيث إنه مما يؤكد هذا الفهم الصحيح لأحكام الدستور والقانون أن المشرع والقانون في القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م بشأن الجنسية المصرية وضع في مادته رقم ١٠ مبدأ عاماً مؤداه زوال الجنسية المصرية عن المصرى بمجرد الإذن له بتجنسه بجنسية أجنبية، وأجاز له استثناء الاحتفاظ بالجنسية المصرية، أى أن يكون مزدوج الجنسية إذا ما تضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له بالجنسية المصرية، وبشرط إعلان رغبته في ذلك خلال المدة الميئة بنص المادة المشار إليها، ومن ثم فإن التجنس بجنسية دولة أجنبية بإذن من الحكومة المصرية مرتباً حتماً إسقاط الجنسية المصرية وتجريد المتجنس منها، ما لم يؤذن له بالاحتفاظ بها، وإن التجنس بدون إذن منها يصلح سبباً في إسقاط الجنسية المصرية وفقاً للسلطة المخولة لمجلس الوزراء في هذا الشأن. (انظر حكم الإدارية العليا في الدعوى رقم ٦١٧ لسنة ٥٥ ق - جلسة ٥ نوفمبر ٢٠٠٠).

(٩٣) انظر حكم المحكمة الإدارية العليا في الدعاوى أرقام ٦١٧ و ٨٨٥ و ٩٧١ و ١٠١٠ و ١١٩٦ لسنة ٥٥ ق بجلسة ٨ يناير ٢٠٠١م.

(٩٤) Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 726 et seq.

ويضرب مثلاً بقضية مواطن إسرائيلي - أمريكي شارك في الانتخابات الإسرائيلية، وقررت الحكومة الأمريكية إسقاط الجنسية الأمريكية عنه، ثم استردها، وأن المسألة ليست فيما إذا كان هذا الشخص قد سمح له باسترداد الجنسية أم لا، وإنما المشكلة وفي المقام الأول لماذا يسمح لهم بالمشاركة في الانتخابات الإسرائيلية إذا كانوا يقيمون خارجها، ولماذا يسمح للأفراد الذين يقيمون خارج إسرائيل بالمشاركة - عبر حق الانتخاب - في تشكيل مجمل الحياة داخلها؟ بل ويضرب مثلاً عن الاستفتاء المزمع عقده بشأن السلام مع سوريا والذي قد يشكل هوية ومصير الدولة اليهودية، فهل من اللائق أن يسمح لمواطني إسرائيل الذين لم يعودوا يقيمون بها وإنما في الدول التي منحتهم جنسيتها بتحديد مصير ومستقبل الأفراد الذين سيتحملون التبعات المباشرة الناجمة عن الاستفتاء؟ ولماذا يسمح للأفراد الذين لم تعد إسرائيل تشكل محور حياتهم بأن يشاركوا في صناعة مستقبلها؟ وإذا كانت النتيجة هي حرمان هؤلاء من المشاركة فإن المواطنة الإسرائيلية تغدو شيئاً تافهاً ولغوياً، ويصبح الأزواج مجرد قضية شكلية حين لا يتمتع المواطن بكامل الحقوق التي يجنيها من كل جنسية ينتمى إليها.

(٩٥) مع عدم الإخلال بالأحكام المقررة في قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية، يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون"
(٩٦) وهو ما أجابت عنه المحكمة الدستورية بالنفي استناداً إلى التفرقة بين مسائل الموضوع، ومسائل الإجراءات، أو بين المضمون القانوني، والإثبات القانوني، فمن الناحية الموضوعية يعد أداء الخدمة العسكرية أو الإعفاء منها كشرط للترشيح لعضوية مجلس الشعب شرطاً لازماً لا يجوز التحلل منه، أو إغفاله بأي شكل من الأشكال، وقد استندت المحكمة في هذا إلى ظاهر عبارة النص، وإلى العودة إلى الأعمال التحضيرية للقانون، وكيف تمت الموافقة على المادتين موضوع طلب التفسير.
(٩٧) المستشار طارق البشري، القضاء الإداري سيد القرار، العربي الناصري في ٩ سبتمبر ٢٠٠١ م.

(٩٨) K. Scherner-Kim, The role of the oath of renunciation in current US Nationality policy, to enforce, to omit, or may be to change, **Georgetown Law Journal**, Vol.88, Jan.2000, P.P. 329-330

ولهذا تقترح عدداً من البدائل حلاً لمشكلة التعارض القانوني: إما حذف صيغة التنازل تلك عن الجنسية السابقة من قسم الولاء، أو تغيير يمين الولاء بحيث لا يتطلب فيها التنازل عن الولاء السابق كشرط جوهري لاكتساب الجنسية الأمريكية، أو تنفيذ صيغة القسم بمعنى الحرص على التنازل عن الجنسية الأصلية كشرط لاكتساب الجنسية الأمريكية. وانظر حكم المدعي العام رقم ٣٥٦ و ٣٦٠ لسنة ١٨٥٩ م، من أن القسم إذا لم يكن يعنى قطعاً للولاء السابق لدولة الأصل فإنه يصير لغواً ولا معنى له، بل إن مندوبي الولايات المتحدة قد تحفظوا في اتفاقية لاهاي عام ١٩٣٠ بأن عبارات يمين الولاء قائمة ونهائية، وأنها تطبق في كل حالات الأزواج.

- Peter Spiro, Dual Nationality, Op. Cit., P.P. 1419 et seq.
- Sanford Levinson, Constituting communities through words that bind: reflection on loyalty oaths, **Michigan Law Review**, Vol.84, 1986, P.P. 1440 et seq.

(٩٩) فهي بداية تقرر أن استخلاص مقاصد المشرع المفترضة في النص القانوني يقتضي العودة إلى الأعمال التحضيرية الممهدة للنص سواء كانت هذه الأعمال سابقة أو معاصرة له، وصولاً إلى أن إرادة المشرع قد اتجهت إلى تقرير حكم مؤداه أنه يجب أن يكون المرشح لعضوية مجلس الشعب قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية، أو أعفى منها طبقاً للقانون، وأن كل من تخلف عن أدائها لا يجوز له أن يرشح نفسه كي ينال شرف تمثيل الأمة في مجلسها النيابي.

وأن المشرع وهو بصدد تنظيم كيفية وإجراءات تقديم طلبات الترشيح، وما يلزم تقديمه من مستندات استثنى في المادة (٦) طائفة من هؤلاء المرشحين، وهم من تجاوزت أعمارهم الخامسة والثلاثين من تقديم الشهادة الدالة على أدائهم الخدمة العسكرية أو إعفائهم منها، تيسيراً عليهم واستصحاباً للحكم الغالب في مثل هذه الحالات، وهو أن من بلغ هذه السن، الأصل فيه أنه قد أدى الخدمة الإلزامية، أو توافرت في شأنه إحدى حالات الإعفاء منها طبقاً للقانون.

فضلاً عن أن المستقر عليه في أصول التفسير أنه إذا كانت عبارة النص واضحة فلا يجوز الانحراف عنها بدعوى تفسيرها، وأن عبارة نص البند (٥) من المادة (٥) واضحة لا لبس فيها ولا غموض في الدلالة على اشتراط أداء الخدمة العسكرية، أو الإعفاء منها؛ وفقاً لأحكام القانون فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب.

١٠ المواطنة وحق المعرفة والتعبير ..

المستشار فاروق عبد البر

مقدمة

حقوق المواطن المصرى نوعان ؛ الحقوق المدنية ، والحقوق السياسية ؛ الأولى: تهدف إلى ضمان حرياته الشخصية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية ، والثانية : تهدف إلى إشراكه فى ممارسة السلطة العامة فى بلاده ؛ من خلال المشاركة فى مؤسسات الحكم .

والفرق بين المواطن المصرى وبين غيره من المقيمين على أرض بلاده من الأجانب هو أنه يتمتع وحده بحق المشاركة فى حكم بلاده ، بعكس الأجنبى المقيم على أرض مصر فإنه أياً كان قدر الحقوق المدنية التى يتمتع بها ، فإنه لا يتمتع بالحقوق السياسية ومنها المشاركة فى مؤسسات الحكم .

ولا تكتمل المواطنة إلا إذا قامت على ركيزة من المساواة ، بحيث يكون لكل مواطن مصرى ذات الحقوق التى يتمتع بها كل مواطن مصرى آخر .

إذن فالمواطن المصرى يتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية ، ومن الحقوق المدنية حقه فى التعبير عن رأيه .

ويتناول آخر الدساتير المصرية (وهو دستور ١٩٧١م) فى العديد من نصوصه حق التعبير . فتنص المادة ٤٦ على أن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية» . وتنص المادة ٤٧ على أن: «حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ، ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون . والنقد الذاتى والنقد البناء ضماناً لسلامة البناء الوطنى» .

وتنص المادة ٤٨ على أن: «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة ، والرقابة على الصحف محظورة ، وإنذارها أو وقفها أو الغاؤها بالطريق الإدارى محظور ، ويجوز استثناء فى حالة إعلان الطوارئ ، أو زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة فى الأمور التى تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومى ؛ وذلك كله وفقاً للقانون» .

وتنص المادة ٤٩ على أن: «تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى والثقافى ، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

وتنص المادة ٥٤ على أن: «للمواطنين حق الاجتماع الخاص فى هدوء غير حاملين سلاحاً ، ودون حاجة إلى إخطار سابق ، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة. والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة فى حدود القانون».

وتنص المادة ٦٣ على أن: «لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه ، ولا تكون مخاطبة السلطات العامة باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص الاعتبارية». وإذا كان الدستور لم يورد شيئاً عن حق المعرفة فإن حق التعبير يتضمنه ، ذلك أن حق التعبير يشى بالضرورة بثبوت حق المعرفة باعتباره مدخلاً لحق التعبير ، ومن مفترضاته ولوازمه ، وإن كان من الأفضل - فى رأينا- أن يكفل الدستور هذا الحق بشكل مستقل وصریح.

ولكى يكون المواطن المصرى رأياً له قيمة فى موضوع ما ؛ فإنه ينبغى أن يستند إلى معلومات وبيانات كافية وصادقة ، وأن يكون مسموحاً له التعبير بحرية عن رأيه ، فيما يريد طرحه من موضوعات وبكافة الوسائل: أى بشخصه ، أو بوسائل النشر المختلفة ، أو بواسطة السينما أو المسرح.. إلخ.

لكن غالباً ما تضيق السبل على المواطن ، فلا يتاح له حق المعرفة ؛ لأن هناك من العقوبات القانونية وغير القانونية ما يحول بينه وبين الوصول إلى المعلومات التى يستطيع من خلالها أن يطل على الحقيقة ، وبالتالي التعبير عن آراء وأفكار ناضجة تسهم فى دفع حركة مجتمعه إلى الأمام. كما أن قنوات الاتصال بينه وبين الناس قد تغلق لأسباب شتى قانونية وغير قانونية ، كالقيود التى يمكن أن تصده عن إبداء رأيه ، والعقوبات التى يمكن أن يتعرض لها إذا ما جهر برأيه. وأخيراً فإن حماية حق المواطن فى الحصول على المعلومات ، وفى التعبير عن رأيه ، تتطلب كفالة حقه فى اللجوء إلى قضاء مستقل ومحيد ومؤهل ، إذا جحدت السلطة حقه فى المعرفة ، وأنكرت حقه فى التعبير عن رأيه.

إذن فالتعبير عن الرأى يقتضى أولاً : حرية تداول المعلومات ، ثانياً: تمكين المواطن من التعبير عن رأيه فى حرية وبكافة الوسائل ، ثالثاً: كفالة حق التقاضى له حماية لحقه فى المعرفة وفى حرية التعبير.

ولقد أدرك ذلك الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، فنص فى المادة (١٩) على أن: «لكل

شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل ، واستقاء وتلقى وإذاعة الأنباء والأفكار دون تقييد بالحدود الجغرافية ، وبأى وسيلة كانت» .

إذن هناك حلقات ثلاث ينبغي أن تتوافر لإمكان تمتع المواطن بحرية التعبير. أولى هذه الحلقات: هي حرية تداول المعلومات ، الثانية: تمكينه من التعبير عن رأيه بكل حرية وبكافه الوسائل. أما الحلقة الثالثة: فهي وجود قاض مستقل ومحيد ومؤهل للنظر في دعواه ، إذا أنكرت عليه السلطة حقه في المعرفة ، أو صادرت حقه في التعبير عن رأيه. وهذه الحلقات الثلاث متكامل ، بحيث إن غياب إحداها يمكن أن ينقض حرية التعبير أو ينتقص من أطرافها.

والسؤال الذي يحاول أن يجيب عنه هذا البحث هو : هل توافرت هذه الحلقات الثلاث في مصر أم لا ؟ والإجابة تقع في الثلاث نقاط التالية :

أولاً : حرية تداول المعلومات.

ثانياً : حرية التعبير.

ثالثاً : موقف القضاء المصرى من حرية التعبير.

أولاً : حرية تداول المعلومات

حق المعرفة حق أساسى وحيوى. والشعب الذى تتاح له مصادر أكثر للمعرفة أكثر غنى وقوة من الشعب الذى يفتقر إلى هذه المصادر. إن الشعب الأكثر معرفة هو الشعب الأكثر قدرة على مناقشة حاضره ، والتخطيط لمستقبله ، وتجاوز المخاطر التى يمكن أن تحيط بمسيرته. ومن ثم تقتضى الضرورة أن يكون الشعب الذى يتوق للنهضة على علم بكل ما يدور حوله. وهو لن يعلم إلا إذا كان هناك تداول للمعلومات التى يمكن على هدى منها أن يناقش مشاكله ويرسم مصيره ومستقبله. إنه لن يكون هناك حوار خلاق ومبدع ومؤثر فى المجتمع إلا إذا قام على أساس قاعدة غنية من المعلومات والبيانات والإحصائيات متاحة للجميع. وإن السماح بتداول المعلومات والبيانات من شتى المصادر وكافة الاتجاهات هو المقدمة الضرورية فى كتاب التحولات نحو دولة أقوى ومجتمع أفضل.

وحق الحصول على المعلومات ونشرها وإن كان متاحاً فى البلاد الديموقراطية - التى تحترم فيها حريات وحقوق الإنسان - فإنه مسألة محاطة بصعوبات شتى فى الدول غير الديموقراطية. إن المعلومات فى الدول الديموقراطية حق للجميع ، حيث تتعدد مصادرها

وتتنوع وسائل نشرها وإبلاغها للناس ، دون أن يعترض تدفقها عائق ، أو يصادر حركتها حاكم. أما في البلاد غير الديمقراطية فإن القيود على تدفق المعلومات عديدة ، تنتظمها عادة غابة من القوانين واللوائح والتعليمات ، ويمليها الواقع السياسى ؛ ففى هذه الدول يحتكر الحكام إنتاج المعلومات وتوزيعها ، يُفرضون عما يشاءون ويجبسون ما يريدون ، مطوِّعين حق المعرفة لخدمة أنظمتهم وليس لخدمة أوطانهم. ودور المواطن فى هذه العملية دور سلبي ، يقف عند مجرد تلقى ما يوجد عليه به الحكام من معلومات وبيانات.

فما مدى تداول المعلومات والبيانات والأخبار فى مصر. وما هى العقبات التى تعوق حق المواطن فى الحصول عليها؟.

الباحث عن مدى تداول المعلومات فى مصر يجد أن هناك عقبات عديدة تقف حجر عثرة فى سبيل الحصول على هذه المعلومات. فهناك عقبات قانونية - وأخرى غير قانونية - تحول دون تمكين المواطن من الوصول إلى المعرفة. هذه العقبات نتناولها على التفصيل التالى:

١ - العقبات القانونية

تتمثل العقبات القانونية فى مجموعة من القوانين واللوائح والتعليمات ، يقضى ما استطعنا الوصول اليه منها بما يلى:

(أ) حظر استعمال أو نشر المعلومات المتعلقة بأسرار الدفاع

تعتبر المادة ٨٥ من قانون العقوبات المصرى سراً من أسرار الدفاع:

- المعلومات الحربية والسياسية والدبلوماسية والاقتصادية والصناعية التى بحكم طبيعتها لا يعلمها إلا الأشخاص الذين لهم صفة فى ذلك ، ويجب - مراعاة لمصلحة الدفاع عن البلاد - أن تبقى سراً على من عدا هؤلاء الأشخاص.

- الأشياء والمكاتبات والمحركات والوثائق والرسوم والخرائط والتصميمات والصور وغيرها من الأشياء ، التى يجب لمصلحة الدفاع عن البلاد ألا يلم بها إلا من يناط بهم حفظها أو استعمالها ، والتى يجب أن تبقى سراً على من عداهم ، خشية أن تؤدى إلى إفشاء المعلومات ، مما أشير إليه فى الفقرة السابقة.

- كل ما له مساس بالشئون العسكرية والاستراتيجية ، ولم يكن قد صدر إذن كتابى من القيادة العامة للقوات المسلحة بنشره أو إذاعته.

وبديهي أنه ليس هناك اعتراض على ضرورة الحفاظ على أسرار الدفاع ؛ لكن المشكلة هي التشدد فيما يعتبر من الأسرار ، والتشدد أكثر في عقاب ما يعتبر أنه إفشاء لها. بل إن المحاكم - وخاصة العسكرية - تتوسع فيما تعتبره من الأسرار ، بل وتظل تحتفظ له بهذه الصفة حتى وإن ذاع وشاع وسقط عنه وصف السر. فهي تعتبر أن المعلومات تظل سراً حتى ولو سبق نشرها، طالما أن الدولة لم ترفع عنها حجاب السرية ، بل ودون تقييم لحقيقة هذه المعلومات^(١). ولا شك أن هذا المسلك يضيق دون داع من حرية تداول المعلومات.

(ب) تقييد نشر الوثائق والمستندات الرسمية المتعلقة بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومي

صدر القانون رقم ١٢١ لسنة ١٩٧٥ بشأن المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وتنظيم أسلوب نشرها ، وخول في المادة (١) منه رئيس الجمهورية وضع نظام للمحافظة على الوثائق والمستندات الرسمية المتعلقة بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومي ، وأجاز أن يتضمن النظام المذكور النص على منع نشر بعض هذه الوثائق لمدة لا تتجاوز خمسين عاماً ، إذا ما اقتضت المصلحة العامة ذلك.

وحظر في المادة (٢) على من اطلع بحكم عمله أو مسؤوليته ، أو حصل على وثائق أو مستندات غير منشورة من المشار إليها أو على صور منها أن يقوم بنشرها أو نشر فحواها كله أو بعضه إلا بتصريح خاص من مجلس الوزراء ، بناء على عرض الوزير المختص.

كما لم يجز في المادة (٢ مكرر) لمن اطلع بحكم عمله أو مسؤوليته على معلومات لها صفة السرية تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو الأمن القومي أن يقوم بنشرها أو إذاعتها ؛ إذا كان من شأن ذلك الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحربي أو السياسي أو الدبلوماسي أو الاقتصادي ، سواء كانت هذه المعلومات عن وقائع باشرها هو أو غيره ممن قاموا بأعباء السلطة العامة أو الصفة النيابية العامة ، أو وصلت إلى علمه بحكم عمله فيما تقدم ، وذلك ما لم تمض عشرون سنة على حدوث ما أذيع أو نُشر ، إلا بتصريح خاص يصدر من مجلس الوزراء ، بناء على عرض الوزير المختص.

وقد صدر إعمالاً للقانون المذكور القرار الجمهوري رقم ٤٧٢ لسنة ١٩٧٩ م ، ناصاً في المادة الرابعة على أن يكون حفظ الوثائق والمستندات والمكاتبات التي تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو الأمن القومي بجهات لها مدة لا تتجاوز خمسة عشر عاماً ، تنتقل بعدها إلى دار الوثائق القومية ، لتحفظ في الأماكن التي تعد لهذا الغرض ، وتظل محتفظة بسريتها لمدة خمس عشرة سنة أخرى. أي إن الوثيقة تظل محتفظة بسريتها مدة تصل إلى ثلاثين عاماً ، أي إن الحد الأدنى لفترة الحظر هو ٣٠ سنة.

وقضى القرار الجمهورى سالف الذكر فى المادة الخامسة بأن تشكل لجنة بدار الوثائق القومية من مديرها ، وعضوية اثنين من العاملين الفنيين بها ، وتمثل فيها الجهة المصدرة للوثيقة أو المستند للنظر فى الوثائق التى مضت عليها ثلاثون سنة فأكثر ، لتقرر إباحة الاطلاع عليها أو استمرار سريتها ومنع تداولها لمدة أخرى لا تتجاوز عشرين سنة تالية ، وبشرط ألا تتجاوز مدة حظر الاطلاع أو النشر خمسين سنة ، تبدأ اعتباراً من تاريخ إصدار الوثيقة أو المستند. وأجازت المادة السادسة بقرار من مجلس الوزراء - بناء على عرض الوزير المختص - "وبعد موافقة الجهة صاحبة الوثيقة أو المستند السماح بنشرها قبل الموعد المنصوص عليه فى المادة الخامسة".

أى إن الوثائق الرسمية والمعلومات التى تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومى تعامل على الوجه التالى:

- رفع الحظر عن الوثيقة والاكتفاء بمدة الثلاثين سنة. ويترتب على ذلك رفع السرية عنها وإباحة الاطلاع عليها ونشرها وتداولها.
- الاكتفاء باستبقاء الحظر على الوثيقة - بعد الثلاثين سنة - مدة تقل عن عشرين سنة.
- مد حظر نشر الوثيقة أو تداولها مدة لا تتجاوز عشرين سنة تالية على الثلاثين سنة ، أى تكون مدة الحظر فى هذه الحالة خمسين سنة.
- حظر إذاعة أو نشر المعلومات التى لها صفة السرية مدة عشرين سنة إلا بتصريح يصدر من مجلس الوزراء بناء على عرض الوزير المختص.

وإذا كانت هناك ملاحظات على القانون واللائحة المذكورين ؛ فإن هناك ملاحظتين يمكن إبداءهما فى هذا الصدد^(٢):

الأولى : إن عبارة «السياسات العليا للدولة والأمن القومى» عبارة غامضة ومطاطة وغير محددة ؛ فما الذى تشمله هذه العبارة وما الذى لا تشمله ؟ وإزاء صعوبة هذا التحديد فإن أجهزة الحكم هى التى ستحدد ما تتضمنه هذه العبارة وما لا تتضمنه. فإذا عرفنا أننا نعيش فى ظل نظام غير ديموقراطى ، فإننا نعلم مقدماً بأن تفسير هذه العبارة سيكون ممتداً وشاملاً ، بحيث تحتوى هذه العبارة كل الموضوعات التى يمكن أن تمس من قريب أو بعيد نظام الحكم، بما من شأنه تقييد حرية تداول المعلومات.

الثانية : أن المدة التى يحظر خلالها الاطلاع على الوثائق المتعلقة بالسياسات العليا للدولة وبالأمن القومى - والتى ستبلغ خمسين عاماً فى غالب الأحوال - مدة طويلة جداً فى النظم

غير الديمقراطية التي لا يحاسب فيها المسؤولون عما أتوه في مدة معقولة - كإسقاطهم في انتخابات حرة مثلاً - بحيث يكون كل من ساهم في الأحداث الكبرى قد اختفى ، فلا يملك الشعب أن يحاسبه ، ولا تبقى لهذه الوثائق إلا القيمة التاريخية.

(ح) إمكانية الاستيلاء على الوثائق التي لدى الأفراد والهيئات بقوة القانون

لا تكتفى الدولة بتقييد حق المواطن في الاطلاع على الوثائق ، بل إن القانون يخولها الحق في الاستيلاء على ما يملكه المواطنون منها ؛ فينص القانون رقم ٣٥٦ لسنة ١٩٥٤م بإنشاء دار الوثائق التاريخية القومية في المادة (٧) على أنه يجوز لوزير الإرشاد القومي أن يستولى على الوثائق التي توجد لدى الأفراد أو الهيئات - بقرار منه - بناء على اقتراح المجلس الأعلى للدار (دار الوثائق التاريخية القومية) ، الذي يقدر قيمة التعويض الذي يمنح لمالك الوثيقة. وعلى مالكتها أو حائزها تسليمها إلى الدار خلال ثلاثين يوماً من إخطاره بالقرار بكتاب موصى عليه مصحوب بعلم وصول.

وفضلاً عن أن هذا القانون يتيح للإدارة الاستيلاء على الوثائق التي توجد لدى الأفراد والهيئات ، وهو حكم مشكوك في دستوريته ، فإنه يجرم الامتناع عن تسليم هذه الوثائق (م١٢) ، كما أنه يمكن وزير الإرشاد من أن يضع ما يشاء من القيود على الاطلاع عليها أو على الحصول على صور شمسية أو خطية منها (م٩).

(د) احتكار الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء البيانات الإحصائية

تحظر المادة العاشرة من القرار الجمهوري رقم ٢٩١٥ لسنة ١٩٦٤م والخاصة بإنشاء وتنظيم الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء على أي وزارة أو هيئة أو جهة أو أي فرد أو أفراد في الحكومة أو القطاع العام أو القطاع الخاص أن ينشر بأى وسيلة من وسائل النشر أو الإعلام أى مطبوعات أو نتائج أو بيانات أو معلومات إحصائية ، إلا من واقع إحصاءات الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء. وبالطبع فإن هذه البيانات تتعلق بأى موضوعات يريد الباحث الحصول عليها ، أى سواء كانت هذه البيانات لها صفة السرية أم لا.

فإذا لم يمتلك الجهاز بيانات إحصائية عن موضوع ما ، وأراد الباحث نشر إحصاءات قام هو بإجرائها ، فإنه يحظر عليه - وفقاً للمادة سالفة الذكر - النشر إلا إذا وافق الجهاز عليه. أى إن الباحث يمكن أن يرهق نفسه في إعداد إحصائيات عن موضوع ما ، ثم لا يوافق الجهاز على

نشرها فتضيع جهوده سدى. بل قد يقوم الباحث مقدماً بأخذ موافقة الجهاز على عمل إحصائيات ، ثم لا يوافق الجهاز بعد إتمامها - لسبب أو لآخر - على نشرها.

ولاشك أن تحويل الجهاز كل هذه السلطات يمثل قيداً على حق المواطن في الحصول على البيانات الإحصائية ونشرها. هذا فضلاً عن مصادرة حق الباحث في التحقق مما إذا كانت المعلومات التي لدى الجهاز - وهو جهة حكومية - صحيحة أم لا ؟ مما قد يقود الباحث إلى معلومات غير دقيقة تبنى عليها نتائج مضللة ؛ الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى ضياع الوقت والجهد والمال ، دون أن يستفيد الوطن من أبحاث أبنائه.

(هـ) عدم جواز إفشاء الموظف بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته ولو لم تكن سرية إلا إذا كان مصرحاً له بذلك:

تحظر المادة ٧٧/٧ من قانون العاملين المدنيين بالدولة رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٨ على العامل ، أن يفشى بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته عن طريق الصحف أو غير ذلك من طرق النشر إلا إذا كان مصرحاً له بذلك كتابة من الرئيس المختص.

وقد جاء النص سالف الذكر عاماً مطلقاً ، فلا يجوز للموظف أن يفشى بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته ، ولو لم يكن لها طابع السرية. فإذا علمنا أن الكثير من المعلومات تتخلق داخل الجهاز الحكومي ، لأدركنا كم من المعلومات التي يمكن أن ترشد العمل من خلال مناقشتها تموت داخل الأضابير ، ولا يستفاد منها لتحسين وتطوير الأداء الحكومي من جهة ، ولتعظيم انتفاع الجماهير بخدمات هذه الأجهزة من جهة أخرى.

وإذا كان القضاء قد استقر على أن من يخالف هذا الواجب الوظيفي من العاملين يمكن مساءلته تأديبياً ، فإن معنى ذلك حجب معلومات من حق المواطنين معرفتها ، توطئة لقيام حوار خلاق تعبر فيه شرائح المجتمع المختلفة عن رأيها فيما يدور داخل الأجهزة الإدارية ، وممارسة الضغوط في محاولة لإصلاح الأمور فيها ، بما يعود على جميع المواطنين بالفائدة.

(و) حظر لائحة محفوظات الحكومة اطلاع الأفراد على المحفوظات

تنص المادة (١) من اللائحة على أن السجلات والدفاتر والمستندات والأوراق والاستمارات بأنواعها وأرقامها المختلفة ، التي تستعملها كافة الوزارات والمصالح وفروعها في أعمالها ، ثم ينتهى العمل فيها ، ويقتضى الأمر حفظها بعد ذلك سنة فأكثر ، تبعاً لحاجة العمل الحكومي ، أو لقيمتها التاريخية تسمى «المحفوظات». وتنص المادة (٣١) على أنه يجوز

لأى موظف مختص بإذن كتابى من الرئيس المختص الاطلاع لضرورة مصلحة على أى دفتر أو ورقة من المحفوظات ، وأخذ صورة أو مستخرج منها ، وذلك بإشراف كاتب الغرفة، وتحفظ هذه الأذون فى ملف خاص بحسب تواريخها.

ويجوز اطلاع القضاة وأعضاء النيابة العمومية على المحفوظات متى ندبوا رسمياً. ويمسك لذلك سجل يؤشر به المطلعون ، على ما يفيد الاطلاع وتاريخه ، وبيان المحفوظات التى اطلعوا عليها. أما الأفراد فممنوع اطلاعهم على أى شئ منها أو التصريح لهم بالدخول فى غرف الحفظ.

ولا يعطى الأفراد مستخرجات رسمية من المحفوظات الجائز إعطاء مستخرجات منها ، إلا بناء على إذن رسمى ، وبعد تقديم الطلبات وسداد الرسوم المقررة.

فاللائحة المذكورة تحظر على الأفراد - ومنهم الباحثون بالطبع - الاطلاع على المحفوظات. وتقيد اطلاع الموظفين المختصين والقضاة وأعضاء النيابة العامة عليها بضوابط معينة. وتعطى المسئولين حق التحكم فى تحديد المحفوظات الجائز وغير الجائز إعطاء مستخرجات منها. واللائحة بما أورده من أحكام تقيد بالطبع من حرية تداول المعلومات.

(ز) قصور وكالة الأنباء المصرية عن أداء دورها فى إعلام الناس

تعتبر وكالات الأنباء مصدراً هاماً للمعلومات والأخبار. وهى تتحكم فيما يذاع وما لا يذاع ، أى تتحكم فى حق المعرفة. وما لم تكن هذه الوكالات موضوعية فإنها تفقد مصداقيتها، وبالتالي تفقد ثقة الناس فيها. وهى لن تكون موضوعية إلا إذا كانت مستقلة إدارياً ومالياً.

واستقلال وكالة الأنباء يتوقف على الوسط الذى تعمل فيه. فإذا كانت تعمل فى بلد ديموقراطى تتمتع فيه باستقلال مالى وإدارى ، فإنه يمكن الاعتماد على ما تذيعه من معلومات وأخبار. أما إذا كانت تعمل فى بلد غير ديموقراطى ، فإنها تكون عادة جهازاً من أجهزة الدولة الرسمية ، تفتقد الاستقلال المالى والإدارى ، وبالتالي تتحكم الدولة فيما تذيعه.

ووكالة أنباء الشرق الأوسط المصرية تعتبر - وفقاً لقانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ - من أملاك الدولة الخاصة ، يارس عليها مجلس الشورى حقوق الملكية ، وتخضع للمجلس الأعلى للصحافة التابع لمجلس الشورى.

وإذا كانت الوكالة المذكورة جزءاً من أجهزة الدولة ، فقد خضعت لتوجيهها ، وصارت ناطقة باسمها ، تنشر ما تسمح به وتحجب عن الناس ما لا تسمح به. وفى ظل هذا الوضع لا

ينتظر من هذه الوكالة أن تكون مصدراً يعوّل عليه لتداول المعلومات والأخبار ، أو جهازاً فعالاً يمكن الناس من المعرفة.

٢ - العقبات الواقعية

بجانب العقبات القانونية التي تحول دون تداول المعلومات والبيانات ، هناك أيضاً عقبات واقعية. هذه العقبات الواقعية تجد مصدرها في طبيعة النظام الحاكم. فإذا كان ديموقراطياً تدفقت المعلومات من كل اتجاه ، وإذا كان غير ديموقراطي كان مغلقاً على نفسه ، شاغله الوحيد هو إقامة الاستحكامات حول نفسه للبقاء إلى أطول مدى ممكن. لذا فإن الحوار مفتقد بينه وبين شعبه. فلا النظام يشعر بأنه في حاجة إلى شعبه فيتقرب إليه طمعاً في حمله إلى كراسي الحكم ، ولا الشعب يشعر بأن النظام يمكن أن يستجيب لما يريد لأنه لا يتحكم في صناديق الانتخاب ، فيتولد عن هذا انغلاق النظام على نفسه من جهة ، وانصراف الشعب إلى أموره الخاصة من جهة أخرى.

ونظام الحكم غير المنفتح على شعبه - ويتعالى بالضرورة عليه - لا يسعى إلى تلمس رأيه. وإذا كان النظام في غير حاجة إلى مشورة شعبه ، وغير مستعد للنزول على رأيه ؛ فلماذا يبسط المعلومات والبيانات أمامه !!.

إن نظام الحكم الذي يقيم جداراً بينه وبين شعبه يبدأ في التآكل من داخله ؛ فتتكون الشلل داخله ، وكل شلة تريد أن تستأثر بالمزايا ، ومن هذه المزايا المعلومات والبيانات. وبقدر ما لدى كل شلة من معلومات ليست لدى غيرها من الشلل ، بقدر ما تكون أكثر قدرة على الوثوب إلى المراكز الحساسة داخل أجهزة النظام. إذن فحبس المعلومات والبيانات يصبح وسيلة هامة للقوة والنفوذ ، وبالتالي فإن الإفراج عنها للغير ليس وارداً.

إن نظام الحكم المغلق والذي لا يخضع لأي رقابة كثيراً ما يستشري الفساد في داخله ، وبالتالي فإن مصلحته تحبذ التعقيم على المعلومات والبيانات. إن نشر المعلومات والبيانات يجره إلى مشاكل هو في غنى عنها ؛ لذا فإن حبسها أفضل له.

إن النظام الذي لا يؤمن بالحوار مع القوى المختلفة في المجتمع التماساً لتغيير قد يكون مطلوباً ، يخفى عن هذه القوى المعلومات والبيانات ، خشية أن تستخدم هذه المعلومات في منافسته أو محاربتة ، فيفضل كتمانها وعدم البوح بها.

إن النظام المغلق يكره بطبيعته ضوء الشمس ، الذي يمكن أن ينير أركانه وجناباته ، فيظهر

عاريًا أمام الناس ويصير نهباً لنقدتهم ؛ لذا فإنه يؤثر السلامة عن طريق حجب الحقيقة التي تفصح عنها المعلومات والبيانات بالضرورة.

ولا يكتفى النظام غير الديمقراطي بحجب المعلومات بل إنه لكى يحسّن صورته ، ينشر من حين إلى آخر معلومات وبيانات وردية ليس لها صلة بالواقع ، يوهم بها المواطنين بأن الأحوال تسير إلى الأفضل ، وأن المستقبل السعيد ينتظرهم وينتظر أبناءهم بل وأحفادهم. وهذه المعلومات والبيانات لا تصلح بالطبع أساساً لتكوين رأى ناضج ومفيد وقادر على المساهمة فى تشخيص أمراض الوطن ، وتقديم العلاج الناجع لها.

إذن فالنظام غير الديمقراطي الذى يحرص على احتكار المعرفة يمثل فى حد ذاته عقبة تحول دون تداول المعلومات والبيانات.

٣ - عدم وجود وسيلة لإلزام الإدارة باطلاع المواطن على الوثائق والمعلومات والبيانات إذا كانت العقوبات القانونية والواقعية التى ذكرناها سلفاً تحول دون تداول الوثائق والمعلومات والبيانات فى مصر. وإذا كان من المستحيل تخطى العقوبات الواقعية - التى تحول دون تداول المعلومات والبيانات - ما ظل النظام غير ديمقراطى ، فهل هناك وسيلة لإلزام الجهات التى تحتفظ بالوثائق والبيانات -والتي ذكرناها سلفاً- بأن تمكن المواطن من الاطلاع عليها؟.

إن هناك من البلاد الديمقراطية - كفرنسا- ما يعطى الحق للمواطن الذى رفضت الإدارة السماح له بالاطلاع على الوثائق والبيانات الحق فى التظلم أمام لجنة إدارية من امتناع الإدارة عن تمكينه من الاطلاع عليها ، وتبدى هذه اللجنة رأيها فى الموضوع ، فإذا استجابت الإدارة المختصة لما انتهت إليه اللجنة كان بها ، وإن رفضت الإدارة الانصياع لما انتهت إليه اللجنة ، كان للمواطن الحق فى اللجوء إلى القضاء الإدارى طالباً الحكم بتمكينه من الاطلاع على ما يشاء من وثائق وبيانات^(٣).

أما فى مصر فالأمر مختلف. فليست هناك وسيلة يمكن بها إجبار الإدارة التى تحتكر المعرفة على اطلاع المواطن على ما يشاء من وثائق ومعلومات. ولا يملك القاضى الإدارى أن يلزم الإدارة بذلك. إنه لتمكين القاضى من ذلك يتعين أولاً أن يوجد قانون عام ينظم بدقة تداول المعلومات ، ويحول المواطن بالضوابط التى يضعها الحق فى الاطلاع عليها ، بحيث إذا خالفت الإدارة هذا القانون كان للقاضى إلزامها بذلك ، لأنها فى هذه الحالة تكون ممتنعة عن تنفيذ القانون.

إذن فحق المعرفة مضروب به عُرض الحائط في مصر. إن المواطن الذي يلتمس المعرفة ساعياً إليها في كافة مصادرها ، يعود عادة خائب الأمل في تحصيل ما يعينه على إبداء رأى ناضج في أمور بلده. وإذا غامر والتجأ إلى القضاء طالباً معونته وجد بابه موصداً دونه ، فلا يجد في غالب الأحيان مناصاً من تطبيق الشأن العام ، والانكفاء على الذات ، أو الانصراف كلية إلى شئونه الخاصة. ولا يبقى في النهاية باحث دائم عن المعرفة إلا الأقلية التي تذوب في الوطن حباً وهياماً وتستعذب الشقاء والتعب من أجل المشاركة بكلمة صادقة تبديها قد تساهم في تخليص الوطن من محنته.

ثانياً : حرية التعبير

إذا كان تداول المعلومات والبيانات غير متاح بالقدر الكافي والمطلوب - على النحو الذي فصلناه سلفاً - فإن ذلك لا يعنى أنه محجوب نهائياً ، إذ أن قدراً من المعلومات والبيانات والأخبار يمكن الحصول عليه من هنا أو هناك. من مسئول أو من صحيفة أو مجلة أو كتاب أو إذاعة أو محطة فضائية ، أو حتى من الهمس الذي يدور بين الكواليس ويتسرب إلى المواطن عن هذا المصدر أو ذاك. وفي حدود هذا القدر المتاح من المعلومات ، يمكن للمواطن أن يكون رأياً في قضية ما تشغله ، كما يحاول أن يقيم جسوراً بينه وبين الآخرين عن طريق التعبير عنه بالوسيلة المؤهل لممارستها. أى إنه في كافة الأحوال لا يمكن أن يتوقف المواطن المشغول بهوم وطنه عن البحث عن المعرفة بأى طريق ، وعن التعبير عن رأيه فيما يهمه من قضايا بأى وسيلة.

ونقصد بحرية التعبير هنا حرية التعبير التي لا تتضارب مع قيم المجتمع الأخرى ، حرية التعبير التي لا تلحق الأذى بالآخرين ، ولا تمثل خطراً على النظام العام والآداب.

وتتوقف مساحة حرية التعبير على مدى توافر الضمانات القانونية والفعالية لممارسة هذه الحرية وغيرها من الحريات. كما تتوقف كذلك على تنظيم المشرع لحرية التعبير ذاتها. وأخيراً فإنها تتوقف على مسلك المشرع في التجريم والعقاب اللذين يمكنهما أن يطولا صاحب الرأي.

١ - الضمانات القانونية والفعالية لممارسة الحريات ومنها حرية التعبير

تستلزم حرية التعبير - شأنها في ذلك شأن باقى الحريات - لممارستها على نحو حقيقى وفعال توافر ضمانات قانونية وأخرى فعلية ، وما لم تتوافر هذه الضمانات فإن ممارستها تكون شكلية أكثر منها حقيقية.

هذه الضمانات تتمثل في ضمانات قانونية وأخرى فعلية.

(أ) الضمانات القانونية

تتمثل الضمانات القانونية في ضرورة وجود نظام حكم ديموقراطي يدعن لمطالب الحرية ، ولا يقوم هذا النظام إلا إذا توافرت مبادئ ثلاثة هي :

- مبدأ الفصل بين السلطات .
- مبدأ المشروعية أو سيادة القانون .
- مبدأ استقلال السلطة القضائية وشمول اختصاصها رقابة الدستورية والمشروعية معاً .

أما عن المبدأ الأول وهو مبدأ الفصل بين السلطات ؛ فيعنى في المعنى السياسى ألا تتركز كل السلطات في قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة ، وذلك ضماناً لحرية الأفراد وتجنباً للعسف والاستبداد . وبمعنى آخر يتعين توزيع وظائف الدولة على سلطات ثلاث : سلطة تشريعية تصدر القوانين ، وسلطة تنفيذية تنفذها ، وسلطة قضائية تطبقها على المنازعات التي تعرض عليها .

ويعنى المبدأ المذكور في المعنى القانونى طبيعة العلاقة بين السلطات الثلاث ، هل هي علاقة تمنح إلى استقلال كل سلطة عن الأخرى فنكون بصدد نظام رئاسى ، أم علاقة تميل نحو التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطات فنكون بصدد نظام برلمانى ، أم أن العلاقة تجمع طرفاً من هذا النظام وطرفاً من ذاك فنكون بصدد نظام وسط بين الرئاسى والبرلمانى ، أم أن هناك في الواقع سلطة واحدة هي السلطة التنفيذية تتغول جميع السلطات فنكون بصدد نظام فردى أو شمولى .

والنظم الرئاسية والبرلمانية والوسطية يمكن أن تزدهر فيها الحريات ، أما النظام الفردى أو الشمولى فتدبل فيه الحريات ، ولو كان معترفاً بها من الناحية القانونية .

أما مبدأ المشروعية أو سيادة القانون ، فيعنى أن تخضع الدولة للقانون . أى إن كل سلطة ينبغى عليها أن تحترم القواعد القانونية الصادرة من السلطة الأعلى . فالسلطة التنفيذية ينبغى أن تحترم القوانين الصادرة من السلطة التشريعية . وينبغى على الأخيرة في إصدارها للتشريعات أن تحترم الدستور . إن مبدأ تدرج القواعد القانونية يجب أن تحترمه كل السلطات . إن القرارات الفردية يجب أن تصدر في حدود القرارات التنظيمية . وعلى القرارات التنظيمية أن تحترم التشريعات . وعلى التشريع أن يحترم الدستور .

إن القانون في أى دولة يجب أن يعلو كل هامة. وكل خروج عليه أو إهدار له يعنى أن إرادة من يخرج عليه - سواء أكان فرداً أم هيئة - تكون أعلى مرتبة من القانون أو هى القانون الأعلى. وإذا سمح بهذا الخروج ، فإن ذلك يعنى أننا في دولة غير قانونية ، يمكن أن تهدر فيها حقوق المواطن وحرياته. إنه إذا كانت هذه الحقوق والحريات تمثل قيوداً على حرية السلطة في التصرف ، وإذا استطاع فرد أو هيئة في الدولة أن يهدر نصوص القانون التي تنظم هذه الحريات فقد غدا مباحاً نقض هذه الحقوق والحريات أو الانتقاص منها.

وإذا كان ضرورياً في الدولة الالتزام بمبدأ الشرعية ، فإنه يتعين أن تتقرر جزاءات على مخالفته. وهذه الجزاءات لا يمكن أن توقعها إلا سلطة قضائية ، تتمتع بالاستقلال والحيدة والكفاءة. إذن فالمبدأ الثالث لضمان قيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات هو وجود سلطة قضائية يشمل اختصاصها رقابة الدستورية والمشروعية معاً. ويجب أن تكون هذه السلطة مساوية للسلطتين الأخرين ومستقلة عنها فعلاً لا قولاً ، وإلا كان استقلالها في تصديها للمنازعات التي تعرض عليها محل شك.

إن قوانين الحرية تظل حروفاً ميتة ، ولا تستأهل دراستها أى عناء إذا لم يخصص لرقابة تطبيقها تنظيم قضائى ، يتمتع بالاستقلال والحيدة والكفاءة ، وتتغلغل فيه روح الحرية. لذلك ليس غريباً القول إن استطاعة كل مواطن أن يجد قاضياً مستقلاً محايداً كفتناً هى الحرية الأولى بين كل الحريات ؛ لأنها ضمان سائر الحريات.

(ب) الضمانات الفعلية

تتمثل الضمانات الفعلية لقيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات في ضمانات اقتصادية وأخرى ثقافية.

إن تقرير الحقوق والحريات يظل عديم القيمة ما لم يتوافر للمواطن مستوى اقتصادى معقول ، يكفل له ولأسرته الحياة الكريمة. إذ كيف يمكن أن نطلب من المواطن الدفاع عن حقوقه وحرياته ، وكذلك حقوق وحريات مواطنيه ، وهو مشغول طيلة يومه بالبحث عن لقمة عيشه ، ولا فراغ لديه للاهتمام بالشئون العامة. كيف يمكن أن نطلب من هذا المواطن اللجوء إلى القضاء - وطريقه شاق ومكلف - إذا انتهكت حقوقه وحرياته ، ما لم يكن له دخل ملائم من ملك أو عمل أو تجارة أو صناعة. إن الفقر يعنى القعود والعجز عن التحرك ، ويعنى نزع أمضى أسلحة المواطن في استعمال حقوقه وحرياته وفي الدفاع عنها عندما يستلزم الأمر ذلك.

كذلك فإن المعرفة والثقافة ضمانة هامة لممارسة الحرية. إن الإنسان الجاهل مغلوب على أمره بجهله ؛ فلا يدرى كيف تسير الأمور في بلده ، ولا يستطيع أن يُعمل عقله فيما يجرى فيها. كما أن المواطن الذى يتلقى تعليماً تلقينياً ويشكل عقله إعلاماً موجه من قبل نظام حكم يحتكر المعرفة ، ينتهى به الأمر إلى اكتساب عقلية العبيد لا عقلية الأحرار. إن الحرية بالنسبة لمواطن هذا شأنه لا قيمة لها ، ولا تمثل فى رأيه ضرورة له أو لوطنه. إن الحرية هامة بالنسبة للمواطن المتعلم والمثقف الذى لا يتوقف عن تحريك عقله فى كل اتجاه ، بحثاً عن المعرفة وعملاً على تغيير الواقع إلى الأفضل. إن الحرية تمثل ضرورة له لتأكيد ذاته ، وللمشاركة فى بناء وطنه ، لذا فإنه يجدّ فى البحث عنها ويستبسل فى الدفاع عنها.

إذن فالضمانات القانونية والفعلية سالفة الذكر هى الركيزة الضرورية لقيام نظام حكم ديموقراطى ، وبالتالي قيام الحريات - ومنها حرية التعبير - وممارستها بفاعلية. وما لم تتوفر هذه الضمانات ؛ فإن القول بإمكانية وجود حريات فى دولة ما يغدو قولاً بعيداً عن الصواب. والسؤال الذى يثور الآن ، هل توافرت الضمانات القانونية والفعلية السابقة فى مصر ؛ حتى يمكن القول بقيام نظام حكم ديموقراطى . يحترم الحريات ومنها حرية التعبير ؟

٢ - تخلف الضمانات القانونية والفعلية لقيام نظام حكم ديموقراطى - وبالتالي لضمان الحريات ومنها حرية التعبير - فى مصر

ما لم تكن سلطات الدولة مستقلة ومتعاونة وتتبادل الرقابة فيما بينها ، فإن الكلام عن نظام حكم ديموقراطى تنهض فى ظله الحريات - ومنها حرية التعبير - يغدو محل شك.

ونظرة إلى أحكام الدستور المصرى القائم ، نجد أن اختصاصات السلطة التنفيذية تتجاوز بكثير الحد المعقول فى الدول الديموقراطية. كما أن السلطة التنفيذية تهيمن على السلطة التشريعية ، وتحاصر السلطة القضائية ، وتحتوى سلطة الصحافة ، وتحتوى دائماً بقانون الطوارئ. وفى ظل هذا الوضع لا يمكن أن يقوم نظام حكم ديموقراطى يمكن أن تنهض فيه الحريات وتزدهر.

فالسلطة التنفيذية تتكون من رئيس الجمهورية ونوابه - إن وجدوا - وأعضاء الحكومة (رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم).

ولرئيس الجمهورية - بمقتضى أحكام دستور ١٩٧١ - اختصاصات ذات طابع رئاسى (م ٧٣ و ٧٤م و ١٣٩م و ١٤١م و ١٥٢م و ١٥٩م / ١) ، واختصاصات ذات طابع إدارى

(م ١٣٧ وم ١٣٨ وم ١٤٣ وم ١٤٦ وم ١٦٤ وم ١٨٤) ، واختصاصات ذات طابع تشريعي (م ١٠٨ وم ١٤٤ وم ١٤٥ وم ١٤٦ وم ١٤٧). واختصاصات ذات طابع قضائي (م ١٤٩) ، واختصاصات ذات طابع سياسى وحربى (م ١٤٣ وم ١٤٨ وم ١٥٠ وم ١٥١ وم ١٨٢).

وسلطات رئيس الجمهورية ترجح سلطات الحكومة ؛ فهو الموجه الفعلى لدفة الحكم ، والمهيمن هيمنة كاملة على السلطة التنفيذية ، باعتباره الشريك الأعلى والأقوى. أما الشريك الثانى المتمثل فى الحكومة فليس إلا الجهاز المنفذ لتوجيهات الرئيس فى الشؤون الداخلية والخارجية. إن عمل الحكومة يكاد يقتصر على متابعة أعمال الوزارات المختلفة وما يتبعها من هيئات ومؤسسات عامة ، والتنسيق بينها ، وإصدار القرارات الإدارية والتنفيذية الضرورية ، وإعداد مشروعات القوانين والقرارات ، وكذلك مشروع الميزانية السنوية ، والخطة العامة للدولة ، ومراقبة تنفيذ القوانين. أما سلطة اتخاذ القرارات الهامة فينفرد بها رئيس الجمهورية الذى يستقل وحده بتعيين رئيس وأعضاء الحكومة وإعفائهم من مناصبهم ، ويكونون مسئولين أمامه ، وبالتالي يشعرون بالضعف أمامه. ولأنهم يدركون ذلك ، فإنهم كثيراً ما يرددون فى تصريحاتهم بأن ما يأتونه يتم بناء على توجيهات السيد الرئيس. وإذا كانت الحكومة تقتسم المسئولية مع رئيس الجمهورية ، فإنها لا تقتسم السلطة الحقيقية معه ، بل تأتمر بأمره وتنفذ كل ما يشير به.

ويعظم من السلطات الضخمة التى يخولها الدستور لرئيس الجمهورية أن اختياره يتم عن طريق الاستفتاء ، بعد ترشيحه بواسطة مجلس الشعب الذى يسيطر عليه حزب واحد يرأسه ، وإمكان بقاءه فى الحكم مدى الحياة ، وغياب مسئوليته السياسية ، واستحالة مساءلته جنائياً من الناحية العملية.

وإذا كانت اختصاصات السلطة التنفيذية - خاصة اختصاصات رئيس الجمهورية - ممتدة وواسعة ، فإن هذه السلطة تكون مزودة بإمكانيات ضخمة (قانونية ومادية) تستطيع من خلالها الهيمنة على السلطات الأخرى وحصارها واحتوائها.

فلسلطة التنفيذية قدرة طاغية على التأثير إلى حد كبير فى تشكيل البرلمان ، عن طريق الانفراد بتقسيم الدوائر الانتخابية دون مشاركة من القوى السياسية الأخرى ، وإعداد قوائم الناخبين بطريقة لا تعكس الواقع بما يمكن معه تشويه العملية الانتخابية كلية ، والتأثير على إرادة الناخبين قبل وأثناء الانتخابات عن طريق الوعود التى تبذلها والضغط التى تمارسها ، وقيام الصحافة الحكومية والإذاعة والتلفزيون بالدعاية للحزب الحاكم. والتزوير الذى

يمكن أن يشوب فرز الأصوات وإعلان نتيجة الانتخابات. وفي إمكان السلطة التنفيذية حل البرلمان ولو تخلف المبرر الدستوري لذلك. كما أن في إمكانها استصدار ما تشاء من قوانين من السلطة التشريعية في ظل الإصرار على أن يكون أغلبية أعضائها من الحزب الحاكم ، وكل هذه القدرات التي تملكها السلطة التنفيذية تجعل السلطة التشريعية في الواقع تابعة لها.

وفي ظل اختلال العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية لصالح الأولى ، تُحصَر السلطة القضائية. إن السلطة التشريعية في حالة تبعيتها للسلطة التنفيذية يمكن أن تصدر من القوانين ما تمكن بها السلطة التنفيذية من التحكم في السلطة القضائية.

وترتيباً على ما سبق ، فإن السلطة القضائية فقدت جزءاً ليس باليسير من استقلالها بسبب السلطات بالغة الاتساع للسلطة التنفيذية من جهة ، وبسبب تبعية السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية من جهة أخرى. نعم لقد حوصرت السلطة القضائية ، وظهر هذا الحصار في عدة صور منها: رئاسة رئيس الجمهورية ومن بعده وزير العدل للمجلس الأعلى للهيئات القضائية. وفي سلب ولاية القاضي الطبيعي في نظر كثير من المنازعات وإسنادها إلى محاكم استثنائية أو خاصة. وفي انتزاع سلطة القاضي الطبيعي في الفصل في الدعوى ، وامتهان كرامته باللجوء إلى طلبات التفسير. وفي التقتير على السلطة القضائية في مواردها ومخصصاتها. وفي إقحام القضاء في مهام تقلل من الثقة فيه كالإشراف على الانتخابات وإدارة النقابات المهنية. وفي الترهيب والترغيب اللذين يمارسان على القضاء وأهله.

وإذا كان الدستور يعتبر الصحافة -ولو من باب المجاز- سلطة فقد انتهى بها الحال إلى الخضوع إلى القانون رقم ١٤٨ لسنة ١٩٨٠ ؛ الذي انتقلت بموجبه سلطات الاتحاد الاشتراكي والوزير القائم على شؤون الإعلام الخاصة بالصحافة إلى مجلس الشورى والمجلس الأعلى للصحافة ، اللذين اهتما بضبط الرسالة الصحفية ، وجعلها تتوافق مع معايير النظام الحاكم. ومازال مجلس الشورى والمجلس الأعلى للصحافة يمارسان هذه المهمة في ظل القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم الصحافة.

وإذا كانت هناك صحف معارضة الآن ؛ فإنها تمثل نسبة ضئيلة من حجم الصحافة المصرية ، أما الأغلبية الساحقة من الصحف التي تصل إلى أيدي القراء ، فهازالت صحافة حكومية لا تفسح المجال للرأي والرأى الآخر ، وتحولت إلى أدوات دعاية بدلاً من أن تكون منارة حرة للرأى.

لقد كان الهدف الحقيقي من الاختراع الذي يعتبر الصحافة سلطة رابعة ، هو تحويل

الصحافة التي تكافح من أجل الاستقلال والحرية إلى جهاز تابع ، يسرى عليه من التأثير الفوقى للسلطة التنفيذية ما يسرى على السلطة التشريعية ، ويتعرض لنفس الضغوط التي تتعرض لها السلطة القضائية.

وإذا كانت الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى ، وبالتالي لإمكان ممارسة الحريات العامة - ومنها حرية التعبير - على نحو مقبول في مصر غير متوافرة ، فإن الضمانات الفعلية لممارسة هذه الحريات غير متوفرة كذلك. إن الظروف الاقتصادية الطاحنة في مصر ، ومعيشة ملايين المصريين تحت خط الفقر ، وشيوع الأمية الأبجدية والثقافية ، لا تحتاج منا إلى تدليل ؛ لأننا ندركها كلما توغلنا في القرى والأحياء الشعبية في المدن واطلعنا على أحوال البشر. كما أن التقارير التي تنشرها الجهات العلمية سواء المحلية أو الدولية تضع أيدينا على هذه الحقيقة المرة.

إذن لا يمكن أن نأمل أن تتوافر لدينا حرية تعبير على المستوى الذى نبتغى ونريد ، لأن الركائز الأساسية لى تنهض هذه الحرية وغيرها من الحريات ، والمتمثلة فى الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات غائبة. كما أن الضمانات الواقعية لإمكان ممارسة هذه الحرية بفاعلية متخلفة. وإلى أن تتوافر هذه الضمانات ، فإن الكلام عن حرية تعبير حقيقية يضحى من قبيل التمنى.

٣ - الإفراط فى القيود القانونية التى ترد على الحريات ذاتها ومنها حرية التعبير

إذا كانت الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى فى مصر غائبة. وإذا كانت الضمانات الفعلية اللازمة لإمكان ممارسة الحريات بفاعلية متخلفة ، فإن هناك قيوداً قانونية ترد على الحريات ذاتها - ومنها حرية التعبير - فتهدرها أو تضيق عليها. ذلك أنه إذا كانت الدساتير تورد الحريات فى صلبها ، لتحميها وتزود عنها الاعتداء من جانب النظام الحاكم ، فإن المشرع الدستورى يحيل إلى المشرع العادى أمر تنظيم الحريات. وهنا يتعين على المشرع العادى ألا ينقض هذه الحريات أو ينتقص منها ، وإنما ينبغى أن يقف عند حد تنظيمها.

غير أن الواقع فى بلاد العالم الثالث ومنها مصر غير ذلك. إن المشرع العادى الذى تفرزه السلطة التنفيذية كثيراً ما ينقض الحرية أو ينتقص منها غير عابئ بعدم دستورية ما يفعله فى ظل هيمنة السلطة التنفيذية ، وفى غياب رأى عام قوى وفعال ومؤثر.

ونظرة إلى الأوضاع فى مصر نجد أن المواطن المصرى الذى يحاول ممارسة حرياته ومنها

حرية التعبير كان يقهر سواء قبل دستور ١٩٧١ أم بعده. كل ما هنالك أن وسيلة القهر في الحالتين اختلفت. إن القهر قبل عام ١٩٧١ كان في الأساس قهراً مادياً عن طريق الحبس والاعتقال والتعذيب. أما القهر بعد دستور ١٩٧١ فقد صار في الأساس قهراً بالقانون.

لذلك ففي ظل دستور ١٩٧١ صدرت القوانين تترى لتقييد حريات المواطن. وإذا كانت هناك قوانين سابقة على دستور ١٩٧١ لها نفس الطبيعة ، وبقي معمولاً بها في ظل الدستور المذكور ؛ فقد تراكت كل هذه القوانين لتشكل ترسانة قهر لحرية المواطن المصرى.

وبالطبع لن نورد هنا كل القوانين التى تقييد حريات المواطن ، وإنما فقط سنتعرض لبعض القوانين المتصلة بموضوعنا مثل: قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ ، وقانون الاجتماعات العامة والمظاهرات فى الطرق العمومية رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ ، وقانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ ، وقانون ديموقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ م ، وكلها تمس العديد من الحريات ومنها حرية التعبير.

(أ) قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ م

ينص دستور ١٩٧١ فى المادة الخامسة على أن «يقوم النظام السياسى فى جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب ، وذلك فى إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصرى المنصوص عليها فى الدستور. وينظم القانون الأحزاب السياسية».

وقد صدر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بنظام الأحزاب ، فهل اكتفى هذا القانون بتنظيم الأحزاب ، أم أنه نقض هذا الحق أو على الأقل انتقص منه إلى حد كبير ؟.

نصوص القانون ذاته تجيب عن هذا السؤال.

اشترط القانون المذكور لإمكان تأسيس الحزب أن ترخص له لجنة شئون الأحزاب السياسية التى يغلب عليها الطابع الحزبى (م٧). ورسم الأسس التى يقوم عليها نشاط الأحزاب وهى: الوحدة الوطنية ، وتحالف قوى الشعب العاملة ، والسلام الاجتماعى ، والاشتراكية الديموقراطية ، والحفاظ على مكاسب العمال والفلاحين (م٣). أى إنه لا يمكن أن يولد أى حزب بإرادته المنفردة بل بإرادة الآخرين. ولا يجوز له أن يجتهد ويُعمل فكره فى تحديد الأسس التى يقوم عليها ، وإنما يتعين أن يتقيد بالأسس التى حددها له القانون ، وهى أسس هجر بعضها النظام الحاكم ذاته.

واشترط القانون فى المادة ٤ (البند أولاً -١) لتأسيس أو استمرار أى حزب عدم تعارض

مقوماته ، أو مبادئه ، أو أهدافه ، أو برامجهم ، أو سياساته ، أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع مبادئ الشريعة الإسلامية ، مع أن هذه المبادئ هي من مواضع الخلاف بين علماء الشريعة ، لا سيما فيما يتعلق بالناحية الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة .

واشترطت المادة ٤ (البند أولاً - ٢) لتأسيس أو استمرار أى حزب عدم تعارض مقوماته ، أو مبادئه ، أو أهدافه ، أو برامجهم ، أو سياساته ، أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع مبادئ ثورتى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م ، و ١٥ مايو سنة ١٩٧١م . وهذا الشرط يتطلب من المواطن المصرى أن يتوقف به الزمن عند تاريخ معين لا يتجاوزه ، بغض النظر عن التغيرات الهائلة التى حدثت في العالم ، وتجاوزت الأفكار التى نادى بها هاتان الحركتان . ألا يتعارض هذا مع حرية التعبير من جهة ، ومع التعددية الحزبية من جهة أخرى !! .

ونصت المادة ٤ (البند أولاً - ٣) لتأسيس الحزب أو استمراره التزامه بالحفاظ على النظام الاشتراكى . فكيف يصدق هذا مع اتجاه الدولة إلى «الخصخصة واقتصاد السوق» !!

واشترطت المادة ٤ (البند ثانياً) تميز برنامج الحزب وسياساته وأساليبه في تحقيق هذا البرنامج تميزاً ظاهراً عن الأحزاب الأخرى . وهذا الشرط شاذ . فالحزب ليس برنامجاً فقط ، وإنما هو كذلك أشخاص نذروا أنفسهم للخدمة العامة . كما أن الطبيعى هو أن يقوم الحزب بحرية بوضع البرنامج الذى يرى أنه يمكن أن يحقق آمال الوطن ، ولو تشابه هذا البرنامج مع برامج أحزاب أخرى ، ثم يترك الحكم على هذا الحزب ومدى تحقيقه لبرنامجهم لتقدير المواطنين . وهم في تقييمهم للأحزاب سوف يفرزون الحزب الحقيقى من الحزب المزيف وبالتالي يكتبون له الحياة أو الموت .

واشترطت المادة ٤ (البند ثالثاً) عدم جواز قيام الحزب على أساس طبقى أو طائفى أو فئوى أو جغرافى ، أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة . وهذا القيد يتنافى مع الاتجاهات السائدة في العالم . إن الأحزاب السياسية في البلاد الديموقراطية تعرف أشد البرامج السياسية تنوعاً واختلافاً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، وهيئة الناخبين وحدها هي التى تملك دفع الحزب إلى الأمام أو تشييعه إلى القبر .

وتشترط المادة ٤ (البند خامساً) عدم قيام الحزب كفرع لحزب أو تنظيم سياسى في الخارج ، مع أننا نعيش في منطقة عربية تأمل في الوحدة يوماً ؛ فهل نحظر على حزب في بلد عربى ينادى بالوحدة أن ينشئ فرعاً له في مصر !

واشترطت المادة ٤ (البند سادساً) للتصريح بقيام حزب أو استمراره عدم انتهاء أى من

مؤسسيه ، أو قياداته ، أو ارتباطه ، أو تعاونه مع أحزاب وتنظيمات ، أو جماعات معادية ، أو مناهضة للمبادئ التي وافق عليها الشعب في الاستفتاء على معاهدة السلام وإعادة تنظيم الدولة. وما يشترطه هذا البند يتنافى مع حرية الرأى التى ينص عليها الدستور.

وتشترط المادة ٤ (البند ثامناً) لتأسيس الحزب ألا يترتب على قيامه إعادة تكوين أى حزب من الأحزاب التى خضعت للمرسم بقانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٥٣م بشأن حل الأحزاب السياسية. وهذا الشرط يفرض الوصاية على الناس من جهة ، كما يريد تصفية حسابات قديمة من جهة أخرى. وكلاهما غرضان غير مشروعين.

وتقضى المادة ٩/٢ بعدم جواز ممارسة أى نشاط حزبي أو إجراء أى تصرف باسم الحزب قبل اكتسابه الشخصية الاعتبارية ، وإلا عوقب المخالف بالحبس الذى لا تقل مدته عن سنة ولا تزيد على خمس سنوات. وهذا الشرط من شأنه التضييق على القوى التى تريد تكوين أحزاب ، بمنع نشاطها قبل الموافقة عليه ، وحرمانهم من الاجتماع من حين لآخر ، لدراسة تكوين أحزاب تعبر عن اتجاهاتهم ، وإرهاب هذه القوى بما قد يجهض أى نشاط حزبي.

وتنص المادة (١٦) على إخطار رئيس لجنة شئون الأحزاب السياسية بأى قرار يصدره الحزب ، بتغيير رئيسه أو بحل الحزب أو اندماجه ، أو بأى تعديل يطرأ على نظامه. أى إن كل حزب ملزم بأن يُطلع لجنة شئون الأحزاب على ما يدور بداخله ، ليستمر مراقباً من جانبها ، وهى اللجنة التى تتكون غالبيتها من الحزب الحاكم.

ونصت المادة (٢١) على أن تضع لجنة شئون الأحزاب السياسية القواعد المنظمة لاتصال الحزب بأى حزب أو تنظيم سياسى أجنبى. ولا يجوز لأى حزب التعاون أو التحالف مع أى حزب أو تنظيم سياسى أجنبى إلا طبقاً لهذه القواعد ، وإلا عوقب بالحبس والغرامة التى لا تتجاوز خمسمائة جنية ، أو بإحدى هاتين العقوبتين ، ولا شك أن هذا النص يحول الأحزاب إلى إدارات مشمولة بوصاية لجنة الأحزاب ، ويحرمها من التعامل الدولى ، مع منافاة ذلك لطبيعة الأحزاب.

وتقضى المادة (١٧) بأنه يجوز لرئيس لجنة شئون الأحزاب بعد موافقتها ، أن يطلب من المحكمة الإدارية العليا الحكم بصفة مستعجلة بحل الحزب وتصفية أمواله إذا ثبت من تقرير المدعى الاشتراكى تخلف أو زوال أى شرط من الشروط المنصوص عليها فى المادة (٤) من القانون. كما يجوز للجنة شئون الأحزاب لمقتضيات المصلحة القومية وقف إصدار صحف الحزب أو نشاطه ، أو أى قرار أو تصرف مخالف اتخذ الحزب ، فى حالة خروجه أو بعض

قياداته أو أعضائه على المبادئ المنصوص عليها في المادتين (٤ و٣) من القانون المذكور. وهذا النص الذي يطبق من قبل لجنة غير محايدة يمكن أن يجعل من مبدأ التعددية الحزبية عبثاً ، مادام أن في إمكان اللجنة طلب حل الحزب ، ووقف صحفه ونشاطه وقراراته وتصرفاته.

إن قانون الأحزاب السياسية سالف الذكر صدر لنقض حرية تكوين الأحزاب التي نص عليها الدستور بما أورده من قيود كثيرة على إنشائها ، وبما خول لجنة شئون الأحزاب من سلطات تتحكم بها في نشاط هذه الأحزاب ، وفي تحديد مصيرها ، مما يدعو إلى الأسف ، ذلك أن مصر التي تحكم تنظيم أحزابها هذه القيود في القرن الواحد والعشرين ، هي مصر التي كانت تسمح بحرية تكوين الأحزاب في بداية القرن العشرين ، دون ترخيص سابق أو إذن من الإدارة. وهي التي كانت تكتفي في منتصف القرن العشرين بنظام الإخطار السابق لتأسيس الأحزاب ، مع تقرير حق الحكومة في الاعتراض على تأسيسها أمام القضاء الإداري، إذا قامت أسباب معينة حددها القانون.

وبعد ... هل هناك قيود على حرية التعبير أكثر مما أورده القانون سالف الذكر؟ إن الحزب لكى يولد يحتاج إلى ولادة قيصرية. وإذا أراد أن يجيا فليكن ، بشرط أن يكون سجين أفكار وأوضاع وضوابط فرضها عليه المشرع العادى. وإذا تململ أو تمرد على الأوضاع التي تقيد نشاطه فقد يهدر دمه.

(ب) قانون الاجتماعات العامة والمظاهرات في الطرق العمومية رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ م تنفيذاً للمادة ٢٠ من دستور ١٩٢٣ م ، أصدر المشرع القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ م بشأن الاجتماعات العامة والمظاهرات في الطرق العمومية. وقد بقى هذا القانون نافذاً حتى الآن.

وقد ميز القانون المذكور بين الاجتماعات العامة والاجتماعات الخاصة. فحدد في المادة (٨) الاجتماعات العامة ، بأنها كل اجتماع في مكان أو محل عام أو خاص يدخله ، أو يستطيع دخوله أشخاص ليس بيدهم دعوة شخصية فردية. ففصل التفرقة بين الاجتماع العام والاجتماع الخاص هو طبيعة الاجتماع لا مكانه. ومن ثم يعتبر الاجتماع عاماً إذا كان الحضور فيه مباحاً لأي فرد ، دون اعتبار لدعوة خاصة ، ولو عقد في مكان خاص. ويعتبر خاصاً إذا لم يسمح بالحضور فيه إلا لمن يحمل دعوة شخصية فردية ، ولو عقد في مكان عام.

وقد أورد القانون المذكور عدة قيود على الاجتماعات العامة يمكن ردها إلى ثلاثة هي : إخطار الإدارة سلفاً ، وتشكيل لجنة مسئولة عن تنظيم الاجتماع ، وقيود زمانية ومكانية .

أما عن إخطار الإدارة سلفاً ، فتفرض المادة الثانية على كل من يريد تنظيم اجتماع عام أن يخطر بذلك المحافظة أو المديرية. وإذا أراد عقده خارج مقر المحافظة أو المديرية أن يخطر سلطة البوليس في المركز. ويجب أن يتم الإخطار قبل عقد الاجتماع بثلاثة أيام على الأقل.

وتتكفل المادة الثالثة بسرد البيانات والتوقعات التي يجب أن يشتمل عليها الإخطار وهي: موضوع الاجتماع. الغرض منه وهل هو محاضرة أو مناقشة عامة ، الزمان والمكان المحددان له ، أسماء الأعضاء المشكلة منهم اللجنة المسئولة عن تنظيم الاجتماع ، توقعات خمسة من المتوطنين من أهل المدينة أو الجهة المزمع عقد الاجتماع فيها والمعروفين بحسن السمعة والمتمتعين بالحقوق المدنية والسياسية ، واسم كل من هؤلاء الموقعين وصفته وصناعته ومحل توطنه.

أما عن تشكيل لجنة مسؤولة عن تنظيم الاجتماع ، فقد نصت المادة السادسة من القانون أن يكون لكل اجتماع لجنة تشكل من رئيس واثنين من الأعضاء على الأقل. فإذا لم ينتخب المجتمعون لجنة تكون اللجنة مؤلفة من الأعضاء المبيينين في الإخطار. واللجنة مسؤولة عن تنظيم الاجتماع بمعنى أن عليها المحافظة على النظام فيه ، ومنع أي خروج على القوانين ، كما أن عليها الاحتفاظ للاجتماع بصفته المبينة في الإخطار ، ومنع أي خطاب يخالف النظام العام أو الآداب ، أو يشتمل على تحريض على الجرائم.

أما القيود الزمانية والمكانية ، فقد حظرت المادة الخامسة عقد الاجتماعات في أماكن العبادة أو في المدارس أو في غيرها من مجال الحكومة ، إلا إذا كانت المحاضرة أو المناقشة التي يعقد الاجتماع لأجلها تتعلق بغاية أو غرض مما خصصت له تلك الأماكن والمحال. ولا يجوز أن تمتد هذه الاجتماعات إلى ما بعد الساعة الحادية عشرة ليلاً ، إلا بإذن خاص من البوليس.

وسلطات الإدارة إزاء الاجتماعات تتمثل في سلطة المنع. وسلطة الحضور والفض. فتجيز المادة الرابعة للمحافظ أو المدير أو سلطة البوليس في المركز منع أي اجتماع إذا رأوا أن من شأنه أن يترتب عليه اضطراب في النظام أو الأمن العام ؛ بسبب الغاية منه ، أو بسبب ظروف الزمان والمكان الملازمة له أو لأي سبب خطير غير ذلك. ويجب على الإدارة حينئذ أن تعلن المنع إلى منظمي الاجتماع ، أو إلى أحدهم بأسرع ما استطاع ، وقبل الموعد المضروب للاجتماع بست ساعات على الأقل ، وأن تعلق هذا الإعلان على باب المحافظة أو المديرية أو المركز ، وتنشره في الصحف المحلية إذا تيسر ذلك. ولمنظمي الاجتماع أن يتظلموا من أمر المنع إلى وزير الداخلية. فإذا كان الأمر صادراً من سلطة البوليس في المركز فيقدم التظلم إلى المدير.

وتجيز المادة السابعة من القانون للبوليس حضور أى اجتماع لحفظ النظام والأمن ولمنع أى انتهاك لحرمة القانون. وتحوّله كذلك حق اختيار المكان الذى يستقر فيه. كما تجيز له فض الاجتماع فى الأحوال الآتية:

- إذا لم تؤلف لجنة للاجتماع ، أو إذا لم تقم اللجنة بوظيفتها.
- إذا خرج الاجتماع عن الصفة المعينة له فى الإخطار.
- إذا أُلقيت فى الاجتماع خطب أو حدث صياح ، أو أنشدت أناشيد ؛ مما يتضمن الدعوة إلى الفتنة ، أو وقعت فيه أعمال أخرى من الجرائم المنصوص عليها فى قانون العقوبات أو فى غيره من القوانين.
- إذا وقعت جرائم أخرى أثناء الاجتماع.
- إذا وقع اضطراب شديد.

أما المظاهرات وهى التجمعات المنظمة ذات الأغراض المحددة ، وتجرى فى طريق عام أو ميدان عام ، فقد سوى المشرع بينها وبين الاجتماعات العامة ، من حيث إخضاعها لإجراءات خاصة وقيود تكاد تكون واحدة ، على الرغم من أن المظاهرات بطبيعتها أكثر تهديداً للأمن العام ، وأدعى إلى تعطيل الحياة اليومية وحرية الأفراد فى المرور والانتقال. وتحوّل المادة التاسعة من القانون الإدارة سلطة تحديد مكان الاجتماع وخطة سير الموكب أو المظاهرة بشرط إعلان المنظمين.

وتحرص المادة العاشرة على الاحتفاظ للإدارة بما تتمتع به من سلطات خارج نطاق القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ ، فتذكر أنه لا يترتب على أى نص من نصوص هذا القانون تقييد ما للبوليس من الحق فى تفريق كل احتشاد أو تجمع ، من شأنه أن يجعل الأمن العام فى خطر ، أو تقييد حقه فى تأمين حرية المرور فى الطرق والميادين العامة.

ويؤخذ على الأحكام التى تضمنها هذا القانون ما يلى:

« بالنسبة لقيود الإخطار مسبقاً عن الاجتماع العام ، فإنه إن ساغ قديماً فإنه لم يعد مقبولاً فى أى دولة تقدر حرية الاجتماع. وفرنسا التى نقل عنها قانوننا ألغت هذا القيد. كما أن القانون المصرى أسرف فى فرض الشروط ، من حيث بيان موضوع الاجتماع والغرض منه وفيمن يتطلب توقيعاتهم وفى مدة الإخطار.

« يخول القانون الإدارة سلطة منع الاجتماع إذا كان من شأنه أن يترتب عليه اضطراب فى النظام أو الأمن العام ، فى حين أن بعض الدول كإنجلترا أوجبت على الإدارة استئذان

القضاء في مباشرة سلطة منع الاجتماعات. ولم يخول المشرع الفرنسي الإدارة هذه السلطة بنص خشية أن تتخذ الإدارة من ذلك تكتة لمصادرة الحرية. أما في مصر فيمكن للإدارة منع الاجتماع وللمنظم التظلم من الأمر واللجوء في شأنه إلى القضاء.

◀ يميز القانون للإدارة حضور الاجتماع وفضه في أحوال نص عليها ، لا تتحقق فيها ضرورة المحافظة على الأمن العام. فعدم تأليف لجنة للاجتماع أو عدم قيام اللجنة بوظيفتها ، أو خروج الاجتماع عن الصفة المبينة له في الإخطار ، أو قيام المجتمعين بنشاط يمكن أن يفضى إلى مخالفة القانون ، كل ذلك يجب ألا يسوغ بذاته التجاء الإدارة لفض الاجتماع ، ما لم يصحبه بالفعل إخلال بالأمن أو تهديد جدى له.

◀ أما تنظيم القانون للمظاهرات فهو متتقد لأنه يخوّل الإدارة سلطة منع المظاهرات بصورة لا تتلاءم مع الصفة الاستثنائية لهذه السلطة.

وإذا كانت الاجتماعات العامة والمظاهرات قد نظمها القانون على النحو المشار إليه. فهل هذا تنظيم لحق الاجتماع أم إهدار له ؟. الإجابة لدينا أن المشرع في تنظيمه لهذا الحق - على النحو الذى فصلناه - قد اعتدى عليه ، بحيث أصبح هذا التنظيم متقصاً منه إلى الحد الذى لا يحقق الغاية التى قصد إليها الدستور من إيراد هذا الحق فى صلبه.

وإذا كانت حرية الاجتماع فرعاً من حرية التعبير ، فإن كل القيود التى وردت على حرية الاجتماع وعلى حرية التظاهر السلمى تعنى فى ذات الوقت قيوداً على حرية التعبير.

(ج) القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ

حرصت الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على نظام الأحكام العرفية ، إلى أن صدر دستور ١٩٧١ متضمناً المادة ١٤٨ التى عاجلت حالة الطوارئ.

كما تعاقبت قوانين الطوارئ ، فكان أول قانون للأحكام العرفية هو القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٣ الذى ظل سارياً إلى أن ألغى بالقانون رقم ٥٣٣ لسنة ١٩٥٤ ، والذى ألغى بدوره بالقانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ السارى حتى الآن.

ولنا على أحكام قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ الملاحظات الآتية:

- يترتب على إعلان حالة الطوارئ طبقاً لهذا القانون ، حلول السلطة العسكرية تلقائياً محل السلطة المدنية فى حفظ الأمن والنظام. وهذا الحكم سمة من سمات نظام الأحكام العرفية العسكرية الذى كانت تطبقه قوات الاحتلال البريطانى فى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى.

- يسند قانون الطوارئ وظيفة الحاكم العسكري لرئيس الجمهورية ، في حين إنه يتعين الفصل بين وظيفتي رئيس الجمهورية والحاكم العسكري ؛ ذلك أن الجمع بين هاتين الوظيفتين فيه خطورة تتمثل في أن رئيس الجمهورية قد يعلن حالة الطوارئ أو يمدّها ، ليتقلد وظيفة الحاكم العسكري ، بما تخوله لشاغلها من اختصاصات وسلطات استثنائية نص عليها قانون حالة الطوارئ ، بالإضافة إلى ما يقرره لنفسه من اختصاصات جديدة ، ويمكن أن يستخدم كافة هذه السلطات والاختصاصات في الاعتداء على حقوق الأفراد وحرّياتهم ، تحت زعم أن حالة الطوارئ تتطلب ذلك.

- أضاف هذا القانون حالات أخرى تبرر إعلان حالة الطوارئ لم تكن واردة في القانونين السابقين عليه. هذه الحالات هي: التهديد بوقوع حرب ، أو حدوث كوارث عامة ، أو انتشار وباء متى نتج عنها تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في أي منطقة منها للخطر. ولا شك أن حالتى التهديد بوقوع حرب وحدث كوارث عامة من العمومية والمرونة بحيث يصعب تحديدهما بدقة ، الأمر الذى يتمتع معه رئيس الجمهورية بسلطة تقديرية واسعة في تقدير قيام أى من هاتين الحالتين غير المنضبتين ، مما قد يشكل خطراً على الحريات العامة.

- خول هذا القانون في مادته الثالثة رئيس الجمهورية سلطات واسعة ، هي في الأصل محتجزة للسلطة التشريعية ، وممارسة رئيس الجمهورية لهذه السلطات يمكن أن تهدر الحقوق والحريات وكذلك الضمانات المقررة لها.

فسلطة وضع القيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور ، والقبض على من قد تصفهم الحكومة بأنهم مشتبه فيهم ، أو بأنهم خطرون على الأمن والنظام العام واعتقالهم ، وتفتيش الأشخاص والأماكن دون تقييد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية هي تهديد خطير للحقوق والضمانات التى حرص المشرع الدستورى على تأكيدها بالنسبة للحرية الشخصية وحرمة المسكن وحرية الإقامة والتنقل وحرية الاجتماع.

وسلطة الأمر بمراقبة الرسائل والصحف والنشرات والمطبوعات والمحركات وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها ، وضبطها ومصادرتها وتعطيلها هي تهديد خطير لحرمة حياة المواطنين الخاصة ومراسلاتهم وبرقياتهم ومحادثاتهم

التليفونية ، وحرية الرأى والنشر ، وحرية الصحافة والطباعة والنشر ، وحرية البحث العلمى والفنى والثقافى.

وسلطة تحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها هى تهديد خطير لحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات والنقابات والاتحادات. وسلطة الاستيلاء على أى منقول أو عقار هى تهديد خطير لحرية الملكية الخاصة. ولم تكتف المادة الثالثة بالسلطات المتقدمة ، بل أجازت بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة هذه السلطات.

ويزيد من خطورة السلطات المفوضة لرئيس الجمهورية والتي تدخل فى اختصاص السلطة التشريعية أصلاً أمران :

الأول: أن العقوبة التى يملك رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه تقريرها على مخالفة الأوامر التى يصدرها - طبقاً لقانون الطوارئ - يمكن أن تصل فى جسامتها إلى عقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة (م ٥).

الثانى: أن سلطة رئيس الجمهورية فى تفويض سلطات الطوارئ المقررة له لا يرد عليها أى قيد ، سواء من حيث قدر السلطة التى يملك التفويض فيها ، أو من حيث المدى الإقليمى الذى تباشر فيه السلطة المفوضة ، أو من حيث المدى الزمنى التى تستمر فيه مباشرة هذه السلطات (م ١٧).

- لا يتغول قانون الطوارئ بما يمنحه للسلطة التنفيذية على ولاية السلطة التشريعية وحدها، وإنما يتغول على ولاية السلطة القضائية كذلك. فالمادة (٧) من القانون تنص على أن محاكم أمن الدولة الجزئية والعليا هى التى تختص دون المحاكم الجنائية العادية بالفصل فى الجرائم التى تقع بالمخالفة لأحكام الأوامر التى يصدرها رئيس الجمهورية ، أو من يقوم مقامه. ويعين رئيس الجمهورية أعضاء محاكم أمن الدولة ، بعد أخذ رأى وزير العدل بالنسبة للقضاة والمستشارين ، ورأى وزير الحربية بالنسبة إلى الضباط.

ويجوز لرئيس الجمهورية أو لمن يقوم مقامه أن يحيل إلى محاكم أمن الدولة الجرائم التى يعاقب عليها القانون العام. وقد باشر رئيس الجمهورية هذه السلطة بموجب الأمر رقم ٧ لسنة ١٩٦٧ .

وسلب اختصاص المحاكم الجنائية العادية لحساب محاكم استثنائية من حيث التشكيل ، ومن حيث الإجراءات السابقة على الإحالة إليها ، ومن حيث الإجراءات اللاحقة لصدور أحكام منها يحرم المواطن من حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى.

فمن حيث التشكيل ، من المسلم به في مجال الضمانات القضائية أن يكون تشكيل المحاكم وفقاً للقانون ، وطبقاً لقواعد مستقرة من الأصل ، وبمناى عن أى اختيار عارض ومحمتمل الخضوع لأى مؤثر من مؤثرات السلطة الحاكمة.

ومن حيث الإجراءات السابقة على الإحالة إلى محاكم أمن الدولة ؛ فإن للنياية العامة عند التحقيق كافة السلطات المخولة لها ولقاضي التحقيق ولغرفة الاتهام (قاضي الإحالة). وإعطاء نياية أمن الدولة هذه السلطات مجتمعة يفوت على المواطن المتهم الضمانات المقررة في قانون الإجراءات الجنائية ، وخاصة بالنسبة لوجوب عرضه في آجال محددة على القضاء للنظر في الإفراج عنه أو تجديد حبسه.

أما عن الإجراءات اللاحقة لصدور أحكام محاكم أمن الدولة ، فإن هذه الأحكام لا يجوز الطعن فيها بأى وجه من الوجوه ، ولا تكون نهائية إلا بعد التصديق عليها من رئيس الجمهورية. ويملك رئيس الجمهورية في شأنها سلطات ضخمة فيملك إلغاء الأحكام مع حفظ الدعوى ، أو إلغائها مع الأمر بإعادة المحاكمة أمام دائرة أخرى ، أو تخفيف العقوبات المحكوم بها ، أو تبديلها بعقوبات أقل ، أو إلغائها كلها أو بعضها ؛ أصلية كانت أو تكميلية أو تبعية ، أو وقف تنفيذها كلها أو بعضها.

ولا شك أن حرمان المواطن من الحق الذي ينص عليه قانون الإجراءات الجنائية في الطعن أمام محاكم قضائية أعلى بالمعارضة والاستئناف والنقض ؛ هذا الحرمان يسلب الضمانات التي نص عليها قانون الإجراءات ، ولا يقوم بديلاً عنه التظلم الذي يمكن أن يقدم إلى مكتب شئون أمن الدولة الملحق برئاسة الجمهورية.

وبالطبع فإن المشرع الدستوري حينما يوكل تنظيم حالة الطوارئ إلى المشرع العادى ، فإنه لا يتصور أن يصدر قانون بمثل هذه القسوة وعدم المعقولية ، بل يتصوره قانوناً مراعيّاً المبادئ الأساسية التي ينص عليها الدستور ، فلا يقضى على مبدأ الفصل بين السلطات ، ومبدأ سيادة القانون ، ومبدأ ضرورة وجود سلطة قضائية مستقلة ومحيدة. ولا يتصوره مهدرّاً حقوق الأفراد وحررياتهم بما فيها حرية التعبير. إن رئيس السلطة التنفيذية بهذا القانون يصبح قابضاً على كل شئ الوطن والبشر. إن هذا القانون يحيل الإنسان المصرى إلى رعية لا مواطناً ، ويضحى به الحاكم قيصرّاً.

(د) قانون ضمانات ديموقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م

في بداية عام ١٩٩٣ تفجرت الأزمة في مصر بين الدولة وبين النقابات المهنية التي تضم

طوائف المثقفين في مصر بسبب صدور قانون يشترط ضرورة توافر نسبة معينة من أعضاء الجمعيات العمومية لهذه النقابات ، لإمكان إجراء انتخابات مجالس إدارتها ، وإلا تولت لجنة إدارية إدارة هذه النقابات.

وقال المعارضون لهذا القانون: إنه يصادر حرية حوالي ٢,٥ مليون عضو في حوالي ٢١ نقابة مهنية ، ويحظر عليهم ممارسة أنشطة تخرج على أهداف النقابة. والمقصود هنا حظر الاشتغال بالسياسة داخل النقابة ، وحظر إبداء الرأي في القضايا العامة التي تم الوطن ، أى باختصار تكميم أفواه حوالي ٢,٥ مليون مواطن يمثلون عقل وفكر الأمة ، من إبداء آرائهم في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل نقاباتهم. هذا في الوقت الذي تفرض فيه الدولة قيوداً على نشاطات الأحزاب السياسية القائمة ، وتفرض قيوداً أشد على تكوين أحزاب جديدة ، وتحظر على الأفراد إصدار الصحف. وتخوض الانتخابات بأساليب غير نزيهة ، وتتلاعب بقرارات محكمة النقض الخاصة ببطلان عضوية بعض أعضاء مجلس الشعب.

وقد نص هذا القانون في المادة الثانية على أنه يشترط لصحة انتخاب النقيب وأعضاء مجلس النقابة العامة أو الفرعية تصويت نصف عدد أعضاء الجمعية العمومية المقيدة أسماؤهم في جداول النقابة ممن لهم حق الانتخاب - على الأقل - طبقاً لأحكام قانون كل نقابة ، فإذا لم يتوافر النصاب المذكور ، يستمر النقيب ومجلس النقابة في مباشرة اختصاصاتها لمدة ثلاثة أشهر فقط ، ويدعى أعضاء الجمعية العمومية خلال هذه المدة لانتخاب النقيب أو مجلس النقابة بذات الطريقة ، ويكون الانتخاب صحيحاً باكتمال النصاب المنصوص عليه سلفاً.

ولقد بررت الحكومة النص المذكور ، بأنه يوسع قاعدة الديمقراطية. لكن التساؤل الذي يثور هنا لماذا يضع المشرع شرط النسبة العالية كنصاب لازم لانتخاب مجالس النقابات ، ولا يضعه بالنسبة للساحة الأوسع والأهم ساحة المجلس النيابي الذي يشكّل بنحو ١٠٪ ممن لهم حق التصويت. وإذا كانت سيطرة الأقلية النشطة واردة في عموم التجربة الديمقراطية ، فلماذا التركيز عليها بالنسبة للنقابات المهنية دون غيرها من المنظمات الديمقراطية.

إن اشتراط النسبة المذكورة سوف يؤدي في حالة عدم توافرها إلى تدخل إداري في الشؤون الداخلية للنقابات ، وهو أمر لا يمكن قبوله لأنه سيدخل هذه النقابات في دوامة من عدم الاستقرار ، بل إنه قد يؤدي إلى القضاء على التنظيم النقابي والحرية النقابية.

وتنص المادة الثالثة من القانون على أنه إذا لم يتم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفقاً للأحكام المنصوص عليها في المادة الثانية ، يتولى اختصاصات مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة أقدم رئيس بمحكمة استئناف القاهرة.. ويكون لهذه اللجنة المؤقتة جميع الاختصاصات المقررة لمجلس النقابة ، وتكون لرئيسها اختصاصات النقيب. وتتولى اللجنة المؤقتة خلال ستة أشهر اتخاذ إجراءات الترشيح وانتخاب النقيب ومجلس النقابة وفق أحكام هذا القانون ، وتكرر الدعوة بذات الطريقة حتى يكتمل النصاب المطلوب.

وإذا كان الهدف الأساسي للقانون -كما يقال- هو توسيع دائرة الديمقراطية ، فإنه يفرض في النهاية مجلساً معيناً ، لا يشارك الأعضاء في اختياره ، إذا لم تتوافر النسبة المطلوبة لإجراء الانتخابات ، وهي غالباً لا تتوافر خاصة في النقابات التي تبلغ جمعياتها العمومية مئات الآلاف. وإذا كان الأمر كذلك ، أليس من الأفضل أن يدير أعضاء منتخبون - ولو من من قبل نسبة صغيرة من أعضاء الجمعية العمومية- نقابتهم بدلاً من أن يديرها أفراد معينون؟. لا شك في ذلك سواء على الصعيد الديمقراطي ، أو على صعيد الخبرة والتجربة اللتين يتعين توافرهما فيمن يديرون النقابات.

وتنص المادة الخامسة من القانون على أن يكون اجتماع الجمعية العمومية لأغراض الانتخاب في غير أيام الجمع والعطلات الرسمية. وهذا النص يساعد على عدم اكتمال النصاب المطلوب. إن إجراء الانتخاب يوم الجمعة أو يوم العطلة الرسمية ، فيه تشجيع للعضو على الإدلاء بصوته. كما أن من المستحيل أن يدلى أعضاء بعض النقابات وعددهم مئات الآلاف بأصواتهم في يوم واحد في غير أيام الجمع والعطلات الرسمية. إن هذا النص يعنى عدم إمكانية عقد جمعية عمومية على الإطلاق لإجراء انتخابات مجلس النقابة ، بما قد يترتب على ذلك من استمرار تعيين لجان إدارية لتولى اختصاصات مجالس إدارة النقابات.

وإذا كان الدستور في المادة ٥٦ قد نص على أن إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطي حق يكفله القانون ، فهل كفل القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ هذا الحق ؟ في رأينا أن القانون المذكور لم يكفل هذا الحق وإنما نقضه. إن أعمال القانون المذكور سوف يترتب عليه في النهاية أن تدير النقابات المهنية لجان إدارية بصفة دائمة ، الأمر الذي يهدر حق إنشاء النقابات على أساس ديمقراطي ، كما يهدر بالتبعية حق الاجتماع وحق التعبير لأعضاء هذه النقابات.

نخلص من القوانين التي استعرضناها سلفاً أن المشرع الدستوري وقد فوض المشرع

العادى فى تنظيم الحريات ومنها حرية التعبير ، قام الأخير بالاعتداء عليها ، إذ لم يكتف بتنظيمها ، وإنما نقضها ، أو انتقص منها إلى حد كبير ، ليفرض على المواطن صمتاً معززاً بقوة القانون ، فيصادر حقه فى الاجتماع والحوار ، ويعوق عرض الآراء وتداولها .

٤ - المغالاة فى التجريم والإسراف فى العقاب

لم يكتف المشرع العادى -على النحو سالف الذكر- بتقييد الحريات بأغلال مسبقة تعوق ممارستها ، وإنما غالى كذلك فى التجريم وأسرف فى العقاب بقصد قمعها . فقد تضمن قانون العقوبات تجريماً لأفعال غير منضبطة ومطاطة ، وفرض عليها عقوبات قاسية يمكن أن تصد المواطن عن ممارسة حقه فى التعبير . وعلى سبيل المثال أورد قانون العقوبات النصوص التالية :
- تنص المادة ٨٠ (ج) على أن «يعاقب بالسجن كل من أذاع عمداً فى زمن الحرب أخباراً أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرصة ، أو عمد إلى دعاية مثيرة ، وكان من شأن ذلك كله إلحاق الضرر بالاستعدادات الحربية للدفاع عن البلاد أو بالعمليات الحربية للقوات المسلحة ، أو إثارة الفرع بين الناس ، أو إضعاف الجلد فى الأمة» .

وقد سوّت هذه المادة بين المعلومات الصحيحة والتي يمكن أن تكون دعايات مثيرة مغرصة ، وبين الاشاعات الكاذبة . وقد اعتبر القانون أن مجرد إذاعة أخبار أو بيانات أو اشاعات مغرصة أو كاذبة أو إذاعة الدعايات المثيرة معاقب عليه ، مادام يؤدى إلى إضعاف جلد الأمة . وبمعنى آخر ليس من الضرورى التحقق مما إذا كانت تلك الأخبار قد حققت الغرض المقصود منها أم لا . فبمجرد إذاعتها يتحقق الهدف الإجرامى حتى وإن لم يترتب عليها أى أثر سلبي . فالعقاب قد يكون على نشر تلك الأخبار أو المعلومات حتى وإن كانت صحيحة ، إذ يمكن اعتبارها فى هذه الحالة مغرصة ، وافترض القانون دائماً أن الغرض غير مشروع ، كما يمكن اعتبارها من قبيل الدعايات المثيرة أى التى تؤدى إلى البلبلة . فكتابة مقال أو بيان يظهر فيه السخط والانتقاد على ما آل إليه حال الشعب من حيث مستوى المعيشة والدخل القومى أو تفشى الفساد أو الانحراف يعتبر وفق هذه المادة من قبيل الدعاية المثيرة التى يمكن أن تضعف من روح الأمة^(٤) .

- وتنص المادة ٨٠ (د) على أن : «يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ، ولا تزيد على خمس سنوات ، وبغرامة لا تقل عن ١٠٠ جنيه ، ولا تتجاوز ٥٠٠ جنيه ، أو بإحدى هاتين العقوبتين كل مصرى أذاع عمداً فى الخارج أخباراً أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرصة حول الأوضاع الداخلية للبلاد ، وكان من شأن ذلك إضعاف الثقة المالية بالدولة أو هيبته

واعتبارها أو باشر بأى طريقة كانت نشاطاً من شأنه الإضرار بالمصالح القومية للبلاد». فالنشر في الخارج هو محل التجريم حتى لو كان صحيحاً ، مادام أن هذا النشر ينال من هيبة الدولة أو شرفها أو اعتبارها. فإذا نشر شخص مقالاً عن استثناء التعذيب في مصر دون أن يتم تعقب مرتكبيه ، أو انتشار الفساد دون متابعة قضائية ، فإن ذلك يقع كله تحت طائلة التجريم ، حتى وإن كان ما نشر صحيحاً ، مادام أن ذلك يمس هيبة الدولة أو شرفها^(٥).

- وتنص المادة ٨٦ مكرر على أن: «يعاقب بالسجن كل من أنشأ أو أسس أو أدار على خلاف أحكام القانون جمعية أو هيئة أو منظمة أو جماعة أو عصابة يكون الغرض منها الدعوة بأى وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين ، أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها ، أو الاعتداء على الحرية الشخصية للمواطن أو غيرها من الحريات والحقوق العامة التي كفلها الدستور والقانون ، أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعى. ويعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة كل من تولى زعامة أو قيادة ما فيها ، أو أمدّها بمعونات مادية أو مالية مع علمه بالغرض الذى تدعو إليه.

ويعاقب بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات كل من انضم إلى إحدى الجمعيات أو الهيئات أو المنظمات أو الجماعات أو العصابات المنصوص عليها فى الفقرة السابقة ، أو شارك فيها بأى صورة ، مع علمه بأغراضها.

ويعاقب بالعقوبة المنصوص عليها بالفقرة السابقة كل من روج بالقول أو الكتابة أو بأى طريقة أخرى للأغراض المذكورة فى الفقرة الأولى ، وكذلك كل من حاز بالذات أو بالواسطة أو أحرز محررات أو مطبوعات أو تسجيلات ، أياً كان نوعها تتضمن ترويحاً أو تحبيذاً لشيء مما تقدم ، إذا كانت معدة للتوزيع أو لاطلاع الغير عليها. وكل من حاز أو أحرز أى وسيلة من وسائل الطبع أو التسجيل أو العلانية ، استعملت أو أعدت للاستعمال ؛ ولو بصفة وقتية لطبع أو تسجيل أو إذاعة شيء مما ذكر».

وما ورد فى الفقرة الأولى من المادة السابقة ، يمكن الاستناد إليه لمساءلة أى عدد يجتمع من المواطنين للتفكير فى المطالبة بتعديل بعض أحكام الدستور ، أو تغيير ما تنص عليه بعض القوانين ، أو البحث فيما يقع من خلافات بين طوائف الأمة. وهذا أمر خطير يجعل من الممكن تجريم اجتماع أى عدد من المواطنين للنقاش وتبادل الرأى حول ما يجب أن يكون فى شأن أوضاع البلاد ، دون استخدام أى أسلوب إرهابى مما نصت عليه المادة ٨٦. إذن فالتفكير والنقاش فى شئون البلاد يمكن أن يعد جريمة ، مادام قد اجتمع عليه مجموعة من

المواطنين ، لأن القانون يفترض أن هذه المجموعة هي نواة للعنف والإرهاب ، مادامت قد أرادت التفكير في شئون البلاد ومستقبلها.

كما استعملت هذه الفقرة عبارات مطاطة وغير محددة كعبارة «الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى». فهذه العبارة هي مجرد شعار أو مصطلح سياسى ، فهل يجوز التجريم فى هذه الحالة ؟ إن المشرع يجرم أشياء محددة وليست أشياء غير منضبطة !! ففكرة السلام الاجتماعى فيها وجهات نظر متعددة ، فيمكن أن أكتب شيئاً أهداف فيه إلى تحقيق السلام الاجتماعى ، فى حين يرى آخرون أن ما أكتبه يعد إخلالاً بالسلام الاجتماعى. ولذلك فإن هذا يمكن أن يؤدى إلى تجريم الفكر.

ونصت الفقرة الثالثة على عقوبة السجن لكل من روج بالقول أو الكتابة أو بأى طريقة أخرى لغرض من أغراض التجمعات التى لا تستخدم أى وسائل إرهابية ولو كان حقاً. ألا يتنافى ذلك مع الحرية والديموقراطية ، ويتصادم مع حرية التعبير عن الرأى. إن هذا قد يغلق باب الحوار ويقتل الفكر.

وإذا كان مجرد حيازة المطبوع أو المحرر يعد فى حكم هذا النص جريمة ، فإن التساؤل الذى يثور هو: كيف تعتبر حيازة المطبوع أو المحرر جريمة ، إذا لم يكن هذا المطبوع أو المحرر مجرماً قبل شرائه ثم صار مجرماً بعد ذلك !!. وإذا كان المطبوع أو المحرر - كما يقول النص - معداً للتوزيع أو لاطلاع الغير ، ألا يمكن أن يطول العقاب كل من فى مكتبته كتاب أو تسجيل تنطبق عليه هذه المواصفات على الرغم من جهله بأن ما فى حوزته من مطبوعات ومحركات يخضع لأحكام هذا القانون.

وإذا كان يتعين أن يكون العقاب عن فعل حدث فعلاً ، فكيف يعاقب الإنسان على مجرد الدعوة ، وقد تكون هذه الدعوة من قبيل الرأى والرأى الآخر !!

- وتنص المادة ٩٨ أ مكرر على أن: «يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات وغرامة لا تقل عن خمسين جنيهاً ولا تتجاوز خمسمائة جنية كل من روج بأى طريقة لمناهضة المبادئ الأساسية التى يقوم عليها نظام الحكم الاشتراكى فى الدولة ، أو حرض على كراهية هذه المبادئ أو الازدراء بها ، أو حذب الدعوة ضد تحالف قوى الشعب العاملة ، أو حرض على مقاومة السلطات العامة ، وكذلك كل من حاز بالذات أو بالوساطة أو أحرز محركات أو مطبوعات تتضمن ترويحاً وتحبيذاً لشيء مما تقدم إذا كانت معدة للتوزيع أو لاطلاع الغير عليها ، وكل من حاز أو أحرز أى وسيلة من وسائل الطبع أو التسجيل أو العلانية مخصصة - ولو بصفة وقتية - لطبع أو تسجيل أو إذاعة شيء مما ذكر».

وإذا كانت المادة السابقة قد تقرررت لحماية النظام الاشتراكي والتنظيم السياسي الواحد الذي يتكون من تحالف قوى الشعب العاملة ، فقد اختفى هذا النظام وحل محله اقتصاد السوق وتعدد الأحزاب ، ومع ذلك بقى هذا الحكم قائماً. هذا فضلاً عن أن هذه المادة تعاقب أيضاً كل من أحرز مطبوعات أو نشرات أو كتب تتضمن دعوة ضد النظام الاشتراكي أو انتقاصاً من قدره أو شرحاً لمساوئه ، أو تفضيل نظام آخر عليه. ويعاقب القانون على ذلك ليس فقط فيما لو كانت تلك المطبوعات معدة للتوزيع مما مفاده ضرورة ضبط عدد كبير من النسخ ، بل يكفي أن تكون معدة لاطلاع الغير عليها ، بما معناه أن ضبط نسخة واحدة يكفي ، لأن من حاز هذه النسخة ربما سوف يقوم بإطلاع الغير عليها. فهذه المادة تكتفى لقيام جريمة الترويج والتحييد مخاطبة شخص واحد ، أو وقوعها في جمعية خاصة ، أو في مكان خاص أى دون حاجة إلى العلانية^(٦).

إن ما أورده المشرع في قانون العقوبات على النحو الذى فصلناه سلفاً كاف لأن يقصف المواطن المصرى قلمه ، ويصمت ، ويدير ظهره للشأن العام ، مؤثراً السلامة ، بدلاً من أن يزج بنفسه في متاهات ؛ الله وحده عليم بنتائجها.

ثالثاً : موقف القضاء المصرى من حرية التعبير ، وتقديرنا لهذا الموقف

إذا مارس المواطن حقه فى التعبير ، وقامت السلطة بالاعتداء على هذا الحق ، والتجأ هذا المواطن إلى القضاء طالباً النجدة ، فما هو موقف القضاء فى ظل الظروف التى فصلناها سلفاً ، والتى تعوق إلى حد كبير ممارسة حرية التعبير؟.

هذا المبحث يعالج باختصار موقف القضاء المصرى من حرية التعبير ، وتقديرنا لهذا الموقف.

١ - موقف مجلس الدولة

نستطيع أن نقول إن قضاء مجلس الدولة فى الحريات -ومنها حرية التعبير- مر بمراحل ثلاث :

الأولى: من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٥ وفيها وقف موقفاً صلباً فى الدفاع عن الحقوق والحريات. الثانية: من عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٧١ وفيها وقف موقفاً متراحياً من الدفاع عن الحقوق والحريات. الثالثة: من عام ١٩٧١ وحتى الآن وفيها وقف موقفاً يتراوح بين الإقدام والإحجام وإن رجحت كفة الإقدام. وبالطبع كانت هذه المواقف أساساً صدى

للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بمصر والتي لا نرى متسعاً من الوقت للخوض فيها.

وفي ضوء هذا التقسيم للمراحل التي مر بها قضاء مجلس الدولة ، سنتناول باختصار صور حرية التعبير في قضاء مجلس الدولة ، والمتمثلة في حرية العقيدة والديانة ، وحرية الصحافة ، وحرية النشر ، وحرية الاجتماع ، وحرية التظاهر السلمى ، وحرية السينما والمسرح.

(أ) حرية العقيدة والديانة

حرص مجلس الدولة على حماية حرية العقيدة ، إلا أنه قرن ذلك بضرورة خضوعها للعادات المرعية ، وأن تجد حدها في عدم الإخلال بالنظام العام ، أو منافاة حرمة الآداب. فذهب إلى أن حرية العقيدة وإن كفلها الدستور وفرض على الدولة توفير حمايتها لكل فرد ، إلا أنها ليست مطلقة من كل قيد ، فلا يسرف فيها إلى حد المغالاة والتطرف ، ولا يتخذ منها وسيلة للطعن في عقيدة أخرى ، بما يثير النفوس. ولا يتذرع بها للخروج على المألوف من الأسس الدستورية والأوضاع الشرعية القائمة ، ولا تستغل بها عواطف البسطاء من الناس باسم الدين لبلبلة أفكارهم وزعزعة عقائدهم (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٦/٦/١٩٥٤ ، ق ١٢٥٥ ، س ٦ ، مجموعة السنة ٨ ، قاعدة رقم ٨١٣ ، ص ١٥٥٠).

وذهب إلى أن البهائية فرقة ليست من فرق المسلمين ؛ إذ أن مذهبهم يناقض أصول الدين وعقائده التي لا يكون المرء مسلماً إلا بالإيمان بها جميعاً ، بل هو مذهب مخالف لسائر الملل السماوية ، ومن اعتنقه من بعد ما كان مسلماً صار مرتدأ عن دين الإسلام (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٦/٥/١٩٥٢ ، ق ١٩٥ ، س ٤).

وذهب إلى أن حرية العبادة بالنسبة للجميع أمر مباح يمكن ممارسته فى أى مكان ، ولا يملك أحد تعطيله مادام لا يخل بالنظام العام ولا ينافى الآداب. لذلك فإن الأمر بتعطيل اجتماع دينى مسيحي فى منزل أحد المواطنين يقع باطلاً لتعارضه مع حرية إقامة الشعائر الدينية للجميع (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٦/١٢/١٩٥٢ ، ق ٦١٥ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٩٨ ، ص ١٤٧).

(ب) حرية الصحافة

حاول مجلس الدولة فى المرحلة الأولى من قضاائه أن يفسح المجال واسعاً لإصدار الصحف ، وكانت وسيلته لبلوغ ذلك هى فرض رقابة على قرارات الإدارة بالاعتراض على

القائمين على أمور الصحف ، وكذلك على قرارات الإدارة بالاعتراض على إصدار الصحف ، وعلى قراراتها بإلغاء الصحف ، وإذا تبين له عدم مشروعية هذه القرارات ألغائها.

(أحكام محكمة القضاء الإدارى فى ١١/٤/١٩٥١ ، ق ٨٠٣ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٨٥١ ، ص ١٣٢٣ . وفى ٦/١/١٩٥٣ ، ق ٣٠٥ ، س ٦ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ١٧٤ ، ص ٢٧٨ . وفى ٢/٣/١٩٥٣ ، ق ١٢٤ ، س ٦ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٣٤٧ ، ص ٥٨١ . وفى ١٨/١٢/١٩٥١ ، ق ٣٤٤ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٦٤ ، ص ١٨٠).

وفى حكم مدوٍ لمجلس الدولة انتهى إلى إلغاء القرار الصادر من مجلس الوزراء فى ٢٨/١/١٩٥١ بإلغاء جريدة مصر الفتاة ، وقال: إن المادة (١٥) من دستور ١٩٢٣ لا تجيز للإدارة مصادرة الصحف قبل صدور تشريع ينظم هذه المصادرة الإدارية ، لأن الحريات العامة فى مصر - ومنها حرية الصحافة - إذا أجاز الدستور تقييدها فإنها لا تقيد إلا بتشريع. وانتهى إلى أنه لما كان التشريع الذى ينظم المصادرة الإدارية للصحف لم يصدر ، فإن قرار مجلس الوزراء الصادر بإلغاء جريدة مصر الفتاة يكون باطلاً لمخالفته الدستور (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٦/٦/١٩٥١ ، ق ٥٨٧ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٥ ، قاعدة رقم ٣٥٧ ، ص ١٠٩٩).

وفى المرحلة الثانية من قضائه ذهب مجلس الدولة إلى أن الاتحاد الاشتراكى يعتبر سلطة مستقلة عن سائر السلطات ، وقد خوله المشرع سلطة الترخيص فى إصدار الصحف والعمل فى الصحافة ، ولا مراء فى أن من يملك المنح يملك المنع. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٦/١٢/١٩٦٦ م ، ق ١٧٤٩ ، س ٢٠ ، مجموعة المحكمة فى ثلاث سنوات ، قاعدة رقم ١٨ ، ص ٢٥).

وفى هذه المرحلة رفض دعوى أقامتها الدكتور درية شفيق طالبة إلغاء الأمر العسكرى رقم ٢٥ لسنة ١٩٥٧ بتعطيل مجلة «بنت النيل» ، ومجلة «درية شفيق» منتهياً إلى أن الحاكم العسكرى يملك أن يعطل إصدار المجلات التى يرى أن إصدارها يؤدى إلى الإخلال بالنظام العام ، رغم ما تنص عليه المادة (٤٥) من دستور ١٩٥٦ م من أن حرية الصحافة مكفولة فى حدود القانون ، ورغم خلو قانون الأحكام العرفية من نص يخول الحاكم العسكرى هذه السلطة. وأسس قضاءه على أنه عند قيام ظروف استثنائية فإن للإدارة أن تهدر أحكام القوانين السارية ، وأن تباشر اختصاصات جديدة لا سند لها فى هذه القوانين ، إذا تبين أن

إعمال هذه الأحكام في ظل الظروف الاستثنائية لا يمكنها من المحافظة على الأمن. (حكم محكمة القضاء الإداري في ٢٨/٣/١٩٦١، ق ١٢٧٦، س ١١، مجموعة السنة ١٥، قاعدة رقم ١٣٤، ص ١٧٧).

وفي المرحلة الثالثة من قضائه ذهب مجلس الدولة إلى أنه: صدر قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ ناصاً على حق كل حزب في إصدار صحيفة أو أكثر للتعبير عن آرائه، دون التقييد بالحصول على ترخيص من الاتحاد الاشتراكي العربي، ومن ثم يكون ما قام به حزب مصر العربي الاشتراكي من إصدار «جريدة مصر» هو استعمال لحق استمده مباشرة من القانون، ولا يلزم لنشوءه صدور قرار إداري خاص بذلك. (حكم المحكمة الإدارية العليا في ١٦/١/١٩٨٢، ق ٥٩١، س ٢٥، مجموعة السنة ٢٧، قاعدة رقم ٣٥، ص ٢٥٣).

وذهب إلى أنه لا يجوز للاتحاد الاشتراكي إلغاء ترخيص الجريدة مادام أنه ليس هناك سبب للإلغاء، كعدم انتظام صدور الجريدة على النحو الذي تقتضيه أحكام القانون، أو تغيير البيانات التي تضمنها إخطار الجريدة دون إعلانه للمحافظة. (حكم المحكمة الإدارية العليا في ٢٤/٤/١٩٨٢، ق ٤٣١، س ٢٦).

وذهب إلى أن القضاء الإداري لا يملك في ضوء التشريعات السارية إلغاء أو تعطيل تراخيص الممارسة الصحفية لأي سبب من الأسباب، التزاماً بإرادة المشرع فيما قرره بشأن تنظيم الصحافة إصداراً أو ممارسة، لأن مثل هذا القضاء يأتي على خلاف مراد المشرع فيما قرره بالنسبة للشأن الصحفي. كما أن إلغاء ترخيص الصحيفة يعتبر من قبيل التدابير الجزائية التي تنال من حرية الصحافة، والتي يرتبط توقيعها بتقدير المشرع الذي لم يقدر الوصول بهذا الجزء إلى مرحلة إلغاء ترخيص إصدار الصحيفة. (حكم المحكمة الإدارية العليا في ٢٥/٥/٢٠٠٢ في الطعن رقم ٩٤٨٨ لسنة ٤٧ق).

وذهب إلى أنه لما كان غرض الشركة هو إصدار صحيفة، وهذا الغرض بذاته غير مخالف للقانون ولا للنظام العام، فإنه لا يجوز التعلل برأي منسوب لجهة أمن ترى عدم الموافقة على التأسيس، إذ أن هذا الرأي لا يتطلبه القانون، فضلاً عن أنه ليس سبباً من تلك التي اعتد ببيانها القانون - حصراً وتحديداً - أساساً وتكئة صالحة للاعتراض على تأسيس الشركة. (حكم محكمة القضاء الإداري في ١٨/١/٢٠٠٠، ق ٧٦٢٦، س ٥٢).

(ج) حرية النشر

ذهب مجلس الدولة إلى رفض إلغاء قرار مجلس الوزراء بمصادرة كتاب اسمه «الفرقان لابن الخطيب» يبحث في جمع القرآن وتدوينه وهجائه ورسمه وتلاوته وقراءته ووجوب ترجمته وإذاعته ، والتي تمت بناء على طلب الأزهر الذي رأى أن الكتاب -بما اشتمل عليه من الأخطاء والمغامز وحشد الروايات الضعيفة المشككة مع تأييدها ، وغض النظر عما رد به العلماء عليها- يؤثر في الناس تأثيراً سيئاً ، ويزلزل عقائد العامة وأوساط المتعلمين في كتابهم الكريم ، ويفتح أمامهم أبواباً من الشكوك والزيغ والإلحاد. وقال في حكمه: إن حرية النشر ليست حرية مطلقة ، بل هي مقيدة بأن يلتزم الكاتب المنهج العلمي ، بأن يبسط مختلف الآراء في دقة وأمانة ونزاهة ، وأن يستظهرها استظهاراً صحيحاً سليماً ، ثم يناقشها في منطق وفهم وعن دراية وعلم. وهو إن فعل ذلك فإنه لا حرج عليه بعد ذلك إن أخذ برأي دون آخر".

ولا يستلزم الأمر لمصادرة كتاب يمس الدين أن يؤدي نشر هذا الكتاب إلى قيام ثورة أو إذكاء فتنة ، بل يكفي أن يكون هناك ثمة احتمال لأن يترتب على نشره تكدير للسلم العام ، ولا يلزم أن يكون هذا التكدير مادياً بحدوث شغب أو حصول هياج ، بل يكفي أن يكون معنوياً بإثارة الخواطر وإهاجة الشعور. (حكم محكمة القضاء الإداري في ١١/٥/١٩٥٠ م ، ق ٦٨٥ ، س ٢ ، مجموعة السنة ٤ ، قاعدة رقم ٢٢٥ ، ص ٧٦١).

وذهب إلى عدم جواز توثيق عقد إنشاء مؤسسة بهائية غرضها طباعة ونشر الكتب والمؤلفات والنشرات والجرائد والمجلات وكافة المطبوعات الخاصة بالديانة البهائية ؛ لأن هذه الديانة مناقضة لأصول الدين الإسلامي ، وتشكك المسلمين في كتابهم ونبیهم. (فتوى إدارة الفتوى لوزارة العدل رقم ١٢٩ في ١٧/٤/١٩٥٢ ، مجموعة فتاوى الستين ٩ و ١٠ ، قاعدة رقم ١٦٩ ، ص ٢٥٣).

وذهب إلى أنه إذا كان للرقيب العام في ظل نظام الأحكام العرفية سلطة منع النشر من غير إخطار سابق ، إلا أن ذلك منوط بأن يكون في حدود القانون ولمبرر يقتضيه ، بأن يكون النشر من شأنه تهيج الخواطر أو إثارة الفتنة أو الإخلال بالأمن والنظام ، وهو في هذه الحدود القانونية خاضع لرقابة المحكمة القضائية ، وهي لا ترى قيام المبرر الحقيقي لمنع تصحيح ما نشر من تقرير النائب العام خاصاً بالوزير عبد الفتاح حسن ، في أمر لا جدال في أنه يخالف الثابت في التحقيق ، بحجة أن في النشر إخلالاً بالأمن ، مع أن مثل هذا الإخلال لا يتأتى من وضع الأمور في نصابها الصحيح بالوسيلة التي خولها القانون لصاحب الشأن ، تمكيناً له

للدفاع عن نفسه ، في شأن ما نشر خاصاً بشخصه. فتنفيذ القرار المطعون فيه بمنع نشر التصحيح يقف - والحالة هذه - عقبة غير قانونية في سبيل استعمال المدعى حقاً مشروعاً. ويترتب على تنفيذ القرار نتائج يتعذر تداركها ، لمساسها بسمعته السياسية وتصرفاته العامة كوزير سابق من وزراء الدولة. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٠/٧/١٩٥٢ ، ق ٦٩٤ ، س ٦ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٥٩٠ ، ص ١٣٩٢).

وذهب إلى أن كتاب «الدين والضمير» قد انتحى فيه المدعى ناحية تحالف الدين وتعاليمه وأحكام الشرع ، بأن أورد فيه ما يعتبر دعوة إلى الإلحاد وعدم الاعتداد بالأديان السماوية ، وأنه على ما وصفه به تقرير اللجنة التى راجعته بأن فيه «أخطاء فاحشة وزلات لا تحتمل». وانتهت فيه بحق إلى أن المدعى قصد بكتابه هذا إلى هدم الأديان ، وتزيين وتحبيب الإلحاد والإباحية إلى النفوس ، بإطراء الملحدين وتمجيدهم وتسجيل فضائلهم ، وعرض وتسجيل الفضائح والمخازى التى ارتكبها بعض المتمين للدين إلى غير ذلك مما أوردته اللجنة فى تقريرها وانتهت إليه ، والكتاب على هذه الصورة فيه مناهضة للنظام العام الذى من أخص عناصره الدين ، كما أن فيه إخلالاً بالآداب العامة. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٩/٧/١٩٦٣ م ، ق ٨٣٧ ، س ١٤ ، مجموعة المحكمة فى خمس سنوات ، قاعدة رقم ١٠٨ ، ص ٢١٧).

وذهب إلى أن القرار المطعون فيه والمتضمن مصادرة كتاب «نحو ثورة إسلامية» ، أقيم على أسباب حاصلها أن السماح بتداول هذا الكتاب قد يؤدى إلى الإخلال بالأمن العام فى الدولة ، لما ينطوى عليه من عرض للأفكار التى يعتنقها المؤلف من عدم فصل بين الدين والدولة ، وأنه لا يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية بغير حكومة إسلامية. فضلاً عن إشادته بالإمام الخومينى وبثورته فى إيران. ولقد تأيدت مخالفة الكتاب لمتطلبات الأمن بمقتضى التقرير المقدم عنه من إدارة البحوث والنشر بالأزهر الشريف ، حيث جاء به أن المؤلف ينكر فى كتابه حد الخمر ، وشكك فى الأحاديث النبوية الواردة فيه. كما أن الكتاب يتضمن بعض العبارات العمومية الحادة التى عالج بها المؤلف طلب تطبيق الشريعة الإسلامية ، وهى عبارات تتسم فى حقيقتها بالعدائية ، وتثير النفوس ، وتدعو إلى سوء التأويل. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٣/٣/١٩٨٤ ، ق ١١٣ ، س ٣٥).

(د) حرية الاجتماع

يقول مجلس الدولة عن حق الاجتماع :

إن حق الاجتماع ليس منحة من الإدارة تمنعها أو تمنحها كما تشاء ، بل هو حق أصيل للناس اعترف به القانون وأكدته الدستور ؛ ولهذا فهو لا يقتضى طلباً من قبل صاحب الشأن ، ولا يلزم لنشوئه صدور قرار الإدارة بالترخيص به ، وإنما هو مستمد من القانون ، و فقط يجب عليه إن أراد استعماله أن يخطر الإدارة بزمان الاجتماع ومكانه ، وغير ذلك من البيانات التى نص عليها القانون. وسلطتها فى منع الاجتماع وفى فضه هى سلطة استثنائية ، تخضع لرقابة المحكمة ، لتتعرف ما إذا كان استعمالها مطابقاً للقانون نصاً وروحاً ، أم أنه ليس كذلك. وقيد المنع يجب أن يفهم فى أضيق الحدود ، فلا تستعمله الحكومة إلا للضرورة القصوى ، وذلك عندما تقوم لديها أسباب حقيقية لها سندها من الواقع ، تدل على أن الاجتماع من شأنه حقاً الإخلال بالأمن العام ، وهى فى هذا الشأن تخضع لرقابة المحكمة ، حتى لا يبدد الحق ذاته تحت شعار تلك الرخصة الاستثنائية. وللمدعين الحق فى أن يعقدوا اجتماعهم حتى بعد فوات المناسبة التى أرادوا عقد اجتماعهم فيها ، مادامت الإدارة هى التى حالت بتصرفها دون عقد الاجتماع فى اليوم الذى كان مزماً عقده فيه. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٣١/٧/١٩٥١ م ، ق ١٣٢٠ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٥ ، قاعدة رقم ٣٧١ ، ص ١١٥٠).

وذهب إلى وقف تنفيذ قرار منع إقامة حفل ذكرى اعتلاء مصطفى النحاس رئاسة حزب الوفد ، لأن الإدارة اشترطت لإقامة الاحتفال أن يتم فى مكان مغلق ، بل إنها حددته بقاعة المناسبات بمسجد عمر مكرم ، وليس فى سرادق يقام بجوار ذلك المسجد حسبما طلب المدعى. وهذا الشرط من جانب الإدارة ينطوى على تقييد لحق المدعى فى اختيار المكان المناسب للاحتفال ، وفى تحديد عدد المدعوين مما يشكل قيداً على حرية الاجتماع. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٥/٩/١٩٨٢ ، ق ٥٠٩٤ ، س ٣٦).

وألغى قرار منع إقامة حفل ذكرى وفاة مصطفى النحاس ، استناداً إلى أن ما ذهبت إليه الإدارة من أن المنع يرجع إلى أن حالة الأمن والظروف لا تسمح بإقامة هذا الاحتفال جاء قولاً مرسللاً لا يوجد فى الأوراق ما يؤيده. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٠/٤/١٩٨٤ م ، ق ٢٠٥٦ ، س ٣٤).

وقضى بوقف تنفيذ قرار رفض التصريح بعقد مؤتمر شعبى بميدان عابدين بمناسبة ذكرى قيام دولة إسرائيل وذكرى ثورة التصحيح ، استناداً إلى أنه وإن وافقت الإدارة على عقد الاجتماع فى مدينة نصر ، بدعوى أن إقامته بميدان عابدين يخل بمقتضيات النظام والأمن

العام وحركة المرور ، إلا أن ذلك ينطوي في حقيقته على تقييد لحرية الاجتماع العام. ولا يجوز تقييد هذا الحق لمجرد توقعات تثيرها جهة الإدارة في الوقت الذي تستطيع فيه أن تتخذ كل ما من شأنه الحفاظ على النظام والأمن وحركة المرور بمنطقة الاحتفال. (حكم محكمة القضاء الإداري في ٢٨ / ١٠ / ١٩٨٦ م ، ق ٣٦٩٦ ، س ٤٠).

وقضى بوقف تنفيذ قرار عدم الموافقة على الاجتماع في ميدان عابدين ، لأداء صلاة العيد والاحتفال بختام رمضان ، وعقده في مدينة نصر ، لأن هذا ينطوي على تقييد لحرية الاجتماع العام. (حكم محكمة القضاء الإداري في ٥ / ٦ / ١٩٨٦ م ، ق ٣٧٧٠ ، س ٤٠).

(هـ) حرية التظاهر السلمي

ذهب مجلس الدولة إلى أنه وإن كان الدستور قد أباح تنظيم حقى الاجتماع والتظاهر السلمي بقانون ، إلا أنه لم يقصد الانتقاص منها ؛ ومن ثم يكون كل قانون يصدر ولو من السلطة التشريعية المختصة مقيداً لهذين الحقين غير دستوري. (حكم محكمة القضاء الإداري في ٩ / ٣ / ١٩٥٣ م ، ق ١٥٠٧ ، س ٥ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٣٦٩ ، ص ٦٢٧).

وانتهى إلى رفض دعوى المدعى بوقف تنفيذ وإلغاء قرار وزير الداخلية برفض الموافقة على المسيرة السلمية عقب صلاة الجمعة الموافقة ١٤ / ٦ / ١٩٨٥ م من مسجد النور بشارع رمسيس ، لتتوجه بالشكوى إلى رئيس الجمهورية من عدم تقنين أحكام الشريعة الإسلامية ، لأن الاعتبار التي ساقته الجهة الإدارية لتبرير قرارها بالرفض من أنه يترتب على المسيرة اضطراب في النظام والأمن العام من إعاقة حركة المرور وتعطيل الحركة الاقتصادية. فضلاً عن أن المسيرة تريد من رئيس الجمهورية التدخل في شئون السلطة التشريعية بالمخالفة للدستور. هذه الاعتبارات ليست بمثابة توجسات أو أوهام ، وإنما هي أمور متوقعة وواردة ، وهذا كاف لقيام القرار المطعون فيه ، ولا يلزم لصحته أن تتحقق تلك الحوادث ، كما لا يلزم التأكد من حدوثها ، وإنما يكفي أن تكون متوقعة الحدوث ، وأن يظهر للمحكمة أن هذا التوقع قائم على أسباب تبرره. (حكم محكمة القضاء الإداري في ١٥ / ٦ / ١٩٨٥ ، ق ٤٥٢٥ ، س ٣٩).

(و) حرية السينما والمسرح

يقول مجلس الدولة :

إن الترخيص بعرض الشريط السينمائي مؤقت بطبيعته ولا يرتب حقاً ذاتياً ، وإنما يمنح

المرخص له مزية وقتية تمكن الجهة المختصة من الرقابة المسبقة على الشريط. وكذلك استمرار هذه الرقابة وتدخلها كلما اقتضت المصلحة العامة ذلك ، أو تغيرت الظروف التي صدر في ظلها الترخيص. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٤ / ١ / ١٩٨٦ ، ق ٥٥٦٩ ، س ٣٧).

وذهب إلى أن للإدارة الحق فى الاستعانة برأى الأزهر قبل الموافقة على سيناريو الفيلم إذا كان يتعرض للأنبياء. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٦ / ٥ / ١٩٥٧ ، ق ٧٨٦١ ، س ٨ ، مجموعة السنة ١١ ، قاعدة رقم ٢٩٧ ، ص ٤٦٠).

وذهب إلى أنه لا يجوز بغير ترخيص من وزارة الثقافة والإرشاد القومى تصدير نسخ الأفلام إلى الخارج ، حماية للآداب العامة والأمن العام ومصالح الدولة العليا. (فتوى اللجنة الثانية - مجموعة فتاوى اللجان ، السنتان ١٩ و ٢٠ ، قاعدة رقم ١٨٣ ، ص ٣٣٥).

وانتهى إلى صحة قرار الإدارة برفض تصدير فيلم إلى الخارج ؛ لهبوط مستواه الفنى ، إذ أنه ملئ بالأخطاء التاريخية. وقد عرض تاريخ فترة فجر الإسلام عرضاً رخيصاً ؛ مما يتنافى مع جلال الدعوة الإسلامية وعظمة شأنها فى بدء قيامها ، وفى هذا ما يمس مصلحة الدولة العليا. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٧ / ١٢ / ١٩٦٠ م ، ق ٩١٢ ، س ١٣ ، مجموعة السنة ١٥ ، قاعدة رقم ٦١ ، ص ٧٧).

وانتهى إلى إلغاء قرار سحب الترخيص بعرض إحدى المسرحيات وقال: إن قرار سحب الترخيص يجب أن يقوم على سبب يسوّغ تدخل الإدارة ، لإحداث أثر قانونى فى حق المرخص له ، وهو سحب الترخيص ، تحقيقاً للغاية التى استهدفها الشارع ، وهى حماية الآداب العامة أو المحافظة على الأمن والنظام العام أو مصالح الدولة العليا. ولا يكون ثمة سبب للقرار ، إلا إذا قامت حالة واقعية تسوّغ هذا التدخل ، تكفل القانون بتحديدتها بأنها ظروف جديدة تطرأ بعد منح الترخيص تستدعى سحبه. ومن ثم ، فإذا لم تطرأ هذه الظروف الجديدة امتنع على الإدارة سحب الترخيص. وأوجب القانون على الإدارة أن توضح هذه الظروف الجديدة الطارئة ، باعتبارها سبباً لقرارها ، وإلا كان قرارها غير مسبب. هذا فضلاً عن أنه لم يظهر ما يدل على قيام ظروف جديدة تستدعى صدور القرار المطعون فيه ؛ فلم يرتكب المدعى أيّاً من المخالفات المنصوص عليها فى القانون رقم ٤٣٠ لسنة ١٩٥٥ ، بأن أجرى أى تعديل أو تحريف أو إضافة أو حذف بالمصنف المرخص به ، كما أنه لم يستعمل ما قررت السلطة القائمة على الرقابة استبعاده من المصنف المرخص به. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٠ / ٥ / ١٩٧٥ م ، ق ١١١٣ ، س ٢٩).

٢ - موقف المحكمة الدستورية

تعرضت المحكمة الدستورية لحرية التعبير حين تعرضت لحرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية ، وحرية الرأي والنقد ، وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع ، وذلك على الوجه التالي :

(أ) حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية

ذهبت المحكمة الدستورية (المحكمة العليا) إلى دستورية القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م في شأن حل المحافل البهائية ، على أساس أن القرار بقانون سالف الذكر لم يتعرض لحرية العقيدة البهائية ، ولم يمسه من قريب أو بعيد ، وإنما عرض لمحافلهم التي يجتمعون فيها ، ويمارسون من خلالها نشاطهم وشعائرهم ويثون دعوتهم المخلة بالنظام العام ، ففضى بحلها وقاية للمجتمع من شر هذه الدعوة. (حكم المحكمة في ١/٣/١٩٧٥م ، ق٧ ، س٢ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء الأول ، قاعدة رقم ٢٣ ، ص ٢٢٨).

وذهبت إلى أن حرية العقيدة لا قيد عليها ، وأن حرية ممارسة الشعائر الدينية يجوز تقييدها من خلال تنظيمها ، صوناً للنظام العام والقيم الأدبية ، وحماية لحقوق الآخرين وحررياتهم. (حكم المحكمة الدستورية العليا في ١٨/٥/١٩٩٦ ، ق٨ ، س١٧ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء السابع ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٥٦).

(ب) حرية الرأي

ذهبت المحكمة الدستورية العليا في هذا الصدد إلى ما يلي :

- حرية الرأي هي الأصل والقاعدة في كل تنظيم ديمقراطي. (حكم المحكمة في ٧/٥/١٩٨٨م ، ق٤٤ ، س٧ ، مجموعة المحكمة - الجزء الرابع ، قاعدة رقم ١٦ ، ص ٩٨).

- حرية التعبير تمثل في ذاتها قيمة عليا لا تفصل الديمقراطية عنها. (حكم المحكمة في ١٥/٤/١٩٩٥ ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٣٧).

- لا يعدو إجراء الحوار المفتوح حول المسائل العامة أن يكون ضماناً لتبادل الآراء على اختلافها ، كى ينقل المواطنون علانية تلك الأفكار التي تجول في عقولهم ، ولو كانت السلطة العامة تعارضها ؛ إحدائاً من جانبهم - وبالوسائل السلمية - لتغيير قد يكون

مطلوباً. (حكم المحكمة في ٢٠/٥/١٩٩٥ م ، ق٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- ما توخاه الدستور من خلال ضمان حرية التعبير هو أن يكون التماس الآراء والأفكار وتلقيها عن الغير ونقلها إليه غير مقيد بالحدود الإقليمية على اختلافها ، ولا منحصر في مصادر بذواتها تعد من قنواتها ، بل قصد أن تترامى آفاقها ، وأن تتعدد مواردها وأدواتها ، ليظهر من خلالها ضوء الحقيقة جلياً ، ولا يتصور أن يتم ذلك إلا من خلال اتصال الآراء وتفاعلها ومقابلتها ببعض ، وقوفاً على ما يكون منها زائفاً أو صائباً ، منطقياً على مخاطر واضحة أو محققاً لمصلحة مبتغاة ؛ ذلك أن الدستور لا يرمى من وراء ضمان حرية التعبير أن يكون مدخلاً لتوافق عام ، بل تغيا بصونها أن يكون كافلاً لتعدد الآراء وإرسائها على قاعدة من المعلومات ليكون ضوء الحقيقة منارا لكل عمل ومحدداً لكل اتجاه. (حكم المحكمة في ١٥/٤/١٩٩٥ م ، ق ٦ ، س ١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٣٧).

- إن النتائج الصائبة هي حصيلة الموازنة بين آراء متعددة ، جرى التعبير عنها في حرية كاملة ، وإنها في كل حال لا تمثل انتقاء من السلطة العامة لحلول بذاتها ، تستقل بتقديرها وتفرضها عنوة. وإن من الخطر فرض قيود ترهق حرية التعبير بما يصد المواطنين عن ممارستها. وإن الطريق إلى السلامة القومية إنما يكمن في ضمان الفرص المتكافئة للحوار المفتوح ، لمواجهة أشكال من المعاناة وتقرير ما يناسبها من الحلول النابعة من الإرادة العامة. (حكم المحكمة في ٢٠/٥/١٩٩٥ م ، ق٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- حق الفرد في التعبير عن الآراء التي يريد إعلانها ليس معلقاً على صحتها ، ولا مرتبطاً بتمشيها مع الاتجاه العام في بيئة بذاتها ، ولا بالفائدة العملية التي يمكن أن تنتجها ، وإنما أراد الدستور بضمن حرية التعبير أن تهيمن مفاهيمها على مظاهر الحياة ، بما يحول بين السلطة العامة وفرض وصايتها على العقل العام ، فلا تكون معاييرها مرجعاً لتقييم الآراء التي تتصل بتكوينه ، ولا عائقاً دون تدفقها. (حكم المحكمة في ١٥/٤/١٩٩٥ م ، ق ٦ ، س ١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٣٧).

- إن حرية التعبير وتفاعل الآراء التي تتولد عنها لا يجوز تقييدها بأغلال تعوق

ممارستها ، سواء من ناحية فرض قيود مسبقة على نشرها ، أو من ناحية العقوبة اللاحقة التي تتوخى قمعها.. ولعل أكثر ما يهدد حرية التعبير ، أن يكون الإيمان بها شكلياً أو سلبياً ، بل يتعين أن يكون الإصرار عليها قبولاً بتبعاتها ، وألا يفرض أحد على غيره صمتاً ولو بقوة القانون ؛ ذلك أن عدوان الدولة عليها بما يعطلها أو يقلصها يولد الفزع منها ، ولن يثير بطشها إلا الإعراض عنها ، واقتحامها لها يباعد بينها وبين مواطنيها ، وقد يغريهم بعصيانها ، ولا يعدو أن يكون إهداراً لسلطان العقل وتغيباً ليقظة الضمير. (حكم المحكمة في ١٥/٤/١٩٩٥ م ، ق ٦ ، س ١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٣٧).

- إن القيم العليا لحرية التعبير ، بما تقوم عليه من تنوع الآراء وتدققها وتزاحمها ، ينافيها ألا يكون الحوار المتصل بها فاعلاً ومفتوحاً ، بل مقصوراً على فئة بذاتها ، أو منحصرأ في مسائل بذواتها لا يتعداها. (حكم المحكمة في ١٤/٥/١٩٩٥ ، ق ١٧ ، س ١٤ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٣٢ ، ص ٤٤٠).

- لا شبهة في أن المدافعين عن آرائهم ومعتقداتهم كثيراً ما يلجأون إلى المغالاة ، وأنه إذا أريد لحرية التعبير أن تتنفس في المجال الذي لا يمكن أن تحيا بدونه ، فإن قدراً من التجاوز يتعين التسامح فيه. ولا يجوز بحال أن يكون الشطط في بعض الآراء مستوجباً إعاقه تداولها. (حكم المحكمة في ٢٠/٥/١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

(ج) حرية النقد

وقد ذهبت المحكمة في شأنها إلى ما يلي:

- إن أكثر ما يميز حرية النقد أنها ضرورة لازمة لا يقوم بدونها العمل الوطني سوياً على قدميه ، وما ذلك إلا لأن الحق في النقد - وخاصة في جوانبه السياسية - يعتبر إسهاماً مباشراً في صون نظام الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وضرورة لازمة للسلوك المنضبط في الدول الديمقراطية ، وحوائلأ دون الإخلال بحرية المواطن في أن «يعلم» ، وأن يكون - في ظل التنظيم بالغ التعقيد للعمل الحكومي - قادراً على النفاذ إلى الحقائق الكاملة المتعلقة بكيفية تصرفه. (حكم المحكمة في ٦/٢/١٩٩٣ م ، ق ٣٧ ، س ١١ ، مجموعة المحكمة ، الجزء الخامس - المجلد الثاني ، قاعدة رقم ١٥ ، ص ١٨٣).

- إن من المنطقي بل والمحتم أن ينحاز الدستور إلى حرية النقاش والحوار في كل أمر يتصل بالشئون العامة ، ولو تضمن انتقاداً حاداً للقائمين بالعمل العام ، إذ لا يجوز لأحد أن يفرض على غيره صمته ولو كان معزراً بالقانون ، ولأن حوار القوة إهدار لسلطان العقل والحرية والإبداع والأمل والخيال ، وهو في كل حال يولد رهبة تحول بين المواطن والتعبير عن آرائه ، بما يدعم الرغبة في قمعها ، ويكرس عدوان السلطة العامة المناوئة لها ، مما يهدد في النهاية أمن الوطن واستقراره. (حكم المحكمة في ٢٠ / ٥ / ١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- من غير المحتمل أن يكون انتقاد الأوضاع المتصلة بالعمل العام تبصيراً بنواحي التقصير فيه مؤدياً إلى الإضرار بأي مصلحة مشروعة. وليس جائزاً بالتالي أن يكون القانون أداة تعوق حرية التعبير عن مظاهر الإخلال بأمانة الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة أو مواطن الخلل في أداء واجباتها. (حكم المحكمة في ٢٠ / ٥ / ١٩٩٥ ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- الحماية الدستورية لحرية التعبير - في مجال انتقاد القائمين بالعمل العام - غايتها أن يكون نفاذ الكافة إلى الحقائق المتصلة بالشئون العامة وإلى المعلومات الضرورية الكاشفة عنها متاحاً ، وألا يحال بينهم وبينها اتقاء لشبهة التعريض بالسمنة. (حكم المحكمة في ٢٠ / ٥ / ١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- يجب أن يكون انتقاد العمل العام حقاً مكفولاً لكل مواطن. وأن يتم التمكين لحرية عرض الآراء وتداولها بما يحول - كأصل عام - دون إعاقتها ، أو فرض قيود مسبقة على نشرها. وهي حرية يقتضيها النظام الديمقراطي ، وليس مقصوداً بها مجرد أن يعبر الناقد عن ذاته ، ولكن غايتها النهائية الوصول إلى الحقيقة ، من خلال ضمان تدفق المعلومات من مصادرها المتنوعة ، وعبر الحدود المختلفة ، وعرضها في آفاق مفتوحة ، تتوافق فيها الآراء في بعض جوانبها أو تتصادم في جوهرها ، ليظهر ضوء الحقيقة جلياً من خلال مقابلتها ببعض ، وقوفاً على ما يكون منها زائفاً أو صائباً ، منطوياً على مخاطر واضحة أو محققاً لمصلحة مبتغاة. (حكم المحكمة في ٢٠ / ٥ / ١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- انتقاد القائمين بالعمل العام - وإن كان مبرراً - يظل متمتعاً بالحماية التي كفلها الدستور لحرية التعبير عن الآراء ، بما لا يخل بالمضمون الحق لهذه الحرية ، أو يجاوز الأغراض المقصودة من إرسائها. وليس جائزاً بالتالى أن تفترض في كل واقعة جرى إسنادها إلى أحد القائمين بالعمل العام أنها واقعة زائفة ، أو أن سوء القصد قد خالطها. كذلك فإن الآراء التي تم نشرها في حق أحد ممن يباشرون جانباً من اختصاص الدولة ، لا يجوز تقييمها منفصلة عما توجهه المصلحة العامة في أعلى درجاتها من عرض انحرافاتهم ، وأن يكون المواطنون على بينة من دخائلها ، ويتعين دوماً أن تتاح لكل مواطن فرصة مناقشتها واستظهار وجه الحق فيها. (حكم المحكمة في ٢٠/٥/١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

- إن الطبيعة البناءة للنقد - التي حرص الدستور على توكيدها - لا يراد بها أن ترصد السلطة التنفيذية الآراء التي تعارضها ؛ لتحدد ما يكون منها في تقديرها موضوعياً ؛ إذ لو صح ذلك لكان بيد هذه السلطة أن تصدر الحق في الحوار العام. وهو حق يتعين أن يكون مكفولاً لكل مواطن. وما تغياه الدستور في هذا المجال هو ألا يكون النقد منطوياً على آراء تنعدم قيمتها الاجتماعية ، كتلك التي تكون غايتها شفاء الأحقاد والضغائن الشخصية ، أو التي تكون منطوية على مجرد الفحش أو محض التعريض بالسمعة. كما لا تمتد الحماية الدستورية إلى آراء تكون لها بعض القيمة الاجتماعية ، ولكن جرى التعبير عنها على نحو يصادر حرية النقاش أو الحوار ، كتلك التي تتضمن الحض على أعمال غير مشروعة تلابسها مخاطر واضحة ، تتعرض لها مصلحة حيوية . (حكم المحكمة في ٢٠/٥/١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

وفي تطبيق عملي لحرية الرأى والنقد انتهت المحكمة الدستورية إلى :

- عدم دستورية البند ٧ من المادة ٤ من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بنظام الأحزاب السياسية فيما تضمنه من اشتراط ألا يكون بين مؤسسى الحزب أو قياداته من تقوم أدلة جديده على قيامه بالدعوة أو المشاركة في الدعوة أو التحييد أو الترويج بأى طريقة من طرق العلانية لمبادئ أو اتجاهات أو أعمال تتعارض مع معاهدة السلام بين مصر

وإسرائيل ؛ لأن هذا البند ينطوي على الإخلال بحرية فئة من المواطنين في التعبير عن الرأي ، وحرمانهم مطلقاً ومؤبداً من حق تكوين الأحزاب السياسية ، بما يؤدي إلى مصادرة هذا الحق وإهداره على خلاف الدستور. (حكم المحكمة في ٧ / ٥ / ١٩٨٨ ، ق ٤٤ ، س ٧ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء الرابع ، قاعدة رقم ١٦ ، ص ٩٨).

- عدم دستورية ما تضمنته المادة ١٢٣ / ٢ من قانون الإجراءات الجنائية من إلزام المتهم بارتكاب جريمة القذف بطريق النشر في إحدى الصحف أو غيرها من المطبوعات ، أن يقدم للمحقق عند أول استجواب له - وعلى الأكثر الخمسة الأيام التالية ، بيان الأدلة على كل فعل أسند إلى موظف عام أو شخص ذي صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة وإلا سقط حقه في إقامة الدليل المشار إليه في المادة ٣٠٢ / ٢ من قانون العقوبات ؛ ذلك أن إسقاط الحق في تقديم الدليل في ميعاد بالغ القصر لا بد أن يكون مشبطاً لعزائم الحريصين على إظهار نواحي القصور في الأداء العام ، كما ينال من ضمانه الدفاع ، بما يناقض القواعد المبدئية التي لا تقوم المحاكمة المنصفة بدونها. (حكم المحكمة في ٢٠ / ٥ / ١٩٩٥ م ، ق ٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص ٧٤٠).

(د) حرية الصحافة

- تقول المحكمة: إن الدستور- وتوكيداً لحرية الصحافة التي كفل ممارستها بكل الوسائل - أطلق قدراتها في مجال التعبير ؛ ليظل عطاؤها متدفقاً تتصل روافده دون انقطاع ، فلا تكون القيود الجائرة عليها إلا عدواناً على رسالتها يرشح لانفراطها . ولئن كان الدستور قد أجاز فرض رقابة محدودة عليها ، فذلك في الأحوال الاستثنائية ، ولمواجهة تلك المخاطر الداهية التي حددتها المادة ٤٨ من الدستور ، ضماناً لأن تكون الرقابة عليها محددة تحديداً زمنياً وغائباً فلا تنفلت كوابحها. (حكم المحكمة في ١ / ٢ / ١٩٩٧ ، ق ٥٩ ، س ١٨ ، مجموعة المحكمة - الجزء الثامن ، قاعدة رقم ١٩ ، ص ٢٨٦).

- وانتهت المحكمة إلى عدم دستورية البند (ب) من المادة (١٧) من قانون شركات المساهمة وشركات التوصية بالأسهم والشركات ذات المسؤولية المحدودة الصادر بالقانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ - بعد تعديله بالقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٨ - وذلك فيما تضمنه من اشتراط موافقة مجلس الوزراء على تأسيس الشركة التي يكون غرضها

أو من بين أغراضها إصدار الصحف ، ذلك أنه أقحم مجلس الوزراء بغير سند دستوري على مجال إصدار الصحف ، وهو ما يتمحض عنه إحكاماً لقبضة السلطة التنفيذية على عملية إصدار الأشخاص الاعتبارية الخاصة للصحف ، وإخضاع تلك العملية لمطلق إرادتها ، وجعلها رهناً مشيئتها ، وهو ما يفرغ الحق الدستوري في إصدار الصحف وملكيته من مضمونه ، مقوضاً جوهره ، عاصفاً بحريتي التعبير والصحافة. (حكم المحكمة في ٥/٥/٢٠٠١م ، ق ٢٥ ، س ٢٢ ، مجموعة المحكمة - الجزء التاسع ، قاعدة رقم ١٠٨ ، ص ٩٠٧).

(هـ) حرية الاجتماع

تقول المحكمة في هذا الصدد ما يلي:

- الحق في التجمع بما يقوم عليه من انضمام عدد من الأشخاص إلى بعضهم لتبادل وجهات النظر ، في شأن المسائل التي تعنيهم ، من الحقوق التي كفلتها المادتان ٥٤ و ٥٥ من الدستور ، وذلك سواء نظرنا إليه باعتباره حقاً مستقلاً عن غيره من الحقوق ، أم على تقدير أن حرية التعبير تشمل عليه ، باعتباره كافلاً لأهم قنواتها محققاً من خلاله أهدافها. (حكم المحكمة في ١٤/١/١٩٩٥م ، ق ١٧ ، س ١٤ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٣٢ ، ص ٤٤٠).

- إن حرية التعبير - في مضمونها الحق - تفقد قيمتها إذا جحد المشرع حق من يلوذون بها في الاجتماع المنظم. وحجب بذلك تبادل الآراء في دائرة العرض ، بما يحول دون تفاعلها وتصحيح بعضها البعض ، ويعطل تدفق الحقائق التي تتصل باتخاذ القرار ، ويعوق انسياب روافد تشكيل الشخصية الإنسانية التي لا يمكن تنميتها إلا في شكل من أشكال الاجتماع ؛ ذلك أن الانعزال عن الآخرين يؤول إلى استعلاء وجهة النظر الفردية وتسلطها ، ولو كان أفقها ضيقاً أو كان عقمها أو تحزبها بادياً. (حكم المحكمة في ١٥/٤/١٩٩٥ ، ق ٦ ، س ١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص ٦٣٧).

- إن حرية الانضمام إلى جمعية أو جماعة من أجل أن يدافع من يلوذون بها عن معتقداتهم أو آرائهم تعد جزءاً لا يتجزأ من حرياتهم الشخصية ، سواء كانت آراؤهم أو معتقداتهم التي يريدون الدفاع عنها أو إنماءها تدرج تحت المسائل السياسية أو الاقتصادية أو الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية ؛ فلا يجوز لسلطة أن تعرقل طرحها أو

نقلها إلى آخرين ، بعد أن كفل الدستور حرية العقيدة وحرية التعبير عن الآراء وحرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام ، وكذلك حق الناس جميعاً في أن يتقدموا إلى السلطة بظلاماتهم يعرضونها دون وجل ، كى يردوا عنهم جوراً أو عدواناً أحاط بهم ، وما حرية الاجتماع إلا إطار منظم يسع التعبير عن هذه الحريات والحقوق جميعها ، فلا يكون إلا كافلاً جوهرها ، مسيراً إنفاذها ، ضامناً فعاليتها ، وعلى الأخص كلما كان التعبير عن الآراء واقعاً في محيطها المتصل بالمسائل العامة التي تقتضى بصراً بأبعادها ، وعمقاً في عرض جوانبها ، وصلابة في تعرية نواحي القصور فيها. (حكم المحكمة في ١٢/٦/١٩٩٧ م ، ق ٨٦ ، س ١٨ ، مجموعة المحكمة - الجزء الثامن ، قاعدة رقم ٦٨ ، ص ٩٩٢).

٣ - موقف القضاء العادى

تناول القضاء العادى بعض صور التعبير عن الرأى على الوجه التالى:

(أ) حرية النقد

تقول المحكمة العليا :

حيث إن الواقعة المنسوبة إلى المتهم أنه أهان صاحب الدولة سعد باشا رئيس مجلس الوزراء بسبب أمور تتعلق بوظيفته ، كما أهان هيئتى مجلس النواب والشيوخ .

وحيث إنه من المبادئ المقررة ، أن حياة الموظف العمومية ومن فى حكمه إنما هى ملك للمجتمع الذى يعمل الموظف لحسابه ، ولذا أجاز قانوناً لكل فرد من أفراد المجتمع - ولو لم يكن منتبياً لحزب من أحزابه السياسية- أن يتناول عمل الموظف بشروط أهمها إقامة الدليل ، وعدم التعرض لحياة الموظف الخصوصية بأى وجه من الوجوه .

وحيث إنه بمراجعة المقالات موضوع الاتهام ، رأت المحكمة أنه فى جملته عبارة عن نقد عمل من أعمال الوظيفة ؛ سواء كان لدولة سعد باشا من جهة تناقضه فى مواقفه ، أو فريق من أعضاء البرلمان ، أو من جهة اقتراحهم إقامة تمثال لدولته ، أو غير ذلك من الأعمال العامة الغير منكور حدوثها ، والتي لا تمس الحياة الخصوصية لدولة سعد باشا ، ولا لأحد من أعضاء البرلمان . فهى إذن من قبيل النقد المباح .

وحيث إنه وإن لم يكن المتهم قد استعمل فى النقد شيئاً كثيراً من الشدة ومن قوارص الكلام ، إلا أنها جاءت من باب المبالغة فى النقد والرغبة فى التشهير بالفعل فى ذاته ، كما هى

خطة المتهم في كتابته الاستفادة من عبارته ، ومن المبالغة في المقال والغلو في الوصف. وعلى أى حال فهى لا تشمل المساس بالحياة الخصوصية ، ومن ثم لا يسوغ اختزال تلك العبارات والألفاظ من مجموع المقالات ، وفرض عقاب خاص لها ، كما فعل الحكم المطعون فيه. (نقض في ١٢/٣/١٩٢٦ طعن رقم ٣٦٤ سنة ٤٣ق - مشار إليه في كتاب د. عماد النجار ، النقد المباح ، ص ١٧٧ - ١٧٨).

(ب) حرية النشر

- فى قضية صدور فيها كتاب الأستاذ خالد محمد خالد المعنون: «من هنا نبدأ» ، الذى أنكر فيه فكرة الحكومة الدينية ، قالت محكمة القاهرة فى معرض الحكم على الكتاب:
إن المؤلف لم ينكر ما أمر الله به من حدود ، وإنما قال: إنه لا ضرورة لقيام حكومة دينية من أجل إقامة هذه الحدود ، خاصة ولا سيما أن الحدود نادرة التطبيق عملاً. كما أن المؤلف لم يطعن فى الدين ذاته ، ولم يجحد كتاب الله وسنة رسوله... ولم يخرج فيما كتب عن حد البحث العلمى والفلسفى. وإذا صح أنه أخطأ فى شىء مما كتب ، فإن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شىء ، وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شىء آخر. (الحكم منشور فى مقدمة الطبعة الثامنة من الكتاب المذكور).

- وانتهت محكمة النقض إلى براءة الدكتور سعد الدين إبراهيم -أستاذ علم الاجتماع السياسى بالجامعة الأمريكية- مما نسب إليه من اتهامات تتعلق بالحصول على تبرعات من الخارج بدون إذن ، وبث دعايات وأخبار كاذبة فى الخارج بهدف الإساءة إلى مصر. وقالت المحكمة:

إن سعد الدين إبراهيم يعد من العلماء فى مجال تخصصه ، وأنه لم يتخل عن انتهائه لبلده ، وقام بتوظيف علمه فى دراسة سلبية المجتمع المدنى المصرى فى تحوله الديموقراطى ، واستعان فى ذلك بالإسهامات التى تسمح بها الاتفاقيات الدولية المنضمة إليها مصر ، وإن كل ما أورده فى تقاريره وأبحاثه عن تزوير الانتخابات وهموم الأقليات ، لا يعدو أن يكون صدق لما تم نشره بعدد من المؤلفات ، وما تناولته الصحف ، وما تردد خلال نظر إحدى الدعاوى القضائية. وإن كل ما رده لم يكن يستعصى مع ثورة الاتصالات أن يصل العلم به إلى من يطلبه بالخارج. وإن إرسال المتهم لهذه المعلومات إلى جهة معينة بالخارج لا يندرج تحت إذاعة وإشاعة معلومات مغرضة بالخارج مما لا تقوم به الجريمة. (حكم محكمة النقض فى ١٨/٣/٢٠٠٣م - جريدة الأهرام فى ١٩/٣/٢٠٠٣م).

(ج) حرية الإضراب

قضت محكمة أمن الدولة العليا بتبرئة بعض عمال الهيئة القومية للسكك الحديدية الذين أضربوا عن العمل بهدف تحقيق مطالبهم المهنية وقالت:

إن الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي وقعت عليها مصر وصدرت بالموافقة عليها قرار رئيس الجمهورية رقم ٥٣٧ لسنة ١٩٨١ م ، نصت في المادة الثامنة منها على أنه: «تعهد الدول الأطراف في الاتفاقية الحالية بأن تكفل:

أ. ب. ج.

د. الحق في الإضراب على أن يمارس طبقاً لقوانين القطر المختص». وهذا النص قاطع الدلالة في أنه على الدولة المنضمة للاتفاقية التزاماً بأن تكفل الحق في الإضراب ، بمعنى أنه صار معترفاً به كحق مشروع من حيث المبدأ ، ولا يجوز العصف به كلياً وتجريمه على الإطلاق ، وإلا كان ذلك مصادرة كاملة للحق ذاته. وما تملكه الدول المنضمة للاتفاقية لا يعدو أن يكون مجرد تنظيم لذلك الحق المقرر ، بحيث تنظم التشريعات الداخلية طريقة ممارسة ذلك الحق. وهناك فرق بين نشأة الحق ووضع قيود على ممارسته. وعدم وضع تنظيم لذلك الحق لا يعنى على الإطلاق العصف به ، أو تأجيله لحين وضع تلك النظم ، وإلا لاستطاعت أى دولة التحلل من التزامها بعدم وضع تنظيم لممارسة ذلك الحق. (حكم محكمة أمن الدولة العليا طوارئ في ١٦/٤/١٩٨٧ م في الدعوى رقم ٤١٩٠ لسنة ١٩٨٦ م).

(د) حرية العقيدة

انتهت محكمة استئناف القاهرة في ١٤/٦/١٩٩٥ م في الطعن رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ ق ، إلى التفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وبين زوجته ، بعد أن ثبت لديها أنه مرتد عن الإسلام. وقالت:

إن السيد المذكور كذب كتاب الله ، وسخر من بعض آيات القرآن الكريم ، ورأى عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة في آيات التشريع والأحكام لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة ، ويطالب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدماً وأفضل مما وردت بحرفية النصوص. كما نال من السنة النبوية الشريفة فردها كوحى من عند الله تعالى وكأصل للتشريع.

وحيث إن الأقوال السابقة بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم ، إذا أتاها المسلم وهو عالم بها ، يكون مرتداً خارجاً عن دين الإسلام ؛ فمن ثم فإن المذكور يكون قد ارتد عن دين الإسلام.

فضلاً عن الخروج على المادة ٤٧ من دستور مصر التي تجعل حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه في حدود القانون ، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه ، لخروجه على قانون العقوبات في هذا الشأن.

أما ما دفع به السيد المذكور من أن ما أتاه في حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي ؛ فهذا دفع ظاهر الفساد ، فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدئاً ، أن للبحث العلمي أصوله وللإجتهاد الفقهي قواعده وشروطه ، فإذا انسلخ الباحث عن أصول العلم الذي يبحث فيه ، وإذا حاول هدم القواعد والشروط ، وإذا خرج عن التزامات البحث العلمي الحقة ، فلا يسمى ما كتبه بحثاً ولا ما سطره اجتهاداً. (تأيد هذا الحكم بحكم محكمة النقض في ١٩٩٦/٨/٥م في الطعن رقم ٤٥٥ لسنة ٦٥ق).

٤ - تقديرنا لموقف القضاء من حرية التعبير

يبين من استعراض موقف القضاء من صور حرية التعبير أنه فرّق بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات ، فأسبغ الحماية القانونية على حرية العقيدة وذلك في إطار ضوابط الشريعة الإسلامية. فلا يعترف بحرية عقيدة تناقض أصول الشريعة الإسلامية. فلا يتسامح مطلقاً مع من يعتنقون عقيدة تتعارض مع الأديان السماوية المعترف بها ، كما لا يتسامح مع ما ينشر من كتب يمكن أن تزلزل عقائد المسلمين في كتابهم الكريم وسنتهم النبوية وتفتح أمامهم أبواباً من الشكوك والزيغ والإلحاد.

أما صور حريات التعبير الأخرى كحرية الرأي والنقد ، وحرية الصحافة ، وحرية النشر ، وحق الاجتماع ، وحرية التظاهر السلمى ، وحرية البحث العلمى ، وحرية السينما والمسرح ، فإن القضاء أسبغ عليها قدراً كبيراً من الحماية. ولا نجد في هذا الصدد خيراً من ترديد بعض كلمات المحكمة الدستورية العليا التي تقول فيها: إن من الخطر فرض قيود ترهق حرية التعبير بما يصد المواطنين عن ممارستها. وأنه إذا أريد لحرية التعبير أن تتنفس في المجال الذي لا يمكن أن تحيا بدونه ، فإن قدراً من التجاوز يتعين التسامح فيه. ولا يسوغ بحال أن يكون الشطط في بعض الآراء مستوجباً إعاقه تداولها. وأنه لا يجوز لأحد أن يفرض على غيره صمتاً ولو كان معزراً بالقانون ؛ لأن حوار القوة إهدار لسلطان العقل وحرية الإبداع والأمل والخيال ، وهو في كل حال يولد رهبة تحول بين المواطن والتعبير عن آرائه بما يعزز الرغبة في قمعها ، ويكرس عدوان السلطة العامة المناوئة لها ، مما يهدد في النهاية أمن الوطن واستقراره.

غير أن القضاء يخلع عن الصور السابقة لحرية التعبير حمايته ، إذا كانت ممارستها تؤدي إلى الإخلال بالنظام العام والآداب.

ومخالفة النظام العام والآداب ليست هى السبب الوحيد الذى يدفع القاضى فى بلدنا إلى خلع حمايته عن صور حرية التعبير ، وإنما هناك أسباب أخرى عديدة قد تدفع القاضى لذلك: كحصار السلطة القضائية التى ينتمى إليها القاضى من قبل السلطتين الأخرين بما يترتب على ذلك من نتائج سلبية تؤثر فى قضائه ، والترهيب والترغيب اللذين قد يارسان على القاضى ، وحالة الطوارئ الدائمة التى يعمل فى ظلها ، والإسراف فى تقييد الحريات من قبل القوانين المدعو لتطبيقها ، وأسلوب القمع لا الحوار الذى يدار به المجتمع. إن هذه العوامل قد تدعو البعض من القضاة إلى التخلي عن حماية الحريات ، إثارةً للسلامة ونأياً بأنفسهم عن المشاكل.

لذا فإن قيام نظام حكم ديموقراطى فى المجتمع هو الشرط المبدئى والضرورى لإمكان قيام القاضى بالدور المأمول منه فى حماية الحريات ومنها حرية التعبير. إن السلطة التنفيذية فى هذه الحالة سوف ترفع وصايتها على السلطتين التشريعية والقضائية ، فتستعيد كل منهما استقلالها ، بما يمكنها من ممارسة كامل السلطات التى أنشئت أساساً من أجل ممارستها.



الخاتمة

نخلص من كل ما قدمناه إلى القول بأنه لا ينتظر أن تقوم حرية تعبير حقيقية في مصر ، إلا إذا توافرت عدة أسس هي :

١ - قيام نظام حكم ديموقراطى ، تتوازن فيه سلطات الدولة ، وتتعاون ، وتتبادل الرقابة فيما بينها .

٢ - كفالة الدستور لحق المعرفة ، وإذا أوكل إلى المشرع العادى تنظيم هذا الحق ، فإن على الأخير ألا ينقضه أو ينتقص منه .

٣ - وقوف المشرع العادى وهو ينظم حرية التعبير وغيرها من الحريات التى تتساند معها عند حد تنظيمها دون أن يتحيّفها أو يتغوّل عليها .

٤ - عدم مغالاة المشرع العادى فى التجريم أو إسرافه فى العقاب عند معالجة الجرائم التى تتصل بالحريات ومنها حرية التعبير .

٥ - تحسّن الظروف الاقتصادية للمواطن المصرى ، وارتفاع مستواه التعليمى والثقافى . وبالتالي بزوغ رأى عام حى وناضج يعلى من قدر الحريات ، ويضعها فى المقدمة من سلم أولوياته .

٦ - ضرورة وجود قاض مثقف واسع الأفق ، يحترم النص مع تطويعه لخدمة الواقع ، ينفذ إلى روح القانون ولا يقف عند ظاهره ، يحدد مضمون النظام العام - كقيد على الحريات - فى ضوء العُمد والدعامات الحقيقية التى يقوم عليها بنيان الجماعة ، وأخيراً يُسكّن الحرية ضميره وعقله وقلبه .

ويوم أن تتوافر هذه الأسس ، يمكن أن نجهر بأننا كمواطنين مصريين نمتلك حرية تعبير حقيقية ، قادرة على أن تقود التغيير المطلوب نحو حياة أجمل وأروع وأرفع وأنفع لنا ولوطننا . أما حرية التعبير المنقوصة التى نمارسها الآن فليست إلا صرخات تضيع فى المدى الواسع ليس لها من صدى ، أو مجرد تنفيس مرحب به من جانب السلطة تخلصاً مما تحتزنه العقول والقلوب والصدور من هم وضيق وتبرم وألم .

هوامش الدراسة

- (١) نجاد البرعى ، حجب المعلومات عن التداول في مصر ، بحث مقدم إلى أعمال الحلقة النقاشية المغلقة «رؤى مصرية في قضية الفساد: أبعاد مناقشة تقرير الفساد» ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، مارس ٢٠٠٣ م.
- (٢) د. جابر جاد نصار ، حرية الصحافة ، طبعة ١٩٩٤ م ، ص ١٣٢ .
- د. فتحى فكرى ، دراسة تحليلية لبعض جوانب قانون سلطة الصحافة ، طبعة ١٩٨٧ ، ص ١١٥ .
- (٣) د. جابر جاد نصار ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ .
- (٤) انظر في هذا الصدد: نجاد البرعى ، المرجع السابق .
- (٥) انظر في هذا الصدد: نجاد البرعى ، المرجع السابق .
- (٦) نجاد البرعى ، المرجع السابق .

١١ المواطنة والحق فى الخصوصية ..

د. حسام الدين كامل الأهوانى

مقدمة

بالرغم من أن الخصوصية قديمة قدم البشرية ، وتم تكريسها وحمايتها فى آيات عديدة من القرآن الكريم ؛ إلا أن حمايتها كانت أمراً ميسوراً بفضل السواتر الطبيعية ؛ فمن يغلق على نفسه باب منزله يكون فى منأى عن أعين الرقباء صوتاً وصورة. ولهذا فإن المسكن هو حصن الحياة الخاصة ، وكانت التشريعات تدعم دور السواتر الطبيعية فى حماية الحياة الخاصة؛ مثل اشتراط أن تكون قاعدة النافذة التى تطل على منور العمارة أعلى من قامة الإنسان المعتاد ؛ حتى لا يمكن أن يختلس الشخص ولو بصورة عابرة النظر إلى الجيران. وهذه السواتر تتمثل فى الحوائط ، والأبواب المغلقة ، والمسافات ، والظلام ، بل والطبيعة البشرية المتمثلة فى النسيان.

ولكن الاهتمام المعاصر بحماية الحياة الخاصة يرجع إلى التقدم العلمى المذهل الذى حمل فى طياته تهديداً للحياة الخاصة لم تعد تفلح السواتر الطبيعية فى الحماية منه ؛ فظهرت أجهزة التجسس والتصوير عن بعد. والخطورة ليست فى وجوه هذه الأجهزة ؛ وإنما فى صغر حجمها وسهولة إخفائها ؛ وذلك بفضل اكتشاف الإلكترونيات. وساعد أيضاً انخفاض تكلفتها وسهولة الحصول عليها على تهديد حرمة الحياة الخاصة. وأيضاً تقدم الطباعة والنشر وتطور وسائل الإعلام ؛ بل إن النشر أصبح خطراً ضخماً يهدد الحياة الخاصة ، وخصوصاً بعد ظهور شبكات المعلومات مثل الإنترنت ؛ التى أصبحت تحقق النشر على مستوى العالم كله فى لحظات ، فلم يعد الاعتداء على الحياة الخاصة مقتصرأ على حدود مدينة أو حى أو دولة ، بل امتد مدى الاعتداء على العالم كله.

والحق فى الخصوصية حق دستورى أقره الدستور المصرى صراحة فى المادة ٤٥ ، وكفل له حماية متميزة. ولم يكتف الدستور باحترام الحريات الشخصية ، وإنما خص الحياة الخاصة باعتبارها تتمتع بأهمية خاصة فى إطار الحريات الشخصية عامة. كما نصت المادة ٥٧ من الدستور على أن دعوى المسؤولية الجنائية والمدنية الناشئة عن الاعتداء على الحياة الخاصة لا تتقدم إطلاقاً.

وجرم الاعتداء على الحياة الخاصة بموجب المادتين ٣٠١ مكرر ، ٣٠٩ مكرر من قانون العقوبات. كما جرمت المادة ٢١ من قانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ نشر ما من شأنه المساس بالحياة الخاصة.

وحرص الدستور على اعتبار الحق في احترام الحياة الخاصة حقاً دستورياً جاء لطمأنة المواطن ، ودفعاً للخوف الذى سيطر على نفس المواطن من جراء انتهاك الحياة الخاصة في الفترة السابقة على ١٥ من مايو ١٩٧١. فالخوف من التجسس بأنواعه يؤثر في شخصية المواطن ويعوق نمو الشخصية وازدهارها ويجعل منه شخصاً مهزوزاً خائفاً ؛ مما يحول دون تقدم المجتمع وبناء الإنسان.

وفي مواجهة الحق في الخصوصية يوجد حق دستوري آخر ؛ وهو الحق في الإعلام والحق في التعبير نص عليه في المادتين ٤٧ ، ٤٨ من الدستور. فطبقاً للمادة ٤٧ حرية الرأي مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون.

ولما كانت الوسيلة الأساسية لممارسة حرية التعبير هي وسائل الإعلام ؛ فقد نصت المادة ٤٨ على أن حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة ؛ وذلك كله وفقاً للقانون ، وكرر الدستور نفس الحكم تقريباً في المادة ٢٠٨.

ومن الأهمية بمكان إبراز ما جاء في المادة ٢٠٧ من الدستور من أن الصحافة تمارس رسالتها بحرية واستقلال في خدمة المجتمع بمختلف وسائل التعبير ؛ تعبيراً عن اتجاهات الرأي العام ، وإسهاماً في تكوينه وتوجيهه في إطار المقدمات الأساسية للمجتمع ، والحفاظ على الحريات والحقوق والواجبات العامة ، واحترام حرمة الحياة الخاصة للمواطنين ؛ وذلك كله طبقاً للدستور والقانون ؛ فالمادة ٢٠٧ من الدستور توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن حرية الصحافة تتقيد بضرورة مراعاة حرمة الحياة الخاصة.

وصدر قانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ م محدداً دور الصحافة ومدى تقيدها بالحق في احترام الحياة الخاصة. وأوضحت المادة ٢١ ضرورة احترام الصحفي لحرمة الحياة الخاصة ؛ فالصحافة هي وسيلة تمكين المواطن من حقه في المعرفة ؛ وهو بالتالي جوهر عمل الصحفي ، وهذا يستوجب ضمان التدفق الحر للمعلومات ؛ فحق المواطن في المعرفة ينبع مباشرة من حق وحرية التعبير التي تمارس عن طريق وسائل الإعلام.

وبالإضافة إلى ذلك ؛ فإن توافر هذه الوسيلة تحت يد الدولة لتستخدم الكشف عن

الخصوصيات كسلاح سياسى فى مواجهة أعداء النظام قد كشف عن ضرورة حماية الإنسان وخصوصياته فى مواجهة سلطة الدولة ؛ حفاظاً على التوازن بين الفرد والسلطة.

وتعاظمت ضرورة حماية الحياة الخاصة بظهور وانتشار الحاسبات الإلكترونية ، ونظم المعلومات ، وتطور المعلوماتية التى جعلت من مجرد تخزين المعلومات لدى الحاسبات مصدراً لخطر كبير على حرية الشخص عامة ، وحياته الخاصة بصفة خاصة.

ونمهد لدراستنا بتحديد المقصود بالحياة الخاصة ، ثم ندرس صور الاعتداء على الحق فى الخصوصية ؛ مما يوضح مضمون الحق فى الخصوصية ؛ أى كيفية حماية هذا الحق. وندرس بعد ذلك القيود التى ترد على الحق فى الخصوصية.

أولاً : المقصود بالحياة الخاصة

ينتمى الحق فى الخصوصية إلى حقوق الإنسان فى إطار المواثيق الدولية ، وإلى الحريات العامة فى إطار الدساتير ، وإلى الحقوق الملازمة لصفة الإنسان فى علاقات القانون المدنى.

وبصفة مبدئية يقصد بالحق فى الخصوصية حق الإنسان فى أن نتركه يعيش وحده ؛ بحيث يخلو إلى نفسه ، وأن يختلئ بالناس الذين يألف إليهم ؛ وذلك دون أدنى قدر من التدخل من جانب الغير ، وأن يعيش مع ذكرياته دون تدخل من الغير.

وإزاء صعوبة الاستقرار على تعريف جامع مانع نتولى تحديد الأمور التى تدخل فى الحياة الخاصة من خلال التطبيقات القضائية المختلفة.

وإذا كانت فكرة الحياة الخاصة تتميز بالمرونة ، وأنها تختلف من مجتمع إلى آخر ، ومن عصر إلى عصر ؛ إلا أنها يجب أن تتحدد فى ظل القيم الاجتماعية والدينية لكل مجتمع ؛ وبالتالي فإن الدراسة المقارنة لهذه الفكرة يجب ألا تغفل اختلاف تلك القيم من مجتمع إلى آخر.

ونقصد بذلك على وجه الخصوص الموجة الأوروبية المعاصرة التى تسعى إلى الابتعاد عن القيم الدينية ؛ حيث أصبحت الأخلاق الاجتماعية محلاً للتطور ؛ فى اتجاه كان مرفوضاً فى تلك المجتمعات ذاتها. فالأخلاق الاجتماعية تتأثر بالقيم الدينية ، ومتى فصل بين تلك القيم والقانون فصلاً كاملاً انطلقت الأخلاق الاجتماعية من عقابها دون هاد لها ؛ ولهذا فإن قضاء المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان قد شهد تطوراً خطيراً يتعارض مع الأخلاق الاجتماعية لبعض الدول ؛ حيث اعتبرت من الحياة الخاصة أمور كانت تتعارض مع الأخلاق الاجتماعية ، وظل القضاء الفرنسى لفترة من الزمن حريصاً عليها ، ولكنه اضطر تحت

ما قضى بأن قضاءه يتعارض مع اتفاقية حقوق الإنسان الأوروبية أن ينصاع لقضاء المحكمة الأوروبية؛ فقد اعتبرت الحياة الجنسية من صميم الحياة الخاصة، ومن حق الشخص أن يقيم علاقات جنسية مع من يتحد معه في الجنس، واعتبرت التشريعات التي تحظر الشذوذ مخالفة للحق في الخصوصية (في التحفظ على هذا القضاء: سوبر القانون الدولي والأوروبي لحقوق الإنسان فقرة ١٦١، ص ٢٦٩ الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠١ م المطبوعات الجامعية لفرنسا).

كما اعتبر مما يخالف الحق في الخصوصية حرمان الشخص الذي تغير جنسه من الحصول على جواز سفر وبطاقة شخصية تثبت جنسه الجديد؛ فقد رفضت محكمة النقض الفرنسية طلب الشخص تعديل جنسه على أساس أنه لا يوجد تعديل للجنس بقدر ما هو تشويه للجنس. ولكن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان اعتبرت موقف فرنسا مخالفاً للاتفاقية؛ لأن رفض الاعتراف بحقيقة جنسه من شأنه أن يمس حياته الخاصة؛ حيث يكون مضطراً لأن يوضح للغير خصوصياته وتطور جنسه، كما أن ذلك من شأنه أن يعوق حياته الحرفية (٢٥ مارس ١٩٩٢ م منشور في مؤلف بيرجيه: قضاء المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان رقم ١٥٧٧، ص ٤٢٢، الطبعة الثانية (سيرى) سنة ٢٠٠٢ م).

وقبل بيان أهم تطبيقات القضاء بصدد تحديد الأمور التي تدخل في نطاق الحياة الخاصة يجب التأكيد على ضرورة عدم الخلط بين السرية والخصوصية. فالخصوصية تتعلق بأمور قد تكون سرية، ولكن لا يلزم أن تكون سرية لا يعلمها أحد. فالخصوصية تتوافر لأمر لا تتصف بالسرية.

يدخل في نطاق الحياة الخاصة الحياة العاطفية والزوجية؛ فلا يجوز التعرض للمغامرات العاطفية للفتيات، أو نشر السجل الغرامى لأحد الأشخاص. ومن صميم الحياة الخاصة علاقة الرجل بزوجته، ومدى نجاح العلاقة الزوجية أو علاقة أفراد الأسرة، ونشر أخبار خطبة أحد الأشخاص. وتدخل في نطاق الحياة الخاصة الذكريات؛ باعتبارها من الأمور الماضية للحياة الخاصة التي يحتفظ الشخص لنفسه بذكرياتها.

ومن أهم ما يدخل في الحياة الخاصة الحالة الصحية للشخص والرعاية الطبية؛ فلا يجوز نشر ما يتصل بصحة الشخص، أو تصويره في فراش المرض أو نشرها.

ويدخل في الحياة الخاصة المعتقدات السياسية؛ فلا يجوز نشر صورة شخص وهو يدلي بصوته في صندوق الانتخاب؛ مما يوضح عن صوت له طالما أن الشخص يحتفظ لنفسه بذلك.

ومن الأمور الخاصة كيفية قضاء أوقات الفراغ ومكانها ؛ فالتدخل فيها من شأنه أن يقطع خلوة الشخص وما يسعى إليه من الراحة. وتتوافر الخصوصية حتى ولو كان الشخص يقضي إجازته في مكان عام ، طالما أنه كان في حالة خصوصية ، وفي مكان مثلاً لا يعرفه أحد.

ومن المستقر أن عناصر الذمة المالية تعتبر من أهم الأمور التي تمس الحياة الخاصة. وتشمل الذمة المالية حقوق الشخص والتزاماته المالية ، ودخله من حرفته وريع أمواله ورقم أعماله ، بل ومبلغ الضريبة المفروضة على دخله ؛ حيث يمكن الاستدلال منها على دخله. فالأجر أو الدخل الناتج عن ممارسة العمل أو الحرفة يدخل في الحياة الخاصة ، ولا يتصل بالحياة العامة ؛ حتى لو كانت ممارسة الحرفة أو العمل قد تعتبر -مع التحفظ- من الحياة العامة. ومن ثم فإن كشف صاحب العمل عن أجر العامل الحالى وما يتوقع مستقبلاً الحصول عليه يدخل في نطاق الحياة الخاصة ، ويشمل ذلك نشر مقدار التركة التي آلت إلى أحد الأشخاص.

ويمتد ذلك إلى عدم جواز طلب معلومات من الشخص عن ذمته المالية في غير الحالات التي يقضى بها القانون. فلا يجوز إلزام شخص بتقديم صورة من إقرار ذمته المالية ، أو الإخطار بدخله إلى مصلحة الضرائب للاستفادة من خدمة معينة ، أو الحصول على سعر مخفض في السفر أو في قضاء الإجازة.

ويدخل في الذمة المالية مقدار ديون الشخص والمبالغ التي اقترضها ؛ ولهذا يوجد مبدأ سرية الحسابات المصرفية والذي صدر قانون - في مصر - بتنظيمه.

ومع هذا بدأ القضاء الفرنسى منذ سنة ١٩٩١ يسمح بنشر ما يتعلق بحجم ثروة رجال الأعمال. فقد نشرت إحدى الصحف عدم المساس بالحياة الشخصية في فرنسا. ولقد أجاز القضاء النشر بضوابط ؛ وهى عدم المساس بالحياة الشخصية أو العائلية للشخص ، فلا يجب نشر أى بيانات عن الحياة العائلية أو الشخصية لرجل الأعمال. ويجب أن يكون الحصول على البيانات الخاصة بالثروة قد تم بطرق مشروعة . وأن تكون المعلومات والبيانات صحيحة.

ويؤسس هذا القضاء على التوسع في الحق في الإعلام ؛ حيث يهتم الجمهور معرفة كيفية تكوين هذه الأموال ؛ سواء ليتخذوا نبراساً من غيرهم ، أو لمحاسبتهم.

ولقد أصبحت الشفافية من شعارات العصر ؛ خصوصاً بالنسبة لرجال الأعمال ، حتى ولو لم يتوفر لهم صفة الشخصية الشهيرة ؛ فالثروة ذاتها هى التي تبرر الإعلام والاستعلام بشأنها.

ولقد اتجهت المحكمة الدستورية في الكويت إلى جواز الاطلاع على عناصر الذمة المالية إذا اقتضت ذلك الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة. فقد أكدت مبدأ أن نشر ما يتعلق بالذمة المالية لأحد الأشخاص إنما يعتبر من قبيل المساس بالحق في الحياة الخاصة ؛ بما لا يجوز معه الكشف عن عناصرها وإشاعة أسرارها التي يحرص عليها الفرد والمجتمع ؛ مما ينبغي معه حماية هذا السر (الذمة المالية) تأكيداً للحرية الشخصية ، ورعاية لمصلحة الجماعة من أجل تدعيم الائتمان العام باعتباره مصلحة اقتصادية عليا للدولة. بما يصحح مع القول إن التعرض لعناصر الذمة المالية للفرد فيه مساس بحقه في الخصوصية. ولكن مراعاة لحق السلطة التشريعية في الرقابة البرلمانية بإجراء التحقيق السياسي على أعمال البنك المركزي ؛ مما يستلزم اطلاع عضو المجلس النيابي المنتدب للتحقيق على أعمال البنك ، فللتوفيق بين حق الرقابة وحق الخصوصية فإن العضو المنتدب له أن يطلع على كافة الأوراق ، ولكن دون التعرض لما فيه مساس بأسماء أصحاب المراكز المالية والتسهيلات الائتمانية من عملاء البنك والبنوك الأخرى ؛ أشخاصاً طبيعيين واعتباريين (١٤/٦/١٩٨٦م الكويت اليوم العدد ١٦٧ ، السنة ٣٢ ، تفسير دستوري ١ لسنة ١٩٨٦م).

بل وخطت المحكمة الدستورية خطوة أخرى على طريق الشفافية للتحقيق في قرض ضخم منحتة البنوك لبعض المدينين فيما يسمى بأزمة المناخ ؛ أي سوق الأوراق المالية. فقد طلب أعضاء البرلمان الاطلاع على أسماء المستفيدين من القرض. ولقد أجازت المحكمة حق المجلس النيابي في الرقابة على عقد القرض والاطلاع على إجراءاته. وما يرتبط به من بيانات بما فيها أسماء المستفيدين من القرض (١٤/٦/١٩٨٦م تفسير دستوري رقم ٢/١٩٨٦م الكويت اليوم ، العدد ٦٧٠ ، السنة ٣٢). فالمصلحة العامة المتمثلة رقابة البرلمان على أعمال السلطة التشريعية تبرر تقييد الحق في الحياة الخاصة.

ولقد قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بعدم دستورية نص المادة ٨ من إيجار المساكن الذي يحظر على الشخص أن يحتجز لنفسه أكثر من مسكن في البلد الواحد دون مقتض. فالشخص لا يمكنه أن يقدم المبرر أو المقتضى إلا إذا تعرض لوقائع حياته الخاصة وظروفه العائلية التي قد تبرر إيجار أكثر من مسكن ؛ ولهذا اعتبر أن من شأن النص المساس بالحياة الخاصة مما يخالف الدستور.

ثانياً : صور حماية الحياة الخاصة

لا تتأتى حماية الحياة الخاصة إلا بمنع التجسس ؛ أي الاطلاع عليها دون إذن. فالإحساس

بالأمان وزوال الخوف لا يتحقق إلا إذا كان الإنسان بمنأى عن الاطلاع على خصوصيات حياته ؛ ولهذا يجب أن يتدخل القانون بحظر كل صور التجسس على الحياة الخاصة دون إذن صاحب الشأن أو الجهة المنوط بها ذلك في المجال الجنائي.

ولما كان الاطلاع على خصوصيات الحياة قد يتحقق دون تجسس ؛ سواء بالإذن بالاطلاع على المعلومة ، أو لأنها معروفة في نطاق معين ؛ فإن حماية الحياة الخاصة تستلزم حظر نشر ما يتعلق بالحياة الخاصة دون موافقة صاحب الشأن.

وظهور الحاسب الإلكتروني يشكل خطراً على الحياة الخاصة ؛ بما له من قدرة فائقة على تجميع عدد ضخم من المعلومات ، وقدرته على استرجاعها وتنظيمها بما يمكن من استخلاص نتائج كان من الصعب التوصل إليها في ظل توزع وتفرق المعلومات بين الملفات المختلفة التي يحتوى كل ملف منها على معلومة. ويتم ذلك الاسترجاع بدوره بدقة وبسرعة فائقة. والخطر الثالث بالإضافة إلى التجميع والاسترجاع هو اتساع دائرة النشر التي تصل إلى العالم بأسره في لحظات بفضل شبكات المعلومات مثل الإنترنت.

ومن هنا فإن الخطر الذي يتهدد الحياة الخاصة من جراء ظهور وانتشار الحاسبات الإلكترونية أصبح يتمثل في مجرد إدخال المعلومة أو تجميعها في برامج الحاسب الإلكتروني.

فالمشكلة ليست في التجسس ؛ لأن الفرض أن المعلومة التي أدخلت إلى الحاسب الإلكتروني قد تم الحصول عليها بطريقة مشروعة ، وغالباً من صاحب الشأن ذاته. وهى معلومات سابق وجودها من خلال الملفات المتفرقة. فالخطورة في إدخال المعلومة الشخصية في حد ذاتها إلى الحاسب الإلكتروني ؛ لأن الإدخال هو الذى يمكن بعد ذلك من التجميع والاسترجاع والنشر.

فالخطر الرئيسى هو إدخال المعلومة الشخصية إلى الحاسب الإلكتروني. وهى قد تمس بداءة الحياة الخاصة ، وقد تتحول عند تجميعها مع معلومة أخرى إلى مساس بالحياة الخاصة.

ولهذا فإن حماية الحياة الخاصة أصبحت تستوجب الرقابة على إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكتروني ، بالإضافة لحظر التجسس ، وحظر النشر دون إذن الشخص ؛ فقد لا تتحقق الحماية بتنظيم شامل لإدخال المعلومة على الحاسب الإلكتروني.

وفىما يتعلق بالإنترنت فهو في إطار الحياة الخاصة يعتبر من جهة من قبيل الاتصال التليفونى ، ومن جهة أخرى أوسع وسائل النشر ؛ ولهذا تجب مواجهته على هذين المستويين.

فمن حيث الدخول إلى الإنترنت ، وإجراء البريد الإلكتروني ، أو الدخول إلى المواقع

المختلفة ؛ فإن ذلك يتم من خلال الاتصال التليفوني المرئي أو المكتوب على دعامة غير مادية. ولهذا فإن النظام القانوني الذي يحكم الاتصالات التليفونية في مجال حماية الحياة الخاصة يسرى على الاتصالات عن طريق الإنترنت باعتبارها اتصالاً تليفونياً.

ولما كان الإنترنت كذلك وسيلة للنشر ، بل وسيلة أكبر انتشاراً من الوسائل التقليدية وهي النشر الصحفي أو الإذاعي أو التليفزيوني. ولهذا فإن النشر على مواقع الإنترنت التي يمكن الدخول إليها دون قيود أو بمجرد وجود بعض القيود المالية يعتبر نشرًا ومن ثم فإن المعلومة التي يطلع عليها من خلال الإنترنت تعتبر معلومة قد تم نشرها ، ويجب أن يخضع نشرها لإذن صاحب الشأن الذي تمس حياته الخاصة.

وبناء عليه فإن حماية الحياة الخاصة تستوجب أن يكون التدخل القانوني على ثلاثة محاور:

المحور الأول حظر التجسس دون إذن صاحب الشأن.

المحور الثاني حظر النشر دون صاحب الشأن.

المحور الثالث ضوابط إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكتروني.

المحور الأول : حماية الحياة الخاصة من التجسس

أخطر صور الاعتداء على الحياة الخاصة هو التجسس بصورتيه ؛ أي عن طريق تسجيل الصوت أو الصورة ؛ ولهذا فقد حرمت المادة ٣٠٩ مكرر من قانون العقوبات استراق السمع، أو تسجيل أو نقل المحادثات عن طريق جهاز من الأجهزة ، كما جرم قانون العقوبات التقاط أو نقل صورة شخص عن طريق جهاز من الأجهزة أيًا كان نوعه.

ويلاحظ أن التجريم يرتبط باستخدام هذه الأجهزة كوسيلة للاعتداء. وربط الاعتداء بأن يكون عن طريق أجهزة لتوفير قدر من الانضباط لإثبات الفعل المجرم. كما أن الاعتداء تزداد خطورته إذا تم عن طريق جهاز. وقانون العقوبات يجرم الأفعال عظيمة الحظر في المقام الأول ؛ فالجزاء الجنائية شديدة إذا ما قورنت بأنواع الجزاء الأخرى.

كما أن قانون العقوبات يربط التجريم بأن يتم التجسس في مكان خاص ؛ فقانون العقوبات لا يحمي الإنسان إلا من التجسس في مكان خاص ، أما التجسس في مكان عام فإن الحماية منه تكون عن طريق فروع القانون الأخرى وفي مقدمتها القانون المدني. وتعتبر أماكن العمل من حيث المبدأ مكاناً خاصاً.

أما في إطار القانون المدني والقانون الإداري فإن الحماية تمتد إلى كل صور التجسس أيًا

كانت وسيلته ، فلا يلزم أن يتم التجسس عن طريق أجهزة. وإنما العبرة بحالة الخصوصية التي قد تكون في مكان عام.

فمن يوجد في حالة خصوصية بصرف النظر عن المكان يجب حماية خصوصيته بحظر التقاط الصور أو تسجيل المحادثات. فمن يوجد على شاطئ البحر (وهو مكان عام) ولكن في جانب يتعد عن أنظار الناس يكون في حالة خصوصية لا يجوز اقتحامها عن طريق التصوير عن بعد ، أو تسجيل الصورة ، أو نقلها.

ومن يتجاذب أطراف الحديث مع شخص آخر بصوت منخفض يكون في حالة خصوصية ؛ حتى لو كان المكان عاماً ؛ فإنه يكون في حالة خصوصية ، ولا يجوز التنصت على المحادثة واستراق السمع ولو بالأذن أو بالأجهزة.

فالحق في الخلوة يحتاج إليه الشخص في أى مكان. فقد يحرص الشخص على أن يخلو لنفسه في مكان عام بعيداً عن الناس بأن ينتحى جانباً ؛ ولهذا لا تجب اقتحام الخلوة.

وحالة الخصوصية ترتبط بسلوك الشخص نفسه في المكان العام ؛ فهناك من يسعى إلى أن يسمعه الناس ويلفت انتباههم ولو عرضاً ، وهناك من يحرص أن يكون بعيداً عن مسمع ومرأى الغير ، ويسعى للاختلاء والانعزال عن الناس.

أما ما يجري في مكان خاص فهو يكون متعلقاً بالحياة الخاصة بالضرورة ؛ بحيث يحظر التسجيل أو التصوير دون تفرقة بحسب موضوع الحديث ، فلا محل لبحث خصوصية المحادثة.

ولقد اعتبر المشرع المحادثة التليفونية متعلقة بالحياة الخاصة بحيث يحظر التنصت عليها أو تسجيلها ، بصرف النظر عن موضوع المحادثة ذاته. فالتليفون مستودع للخصوصية. ويحظر التسجيل سواء من أحد المتحدثين للآخر ، أو من الغير.

وحالة الخصوصية قد تقوم بين الزوجين بحيث يحظر أن يسجل أحدهما للآخر ، أو يلتقط صور دون إذن الطرف الآخر. فلا يصح أن تكون شهوة الزوج فوق عقيدته ، ونزوته ذكرى تسجلها شرائطه. (محكمة جنوب القاهرة الابتدائية ٣١ / ٥ / ٢٠٠٣ غير منشور). ويتحقق الاعتداء من مجرد التصوير دون إذن حتى ولو لم يكن هناك أى نشر.

المحور الثاني : حماية الحياة الخاصة من النشر

إذا أمكن الحصول على المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة بطريق مشروع ؛ فإن ذلك لا يعنى حرية النشر دون إذن ؛ فالإذن بالاطلاع أو التجسس على الحياة الخاصة لا يعنى

الرضاء بالنشر ، بل لابد من رضاء خاص بالنشر ، وإلا وقع النشر تحت طائلة القانون ؛ باعتباره اعتداء على الحياة الخاصة عن طريق النشر.

والنشر هو أوسع صور الكشف عن الحياة الخاصة ، ولكن من حيث المبدأ يحظر مجرد الكشف عن الخصوصية ؛ وذلك بإطلاع الغير عليها ، فالعبرة بالعلانية ، سواء تحقق ذلك بالكتابة أو بالقول.

ولكن أخطر أنواع المساس بالحياة الخاصة هو نشر المعلومات عن طريق وسائل الإعلام ؛ ولهذا فقد جرمت المادة ٢١ من القانون ٩٦ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم الصحافة نشر ما من شأنه المساس بالحياة الخاصة للمواطنين ، والحظر يشمل النشر عامة (أى سواء قام بالنشر صحفى ، أو الصحيفة ذاتها) أو من تنشر له الصحيفة رسالة مثل بريد القراء. وجزاء مخالفة ذلك عقوبة جنائية تصل إلى الحبس لمدة سنة.

ويلاحظ أن التجريم يشمل الصحافة المكتوبة ؛ فلا يمتد إلى وسائل الإعلام الأخرى. ولكن النشر دون إذن يعرض وسيلة الإعلام للجزاء المدني ؛ فعدم التجريم لا يعنى الإباحة في مجال القانون المدني.

فلا يجوز النشر إلا بعد الحصول على إذن صاحب الشأن. ويجب أن يكون الرضاء خاصاً ومحدداً ، ويتقيد النشر في الحدود التي صدر فيها الرضاء ؛ فالرضاء بالنشر في صحيفة لا يعنى النشر في صحيفة أخرى ، أو النشر بأسلوب معين لا يعنى إمكان النشر في صورة أخرى يُسمح بها.

والاعتداء على الحياة الخاصة يتحقق من مجرد النشر حتى ولو كان لا يهدف إلى الربح. والرضاء بالنشر يجب أن يصدر من كل من تتداخل فيه وقائع حياتهم الخاصة بل ومن المستقر أن الرضاء ضرورة عند إعادة النشر ؛ فإعادة نشر ما سبق نشره بصورة متفرقة لا يمنع من توافر المساس بالحق في الخصوصية ؛ فقد يترتب على إعادة النشر نشر الواقعة لدى فئات واسعة من الناس لم تكن تعلمه من قبل. كما أن تجميع وقائع سبق نشرها يحقق المساس بالحياة الخاصة ؛ لأن الجمهور لم يسبق له أن علم بالوقائع في مجموعها وبصورة متكاملة. وقد يكون بعضها قد دخل في طى النسيان. فالمساس بالحياة الخاصة لا يكون فقط متى أزيح الستار لأول مرة عن الخصوصيات ، وإنما يكون أيضاً بالكشف عن أمر دخل في طى النسيان بعد نشره ؛ فإزاحة الستار مرة أخرى يكون بمثابة بعث جديد للسر ويكشف عن جديد فعلاً.

وحماية للشخص - بأن يظل يقدر مدى خطورة موافقته بالنشر حتى يتم النشر فعلاً- فإنه يجوز له سحب الرضاء قبل أن يتم النشر.

المحور الثالث : حماية الحياة الخاصة من تخزين المعلومات الشخصية في الحاسب الإلكتروني

حرصت في العنوان على التركيز على أن الحماية تكون من تخزين المعلومات ، بالرغم من أن الحاسب الإلكتروني لا يمكنه التخزين أو التجميع لقدر ضخم من المعلومات فقط ، وإنما هناك مخاطر استرجاع المعلومات واستخلاص النتائج ، ثم القدرة الهائلة على النشر . والتركيز على التخزين أو التجميع يرجع إلى أنه لو لم يكن التخزين والتجميع ما كان الاسترجاع والنشر ؛ فأساس أو بداية التعرض للحياة الخاصة يكون من التخزين ؛ ولهذا فإن الضوابط الأساسية بحماية الحياة الخاصة تكون على مستوى التخزين أو إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكتروني . ولكن ذلك لا ينفي الحاجة أحياناً لضوابط خاصة في مجال الاسترجاع والنشر . ولكن ضوابط النشر بصفة عامة لا تختلف عن النشر بأى وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ ولهذا يسرى على النشر عن طريق الإنترنت نفس الضوابط الخاصة بالنشر عامة ؛ وفي مقدمتها الحصول على إذن صاحب الشأن .

وإذا كانت المعلومات المختلفة مخزنة في عدة حاسبات إلكترونية لجهات مختلفة ، فإن الولوج إلى هذه المعلومات أصبح ميسوراً في ظل الأخذ بنظام الرقم القومى ؛ فمعرفة الرقم القومى تيسر الاطلاع على المعلومات المخزنة في الجهات المختلفة دون حاجة للبحث عن اسم معين ، فالدخول إلى الرقم يكون أيسر ، والربط بين الحاسبات من شأنه تجميع المعلومات المختلفة المتعلقة برقم معين .

والحماية يجب أن تكون للمعلومات الاسمية ؛ ويقصد بها تلك التى تسمح مباشرة أو غير مباشرة - وتحت أى شكل - بالتعرف على الشخص محل المعلومات ، أو تجعله قابلاً للتعرف عليه . والعبرة أن تكون المعلومات اسمية وقت تسجيلها أو تخزينها في الحاسب الإلكتروني .

والمعلومات الاسمية هى التى يبدأ من لحظة تخزينها في الحاسب الآلى المساس بالحياة الخاصة ؛ فالمعلومات المجهولة التى لا تدل على من تتعلق به فلا تثير أى صعوبة ؛ لأن المجهول لا خصوصية له .

وحماية الحياة الخاصة في مواجهة الحاسب الإلكتروني تتطلب من جهة وضع قيود لتخزين ومعالجة المعلومات الشخصية ، ومن جهة أخرى إذا ما خزنت المعلومات فما هى حقوق الشخص في مواجهة الجهة القائمة على الحاسب الإلكتروني .

١ - ضوابط تخزين ومعالجة المعلومات الاسمية

تتمثل هذه الضوابط في حظر تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة في حدود القواعد العامة لحماية الحياة الخاصة ، وحظر معالجة البيانات المخزنة لاستخلاص أحكام قيمية ، وألا يكون التخزين متعارضاً مع مقتضيات الدخول في طى النسيان.

(أ) عدم جواز تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة

لا يجب تخزين أو معالجة المعلومات الاسمية التي تتعلق بالحياة الخاصة ؛ فالمعلوماتية لا يجب أن تمس هذه الأمور. ويجب الرجوع للقواعد العامة في مجال الحق في الخصوصية لتحديد الأمور التي تدخل في نطاقها ، وكذلك لتحديد الأحوال التي يجوز فيها المساس بالحياة الخاصة ؛ فالمصلحة العامة وضرورات الحق في الإعلام قد تستلزم تخزين تلك البيانات.

وفي غياب سبب من أسباب الإباحة يحظر تخزين المعلومات الشخصية التي تمس الحياة الخاصة ؛ مثل المعتقدات الدينية ، والانتماءات السياسية والفلسفية ، والانتماء العرقي ، والحالة الصحية. ولهذا فإن الاستبيانات التي قد تصدر من بنوك المعلومات لا يجب أن تتضمن أى سؤال يتعلق بهذه المسائل ؛ وذلك ضماناً للحريات عامة. ولقد نصت المادة ٦٤ من قانون الأحوال المدنية على حظر تخزين معلومات تتعلق بالميل أو المعتقدات السياسية.

ويصعب أحياناً اتخاذ موقف بشأن اتصال إقامة نظم معلومات بالمصلحة العامة ، ومدى تعارضه مع الحياة الخاصة ؛ فقد أثير ضرورة إقامة نظام معلومات أسمى يشمل مرض الإيدز؛ حتى يمكن حصرهم ، ووضع ضوابط للتعامل معهم.

ولكن يواجه ذلك أن هذا من شأنه المساس بالحياة الخاصة للمرضى ، وجعلهم طائفة منبوذة من المجتمع. وكانت الغلبة في فرنسا لضرورات الإنسانية في مواجهة ضرورات مكافحة المرض. فيجب الفصل بين المعلومات الطبية التي تدخل الحاسب الآلى ، وتلك التي يجب أن تظل في الملفات حماية لهذه المعلومات ولصاحبها من مخاطر الحاسب الآلى.

(ب) حظر معالجة البيانات لاستخلاص أحكام قيمية

إذا جاز إدخال بعض البيانات الشخصية فلا يجب معالجة هذه البيانات المتفرقة لاستخلاص أحكام قيمية دون دراسة شخصية الإنسان نفسه محل التقويم.

وتبدو أهمية ذلك في مجال المعلومات المتعلقة بالذمة المالية خصوصاً الائتمان ؛ حيث يوجد لدى البنوك نظام معلوماتي عن تعاملات العملاء يوضح ما يسمى بمخاطر الائتمان ،

١ - ضوابط تخزين ومعالجة المعلومات الاسمية

تتمثل هذه الضوابط في حظر تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة في حدود القواعد العامة لحماية الحياة الخاصة ، وحظر معالجة البيانات المخزنة لاستخلاص أحكام قيمية ، وألا يكون التخزين متعارضاً مع مقتضيات الدخول في طى النسيان.

(أ) عدم جواز تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة

لا يجب تخزين أو معالجة المعلومات الاسمية التي تتعلق بالحياة الخاصة ؛ فالمعلوماتية لا يجب أن تمس هذه الأمور. ويجب الرجوع للقواعد العامة في مجال الحق في الخصوصية لتحديد الأمور التي تدخل في نطاقها ، وكذلك لتحديد الأحوال التي يجوز فيها المساس بالحياة الخاصة ؛ فالمصلحة العامة وضرورات الحق في الإعلام قد تستلزم تخزين تلك البيانات.

وفي غياب سبب من أسباب الإباحة يحظر تخزين المعلومات الشخصية التي تمس الحياة الخاصة ؛ مثل المعتقدات الدينية ، والانتماءات السياسية والفلسفية ، والانتماء العرقي ، والحالة الصحية. ولهذا فإن الاستيانات التي قد تصدر من بنوك المعلومات لا يجب أن تتضمن أى سؤال يتعلق بهذه المسائل ؛ وذلك ضماناً للحريات عامة. ولقد نصت المادة ٦٤ من قانون الأحوال المدنية على حظر تخزين معلومات تتعلق بالميل أو المعتقدات السياسية.

ويصعب أحياناً اتخاذ موقف بشأن اتصال إقامة نظم معلومات بالمصلحة العامة ، ومدى تعارضه مع الحياة الخاصة ؛ فقد أثير ضرورة إقامة نظام معلومات أسمى يشمل مرض الإيدز؛ حتى يمكن حصرهم ، ووضع ضوابط للتعامل معهم.

ولكن يواجه ذلك أن هذا من شأنه المساس بالحياة الخاصة للمرضى ، وجعلهم طائفة منبوذة من المجتمع. وكانت الغلبة في فرنسا لضرورات الإنسانية في مواجهة ضرورات مكافحة المرض. فيجب الفصل بين المعلومات الطبية التي تدخل الحاسب الآلى ، وتلك التي يجب أن تظل في الملفات لحماية هذه المعلومات ولصاحبها من مخاطر الحاسب الآلى.

(ب) حظر معالجة البيانات لاستخلاص أحكام قيمية

إذا جاز إدخال بعض البيانات الشخصية فلا يجب معالجة هذه البيانات المتفرقة لاستخلاص أحكام قيمية دون دراسة شخصية الإنسان نفسه محل التقويم.

وتبدو أهمية ذلك في مجال المعلومات المتعلقة بالذمة المالية خصوصاً الائتمان ؛ حيث يوجد لدى البنوك نظام معلوماتي عن تعاملات العملاء يوضح ما يسمى بمخاطر الائتمان ،

ويستهدف الحق في الإطلاع إقامة نوع من التوازن في العلاقة بين الفرد والجهات التي يتعامل معها وتمسك نظاماً للحاسب الإلكتروني. فالذى يحدث أن يقدم الفرد المعلومات بقصد الحصول على ميزة ، أو بناء على التزام قانونى ، بل وقد يتم الحصول على المعلومة دون علمه.

والمقدمة الأولى للحق في الاطلاع أن يعلم الشخص أن معلومات اسمية خاصة به على الحاسب الإلكتروني لجهة ما. وهذا يكون معلوماً إذا كان الشخص يلزم بتقديم معلومات مثل المعلومات المقدمة لجهة التأمين الاجتماعى ، أو شركة التأمين أو الأحوال المدنية ، أو معلومات قدمها الشخص للحصول على ميزة أو إبرام عقد مثل التأمين.

أما المشكلة الأساسية ؛ فهي تتعلق بينوك المعلومات التي تجمع المعلومات ، وتقوم بترويجها إلى من يرغب فيها من جهات الاستعلام أو البحث عن عملاء. ويحق للشخص أن يستعلم من جهة ما عما إذا كان لديها معلومات شخصية عنه مخزنة على الحاسب الآلى. والاتجاه الغالب لا يلزم الجهة القائمة على نظام المعلومات بإخطار لأشخاص الذين خزنت معلومات شخصية عنهم.

وحق الاطلاع يشمل من جهة المعلومات الشخصية التي يكون الشخص محلاً لها ، وكذلك طرق معالجتها آلياً ، والأسس التي قام عليها البرنامج الذى استخدمت فيه المعلومات الشخصية. فالخطر الذى يهدد الشخص وحياته الخاصة قد يرجع إلى طرق المعالجة وما تؤدى إليه من نتائج.

وممارسة الحق في الاطلاع إما أن تتم مباشرة أو غير مباشرة ، ويقصد بالاطلاع المباشر إما الاطلاع على البيانات بنفسه ، أو الحصول على مستخرج منها.

أما الاطلاع غير المباشر فيقصد به أنه يحظر على الشخص أن يطلع بنفسه على البيانات الخاصة به ، وإنما يطلع عليها غيره طبقاً لما ينص عليه القانون. وطبقاً للقانون فإن الاطلاع غير المباشر يكون في حالتين:

الحالة الأولى الاطلاع على المعلومات الطبية الخاصة بالشخص ؛ حيث يحق للطبيب الذى يحدده المريض الاطلاع على المعلومات ، ويقوم الطبيب بإحاطة المريض علماً بالمعلومات وفقاً لقواعد العلاقة بين الطبيب والمريض في إطار الالتزام بالتبصير.

الحالة الثانية الاطلاع على المعلومات المتعلقة بالأمن القومى والأمن العام ؛ ففى القانون الفرنسى لا يحرم الشخص من حق الاطلاع ، ولكن يتم ذلك بطريقة غير مباشرة عن أحد

القضاة الذين يتدبون لذلك. ولكن لا يطلع القاضى صاحب الشأن على المعلومات ؛ إنما يقوم القاضى بإجراء التحريات اللازمة للتأكد من صحة المعلومات. وهى فى الواقع رقابة على البيانات أكثر منها من قبيل حق الاطلاع ؛ لأنه لا يجوز اطلاع الشخص عليها مراعاة لمقتضيات الأمن. والحق فى الاطلاع هو انعكاس ، ومن صميم مبدأ الشفافية.

(ب) الحق فى التصحيح

إذا أدى الاطلاع إلى اكتشاف معلومات تحتاج إلى تصحيح ؛ فإن الشخص يحق له تصحيح وإيضاح وتنقيح - أو محو - المعلومات الخاصة به إذا كانت غير صحيحة أو ناقصة أو غامضة أو تعدلت ، وكذلك محو المعلومات التى يكون الحصول عليها أو استخدامها أو الاحتفاظ بها غير مشروع.

فلكل شخص الحق أن تكون معالم شخصيته أمام الناس مطابقة للواقع والحقيقة ؛ ولهذا فإن الحق فى التصحيح يتصل بالحق فى الشرف والسمعة أكثر من اتصاله بالحق فى الحياة الخاصة.

(ج) الحق فى المحافظة على خصوصية المعلومات

يجب التأكيد على أن تخزين المعلومات لا يعنى أن هذه المعلومات قد انتقلت من الخصوصية إلى العلانية ، كما أن الرضاء بالتجميع والتخزين لا يعنى حرية تداول ونقل المعلومات إلى الكافة.

وطبقاً للمادة ١٣ من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ بشأن الأحوال المدنية ؛ فإن المعلومات السرية هى التى تتعلق بمواطن محدد ، - وهذه البيانات التى تشتمل عليها السجلات أو الحاسبات الآلية أو وسائط التخزين الملحقة - سرية . وتلتزم الجهات التى وجد بها نظام معلومات شخصى بالمحافظة على السر ، كما يجب اتخاذها الإجراءات اللازمة لمنع سرقة على غير إرادة المسئول عن الحاسب الآلى ، ومنع ما يسمى بسرقة المعلومات. والإجراءات تكون ذات طابع فنى ؛ مثل الشفرة الخاصة بمستخدم الحاسب التى يتمكن من الدخول إليه. كما تكون ذات طابع تنظيمى وإدارى بحسن اختيار الموظفين ، ووضع النظم اللازمة لرقابتهم.

وحماية هذه البيانات فى ظل قانون الأحوال المدنية يكون من خلال حظر اختراق وسائط التخزين ، ومكان الحاسب الآلى ؛ حتى ولو لم يكن بقصد الاطلاع على البيانات ، ومن خلال

حظر الاطلاع غير المأذون به. وحظر إفشاء المعلومة حتى ولو كان الموظف قد علم بها بطريقة مشروعة بحكم عمله ، وأخيراً يجب حماية المعلومات من الإضافة والحذف والإلغاء والتدمير مثل إدخال فيروس.

ثالثاً : القيود التي ترد على الحق في الخصوصية

الحق في احترام الحياة الخاصة ليس حقاً مطلقاً شأنه في ذلك شأن سائر الحقوق. والقيود الرئيسى الذى يبيح تقييد الحق في احترام الحياة الخاصة هو المصلحة العامة. واستخداماً لاصطلاحات حديثة قد يرى البعض أن الشفافية قد تستلزم تقييد الحياة الخاصة. والحقيقة فإن القانون في احترامه السرية أحياناً ، واحترامه للشفافية ؛ لا يتناقض وإنما يتكامل.

فحماية الحياة الخاصة لا تقوم على أساس فردى ولمصلحة فردية ؛ وإنما المصلحة العامة هى التى تقتضى حماية الحياة الخاصة. فالحماية تكون من التجسس الذى يدخل الرعب فى قلب المواطن ، والخوف يحول بالضرورة دون تكوين وتطوير ونمو شخصية المواطن ، ويجعله إنساناً خائفاً منافقاً ؛ أى يصبح بالضرورة مواطناً غير صالح ؛ فيفقد المواطن أهم صفاته القومية وهى الصلاحية فى مجتمعه. ولهذا فإن الخصوصية حق دستورى للمواطن ، وحق للإنسان عامة فى المواثيق الدولية كافة.

وفى نفس الوقت فإن الشفافية تقتضيها المصلحة العامة ، والموازنة بين ما إذا كانت المصلحة العامة تستوجب حماية الخصوصية ، أم الشفافية لا يعنى سوى تغليب وجه للمصلحة العامة ؛ حيث لا يكون هناك مفر من أن تفضح شمس الشفافية ما خفى. كما أن المصلحة العامة هى التى تقتضى أن تتوارى الحقيقة وراء ستار لا يخرق (أى غير شفاف) مما يحول دون نفاذ الضوء إليه. فالمصلحة العامة هى التى تقيّد الشفافية لحساب الخصوصية ، وهى ذاتها التى تبرر تقييد الخصوصية لمصلحة الشفافية.

ويجب التأكيد على أن مقتضيات المصلحة العامة لا تسمح بأى حال من الأحوال التجسس غير المشروع. ولهذا فإن الاستثناء أو القيد على الحياة الخاصة يتمثل فى النشر دون موافقة صاحب الشأن. والمصلحة العامة المتمثلة فى حق أولى بالرعاية هى التى تمثل قيداً على الحق فى الخصوصية ؛ ولهذا فإن المصلحة الخاصة أياً كان نوعها لا يمكن أن تبرر تقييد الحق فى الخصوصية فى شقه الخاص بحظر التجسس.

فإذا كانت ضرورات الكشف عن الحقيقة والحفاظ على الأمن فى المجتمع تبرر التجسس

أو التنصت بناء على أمر قضائي تحوطه العديد من الضمانات فإن إثبات الحقوق الخاصة وتبيان وجه الحق في النزاع المدني أو التجاري لا يمكن أن يبرر اللجوء إلى التجسس ، ولا يمكن للقاضي أن يأمر بأى إجراء من هذا النوع ؛ ولو كان من شأنه إظهار وجه الحق في الدعوى. ويجب أن تفهم المادة ٤٥ من الدستور في هذا المعنى. فهذه المادة تجيز رقابة المحادثات التليفونية ووسائل الاتصال بأمر قضائي مسبب ، ولمدة محددة ، ووفقاً لأحكام القانون. ولقد نصت المادة ٩٥ من قانون الإجراءات الجنائية على أن القاضي يأمر بالمراقبة والتسجيل إن كان لذلك فائدة في ظهور الحقيقة في جناية أو جنحة معاقب عليها بالحبس لمدة تزيد على ثلاثة أشهر.

ولكن المصلحة العامة لا يجب أن تؤخذ على أنها المصلحة في الكشف عن الجرائم أو أمن الدولة ؛ وإنما تؤخذ بمعنى أوسع ؛ فهناك المصلحة العامة في توفير وسائل العلاج عن الأمراض ، وفي اختيار أفضل العناصر للمناصب النيابية والسياسية وهي الشخصيات الشهيرة.

رابعاً : حدود حماية الحياة الخاصة للشخصيات الشهيرة

الشخصية الشهيرة هي أى شخص يكون في وضع أو مركز يجعله محطاً لأنظار الناس ، ومحلاً للاهتمام بشخصه ، ويجب أن يتمتع الشخص بهذه الصفة قبل النشر الذى يثير مشكلة المساس بالحياة الخاصة ، وليس لاحقاً ؛ بمعنى ألا يكون النشر في ذاته هو الذى جعل الشخص المغمور مشهوراً.

والشخصية تكون شهيرة سواء كانت كذلك على المستوى العالمى أو المستوى المحلى فقد قضت إحدى المحاكم الفرنسية أن مذيع ومقدم البرامج التليفزيونية - حتى لو كان يعمل في إذاعة محلية ، وتقتصر شهرته على حدود منطقته - يعتبر من الشخصيات الشهيرة ؛ فيكفى أن كل من يقيم في حدود منطقته يعرف صورته ، وتدخل صورته إليه يومياً في منزله ، أو غير ذلك من الأماكن.

والشخصية الشهيرة قد تكون شخصية تاريخية ؛ وهو يكون كذلك متى أشار المؤرخ إلى أفعاله أو أقواله للوصول إلى المعرفة التاريخية. وتشمل الشخصيات الشهيرة رؤساء الدول والحكومات ، وكبار المسئولين ، ومن يتولون الوظائف العامة ، والمرشح لمنصب عام.

وكذلك تشمل أهل الفن بأنواعه المختلفة ؛ حيث يبحثون عن الشهرة والإعلام أكثر مما

يبحث عنها غيرهم. ويشمل أيضاً أبطال الرياضة وألعاب التسلية وأبطال الحرب ومشاهير العلماء والكتاب.

كما يأخذ حكم الشخصيات الشهيرة من يصبح موضوعاً أو محلاً للأخبار اليومية التي يهتم الناس معرفتها؛ فالأسماء تصنع الأبناء؛ مثل تعيين شخص غير معروف في وظيفة هامة، أو عالم مغمور يفوز بجائزة علمية؛ فالناس يهتمون أن تعرف شكل الشخص وحياته، ولا تكتفى بمعرفة اسمه. بل ويعتبر في حكم الشخصيات الشهيرة كبار المجرمين؛ مثل ربا وسكينة، أو من يرتكب جريمة مثيرة.

وبناء عليه قد تكون الشخصيات شهيرة بصفة مطلقة؛ وهم من لم يدخلوا إلى التاريخ ودائرة الاهتمام من خلال واقعة معينة، وقد تكون تلك الشخصيات شهيرة بصورة نسبية؛ بمعنى أنها تكتسب الشهرة بمناسبة واقعة محددة. والقاضي يتمتع بسلطة تقديرية لتحديد الشخصية الشهيرة. ومن هنا يثور التساؤل عما إذا كانت الشهرة تفقد الشخص حقه في الخصوصية. ولقد تعددت الآراء بهذا الشأن.

الاتجاه الأول: الشهرة تفقد صاحبها الحق في الخصوصية

وينصب هذا الاتجاه بصفة أساسية على أهل الفن؛ فهؤلاء يسعون إلى الشهرة والانتشار، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق الإعلام، ولهذا يتطوعون بإعطاء معلومات عن حياتهم الخاصة؛ حتى يكون نشرها وسيلة لجذب انتباه الجمهور وتعظيم شهرتهم.

ثم فجأة تنقلب الأمور ويهب الفنان للدفاع عن حقه في الحياة الخاصة، ويتم ذلك إذا لم يرق له ما نشر، وتكون المنازعة حول حياته الخاصة فرصة جديدة لإلقاء الضوء عليه. كما أن بعض الصحف تبني مجدها على ما تثيره من فضائح، وما تنشره عن خصوصيات المشاهير.

وهكذا يكون القضاء ساحة للألاعيب الدعائية في يد هؤلاء جميعاً، فالحياة الخاصة لا تكون محلاً للحماية إلا إذا كانت كتاباً مغلقاً؛ وهو ما لا يتحقق بالنسبة لهم.

وبالنسبة لمن يتولون الوظائف العامة؛ فليس لهم أيضاً حياة خاصة؛ لأن من يتقدم للعمل العام يجب أن يكون تحت المجهر للتحقق من جدارته بهذا العمل وتلك الصفة النيابية.

وكلما ازدادت مكانة الوظيفة العامة أو العمل العام، كلما اتسع حق الإعلام في الخوض في أمور حياته، وذهب أحد الكتاب في فرنسا إلى حد القول بأن ملكة انجلترا لا تمتلك حياة خاصة تحصنها عن شعبها.

الاتجاه الثاني : تمتع الشخصية الشهيرة بالحق في الخصوصية

يبدأ هذا الاتجاه بأن المصلحة العامة واعتبارات الأخلاق يقتضيان ويستوجبان تمتع الشخصية الشهيرة بالحق في الخصوصية كأي فرد تماماً ولكن التمتع بالحياة الخاصة يكون من جهة في حدود الشروط القانونية للحماية ، ومن جهة أخرى يقف الحق عند أعتاب المصلحة العامة.

فبالنسبة للشخصيات الشهيرة من أهل الفن إذا كان حرصهم على البحث عن الانتشار يعرض أمور حياتهم الخاصة ؛ فإن ذلك يعتبر رضاء منهم بالنشر ومن ثم لا يتوافر قانوناً الاعتداء على الحياة الخاصة ؛ فالرضاء الضمني كالرضاء الصريح.

والحق في الحياة الخاصة يقبل التقييد لاعتبارات تتعلق بالمصلحة العامة ؛ والتي تستند بدورها إلى مبادئ دستورية من مستوى الحق في احترام الحياة الخاصة. وهذه المصلحة العامة تتعلق باعتبارات الأمن والعدالة ، أو مصلحة علمية أو ثقافية أو تربوية أو سياسية. ومن ثم يكون الخوض في الحياة الخاصة في الحدود التي تقتضيها المصلحة العامة. والإعلامى عندما يتعرض للحياة الخاصة في هذا الإطار إنما يوفى الجمهور حقه في الإعلام والمعرفة.

ومن هنا يجب إجراء موازنة دقيقة بين الحياة الخاصة ، ومدى حاجة المصلحة العامة للكشف عنها دون إذن صاحبها. ويختلف الأمر بحسب درجة الشهرة وموقع الشخصية.

ويلاحظ أن المسموح هو المساس في حدود الحق في الإعلام وليس لأغراض تجارية. فمما لا جدال فيه أن بعض أمور الحياة الخاصة تؤثر أو تكتسب أهمية كبرى على مستوى الحياة العامة ؛ ومن ثم يكون من مصلحة الجمهور معرفتها.

وتحديد المقصود بالمصلحة العامة يخضع لتقدير القاضى في ضوء الأفكار السائدة في المجتمع وما تجرى عليه التقاليد والأخلاقيات. ولهذا يمكن أن يختلف ما يتعلق بالمصلحة العامة من دولة إلى أخرى ، وقد تكون تلك المصلحة متعلقة بضرورات الأمن والعدالة ، وقد تكون مصلحة علمية أو ثقافية أو تربوية أو مرتبطة بحوادث واحتفالات تتصل بالمصلحة العامة.

وعلى هذا يكون مسموحاً بالتعرض للحياة الخاصة لمن يتولى الوظائف العامة ؛ وذلك في الحدود التي تقتضيها المصلحة العامة. وكلما ازداد مركز من يتولى الوظيفة كلما اتسع نطاق المصلحة العامة التي تبرر المساس المشروع بالحياة الخاصة.

فالمصلحة العامة تبرر معرفة الحالة الصحية للشخصيات السياسية القيادية في الدولة.

فالحالة الصحية يكون لها أكبر الأثر في مجرى الحياة السياسية. ويملك بعض رؤساء الدول شفرة إشعار حرب عالمية نووية. ألا يقتضى هذا التأكد من الحالة الصحية الجسدية والنفسية لهؤلاء ومعرفة الجمهور ذلك. وبصفة عامة من يتولى وظيفة قيادية يجب أن يكون مستحقاً للثقة التى منحتها له الجماعة ، وإذا كان لا يستحق هذه الثقة فإن من حق الجمهور أن يعرف موطن الضعف وعدم الثقة فيه ؛ حتى لو تعلقت بحياته الخاصة ، طالما أنها تؤثر في مدى الثقة فيه.

ومع هذا يجب مراعاة أن الشخصيات العامة الشهيرة وأهل الفن ورجال السياسة يتمتعون بالحق في الحياة الخاصة ، ولا يجوز اعتبارها كتاباً مفتوحاً يحق للكافة أن تطلع عليه ؛ فالشهرة لا تفقد صاحبها الحق في الخصوصية ، والمصلحة العامة لا تستلزم الخوض في الحياة الخاصة بصفة مطلقة.

وتجدر الإشارة إلى أن القضاء الفرنسى يطبق فكرة المصلحة العامة في حدود معقولة ؛ وذلك بعكس القضاء الأمريكى الذى يتوسع في فهمها ؛ حيث يرى أن كل ما يهم الجمهور معرفته يتصل بالمصلحة العامة.

وإذا كانت المصلحة العامة تبرر نشر ما يتعلق بالشخصيات العامة ؛ إلا أن ذلك لا يبرر التجسس والتحرى عن الحياة الخاصة ، فلا يجوز ذلك إلا وفقاً للضوابط التى قد يضعها القانون مثل إذن قاضى التحقيق.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤرخ يجب أن يقول الحقيقة كلها ؛ حتى لو تعلقت بالحياة الخاصة للشخصية التاريخية ، وذلك دون الحصول على إذن أحد. ويشترط لذلك أن يستهدف المؤرخ من أبحاثه خدمة التاريخ ؛ أى المصلحة العامة ، وأن يكون الحصول على المعلومات قد تم بطريقة مشروعة. ويؤصل ذلك بأن التاريخ يعتبر ملكاً للجميع ، ولا يدخل في ذمة الأشخاص. ومن ثم فإن أساس دخول الحياة الخاصة في ذمة التاريخ هو المصلحة العامة. ولقد قضى بأنه لما كانت حياة شخصية إسلامية مرموقة (أضحى علماً من أعلام الإسلام في القرن العشرين يشار إليه بالبنان ، وشخصية إسلامية تاريخية لها مكانتها وتقديرها عند الناس جميعاً) وإن تمتعت شأنها شأن سائر البشر بالحق في الخلوة والأمان بعيداً عن أعين الرقباء - باعتبار أن ثمة مناطق للحياة الخاصة لكل فرد تمثل أغواراً لا يجوز النفاذ إليها وينبغى دوماً ألا يقتحمها أحد ضمناً لسريتها ، وصوناً لحريتها باعتبارها من خواص الحياة ودخائلها - ويجوز التعرض للحياة الخاصة لها في الحدود التى تقتضيها المصلحة العامة ، طالما أنها

صحيحة ، وكشفها مفيد وضرورة لدراسة حياة وأعمال هذه الشخصية ، وفهم حوادث التاريخ ؛ فلا يتوافر هنا الاعتداء على الحياة الخاصة ، فيجوز التعرض للحياة الخاصة للشخصية التاريخية التي انتقلت إلى رحاب الله دون إذن أحد ؛ باعتبار أنه ليس من مصلحة التاريخ أن يمتنع ذكر وقائع تتعلق بالحياة الخاصة للشخصية ، طالما أن هذه الوقائع صحيحة وضرورية لفهم حوادث التاريخ. ورفضت المحكمة الدفاع الذي يقوم على أن السيرة الذاتية للشخصية تخصه دون غيره ومن بعده ورثته (محكمة القاهرة للأمور المستعجلة ٧٧٨ / ١١ / ٢٠٠٢ غير منشور).



١٢ فكرة النظام العام فى القانون المصرى..

د. عماد البشرى

مقدمة

إن العرض لفكرة النظام العام - باعتبارها إحدى المفاهيم الارتكازية فى النظم الوضعية المعاصرة - يتطلب منهجية التعامل معها ؛ لا من حيث هى مفهوم كلى أوحد ، وإنما من حيث هى مفردة من مفردات الكل القانونى الأشمل. فالتعاطى النظرى لهذا المفهوم ليس بآت ثماره من دون الإحاطة بالبيئة القانونية الكلية التى ينفعل داخلها ، ناشطاً من خلالها ، مؤدياً وظيفته المنوطة فى إطارها . ما يصير لازماً معه لسبر غور هذا المفهوم - ماهية ودلالات - سبراً مسبقاً أولياً للفرض القانونى الأشمل ، ولعلاقات ذاك الأخير ، والأنساق القيمة الأخرى الفاعلة فى المحيط الاجتماعى.

ويوصف النظام العام فى بعده البسيط ، بكونه صمام أمان حافظ لأى نظام اجتماعى مما قد يتهدد أسسه الكلية التى يبنى عليها من أخطار ، فهو "الأساس السياسى والاجتماعى والخلقى الذى يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها ، أو بعبارة أخرى هو مجموعة القواعد القانونية التى تنظم المصالح التى تم المجتمع مباشرة أكثر مما تمهم الأفراد ، سواء أكانت تلك المصالح سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم خلقية"^(١). من هذا التعريف الأكثر شهرة فى عالم فقه القانون ، يتبين إلى أى حد تقف فكرة النظام العام بمناطق تماس ما بين علم القانون وعلوم اجتماعية أخرى كالسياسة والاجتماع والأخلاق ، الأمر الذى ينبع عنه مبرر طرح تصوراً كلياً لمنطلقات العقل القانونى الوضعى المعاصر ، وأنماط تصوراته لعلاقة القانون بغيره من الأنساق القيمة.

ولقد عنى العقل القانونى الوضعى بمنهجية التنظير عنايةً فائقةً ، وضعتة فى حال بحث دائم مستمر عن أطر نظرية ، يفرغ فيها ظواهره المعرفية بما يمكنه من تأصيل إطار نظرى واحد لكل مجموعة مشتركة من تلك الظواهر. وهو ما كان تحت ضغط نسبية ومرونة الظواهر المعرفية القانونية ، بعد أن اشرأب ذاك العقل عن كل إطار مرجعى لشرعية مُسبقة ، تلك الأطر التى طالما حدث ذاك العقل فى تصوراته المختلفة قبل مصادفته المرحلة الوضعية

إبان القرن السابع عشر. الأمر الذى صار بعد أن أعلنت الوضعية الفكرية بعامه - التى دانت لها السيادة فى الحكم بأوروبا آنئذ- الانفصال الكامل عن أطر الفكر الدينى الكنسى ، وتلتها الوضعية القانونية بإعلان مكافئ عن إنكار الفكر القانونى المجرى لأفكار الموروث الثقافى الاجتماعى ، بدعوى كونها انعكاساً للفكر الدينى الكنسى الذى تم إقصاؤه وعلى نحو قاطع خارج الأطر الفكرية جمعاء. لتتبدى الحاجة إلى هذه الأطر النظرية كى تمارس دور الأسس المرجعية التى يرتد إليها لحكم الفروع والجزئيات مما يعرض من نوازل وحوادث تفصيلية يحتاجها المشرع وهو بصدد التنظيم التشريعى لتفاصيل الأمور ، كما يحتاجها القاضى وهو بصدد التفسير النصى والتطبيق التشريعى المباشر.

وعند هذه المرحلة من تطور الفكر القانونى تحديداً ، وبعد أن أعلن الفكر الوضعى بعامه تحرره من كل قيد مسبق يكون مصدره الغيب (ذاك الذى تمثل إما فى النظم الكنسية ، وإما فى أنماط الموروث الثقافى الإقطاعى) ؛ أى مرحلة التطور الرأسمالى بأبعادها الليبرالية بكل تداعياتها الفكرية والفلسفية ؛ عندها شعر العقل القانونى الوضعى بحال من العجز ، وهو يقف وسط أنواء النسبية عارياً تماماً من أى كلى قطعى أو أصل ثابت يمكن الاستناد إليه أو التداعى به فى تنظيم ظواهره المعرفية. فكان خلاصه فى التنظير ، الذى ما فتئ أن أفل منكباً عليه ، محاولاً ابتناء نظريات قانونية تستقى أصولها من أنساق فلسفاته خالصة الوضعية ، التى آمن بها منذئذ ولم يزل. الأمر الذى يفسر التعدد التنظيرى لذات الظواهر القانونية ، فعلى الرغم من اتحاد الأصول الفلسفية والأيدولوجية للعقل القانونى الغربى ، فثمة تعدد فى النظم القانونية الوضعية المعاصرة ، تعدد يجاوز الفروع والجزئيات إلى الأصول والكلليات ذاتها ، إلى الحد الذى نشهد معه من تلك النظم ما يستقيم بنيانه القانونى على طرفى النقيض مع غيره. ولعل مبعث ذلك استحالة بلوغ مناهج بحث لا تطاول سوى نسبىات فحسب ، ويمكنها بالآن ذاته استخراج قواعد كلية ثابتة وقاطعة ، فالتعاطى مع النسبىات لن يفرز إلا ما هو نسبى ، وإن تمتع بقدر من الثبات فهو فى الحقيقة لن يعدو أن يكون ثباتاً نسبياً.

ويتضح ذلك بمقارنة الوضع القانونى الوضعى بالأوضاع القانونية الدينية ، فمثلاً القانون الكنسى الذى يُعرّف بأنه "النظام القانونى الذى وضعه الله - ثم الكنيسة بتفويض منه- لحكم الكنيسة - باعتبارها جماعة المؤمنين والأفراد أعضاؤها- المتأصل على فهم العقيدة الدينية المسيحية"^(٢) ، وهذا القانون ينقسم فى جوهره إلى قسمين: الأول: مرجعه إلهى يتمثل فى قانون الوحي القائم بالكتاب المقدس والنقول الدينية عند السيد المسيح ، والتقاليد المتوارثة عن المرسل ، أما الثانى : فيتمثل فيما يستجليه العقل البشرى المسيحى متهيناً فى

التشريعات والأعراف والعادات^(٣). والعلاقة بينها جد واضحة ، إذ يمثل القسم الأول منه الإطار المرجعي الأعلى لذلك القسم الثاني. وعليه فقد استقر العقل القانوني المسيحي باطمئنان على قوانين كلية وجدها في المرجعيات الإلهية العليا ، فانصرف إلى تنظيم الجزئيات والفروع ، دونما استشعار للحاجة إلى بناء نظريات كلية تجمع ظواهره المترابطة ، لتكون بالنسبة إليه المرجع الحاكم للفروع.

والحال ذاته فيما يخص الشريعة الإسلامية ، التي تأسست كلياً على أصل ما قرره المولى عز وجل من تصورات نظرية فلسفية تجاه الحياة ، فمثلت تلك التصورات الإطار المرجعي الحاكم للعقل القانوني المسلم وهو بصدد صياغة أفكاره القانونية. وعليه فقد كفى الوحي الإلهي العقل القانوني المسلم مؤونة الحاجة إلى تأصيل نظريات تمثل مرجعاً يقيس عليها أحوال مشروعيته وهو بصدد التعاطي مع التفاصيل والجزئيات. الأمر الذي نخلص معه إلى أن اعتماد العقل القانوني للغيب -سواء أكان مسيحياً أم مسلماً- كأصلاً مرجوع إليه ؛ كفاه مشقة البحث المنهجي عن نظريات ، مما مكنه في ظل الثوابت المستقرة لديه من دراسة ظواهر الواقع القانوني التفصيلية على نحو مباشر وفوري ، كما جعله في حال استقرار وهو بصدد العرض لنوازل جد مستجدة عليه. فبحكم ثوابته وكلياته التي شكلت له مرجعية عليا ، لم يجد نفسه في حال التشتت الذي ما فتى العقل القانوني الوضعي واجداً نفسه فيها ؛ حين يعرض عليه مستجد مما لا يستطع تحريجه على أصل أي من نظرياته الوضعية ، القاصرة بدورها بحكم طبيعتها النسبية.

ومن جانب آخر فقد نحا العقل القانوني الوضعي تجاه أنساق القيم الجمعية منحى مناظراً لما نهجه تجاه القيم الدينية العليا. فمذ أواخر القرن السابع عشر ، وبتأثير ظروف سياسية راديكالية تتعلق بالصراع التاريخي ما بين قيم ليبرالية رأسمالية شابة مستجدة ، وبين قيم إقطاعية كنسية شائخة عتيقة ، استقر عزم العقل القانوني الوضعي المؤمن بالأولى على أن من دواعي حسم ذلك الصراع لصالحه ؛ تنحية كل أنساق القيمة الجمعية التقليدية التي تجذب منابعها في القيم الإقطاعية بأبعدها الكنسية . فكان أن أجرى تفرقة ما بين القانون والأخلاق ، تفرقة لم يعرفها العقل القانوني الديني الذي مزج ما بين القانون والأخلاق على نحو صار معه معيار مشروعية القانون يقاس بمدى استقامته على منهج علم الأخلاق^(٤). فالقانون منضبط ابتداءً بأحكام التشريع الإلهي الأعلى ، والأخيرة أخلاقية بالضرورة ، يعينها تحقيق الخير والسعادة للبشرية على نحو ما ينصلح به شأنها الدنيوي ، ويتحقق به فلاح شأنها الأخروي^(٥) ؛ الأمر الذي صار معه الفكر القانوني الديني أخلاقياً بحكم لزوم ضرورات

المرجوع إليه. وعليه وبتأثير الجانب الأخلاقي ، ألغى القانون الكنيسى الرق ، وحارب المتاجرة في المحرمات والربا ، ومنع استخدام القوة الغاشمة في الدفاع عن الحقوق المدعاة^(٦) .

بيد أنه ما إن دانت للعقل القانونى الوضعى سيادة على الفكر القانونى ، حتى أعلنت انفصال الأخلاق عن القانون ، وهو ما كان بتأثير من دواعى الأيديولوجيات المادية الاقتصادية ، التى كانت بدورها بمثابة المحرك الأساسى للتوجهات الفلسفية لقيم الليبرالية الرأسمالية ، وبهدف تحرير الواقع الجمعى من كل القيم التى تجد منابعها فى أنساق قيمة مرجعيتها غير منسوبة إلى تلك الأيديولوجيات ، وإنما تنتسب إلى القيم الكنسية. وأقام هذا الاتجاه حجته المعلنة فى ذلك الخصوص على سند من أنه كثيراً ما ينبسط سلطان القانون على ما تفض الأخلاق يدها عنه ؛ كما بأحوال تنظيم المرور فى الطرق العامة ، وتحديد مواعيد الطعن بالأحكام ، واشتراط رسمية معينة فى بعض التصرفات ، فكل ذلك أمور تنظيمية بحته لا دخل للأخلاق بأى منها. ويقابل هذا من الزاوية الأخرى أن القانون ينحسر نطاقه عما يتناوله نطاق الأخلاق ، فالأول لا يهتم بالفضائل كالصدق والشجاعة والشهامة والترفع عن الغى والنفاق^(٧) . وبالتالي فإن ثمة تمايزاً بين نطاقى كل من الأخلاق والقانون ، لا يجوز معه ألبتة تجاهله ، مما يستوجب إعلانه بكل صراحة ، وهو ما كان ولم يزل حتى يومنا ، وهو ما تعرض له فكرة النظام العام بمفهوم الآداب العامة.

هذا النهج من قبل العقل القانونى الوضعى زاد الأمر عليه تعقيداً ؛ فبرفضه شبه المطلق لكامل أنساق القيم التى كانت سائدة قبل تسیده ، سواء الدينى منها أم الجمعى وبتقدير أن هذا النهج ليس ثمرة تطور فكرى منزه ، وإنما هو ترجمة فكرية لتطور تاريخى مادى آلت فيه السيادة إلى قطاعات اجتماعية خلاف تلك التى كانت متسيدة قبل فى ظل أنماط التفكير الدينية حصل تبلور للتفكير الوضعى بعامة ، والوضعى القانونى بخاصة ليعكس من الوجهة القانونية مبادئ وقيم أولئك الذين دانت لهم السيادة. كل هذا وذاك خلق بمشارف القرن الثامن عشر واقعاً قانونياً شديداً التباين عن ذلك الذى كان مستقراً قبل. واقع له منطلقاته وأصوله وأهدافه ومراميه المفارقة بالكلية عن نظائرها التى سادت عصور التحالف الإقطاعى الكنسى. هذا الواقع فرض ضرورات قانونية نظيرية من أجل تشييد قوائم يعدها ثوابت له ، ومرجعية تشكل مناط المشروعية داخل نظمه القانونية ، فى ظل حراك اجتماعى وفكرى وفلسفى شديد الزخم فى راديكاليته ، على النحو الذى تترجم فى الساحة القانونية على - ما استبان آنفاً - فى الإنكار الكامل لدولاب القيم الدينية والجمعية الأخلاقية التى سادت قبل.

لذلك قد يبدو جديراً أن نعرض أصول الفلسفات القانونية -وهي جزء من فلسفات عامة شكلت اللبنة الأولى للعقل الوضعي- التي تأثر بها العقل القانوني الوضعي وهو بصدد صياغة ما عده أصولاً لنظمه القانونية ، تلك الأصول التي لم تزل حتى يومنا هذا مرجعاً قانونياً لغالب نظم التفكير القانوني الوضعي ، مضافاً إليها بعض من التهذب الفكري، فضلاً عن قدر من التطور فرضته ضرورات الحاجات المصلحية التي ما انفكت برجمانية هذا النسق الفكري مستلزمة إياها ، من أجل توفير الأهداف النهائية التي رنا إليها دوماً. وذلك قبل العرض لمفهوم النظام العام في النظم القانونية عامة ، ثم في النظام القانوني المصري خاصة. كون ذاك المفهوم لا يعدو أن يكون أحد الآليات القانونية التي ابتدعها العقل القانوني الوضعي لرأب تصدعات عديدة أفرزها نهج الانعزال القانوني عن نطاق القيم الجمعية بأبعادها الدينية والأخلاقية ، فيما لم يجد القانون الوضعي معه بدأً من استحداث تلك الآلية من أجل إقامة أود أبنية نظمه ، التي ما فتئت مهددة بمخاطر جمة إثر هذا الانعزال.

وعليه فكي يُدرك مفهوم النظام العام في وضعه الكلي داخل نظم القانون الوضعية - فضلاً عن وضعه المخصوص داخل النظام القانوني المصري- يتعين فهم أبعاده الوظيفية التي ما ابتدع إلا لتحقيقها ، وهذه بدورها تستلزم فهماً مسبقاً ، لهيئة تكوين النظم القانونية الوضعية ، ودواعي احتياجها الداخلي لمفهوم النظام العام ، الأمر الذي يتطلب العرض لجملة الفلسفات القانونية التي ساهمت في التشكل الأولى للعقل الوضعي الذي أفرز تلك النظم القانونية المعمول بها إلى يومنا هذا.

الأصول الفلسفية للنظم القانونية الوضعية

يكمن الهدف من استهلال هذا البحث بعرض موجز للأصول الفلسفية التي ساهمت في التشكيل الكلي للعقل القانوني الوضعي ، في تعيين كنه الهوة التي تفصل ذاك العقل عن مثله الديني ، الذي ساد أوروبا - مهد النظم القانونية الوضعية - منذ بواكير القرن السادس الميلادي. بعد سبق اعتناق الدولة الرومانية للمسيحية -وحتى مشارف القرن السابع عشر- مع أفول نجم سيادة السلطة الكنسية على ممالك أوروبا ، وتهاوى نظم المرحلة الإقطاعية- ، وذلك لتحقيق رصد دقيق للحظة التاريخية التي ظهرت فيها فكرة النظام العام في ساحة الواقع القانوني^(٨).

بيد أن ثمة ما يجدر التنبيه إليه ، فيما يخص تلك الفلسفات ، فالمشاهد أن كلاً منها ساهم على نحو أو آخر في التشكل الكلي للعقل القانوني الوضعي ، وعليه فمن المتعذر نسبة أى من

النظم القانونية الوضعية إلى أى من تلك الفلسفات على حدة نسبة كلية ، بل الحاصل أنه عبر تطور تاريخي طويل - يمتد قرابة الثلاثة قرون - ومن خلال جدل فكري بين تلك الفلسفات ، وبتأثير الظرف السياسي المصاحب لكل لحظة تاريخية من لحظات التطور ، فقد تمكن العقل القانوني الوضعي من هضم جملة تلك الفلسفات ، والمزج فيما بينها على النحو الذي يوفر له أفضل تأصيل نظري لمرجعيات إنسانية عليا.

ولعل المشهد القانوني قد تهيأ على نحو أن كان لكل فلسفة من تلك الفلسفات زمن اشتد فيه عودها وازدهرت به أفكارها ، ثم ما تلبث أن تناوئها أفكار فلسفية أخرى يكتب لها التسيد الفكري. وهكذا دواليك ، حتى استوى بمنتصف القرن العشرين الوضع الفلسفي العام للوضعية القانونية الغربية بحال الاستقرار الذي هو عليه الآن. وهو ما كان بعد أن ظهرت نقائص كل من تلك الفلسفات وفضائلها ، وأمكن تخرج أوضاع فلسفية معاصرة ، هي ثمرة امتزاج أهم سمات تلك الفلسفات فيما بينها ، على النحو المتفق والمقاصد العليا للمجتمعات الغربية الوضعية.

والحق فقد كان للعامل الاجتماعي بعامة والسياسي بخاصة ، قول فصل ، في تنامي أفكار كل فلسفة من تلك الفلسفات ، وانزواء أفكار الأخريات ، مما سوف يتبين لاحقاً. على أن ما يجدر الإشارة إليه أن انزواء أفكار أيّ من تلك الفلسفات لم يكن ليعنى اختفاء كل دور لها من ساحة القانون ، بل الحاصل أن ثمة قواعد حتم تاريخي حكمت آليات النمو والانزواء للأوضاع الفلسفية القانونية ، تلك القواعد احتفظت لجوهر فكري كل فلسفة بوجود ما في العقل القانوني المعاصر ؛ هذا الوجود هو الذي مكن ذاك العقل من استخلاص فضائل كل وضع فلسفي من تلك الفلسفات الأخرى ، على النحو الذي أمكنه من بلوغ أنساق فلسفية كلية ، هي ثمرة كل الأفكار السابقة.

ماهية الوضعية القانونية

تدين الوضعية القانونية في أصولها بالفضل إلى مناهج العلوم التجريبية الحديثة ، إذ تتأصل - حسب نهج التحليل المنطقي التجريبي - على مقولة الفيلسوف "كانت" بأنه "لا توجد معرفة حقيقية إلا تلك التي تعتمد على التجارب الواقعية"^(٩). وعليه فلا توجد - وفق هذا النهج - حقائق خلاف تلك المادية ، أما الميتافيزيقا فلا تعدو أن تكون خيالاً مجرداً من المعنى ، لذا فما يستحق ويصلح لأن يكون موضوعاً للدراسة هو الطبيعة فحسب^(١٠). لذلك فإن موقف الوضعية القانونية من نسق مثالي مجرد كالأخلاق لا يفتأ أن يكون موقف المؤمن

بنسبتهما إلى أقصى حد ، إذ ليس في تقديرها قواعد أخلاقية مطلقة أو قانون أخلاقي خالد. الأمر الذي ينحو بذلك الأصل الفلسفي إلى إنكار مبادئ العدل المطلق ، وعدم الاعتراف سوى بالقانون الوضعي ، لتتحققه المادى بالوجود الواقعي في دولة معينة بزمان معين يمكن التعرف عليه بالمشاهدة والملاحظة.

على أنه ومن المثير للدهشة أن تلك الوضعية القانونية ، تم تبلورها على يد فلاسفة مثاليين آمنوا كلياً بالقانون العالمي الخالد ، المعروف بمسمى "القانون الطبيعي" - وهو ما سوف نعرض له لاحقاً- فإلى كل من "هوبز" (فيلسوف العقد الاجتماعي) و"هيجل" (فيلسوف الجدلية الفكرية) تبلورت الوضعية القانونية ، عندما أقاما - وللمرة الأولى في تاريخ الفكر القانوني- مصالحة تطابق ما بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. "إدارة الدولة هي مصدر القانون الطبيعي ، وهي في نفس الوقت مصدر القانون الوضعي. فبحسب فلسفة هيجل كل ما هو واقعي هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو واقعي ، وبحسب فلسفة هوبز فإن مصدر القانون الطبيعي هو عقل الدولة أو عقل الكومنولث - على حد تعبيره - والفارق بين الفيلسوفين أن الدولة التي يصدر عنها القانون الطبيعي - حسب "هيجل"- هي الدولة السائدة في عصرها ، والتي تعتبر تجسيدا للإرادة الإلهية على الأرض. بينما الدولة التي يصدر عنها القانون الطبيعي - حسب "هوبز" - هي كل دولة بغير قيد أو شرط. وفلسفة هوبز وكذلك فلسفة هيجل ، تؤديان ليس فقط إلى الإيذان بالقانون الوضعي ، بل إلى التسليم باستبداد القانون الوضعي باعتباره مطابقاً للقانون الطبيعي الخالد^(١١). ووجه الدهشة في ذلك أن الاعتراف بالوضعية القانونية ، كان يعد في نظر القانون الطبيعي ، هرطقة ، ما بعدها هرطقة وانحرافاً جسيماً عن أصول ذاك القانون الخالد الأبدى ، فإذا باثنين من أجمل الفلاسفة في التاريخ الفلسفي الغربي يخرجون النقيض من نقيضه ، ويوفقون الأضداد على نحو غير مسبوق ، وفي تعادل اتزانى نادر ما فتى العقل القانوني الوضعي منطبعاً على هداه.

ونحن إذ أثرنا طرح تلك الفكرة - باعتبارها حقيقة أولية- دون انتظار دورها في السياق العادي للمجرى البحثي ، فقد كان ذلك بهدف منهجي ، ألا وهو التدليل للقارئ على أن ما سوف يطرح بين يديه من أفكار فلسفية ظاهرها التناقض البين ، أمكن في نهاية الأمر إحداث توافق فريد بينها ، على نحو أدى في النهاية إلى مصالحات فكرية فلسفية ، ركن إليها العقل القانوني الوضعي في سلام يحسد عليه.

ذاك أنه إذا ما شئنا إيجاد تصنيف فلسفي من زاوية القانون ، فيمكن الحديث عن قسمين: القسم الأول: هو مدرسة الفلسفات المثالية ، التي تجمع بين ظهورانيها فلسفة القانون الطبيعي

بمدارسها المختلفة الضاربة قدماً منذ "أرسطو" وحتى فلاسفة حدائين مثل "ستالر" ، الألماني و"كروير" ، و"كابيتون" الفرنسيين بمشارف القرن العشرين ، كما تجمع فلسفة العقد الاجتماعي وسلطان الإدارة. وأما القسم الثاني: فهو مدرسة الفلسفات الواقعية ، وكانت تضم فلسفات نيتشه عن إرادة القوة ، وفلسفات إنكار الإرادة (الشك والمادية التاريخية). وكلا القسمين يتسم بالتناقض الحاد داخلياً وخارجياً ؛ داخلياً بين الفلسفات التي تنتمي لذات المدرسة سواء المثالية أم الواقعية ، أو خارجياً بين فلسفات المدرستين ذاتهما ، وذلك من حيث الأصول والكليات ، ومن حيث الفروع والجزئيات.

إلا أنه وعلى الرغم من كل هذا التناقض ، فقد تمكن العقل القانوني الوضعي من إحداث توفيق بين أفكار تلك الفلسفات جميعها ، ورفع عناصر التناقض فيما بينها ، وكان ذلك جميعه في صالح اتجاه الحتم التاريخي الغربي ، المستقر على الوضعية كخيار أوحده . وعليه فقد تم ترويض كل الفلسفات المثالية التي تنطلق من مفاهيم المجرى والمطلق والغيبي ، وإسباغ سمة الواقعية عليها ، بإنزالها إلى الأرض ، وجعل اللاديني الأرضي مصدرها وأصلها. فكسبت من صفاته مما أضفى عليها نسبية ومرونة مصلحية ، تتفق وطبائع اللاديني الأرضي. ومن جانب آخر ، تمكن العقل القانوني الوضعي من الحد من غلواء مادية الواقعية الوضعية ونسبيتها غير المحددة ، على النحو الذي تمكن معه في ظلها ومن خلال أطرها أن يضفي عليها قدراً من الثبات المرجعي المنسوب إلى حقائق غير ملموسة هي نتاج الخبرات البشرية.

أولاً: فلسفة القانون الطبيعي

تعد مدرسة القانون الطبيعي ، من المدارس القانونية العتيقة في الفكر القانوني الإنساني ، إذ تضرب بجذورها عميقاً حتى أفكار الحضارة الإغريقية ، ثم يمتد وجودها في خط تاريخي صاعد عبر حضارات القارة الأوروبية ، مروراً بالحضارة الرومانية ، ثم الكنيسة ، وحتى الحقبة الوضعية من فكرها الإنساني بأواسط القرن السابع عشر. وعلى الرغم من التنوعات المتعددة التي اتسمت بها تلك الفلسفة بكل حقبة فكرية مرت بها ، إلا أن ثمة جوهرًا تمكنت من الحفاظ عليه ، ولعله يكون هو سر بقائها حية نابضة طوال تلك الأزمان ، يتمثل ذاك الجوهر في أن ثمة قانوناً يعلو القوانين الوضعية كفة ، قانوناً ثابتاً أبدياً صالحاً لكل زمان ومكان ، قانوناً مصدره طبيعة الأشياء ذاتها^(١٢).

القانون الطبيعي عند الإغريق: تمكن "أرسطو" من بلورة فلسفة القانون الطبيعي - التي سادت حضارة الإغريق- على نحو متكامل لم يبلغ شأوه أحد من غيره من فلاسفة هذه

الحضارة. حيث يمكن إيجازه في أن الإنسان حيوان اجتماعي مفكر بطبعه ، ليس بمستطاعه سوى العيش في مجتمع سياسى منظم يطلق عليه "المدينة" هذا الإنسان ، وعلى الرغم من وجوده السابق على المدينة ، إلا أن الطبيعة كما خلقتها لم تكن لتتصور له من وجود إلا في ظل تلك المدينة ، أى المجتمع السياسى المنظم. تلك المدينة ليست بهدف في ذاتها وإنما هى بغية هدف أسمى تسعى إليه بوجودها هذا. ذلك "الهدف الذى تسعى إليه كل مدينة (الدولة) بحسب طبيعة الأشياء ليس هو حماية أفرادها من الاعتداءات الخارجية ، وليس هو تبادل السلع والخدمات ، وإلا لأصبحت كل المدن (الدول) التى تعقد فيما بينها اتفاقات عدم اعتداء أو اتفاقات تجارية ؛ دولة (مدينة) واحدة ، وهو ما ليس من الواقع فى شيء. ولكن الهدف من كل مدينة (دولة) هو تحقيق الخير العام للجميع ، أى أن يعيش كل فرد حياة أفضل... ويمكن أن نسمى الحياة الأفضل التى تهدف الدولة إلى تحقيقها بأنها الحياة السعيدة الشريفة ، كما وأن المجتمع المدنى ليس هو الحياة المشتركة بقدر ما هو مجتمع الشرف والفضيلة"^(١٣).

وعليه فإذا كانت المدينة (الدولة) من صنع الطبيعة ، إلا أنها بذاتها وفى ذاتها غير قادرة على تحقيق الهدف منها ، وإنما الأمر يستلزم توفر عنصر آخر ألا وهو الفضيلة. وأما الفضيلة فهى الأخلاق ، والأخيرة هى المرادف الموضوعى القانونى للعدل. والعدل هو القانون الطبيعى الذى يجب أن توضع على أساسه القوانين الصادرة عن إرادة مشرع المدينة (الدولة) فالعدل هو حتميه طبيعية لا استقامة للوجود البشرى المنظم دونها. وعليه فإن العدل بوصفه هذا ، وبكونه عنصراً من عناصر الفضيلة التى هى الهدف الأسمى والبغية العليا التى من ورائها أوجدت الطبيعة المدينة ، فمن ثم والحال هذه ، يغدو العدل هو القانون الطبيعى الأعلى الذى أوجدته الطبيعة كى تمارسه المدينة (الدولة) لتحقيق الفضيلة والسعادة للجميع^(١٤). ومن تلك الفلسفة أضحي القانون الوضعى الذى يقرره مشرع المدينة محكوماً -مرجعياً- بالقانون الطبيعى ، وصار الأخير مناط شرعية الأول ، وأصل التزام الجميع به حكماً ومحكومين.

القانون الطبيعى عند الرومان: انحدرت فلسفة القانون الطبيعى من الإغريق إلى الرومان من ضمن ما انحدر إليهم من مذاهب فلسفية إغريقية ، بيد أنه تم تطويعها وفق الطرف السياسى المتميز الذى عاصر الإمبراطورية الرومانية ، فلكونها إمبراطورية عالمية دانت لها السيادة على جل أراضى العالم المتحضر القديم فقد طرح العنصر العالمى نفسه فى المعادلة التنظيمية للدولة الرومانية ، بحيث بدت المذاهب الفكرية الرومانية غير منحصرة تنظيراً فى محض ضرورات الواقع المحلى الرومانى ، وإنما غدت متطلعة إلى إبداع أفكار لها سمى عالمى

يصلح لضرورات أراضى الإمبراطورية جمعاء.

وعليه فقد تم انتقال فلسفة القانون الطبيعي إلى حضارة روما مصحوباً بسمتٍ عالمي ، فعندما يصيح "شيشرون" باعتقاده وجود عدل أعلى يفوق النظم والقوانين الوضعية ، ويمثله قانون ثابت خالد يوافق الطبيعة والعقل القويم ، يعرج "جايوس" إلى شمول هذا القانون جميع الناس ، بما له من صفات عقلية طبيعية ، ومن ثم فهو قانون عالمي ، أو كما سموه "قانون الشعوب"^(١٥).

القانون الطبيعي عند الكنسيين: ثم ما لبثت أن اصطبغت تلك الفلسفة بالصبغة الدينية المسيحية ، وذلك في كنف الكنيسة ، فصارت ثمة قانون طبيعي يسمو على القوانين والنظم كافة ، هو ذاك القانون الإلهي أى القانون الذى يلهم به الرب باعتباره تعالى خالق الخليقة ، أى إنه القانون الذى ينقشه الرب على قلب كل إنسان ولا يدرك إلا بالعقل القويم خالص الإيمان^(١٦). وبذلك تم تكييف تلك الفلسفة بما يتفق والظرف السياسى المصاحب ، حيث تمكن باباوات الكنيسة من فرض سلطان تشريعى على ممالك وأمراء أوروبا في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ، باعتبارهم الملهمين بهذا القانون الأعلى ، وباعتبار انضباط النظم القانونية الوضعية - التى يقررها حكام الممالك والإمارات الأوروبية - بهذا القانون الأعلى.

فلسفة القانون الطبيعي إبان عهد النهضة^(١٧): تعرضت مكانة تلك الفلسفة - إبان ذاك العهد- لاهتزاز كاد أن يودى بهيبتها العلمية كلية ، بل وكاد أن يزوى بها إلى الساحات الخلفية لعلم فلسفة القانون ، فقد اتسم هذا العهد بسماة سياسة مفارقة كلياً لنظيراتها التى ازدهر في كنفها نهج القانون الطبيعي. فإلى هذا العهد يُرد حدثان تاريخيان جلالان ، نحيا بالعقل القانونى إلى طرق ودروب فلسفية أخرى اصطبغت بطبيعة سمت هذا العهد ، هما ظهور الدولة على ساحة التنظيم السياسى الاجتماعى الأوروبى ، بكل ما يعكسه هذا الظهور من تبدل في معادلات التوازن السياسى ومفردات قوى الفعل السياسى الاجتماعى ، بل والاقتصادي. حال كمن الثانى في أفول النجم السياسى للكنيسة ، وتهاوى مركزها الأدبى على المستوى الاجتماعى.

وكان ظهور الدولة -بمشارف القرن السادس عشر الميلادى- إعلاناً عن انحسام حقبة صراع مرحلى تاريخى مرير ، على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وذلك ما بين قوى اجتماعية صاعدة وأخرى شائخة. فعلى المستوى الاقتصادي: كان لانتشار التجارة

الدولية وظهور الصناعة ، أثر في أفول الأهمية النسبية للزراعة كمورد للرزق ، ذلك المورد الذى كاد أن يكون مصدر القيمة الوحيد طيلة ما قبل عهد النهضة ، والذى ينسب ثراء الريف آنئذ خلافاً لفقر المدن ، ما انعكس مباشرة على حال المسيدات الإقطاعية التى بدأ أقنانها فى هجرها لصالح المدينة الوليدة التى تُمارس فيها التجارة والصناعة ، مما أدى إلى ظهور طبقة اجتماعية ثرية خلاف الطبقات الثرية التقليدية (الأمراء والإقطاع ورجال الكنيسة) ؛ تلك الطبقة اكتسبت ثراءها خارج معادلات التوازن السياسى فى مجتمعات آنئذ ، وكلما اتسع نطاق نشاطها ازداد ثراؤها ، كما ازداد احتياجها إلى القوى العاملة ، والأخيرة محتكرة فى الريف بالمسيدات الإقطاعية بعيداً عن المدن. هذا الوضع ولد نوعاً من الصراع الاقتصادى التنافسى - ما بين أنشطة المدن وأنشطة الريف - ، حول كل من القوى العاملة من ناحية ، وفوائض القيمة من ناحية أخرى ؛ فإلى أيهما يوجهان: إلى الريف تكريساً لثراء أسياده ، أم إلى المدينة لدعم المركز الاقتصادى للسلطة الجدد ؟

أما على المستوى السياسى: فقد كان لما تقدم ، أثره ، حيث استعادت المدينة كثيراً من قوتها التى فقدتها منذ انبرام التحالف الكنسى الإقطاعى ؛ فإزاء ما مورس فى المدينة من نشاط اقتصادى محموم ، زاد ثقل المركز السياسى لحكام المدن ، الذين دخلوا بدورهم تحالفاً مع الطبقات الرأسمالية الوليدة الكائنة بالمدن ، مما أدى إلى نوع من الصراع السياسى حول مركزية القرار السياسى ؛ هل تستمر خارج المدينة أم تعود إليها كما كان الحال إبان ازدهار الدولة الرومانية الوثنية.

وكذلك بدا الحال على المستوى الثقافى ؛ حيث انعكس كل ذلك على الأنساق الثقافية التى سادت هذا العهد ، وعليه فما لبث أن دب صراع مرير بين ثقافة المدينة الصاعدة وثقافة الكنيسة الدينية. الأولى بأنساقها المتجاوزة لكل ما هو تراثى دينى ، إلى ما هو علمى علمانى لا دينى ، إزاء ما ارتأتها الطبقات الجديدة الصاعدة من استحالة تحقق أى من صوالحها المرجوة ما دامت أنساق الثقافة الدينية قائمة ، لما استشعرته ثقافياً من احتياج ملح لإبداع أنساق ثقافية أخرى ، تكرر - فى بعدها النهائى غير المنظور مادياً - للأنشطة الاقتصادية المستجدة ولقيم العلم الآخذة فى الازدهار. خلاف تلك التى تخص الأخرى بأوضاعها الدينية التى طالما كرس لمفاهيم اللاعلم ، وسيادة رجل الدين وقيم الثقافة ، حسبها يشيع عنها الآن.

وعلى مستوى الحدث الآخر المتعلق بأفول مركز الكنيسة ، فقد كان لسيطرتها التى دامت طوال العصور الوسطى وحتى أواخر القرن الخامس عشر - تلك السيطرة التى طالت معظم

أوجه الحياة البشرية آتئذ- كل الأثر في إعادة إنتاج غالب الأنساق الثقافية فكراً على نحو يتسق والمفاهيم الدينية المسيحية.

بيد أنه ما إن أفل النجم السياسي للكنيسة كفاعل أساسي في المعادلة السياسية - وذلك لصالح تلك القوى الصاعدة آنفة البيان - حتى تهاوت معها جل الأنساق الثقافية والقيمية التي نسبت انتهاءً إلى الكنيسة. بيان ذلك أن الكنيسة التي كانت قد عدت جسد المسيح الرب على الأرض ، المعبر عن إرادة هذا الرب ، القائمة على الناس بكلمة الرب المخلصة ، غدت المرجع الأعلى المحتكم إليه في قياس الشرع الوضعي ، وغدا ما يصدر عنها من قرارات هي بالأساس دينية ، ملزمة بحكم طبيعتها تلك ، بغض النظر عن طبيعة المسألة الصادر فيها القرار - دينية أو دنيوية - ولذلك اختلط الدين بالدنيوي ، والقانوني بالعبادي ، والأخلاقي بالمعاملاتي ، وأضحى كل ذلك محكوماً بأنساق قيمية ، محكمة ، لا مصدر لها سوى الكنيسة. فما إن انحدر المركز السياسي للكنيسة - لصالح تصاعد في مركز سياسي لقوى مناقضة في أصولها الاقتصادية والسياسية - حتى بدا منطقياً حتمية انعكاس ذلك في انحدار مكافئ لبنية الأنساق القيمية والثقافية التي سادت قبل.

وعليه فإذا كان القانون الطبيعي الذي ساد ما قبل عهد النهضة ، اتسم كلياً بالطابع الكنسي المسيحي ، على النحو الذي غدا معه القانون الأعلى لكل قانون وضعي ، هو ذلك القانون الإلهي المتمثل فيما يلهم به الرب الأعلى خالق الطبيعة ومنظم قانونها ، حسبما جاء بالمقدس من الأناجيل وتعاليم الآباء والرسل. وإذا كانت فلسفة القانون الطبيعي في جوهرها ، تستقيم على أصل وجود قيم المطلق والخالد والأبدى ، الذي هو من غير صنع الإنسان وإنما من صنع قوى غيب تنسب إلى الميتافيزيقا الغامضة تارة وإلى الإله تارة أخرى. فقد ترتب على اختفاء الثقل الأدبي للكنيسة إثر اندحار مركزها السياسي وهبتها الدينية ، اندحار مكافئ لبنية الأنساق الثقافية بكاملها ، بل ولسياق النهج القيمي ذاته ، بما ينطوي عليه من تقرير للمطلق والخالد والأبدى ، وبما يعكسه من إيمان بأنساق الفضيلة والأخلاق والعدل المنسوبة انتهاءً لذلك المطلق ، لتحل النسبية بدلا عنها ، ولتنزل معاني الفضيلة والأخلاق والعدل إلى الأرض ، بعد أن كانت في السماوات العلى. الأمر الذي يتبدا معه إلى أي حد تعرضت فلسفة القانون الطبيعية للاهتزاز الذي لم ينل ماهيتها المسيحية الكنسية فحسب ، بل طال الجوهر النظري للفكرة بأكملها. ومن جانب آخر وإثر استبدال المفاهيم الحضارية لعهد النهضة ، قيم النسبية والفردية الإنسانية بقيم المطلق والإلهي ، فقد انصب التمجيد على الإنسان بعد أن كان على الرب ، فمجد الوجود الإنساني في ذاته ، وعليت

قدراته ومكانته وملكاته ، وصارت إرادة الإنسان ذات سلطان مطلق لا تعلوها أى إرادة أخرى ؛ اللهم سوى الإرادة الجمعية التنظيمية المشخصة في هيئة الدولة ، والتي هي بدورها منضبطة ابتداء وانتهاء بجملة الإرادات الفردية ؛ خلافاً للحال فيما قبل ، حيث كانت الإرادة الإلهية الكنسية متسيدة عليهما معاً.

عند هذه المرحلة من التطور الفكرى للعقل القانونى ، حصلت انعطافته الكبرى صوب الوضعية المغرقة في إنكار كل ما هو ميتافيزيقى غيبى ، إلى حد إنكار الأنساق الثقافية الشعبية ، ما دامت ليست على قاعدة من حقائق العلم التجريبي. والحق فقد كان ذلك بتأثير أنواء تيارات التنوير الفكرية التي اجتاحت أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. تلك الأفكار التي أعادت تشكيل الوعي الثقافى للعقل الأوروبى ، على أسس مرجعية منبئة الصلة بسابقتها ، ترى في العقلانية اللادينية نهجاً لا حيد عنه ، وفي مبادئ العلوم التجريبية بيئة معرفية لتحليل الواقع المنظور ، ولا ترى من السنن الكونية سوى المادى ، حيث الإنسان في القلب من ذاك الحراك الكونى ، الأمر الذى يفسر معه السياق المنهجي لجملة الفلسفات التي سادت تلك المرحلة الفكرية ، وانعكاساته القانونية على ما يبين لاحقاً.

ثانياً : نظريات العقد الاجتماعي

تعد تلك المدرسة الفلسفية بنظرياتها المتعددة أولى المدارس القانونية التي تأثرت مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية المستجدة بانعكاساتها الفكرية ، وإليها يُعزى ظهور مبدأ السيادة الشعبية بمفهومه المطلق الذى أشاعته أنوار الثورة الفرنسية. وقد ظهرت تلك المدرسة في أجواء ازدهار المذهب الفردى والحريات الاقتصادية والرأسمالية الليبرالية ، حيث أحيط مفهوم التعاقد بهالة من التقديس ، كونه الوسيلة القانونية التي يستقيم على هداها النشاط الاقتصادى ، مما أشاع فكرة أن العقد هو الصورة المثلى للعدل ، فمن قال عقداً فقد قال عدلاً^(١٨).

من هذه المنطلقات اتجه العقل القانونى الوضعى إلى تحليل حقيقة الاجتماع البشرى من منظور عقدى ، فاعتبر أن الأفراد لا يتقلون من حال الطبيعة (حيث لكل فرد فعل ما يشاء) إلى حال المجتمع السياسى المنظم (حيث يفقد الفرد قدراً من حريته في فعل ما يشاء ، انضباطاً بقوانين ذلك المجتمع) إلا بموجب اتفاق تعاقدى فيما بين جملة الأفراد وبين فريق منهم ، توكل إليه مهمة الحكم ، بما يحق معه للأخيرين وضع القوانين وتنظيم المجتمع ، وبمقتضى هذا الاتفاق يتنازل الفرد عن قدر من حريته مقابل أن يحافظ له الحاكم على الجزء الآخر من

تلك الحرية ، الأمر الذى أضحي معه العقد الاجتماعى -على هذا النحو- أساساً لنشأة الدولة ، بل وأساساً للوجود المجتمعى ذاته^(١٩) .

والبادى من جملة التنويعات التى قيل بها فى السياق العام لمدرسة العقد الاجتماعى الفلسفية ، المحاولة الإنسانية لصياغة هيئة وشكل العلاقات الاجتماعية -من الزوايا السياسية والاجتماعية البحتة- صياغة عادلة ، مصدرها العقل البشرى لا الحتم الطبيعى الميتافيزيقى . وعلى الرغم من أنها تنسب انتهاءً إلى القانون الطبيعى ، إلا أن للإرادة الفردية دور الحسم فى انبرام العقد الاجتماعى ؛ الذى ينسب فى محصلته النهائية إلى الإنسان لا الطبيعة . وبذلك صار جوهر الاجتماع الإنسانى ، مبنياً على أسس عقلية إرادية ، وغدا التنظيم الجمعى ضابطه القانون الوضعى الذى تشرعه المجموعة الحاكمة ، فى إطار من بنود التعاقد الأساسى المبرم بينه وبين الجماعة . وبذلك أضحت المرجعية القانونية إنسانية إرادية ، لا ميتافيزيقية تفرضها الطبيعة أو ما وراءها من تصور إلهي .

ثالثاً : نظرية فلسفة الفكرة . الدولة

حلّ الفيلسوف هيجل بتصوره النظرى ، ليشب خطوات فى اتجاه العقلانية المتبعدة عن ميتافيزيقا الغيب . فعلى الرغم من تشييده أسس نظره على فرض غيب غير مادي . إلا أنه كاد أن ينزل الإله إلى الأرض ليرى ويدرك بالحس المادي . فهو ينطلق من نقطة أسبقية الفكرة على الوجود ، تلك الفكرة التى ما إن أعلنت عن ذاتها فى صورة موضوعية ، حتى استحالت إلى حقيقة ، أى إلى وجود . هذه الفكرة المجسدة موضوعاً هى فى حال انتقال دائم من مراتب الطبيعة - التى تحققت بتجسد الفكرة- إلى المراتب الروحية ، حيث تبلغ الفكرة أسمى مراحل ارتقائها وذلك فى شكل الدولة^(٢٠) . والدولة بهذا التكييف تضحي أرقى من الإنسان ذاته ، بل إن الإنسان لا يقاس بصفته تلك ، وإنما باعتباره مواطناً منتماً لهذا الكيان الاجتماعى شديد الرقى المعروف بالدولة الوطنية .

ومن خلال سياقه ذلك ، يدمج هيجل القانون كلياً بالدولة ، كونها مصدر القاعدة القانونية ، وبيئة ممارسة الحرية المقدره فى إطار ما تعده الدولة من نظم لممارستها . بل إن هيجل يخطو خطوة أكثر اتساعاً فى سابقة لم يشهدها السياق الثقافى القانونى بالقرن التاسع عشر - اللهم سوى ما ذهب إليه "كانت" - إذ يعيد إلى الأخلاق دورها المفقود فى المنظومة القانونية ، ولكن الأخلاق عنده هى تلك التى تنتجها الدولة . باعتبار أن الأخلاق ليست وليدة مفهوم غيبى أو ميتافيزيقى ، وليست نتاجاً لنسق تُوضع عليه جمعياً وإنما هى ما تقدره الدولة^(٢١) .

ومن جانب آخر ، يعلن هيجل تقديره الكامل للإرادة الإنسانية ، وللعقد الذى يمكن تلك الإرادة من إبرامه ، وللملكية الفردية التى تأتى ثمرة لهذا التعاقد ، إلا أن ذلك جميعه إنما يكون من خلال ديالكتيك يصل العقد بالملكية ، فالعقد سبب لكسب الملكية التى هى موجودة فى العقد ، هذا الجدل لا يحسمه سوى أن يظل التعاقد مالكاً - بعد إبرام العقد- لذات القيمة التى كان يملكها قبل التعاقد. الأمر الذى يتحقق به التعادل بين الالتزامات المتقابلة. وهذا جميعه لن يتم إلا بالقانون الذى تنظمه الدولة^(٢٢).

وفى هذه الرؤية الفلسفية ، تظهر الدولة -بأجلى صورها- باعتبارها مصدر التشريع ، بل ومناطق الشرعية ذاتها ، فهى ليست كما فى مدرسة العقد الاجتماعى الكلى المكون من أفراد ، وإنما هى الكلى المطلق المستقل عن أولئك الأفراد والمستعلى عليهم ، وبحكم هذا الوضع يتحقق لها السلطة الأخلاقية الشرعية فى تغيير وتبديل وتعديل النظم القانونية وفق ما تشاء حسب مطلق إرادتها التى لا تبزها إرادة.

وبذلك نجد التصور الإلهى الميتافيزيقى يعود للتحقق مرة أخرى - ولكن على نحو بشرى- فى كيان هو من صنع الفكرة المجردة المتحققة بأسمى مظاهرها فى هيئة الدولة. وعند هذه النقطة تحديداً يمكن تلمس المنطق القانونى القابل لاحتكار الدولة القوية المعاصرة صناعة القانون ، وانفرادها المطلق بمهمة ترسيم أسس المشروع داخلى المجتمع. فالدولة فى وضع التآله الذى أسبغه عليها هيجل ذات ملكات مطلقة. فإذا كان رقى الفرد معيارياً لا يقاس إلا بدرجة ومستوى انتمائته لهيئة الدولة ، فلا مندوحة من القول بوجود الانصياع الكامل لمشيئة الدولة حتى يتحقق ذاك الانتماء المنشود. وإلى هذا التصور بهذه الكيفية ، تبلور مبدأ سيادة الدولة المطلقة ، الذى تمتع بسلطانه الكامل مع ظهور الدولة القومية عشية القرن العشرين.

وعليه وإزاء ما تقدم على المستوى الفلسفى ، وجد العقل القانونى الوضعى نفسه فى مواجهة مبدأين مغرقين فى الإطلاق ، بل والتعارض: أحدهما يمنح الأمة (أى مجموع الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة) سيادة مطلقة ، فيما عرفه الفقه القانونى المعاصر بمبدأ السيادة الشعبية ، حيث الأمة / الشعب / الجماعة مصدر السلطات ولا من عالٍ عليها ، على النحو الذى بلورته أفكار مدرسة العقد الاجتماعى لدى "جان جاك روسو". وفى المقابل كان المبدأ الآخر المنادى بإطلاق سلطان سيادة الدولة وسلطتها ، كونها الكلى المطلق والغاية المتعالية ، والقمة فى مدارج ارتقاء الاجتماع البشرى ، على النحو الذى بلورته فلسفة "هيجل".

رابعاً : نظرية القوة

وتأتى تلك النظرية لتعكس آثار التطرف العقلانى المغرق فى المادية ، إلى الحد الذى أوقعها فى غياهب اللاعقلانية. فيذهب نيتشه -وهو فى كامل استغراقه فى عدم الإيمان سوى بما تراه عيناه وتدركه حواسه- إلى أن العالم لا يعدو أن يكون حدثاً بغير خطة ، وبغير عقل ، وبغير ضمير ، بل هو أسوأ أنواع الضرورات^(٢٣). فحسب العالم ألا نكون قد رأينا لحظة خلقه ، وحسبه ألا يكون مفسراً لدينا سبب هذا الخلق ، حتى يصير بغير خطة أو عقل أو ضمير. وفى فورة هذا الإحساس العدمى بالكون ، يعلن نيتشه "لقد ماتت الآلهة جميعاً ونريد الآن أن يعيش السوبرمان (الإنسان الأعلى) ... إننى أبشركم بالإنسان الأعلى. يجب أن يأتى من الإنسان من يفوق الإنسان ، فماذا فعلتم لتسموا عليه؟"^(٢٤).

عند هذا التساؤل تتعين نقطة البدء فى موقفه الفلسفى من القانون ، فبعد موت الإله ، وبعد تكشف سخف وعدمية العالم وانعدام ضميره بل وعقله ، فلا يبقى من الحقائق سوى إرادة الإنسان. تلك الإرادة مطلقة لا يعلوها شيء ، ومنتحرة من كل قيد. فليس ثمة دين تنصاع له ، وليس ثمة أخلاق تتقيد بها ، كون الأخلاق ما هى إلا بلاغة أنبياء فى لحظة سيطرة على الجموع تابعيهم^(٢٥) ، وبالتالي فلا تعدو الأخلاق أن تكون إرادة قوة ، فحائز زمام القوة يمكنه أن يفرض نسقه الأخلاقى الذى يشاءه. وعليه فإذا كانت القوة وحدها هى محور الأخلاق ، فقد وجب ألا تكون غاية الإنسانية السمو بالسوقه والكافة ، بل ترقية الصفوة الجميلة القوية وحدها^(٢٦).

وهكذا تبدأ المعالم القانونية لفلسفة القوة عند نيتشه فى الاتضاح ، فثمة تمجيد مطلق للإرادة الإنسانية ، وثمة تحلل لها من كل قيد أياً ما يكون. ولكن من جانب آخر فليس ثمة مساواة قانونية بين الجميع ، وإنما القوة هى التى تحدد للإنسان قدر ما يستحقه من حقوق ، فحق كل إنسان يتوقف على مدى قوته التى يحوزها ، إلى الدرجة التى إذا ما تعارض ما يدعيه رجل قوى مع ما يدعيه رجل ضعيف ، يجب قتل الرجل الضعيف مصدر الإزعاج للرجل المتميز. وأما العقود (أهم التصرفات الإرادية الإنسانية) فليس لها من قيمة فى ذاتها ، وإنما الحقيقة المرصودة أن العقد ذاته قد يكون ذا قيمتين فى ذات الآن ، قيمة بخس مبعثها أحد أطرافه الضعفاء ، وقيمة نفسه مبعثها الطرف القوى ، والأمر بالنهاية قيد قوة طرف العقد^(٢٧).

وبذلك تحرر المنطق القانونى لنيتشه من كل قيد ميتافيزيقى أو غيبى يمكن أن يجد من سلطان إرادة الإنسان ، فصارت الأخيرة إلى السلطان المطلق فى المحيط الكونى. بيد أنه وبالآن ذاته ، ليست كل الإرادات الإنسانية فى حال من التساوى القانونى ، الأمر الذى يستحيل على

التصور في ضوء مفاهيم الإنسان الأعلى (السوبرمان) ، وحيث القوة هي المشكل لنطاق ومدى حقوق كل إرادة. لتستقر المحصلة النهائية في مربع الأقوى الذى تكتب له السيادة على الباقين ، تلك السيادة تجعله حاكماً عليهم ، ومن ثم متحكماً فيهم ، وبموجب هذه القوة التى يحوزها ذلك الإنسان الأعلى الحاكم المتغلب بأمره ، يتولد حقه على الباقين فى أن يقودهم ويأمرهم ، بل وفى فرض نظامه القيمى الخاص به عليهم. وبذلك يعدو مصدر القاعدة القانونية القوة فحسب.

بيد أنه وإزاء الاستغراق الكلى للعقل القانونى الوضعى فى المادية العقلانية ، المنكرة لأى دور لما وراء المنظور المدرك حساً ، والمعلنة لانتهاى حقبة تاريخية للفكر الإنسانى ، وذلك كرد فعل لسياق فلسفى تاريخى عام ، تراوحت فيه السيادة الفكرية ما بين غيب مباشر يجد فى الهام الإله الخالق إطاراً أعلى لأنساق الفكر الإنسانى ، وبين ميتافيزيقا متصورة تنسب إليها عصارات الخبرة الإنسانية فى أنساق القيم والأخلاق والفضيلة ، لتكون منها هياكل كلية سامية تنظم أنماط هذا الفكر. إنه إزاء ذلك ونتيجة للآثار التى ترتبت على رد الفعل المادى هذا ، تم إعلان الانتصار النهائى للإرادة الإنسانية ، واندحار أنساق قيمية إنسانية متكاملة ، تجد فى الغيب الميتافيزيقى مرجعية طالما تناغم داخلها الفكر الإنسانى والحراك المجتمعي. وفضلاً عن هذا ، ظهرت آثار سلبية نتجت عن التوظيف السياسى الاجتماعى ببعده الاقتصادى لهذه الأفكار من إفصاح الوجه الرأسالى عن قبحة اللاأخلاقى. الأمر الذى وجد العقل الإنسانى ذاته فى أزمة ما بين فلسفته التى نشد بها تمجيد الإنسان الفرد ، وآثارها التى نتج عنها انحطاط لقدرة هذا الإنسان الفرد وسلطانه ، فى مواجهة نظم حكم تتحالف مع طبقات رأسمالية بورجوازية ، لا هم لها سوى تراكم فائض القيمة الاقتصادى لصالحها فحسب. فما فتئ العقل الإنسانى الفلسفى أن استحال - فى رد فعل عكسى لرد الفعل الأول- إلى فلسفات المصلحة ؛ منها ما عمل على رأب الصدع من داخل بوتقة الفكر البورجوازى التنويرى ، ومنها ما انزاح إلى خارج تلك البوتقة كلياً صوب أنساق فكرية شديدة التباين ، وإن بقيت مادية.

والحق فقد كان لهذه الفلسفة - وغيرها مما ناظرها- دور حاسم فى التأسيس الفلسفى للنزوع الفردى ، وطابع التوجه البرجماتى المصلحى المنطلق من حقائق الإنسان الفرد دون سواه ، المتحرر من ربة كل قيد ، والذى لا يقدر سوى ما يصوره عقله له صالحاً. فلا الجماعة ولا الدولة ولا الأخلاق ولا أى بعد نسقى ثقافى موروث ، بقادر على أن يفرض سلطانه على الفرد المتحرر كلياً من كل التصورات المسبقة. وبذلك وبانعكاس من ذلك ، فقد تداعى إلى

المشهد القانوني مبدأ آخر مغرق في الإطلاق - كما كان حال مبدأى السيادة الشعبية وسيادة الدولة - ألا وهو مبدأ سلطان الإرادة الفردية المطلق ، المتفلت من كل قيد وأى قيد.

خامساً : نظرية سلطان الإرادة الأخلاقية

من أهم النظريات الفلسفية التي مثلت رد الفعل العكسى للمادية العقلانية - من خلال بوتقة الفكر البورجوازي التنويري - كانت فلسفة "كانت" ؛ "فكانت" أراد سلطان الإرادة ، ولكنه لم يردها على النحو الذى قاله "نيتشه" أو علماء مدرسة العقد الاجتماعى "جان جاك روسو" أو حتى "هيجل" ، وإنما أراد بها المعنى العكسى بالتمام. فإذا كان المعنى بسلطان الإرادة عند أولئك هو سلطان الإرادة التعاقدية ، فقد عدّ "كانت" هذا المفهوم سياقاً نفعياً محضاً ، يتناقض في محصلته النهائية ومآلاته الكلية والمراد من سلطان الإرادة ، كونه في ذاته ميكانيزماً لا أخلاقياً. وعليه يطرح "كانت" تصوراً مناقضاً ، إذ يرى العقل نوعين: عقل خالص هو القدرة على التخيل والتصور ، وعقل عملي وهو الإرادة ، ومن جماع هذين النوعين تتجسد الأخلاق. فإذا كان لا يوجد في الواقع سوى عقل وحيد ، فيتعين أن ينطوى على جوهرى العقلين ، ليصير العقل الإنسانى عقلاً خالصاً عملياً ، وبذلك يتطابق العقل الإنسانى مع الأخلاق^(٢٨). وإذا كان العقل هو محرك الإرادة الإنسانية ، فمن ثم يتحقق بذلك تطابق الأخلاق مع سلطان الإرادة ، ليصير مبدأ سلطان الإرادة المبدأ الأسمى للأخلاق ، الذى يحافظ على كرامة الإنسان ، ويحقق علمانية الأخلاق^(٢٩).

على أنه يعود فيتساءل: إذا ما كانت الإرادة حرة ، فكيف نقومها بالخضوع للقانون الأخلاقى؟ معترفاً بأننا نقع بذلك في حلقة مفرغة لا خروج منها إلا بالالتجاء إلى الميتافيزيقا، وهو ما لن يتأتى إلا عن طريق التأكيد على أن الميتافيزيقا تفترض اشتراك الإنسان الفرد في عالمين: عالم حسى وعالم عقلى ، والإرادة الإنسانية المعتبرة حساً هى تلك الموجودة في العالم العقلى ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يخضع نفسه بنفسه إلى تصورات القانون الأخلاقية.

وبذلك يلتف "كانت" من حول العقلانية المادية العلمية ، ليعود إلى نقطة البدء وهو القانون الأخلاقى الميتافيزيقى المدرك من قبل ذاك الجزء من العقل الإنسانى القادر على الاستلهام ، ومن ثم يمكنه من إخضاع جزئه الحسى لجانبه الأخلاقى المستلهم. وهذا على الرغم من عدم اعترافه بأن ما ينتهى إليه هو القانون الطبيعى ، مسمى إياه "الأمر المطلق" ، إلا أن فرضيته تقطع بأن هذا الأمر المطلق ما هو سوى القانون الطبيعى الميتافيزيقى ، الذى بمقتضاه يتصرف كل إنسان التصرف الذى يصلح أن يكون متفقاً والقانون العالمى - الذى هو القانون الأخلاقى الأسمى ، والذى هو القانون الطبيعى في حقيقة جوهره.

بيد أن ما يضيفه "كانت" في هذه الجزئية ، أنه جعل العقل الخالص مصدر القاعدة القانونية الأخلاقية ، وبذلك تصير إرادة الإنسان مصدر تلك القاعدة ، مما يتحقق به علمانية القانون الطبيعي ، خلافاً لما ساد قبل من القول إن مصدر القاعدة القانونية هو الإله كما في القانون الطبيعي الكنسى ؛ وفقاً لما تقدم. وعلى هذا النحو يكون قد تمكن من تحقيق هدفين ، تحقيق علمانية الإرادة الإنسانية بتحريرها من ريقة عبودية الإله ، وفي الحال ذاته إخضاعها لذاتها عن طريق انصياعها للأمر المطلق الذى استوحاه العقل الخالص.

من خلال هذه الزاوية ، ينعكس البعد القانونى لفلسفة "كانت" ، إذ الإرادة الإنسانية أو بتعبير أدق سلطان الإرادة ، لن يؤتى أكله فيما يشرع به من تعاقدات ، إلا إذا اتسق كلياً والمبدأ الأخلاقى المستلهم بالعقل الخالص فى هذا الخصوص ، ألا وهو مبدأ الوفاء بالعهود. فبحسبان ما تكرسه التعاقدات من تناقض افتراضى بين مصالح شخصية متعارضة ، فالأصل استحالة تحقق اتفاقها مع الأمر المطلق ، الذى هو فى حقيقه جوهر العدل والتوازن المصلحى بين ما يحصل عليه طرف وما يحصل عليه الطرف الآخر ؛ الأمر الذى يستلزم إعادة صياغة مبدأ سلطان الإرادة على نحو توفيقى على قاعدة من أحد فروض الأمر المطلق ، ألا وهى الوفاء بالعهد المقطوع ، حيث ينزr التزام التعاقد بأن يؤدى لقاء لما يحصله من التعاقد الآخر ، على أصل من وجوب وفائه بما قطعه على نفسه من عهد بذلك. وهنا يتعين فرض آخر من فروض الأمر المطلق (أى فرض أخلاقى آخر) ألا وهو أن يكون ما يؤديه معادلاً فى القيمة لما يحصله. وانعكاس ذلك يتضح فى عقود العمل ، التى لم يكن ينظر فيها إلى العامل طوال القرن التاسع عشر إلا بحسبه سلعة ، فأنت فلسفة "كانت" لتعيد إلى العامل إنسانيته ، بتحكيم مفهوم العدل على المقابل الذى يحصله العامل لقاء عمله ، مما يؤدى إلى رفع الظلم الذى حق بتلك العقود آنئذ.

سادساً : فلسفة الشك

تأتى تلك الفلسفة التى قال بها باسكال ، كرد فعل للإغراق المادى العقلانى فى إطلاق سلطان الإرادة الإنسانية. إذ تتعين نهجاً فى نقطتين: النقطة الأولى: وتبدأ بإثارة شك كامل فى وجود العدل المطلق ، بحسبان أنه لا شيء حسب العقل وحده يمكن أن يعتبر عدلاً فى ذاته فكل شيء قابل للتغير مع الوقت ، لتنتهى بإنكار الإرادة الإنسانية إنكاراً كاملاً ؛ كون الإنسان فى نظره لا يأتى البتة أى تصرف إرادى مجرد ومنزه ، وإنما تأتى إرادته التصرفات بدافع الهوى والشهوانية ، "فالشهوة والقوة هما مصدر كل تصرفاتنا. الشهوة تصنع الأفعال

الإرادية ، والقوة تصنع الأفعال غير الإرادية"^(٣٠). تلك الإرادة على هذا النحو الهوائى الشهوانى ، لا يمكن أن يتحقق بها وفي ظلها أى عدل جدير بالتزام أو تقدير.

وهنا تتعين النقطة الأخرى ؛ حيث تلتجئ تلك الفلسفة إلى القانون الطبيعى ، كون تلك القوانين المستمدة من الطبيعة ، وحدها القادرة على تقويم فساد كل فاسد عقلي. ولذلك فبدلاً من الرجوع إلى الإرادة والعقل الفاسدين بحكم الحتم العضوى ، يتعين الرجوع إلى إرادة الله فحسب ، فلنغير القاعدة التى اتخذناها حتى الآن لمعرفة ما هو حسن وهى إرادتنا. ولنأخذ حكماً من الآن من إرادة الله فحسب ؛ فكل ما يريد الله هو بالنسبة لنا حسن وعادل ، وكل ما لا يريد الله فهو سيئ وظالم^(٣١).

تلك الفلسفة التى ظهرت بمشارف القرن العشرين تنحو بالعقل القانونى مرة أخرى خارج الوضعية المادية إلى الوضعية الدينية ، وبذلك تنخضع الإرادة الإنسانية ثانية إلى الإرادة الإلهية ، ما لن يتم إلا باستقراء قواعد القانون الطبيعى التى شرعها الله ، كاشفاً عن وجه الحسن ووجه القبح ، فى سياق من العدل المطلق.

سابعاً : فلسفة ماركس المادية التاريخية

تنصب تلك الفلسفة فى خانة فكرية مفارقة بالكلية لأفكار التنوير البرجوازية ، فى سياق فكرى هو تجسيد للراديكالية الفكرية ، الثائرة على كل الأوضاع والتصورات الفلسفية القائمة المتهممة بأنها أصل الظلم الحائق بالإنسان الفرد. فمنهجياً يرفض ماركس المنطلقات التحليلية لدى فلسفات عصر التنوير البرجوازية ، تلك المنطلقات التى لا يرى فيها سوى تكريس لمصالح طبقية ، أفرزها نمط إنتاجى معين وعلاقات إنتاج محددة. فمن البداية ينكر ماركس دور الإرادة أو الفكر أو الضمير أو العقل الإنسانى فكل ذلك يأتى متأخراً بعد أن يكون التاريخ قد تحرك فعلاً. وعلى ذلك فإن الفكر الإنسانى ، والأخلاقى ، والقانونى ذاته بما ينتظمه من عقود ، ليسوا سوى نتيجة حتمية للكيان الاقتصادى والحياة المادية لجموع الأفراد فى مجتمع معين^(٣٢). والصحيح أنه لا توجد تصرفات إرادية على الإطلاق ، وأن كل التصرفات الإنسانية إنما هى تصرفات محددة وضرورية ومفروضة ، مصدرها الحقيقى درجة التقدم المحدد للقوى الإنتاجية المادية فى المجتمع ، وبالتالي تغدو التصرفات والعقود انعكاساً سطحياً فوقياً لأساس يرتكز على قوى الإنتاج وعلاقاته^(٣٣).

وعليه فماركس لا يرى فى ظهور القانون إلا مرادفاً للملكية الفردية ، تلك التى أفرزت أفراد المجتمع فى طبقات اقتصادية متعارضة المصالح ، حيث ظهرت الدولة - بمعنى السلطة

السياسية- لحماية مصالح من يملكون الثروة ومصادرها من وسائل إنتاج ؛ فكان القانون أداة تلك السلطة في فرض صيغ محددة من التصرفات والعقود ، تركز لصالح مالكي الثروة. ومن جانب آخر فإن النسق الأخلاقي ذاته ، يصاغ على النحو الذي يصب في صالح مفاهيم الاستغلال الطبقي. الأمر الذي تكون محصلته متمحورة حول انعدام دور الإرادة الإنسانية في ابتناء الأنساق الأخلاقية أو القانونية ، تلك الأنساق التي تطفو على السطح الاجتماعي انعكاساً للحراك المادي التاريخي المرتكز على أدوات الإنتاج وعلاقاته^(٣٤).

وعلى هذا النحو ، تشكل فلسفة ماركس القانونية ردة فعل على الحال الاقتصادي الذي ساد أوروبا - في القرن التاسع عشر- من إغراق في مبدأ سلطان الإرادة الذي صيغ لصالح قوى الاستغلال الطبقي على حساب الملايين من أفراد المجتمع المستغلين من قبل الطبقة الرأسمالية المسيطرة. وكذلك ردة فعل على توظيف سلطان الدولة المطلق في سياسات غير عادلة ، تجاه جماعات أفراد شعبها.

ثامناً : موقف القانون الطبيعي العلماني

بيد أنه وعلى الرغم من بروز كل تلك الفلسفات المادية العقلانية العلمانية ، التي عكست تحولاً عن أنساق فكرية إنسانية ، دامت قروناً - وجدت في الغيب تارة والميتافيزيقا الغامضة تارة أخرى مرجعاً متحكماً يُنتهى إليه لضبط السياقات الفكرية الجمعية بأنساقها الأخلاقية ، والتي كانت فلسفة القانون الطبيعي بيئة فكرية تصلح دوماً لتفريغ تلك الأفكار بها- إلى أنساق فكرية أخرى عاصرت تصاعداً في مستويات التطور العلمي المعمل ، المصاحب بتبدل تاريخي مرحلي في الأوضاع الحضارية الكلية ؛ من أفول لقوى سياسية حاكمة ، وظهور قوى أخرى تستند إلى حقائق اقتصادية مفارقة. على الرغم من كل ذلك ومن أثره على مفهوم القانون الطبيعي -الذي ما فتئ أن انزوى بعد أن لم يعد صالحاً للاستواء في ظل المستجد من حقائق- فإن ذلك لم يعدم كل فائدة لتلك الفكرة ، إذ ما لبثت أن تصاعدت شذراتها بين الفينة والأخرى لتسويغ فرضية معينة -من الوجهة القانونية- تعجز أي من تلك الفلسفات المتقدمة عن مدها بالمرجعية الفكرية المبررة لها.

فهاك جروسيوس - الذي لمع فكره بمنتصف القرن السادس عشر، إبان تصاعد الحملات الاستعمارية الأوروبية على العالم الجديد المكتشف بالأمريكيتين ، ومن بعدها العالم القديم أقصى شرق الكرة الأرضية - يعمد إلى تبرير كل تلك البشاعة ، بالاقتباس من أركان فكرة القانون الطبقي ، حيث ارتأى أن الطبيعة أفرزت عدداً من الحقائق: الإنسان ، النشاط

الاقتصادى ، أشياء مادية قابلة للاستغلال ؛ من هذه الحقائق قام بصياغة ائتلاف بينها ؛ حيث اعتبر للإنسان حقاً لصيقاً فى ممارسة النشاط الاقتصادى المناسب على النحو الذى يمكنه من استغلال الأشياء المادية الموجودة والمتروكة ، وحقاً لصيقاً له فى حماية الاستثثار بالفوائد الاقتصادية مردود هذا النشاط. فإذا كان العالم المكتشف هو فى حقيقة شياً مادياً متروكاً ، فلا تثريب على الإنسان أن يتجه صوبه لممارسة أحد أخص حقوقه من النشاط الاقتصادى. وهذا جميعه محكوم بحتم طبيعى ، هو قانون ينتظم علاقات هذه الحقائق كما سبق وخلقها ، فيما يعرف بالقانون الطبيعى^(٣٥).

ويمتد الزمن طويلاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وما انفكت فكرة القانون الطبيعى تحظى من آن لآخر ، بحظ من الذيوع والانتشار وسط أنواء الفلسفات المادية العقلانية المتحررة من مؤثرات ماضيها الغيبية ، المتخذة بعداً علمانياً وإن كان مثالياً نموذجياً يميل وجهة أخلاقية قيمية ، تسعى حثيثاً صوب إقامة أود ما اعوج من تكوينات قانونية بتأثير روح العصر المادية -على ما سوف يبين لاحقاً- بيد أن ذلك لم يكن ليكفى كى يكتب لها السيادة التى كتبت لها قبل طيلة عصور ما قبل النهضة^(٣٦).

تأثير الفلسفات المادية العقلانية على النظم القانونية

كان تأثير تلك الفلسفات المادية العقلانية على الحال القانونى الوضعى عظيماً ؛ فيما بلوره من مضامين ، سادت النظم القانونية الحديثة التى توالى ظهورها بدءاً من القرن التاسع عشر. لتجدد ملاحظة أن التأثير القانونى بتلك الفلسفات كان فى مجمله تأثيراً عاماً كلياً ، غير منحصر فى فلسفة واحدة فحسب. إذ الشاهد بالتكوين الهيكلى الكلى لجملة النظم القانونية المعاصرة أنها تحمل فى سماتها المرجعية عدداً من الانعكاسات الفكرية لغالب تلك الفلسفات ، حيث تمكن العقل القانونى الوضعى من الانفتاح عليها جميعاً ، والتشبع بروحها ، مما يمكنه من التوفيق بين المفردات الفكرية لكل فلسفة مع مفردات الفلسفات الأخرى. وذلك على النحو الذى يمكن معه القول ، بأن ثمة أصولاً فلسفية مشتركة باتت تشكل إطاراً مرجعياً لغالب النظم القانونية الوضعية المعاصرة ، وغدا العقل القانونى الوضعى منضبطاً عضويماً بمحيط فلسفى هو مزيج من جملة ما قيل من فلسفات وغيرها ، دون أن تستوعب أى من تلك النظم القانونية فى أى من تلك الفلسفات وحدها.

فعلى مستوى التأصيل المرجعى للمكون السياسى داخل المجتمع - ذاك المشخص فى هيئة الدول- نلمس بوضوح إلى أى حد كان التأثير بفلسفة هيجل عن الدولة. ففى التصور

القانونى المعاصر ؛ الدولة ذات سيادة ، وسيادتها لا تقتصر قانوناً على المردود الخارجى الدولى بحيث لا يعلوها عالٍ خارجي ، وإنما السيادة بالأساس هى على المستوى الداخلى للمجتمع القائمة به . تلك السيادة تجد مظهرها الأساس فى مفهوم احتكار الدولة للشرعية ، ومن ثم القانون . فيذهب اللورد دينس لويد إلى أن السيادة تعنى شيئاً أكبر من فكرة الحاكم الأسمى صاحب السلطة غير المقيدة فى الحكم ، إذ السيادة ترتبط بالأساس بصنع القانون أكثر من ارتباطها بالسلطة التنفيذية أو السلطة القضائية . فصاحب السيادة - سواء كان حاكماً أم نظام حكم - هو الذى يتولى سلطة التشريع داخل المجتمع ، ويفضل قدرته على تغيير القانون ينعت صاحب سيادة بتملكه الشرعية العليا داخل المجتمع^(٣٧) . فإذا ما أضفنا إلى ذلك تقبل العقل القانونى الوضعى لاحتكار الدولة للقانون - صناعة وإنتاجاً وتسويقاً ، فضلاً عن منابع الشرعية كافة - تقبلاً يجد مظهره فى تقلص كل دور للعرف فى صياغة القانون ، وذلك لصالح نظام الصنعة التشريعية الذى تحوزه الدولة بمؤسساتها المختصة حيازة كاملة ، لاستبان لنا أى قدر من التعاضم صار إليه دور الدولة ، فى مواجهة باقى كيانات المجتمع من أفراد وجماعات فرعية ، فضلاً عن الجماعة السياسية العامة . والحق أن من أجل مظاهر السيادة - التى تمكن للدولة تكريس سيادتها على نحو مطلق - حيازة منابع الشرعية ، فذلك ما يمكنها من صياغة الأنساق الثقافية العامة ، صياغة تتفق وأهدافها ومقاصدها ، فضلاً عن تعيين ما يجوز وما لا يجوز وهو أمر غاية فى الأهمية .

ومن جانب آخر يلاحظ أن العقل القانونى الوضعى ، بات يسبغ شرعية فلسفية على احتكار الدولة للقوة ؛ فانطلاقاً من أدبيات هيجل عن الدولة - التى هى الغاية والمطلق ، والتى هى قمة التطور الموضوعى العاكس لرقى الفكرة المجردة - فقد صار العقل القانونى الوضعى يتعامل مع الدولة باعتبارها أرقى كيان قائم ، أى أرقى من الأفراد القائمين بها ، وأرقى من الجماعات الفرعية المختلفة ، بل وأرقى من الجماعة السياسية العامة - تلك الجماعة التى يكاد العقل القانونى المتأثر بفكر هيجل أن ينكرها كلية .

وعليه فإذا كان ذلك كذلك ، فلم يكن ثمة من مناص عن بذل كل ما فى الوسع المجتمعى لأجل حماية الدولة وصيانتها من كل تهديد ، ليتسع بدوره مفهوم التهديد ، طاوياً حتى أساليب النقد ، وبالتالي لم يعد التهديد منحصراً فى صورته العنيفة فحسب ، وإنما امتد ليسع صوراً تنطوى داخل مظاهر ممارسة حقوق النقد والتعبير . فإذا كان الأخيران يعبران وفقاً لرؤية فلسفة القانون الطبيعى ، عن الحقوق الطبيعية لصيقة الصلة بالإنسان ، يتبين إلى أى حد تقلص الدور الفلسفى للقانون الطبيعى لصالح نظيره القائم بإحدى الفلسفات المادية

الأخرى ، حيث يتم التوضيح بأحد الأفكار التي تتساند على أصل من القانون الطبيعي (الحقوق اللصيقة للإنسان) لصالح الحفاظ على فكرة أخرى يساندها تصور متخيل عن الدولة ومكانتها في التطور التاريخي الإنساني.

وهنا يجد العقل القانوني الوضعي مسوغه الفلسفي في قبول كل ذلك ، على قاعدة من هيكلية فرض أن الدولة في التطور المطلق أرقى من الإنسان ، وأن الأخير تقدر قيمته معيارياً بقدر انتمائه للدولة ، إذ لن يبلغ قمة رقيه الحضارى إلا في ظل انتمائه الموصوف لهذه الدولة. فإذا كان الأمر كذلك ، أضحي الفرد غير بالغ للنموذج المثالي الذي يتعين أن يكون عليه إلا إذا مارس حرته في إطار من الطاعة المطلقة للدولة. ذاك أنه إذا كانت القيمة الفردية للإنسان لا تقاس إلا بمقياس الدول ، فلا من متصور لأن يقبل من الفرد أى مما يقض مضجع قلب الدولة ، مهما كان الأمر تافهاً ؛ فالجميع يدورون في تلك الدول والتابع تابع ، فلا يستساغ أن يأتي تابع بنقد يمس متبوعه مهما قل شأن الفعل.

يرتبط بذلك وينبنى عليه أن الدولة القومية الحديثة تمكنت - بما تمتعت به من سيادة مطلقة ، وبما احتكرته من قوة ، وحازته من شرعية ، ومملكته من أدوات صناعة القانون - من أن تكون الإطار المرجعي القيمي الأعلى داخل المجتمع ، فصار لها - عبر تلك الآليات جميعها- سلطان غير منافس في مقام تعيين أنساق القيم الأدبية والثقافية والأخلاقية بل والعقدية أيضاً. فضلاً عما حازته من سلطان في مجال تقدير البعد الإلزامي لأنساق القيمة المتبناة.

وقد شايح العقل القانوني الوضعي كل هذا التطور بمنطلق فلسفي ؛ على قاعدة من أن التطور ؛ إذ بلغ مرحلة الدولة -التي هي مطلق الغاية ومرام الشأن الحضاري- فمن المستحيل تصور وجود قيمي أو أخلاقي يفارق الإطار القيمي الأخلاقي للدولة. وعليه أضحي ما تستشعره الدولة مهماً لتكويناتها الهيكلية ومهامها الاستراتيجية من خلال أهدافها ومصالحها ، يتعين أن يترجم ثقافياً في هيئة معتنق أيديولوجي ، يتم إسقاطه من عل على أفراد الجماعة السياسية العامة ، كي يتبنوه جبراً ، إن لم يكن طواعية. الأمر الذي ينعكس بدوره في هيئة نظم قانونية تمنح المتبنى الرسمي للدولة مكانة اللزوم المصحوب بالجزاء الجبرى على أحوال المخالفة.

وعلى مستوى الفرد ، فقد بدا الوضع القانوني الفلسفي مفارقاً لمثيله على المستوى السياسي ، لما كان للفلسفات الفردية -التي نادت في تنويعات متعددة بسلطان الإدارة ومنها

فلسفة نيتشه العدمية ذاتها- من تأثير هائل على المركز القانونى الذى صار يحوزه الفرد. فإلى تلك السياسات وإلى غيرها من أفكار التنوير -التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- يرجع فضل تخلص الفكر الإنسانى من نزعات الإعراض عن مباحج الدنيا - التي طالما سادت الحقبة الإقطاعية الكنسية- لصالح نزوع دنيوى نفعى انبعثت إثره روح فردية محضة ، ترى فى مباحج الحياة حلائل مباحة ما خلقت إلا لإمتاع الإنسان.

وعليه ففى إطار من هذا ، بلور العقل القانونى الوضعى المذهب الفردى الذى قام على أساس أن الفرد هدف قانونى فى ذاته ، إذ وجد القانون لحماية الأفراد وحفظ حقوقهم وتمكينهم من التمتع بها. وبالتالي فإن الفرد ما وجد لخدمة المجتمع ، وإنما المجتمع هو الذى وجد لخدمته ، وعليه يغدو الفرد ليس محض جزء من كل فحسب ، بل هو كلٌ مستقلٌ قائم بذاته. فالإنسان يولد فى الطبيعة متكامل المركز القانونى ، متمتعاً بحقوق منحها إياه الطبيعة بموجب واقعة الميلاد ، ومن ثم فإن الأفراد يولدون متساوين فى مراكزهم القانونية ، وحقوقهم التى يحوزونها ، وعندما ينتمون إلى الجماعة يدخلون فيها عضواً بكامل مراكزهم القانونية ، حيث تلتزم الجماعة باحترامها التزامها حماية الأفراد وحفظهم زوداً عنهم.

بيد أن وجود حقوق لكل فرد ، إنما هو فى حقيقته ترتيب لالتزام على عاتق غيره من الأفراد ، الذين يتمتعون بدورهم بحقوق لصيقة ترتب هى الأخرى حقوقاً مقابلة لكل منهم قبل غيره. هذا الوضع التقابلي بين الحقوق -وهى جميعها متساوية تنتمى لمراكز قانونية متساوية - من المحتم نظرياً أن يفرز حالاً صدامياً داخل المجتمع ، بين حقوق تكاد تتصارع فيما بينها إزاء الصياغة التقابلية التى تهيأت فيها مثل تلك الحقوق. وبذلك نصير - وللمرة الثانية - أمام إطلاق آخر ، فبعد أن تهيأ العقل القانونى الوضعى على الإطلاق الذى اتسمت به سيادة الدولة ، ها هو يجد نفسه أمام إطلاق آخر ، ألا وهو الإطلاق فى سلطان الإرادة الفردية ، التى لا يعلوها عالٍ ، ولا يتصور أن يجدها حدٌ ، وفق التصورات النظرية الفلسفية للفردية وسلطان الإرادة.

ترتب على ذلك النظر إغراق العقل القانونى الوضعى فى تقدير الحقوق والحريات الفردية ، وذلك على حساب كل تصور جمعى للمصالح العامة ، حتى صار ينظر إلى المجتمع لا من زوايا وحدات المشترك الجمعى بين أفرادها ، وإنما باعتباره "شركة يجمع التضامن أعضاؤها لتحقيق ما بينهم من صالح مشترك"^(٣٨) ؛ بكل ما تشهد به لفظة "الشركة" من دلالة على التحول البرجماتى لمفهوم الجامع المشترك لأفراد الجماعة السياسية الواحدة من انتماء

منبعه وحدة المشترك التاريخي والثقافي وحافزه الشعور المشترك بوحدة المصير الحضارى المتراكم بمرور السنين ، إلى انتهاء مناطه الوحيد عدد من المصالح النفعية المشتركة ؛ كتلك التى تجمع بين الشركاء أو المساهمين فى الشركة الواحدة. وصارت الدولة بمثابة المدير لهذا الوطن (الشركة) ؛ أى بمصاف مجلس الإدارة المسئول عن تنفيذ أنشطة الشركة وتحقيق أغراضها.

ولعل هذا الاتصاف يكون الأبلغ فى إفادة حقيقة وضع التصور القانونى الوضعى - إبان القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر - للمجتمع السياسى^(٣٩) ؛ فمفاد أن تكون الدولة مجلس الإدارة للمجتمع - على غرار مجلس إدارة الشركة- أن يغدو البعد النفعى الاقتصادى المحرك الأعلى - إن لم يكن الأوحد- لقراراتها الاستراتيجية ، بل وتكون أغراضها المادية المقدره سلفاً بمثابة المعتنق الأيديولوجى - الأمر الذى كانه الدولة فعلاً حتى مشارف القرن العشرين- بغض النظر عن كل تصور جمعى آخر لمفاهيم تراثية ثقافية أو أخلاقية أو عقدية. فإذا كان الشائع الآن أن دولة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى الدولة الحارسة ، (ذات المهام الثلاثة العتيقة: الأمن والدفاع والقضاء) فإن هذا صحيح جزئياً ؛ صحة ترد على زاوية انسحاب الدولة من نطاق التدخل فى النشاط الاقتصادى انسحاباً كاملاً بعقيدة الليبرالية الاقتصادية وحرية السوق. حال كونه بجانب الصواب من زاوية أن هذا الانسحاب قد اقتصر على المستوى الاقتصادى فحسب أما على المستويات الثقافية الاجتماعية والسياسية فقد كان حضور الدولة آنئذ - ولا زال- قوياً مؤثراً ذا يد طولى ، وهو ما سوف نستظهره عند الحديث عن نشأة مفهوم النظام العام.

وعلى أثر ذلك ؛ كاد المعتنق المذهبى للعقل القانونى الوضعى ينعقد على إيمان شبه المطلق بمبدأ سلطان الإرادة ، ذاك المبدأ القانونى الذى يعادل قانون المفاهيم الاقتصادية فى العمل والمبادرة وحرية التنافس واقتصاديات السوق. ويتأصل مبدأ سلطان الإرادة فلسفياً على أساس أن الأفراد وهم يقفون على قدم المساواة القانونية - بحكم مساواتهم فى المراكز القانونية حقوقاً وواجبات- يستطيعون حماية مصالحهم الخاصة ورعاية حقوقهم بما لهم من حرية إرادة. الأمر الذى صار معه العقد محتلاً لدور ناظر دور المشرع فى حكم العلاقات الاقتصادية بين الأفراد^(٤٠) ، بل وصار العقد مكافئاً موضوعياً لمفهوم العدل من وجهته الفلسفية.

والثابت أن العقل القانونى الوضعى كاد يقنع بفكرة الترادف بين سلطان الإرادة وحرية التعاقد وبين مفهوم العدل ، باعتبار أن نظرية تكافؤ الفرص وحدها تكفى لتكريس المساواة

المطلقة بين الأفراد. فكل فرد له من الحقوق والواجبات ما لغيره منها. وبالتالي انعقد التصور القانوني على فرض أن العدل الخاص المحقق عن طريق تقديس سلطان الإرادة الفردية ، قادر وحده على تحقيق العدل العام ، إذ بتحقيق العدل التبادلي الذي يتيح التعاقد الحر في حضور التصور القانوني للتساوي بين المراكز القانونية للأفراد ، يتحقق العدل العام ، الذي هو محصلة مجموع العدل الخاص لعقود الأفراد^(٤١).

بيد أن هذا النزوع الفردي المحض ما لبث أن كشف تطبيقه عن أخطار لها عواقبها الوخيمة ونتائجها الظالمة على مستوى الاتزان القسري للمجتمع بكامله ، وعلى مستوى مبدأ سيادة الدولة على النحو المذكور آنفاً ؛ ففكرة افتراض التساوي القانوني المطلق بين الأفراد جميعهم أنكرها الواقع ، نزولاً على حقيقة الفروق القائمة فيما بين الأفراد في الحاجات والقدرات ، فضلاً عن طبيعة انتساب كل منهم لجماعة فرعية أو طبقة اجتماعية داخل هيكل البناء التنظيمي الاجتماعي للدولة ، مما كان له انعكاسه المباشر على قدر ما يجوزه كل منهم من حرية في التصرف. ولذلك أدى إطلاق الحرية للأفراد - في انتظام علاقاتهم كما تشاء إراداتهم- إلى أن تصبح هذه الحرية أداة في يد الأقوياء لتشديد قبضتهم على الضعفاء ، تسخيراً لهم في قضاء صوالحهم ، وهو ما اتخذ طيلة هذه الفترة - وحتى مشارف الحرب العالمية الأولى- هيئة استغلال الطبقات الرأسمالية وازدياد خطرهما ، مما جعل الرأسمالية قوة ضخمة تتحكم في العمال وتفرض عليهم من الشروط الجائرة والأجور البخسة ، ما لم يكن لهم معه بد من قبوله ، بضغط من مطالب العيش الملحة ، وكل ذلك باسم الحرية والمساواة ومبدأ سلطان الإرادة.

وكذلك مكنت حرية التعاقد بين الأفراد من تحكم البعض في البعض الآخر ، جراء اختلال التوازن بين العرض والطلب في السوق اختلالاً كبيراً ، فالملاك يتحكمون في المستأجرين ، والبائعون في المشترين. مما أدى إلى ارتفاع الأثمان ارتفاعاً فاحشاً غير متناسب البتة مع معدلات الأجور. فضاعت الحرية الحقيقية للمتعاقدين ، وأصبحت مجرد إملاء من طرف على طرف ، بعد أن صار القول الفصل لقانون العرض والطلب^(٤٢). وبذلك أفل المذهب الفردي الحر عن إمكان تحقيق الصالح العام للجماعة ، نظراً لعجزه عن تحقيق الصوالح الخاصة الفردية للجميع. وهنا ظهر دور الدولة -بموجب ما حازته من سلطان سيادة مطلق على المستوى الداخلي وفق التصور النظري لسلطانها- التوفيقى لرأب الصدع المجتمعي الذي أفرزه التطبيق المتطرف لمفاهيم المذهب الفردي الحر ، وعلى القمة منها مبدأ سلطان الإرادة. لتتبعن فكرة النظام العام من الآليات القانونية الهامة التي حازتها الدولة

لتمارس بواسطتها مهام رفع الاختلالات البنيوية في الهيكل القانوني المجتمعي . والحق فقد بدا - عند التعارض بين الإطالقين في سيادة كل من سلطان الدولة وسلطان الإرادة الفردية - أن الأمر ينذر بهواية محققة ، إلا أن التطبيق كشف عن مرونة برجماتية بين قوتى الدولة والإرادة الفردية المتصارعتين بها حازته كل منهما من قوة مطلقة. تلك المرونة مكنت النظام المجتمعي أشمل من إبداع آليات مختلفة - منها على المستوى القانوني فكرة النظام العام - هذبت الإطلاق في سلطان كل من الدولة والإرادة الفردية ، وحفظت للتوازن القسرى داخل المجتمع دوامه.

وعلى جانب آخر -خلاف ذاك السياسي- تمكنت تلك الفلسفات من النيل من أطر الموروث الثقافي بالكامل ، بأنساقه الأخلاقية والسلوكية الجمعية ، فيكفي أن نشهد على ما صار إليه العقل القانوني الوضعي من موقف تجاه الأخلاق ، حتى يتأكد صواب استنتاجنا في هذا الخصوص. فالقانوني الوضعي صار يميز - منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا - تمييزاً باتراً بين القانون والأخلاق ، حيث يرى أن مجال الأخلاق (كقواعد للمجاملات والعادات والتقاليد) يكمن خارج النطاق القانوني ، فالأول - أى الأخلاق - لا يعدو كونه قواعد مبعثها الضمير ، تتوجه إلى الفرد بقصد تنقية روحه وتطهير نفسه ، عروجاً بها إلى مراقى السمو والكمال الإنساني ، حال كون الثانى (أى القانون) قواعد تتوجه إلى الفرد بقصد تحقيق صالح المجتمع ، ذلك الصالح المشترك الذى يربط الأفراد بعضهم بعضاً ، ويُقوّم على أوده نظام الدولة^(٤٣). أى إن الأخلاق هي محض نوايا ومقاصد وبواعث تفتقر لكل غاية اجتماعية تهدف إلى تنظيم علاقات الأفراد ، أو إشاعة الاستقرار في المجتمع ، حال كون القانون هو من يتولى الاضطلاع بهذه المهام.

ولعل هذا التنظير القانوني يجد بعده الفلسفى لدى أفكار التنوير المادية العقلانية ، فهناك "نيتشه" يتعامل مع الأخلاق باعتبارها محض وهم ، فالعالم يسير بغير خطة وبلا ضمير أو عقل ، ما يتعين معه تحرير الإنسان من كل قيد ، وما الأخلاق إلا محض بلاغة أنبياء في لحظة سيطرتهم على جموع التابعين ، ومن ثم فهو آلية سيطرة ، فأما وقد قال بموت الإله وإعلان تحرر الإنسان من كل قيد ، فلا مناص من إعلان تنحية وهم الأخلاق جانباً تحريراً للإنسان من آثار ماضى عتيق كبله من أجل السيطرة عليه. وهاك هيجل (منظر مفهوم الدولة) لا يعترف بالأخلاق إلا من خلال الدولة ، بحسب أن ما تعده أخلاقياً هو كذلك ، وما لا تعتبره كذلك فلا. صحيح أنه قد ورد من الفلسفة من نادى بالقيد الأخلاقى ، إلا أن تأثيره - منسوباً إلى التأثير الكلى لمنكريها - كاد يزوى عن العقل القانوني الوضعي حتى منتصف

القرن العشرين. الأمر الذى استقرت معه هيكلية النظم القانونية الوضعية منفصلة بالكلية عن الأخلاق.

ولعل مبعث ذلك الفصل القسرى ما بين قواعد القانون وقواعد الأخلاق يرتد إلى الصراع المرحلى التاريخي -الذى نشب عشية تلك الفترة- ما بين قيم حداثة لا دينية بورجوازية ، وأخرى دينية كنسية إقطاعية. فقد أدمجت الكنيسة الإطار العقدي بالأطر القانونية والأطر الأخلاقية. فاستوت الأخلاق في نظر أنصار النسق القيمي الأول كمفاهيم رجعية تناهض الاتجاه الحدائى التنويرى ، وتكرس لسيادة سلطان البابا على إرادات الأفراد ؛ فكان لا فكاك (على ما تصوره العقل القانونى الوضعى تحريراً للإرادة الإنسانية) من الإجهاز على أغلال الأطر الفكرية التى تجد مرجعياتها فى النسق الدينى الكنسى ، وفى القلب منها الأخلاق.

عنصر آخر كان له إسهامه فى هذا الخصوص ، ألا وهو البعد الرأسمالى الاقتصادى ، الذى رنا إلى تخلص الوجود الإنسانى من كل رابط مجتمعى يشد الإنسان إلى جذور تراثية جمعية ، حتى يصير الإنسان فرداً متوحداً مع ذاته فحسب ، مغترباً عن أصوله الفكرية بأبعادها التراثية الجمعية ، مما يسهل معه فرض أنساق من القيم المستجدة التى تصب انتهاءً فى صالح أيديولوجيا المرحلة التاريخية الرأسمالية بأبعادها الاقتصادية المصلحية ؛ فتمكن الطبقة الرأسمالية من تحقيق مآربها فى السيطرة على باقى المجتمع ، وذلك من خلال غطاء فلسفى شديد المثالية ، يقدر سلطان الإرادة وحريتها التعاقدية ، ولتتمكن الدولة - التى طالما وقعت فى قبضة مصالح الطبقة الرأسمالية - من فرض سلطان سيادتها على المجتمع أشمل.

وقد خلف الفصل القسرى للأخلاق عن القانون آثاراً بالغة الفجاجة على كلا مستوى القانون ؛ الهيكل الكلى ، والتفصيلى الفرعى ؛ فمن زاوية التكوين الهيكل الكلى للنظم القانونية الوضعية المعاصرة ، أفرز الغياب التعسفى للأخلاق اختلالاً هيكلياً فى التنظيم القانونى المعاصر ، إذ ترتب عليه تكريس للتغيب القسرى للجماعة السياسية العامة عن ساحة الشرعية داخل المجتمع ، الأمر الذى كان لصالح الدولة وجماعات الحكم. فالأخلاق هى الانعكاس القيمي للضمير الجمعى ، كونها دولا ب أنساق القيمة الأدبية والمعنوية التى تعتقد فيها الجماعة تحقيقها الخير ، أى "مجموعة المبادئ التى تسهم فى تكوينها أفكار الناس عن الخير والشر ، والتى ترسم المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الإنسان فى سلوكه"^(٤٤).

وعليه فإن فى إبعاد هذه الأطر المرجعية عن نطاق الشرعية - وهو البعد واجب التقدير

عنه صناعة تفاصيل الأحكام القانونية- وصمًا للتنظيم القانوني الكلي بالعوار الهيكلية ؛ فالمقطوع به منهجاً أن صحة استقامة أى نظام قانوني يتوقف - من ضمن ما يتوقف عليه- على مدى شمول إطاره المرجعي كافة أصول المجتمع بأسره ، وحالئذٍ فحسب يغدو التنظيم القانوني صالحاً لأن يعبر بصدق عن إطار الانضباط الجمعي المقبول ، أما إذا افتقر لبعضها ؛ أفرز ذلك عواراً شديداً على مستواه الهيكلية . فالنظام القانوني لا يعدو في حقيقته ، أن يكون ظاهرة اجتماعية ، تعكس تعقيداً ملزماً جبراً لأنماط سلوكية معينة ، يتعين أن تكون تعبيراً صادقاً للسياق المجتمعي العام في شأن موضوع القاعدة القانونية المنتظمة سلوكاً معيناً في وضع محدد ؛ ما يلزم معه -للتحقق من صحيح ما يجب- أن تكون المرجعية العليا لتلك القاعدة من الشمول والاتساع بحيث تطوى بثناياها أنساق القيمة المجتمعية كافة. فإن افتقر هذا الإطار المرجعي لبعض من تلك الأنساق ، غدا نقصانه حالئذٍ مرتباً لعوارٍ مناظر على المستوى الهيكلية القانوني الكلي ، كونه حالئذٍ لا يفتأ متمتعاً بعناصر القبول الجمعي للانضباط بسياقه ، ذلك القبول الذي لا يتوفر سوى بالافتقار بأن عناصر الضبط القانونية مستقاة من أطر مرجعية جمعية تعتقدها الجماعة وتؤمن بها.

أما عن الزاوية التفصيلية الفرعية ؛ فقد انعكس ما تقدم من عوار - جزئياً- على عديد من الأفكار الأساسية ، التي تقوم عليها النظم القانونية المعاصرة. فما فتئت تلك النظم جميعها مستقرة على أصل من فكرة التقادم ، سقوطاً وكسباً. فالنصوص القانونية في القانون المقارن زاخرة بعديد من الأحكام التي تنتظم تقادم الحقوق ، إما بكسبها بمضى مدة زمنية معينة تبدأ من تاريخ إتيان فعل هو في حقيقته غير مشروع يمثل استيلاءً على أيّ من تلك الحقوق (كما في الحقوق العينية الأصلية والتبعية) أو بفقدانها بمضى مدة معينة على حصول فعل غير مشروع دون ترتيب الآثار القانونية المقررة كاملة (كما في أحوال سقوط الجرائم أو العقوبات بمضى المدة).

فمثلاً في حال من أحوال الحقوق المدنية العينية كالملكية ، يقر القانون إثباتها لمن استولى ظلماً وعدواناً على أيّ منها ، إذا ما مضى من الزمن مدة معينة ، كانت فيها حيازة المستولى على الشيء محل التملك هادئة مستقرة ؛ ففي هذه الحالة نحن بصدد فعل غير مشروع قانوناً مستهجن أخلاقياً ، ومع ذلك يثب القانون مقترفه إن مضت عليه مدة زمنية معينة. وكذلك في أحوال جرائم القتل ، وهو فعل لا مشاحة في عدم شرعيته القانونية ، ونكران الأخلاق له إطلاقاً ، ونلاحظ أن مضى مدة معينة على ارتكاب الفعل دون تحريك الدعوى الجنائية في خاصة مقترفه ، يؤدي إلى إسقاط الجريمة برمتها ، بل ومضى مدة معينة على صدور حكم

بمعاقبة مقترفاها دون تنفيذه يؤدى إلى إسقاط العقوبة. وثمة أمثلة أخرى عديدة ، منها حماية القانون للحائز - بغض النظر عن سند ملكيته - الحماية التى قد تنصب فى مواجهة المالك الحقيقى حائز سند الملكية ذاتها ، ومنها إجازة النظم القانونية الوضعية للإقراض بربا ، (ذاك الفعل المستهجن أخلاقياً ودينياً استهجاناً مطلقاً). بل إن الأمر امتد ليشمل إجازة الاسترقاق طوال القرون السابع عشر والثامن عشر وحتى التاسع عشر ، على نحو ما بررته أفكار جروسيوس التى أسبغ عليها غطاءً من مفاهيم القانون الطبيعى الخالدة. وفى نطاق القانون الإدارى ، يستقيم الكيان القانونى على أفكار تحصن الأعمال الإدارية - القرارات الإدارية الصادرة من الجهات الإدارية - بمضى مدة ستين يوماً ، مهما شابها من عوار ما دامت لم تنعدم.

ففى تلك الأمثلة - وغيرها كثير- نجد فعلاً غير مشروع أسبغ عليه القانون صفة شرعية، لأسباب أبعد ما تكون عن الاستقامة الأخلاقية. وعلة النظم الوضعية فى هذا الخصوص أن القانون ما وجد إلا لصون المجتمع وحفظ استقراره ، الأمر الذى يقدر معه أن فى فرض صفة المشروعية على بعض الأحوال التى هى فى حقيقتها غير مشروعة ، ما يحقق صلاح المجتمع وصون استقراره ؛ ما لا مندوحة معه من رد ذلك الخلل إلى العوار الهيكلى الذى استقام عليه البناء القانونى الوضعى المعاصر من فصل للأخلاق عن القانون ، بعد أن سبق وفصل الدين عنه ، إذ بحصول هذا الفصل ، وسقوط الأطر الدينية والأخلاقية تماماً من نطاق القانون ، مع استبدال مرجعية كل منها بمرجعية وضعية آنية تجد فى المصلحة المقدرة اجتماعياً من قبل الدولة ، هادياً ومرجعاً يسترشد بها فى السياسة التشريعية ، بحصول ذلك انفتح السبيل أمام كل التصورات القانونية ، بغض النظر عن مدى القبول الجمعى لها ، ومدى اتساقها الخارجى مع غير القانونى من ظواهر اجتماعية أخرى مقبولة جميعاً كالأخلاق والدين.

ولعل ما تجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص أن العقل القانونى الوضعى المعاصر لم يعد يعبأ كثيراً بمفهوم القبول الجمعى لأى من القواعد القانونية ، اكتفاء منه بالمستلزم شكلاً للصحة التشريعية ، وذلك على هدى مما تنتظمه الدولة بسلطاتها المختصة. فذاك العقل القانونى بعد أن تبنى المفهوم الهيجلى للدولة ، وبعد أن أحدث مصالحة فكرية تاريخية بين هذا المفهوم من ناحية ومفهوم سلطان إرادة الفرد من ناحية أخرى ، وبعد أن أفرز التطور الطويل للفكر السياسى الاجتماعى الغربى شبه مصالحة بين قيم الدولة الحديثة وقيم الجماعات القائمة ، مصالحة مصدرها نجاح الدولة فى إقناع الجماعات بقيمها وتنازل الأخيرة عن كثير

من معتنقها لصالح المعتنق الرسمي للدولة (وهو ما ليس مجال عرض) ؛ بعد كل ذلك صارت الشرعية إلى نظم الدولة وحدها ، بعد أن كانت بيد الجماعات ، وتقلص إلى أبعد حد كبير دور القبول الجمعي في منح القاعدة القانونية صفة الشرعية المستلزمة لاستقامتها ؛ فلا الأخلاق ولا الدين ولا الموروث الثقافي غدا لهم أى دور في تقرير مشروعية القاعدة القانونية، وأضحى معيار تلك المشروعية متعيناً ابتداءً في محض الموافقة الموضوعية لتلك القاعدة مع الوثيقة الدستورية الحاكمة ، التى هى في حقيقتها لا تعدو أن تكون انعكاساً لمفهوم العقد الاجتماعى ، وان كان على نحو شديد التركيب ، وانتهاءً باتباع الشكلية المقررة لكل قاعدة قانونية كى تصدر على هداها.

وبذلك صار العقل القانونى الوضعى غير مهتم كثيراً بمدى التقبل الجمعى لقاعدة قانونية ما قدر اهتمامه البالغ بموافقة تلك القاعدة لأحكام الدستور وصدورها وفق الإجراءات التشريعية المقررة. لذلك تقلص دور العرف إلى أدنى درجة متصورة ، وتقلص من جانب آخر دور الجماعة فى صناعة القاعدة القانونية ، ولم يعد فى مكنتها مواجهة أى قاعدة داخلياً من خلال النظام الشرعى ، لينفتح السبيل أمام صور للمقاومة لا تتم إلا من خارج نطاق المشروعية ، عبر قنوات تمتد من العصيان المدنى إلى المواجهة العنيفة^(٤٥).

فكرة النظام العام (أسباب الانبعاث وتطورها الوظيفى)

ولدت فكرة النظام العام مشارف القرن التاسع عشر ، فى أنواء فكرية فلسفية سياسية مركبة ومعقدة. فقد تجلت الدولة كلاً مطلقاً تتمتع بسيادة داخلية غير مناظرة من باقى قطاعات المجتمع ، سواء من قبل الجماعة السياسية العامة أم من قبل الجماعات الفرعية أم من قبل الأفراد. كما أصبحت إرادة الفرد - فى ساحات النشاط الاقتصادى ومبادرات العمل الفردية - ذات سلطان شبه مطلق ليس للدولة ذاتها التدخل فيه ، على الرغم مما تحوزه من سيادة مطلقة. وكل ذاك فى إطار من الادعاء بأن ثمة ما هو معروف بالسيادة الشعبية حيث الهيمنة كاملة للجماعة من حيث هى هيئة اجتماع بشرى. ومن جانب آخر تم تنحية الأخلاق والدين بعيداً جداً عن ساحة التنظيم المجتمعى ، تلك الساحة التى صارت مرتعاً للدولة تنتظمها كيفما تشاء ، لتتعين المرجعيات المجتمعية فى محض ما تقره الدولة من أفكار وما تتبناه من أيديولوجيات.

وبذلك صار الأصل المصلحى مقدرأ فى ضوء ما ترتأيه الدولة فحسب ، حيث غدت هى مصدر القيمة ، ومنبع الكليات الحضارية للمجتمع أشمل. ومن جانب ثالث ، لم يكن

المجتمع الأوروبي الغربي قد بلغ بعد مرحلة التوافق الجمعى على ما هو عليه الآن ؛ إذ لم تكن الأفكار الكنسية الدينية قد عدت أنصاراً بعد ، كما لم تكن الدولة قد استتبت سيطرتها المادية بعد على كامل مقاطعات أقاليمها ، بما يعكسه ذلك من وجود لقوى إقطاعية ذات أفكار كنسية مناوئة للفكر التنويرى البورجوازى متبنى الدولة .

وعلى المستوى القانونى ظهرت فكرة النظام العام فى وضع قانونى أشد تعقيداً ، فمن الناحية النظرية تأصلت فلسفة الاجتماع البشرى داخل الدولة على أفكار العقد الاجتماعى لجان جاك روسو ، حيث الجماعة هى نبع السيادة والسلطان ؛ كونها جزءاً من الدولة وعنصراً من عناصرها ، إلى جانب الإقليم والسيادة ، الأمر الذى يتعين أن تصير معه هى المصدر الأوحد للتشريع حال فارق فيه الوضع الواقعى أصله النظرى . فما فتئت الدولة أن سيطر عليها من قبل بعض من جماعات المصالح (الطبقة البرجوازية) ؛ والتي - بحيازتها للدولة المؤصلة هجلياً - حازت بدورها سيادة شبه مطلقة على مقدرات المجتمع أشمل .

وعليه لم تعد الجماعة مصدر التشريع ، وإنما غدا الأمر قريباً بجماعات المصالح المسيطرة ، التى سيطرت على الوضع التشريعى وفق أهوائها المصلحية . ومن جانب آخر لم يعد ثمة إطار مرجعى شرعى يمكن أن تقاس عليه صحة مشروعية القواعد القانونية ، وإنما غدت الأفكار المتبناة من قبل الدولة بأبعادها الثقافية المصنوعة ، هى مقياس الشرعة الوحيد داخل المجتمع . وبذلك انعكس الهيكل الهرمى للشرعية ، فبعد أن كانت الجماعة بثقافتها المتبناة هى الضابط للسلطة السياسية أو جماعات المصالح القائمة عليها ، أصبحت الأخيرة المتسيدة بتسيدها للدولة هى الضابط للجماعة ؛ ثقافياً وقيماً ومن ثم قانونياً ، وبذلك تقلص دور الجماعة فى صناعة القانون ، واختفى - أو كاد - كل دور للقبول الجمعى فى منح الشرعية للقواعد القانونية .

ومن جانب آخر أفرز مبدأ سلطان الإرادة الفردية وجهاً قبيحاً ، فإطلاق الحرية للفرد فى التصرف على نحو ما تشاءه إرادته - على قاعدة من قدسية الحق الفردى - أفرز حالاً من التفتت الاجتماعى ، مصدره تعارض الإرادات وتناقضها من جهة ، وتغلب بعض الإرادات على البعض الآخر من جهة أخرى ؛ حيث تغلب إرادة الأقوى اقتصادياً على إرادات الأضعف ، الأمر الذى عرّض الاتزان القسرى للمجتمع بأسره لاهتزاز شديد كاد أن يودى به كلياً .

كل ذلك جعل العقل القانونى الوضعى فى حال من التشوش ، فثمة تناقضات بنوية ما بين أصوله الفكرية والفلسفية التى تمثل مرجعاً كلياً له ، وبين ما أفرزه التطبيق المباشر لها من

آثار كادت تودى بها. فكان لا فكاك من إعادة هيكلة الوضع القانونى برمته ، واستحداث نظم مستجدة تحافظ على تلك الأصول الفكرية الفلسفية ، وفى الآن ذاته تحول دون الآثار السلبية التى أفرزها التطبيق المتعسف لإطلاقاتها ، كما تحول دون تفجر المجتمع داخلياً على النحو الذى يتهدد حضارة المرحلة الرأسمالية البورجوازية الشابّة ، سيما بعد أن بدأ تهديد النظم الاجتماعية الاشتراكية لها فى الظهور.

وكانت فكرة النظام العام إحدى أهم الأدوات التى استحدثها العقل القانونى الوضعى لتحقيق مآربه فى رأب الصدع الذى لحق نظمه القانونية. ففى البداية تعامل مع تلك الفكرة من أجل تحقيق أهداف سياسية خالصة تتعلق باستتباب سيطرته الفكرية الوضعية على جملة المجتمع ، بما تنطوى عليه من مكناات تمنح السلطة السياسية (محتكرة الشرعية وصناعة القانون) قدرة بث قيم ومبادئ معتنقها الفلسفى الفكرى ، وذلك بالمقاربة القانونية عن طريق إسباغ إرادية القانون على أفكار ومبادئ ذاك المقتنع ، وإفراغها فى هيئة قواعد قانونية عصبية على الخرق أو المخالفة ، فتفرض قسراً على الأفراد والجماعات ، دون أن يملكوا بدورهم حيالها سوى الانصياع. فإذا ما قدرنا أن دولة كفرنسا كان بها ما يربو على مائة قانون إقليمى مشارف القرن التاسع عشر ، وذلك إلى جانب القانون الرسمى للدولة ، ولكل من تلك القوانين أفكاره وأسس^(٤٦). ويمكن تخيل ما يعكسه ذلك من حال التشرذم الفكرى الذى كان عليه الوضع فى دولة هى من الأعمدة التاريخية للقانون الوضعى الحديث ؛ ذلك الحال لا مرأء فيها يعكس - بدوره - من دلالة على ضعف سيطرة السلطة السياسية الحاكمة بسيادة الدولة على جملة أقاليمها ؛ فكان أن صدر قانون نابليون المدنى عام ١٨٠٤م ، مقررأ سيادته على كامل إقليم الدولة ، ملغياً باقى القوانين الإقليمية التى كانت قائمة آنذاك ، على نحو أسهم فيه تحقيق تلك الوحدة التشريعية بتحقيق الوحدة الإقليمية تحت سلطان سيادة الدولة المركزية.

وقد تضمن ذلك القانون وللمرة الأولى فى التاريخ التشريعى ، النص صراحة على فكرة النظام العام ، حيث قرر فى المادة (٦) منه أن "كل اتفاق خاص مخالف للقوانين المتعلقة بالنظام العام والآداب يكون باطلاً ولا يعمل به". وقد كان هذا النص تحسباً لاحتمال انعقاد اتفاقات قد تعكس أصولاً فكرية وفلسفية أو كليات قانونية - مصدرها أى من القوانين الإقليمية أو أى من الأعراف الإقليمية - تتناقض مع الأفكار والفلسفات التى تعكسها مجموعة نابليون المدنية تلك ؛ فكان هذا النص إمعاناً فى التأكيد على سيطرة أفكار هذه المجموعة وأصولها الفلسفية على نشاط الحراك الاجتماعى ، وذلك بتوحيد الأصول المرجعية

لكل صور التصرفات الحرة التى تتم على الإقليم الفرنسى ، تحت غطاء شرعة ما تتبناه الدولة من أيديولوجيات وأفكار^(٤٧) .

ثم ما لبثت أن استحالت فكرة النظام العام إلى مفهوم ذى وظيفة مزدوجة ، فإلى جانب ما أنف ذكره وظيفياً ، إذا بها تضطلع بمهمة أخرى ألا وهى تقويض الاختلالات التى انتابت الاتزان القسرى للمجتمعات السياسية الأوروبية فى القرن التاسع عشر وما تلاه. تلك الاختلالات التى كان مصدرها هو التراكم السلبى لآثار التطبيق العاشم لمفاهيم التنوير البورجوازية ؛ حيث سلطان الإرادة الفردية المتفلت من جهة ، وحيث طغيان سلطان الدولة ذات التسيد الهيجلى على كل ما قررتها نظرية العقد الاجتماعى لجان جاك روسو من تأطر الدولة بأطر السيادة الشعبية من جهة أخرى ، على النحو الذى كاد أن يصيب التهاسك الحيوى لتلك المجتمعات ، ويدفع فى الاتجاه العكسى للاتجاه الذى تنصرف كل جهود الدولة -بل جماعات الحكم ذاتها- إليه من تقوية دعائم سلطة الدولة المركزية على كامل إقليمها ، تكريساً لمفاهيم التنوير البورجوازية كافة.

ولعل مما يكتب لفكرة النظام العام فى هذا السياق ، نجاحها فى التهيؤ للاضطلاع بتلك الوظيفة الضبطية ، على كلا مستوى سلطان الإرادة الفردية المتفلت ، وسلطان سيادة الدولة المستعلى ، دون أن تنال من مكانة أى من هذين المبدئين داخل التكوين البنائى للوضعية القانونية ؛ فإذا كانت النظم القانونية الوضعية ، سواء أكانت تلك اللاتينية الجرمانية أم الأنجلوسكونية -مع بعض التصريف وفق أدبيات هذا النظام الأخير الذى لم يشهد تمييزاً بين القانون الخاص والقانون العام- قد استقامت على أصل من مبدأ سلطان الإرادة الفردية وذلك على مستوى القانون الخاص ، ومبدأ سلطان سيادة الدولة وذلك على مستوى القانون العام ، وإذا كان مكمّن الخطر الذى لحق تلك النظم هو التطبيق العاشم المتفلت لكلا المبدئين ، مع تدنى تأثير مبدأ سلطان الإرادة الشعبية ، فقد تجلّى التحدى الذى قابل العقل القانونى الوضعى فى كيفية درء تلك المخاطر بضبط تفلت كل من الإرادة الفردية وسيادة الدولة ، وذلك لصالح سلطان السيادة الشعبية ، دون أن يكون فى هذا الضبط نيل من أصل أى من هذين المبدئين أو مساس بمكانة أى منها بالتكوين الهيكلى للنظم القانونية الوضعية ، التى انبنت على سند منها.

ففى مجال النشاط الفردى الخاص ؛ حيث السيادة لسلطان الإرادة الفردية ، فقد صيغت فكرة النظام العام على نحو متضافر مع أسس وقيم الفكر الفردى الحر ، حيث اعتبر النظام

العام الوجه الآخر للحرية ، فكلاهما وجهان لعملة واحدة. فالنظام العام شرط كامن في الحرية متعين الوجود لأجل ممارستها ، كونه لا يعدو أن يكون أداة لانتظام حركة الإرادات الفردية بساحة النشاط الجمعى بما يحول دون تصادمها أو تناقضها. ومن ثم فمفهوم النظام العام لا ينطوى على أى مساس بسلطان الإرادة الفردية ، ولا ينتهك أياً من الحقوق أو الحريات ، وإنما هو ضابط لاتجاهات الإرادات وهى بصدد ممارسة حق من حقوقها أو حرية من حرياتها ، بما يحقق للحراك الاجتماعى تماسكه الحيوى ، وبما يوفر تناغماً داخلياً يتسق وكليات وأصول المعتنق الفلسفى للنظم القانونية الوضعية^(٤٨). وبذلك تمكنت فكرة النظام العام من الالتفاف حول التفلت الذى صبغ الحال التطبيقى لمبدأ سلطان الإرادة الفردية ، تطويقاً لآثاره الصراعية فيما بين المتعارض من إرادات ذات مصالح متناقضة. التفافاً مكن النظم القانونية الوضعية من ضبط سلطان الإرادات ومكنات الحقوق ضبطاً اجتماعياً رفع ما أهيل من تراب على الأبعاد الاجتماعية للحراك الفردى ، ليصير لكل إرادة فردية سلطان كامل ، شريطة ألا تعرض أياً من أسس ومصالح المجتمع الارتكازية لخطر الانتهاك ، تلك المصالح والأسس التى وإن صلحت صلح الشأن التضامنى للمجتمع بأسره^(٤٩).

وفى مجال سلطان الدولة ، قامت فكرة النظام العام بدور مزدوج لإعادة إدماج مفهوم سيادة الدولة الهيجلى بمفهوم السيادة الشعبية وفق نظر جان جاك روسو للعقد الاجتماعى ؛ فمن الوجهة الدستورية تم إدماج الجماعة فى الدولة ؛ نظرياً: باعتبار الجماعة (الشعب) ركناً من أركان الدولة التى تتأصل على ثلاثة أركان: الشعب والإقليم والسلطة السياسية التى تمارس مظاهر السيادة. وعملياً: عن طريق صياغة وضع دستورى - سواء وثيقة دستورية جامدة أم حال دستورى عرفى مرن - يعد القاعدة الأساس لما ينطوى عليه من أصول قانونية للنظم القانونية الوضعية ، ذلك الدستور تضمن ترجمة قانونية لإدماج الجماعة فى الدولة ، حيث تأصلت الدولة فى جل النظم القانونية الوضعية على سلطات ثلاث: سلطة تشريعية ، وسلطة تنفيذية ، وسلطة قضائية ؛ حيث ظهر هذا الإدماج فى مفهوم السلطة التشريعية التى صارت سلطة مشخصة للشعب فى هيئة نواب يتم انتخابهم بالاقتراع المباشر من قبل الشعب (الجماعة) كى تضطلع بمهام متعددة ، يأتى على القمة منها مهمتان : مهمة الصياغة التشريعية بسن القوانين التى تكون ملزمة للكافة ، أفراداً وجماعات وسلطة سياسية. ومهمة مراقبة أعمال السلطة التنفيذية التى تقوم عليها السلطة السياسية الحاكمة.

وكل تلك القواعد القانونية بأصولها النظرية ، صارت وفق مفهوم النظام العام من قواعده التى تعد مرتكزات النظم القانونية الوضعية ، فإذا كانت تلك النظم تقوم على مفهوم

سلطان سيادة الدولة بالمعنى الهيجلي ، فإن فكرة النظام العام حالئذ تكون قد قامت بإدماج هذا المفهوم في مفهوم السيادة الشعبية عن طريق إعادة صياغة الوضع الشعبي الجمعي ليدخل التكوين البنيوي للدولة. فلا يكون سلطان إرادة الدولة مستعلياً على الإرادة الشعبية، وإنما مبنياً عليها باعتبارها ركناً للدولة ذاتها. كل ذلك في تناغم كلي حدّ من التناقض الظاهري الذي أفرزه تبني المفهوم الهيجلي لسلطان الدولة خارج إطار عقيدة السيادة الشعبية طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ومن الوجهة الإدارية ؛ فقد تعينت فكرة النظام العام معياراً للضبط الإداري. فإذا كان الأخير هو سلطة الجهات الإدارية المختصة للتدخل في النشاط الفردي والحراك الاجتماعي حماية لأوضاع المجتمع العادية من أوجه الإخلال بأمنه العادي (أى لمواجهة الأعمال غير المشروعة بطبيعتها) فقد تعين معيار هذا التدخل في مفهوم النظام العام. فكل عمل يهدد النظام العام في أى حال من أحوال إثارة الاضطراب بالأمن أو الصحة والسكينة ؛ يفتح السبيل أمام الجهات الإدارية المختصة للتدخل بالإجراء الضبطي المناسب الذي يمكن من إعادة الأمر إلى حال هدوئه المعتاد ، بما يضمن توفر وضع الاستقرار الاجتماعي المستلزم للتماسك الحيوي لأى مجتمع من المجتمعات^(٥٠).

وبذلك اضطلعت فكرة النظام العام بدور حيوي في حل التناقض بين مبدأين من المبادئ التي تأصل عليها التكوين الفكري للعقل القانوني الوضعي ، فقد كان كل من مبدأ سيادة الدولة ومبدأ السيادة الشعبية قائماً في وضعه النظري ، متناقضاً في هيئته التطبيقية مع الآخر ، حتى أتى مفهوم النظام العام ، الذي تداعى باعتباره بيئة قانونية تتوزع عليها المبادئ القانونية الكلية ، فقام بدور توفيقى بين السيادة المنسوبة إحداها إلى الدولة ، وثانيتهما إلى الفرد ، مدجماً الثاني في أقرانه من الأفراد لتكوين هيئة الاجتماع البشرى ، والأخير في الأول ؛ ولو بتصوير صوري. ومن جانب آخر أعاد للسلطات الإدارية التنظيمية داخل المجتمع ، مكنة التدخل في النشاط الفردي ، ذاك النشاط الذي بدا - من شدة الإغراق في تطبيق مبدأ سلطان الإرادة الفردية- عصياً على الضبط من قبل السلطات الإدارية ، وهو ما آذن بخطر شديد حاق باستقرار وأمن المجتمع ذاته ، فكان مفهوم الضبط الإداري الذي تبني معيار حفظ النظام العام آلية قانونية تسوغ اتخاذ إجراءات ضبطية تدخلية ، تمارس في مواجهة أى إرادة فردية تتفلت على النحو الذي يعرض الأمن العام أو الصحة العامة أو السكينة العامة للخطر ، فيرد تلك الإرادة إلى أطر المشروعية ، ويعيد للاستقرار وضعه العادي.

ماهية مفهوم النظام العام

وعند هذه النقطة من البحث نكون قد بلغنا مرحلة كمال التكون لفكرة النظام العام ، فانطلاقاً مما سلف وبالبناء عليه ، صار لهذه الفكرة مفهوم شبه متكامل ، تتواضع عليه غالب النظم القانونية الوضعية المستقاة من المصادر التاريخية للنظم القانونية اللاتينية والجرمانية. حيث يتبلور الجوهر المفهومى لهذه الفكرة حول الدور الضبطى لسلطات الإرادات ؛ ففكرة النظام العام ما هى سوى وصف تكليف بالأساس يرد على سبيل الاقتضاء الحتمى ، فيعكس -على المستوى القانونى- الأصول الفكرية التى تستقر عليها الجماعة ، والكليات الفلسفية والأيدولوجية التى تنتهجها الدولة ، والتى تجرى مجرى القيم العليا والأسس الأصيلة ، فى هيئة طلب فعل محتم أو ترك لازم ، فيمثل قيماً على الإرادات جميعاً ، يحتد به سلطان مكنتها فى إبرام التصرفات القانونية ، فتعجز كل إرادة عن إنتاج تصرف مشروع يؤتى أكلاً صحيحاً ، وينتج آثاراً تعتبر قانوناً من دون الالتزام بها تفرضه موجبات ذلك الاقتضاء التكميلى ، الأمر الذى يترتب عليه بطلان التصرف برمته بطلاناً مطلقاً يبلغ درج الانعدام ، إن تجاوزت الإرادة الحد المعين فى هذا الاقتضاء التكميلى ، وبذلك تنهدر بالكلية - حال المخالفة - كل نواتج تلك الإرادة من تصرف ومن آثار^(٥١).

وتفصيل ذلك إيجازاً أن صار مفهوم النظام العام انعكاساً قانونياً لجملة الأصول والأسس التى تقوم عليها كيانات الأفراد والجماعات الفرعية ، وكذلك الجماعة السياسية العامة ، فضلاً عن الدولة باعتبارها الكيان السياسى القائم على مجتمع يتكون هيكله من كل تلك الوحدات البشرية والسياسية. فما من أصل من الأصول التى تعتبر وثيقة الاتصال بكيان الفرد ووجوده الاجتماعى ، وما من ركيزة من مرتكزات الوجود الجمعى لكل الجماعات القائمة فى المجتمع - سواء جماعات انتماء فرعى أم جماعة سياسية عامة - ، وما من أساس من الأسس التى يتحدد عليها وبها شكل الدولة وهيئتها ، إلا وعُد من مكونات مفهوم النظام العام. وبذلك يغدو هذا المفهوم الهيكل البنائى الذى تتأسس عليه المكونات الكلية للوحدات البشرية والجمعية والرسمية القائمة فى المجتمع.

هذا المفهوم يقوم بترجمة كل تلك الأصول والكليات التى ينطوى عليها فى مكوناته المتعددة ، فى شكل قانونى جازم فى لزومه ، قاطع فيما يتضمنه من عناصر جبر ، حاسم فى وجوب الانصياع لمقتضياته ، وذلك فى هيئة اقتضاء تكليفى يتعذر معها على أى إرادة من إرادات وحدات المكون المجتمعى أن تؤتى تصرفاً يناقض أياً من موجبات هذا الاقتضاء ، وإلا صارت واللغو سواء ، مما تنعدم معه مكنتها على إحداث الآثار المرجحة من وراء

التصرف ، وبالتالي تنهدر تلك الإرادة كلياً وينهدر معها كل أثر لها ، وتصير حالئذ كأن لم تكن.

وعلى المنحى المنهجي ؛ فإن لفكرة النظام العام محتوى مفهوماً كلياً ، كما أن لها انعكاسات قاعدية. آية ذلك أن العقل القانوني الوضعي صار يعرف اصطلاح "فكرة النظام العام" كما هو عارف لاصطلاح "قاعدة النظام العام". فأما عن الإطار المفاهيمي لفكرة النظام العام: فهو المكون الموضوعي الضروري لأصول وكليات كل وحدات المكون المجتمعي ، فيضم أصول الدولة الأيديولوجية التي تبنى عليها نظمها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، فضلاً عن أسس هيئاتها وطبيعتها ، وشكل الحكم بها ، والإطار العام لشبكة العلاقات بين مؤسساتها وأجهزتها ، وأطر علاقتها بالأفراد والجماعات داخلها. كما يضم كليات الجماعة السياسية العامة الموجودة بالمجتمع ، بمعنقاتها العقدية وتراثها التاريخي المكونين لأنساقها القيمية والأخلاقية - في الحدود التي صار مقدرراً للجماعة الإيذان بها واستبقائها وذلك من قبل الدولة المهيمنة - وأسس أبنيتها الثقافية والمدنية المشادة عبر تجربتها الإنسانية ؛ بما يمثل هويتها الحضارية ، ومنابت خصوصياتها. وكذلك يضم أصول وكليات الجماعات الفرعية ذات الانتماء النوعي المتفرد داخل التكوين الكلي للجماعة السياسية العامة. وأخيراً أسس الوجود الإنساني للفرد داخل كل تلك المكونات الجمعية ، من حقوق وحریات أساسية يولد بها ويحيا عليها وينشط من خلالها.

وأما قواعد النظام العام: فهي الانعكاس القاعدي لعناصر الإطار المفاهيمي الكلي لفكرة النظام العام ، كونها ما يتم ترجمته في التطبيق القانوني من تلك العناصر في هيئة قواعد قانونية. هذا التقييد إما أن يكون عاماً مجرداً كلياً في حقيقتها ، كما إذا تمت صياغة أى عنصر من تلك العناصر في هيئة قواعد قانونية في صورة تقنين. وإما أن يكون جزئياً نسبياً في حجيته ، كما إذا صيغ من خلال أحكام القضاء^(٥٢).

فإذا كان الإطار المفاهيمي العام لفكرة النظام العام هو المحتوى الموضوعي لتلك الأصول والأسس التي ذكرناها آنفاً ، فإنه يظل إطاراً غامضاً خارجاً عن الساحة القانونية ، يتعين مجاله في ساحات العلوم الاجتماعية الأخرى فيما وراء القانون ، حال كون قواعد النظام العام هي المعتبر القانوني من قبل المشتغلين في علوم القانون وفروعه. بيد أن ذلك ليس مفاده انبثات الصلة بين الأمرين ؛ ذاك أن قواعد النظام العام القانونية ، إنما تجد منابعها في هيكل الإطار المفاهيمي العام لفكرة النظام العام. فالمرشع وهو بصدد صياغة أى من القواعد القانونية

العامة المجردة ، التى هى من النظام العام ، إنما يجد منابعه فى ذلك الهيكل الكلى للإطار المفاهيمى لتلك الفكرة. وكذلك المشتغلون فى علوم القانون من فقهاء وقضاة ومحامين ، يكون هادهم فى تعيين ما إذا كانت قاعدة قانونية ما من النظام العام أم لا ، إنما هو ذاك الإطار المفاهيمى العام.

كما أنه ومن زاوية أخرى ، ليست كل عناصر ذلك الإطار المفاهيمى العام لفكرة النظام العام ، مترجمة قاعدياً فى هيئة نصوص قانونية مشرعة ومسنونة من قبل المشرع ، إذ يظل عديد من عناصر ذاك الإطار كائناً فى العقل القانونى الوضعى ، إلى أن يحدث ما يثير أمره بوقوع تصرف على خلاف مقتضاه ، وهنا تتصدى أجهزة القضاء -وهى بصدد البت فى مشروعية التصرف المنظور أمامها- لتجلية العنصر واستظهار طبيعته النظامية وضبط حدوده ومضمونه ، وحالئذ يستحيل العنصر من محض وجود مبهم فى العقل القانونى الوضعى ، إلى قاعدة قانونية من قواعد النظام العام. الأمر الذى يعين أهمية دور القضاء بالنسبة للمفهوم الكلى لفكرة النظام العام ، إذ يقوم بمهمة الكشف والاستجلاء لكثير من عناصر هذا المفهوم وتميئتها فى وضع قانونى معتبر.

والغالب أن مهمة القضاء فى تعيين قواعد النظام العام -على النحو آنف الإشارة- التى تتمثل ساحة نشاطها ؛ فى تلك العناصر التى تعد أصولاً للمكون الضرورى للجماعة ، وأساساً للمكون الضرورى للفرد. آية ذلك أن الدولة بأجهزتها المختلفة التشريعية والتنفيذية لا تعبأ كثيراً باستظهار أصول وأسس أى من المكونين الضرورين للجماعة والأفراد ، وإنما ينصب جل اهتمامها حول أصول مكوئها هى ، وباستثناء ما يمكن أن يرد بالوثائق الدستورية وإعلانات حقوق الإنسان والقوانين الأساسية المرتبطة بها -وهى جميعها إما قواعد قانونية ملزمة ، وإما أطر مرجعية لها طبيعة إلزام يفوق إلزام الأولى- نادراً ما نصادف اهتماماً من قبل أجهزة الدولة المختلفة لاستجلاء عناصر أى من مكوئى الجماعة أو الأفراد ، وتعيينها فى هيئة قواعد قانونية. بل ليبدو الأمر على خلافه ، إذ كثيراً ما يتلمس محاولات من قبل الدولة لإهالة التراب على تلك العناصر ، وذلك لصالح سلطانها ، وسيادة أصولها وكيانها.

لذلك يتجلى دور القضاء فى هذه الخصوصية ، كشفاً عن عناصر المكونين الضرورين للجماعة والأفراد ، وتجليتهما فى هيئة قانونية تتخذ شكل قاعدة من قواعد النظام العام ، يكون لها وضع قانونى يناظر الوضع القانونى لأى من قواعد النظام العام المقننة ، على الرغم من خلوها من كل مرجعية نصية تكسبها الشرعية الإجرائية المطلوبة. ولعل حجية المكانة التى

يبلغها وضع ما يستجليه القضاء من قواعد النظام العام ، إنما هي حجية عملية مصحوبة بالمكانة القانونية التي تتمتع بها المبادئ المضمنة بالسوابق القضائية ، وذلك بما تتمتع به السلطة القضائية من سيطرة على الوظيفة التطبيقية للنظام القانوني داخل المجتمع ، الأمر الذي يكون لها معه مقولة الفصل في تقدير درجة ومكانة كل قاعدة قانونية تعرض لها ، ودرجة ومكانة ما تستجليه هي من قواعد قانونية تكمن في العقل الجمعي للجماعة ، وما تعينه من قواعد النظام العام.

هيكل البناء المفاهيمي للنظام العام المصري

تتصف فكرة النظام العام في وصفها الخارجي - حسبما تواتر الفقه عليه - بأنها فكرة مرنة ونسبية تختلف باختلاف الأزمان والمكان والحال ، تتأثر وعلى نحو مباشر بوجهة النظر المجتمعية لوحدات الكيان البشري والجمعي والسياسي داخل المجتمع ، ومجالات حراكها وعلاقاتها ، فضلاً عن متبنياتها العقدية والفلسفية والأيدولوجية. كون ما قد يوافق النظام العام في زمن معين ، قد يصير مخالفاً له في زمن آخر بذات المجتمع ، فنظام كالرق ما كان ليخالف النظام العام في المجتمع المصري بالنصف الأول من القرن التاسع عشر ، وغداً مخالفاً له بنصفه الثاني. وكذلك ما قد يعد في مجتمع معين من النظام العام قد لا يعد منه في مجتمع آخر بذات الحقبة التاريخية ، كما في نظام تعدد الزوجات الذي لا يعتبر مخالفاً للنظام العام المصري حال كونه يعد مخالفاً لأطر النظام العام المختلفة بالمجتمعات الأوروبية. بل قد يتفاوت التقدير للنظام العام الواحد داخل ذات المجتمع في ذات الزمن ، كحال تغير النظر الجمعي الجزئي لأمر من الأمور من مناطق لأخرى بذات مجتمع الدولة ، وفق الأنساق الأخلاقية المتعددة التي تؤمن بها الجماعات الإقليمية الفرعية المختلفة.

من ذلك يتبين أنه عند الحديث عن النظام العام في مصر ، فثمة تمايز في محتواه المفاهيمي وأطره القاعدية وهيئة هياكلها - عما أنف وأشرنا إليه في الوضع التنظيري الكلي بالقوانين الأوروبية- وهو تمايز مرده إلى خصوصيات التفرد الحضاري المصري ، والمرجعيات المعتنقة والفلسفية والأيدولوجية للمجتمع المصري ، عن غيره من المجتمعات الأوروبية التي كانت مهد تكون القانون الوضعي ، ونبع بزوغ مفهوم النظام العام ، والتي تعتبر نظمها القانونية المصدر التاريخي للنظام القانوني الوضعي بهيئته الكلية في المجتمع المصري.

على أن ذلك لا يعنى أن ثمة انبثاقاً منهجياً للصلة ما بين النظام العام المصري والنظم العامة الأوروبية ، إذ تبقى فكرة النظام العام في بعدها الكلي وماهيتها ووظائفها مشتركة بين

كل النظم القانونية الوضعية ، التي تجد مصدرها التاريخي ودورها الفكرى فى النظام القانونى اللاتينى . فقط يرد التغير والممايزة فى المحتوى المفاهيمى والأطر القاعدية ، فى انعكاس الاتجاهات العامة للأفكار فحسب ، وذلك تبعاً للمعتقدات الجمعية وطبيعة الجماعة السياسية العامة ، وعلاقتها بالوحدات البشرية والجمعية الفرعية داخلها ، فضلاً عن الأنساق الفلسفية والأيدولوجية التى تتبناها الدولة والسلطة السياسية القائمة.

يبد أن ثمة ما هو جدير بالإشارة فى هذا الخصوص ، ألا وهو الاختلاف البين فى المسار الذاتى الخاص بالتكون الكلى للنظام القانونى المصرى ، عن ذلك الذى عرضناه بشئون النظم القانونية الأوروبية . فلم يمر الواقع المصرى بذات الملابس والتطورات التى مرت بها غالب الأوضاع الأوروبية ، مروراً بعهود النهضة والتنوير ، وحتى نهايات القرن التاسع عشر ، تلك الظروف التاريخية التى انفردت منها الوضعية القانونية الحديثة ، وإليها يعزى ظهور مفهوم النظام العام بهيئته المعاصرة . فلم يشهد الواقع المصرى تطوراً فى نظمه القانونية خلال قرون ما قبل نهايات القرن التاسع عشر حتى تصح مقولة إن النظام القانونى الحالى إن هو إلا إفراز لهذا التطور . بل على العكس فقد فوجئ العقل القانونى المصرى عقب الاحتلال الإنجليزى مباشرة بتغير هيكلى فى نظمه القانونية ، حيث تبنت الدولة (تجديداً نظام الحكم) وضعية قانونية ، استجلب إثرها عدد من القوانين الأساسية ، منها ما انتظم العلاقات المدنية والتجارية بين الناس (مجموعات القانون المدنى والقانون التجارى والقانون البحرى وقانون المرافعات) ، ومنها ما انتظم أوضاع الأمن الداخلى (مجموعتى قانون العقوبات ، وقانون الإجراءات الجنائية) المشرعة خلال عام ١٨٨٣م .

كان هذا الاستجلاب فجاً اعتمد على ترجمة أصول هذه القوانين بفرنسا - المصدر التاريخى لتلك التشريعات - بكل مفاهيمها ونظمها وأفكارها فضلاً عن أطرها المرجعية . وبذلك وبين عشية وضحاها استحال العقل القانونى المصرى من عقل شرعى إسلامى إلى عقل وضعى علمانى ؛ يجد فى أفكار العقد الاجتماعى لجان جاك روسو وأفكار هيجل وكانت ونيته وباسكال إطاره المرجعى الفلسفى الأعلى ، بعد أن كان القرآن الكريم وسنة النبى محمدية والمذاهب الأربعة هى الأطر الجامعة لمناطات تفكيره الفلسفى القانونى . الأمر الذى أحدث صدمة فكرية ، هى بالأساس جزء من صدمة أكبر أصابت العقل المصرى نتاج تبنى الدولة (نظام الحكم) أنظمة وافدة للحكم والتنظيم المجتمعى ، ولم يكن مهياً لها ، وهذه الصدمة لم يفق منها طيلة نصف القرن اللاحق ، بل لا نكون متجاوزين إن قلنا إنه ما زال يعانى منها حتى يومنا هذا ، على الرغم من كل التطورات التى شهدتها الواقع المصرى .

وعلى المنحى القانونى ، فوجئ العقل القانونى المصرى بأن عليه تقبل نظم قانونية ، تنحى الأخلاق عن ساحة القانون ، كما تنحى الدين عن أطره المرجعية ؛ نظم تنكر الأعراف ودور المشايخ بمذاهبهم المختلفة فى البناء القانونى ، ولا تعترف إلا بشرعية الإجراءات ؛ حيث ولى الأمر المشرع الأعلى ، وحيث أمره ونهيه هما مناط سرعة التصرفات . كما وجد أن عليه تقبل صور من التصرفات كانت قبل مما يتناقض ومعتقداته الأصلية ، كالربا الكامن فى الفوائد القانونية ، وكعدم تجريم العلاقات الجنسية التى ظلت مباحة - حتى فى أحط صورها وهو البغاء - حتى منتصف القرن العشرين . والحق فإن غير ذلك كثير ، وليس هذا مجال استعراض تفاصيل التناقض البين بين المعتنق الجمعى المصرى آنئذ ، والوضع القانونى الوافد ، وإنما آثرنا عرض نماذج موجزة تدليلاً للمفارقة بين ما كان واقعاً ، وبين النموذج القانونى الذى غدا مطروحاً كى يعاد تشكل الواقع على هداه .

فى ظروف تلك شأنها ، ظهرت فكرة النظام العام فى القانون المصرى الوضعى ، ظهوراً افتراض فيه أن يكون استكمالاً للكيان الكلى للنظام القانونى الوضعى ، بغية الاضطلاع بذات الوظائف المعهود بها إليها فى النظم القانونية الأجنبية ، المستجلب منها النظام القانونى المصرى منها . بيد أن العقل القانونى الوضعى المصرى ما فتئ أن تلقى تلك الفكرة بمنطلق وطنى عملى ، حيث قام بتطويرها وضبط أدائها لتتواءم مع متطلبات النظام القانونى المصرى وعلاقاته بالواقع المعاش ، وبوجه خاص على المستوى الجمعى ؛ فمن خلال فكرة النظام العام ، أطل العقل القانونى المصرى -على عناصر المكونين الضروريين للفرد والجماعة المصريين- إطلالاً حاول من خلاله تعويض النقص فى النظام القانونى المصرى تجاههما . وآية ذلك ، أن غالب النظم الاجتماعية المعمول بها فى مصر ، لم تكن وليدة تطور اجتماعى وئيد ، تفاعلت من خلاله وحدات المكون الاجتماعى البشرى منها مع الجمعى وكلاهما مع السياسى ، وهكذا حتى تستوى النظم الاجتماعية انعكاساً لحظياً نهائياً يعبر عن تكوين طبيعى متوازن لهذه الوحدات ومعادلات العلاقات فيما بينهم . وإنما الحاصل أن قوى الاستعمار بعد أن فرضت سيطرتها على مصر ، فرضت شكلاً سياسياً معيناً خلق بدوره مجموعات سيطرت على الحكم ، وكل ذلك تعاضد لفرض تصورات وافدة لما يتعين أن يكون عليه التنظيم المجتمعى ، سواء السياسى أم الاقتصادى أم الجمعى أم القيمى الأخلاقى . هذا الوضع أنشأ سياقاً ثقافياً عاماً داخل المجتمع مغايراً لسياقه الثقافى الأصيل . ومن خلال جدل غير طبيعى بين الثقافتين - حيث كانت الدولة وعلى القمة منها مهيمنون عليها يقودون تلك العلاقة الجدلية من موقع لم يعد يعبر عن محض ثقافة وافدة ، بقدر ما صار تكريساً فظاً لنمط ثقافى

تتحقق به وحدة صالحهم المخصوص - مضي المجتمع المصرى فى سبيله بسلم التطور.

بيد أنه وإزاء الخلل الكامن فى قانون التطور المصرى والذى مرده تبنى الدولة لثقافتها الخاصة على حساب الثقافة الجمعية - التى مزجت الصالح من عناصر وافدة بأخرى موروثية فى تلاؤم - ذاك التبنى المصحوب بمكنات حازتها الدولة حكراً تتعلق بحيازتها للقوة والشرعية وصناعة القانون ، فضلاً عن تأمينها باقى أنشطة الحراك الاجتماعى من تعليم وتوظيف وإعلام وخيارات التحديث الصناعى بأبعاده المختلفة ؛ إزاء ذلك لم يحقق التطور تصالحاً اندماجياً بين الثقافتين (الوافدة والموروثة) أو بأقل تقدير لم يتحقق المأمول من التطور الاندماجى بينهما ؛ لذلك ظهر مفهوم الازدواج الاجتماعى داخل المجتمع المصرى ، ازدواج مصدره حال صراعى بين خيارات حضارية: أحدها: تبنائه الدولة تحقيقاً لصوالح تدعى أنها عامة حال كونها تخص بعضاً من قطاعات المجتمع القائمة على سدة الحكم ، وثانيها: تبنائه الجماعة وترى فيه تحقيقاً لصالحها الجمعى العام. ذلك الحال انعكس وعلى نحو مباشر فى النظام القانونى المصرى ، الذى صار يتأصل على عدد متضخم من المفاهيم والأفكار ، التى لا تترجم صراحة البنية الثقافية الجمعية ، وإنما تعكس بنية ثقافية متبناة من قبل الدولة فحسب.

ذاك التطور المنقوص لم يكن فى غياب من العقل القانونى المصرى - الذى يتعذر وصفه بالطبيعة الوضعية الخالصة كما هو حال قرينه الأوروبى - إذ ما لبث أن استنهض همته لرأب الصدوع التى أصابت بناء النظام القانونى المصرى ؛ وذلك على مستويات قانونية عدة: فعلى المستوى التشريعى كانت محاولات رجال القانون (من فقهاء ومحامين بل وقضاة أيضاً) حثيثة لإحداث التطور المرنو إليه ؛ وذاك بالتدخل لدى المشرع بغية إصلاح كثير من النظم والمفاهيم غير المقبولة جمعياً ، فإن لم يحالفهم توفيق التفوا حول تلك النظم باقتراح نظم مناظرة تحد قدر الإمكان من الآثار السلبية للأولى ؛ الأمر الذى أفلحوا فيه تارة ، وجانبهم التوفيق فيه تارة أخرى. وبقى القضاء خياراً أخيراً ، عن طريق سيطرته الدستورية على التفسير التشريعى والتطبيق القانونى قضائياً^(٥٣) ، حيث ساهم فى تقويض كثير من الاختلال المصيب البناء القانونى المصرى.

ولعل من أهم ما يتعين الإشارة إليه دلالة على جلال الدور الذى اضطلع به العقل القانونى المصرى ، تأصيله التنظيم المصلحى للمجتمع المصرى على شكل شبه هرمى ؛ تكرر قاعدته المصلحة الجمعية الشعبية ، لتستقر المصلحة الرسمية للدولة فى المكانة اللاحقة بعد المصلحة الجمعية. هذا التصور التأصيلى ، وإن لم يصادفه نجاح باهر على المستوى

الواقعى - حيث ظلت الدولة بسيطرتها وسلطانها وسيادتها متمكنة من مقدرات المجتمع المصرى ومسيرة له وفق صالحها الذى ترتأيه- إلا أنه صار مكيناً على المستوى النظرى ؛ فما من دارس لعلوم القانون إلا ويتلمس ذلك بوضوح ، فحقوق الإنسان الأصلية ، وحرياته وثيقة الصلة بوجوده الحياتى ، هى فى سلم الأولوية بكل النظريات القانونية التى تبناها مناهج التعليم الحقوقية التى تلقى فى قاعات البحث بكليات الحقوق. وما ذلك إلا شاهد على النجاح الجزئى الذى حققه الفقه المصرى على مستوى تشكيل الوعى العام للعقل القانونى. ومن جانب آخر نجد لذلك مردوده فى أحكام القضاء ، التى بدورها ما فتئت فى جملتها- إلا ما لم يعصم الله - عاكسة احتراماً مخصوصاً لعناصر المكونين الضروريين للفرد والجماعة.

ومن استقراء التوجهات الفكرية العامة التى انتظمت العقل القانونى منهجاً ، على ما يستهدى به من نصوص دستور وجهود فقهية ومبادئ لأعمال قضائية (أحكام وفتاوى) يمكن تلمس تصور كلى لماهية المفهوم العام لفكرة النظام العام. ولعل نقطة البدء فى هذا الخصوص تتعين فى النظر القانونى المصرى للمجتمع ، كونه نظراً مركباً يتعامل مع المجتمع لا باعتباره محض هيئة كلية تشخصها الدولة ، وإنما باعتباره بناءً مركباً يتألف من: وحدات بشرية يمثلها الفرد ، وجمعية تمثلها الجماعات القائمة (جماعة سياسية عامة وجماعات أخرى فرعية) ، ومؤسسية رسمية تمثلها مؤسسات الدولة. فها هى ديباجة الدستور المصرى تشير فى عبارات قوية إلى جماهير الشعب المصرى وتربطه ربطاً كاملاً بالوطن: "نحن جماهير شعب مصر العامل على هذه الأرض المجيدة منذ فجر التاريخ والحضارة. نحن جماهير هذا الشعب فى قرى مصر وحقولها ومدنها ومصانعها ومواطن العمل والعلم فيها ٠٠٠٠ إن صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ليست سبيلاً للصراع الاجتماعى نحو التطور التاريخى ، ولكنها فى هذا العصر الحديث ومناخه ووسائله صمام أمان يصون وحدة القرى العاملة فى الوطن ، ويحقق إزالة المتناقضات فيما بينها فى التفاعل الديمقراطى". ثم تقرر أبواب هذا الدستور على النحو التالى : الباب الأول "الدولة" ، الباب الثانى "المقومات الأساسية للمجتمع" ، والباب الثالث "الحرىات والحقوق والواجبات العامة" ، حيث يتناول كل باب من هذه الأبواب تعييناً للدولة وأسسها ومؤسساتها ، والجماعة المصرية وتكوينها ، والفرد وحقوقه. ليغدو المجتمع على هذا النحو كلاً مركباً من وحدات ، تتمتع كل منها بتميزات عن الأخرى ، وإن كان فى صيغة من التآلف يوفر له توازناً دقيقاً ؛ بما يحقق لهذا المجتمع وحدته المنشودة ، ويضمن له استقراره المبتغى.

يبد أنه بالبحث في هيئة الائتلاف المجتمعي ، يمكن استقراء تصور العقل القانوني المصري لعلاقات وحدات المكون المجتمعي ، وأيا يتحقق له الأسبقية على الآخرين. فمن تلك العبارات التي تسطرها ديباجة الدستور ، يتبين تقريره لأولوية الجماعة من جهة والفرد من جهة ، فكلاهما يشكل قاعدة ارتكاز أساسية للبناء التكويني المجتمعي. فأول ما نطق به الدستور في ديباجته كان "نحن جماهير شعب مصر العامل" في تأكيد على أن القاعدة المرتكز عليها في التصور القانوني للبناء المجتمعي هي الجماعة السياسية العامة. وفي الحال ذاته تؤكد تلك الديباجة على اعتراف بأن تلك الجماعة السياسية العامة ليست محض كيان مكون من أفراد فرادي ، وإنما هي كيان يتألف من هيئة اجتماع عديد من الجماعات الفرعية: "قوى الشعب العاملة" ، وبين تلك الجماعات الفرعية وحدة في الانتهاء العام الأساسي ، تنصهر به كل تلك الجماعات الفرعية ، لتتكون الجماعة السياسية العامة جديدة واحدة تلفها وحدة البوتقة الشعورية المصرية^(٥٤). آية ذلك -على ما ورد بالديباجة الدستورية- أن: "صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ليست سبيلاً للصراع الاجتماعي نحو التطور التاريخي ، ولكنها صمام أمان يصون وحدة القوى العاملة في الوطن ، وتحقق إزالة المتناقضات فيما بينها في التفاعل الديمقراطي".

تلك الصيغة من التآلف تتحقق بإيمان الجماعة السياسية العامة (جماهير هذا الشعب): "بترائه الروحي الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق ، والمعتز بشرف الإنسان والإنسانية" ، حيث عبرت هذه الصيغة التألفية "عن نفسها في نهاية مطاف طويل بالوثائق الأساسية لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م ، التي قادها تحالف القوى العاملة في شعبنا المناضل ، الذي استطاع بوعيه العميق وحسه المرهف أن يحافظ على جوهرها الأصيل ، وأن يصحح دوماً وباستمرار مسارها ، وأن يحقق بها تكاملاً يصل إلى حد الوحدة الكلية بين العلم والإيمان وبين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، وبين الاستقلال الوطني والانتماء القومي ، وبين عالمية الكفاح الإنساني من أجل تحرير الإنسان سياسة واقتصاداً وثقافة وفكراً".

ومن جانب آخر ، يتعامل العقل القانوني المصري مع الفرد باعتباره وحدة التهيؤ الأصل في الحياة المجتمعية ، وطرفاً آخر من طرفي القاعدة التي ارتكز عليها البناء المجتمعي المصري. فالإنسان شخص قانوني طبيعي يولد بحقوق أصيلة مُنح إياها بموجب حاكمية إلهية ؛ ألا وهي مفاهيم الإنسانية ؛ فالجماعة السياسية المصرية العامة التي تعترف بشرف الإنسان والإنسانية^(٥٥) ، تقسم من حيث هي جماهير شعب مصر المتحدثة "بالله وبعون الله على أن تلتزم إلى غير حدّ ، وبدون قيد أو شرط ، أن تبذل كل الجهود لتحقيق : ٠٠٠ (رابعاً) الحرية

لإنسانية المصرى ، عن إدراك حقيقة أن إنسانية الإنسان وعزته هى الشعاع الذى هدى ووجه خط سير التطور الهائل الذى قطعتة البشرية نحو مثلها الأعلى. إن كرامة الفرد انعكاس لكرامة الوطن ، ذلك أن الفرد هو حجر الأساس فى بناء الوطن ، وبقيمة الفرد وبعمله وبكرامته تكون مكانة الوطن وقوته وهيبته. إن سيادة القانون ليست ضماناً مطلوباً لحرية الفرد فحسب ، لكنها الأساس الوحيد لمشروعية السلطة فى نفس الوقت".

يبد أن تأصيل البناء المجتمعى المصرى على ركيزة من قاعدة اندماج الفرد (المواطن المصرى) فى الجماعة السياسية العامة التى تتألف ذاتياً من جماع الجماعات الفرعية ، له دلالاته الانضباطية على كلا طرفى تلك القاعدة الارتكازية ، وهو ما يفترق معه نظر العقل القانونى المصرى عن نظر العقل القانونى العلمانى الوضعى. فالأخير -وعلى ما تقدم- انطلق مما عده حقيقة مسلمة بسلطان الفرد المطلق ، فبعد أن أعلن موت الإله وتسيّد الإنسان على الطبيعة والكون والخلق ، استبعد بالحتم تفسير حقيقة الوجود الإنسانى من خلال كونه مخلوقاً ، وإنما من خلال كونه كياناً مقدساً بذاته ، تتحرك الأشياء والأكوان فى دوران هو مركزه ، الأمر الذى تُداعى فكراً إلى أن أضحت إرادة الفرد مطلقة من كل قيد ، متحررة من كل إطار قيمى ، فمن أين تتقرر حاكمية لقيمة عليا وفق هذا التصور والإنسان هو أعلى العليين؟.

أما نظر العقل القانونى المصرى ، فينطلق من حقيقة أولوية الاجتماع البشرى للجماعة المصرية العامة ، والفرد ما وجد إلا بحسبه مخلوقاً أوجده الله تعالى المستعلى بذاتيته على الأكوان والمخلوقات ، فى إطار جمعى يمثل وحدة جماهير شعب مصر الكائن "فى قرى مصر وحقولها ومدنها ومصانعها ومواطن العمل والعلم فيها ، وفى كل موقع يشارك فى صنع الحياة على ترابها أو يشارك فى شرف الدفاع عن هذا التراب". وذلك على حقيقة قاعدة أن "السيادة للشعب وحده ؛ وهو مصدر السلطات ، ويبارس الشعب هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين فى الدستور".

وعليه تغدو عناصر المكون الضرورى للفرد المصرى منضبطة تحديداً بضرورات المكون الضرورى للجماعة المصرية العامة. فالأخيرة وإن تكونت من مجموعة المصريين ، إلا أنها تتميز باعتبارها هيئة اجتماع بشرى فى ذاتها ، مستقلة فى التكوين الكلى عن هيئات الأفراد المكونين لها ، وهو تميز من مكانته خصوصيات ظروف هذا الاجتماع وموجباتها ، وهذا بدوره يولد عناصر ذاتية للجماعة ، تكون بالنسبة لها عناصر مكونها الضرورى. فإذا كان الإنسان المصرى يحيا داخل تلك الجماعة فعليه ؛ أن يلتزم موجبات هيئة تكوينها ، ومن ثم تلزمه ضرورات تكوينها الضرورى.

ومن جانب آخر ، لم يبد العقل القانونى المصرى تصوراته عن كيان الجماعة المصرية العامة باعتبار وجودها المبتدأ من عدم ، بل وعلى خلاف ذلك هياً وجودها باعتبارها بناء فوقياً ، يعكس عناصر بنية تحتية حاصلها الأصول الفكرية والفلسفية والأيدولوجية والعقدية المتبناة من قبلها. وآية ذلك أن الجماعة المصرية العامة فى تلك اللحظة التاريخية ، إن هى إلتاح تطور تاريخى مرحلى مرت به الجماعة ، أفرز مقومات حضارية مخصصة وأنساقاً قيمية ثقافية معينة. تلك تعد بمثابة البنية التحتية التى تستقيم عليها حياة الجماعة المصرية العامة ، على النحو الذى يصير معه الوجود الجمعى ذاته منضبطاً بدوره بالأطر الحضارية والسمات الثقافية القيمة ، التى ما يستقيم مجتمع من المجتمعات دون ملزوميتها له ، وإلا استحال تكوناً جمعياً آخر.

دلالة ذاك ما يصرح به الدستور بديباجته: "نحن جماهير شعب مصر العامل على هذه الأرض المجيدة منذ فجر التاريخ والحضارة" فى إشارة إلى اتصال ديمومة الوجود الجمعى من الماضى السحيق إلى الحاضر الذى يمثل اللحظة الراهنة. مفيداً تقديره لقيمة هذا الماضى وتراثه ، الأمر الذى تؤكدُه عبارة "نحن جماهير هذا الشعب المؤمن بتراثه الروحى الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق ٠٠٠ نحن جماهير هذا الشعب الذى يحمل إلى جانب أمانة التاريخ مسئولية أهداف عظيمة للحاضر والمستقبل بذورها النضال الطويل والشاق" ؛ ما يقطع بمركزية البعد الذاتى الروحى المؤمن به ، حيث الجماعة المصرية العامة - فيما تحمله من أمانة التاريخ - إنها تؤكد على ما بلغته فى اللحظة الراهنة من وضع حضارى ثقافى ، يمثل بالنسبة لها ركيزة ما تضطلع به من أهداف عظيمة تجاه الحاضر والمستقبل.

وعليه فإذا ما كان الماضى فى التصور القانونى المصرى المعاصر هو قاعدة الحاضر والمستقبل ، تغدو الجماعة المصرية العامة فى اللحظة الراهنة مرحلة من مراحل التاريخ الممتدة ، حيث تتولى عبء وصل الماضى بالمستقبل ، من خلال تحقيق الأهداف المقررة ، على قاعدة من لزوم السمات الحضارية والثقافية التى أفرزها الماضى ؛ الأمر الذى يشهد بأن الجماعة المصرية العامة فى اللحظة الراهنة تعد انعكاساً فوقياً لبنية تحتية مفرداتها الميراث التاريخى الخالد من أصول حضارية وأنساق ثقافية كلية.

وإذا كانت الجماعة المصرية العامة منضبطة منهجاً وعلى هذا النحو ببنيتها التحتية ، وهى فى ذاتها تمثل ضابطاً جمعياً للمكون الضرورى للفرد ، فيغدو الفرد حسب هذا الفهم منضبطاً بدوره بذلك البناء التحتى للجماعة. الأمر الذى نخلص معه إلى أن العقل القانونى المصرى

قد تعامل مع مفهوم الجماعة باعتبارين مزدوجين: من حيث هي انعكاس فوقى لحظى لبنية حضارية ثقافية تحتية مستدامة من الماضى عبر الحاضر مروراً إلى المستقبل ، ومن حيث هي قاعدة ارتكازية ضابطة لمفرداتها البشرية الكائنة بها. بيد أن الجماعة من وجهة كونها بناءً فوقياً للبنية الحضارية الثقافية ليست على خط تأثر صاعد من أسفل إلى أعلى فحسب ، بمعنى أنها ليست دوماً في حال المتأثر المنضبط بالكل التحتى ، إنما ثمة ديلكتيك حيوى مزدوج التأثير ما بين بناها الفوقية وبنيتها التحتى. فكما تنضبط بأصول البنى الفوقية بالبيئة التحتى ، تكون ذات تأثير إيجابى مطور لمفردات تلك البنية التحتى ، ولكنه تطوير ذاتى داخلى قاعدته منهجاً حتم السنن الكونية فى التبدل والتغير. ذاك التأثير التطويرى العكسى من الجماعة باعتبارها الفوقى ، على الأصول الحضارية والكليات الثقافية باعتبارها التحتى ، تعامل معه العقل القانونى المصرى من زاويته التطورية فحسب ، دون أن يعترف بأدنى قوة له تتجاوز هذا الحد ، فلم يعترف العقل القانونى المصرى بالمحاولات الانقلابية على مفردات البناء التحتى على الرغم من كثرتها ، حال اعترافه بالآثار التطورية التى لحقت تلك المفردات على أصعدتها كافة. فقد تعرضت البنية التحتى للجماعة المصرية -على الامتداد الزمنى للقرن المنصرم- لهجمات متوالية من قبل عديد من الأفكار والفلسفات والكليات الحضارية والثقافية المنسوبة انتهاءً إلى ما يسمى "بأصول الحضارة الغربية" ، هجمات لم تسلم منها أى من مفردات البنية التحتى للجماعة المصرية ، بغية القضاء المبرم عليها ، واستبدالها بالأخرى الوافدة.

بيد أن العقل القانونى المصرى لم يلبث أن تدارك تلك المقاصد ، فأعمل جهده على دحض ما بها من نزوع استئصالى راديكالى ، ولم يعتد سوى بتأثيرها التطورى على مفردات تلك البنية التحتى. ولعل خير مثال على ذلك الموقف من القانون المدنى ، إذ وكما أشرنا أن القانون المدنى القديم كان قد صدر فى العام ١٨٨٣م - ضمن ترتيبات قانونية شاملة حصلت عشية الاستعمار الذى هاجم مصر فى سنة ١٨٨٢م ؛ الذى لم يكن طابعه الانقلابى الاستئصالى ليتوقف عن الحد القانونى فحسب ، وإنما كان بالأساس انعكاساً استئصالياً فوقياً لنزوع انقلابى تحتى على كل مفردات البنية التحتى للجماعة المصرية - إلا أن مُطالع القانون المدنى الحالى الذى صدر عام ١٩٤٨م - والذى كان بجهد عقلى قانونى مصرى خالص - يلحظ محاولات حقيقية لرأب عديد من التصدعات القانونية التى أفرزها القانون الملغى ، والتى كانت فى حقيقتها نتاج محاولات انقلاب على مفردات البنية التحتى. فعمل القانون المدنى الحالى على محاولة تنقية المفاهيم القانونية وتحليصها من الشوائب التى تتعارض مع الأصول الحضارية الثقافية للجماعة المصرية ، فضلاً عن محاولات تخريج كثير منها على أصول البنية

التحتية المصرية ، والتي يأتي بالصدارة منها الشريعة الإسلامية. وما الجهود الفقهية للعلامة "السنهوري" سوى خير شاهد على ذلك ، حيث توالى بعد ذلك الجهود القانونية فى ذات الاتجاه ، لتقرر سيطرة البنية التحتية المقاومة للوفاة فى انعكاسه الفوقى القانونى ، مع الاعتداد بالتطورات - فى حدودها تلك فحسب - التى لحقت بعضاً من مفردات تلك البنية.

ثم يأتى دستور مصر الحالى الصادر سنة ١٩٧١ م ؛ ليمثل مرحلة بارزة فى اتجاه العقل القانونى المصرى صوب إعادة تهيئة النظام القانونى المصرى فى انعكاسه الفوقى ليكون أكثر توافراً وأصول البنية التحتية للجماعة المصرية. فنص المادة (٢) منه المعدلة بموجب نتيجة الاستفتاء - الذى تم على تعديل بعض مواد هذا الدستور - فى يوم ٢٢ من مايو سنة ١٩٨٠ م على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع". بعد أن كانت تلك المادة قبل التعديل تنص على أن: "..... ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع". وبذلك يعيد الدستور المصرى الحالى - وللمرة الأولى فى التاريخ الدستورى المصرى - للشريعة الإسلامية قدراً من مكانتها المرجعية فى التشريع ، وهو ما كان على مرحلتين: المرحلة الأولى: عندما قرر أن الشريعة الإسلامية هى محض مصدر رئيسى للتشريع من ضمن باقى مصادر التشريع الأخرى ، والمرحلة الثانية: عندما أعلت تلك المكانة فى الدرجة فعدت تلك الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع ، جاعلاً إياها من ذات مرجعية أحكامه التى ضمنها نصوصه ، على ما تقدم بموجب التعديل آنف الإشارة.

ولعل مما يستبين معه جلال تلك الخطوة ، مراجعة الأطر المرجعية للتشريع المصرى طيلة القرن العشرين ، فعلى الرغم من أن مصر شهدت طيلة هذا القرن ما يربو على ستة دساتير (دستور سنة ١٩٢٣ م ، دستور سنة ١٩٣٠ المؤقت الذى سريماً ما ألغى ليعاد العمل بسابقه ، دستور سنة ١٩٥٣ م المؤقت ، دستور ١٩٥٦ م ، دستور الوحدة سنة ١٩٥٨ م ، دستور مصر المؤقت سنة ١٩٦٤ م) فجميعها استوى خلواً من إفادة أى حكم يورد بالذكر الشريعة الإسلامية ، والتى كاد نطاقها المرجعى أن ينحسر كاملاً عن النظام القانونى المصرى ، اللهم سوى دائرة الأحوال الشخصية التى انتظمتها لائحة تنظيم المحاكم الشرعية ، والتى استقت أحكامها بالأساس من مذهب أبى حنيفة منقحاً ببعض الأحكام المستقاة من مذاهب أخرى ، مع التوجيه باللجوء إلى أرجح الأقوال فى مذهب أبى حنيفة ، إذا ما عرض للقضاء الشرعى من المسائل ما تخلو تلك اللائحة من أحكام لضبطها. وكذلك القانون المدنى الصادر سنة ١٩٤٨ م والذى نص فى المادة (١) منه على أن تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل

التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه ، حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد ، فمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة .

أى إن القانون المدنى قد حصر القدرة المرجعية للشريعة الإسلامية فى إطار قانونى يتلو أحكام المشرع والعرف ، حاسراً عنها كل قدرة مرجعية للاحتكام إليها فى أى نص من نصوصه المشرعة . والأمر على هذا النحو جلى فيما يفيد من حال كانت عليه الشريعة الإسلامية قبل دستور سنة ١٩٧١ ، وحال صارت إليه بعده .

والأمر لم يقتصر على حال ما نص عليه بالمادة (٢) من هذا الدستور ، إذ انطوى الأخير على نصوص أخرى عدة ، دعمت هذا الاتجاه وأجرت تنوعات مختلفة على هذا الفهم ، فالمادة (٩) منه تنص على أن: "الأسرة أساس المجتمع ، قوامها الدين والأخلاق والوطنية" ، والمادة (١١) منه تنص على أن "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة ، وعملها فى المجتمع ، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسة والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية" ، وتنص المادة (١٢) منه على أن: "يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها ، والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة ، وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية" ، كما تنص المادة (١٩) منه فى صراحة على أن: "التربية الدينية مادة أساسية فى مناهج التعليم العام" . فكل تلك النصوص تكرر للوجود الدينى فى حياة الجماعة المصرية كانعكاس فوقى لأصول أساسية ترتكز فى البنية التحتية لهذه الجماعة .

ومن الجدير الإشارة إليه هنا ؛ أن العقل القانونى المصرى توفر لديه وعى تجاه الإطار المعتنقى للجماعة السياسية العامة ، فلكونها تتكون من أغلبية مسلمة جعل الشريعة الإسلامية -على المستوى التشريعى العام- المصدر الرئيسى له ، إلا أنه وعلى مستويات الظواهر الاجتماعية الأخرى تعامل مع الدين باعتباره قيمة عليا بمعناه الشامل ، حتى يُمتع كل أقلية - كالمسيحيين بمذاهبهم المختلفة - بمكنة التحقق اجتماعياً على هدى من أفكارها العقدية الخاصة .

على أن اهتمام العقل القانونى المصرى بالبنية التحتية للجماعة المصرية ، لم ينحصر فى محض الأطر العقدية فحسب ، وإنما تجاوز ذلك إلى التأكيد على جوهرية أنساق القيمة الجمعية والأطر الثقافية والحضارية التى تميز الجماعة المصرية . فهناك المادة (٢) منه على ما تقدم تؤكد على أن اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدولة القائمة على الجماعة المصرية . والمادة (٩) تشير إلى أن الدين والأخلاق هما من القيم الأصيلة للأسرة أساس المجتمع ، حيث يتعين أن

تحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد.

وتنص المادة (١٢) على أن يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة ، وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية والقيم الخلقية والوطنية ، والتراث التاريخي للشعب ، والحقائق العلمية والسلوك الاشتراكي والآداب العامة وذلك في حدود القانون ، وتلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها. وتنص المادة (١٦) على أن "تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية ٠٠٠ وتعمل على توفيرها للقريبة في يسر وانتظام رفعا لمستواها.

وبذلك يفهم إلى أي حد أولى العقل القانوني المصري اهتماماً بالغاً بالأطر الثقافية الجمعية، بأبعادها الدينية والأخلاقية والقيمية الحضارية ، وذلك على النحو الذي يشهد بإقامة هذا العقل ، عناصر التكوين الضروري لكل من الجماعة المصرية والمواطن المصري ، على دعائم تلك الأسس الكائنة بالبنية التحتية للتكوين المجتمعي المصري.

وبذلك يكون العقل القانوني المصري قد كون تصوره الكلي للنظام القانوني المصري ، - على أساس الاعتداد به - انعكاساً فوقياً لبنية تحتية ، تضم كل عناصر الأصول الحضارية والثقافية ، التي استقام عليها أود المجتمع المصري عبر تطوره التاريخي المرحلي. ذلك المنعكس الفوقياً - فيما يمكن الاصطلاح عليه "بالبنية الفوقية" - يتكون من مراتب ومستويات: فيأتي في المستوى القاعدي كل القواعد القانونية التي تعكس عناصر المكون الضروري للجماعة ، وما تحتويه من عناصر المكون الضروري للفرد. فالجماعة هي أصل البناء المجتمعي ، وعناصرها - من خلال هذا الفهم - يكون لها الأولوية والسيادة. مما يفترض معه انعكاس ذلك مباشرة على النظام القانوني ، بحيث يغدو لكل قاعدة قانونية - تطوى عنصراً من عناصر هذا المكون الضروري للجماعة - السيادة والعلو على جملة ما دونها من قواعد قانونية ، وذلك أياً ما يكون المصدر الإجرائي لتلك القواعد سواء أكان تشريعاً أم قضاءً أم إفتاءً.

ومن جانب آخر ، وبحكم كون الفرد جوهر التجمع البشري ، فإن عناصر مكونه الضروري تستقر في مكان بارز داخل عناصر المكون الضروري للجماعة ، فيتمتع بما تحوزه من سمو وعلو ، ويتقيد بما تقرره من قيود وحدود. وبذلك يكون هيكل مفهوم النظام العام في مصر مكوناً من بنيتين: أولاهما: تحتية تعكس الأصول والكليات الثقافية والحضارية

للمجتمع المصرى أشمل ، غير المحدود بزمن معين أو حال معين. وثانيتها: فوقية تتألف من مستويات ومراتب ، يستقر قاعدياً في مستواها الارتكازى عناصر المكونين الضرورين للجماعة المصرية العامة والفرد ، بحيث تكون عناصر المكون الضرورى للجماعة منضبطة كلياً بأصول البنية التحتية ، وتكون عناصر المكون الضرورى للفرد منضبطة فوقياً بمحتوى المكون الضرورى للجماعة.

فإذا سعينا لاستظهار نماذج للقواعد القانونية التى تعد من النظام العام ، وتعكس بعضاً من عناصر المكون الضرورى للجماعة ، الكائن بالمستوى الارتكازى من البنية الفوقية لمفهوم النظام العام المصرى ، يستبين من خلال نصوص الوثيقة الدستورية أن ثمة ثلاثة عناصر أساسية:

أولها - العدل ؛ فتنص المادة (٤) من الدستور على أن "الأساس الاقتصادى فى جمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكى الديمقراطى القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال ، ويؤدى إلى تقريب الفوارق بين الدخول ، ويحمى الكسب المشروع ، ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة" ، وتنص المادة (٧) منه على أن "يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعى" ، كما تنص المادة (٨) منه على أن "تكفل الدولة تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين".

وثانيها - الاستقرار ؛ بما كفله الدستور من حماية وصون للجماعة المصرية العامة بكاملها ، بما كان على مستويين:

١- وهو المستوى الفردى ، بحفظ حياة الأفراد وأعراضهم وأموالهم ، فالمادة (٤٠) تنص على أن "المواطنين لدى القانون سواء ، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات" ، وتنص المادة (٤١) منه على "الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة لا تمس" ، كما تنص المادة (٤٤) على أن: "للمساكن حرمة لا يجوز دخولها ، ولا تفتيشها إلا بأمر قضائى مسبب..." ، وتنص المادة (٤٥) على أن "لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون".

٢- أما المستوى الآخر ، فقد وقر الاعتقاد بالألا استقرار على المستوى الجمعى الكلى العام ، إلا بحفظ وصيانة أصول الجماعات الفرعية ، فنصت المادة (٥٤) من الدستور على أن "للمواطنين حق الاجتماع الخاص" ، ونصت المادة (٥٥) منه على أن "للمواطنين حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين فى القانون" ، ونصت المادة (٥٦) على أن "إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون" ، لتقرر المادة (٦٠) منه

أن "الحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة واجب على كل مواطن؛" فكل تلك التأكيدات على الحقوق الجمعية الفرعية إنما بغية تكريس دعائم الاستقرار الكلى للمجتمع المصرى أشمل.

أما ثالث تلك العناصر؛ فهو التقدم الإنمائى؛ حيث عينت ديباجة الدستور هذا الهدف بالنص على أن "نحن جماهير شعب مصر: باسم الله وبعون الله نلتزم إلى غير حد، وبدون قيد أو شرط أن نبذل كل الجهود لنحقق: ٠٠٠٠٠٠ (ثالثاً) التطوير المستمر للحياة فى وطننا، عن إيمان بأن التحدى الحقيقى الذى تواجهه الأوطان هو تحقيق التقدم، والتقدم لا يحدث تلقائياً أو بمجرد الوقوف عند إطلاق الشعارات، وإنما القوة الدافعة لهذا التقدم فى إطلاق جميع الإمكانيات والملكات الخلاقة والمبدعة لشعبنا، الذى سجل فى كل العصور إسهامه عن طريق العمل وحده فى أداء دوره الحضارى لنفسه والإنسانية".

وقد وسدت تلك الديباجة سبيل هذا التقدم الإنمائى، معينة إياه فى تحقيق التكامل الذى يصل حد "الوحدة الكلية بين العلم والإيمان، وبين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وبين الاستقلال الوطنى والانتماء القومى، وبين عالمية الكفاح الإنسانى لأجل تحرير الإنسان سياسةً واقتصاداً وثقافةً وفكراً، والحرب ضد قوى ورواسب التخلف والسيطرة والاستغلال".

لذلك أتت نصوص الدستور لتعكس هذه الأهداف بأبعادها المقررة، فنصت -على سبيل المثال لا الحصر- المادة (٢٣) منه على أن: "ينظم الاقتصاد القومى وفقاً لخطة تنمية تكفل زيادة الدخل القومى، وعدالة التوزيع، ورفع مستوى المعيشة، والقضاء على البطالة، وزيادة فرص العمل، وربط الأجر بالإنتاج وضمان حد أدنى للأجور، ووضع حد أعلى يكفل تقريب الفروق بين الدخول".

وإذا ما حاولنا استظهار عناصر المكون الضرورى للفرد، فإن الوثيقة الدستورية تفيد عناصر أربعة:

أولها: الحق فى الاعتقاد؛ حيث تنص المادة (٤٦) على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية". بيد أن ذلك الحق ليس مطلقاً، إنما هو منضبط بأصول البنية التحتية للمجتمع المصرى؛ حيث مبادئ الشريعة الإسلامية الحاكمة الأعلى للإطار العام الذى تحتد به العقائد المعترف بها، كما أنه متشذب بعناصر المكون الضرورى للجماعة المصرية العامة، حيث يتعين أن تهذب حرية ممارسة الشعائر الدينية بالأطر العامة لعناصر ذلك

المكون الجمعى . وعليه فحق الاعتقاد يقف عند حدود عدم الإضرار بأصول المعتنق الجمعى الغالب ، وحق ممارسة شعائره الدينية يحده ألا يكون من شأن ذلك تعريض الاستقرار الجمعى للاضطراب ، فلا تنطوى تلك الشعائر على ما يحمل إنكاراً أو نيلاً من أى من مقدسات التيار الدينى الغالب ، أو يطوى أفعالاً يتأذى منها الشعور الجمعى الغالب ؛ كزواج المسلمة من غير مسلم^(٥٦) .

وثانيها : حق الفرد فى الحياة والسلامة ؛ تنص المادة (٤١) من الدستور على أن: " الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة لا تمس " ، وتنص المادة (٤٢٩) منه على أن " كل مواطن يقبض عليه أو يجبس أو تقيد حريته بأى قيد تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الانسان ، ولا يجوز إيذائه بدنياً أو معنوياً " ، وتنص المادة (٤٣) على أنه: " لا يجوز إجراء أى تجربة طبية أو عملية على أى إنسان بغير رضائه الحر " ، وتنص المادة (٤٥) على أن " حياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون " ، هذا فضلاً عما ضمنه الدستور من حريات عدها وثيقة الاتصال بالكيان الحيوى للإنسان ، كحرية الرأى ، والحق فى التعبير (المادة ٤٧) ، وككفالة الدولة لحرية الإبداع الأدبى والفنى والثقافى (المادة ٤٩) ، وكحظر فرض إقامة المواطن فى جهة معينة (المادة ٥٠) ، وحظر إبعاد أى مواطن عن البلاد ، أو منعه من العودة إليها (٥١) . فكل تلك الحقوق والحريات إنما تُعين الإطار العام لحق الإنسان فى الحياة ، بيد أنها ليست حقوقاً مطلقةً ، وإنما هى منضبطة ابتداءً من جهة عناصر البنية التحتية للجماعة المصرية ، ومتشذبة انتهاءً من جهة انضوائها كلياً داخل ضرورات الوجود الجمعى وعناصره الحيوية ؛ فما من حق من تلك الحقوق إلا ويجب مراعاة تلك الأطر الضابطة عند ممارسته ، فلا يجوز ممارسة الحق فى التعبير للنيل من أى من مقدسات الجماعة المصرية ، أو للنيل من الوحدة الوطنية أو لإفشاء أسرار الدولة .

وثالثها - حق الفرد فى التحقق جمعياً: أى حقه فى الانضواء تحت أطر جمعية متعددة ، بداية من الأسرة ، وانتهاءً بالجماعة السياسية العامة ، مروراً بكل أنواع الجماعات ذات الانتماء الفرعى ؛ فمن جهة أقر الدستور نظام الأسرة وكرس لوجودها ، معتبراً أن " الأسرة أساس المجتمع " ، وتحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد ، مع تأكيد هذا الطابع وتنميته فى العلاقات داخل المجتمع المصرى " (المادة ٩) ، حيث: " تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة ، وعملها فى المجتمع " . ومن جهة أخرى أكد الدستور على حق الفرد فى الانتماء إلى جماعات فرعية ، مقررأ أن: " للمواطنين حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين فى القانون " (المادة ٥٥) ، مقررأ

كذلك أن: "إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون ٥٥٠٠" (المادة ٥٦). ومن جهة ثالثة اعتبر انتهاء الفرد للجماعات السياسية العامة هو حقاً وواجباً في ذات الوقت. فهو حق من حيث إنه "لا يجوز إبعاد أى مواطن من البلاد أو منعه من العودة إليها" (المادة ٥٩) ، وكذلك من حيث: "للمواطنين حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون ٥٥٠٠" (المادة ٦٢) ؛ إذ: "لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه ٥٥٠٠" (المادة ٦٣). وهو واجب من حيث إن "الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس" (المادة ٥٨) ، "وحماية المكاسب الاشتراكية ودعمها والحفاظ عليها واجب وطنى" (المادة ٥٩) ، كون: "٥٥٠٠ مساهمته فى الحياة العامة واجب مقدس" (المادة ٦٢).

وأخيراً - يتمثل رابع تلك العناصر فى حق الفرد المالى كحق التملك وحق صون الملك ؛ فتلك من الحقوق الأصيلة التى تثبت للفرد بحكم خلقته الإنسانية ، إذ "الملكية الخاصة مصنونة ، ولا يجوز فرد الحراسة عليها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون ، وبحكم قضائى ، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة ، ومقابل تعويض عادل وفقاً للقانون ، وحق الإرث فيها مكفول" (المادة ٣٤) ، وعليه: "لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام ، ويقانون ، ومقابل تعويض" (المادة ٣٥) و"المصادرة العامة للأموال محظورة ، ولا يجوز المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائى" (المادة ٣٦).

وعليه ومن خلال هذا الفهم ، يمكن تخيل التصور الكلى لهيكل مفهوم النظام العام ، إذ عده العقل القانونى المصرى بمثابة بناء ، له بنية تحتية وأخرى فوقية ، على النحو الذى يعكس تقعيدياً قانونياً لعناصر الوجود الضرورى المجتمعى فى مصر ؛ فذاك البناء يشاد على ركائز تمثل بنيته التحتية ، تلك الركائز تطوى جملة الإطار الثقافى والحضارى العام بانساقه القيمية والعقدية والتراثية ، التى استدام للمجتمع المصرى تكونه واستقرار وضعه على أصل منها. فهذا المجتمع على تكويناته المركبة من وحدات متنوعة (منها البشرى ومنها الجمعى ومنها المؤسسى) استقام أوده واستقامت أوضاعه عبر المسار التاريخى الطويل من الماضى إلى المستقبل ، مروراً بالحاضر ، على تجزر تلك الأنساق فى تكوينه الحيوى الضرورى ، حتى ما فتى وسمه بالتمييز عن المجتمعات الأخرى يكمن فحسب فى تلك الكليات والأصول التحتية.

وعليه تضحى كل قاعدة قانونية تنتظم شأنها من شؤون أنساق البنية التحتية ، قاعدة نظام

عام ارتكازية. ولا ارتكازيتها دلالة تحقق سابق على النظام القانونى ذاته ، إذ مثل تلك القواعد القانونية إنما تكشف فحسب عن هيئة تحقق أصل قيمي ثقافى أو حضارى معين قائم منذ زمن ببنية المجتمع المصرى التحتية ، لتصير القاعدة القانونية محض تععيد بأداة وإجراءات معترف بها قانوناً ، لأصل مجتمعى تحتى .

وغالب الأمر أن هذه المجموعة الارتكازية من قواعد النظام العام ، تتعين كشفاً فى أحكام المحاكم ؛ إذ لم ترد فى الوثيقة الدستورية ، كونها ذات طبيعة قيمية فلسفية بالأساس ، ينحصر عنها عمل المشرع بحكم طبيعته العملية ، حيث إنه كثيراً ما يعرض لها القضاء إبان نظره مسألة من المسائل اللانهاية التى تعرض له يومياً ، فيجده أمام أمر هو أصل من الأصول الارتكازية للمجتمع بأكمله ، فيضطر لتحرير هذا الأصل واستظهاره كقاعدة من قواعد النظام العام الارتكازية ، التى تستمد حجيتها لا من وجهة مصدرها الإجرائى باعتبارها تشريعاً ، وإنما من حيث مضمونها الكامن بالبنية التحتية للمجتمع .

ثم يستقر البناء الفوقى لهيكل قواعد النظام العام ، على مستويات ومراتب داخلية ، يأتى فى المستوى القاعدى لهذا البناء مجموع قواعد النظام العام القانونية التى تعكس تعقيداً لكل عناصر التكوين الضرورى للجماعة السياسية العامة ، وذلك فى المرتبة الأساس . ثم يليها فى مرتبة لاحقة القواعد القانونية النظامية التى تعكس تعقيداً مناظراً لعناصر التكوين الضرورى للجماعات الفرعية القائمة بالمجتمع ، والذى يتصنف الأفراد فى انتماءات متباينة متداخلة ، حسب نسبتهم لهذه الجماعات . ثم يليها مرتبة تلك التى تطوى القواعد القانونية النظامية ، التى تعكس المكون الضرورى للفرد ، بحسبان ما لكل فرد من مركز قانونى نظامى ، تتحد عناصره قانوناً ، حسب انتماءاته المتعددة للجماعات الفرعية ، وذلك جميعه وفق حقيقة انتماؤه الأساسى للجماعة السياسية العامة . هذا المركز القانونى النظامى هو الذى يعيد تهيئة حقوق الفرد الأساسية لصيقة الاتصال بوجوده الحيوى ، لتتوافق انضباطاً بحدود المكونات الضرورية للجماعة السياسية العامة والمكونات الضرورية للجماعات الفرعية المنتمى إليها . ولناخذ مثلاً كحق الفرد فى الزواج ، هذا الحق من الحقوق الأصيلة للفرد ، يجد له أصلاً ارتكازياً ببنية المجتمع التحتية حيث يقوم المجتمع المصرى على مفهوم الأسرة . وعليه يصير حق الفرد فى الزواج منضبطاً من جهة أولية بوجود إفراغ الزواج فى شكل الأسرة ، وعليه كل زواج يجافى مفهوم الأسرة يصير باطلاً ، كأحوال الزواج العرفى التى تتم بين أطراف بقصد تحلة العلاقة الجنسية فحسب ، وأصل الانضباط هنا أحكام الشريعة الإلهية ذات المرجعية الكلية لهذا الشأن . وكذلك ينضبط أيضاً على المستوى الفوقى القاعدى بما يلتزمه

هذا الزواج من مراعاة لحدود أمن المجتمع ، فلا يفرز أوضاعاً قد تخل أو تمس بهذا الأمن الجمعى ، لذلك يضع النظام القانونى المصرى حدوداً عدة للزواج بأجانب ينتمون إلى جنسيات دول تناصب مصر العداة ، وذلك على الرغم من عدم وجود قواعد قانونية صريحة تحظر ذلك ، إلا أن القواعد الإجرائية الخاصة بتوثيق الزواج اللازمة للاعتراف به جمعياً ، تقف حجر عثرة أمام هذه الصور من الزيجات. ونجده أيضاً منضبطاً بالمكون الضرورى لبعض الجماعات الفرعية ، وذلك فى علاقتها بالجماعة السياسية العامة ، الأمر الذى لا يعترف معه النظام القانونى المصرى بزواج غير المسلم من مسلمة ، كما لا يعترف لغير المسلم بتعدد الزوجات لكون أصول المكون الضرورى لجماعته لا يعترف له بذلك.

وكذلك النظر فى حق آخر مثل حق التملك ، فنجده على الرغم من أنه حق أصيل للفرد ، إلا أنه ليس مطلقاً ، إذ ينضبط بحدود صالح المجتمع فى العدل والتقدم الإنائى ؛ فإذا كان المشرع الدستورى قد قرره وصانته من كل عدوان ، إلا أنه فى الوقت ذاته ضبطه بقيود تحول دون تفلته أو تغوله ؛ فقيود ملكية الأراضى الزراعية ، وهو قيد مباشر على الملكية ، وفرض الضرائب على نحو تصاعدى ؛ حيث تزيد كلفة النفقة العامة على الأثرياء من كبار الملاك وهو قيد غير مباشر.

على أن هيكال البناء المفاهيمى للنظام العام لا يستوى على المستوى القاعدى بمراتبه المترتبة فحسب ، فثمة مستوى آخر يليه ، لعلنا نصطلح عليه بالمستوى المؤسسى ، وذاك المستوى يطوى القواعد القانونية التى تعد من النظام العام وتعكس عناصر المكون الضرورى لهيئة الدولة المؤسسية ؛ فالدولة - وهى القوة الثالثة الحديثة نسبياً داخل المجتمع بعد الجماعة والفرد وهى التى نعنيها هنا بالسلطة الحاكمة - سلطة قائمة على الجماعة والمشخصة لها ، تمارس سلطان الحكم داخل المجتمع القائم على إقليم معين. والدولة بهذا الفهم تعد دخيلة على عناصر المجتمع ؛ لحدائثة ظهورها على الساحة المجتمعية مقارنة بالوجود الأزلى للجماعة والفرد. بيد أنه وعلى الرغم من حدائثة الدولة المؤسسية ، إلا أنها ذات سيادة وسلطان غير مناظرين داخل المجتمع ، بحكم احتكارها للقوة والشرعية ، على نحو ما تقدم.

ومما يجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص ، أن العقل القانونى المصرى لم ينهج فى خاصة نظره للدولة نهجه فى خاصة نظره لعلاقات الفرد بالجماعة ، بل وعلى العكس من ذلك يكاد يتعامل معها بمفهومها الهيجلى المطلق ، فى تناقض ما بين الأصل النظرى والأوضاع التطبيقية. صحيح أن وثيقة الدستور المصرى الحالى قد عكست تطوراً ما فى النظر القانونى

هذا الزواج من مراعاة لحدود أمن المجتمع ، فلا يفرز أوضاعاً قد تخل أو تمس بهذا الأمن الجمعى ، لذلك يضع النظام القانونى المصرى حدوداً عدة للزواج بأجانب ينتمون إلى جنسيات دول تناصب مصر العداة ، وذلك على الرغم من عدم وجود قواعد قانونية صريحة تحظر ذلك ، إلا أن القواعد الإجرائية الخاصة بتوثيق الزواج اللازمة للاعتراف به جمعياً ، تقف حجر عثرة أمام هذه الصور من الزيجات. ونجده أيضاً منضبطاً بالمكون الضرورى لبعض الجماعات الفرعية ، وذلك فى علاقتها بالجماعة السياسية العامة ، الأمر الذى لا يعترف معه النظام القانونى المصرى بزواج غير المسلم من مسلمة ، كما لا يعترف لغير المسلم بتعدد الزوجات لكون أصول المكون الضرورى لجماعته لا يعترف له بذلك.

وكذلك النظر فى حق آخر مثل حق التملك ، فنجده على الرغم من أنه حق أصيل للفرد ، إلا أنه ليس مطلقاً ، إذ ينضبط بحدود صالح المجتمع فى العدل والتقدم الإنائى ؛ فإذا كان المشرع الدستورى قد قرره وصانته من كل عدوان ، إلا أنه فى الوقت ذاته ضبطه بقيود تحول دون تفلته أو تغوله ؛ فقيده ملكية الأراضى الزراعية ، وهو قيد مباشر على الملكية ، وفرض الضرائب على نحو تصاعدى ؛ حيث تزيد كلفة النفقة العامة على الأثرياء من كبار الملاك وهو قيد غير مباشر.

على أن هيكلة البناء المفاهيمى للنظام العام لا يستوى على المستوى القاعدى بمراتبه المترتبة فحسب ، فثمة مستوى آخر يليه ، لعلنا نصطلح عليه بالمستوى المؤسسى ، وذاك المستوى يطوى القواعد القانونية التى تعد من النظام العام وتعكس عناصر المكون الضرورى لهيئة الدولة المؤسسية ؛ فالدولة - وهى القوة الثالثة الحديثة نسبياً داخل المجتمع بعد الجماعة والفرد وهى التى نعنيها هنا بالسلطة الحاكمة - سلطة قائمة على الجماعة والمشخصة لها ، تمارس سلطان الحكم داخل المجتمع القائم على إقليم معين. والدولة بهذا الفهم تعد دخيلة على عناصر المجتمع ؛ لحدائثة ظهورها على الساحة المجتمعية مقارنة بالوجود الأزلى للجماعة والفرد. بيد أنه وعلى الرغم من حدائثة الدولة المؤسسية ، إلا أنها ذات سيادة وسلطان غير مناظرين داخل المجتمع ، بحكم احتكارها للقوة والشرعية ، على نحو ما تقدم.

ومما يجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص ، أن العقل القانونى المصرى لم ينهج فى خاصة نظره للدولة نهجه فى خاصة نظره لعلاقات الفرد بالجماعة ، بل وعلى العكس من ذلك يكاد يتعامل معها بمفهومها الهيجلى المطلق ، فى تناقض ما بين الأصل النظرى والأوضاع التطبيقية. صحيح أن وثيقة الدستور المصرى الحالى قد عكست تطوراً ما فى النظر القانونى

المصرى تجاه الدولة ، من حيث التقيد ببعض الضوابط ، إلا أن موقفه يظل مناقضاً لتصوراته السابقة ؛ من حيث أولوية الجماعة والفرد ؛ فما زال العقل القانونى المصرى يتعامل مع الدولة واحتياجاتها بحساسية مفرطة ، مما يجعله مولياً إياها أهمية تفوق عند التعارض مقتضيات عناصر أى من المكونين الضرورين للفرد والجماعة ؛ على الرغم من أن تاصيله النظرى لعناصر المكون الضرورى لتلك الدولة يلى المستوى القاعدى للجماعة والفرد. بل إن من نظرات العقل القانونى المصرى ما يُفَلِّت احتياج الدولة المصلحى من إزار البنية التحتية للمجتمع المصرى بأكمله ، وهو ما سوف نعرض له تفصيلاً.

فعلى المستوى النظرى البحت ، البادى أن العقل القانونى المصرى يقيم تصوره للدولة باعتبارها تالية فى التقدير للجماعة والفرد ، فديباجة الدستور لم تتحدث سوى على لسان الجماعة ، ولم تقرر إلا ما يتعلق بتكوينها الضرورى فحسب ، ولا نجد بها ذكراً للدولة أو السلطة العامة بأى شكل من الأشكال أو معنى من المعاني. ثم يأتى من النصوص ما يدعم هذا الفهم ، فما من نص من نصوص الأبواب الأربعة الأولى -التي تعاملت فلسفياً مع عناصر التكوين الضرورى لكل وحدات المجتمع (جماعة ، فرد ، دولة)- وأورد ذكراً للدولة إلا وقرنه بخطاب تكليف موجه من الدستور إليها^(٥٧) ؛ إما لأداء واجب فرض عليها ، أو امتناع عن محرم محظور عليها.

ومن جانب آخر ثمة عبارات وردت فى بعض من تلك النصوص ، تفيد بما لا يترك مجالاً لأى شك ، حقيقة استقامة عناصر التكوين الضرورى للدولة على لزوم أصول وكمليات المجتمع الكائنة ببنيتها التحتية ، فضلاً عن عناصر الوجود الضرورية للجماعة والفرد ؛ فالمادة (١٢) بعد أن تقرر الإطار العام لبعض من أنساق القيمة الأخلاقية والوطنية والدينية -والتي تشكل جزءاً لا بأس به من البنية التحتية- تؤكد جهرة على أن تلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها ، فى تأكيد على لزوم الدولة لعناصر البنية التحتية للمجتمع المصرى ، وعلى المستوى القاعدى ، ففى نطاق الجماعة تنص المادة (٩) على أن تحرص الدولة على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيها من قيم وتقاليد... " ، وتنص المادة (١٦) على أن: "تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية والصحية... " ، وتنص المادة (١٧) على أن: "تكفل الدولة خدمات التأمين الصحى... " ، وتنص المادة (٢٨) على أن "ترعى الدولة المنشآت التعاونية بكل صورها... وتعمل على دعم الجمعيات التعاونية الزراعية وفق الأسس العلمية الحديثة" ، وهو النص الذى تلا تأكيد حقيقة سيادة الجماعة على الثروة وتملكها بهيئتها الجمعية ، إذ تنص المادة (٢٤) على أن "يسيطر الشعب على كل أدوات

القومي، وعدالة التوزيع ، ورفع مستوى المعيشة (المادة ٢٣) ، مع التأكيد على الدعم المستمر للقطاع العام (المادة ٣٠) ، فإذا بالدولة تقرر أن تنهج سبيلاً آخر يعتمد الخيار الاقتصادي للفكر الفردي الحر ، فتححرر اقتصاد السوق ، وتشرع في بيع القطاع العام ، وتنظيم الاقتصاد القومي وفق خطط تنمية لا تراعى عدالة التوزيع ، وإذا بالمحكمة الدستورية العليا توافقتها في اتجاهاتها تلك ، مؤكدة أن بيع القطاع العام لا يخالف الدستور ؛ وهو الأمر الذي لم يقف عند حد تلك الكليات ، بل استطال ليشمل الفروع والجزئيات في توجهات الدولة ، فمثلا في مجال العدالة الضريبية ، نجد الفقه في مجمله يذهب إلى جواز تحقق الازدواج الضريبي ، مؤكداً على أن هذا من سلطان الدولة التشريعي في التقرير والملائمة ، ولا تثريب على أى حكم يرد في نص تشريعي يؤدي إلى ازدواج ضريبي. والمقام لا يتسع للتدليل على ذلك بأمثلة تتعد وتتشعب ؛ وإن كانت ذات محصلة نهائية واحدة ، ألا وهي الارتباك الذي يصيب العقل القانوني المصري عند تعارض مصلحة الدولة ، وأى من المصالح الجمعية أو الفردية.

على أن ذلك الإرتباك الذي يصيب تطبيق العقل القانوني المصري - إزاء أحوال التعارض ما بين مصالح الدولة ومصالح الجماعة أو الفرد- لا يجوز أن يعول عليه عند التقدير الكلي للبناء المفاهيمي لهيكل النظام العام ، كون ذلك الإرتباك - وإن رتب في أحيان عدة إعلاءً لشأن صالح الدولة على صوالح الوحدات المجتمعية البشرية والجمعية- فإن ذلك لا يكون بسند من منطلق القانون ، وإنما يتداعم على منطق ما وراء القانون فحسب ، حيث مساحة تأثير القوة المادية التي تحوزها كل وحدة من الوحدات المجتمعية ، وحدود العلاقات التوازنية بين تلك القوى وفعاليتها. فإذا كانت الدولة الحديثة قد تمكنت من اختزال مصادر الشرعية ومواطن القوة في مؤسساته الرسمية وحدها ، فلا يبدو مثيراً للدهشة أن تستوى الاتجاهات العامة للتطبيق القانوني منصبه في مربع صالح الدولة. بيد أن ذلك لا يجوز أن يغير من حقيقة المنطق القانوني الذي يتداعم على أصول المنطق العقلي والدستوري ، حيث وحدات التكوين المجتمعي البشرية والجمعية الأساس ؛ تسكن - بعناصر تكونها الضروري - المستوى القاعدي ، وحيث وحدة التكوين المجتمعي المؤسسية (الدولة) تستقر في مقام يلي المستوى الارتكازي ، أى في المستوى المؤسسي الذي ينتظم أوده بحدود البنية التحتية ، وينضبط كلياً بحدود القواعد القانونية التي تعكس كليات وأصول المستوى القاعدي.

وبعد وبعيداً عن أوضاع الارتباك العملي الذي يفرزه العمل التطبيقي ، فإن البناء المفاهيمي لهيكل النظام العام ، يتأصل على بنية تحتية تتكون من أنساق الأطر الثقافية الجمعية بأبعادها الحضارية ، حيث القواعد القانونية التي تعكس تأصيلاً قاعدياً لقيم الأخلاق

والآداب العامة والتراث والتقاليد الخالدة ، فضلاً عن المعتقد العقدي الجمعي ، وتلك هي عناصر تكوينات تلك البنية التحتية. ثم يستقيم البناء الفوقي - على تلك الأصول - بناءً يتكون بالأساس من مستويين ، مستوى قاعدى ويضم القواعد القانونية العاكسة لعناصر التكوين الضرورى للجماعة السياسية العامة والجماعات الفرعية والفرد ، ثم يليه المستوى المؤسسى الذى يضم القواعد القانونية العاكسة لعناصر التكوين الضرورى للدولة ومؤسساتها ، بما تنطوى عليه من أجهزة واختصاصات ، وحدود علاقات فيما بينها.



هوامش الدراسة

- (١) د. سليمان مرقص - مدخل للعلوم القانونية- الطبعة الثانية-١٩٥٢م- دار النشر للجامعات المصرية ، ص ٧٧. على أنه يتعين تقدير أن هذا التعريف هو أحد التعريفات التقليدية في الفكر القانوني ، أثرتا طرحها مقدماً- مع تحفظنا على عديد من محترزاتها- لرسم تصور كلي مدني لماهية المفهوم موضع الدراسة.
- (٢) د. أحمد يسرى- الشرائع الدينية- الطبعة الثانية- معهد الدراسات الإسلامية- ص ١٢٧.
- (٣) د. أحمد يسرى- ذات المرجع السابق- ص ١٢٩ ، ص ١٣٠.
- (٤) د. أحمد يسرى- المرجع السابق- ص ١٦٥ ، ص ١٧٠.
- (٥) د. حسن كبره- أصول القانون - الطبعة الثانية-١٩٥٩ ، ١٩٦٠- دار المعارف بمصر- ص ٣٧ ، ص ٣٨.
- (٦) هـ.أ.ل. فيشر- تاريخ أوروبا العصور الوسطي- ترجمة: محمد مصطفى زيادة والسيد الباز العريني- الطبعة الثانية- دار المعارف بمصر- القسم الأول- ص ١٠٧.
- (٧) د. حسن كبره- المرجع السابق- ص ٣٨.
- (٨) ويلاحظ أن التناول في هذا البحث يكاد ينحصر في مقارنات بين الأنظمة القانونية التي سادت أوروبا ، سواء المسيحية أم الوضعية. وهذا ليس تجاهلاً للوضع التشريعي المصري الذي كان وحتى نهايات القرن التاسع عشر ، إسلامياً محضاً. وإنما هو محاولة منهجية لإجلاء المعرفة بالأوضاع القانونية الأوروبية ، التي هي بيئة نشأة النظم القانونية الوضعية ، باعتبار تلك الأخيرة هي المصادر التاريخية والموضوعية للنظام القانوني المعدة في جملته.
- (٩) د. سمير تناغو- النظرية العامة للقانون - طبعة ١٩٧٤م - منشأة المعارف بالإسكندرية - ص ١١٠.
- (١٠) د. سمير تناغو- المرجع السابق - ص ١١٠.
- (١١) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١١٤.
- (١٢) د. حسن كبره- المرجع السابق- ص ١٢٢.
- (١٣) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٣١ ، ص ١٣٢.
- (١٤) د. سمير تناغو- المرجع- ص ١٣٣.
- (١٥) د. حسن كبره- المرجع السابق- ص ١٢٣ ، ص ١٢٤.
- (١٦) د. حسن كبره- المرجع السابق- ص ١٢٥ ، ص ١٢٦.
- (١٧) عماد البشرى- فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق ، دراسة مقارنة بين القوانين الموضوعية والفقهاء الإسلامي- دراسة قدمت لنيل درجة الدكتوراه - غير منشورة- ص ٨٩ وما بعدها تحليل لنشأة الدولة وانحدار الكنيسة.
- (١٨) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٦٥ وما بعدها.
- (١٩) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود- قصة الفلسفة الحديثة - الجزء الأول - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- ١٣٦٨هـ ، ١٩٤٩م- ص ٩٢ وما بعدها ، هذا مع الاختلاف بين نظريات تلك المدرسة حول الأسس الطبيعية للعلاقات بين الأفراد هل هو العداة والنفور ، وبالتالي يأتي العقد من قبل فريق الحكام من أعلى لفض هذا النفور ، أم أنه ليس التناظر دائماً التآزر المتألف وما العقد إلا من أجل التطلع لطور أرقى من الحضارة.
- (٢٠) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود- المرجع السابق - الجزء الثاني - ص ٣٧١ وما بعدها.

(٢١) Dennis Hoyd-Idea of Law-P.202, 203.

- (٢٢) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٨٨ .
(٢٣) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٩١ .
(٢٤) أحمد أمين- زكى نجيب محمود- المرجع السابق- الجزء الثاني- ص ٥٢٧ .
(٢٥) ذات المرجع السابق- ص ٥٣٢ .
(٢٦) المرجع السابق- ص ٥٣٣ ، ص ٥٣٦ وما بعدها .
(٢٧) سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٩٣ .
(٢٨) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٤٧ .
(٢٩) ذا المرجع السابق- ص ١٧٤ .
(٣٠) ذات المرجع السابق- ص ١٩٧ .
(٣١) ذات المرجع السابق- ص ١٩٨ .
(٣٢) موسوعة الاشتراكية - مطابع دار الهلال - مادة: ماركس ص ٤٦٥ ، فلسفة وفكر ، ص ٣٩١ و ص ٣٩٢ .
(٣٣) ذات المرجع السابق- مادة إنتاج ص ٦١ ، علاقات إنتاج ص ٣٥٦ ، ونحن هنا لسنا بصدد عرض الفكرة المؤلفة شديدة التركيب للنظرية الماركسية ، لذا سوف نكتفى بهذا القدر فيما بينا في رؤيتها القانونية .
(٣٤) ذات المرجع السابق- مادة قانون- ص ٤٠٠ .
(٣٥) روسكو باوند-مدخل إلى فلسفة القانون- ترجمة د. صلاح دباغ- المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت- ص ١٢٧ .
(٣٦) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ١٣١ .

(٣٧) Dennis Loyel-The Idea of Law-Idea P.170.

- (٣٨) د. حسن كبرة- ذات المرجع السابق- ص ٣٢ .
(٣٩) بل لا يدهشنا أن نجد عديداً من المفكرين القانونيين من ذوى المذاهب الفردية الحرة ، ما زال ذلك التصور هو منطلقة الفكرى حتى يومنا هذا. ولعل من التأثيرات الإيجابية للتكون القومى الاشتراكى للدولة العربية عشية الاستقلال أن تبلور التصور الكلى للجامع العام على شطآن قيم لا مادية .
(٤٠) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ٢٠٠ .
(٤١) ذات المرجع السابق- ص ٢٠٢ .
(٤٢) ذات المرجع السابق- ص ٢٠٣ .
(٤٣) د. على حسن نجيدة- المدخل لدراسة القانون - دار الفكر العربى - ص ٤٣ وما بعدها .
(٤٤) د. عبد الودود يحيى - محاضرات فى مدخل لدراسة القانون - طبعة ١٩٦٩م - ص ٢٤ .
(٤٥) والحق فإن ذاك المتحدث عنه ، قد لا يبدو واضحاً فى الأوضاع الغربية لدى دول غرب أوروبا والعالم الحديث ، كون التطور الطويل الذى مرت به تلك المجتمعات ، من حيث علاقات الأفراد بعضهم ببعض وعلاقاتهم بمجتمعاتهم وعلاقات كل ذلك بالدولة ، أفرز شأناً من التسالم فيما بينها ، فقنعت الجماعات بدور متقلص فى الصنعة التشريعية ، عبر تصور فرضى قائم على تمثيل عدد من أفراد الجماعات لدى مجالس نواب ، أوكل اليها مهمة التشريع. حال كون المتقدم يظل على صحته فى تحليلنا المتقدم بالمتن ، بشأن مجتمعات العالم الثالث حديثة العهد بمفهوم الدولة القومية المعاصر ، حيث هيمنت الدولة بالكامل على باقى عناصر المجتمع ، وحيث سيطر الإطلاق الخاص بسيادة الدولة على الإطلاقات الخاصة بالسيادة الشعبية وسلطان الإرادة الفردية ، وهو ما

- انعكس في احتكاكها للقوة والشرعية ، واستحالة المتصور من أنظمة تعبر عن الإرادات الأخرى ، إما إلى أبواق لمراة الدولة تحقيقاً لمصالح جزئية محدودة ، وإما إلى مهمش لا تأثير له .
- (٤٦) د. فاطمة العول - عقد التحكيم في الشريعة والقانون - المكتب الإسلامي - ص ٣٣ .
- (٤٧) عماد البشري - فكرة النظام العام ، دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية والفقهاء الإسلامى - رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه - غير منشورة - ص ١١٧ .
- (٤٨) د. محمد عصفور - رقابة النظام الاجتماعى باعتباره قيماً على الحريات العامة - رسالة دكتوراه - الكتاب الأول - طبعة ١٩٦١ - المطبعة العالمية - ص ٩٤ ، ٩٥ .
- (٤٩) عماد البشري - المرجع السابق - ص ١٢٦ ، ١٢٧ .
- (٥٠) د. محمد عصفور - المرجع السابق - ص ٢٨٢ .
- (٥١) عماد البشري - المرجع السابق - ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
- (٥٢) عماد البشري - المرجع السابق - ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
- (٥٣) وهو ما يكون عن طريق تحريك النصوص التشريعية الجامدة ، فما يسنه المشرع من نصوص وما يقرره من تشريعات ، هى فى حقيقتها محض عبارات صماء ، قد تفيد دلالات تتفق أو تختلف مع المعتقد الجمعى ، إلا أن قالة الفصل فيما تطويه تلك التشريعات من أحكام ، إنها هو رهين بالاستدلال القضائى . وعليه فإن القضاء وهو بصدد العرض لما يثار أمامه من أنزعة ونوازل ، تستدعى إعمال نص تشريعى ما أو غيره ، لا يكون هاديه محض عبارات ذلك النص الصماء فحسب ، وإنما يعمل رؤيته الخاصة لما يقرب النص من مفهوم العدل حسب الرؤية الجمعية المتقبلة له ، وهو ما يكون بألية التفسير الذى يملكه القضاء .
- (٥٤) عماد البشري - المرجع السابق - ص ٢٣٣ .
- (٥٥) ديباجة الدستور المصرى الحالى ، الصادر فى ١١ / ٩ / ١٩٧١ م بناء على استفتاء شعبى أجرى فى ذات اليوم .
- (٥٦) عماد البشري - المرجع السابق - ص ٢٣٧ .
- (٥٧) راجع نصوص الدستور المواد: ٢ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦٥ .

١٣ القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء*

المستشار طارق البشرى

اكتمل للقضاء المصرى استقلاله وسيادته وشموله فى الأربعينيات من القرن العشرين ؛ وكان ذلك بجهود جيلى الآباء والأجداد منا ، وكذلك الجيل السابق عليهم منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر عندما تأسست "المحاكم الأهلية" ، على أن أجيال رجال القضاء بخاصة ، وأجيال القانونيين والحقوقيين بعامة منذ العشرينيات ؛ هم من كان يعود إليهم فضل تأسيس هذه الروح المستقلة ، وفضل تربية القاضى وتنشئته بقيم الحياد والاستقلال وبهذا الحس المعنوى اللازم دائماً لرجل القضاء ، على قدر يزيد أو يقل ؛ وهو الحس المعنوى الداخلى بان فى أدائه لعمله أداء لنوع "رسالة" أو مهمة سامية. هذا الحس هو أمر لازم فى التكوين النفسى للقاضى ؛ لأنه هو الحس الذى يعوضه معنوياً عما لا يتوافر لديه أحياناً من ماديات الحياة المكفولة للكثيرين أمثاله من النخب الاجتماعية ؛ وهو "الحس الذى يدربه على صفة الاستغناء" ، ولا استقلال بغير القدرة على الاستغناء.

وأنا لا أتكلم بروح "مثالية" معزولة عن الواقع ، ولا أهيم فى بيدااء خيال ، ولكننى أجتهد فى أن أوضح أن ثمة أمرين متلازمين لا يكتمل التكوين القضائى إلا بهما ؛ أولهما نظامى يتعلق بالتكوين المؤسسى المستقل للجهاز القضائى ، وثانيهما نفسى تربوى يتعلق بتكوين القاضى الإنسان. وكما أنه لا كفاءة لعالم فى أى من فروع العلم الطبيعى أو الاجتماعى إلا "بالصدق" ، ولا كفاءة لجندى مقاتل إلا "بالشجاعة" ، ولا كفاءة لرائد فضاء إلا "بروح مغامرة" ، ولا كفاءة "لتاجر إلا "بروح مضاربة" ؛ فإنه لا استقلال لقاض ولا حياد له إلا "بروح استغناء". وإننى أجتهد أن أقول أيضاً إن أهل كل مهنة ، يدرّبون الناشئة فيها ليس فقط على مناهج علومها ومجمل معارفها وفنون ممارستها ، ولكنهم يربونهم أيضاً على الخصائص والصفات التى لا تجوز الممارسة إلا بها ، وإننى أريد أن أقول إن الأجيال المؤسسة والمطورة للقضاء المصرى منذ نشأت المحاكم الأهلية فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر ؛ قامت بدورها هذا حتى اكتمل القضاء على أيديهم فى أربعينيات القرن العشرين ، استقلالاً وسيادة وشمولاً ،

* سبق نشر هذه الدراسة من قبل فى مجلة "وجهات نظر" العدد ٥٠ .

وجرى ذلك بوجهيه ؛ من حيث الإكمال المؤسسى التنظيمى ، ومن حيث الإتمام الوجدانى الإنسانى ، وأنا باستخدام لفظى "الإكمال" و"الإتمام" أدرك التباين الذى ترشدنا إليه الآية القرآنية الكريمة : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي..﴾ [المائدة : ٣] ؛ بما يعنى أن الكمال هو ما لا يحتاج إلى زيادة ، وأن التمام هو ما يقبل الزيادة ؛ ولذلك كان الدين قد اكتمل بنزول الآية الكريمة ، أما النعمة ؛ فهى تحمل المزيد دائماً. وهكذا نحن فى التكوين القضائى ، اكتمل مؤسسياً فى الأربعينيات ، وتم إنسانياً فيها أيضاً..!

فى الأربعينيات ، وفى سنة ١٩٤٣م ، وفى عهد وزارة الوفد التى رأسها مصطفى النحاس ، وكان وزير العدل فيها محمد صبرى أبو علم ، الذى تولى الأمانة العامة لحزب الوفد بعد خروج مكرم عبيد فى ١٩٤٢م ، فى هذا الظرف صدر قانون استقلال القضاء ، وكان استقلال القضاء قبل ذلك متحققاً ، ولكنه فى تحققه كان يستند إلى الأعراف ، وضغوط الرأى العام ، دون أن يكون أحكاماً مقننة ، كما أنه كان يستند أيضاً إلى مجموعة من الأحكام وردت فى دستور ١٩٢٣م من المادة ١٢٤ إلى المادة ١٢٧ ؛ إذ أقرت استقلال القضاة وألا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ، وأنه ليس لأى سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا ، ولكنها أحالت إلى قانون يصدر بعد ذلك يرسم طريق تعيينهم وكيفية عزلهم ونقلهم. ولم يصدر هذا القانون إلا بعد عشرين سنة.

على أنه خلال هذه السنوات العشرين كان للتوازن بين السلطات أثره فى استقرار القضاء واستقلاله ، كما كانت للمنعة الذاتية أثرها فى تحقيق القدر المطلوب من الاستقلال ، وكان ليقظة الرأى العام أثرها فى هذا الشأن ، وأن المناخ السياسى والاجتماعى والثقافى العام كان يساعد على أن يكفل قدراً طيباً من الاستقلال لعمل المحاكم ، قبل أن يصدر قانون استقلال القضاء فى ١٩٤٣م ، ومن أسباب هذا الاستقرار ضعف وزارة العدل بكثرة التداول والتغيير فيها ؛ ذلك أن القوى السياسية فى المجتمع كانت متعددة ؛ من القوى المجتمعة حول الملك ، ومن قوى الحركة الوطنية الدستورية بصدارة الوفد ، وأثر النفوذ البريطانى المحتل للأراضى المصرية ، وعدد من الأحزاب التى تتقارب من هذه القوة أو تلك. وهذا الوضع أنتج تغييراً فى الوزارات ، وتداولاً للحكم ، وتغييراً أيضاً للمجالس النيابية ؛ بحيث إن القضاء كان هو الأكثر استقراراً وثباتاً ، وأنه تميز بذاتيته حتى عن وزارة العدل. إذ كان تداول وزارة العدل (وكانت تسمى فى البداية وزارة الحقانبة) على مدى خمس وسبعين سنة من ١٨٧٨ إلى ١٩٥٣ نحو ٦٠ وزيراً ، وتداولها فى ظل دستور ١٩٢٣م من مارس ١٩٢٤م ، حتى قيام الجمهورية فى يونيو ١٩٥٣م ؛ نحو ٣٨ وزيراً. وطبعاً فإن كثرة تغيير الوزارات والوزراء لا يفيد نتاجاً

إيجابياً في تنفيذ السياسات بعيدة المدى في مجالات التنفيذ والنشاط المختلفة ، ولكنني أتكلم هنا عن ظاهرة أخرى تتعلق بالهيئة القضائية ، ومدى ما حظيت به من ثبات نسبي واستقرار هياً لها قدراً كبيراً من الاستقلال في ممارستها وظيفتها ؛ حتى قبل أن يصدر قانون استقلال القضاء في ١٩٤٣ ؛ لذلك فإن هذا القانون لم ينشئ استقلالاً كان غائباً ، ولكنه قنن وبلور ونظم استقلالاً كان واقعاً وممارساً.

وفي الأربعينيات أيضاً (في أكتوبر ١٩٤٩م) انتهت المحاكم المختلفة ؛ وهي المحاكم التي نشأت بموجب ما كان مقرراً من امتيازات للأجانب في مصر ؛ والتي نظمت في القرن التاسع عشر بموجب اتفاقية عقدت مع الدول الأوروبية والغربية صاحبة الامتيازات ، وأنشئت في ١٨٧٥م ، وكانت تتشكل من قضاة أجانب ، وتطبق قوانين خاصة بها ، وتنظر في الدعاوى التي يكون أحد رعايا تلك الدولة الأجنبية طرفاً فيها. وهي كانت طبعاً تمثل انتهاكاً واضحاً لسيادة الدولة المصرية ؛ من حيث سيادة قوانين هذه الدول على كل المقيمين بها ، ومن حيث سيادة قضاء هذه الدولة على كل المقيمين بإقليمها.

وكانت قد ألغيت الامتيازات الأجنبية بموجب اتفاقية دولية أبرمت مع الحكومة المصرية في مدينة "منترو" بسويسرا في سنة ١٩٣٧م ، ونص فيها على أن تلغى المحاكم المختلطة بعد اثنتي عشرة سنة في ١٩٤٩م ، وهذا ما حدث فعلاً ، واسترد بذلك القضاء المصري سيادته القضائية على كل من يقيم بأرض مصر منذ هذا التاريخ ، وكان لذلك رنة فرح في مصر كلها ، وبين رجال القانون والقضاء ، وأدركناها نحن الطلبة الذين خطوا أول خطوة لهم إلى مدرجات السنة الأولى بكلية الحقوق في أكتوبر ١٩٤٩م ، وكان من أول ما سمعوا من أساتذتهم احتفاؤهم بهذا الحدث الوطني القانوني الجليل.

وفي الأربعينيات أيضاً استكملت مصر سيادتها القانونية بإصدار مجموعات من القوانين الوطنية تميزت بشمول انطباقها على جميع القاطنين بمصر ؛ مصريين وأجانب أياً كانت جنسياتهم ، وأول ما صدر من هذه القوانين هو قانون الضرائب على الأرباح التجارية والصناعية (صدر سنة ١٩٣٩م) وكان ما يمنع صدوره قبل إلغاء الامتيازات الأجنبية في ١٩٣٧م ، هو عدم انطباق القوانين المصرية على الأجانب ، إلا إذا وافقت المحكمة المختلطة على ذلك ، ولم يكن يصح في الأذهان أن تقرر ضريبة تفرض على المصريين وحدهم دون كبار التجار وأصحاب الشركات الأجانب.

ثم صدرت مجموعات التقنيات الكبرى غير المنقولة عن القوانين الأجنبية وغير المترجمة عنها على ما كان الوضع من قبل ؛ فمنذ عرفت مصر التقنيات الحديثة والمحاكم الأهلية في

أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، كانت التقنيات الكبرى كلها مأخوذة من التقنيات الفرنسية ؛ سواء القانون المدني أو التجارى ، أو البحرى ، أو المرافعات ، أو الجنائى ، أو الإجراءات الجنائية. وهى التقنيات التى تشكل صميم المرجعية القانونية للمحاكم ولل قضاء.

وكان أول هذه التقنيات الجديدة التى صدرت هو القانون المدنى الذى كان للدكتور عبد الرازق السنهورى أكبر الأثر فى وضعه ، وهو إن لم تكن الشريعة الإسلامية هى مصدره التشريعى (مما أثبت السنهورى طموحه إليه بعد ذلك بسنوات) إلا أنه كان قانوناً غير مفروض من أجنبى ، ولا كان تابعاً لفقته دولة أجنبية محددة ولقوانينها كما كان القانون السابق عليه ، وأنه قانون كان يعكس الخبرة المصرية فى الفهم وفى التطبيق ، حسبما استقرت أحكام المحاكم سابقاً ، كما كان قانوناً يمثل خيارات مصرية فى تقرير الأحكام ، وفى الاستفادة من خبرات الخارج ، وقد أعد هذا القانون على مدى يزيد على عشر سنوات ، وصدر فى ١٩٤٨م على أن يعمل به اعتباراً من أكتوبر ١٩٤٩م ، مع إنهاء المحاكم المختلطة ، واسترداد القضاء المصرى لسيادته الكاملة ، وكنا نحن طلبة حقوق السنة الأولى فى أكتوبر ١٩٤٩م أول دفعة تبدأ دراستها بهذا القانون الجديد ، ولم تكن صدرت بعد كتب شارحة له.

وبعدها صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية ، ثم قانون الإجراءات الجنائية الجديد فى ١٩٥١م ؛ وهو القانون الذى اقتطع من النيابة العامة سلطة التحقيق فى الجرائم ، وأبقى لها فقط سلطة الادعاء ، وإقامة الدعاوى الجنائية والمرافعة فيها ، وبسط الوظيفة القضائية على التحقيق ؛ مما يشكل ضماناً مهمة لإجراءات التحقيق ؛ إذ يتولاها قاضٍ لا يخضع لرئاسة يمكن أن تتدخل فى إجراءاته ، وتؤثر على مجريات التحقيق ؛ وهو يخالف الوضع فى النيابة العامة التى يخضع أفرادها فيما ينظرون من الدعاوى لرئاساتهم ، ويتبعون فى النهاية وزير العدل .

وفى الأربعينيات أيضاً ، صدرت مجموعة من التقنيات آخذة عن الشريعة الإسلامية ، صدرت تباعاً فى السنوات من ١٩٤٤م إلى ١٩٤٨م ؛ ومنها قانون الميراث والتركات ، وقانون الوصية ، وقانون الوقف. ولم يكن قُنن من أحكام الشريعة قبل ذلك إلا مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بشئون الزواج والطلاق والنفقة ، فضلاً عن اللائحة الخاصة بنظام المحاكم الشرعية وتشكيلاتها وترتيبها وإجراءاتها ؛ أما ما عدا ذلك فكانت المحاكم تستقى أحكامها من كتب الفقه المعتمدة حسب الرأى الراجح فى مذهب أبى حنيفة ، فجاءت هذه التقنيات

الحديثة لتختار من أقوال المذاهب المختلفة ما يناسب أوضاع العصر وظروف البيئة ، ولتضع الأحكام في صياغة واضحة لا يُختلف عليها ، ولترجع من الآراء ما استقرت عليه الأحكام .

وفي الأربعينيات أيضاً ، أنشئ مجلس الدولة في ١٩٤٦م ، وبدأ نشاطه من السنة القضائية ١٩٤٦م - ١٩٤٧م ، ولم يكن النظام القانوني والقضائي بمصر يسمح للأفراد بأن يرفعوا الدعاوى على الحكومة في ممارستها لسلطتها العامة ، وذلك حتى أنشئ مجلس الدولة الذي أخضع نشاط الدولة لرقابة القضاء ، وأخضع القرارات التي تصدر من سائر الوزارات والمصالح متعلقة بالمواطنين لرقابة محاكم مجلس الدولة التي تنظر في مدى مشروعية أى من هذه القرارات وسلامته القانونية ، وعدم انحراف السلطات في إصداره وبإنشاء مجلس الدولة انبسطت الحماية القضائية على كل أنشطة المجتمع وكل معاملاته وعلاقاته ، وقد بنى مجلس الدولة من مادة القضاء المصرى نفسها ؛ برجاله وتقاليده وأعرافه وتكوينه الشخصى والوجدانى .

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م لنتقل بها مصر ونظمها وسياساتها إلى أوضاع جديدة تختلف كثيراً عما سبق ؛ فكان الوضع السابق من الناحية السياسية يتضمن قوى ثلاث لا تستطيع إحداها أن تنفى الآخرين ؛ القوة الأولى هى الملك وما يمسك به من أئنة السلطة ، وما يرتبط بها من أجهزة الدولة ، والقوة الثانية هى الإنجليز ، وما تقوى به كلمتهم من وجود جيش الاحتلال البريطانى الذى يجعل المعتمد البريطانى أو السفير البريطانى مشاركاً فى السلطة بمصر ، والقوة الثالثة هى قوة الأمة ويمثلها الوفد .

فلما جاءت ثورة ٢٣ يوليو خلعت الملك فاروق ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى ؛ فحلت قوة جهاز الثورة ورجالها محل قوة الملك ، وتمثل ذلك فى مجلس قيادة الثورة حتى صدر دستور ١٩٥٦م ، ثم تمثل فى رئاسة الجمهورية وأجهزتها وقيادتها . ثم إنه منذ قيامها عزلت جهاز الدولة عن النفوذ الإنجليزى ، ثم أبرمت مع بريطانيا اتفاقية الجلاء عن مصر فى أكتوبر ١٩٥٤م ، ثم تحقق الجلاء فعلاً فى يونيه من سنة ١٩٥٦م ، انتهت القوة السياسية للإنجليز . ثم هى أيضاً نظمت الأحزاب ثم ألغتها بعد أشهر قليلة من قيام الثورة ، وانتهت القوة السياسية للوفد عند اصطدامه بالثورة ، وحلت هى محله فى حراسة الاستقلال الوطنى ، فورثت وظيفته الوطنية ؛ وهذا من الناحية السياسية .

ومن الناحية التنظيمية للمجتمع وللدولة ؛ ألغت الثورة دستور ١٩٢٣م الذى كان يرسم نظام الحكم على أساسه من توزيع السلطة على ثلاث هيئات ؛ الملك والحكومة يشخصان

السلطة التنفيذية ، والبرلمان بمجلسيه يشخص السلطة التشريعية ، والمحاكم تشخص السلطة القضائية ، ودجت الثورة سلطتى التنفيذ والتشريع فى جهاز واحد من بدء نشوئها حتى صدر دستور ١٩٥٦ م ، ثم أخضعت المجلس النيابى للسيطرة التامة للسلطة التنفيذية ، وصار هذا المجلس بين أن يوجد تابعاً للسلطة التنفيذية وبين ألا يوجد أصلاً على مدى سنين عديدة ، وتصدر القوانين بقرارات من رئيس الجمهورية ، أو تصدر من المجلس النيابى إن وجد بها بحقق المشيئة الكاملة لرئاسة الجمهورية.

أما القضاء وأجهزته وسلطته ، فقد سلكت معه الثورة ما يمكن أن نسميه بأسلوب الإحاطة والاقطاع ، دون أسلوب السيطرة المباشرة والإلحاق الصريح ؛ وذلك على الوجه التالى:

أولاً : أبقت الثورة تقريباً على ذات درجة الاستقلالية القانونية للقضاء والنظام القضائى؛ فلم تنتقص من ذلك فى التشريعات التى أصدرتها منظمة للقضاء. وأبقت الأحكام القانونية الخاصة بعدم قابلية القضاة للعزل ، وأن يكونوا هم من يديرون شئون أنفسهم.

بل لعل بعض القوانين فى الصدر الأول من أيام الثورة قد زادت من الضمانات القانونية للاستقلال وإدارة الشئون الذاتية ، كما حدث بالنسبة لمجلس الدولة فى السنتين الأوليين للثورة. وذلك كله باستثناء حركة تطهير محددة جرت فى القضاء ، كما جرت فى أجهزة الدولة الأخرى ، وخرج بها عدد محدود من القضاة كانوا اشتهروا بعلاقاتهم برجال السراى الملكية.

ثانياً : استطاعت الثورة بسيطرتها على أجهزة التنفيذ والتشريع أن تصدر عدداً من التشريعات تقيد به من مجال التقاضى ، وقد منعت التقاضى فى المجالات التى رأت فيها لنفسها صالحاً سياسياً ؛ فمنعت التقاضى مثلاً فى شأن الطلبة ؛ حتى تتمكن من التعامل مع مظاهراتهم المضادة لها بغير رقابة قضائية ، كما منعت التقاضى فى مسائل الجيش وغير ذلك من المجالات.. وكانت سيطرتها على سلطة التشريع مما مكنها من سهولة إصدار هذه القوانين.

ثالثاً : أنشئت محاكم خاصة لمحاكمة الخصوم السياسيين ؛ سواء كانوا أحزاباً سابقة مثل قيادات الوفد السابقة والأحزاب الأخرى ، أو جماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين ؛ وذلك بما سُمى فى السنوات الأولى ، "محكمة الغدر" ، ثم "محكمة الثورة" ، ثم "محكمة الشعب". ثم صار ذلك عرفاً ودياناً فيما تلا ذلك من سنوات ؛ إذ تنشأ محكمة عسكرية لمحاكمة من ترى قيادة الدولة أنه خصيم أو مناوئ ، أحزاباً وتنظيماً سرية ، أو أفراداً عسكريين أو مدنيين.

وركزت قيادة الدولة في هذا الشأن على النيابة العامة بحسب أن لها وجه ارتباط واتصال بالسلطة التنفيذية وذات خبرة مهنية في التحقيقات ، جنباً إلى جنب مع الأجهزة العسكرية والأمنية التي ظهرت مشاركة للنيابة العامة في هذا الشأن.

كان أسلوب نظام ٢٣ يوليو إذاً هو الإحاطة بالقضاء وإبعاده عن التأثير فيما ترى الدولة أنه يمس سياستها ، وجرى هذا الإبعاد عن طريق المنع من التقاضي بالنسبة للمسائل التي ترى الدولة أن لها أهمية سياسية لها ، وكذلك إنشاء المحاكم الخاصة بالنسبة للقضايا التي ترى أن لها أهمية سياسية خاصة لها ؛ سواء من حيث أشخاصها ، أو من حيث نوع النشاط الذي ترى منعه ، أو من حيث موضوع الفعل الذي ترى منعه أو تأثيمه ، والعقاب عليه.

ولكنها في هذا الإطار المحدود أبقّت القضاء والقضاة على حالهما تقريباً ، ولم تعمل أساليب الإلحاق والاستتباع والغواية فيهما ؛ وهذا ما قصدت التنبيه إليه في هذه النقطة ؛ بمعنى أنها أبعدت القضاء والقضاة عن مجال الاحتكاك بها ، وتركتهم يمارسون عملهم فيما لا يشكل أهمية سياسية لها ، وبقي القضاء في غاليتهم بفكرهم ، وبعاداتهم عملهم ، وبقيمهم كما كانوا من قبل ، حتى التقنيات الأساسية التي يطبقونها والتي تصوغ فكرهم وأصول مبادئهم القانونية والقضائية بقيت كما هي وكما كانت من قبل.

ويستثنى من ذلك ما سبقت الإشارة إليه بالنسبة للنيابة ، ثم ما يتعلق بمجلس الدولة ؛ وتخصّصه الرئيسي هو الرقابة القضائية على نشاط أجهزة الدولة ؛ وهو جهاز ابتدع فيما ابتدع من وسائل هذه الرقابة ؛ ابتدع حق المحاكم في مراقبة دستورية القوانين (الأمر الذي لم يكن معروفاً من قبل) وكان ذلك بحكم أصدره في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٨ م ، ثم طفق يوسع اختصاصاته ويخضع لرقابته حتى أنشطة الدولة في حالة فرض أحكام الطوارئ وكان عبد الرازق السنهوري على رأس المجلس عندما قامت الثورة ، وساندها أولاً ؛ وهو شخصية عامة ذات سطوة ، ويجمع بين الدور السياسي السابق له ، وبين الدور القضائي الذي كان قائماً ، والريادة القانونية العلمية التي اكتسبها ، وتمكن منها بعد صدور القانون المدني الجديد.

لذلك فقد جرت مواجهة حادة وعنيفة بين قيادة الثورة ، وبين مجلس الدولة في المدى الزماني بين عامي ١٩٥٤م و١٩٥٥م ، ودبرت مظاهرة اقتحمت مجلس الدولة ومكتب رئيس المجلس ، وضرب السنهوري في مكتبه ، ثم صدر قانون يمنعه من تولى الوظائف العامة بحسب أنه كان وزيراً حزبياً في الأربعينيات ثم في ١٩٥٥م صدرت قوانين أعادت تشكيل مجلس الدولة ، وأسقطت حصانة أعضائه ، وأخرجت نحو خمسة عشر عضواً منه ،

وأعيد تنظيم المجلس على صورة تدعم السيطرة الفردية القانونية لرئيس المجلس الجديد الذى تولى منصبه بالأقدمية المطلقة بعد إخراج السنهورى. وخلال الفترة التالية ظهر نوع من أنواع الاتصال والتداخل بين المجلس وبين أجهزة الإدارة فى الوزارات والمصالح. وقد صيغت أوضاع مجلس الدولة بما يكفل عدم تكرار هذا الاحتكاك ، وبالنسبة لمجلس الدولة جرى الأمر على أساس ابتعاد المجلس على المساس بالقوانين التى تمنع التقاضى ، مع "الإفصاح" للسلطة التقديرية فى إصدار القرارات الإدارية "وتفهم" تقديرات الأجهزة الإدارية فى هذا الشأن.

كما جرى الأمر أيضاً بانتداب عدد محدود من أكثر الشباب ذكاءً وخبرة ، ومن هم فى أواسط العمر ، ينتدبون للإفتاء القانونى لا فى داخل مجلس الدولة (وفيه قسم للفتوى) ولكن فى أجهزة مركزية محدودة ؛ هى رئاسة الجمهورية ، ورئاسة مجلس الوزراء ، ووزارة الداخلية ووزارة الحربية ونحو ذلك. وما لبث هذا المسعى أن اتسع اتساعاً كبيراً عبر السنوات التالية للثورة وما بعدها فى السبعينيات والثمانينيات حتى الآن.

وبالنسبة للنيابة العامة ، وبخاصة نيابة أمن الدولة ؛ فقد كان منصب النائب العام دائماً على اتصال وثيق بالدولة وبأجهزتها الثابتة ، وكان هذا الاتصال يتراوح فى درجة الوثوق ، ولكنه كان قائماً على كل حال ، من بدايات القرن العشرين ، ونجد من ذلك شخصيات عامة كبيرة مثل عبد الخالق ثروت باشا فى الأربعينيات ، ومحمد لبيب عطية باشا فى الثلاثينيات ، وعبد الرحمن الطوير باشا فى الأربعينيات ، وعلى نور الدين فى الستينيات ، وغيرهم قبلهم وخلاهم وبعدهم وقد كان أصل تنظيم الإجراءات الجنائية يفرق بين سلطة الاتهام التى تقوم بها النيابة العامة ، وسلطة التحقيق المستقلة التى يقوم بها قضاة التحقيق ، ثم فى خواتيم القرن التاسع عشر نيظت سلطة التحقيق كلها برجال النيابة العامة ، وبقي الوضع كذلك حتى صدر قانون الإجراءات الجنائية فى ١٩٥١م ؛ فميز سلطة التحقيق وحدها ، ووضعها فى أيدى القضاة المستقلين عن الخضوع الرئاسى للنيابة العامة. ثم لما قامت الثورة انتدبت النيابة العامة ورجالها للقيام بسلطات قاضى التحقيق وأفسح الدور للنيابة فى هذا الشأن ، وخاصة فى الدعاوى ذات الطابع السياسى ، ثم توسع هذا الاختصاص فعاد إلى سابق عهده ؛ تجمع فيه النيابة العامة بين سلطتى التحقيق والاتهام ، وتتبع فى ذلك النائب العام ، وتتبع وزارة العدل.

بقى الوضع على هذا التكوين حتى كانت هزيمة ١٩٦٧م ، وبدا بعدها أن الدولة صارت أضعف سياسياً من أن تشكل محاكم خاصة (محاكم غير قضائية) للنظر فى الدعاوى ذات

الصبغة السياسية التي تقيمها الدولة ضد خصومها ومعارضيه ، كما صارت أضعف سياسياً من أن يسوغ فيها بقاء قوانين منع التقاضى ، أو إصدار قوانين جديدة بمنع التقاضى إذا لزم الأمر. لقد كانت الدولة تضع ذلك وتتقوى سياسياً على تسويغه للرأى العام ، مستندة إلى رصيد ما كانت قد أنجزت من مكاسب وطنية تتعلق باتباع سياسة تحرير مستقلة ، تناوئ بها المستعمرين ، وتواجه بها الصهاينة ، وتبنى بها اقتصاداً مستقلاً ، ولكن هزيمة ١٩٦٧ أضعفت هذا الظهور.

إن هزيمة ١٩٦٧ كسرت المشروع السياسى الذى كانت ثورة يوليو اعتمدته ومارست تنفيذه وبناءه ، ورغم الاستجابة السريعة والجادة للنظام السياسى فى إعادة بناء الجيش وتسليحه وتدريبه ، إلا أن النظام السياسى وأبنيته بقى قائما على ذات الأسس التى بنيت عليها هياكله ، وظهرت ملامح التشقق فى علاقته بقوى الرأى العام ، وملامح تفكك فى أبنيته السياسية ، وحدثت إضرابات الطلبة فى فبراير ١٩٦٨م بما لم يكن مثله مسبقاً منذ ١٩٥٤م ، واهتزت الشرعية السياسية للنظام.

وفى هذا الإطار ، بدأت الوظيفة الكامنة للقضاء تحاول من خلال نشاطها القضائى اليومى فى فض الخصومات بين الأفراد ، بدأت توسع من ولايتها القضائية المنتقصة من خلال أحكام حاولت أن تناقش من بعيد مدى دستورية عدد من الإجراءات التى كانت أقرتها الثورة من النواحي السياسية والاجتماعية ، وبدأت تمد نشاطها إلى خارج النطاق الذى كان مضروباً عليها ، من حيث منع التقاضى وإقرار النظم القضائية الخاصة.

ومن هنا تبدو الملاحظة التى حرصت على ذكرها فى بدايات هذا الحديث عن مسلك ثورة ٢٣ يوليو مع القضاء ؛ ذلك أنها وإن كانت ضيقت من نطاقه ، وأنشأت محاكم خاصة ، وإن كانت قيدت مجلس الدولة وتداخلت مع النيابة العامة ذات الصلة التقليدية بالسلطة التنفيذية ؛ إلا أنها تركت القضاء ورجاله على حالهم تقريباً فى النطاق الضيق المضروب عليهم ؛ فكانوا كما لو أنهم فى "بيات شتوى" ، وما إن ذاب الجليد من حوله وتشققت بعض الجدران ، حتى بدأ يتمطى ويتمدد مستشرفاً حيزه الذى بلغه فى الأربعينيات والذى تحميه المبادئ الدستورية والقانونية التى بقى القانونيون يتثقفون بها.

وبدا لنظام الحكم أن ترك الأمر على هذه الصورة لا تؤمن نتائجها ويستدعى القلق ؛ من حيث بدء الحركات الشعبية ، ومن حيث تشقق جدار الشرعية القائمة ، وهو فى ضعفه الذى صار إليه تولد لديه الاحتياج للتكوينات المؤسسية التقليدية لتحمل أو المشاركة فى حمل أعباء

القرارات العامة. وعندما احتاج النظام السياسى إلى مشاركة تتم من خلال القضاء وتشارك فى إسناد شرعية الدولة وقراراتها ، بدأ النظام القضائى -على عكس المطلوب منه- يتحرك حركة ذاتية وفقاً لأصل تكوينه القانونى والثقافى ، ويميز نفسه باستقلالية تترأى ، ويمكن أن يتفطن إلى ملاحظتها من كان فى خبرة قيادة الدولة وقتها ، ومن كان فى حذره وتوجسه .

لذلك ظهرت فى الأفق محاولات لما سُمى بمشروعات الإصلاح القضائى ، وكانت تحاول أن تجذب الجهاز القضائى إلى جوار التشكيل السياسى للدولة حتى يمكن إيجاد الوسائل للتأثير المنتظم على القضاة ، وجرى ذلك على أساس فكرتين ، ظهر الترويج لهما :

أولاهما : بدأت - أو بعبارة أدق قويت - الدعوة إلى إدخال القضاة فى الاتحاد الاشتراكى ؛ وهو التنظيم السياسى الوحيد الذى أقامه النظام وقتها ؛ والذى صيغت فكرته السياسية على أنه يمثل تحالف قوى الشعب العاملة التى تمثلها الثورة. و قيل وقتها إن انضمام القضاة للاتحاد الاشتراكى لا يعتبر اشتغالاً بـسياسية حزبية ؛ لأن السياسة الحزبية تفيد تعدداً لأحزاب تقوم بينها خصومات سياسية من واجب القضاة أن ينأوا بأنفسهم عنها أما التنظيم الوحيد القائم الذى يمثل الشعب ؛ فهو بعيد عن ذلك ، وكان القصد فيما يظهر أن يندمج القضاة فى الهرمية التنظيمية السياسية ؛ بما لا ينضح فقط على فكرهم ، ولكنه يؤثر فى قراراتهم وأحكامهم من بعد.

وثانيتها : ظهرت فكرة "القضاء الشعبى" ؛ أى أن يكون من بين من تشملهم المحاكم ويجلسون مع القضاة فى نظر الدعاوى (سواء الجنائية أو المدنية أو الإدارية) أناس يمثلون الشعب من غير القضاة ، وقد يكونون من غير رجال القانون ؛ لأنهم يمثلون الفكر السياسى والاجتماعى ؛ الذى يعبر عن مصالح الشعب ، وعن المرامى السياسية والاجتماعية التى تستهدفها الثورة والنظام السياسى. ولم يتحدد وقتها -فيما أظن وفيما أذكر- كيف تختار هذه العناصر غير القضائية وغير القانونية والتى تضاف إلى القضاة المحترفين فى محاكمهم ، وتشاركهم نظرهم الدعاوى والحكم فيها ، ولكن الفكرة كانت تتداول لتجد ما يؤيدها من بعد ، ثم ينظر فى التفاصيل التنظيمية لها.

ولم تقم الفكرة فى مجال الترويج النظرى فقط ، إنما وجدت لها بعض إرهاصات ، أو تطبيقات مبكرة ، فى تكوين ما سُمى "لجان فض المنازعات" بين الملاك والمستأجرين فى الأراضى الزراعية ، وكان تشكيلها يشمل ممثلين للاتحاد الاشتراكى وللجمعية التعاونية الزراعية -كما أن الفكرة عينها عاشت فى السبعينيات فى العهد التالى لنظام ٢٣ يوليه ،

ووجدت أخطر تطبيق لها في ١٩٧٧م عندما صدر قانون تنظيم الأحزاب السياسية ، وشكل المحكمة التي تنظر في قضايا الأحزاب من القضاة الخمسة للمحكمة الإدارية العليا بمجلس الدولة ، ومعهم خمس من الشخصيات العامة ، كما ظهر ذلك أيضاً فيما سمي "محكمة القيم"؛ وهما أخطر تطبيقين من تطبيقات هذه الفكرة ، وظهر في العهد التالي لثورة ٢٣ يوليه في النصف الثاني من السبعينيات ، وبقيا إلى اليوم.

المهم أن فكرة إدخال القضاة في الاتحاد الاشتراكي ، وفكرة إدخال غير القضاة في أعمال القضاة كالتأهيل واجهت مقاومة شديدة من القضاة ، صداماً وعزوفاً وتمسكاً بما صيغ به القضاء المصري من قبل ٢٣ يوليه من أصول ومبادئ ووجه تثقيف ، وتمسكاً بما كان عليه الفكر القانوني وإجراءات المحاكم ومبادئ الاستقلال والحياد المستقر في تكوينهم المعنوي.

قامت المواجهة بين نظام الحكم وبين القضاء ، فلم تعد الصيغة السابقة صالحة ، وهي ترك القضاء على حاله ، مع الاقتطاع منه للمجال الذي يثير الاحتكاك ، ولم يكن القضاء صالحاً ولا مهياً لأن يقوم بدور تمليه عليه سياسة الحكم ، ولا كان بثوابته والغالب من أفراد مطوعاً فيما يتعلق بمبدأي الاستقلال والحياد اللذين تربوا عليهما. وقام القضاء بحركة شهيرة في ناديهم (نادى القضاة) إذ أصدروا بياناً في ٢٨ مارس ١٩٦٨م ضمنوه رفضهم للانضمام للاتحاد الاشتراكي ، ورفضهم لفكرة القضاء الشعبي. وكانت انتخابات نادى القضاة ، والتي أسفرت عن نجاح كبير لهذا الاتجاه ، وعن فشل من كانت الحكومة تراهم مؤيدين لسياستها.

وهنا وقع ما سمي بعد ذلك "مذبحة القضاء" في آخر أغسطس ١٩٦٩م ؛ إذ صدرت ثلاثة قوانين حلت بموجبها الهيئات القضائية جميعها (المحاكم ومجلس الدولة) وأعدت تشكيلها بعد أن أسقطت نحو ٢٠٠ من أعضاء الهيئات القضائية ؛ منهم رئيس محكمة النقض ، وبعض مستشاري محكمتها ، ونائب رئيس مجلس الدولة ، ومستشارون من محاكم الاستئناف ، وأعضاء من الدرجات الأدنى من جميع الهيئات القضائية ، ونقل بعض من أسقطت أسماؤهم إلى وزارات ومصالح أخرى ، وترك البعض الآخر بغير عمل في أى جهة حكومية فاشتغل بالمحاماة.

وأنشئت المحكمة الدستورية باسم "المحكمة العليا" لمراقبة دستورية القوانين ، وإلغاء ما لا يتفق مع الدستور من أحكامها. وصيغ هذا الأمر بطريقة تنبئ عن أن إنشاء هذه المحكمة كان كسباً قضائياً وتطويراً للوظيفة القضائية لمراقبة دستورية القوانين. ولكن طريقة إنشاء المحكمة واختيار أعضائها ، وجعل مدة العضوية فيها ثلاث سنوات قابلة للتجديد ،

وتفاصيل الأحكام الخاصة بها كشف عن أن المقصود من إنشائها كان في الأساس لحجب المحاكم المدنية والإدارية عن مناقشة دستورية القوانين واللوائح ؛ وفقاً للمبادئ التي كانت أرسيت من ١٩٤٨م في هذا الشأن ؛ ولذلك نص القانون على أن يكون النظر في دستورية القوانين اختصاصاً لهذه المحكمة "دون غيرها".

وكذلك شكل المجلس الأعلى للهيئات القضائية ، برئاسة رئيس الجمهورية وينوب عنه وزير العدل ، وضم إليه الرؤساء من رجال القضاء ومجلس الدولة ، كما ضم إليه من غير جهات القضاء كلاً من إدارة قضايا الدولة ، والنيابة الإدارية ويمثل كل منها رئيسها. وصار هذا المجلس مما يربط شئون القضاة بوزارة العدل بوصفها ممثلة للسلطة التنفيذية.

هذه "مذبحة القضاء التي جرت في ١٩٦٩م ، وكانت تجربتها الأولى هي ما جرى في مجلس الدولة في ١٩٥٥م . لم يذكر كثيرون ما حدث في ١٩٥٥م عندما يتكلمون عن حدث ١٩٦٩م ؛ وذلك لسببين يبدوان لي: أحدهما أن مجلس الدولة مع أهمية رقابته القضائية على أعمال الحكومة فإن صغر حجمه النسبي وحادثة العهد به وقتها لم يكونا ليجعلاه ممثلاً للقضاء بعامه ، سيما أن القضاء المصري بهيئات محاكمه ، ونادى قضاته لم يحرك ساكناً بالنسبة لهذه الضربة التي رأوها تطير رأس الذئب وحده ، والسبب الآخر أن إنجازات ثورة ٢٣ يوليه فيما تلا ذلك من أعوام من النواحي السياسية الوطنية والاجتماعية غطت على الحادث وطواه النسيان المتعمد ، أما حادث ١٩٦٩م فقد أصاب الجسم الرئيسي للقضاء وفروعه ، كما أنه جاء في ظل موجة انكسار سياسي فلم تفلح في تغطيته بقايا الشرعية السياسية المهترزة.

وقد كان هذا الإجراء من أشد ما عانت منه سمعة ثورة ٢٣ يوليه ونظامها السياسي من بعد ، وشُنع به على سياسات الثورة الإيجابية الوطنية لما أريد العدول عن هذه السياسات ، ولما أريد اتباع سياسات "التقليل" من الاستقلال الوطني ، والسعى إلى الوقوع في براثن التبعية للولايات المتحدة الأمريكية ، وأنتج هذا الأمر أثره ؛ فإن الهجوم على نظام ٢٣ يوليه فيما فعل بالقضاء المصري في ١٩٦٩م كان هجوماً واجباً وهو حق حتى وإن كان أريد به باطل ، ولقد أريد به باطل فعلاً ؛ فقد استغلت "مذبحة القضاء" في التشجيع على جملة السياسات الوطنية التي كانت متبعة من قبل ، وساعد على ذلك طبعاً شبح الهزيمة المخيم منذ ١٩٦٧م ، وكانت خطة النظام لما بعد ١٩٧٠م أنه استمرار سياسي واقتصادي لنظام عبد الناصر ، وأنه لا مخالفة إلا في الرغبة في تصحيح عيوب نظام الحكم ، والحقيقة أن نظام ما بعد ١٩٧٠م بنى نظاماً سياسياً واقتصادياً نقيضاً لنظام عبد الناصر. ولم يبق منه ولا

شكل استمراراً له إلا في نظام الحكم الفردي (حتى الآن) ؛ أي إنه هدم ما ادعى استبقاءه ، وأبقى ما ادعى تصحيحه .

إن ما أريد أن أشير إليه أن "مذبحة القضاء" التي جرت في ١٩٦٩م زادت من تقويض الشرعية السياسية لنظام الحكم ، وضربت معول هدم في بنيان كان المصريون قد نجحوا فعلاً على مدار ما يشارف القرن في بنائه على دعائم وطيدة. ولكن المشنعين على ثورة ٢٣ يوليه بهذا الإجراء من الساسة الذين حكموا مصر بعد جمال عبد الناصر منذ ١٩٧٠ ، لم يكونوا أحرص على استقلال القضاء ولا على حيده. وقد عاد القضاة المفصولون بعد تباطؤ وتلكؤ ، وعاد البعض دون الآخرين بقانون صدر ، ثم مورست ضغوط الرأي العام ، ورفعت الدعاوى ، وحكمت محكمة النقض للمستبعدين ، فصدر قانون بإعادة الجميع ، كما صدرت قوانين السلطة القضائية ، ومجلس الدولة في ١٩٧٢م ، وأبقيا على هيمنة وزارة العدل على الهيئات القضائية من خلال المجلس الأعلى للهيئات القضائية ، وأبقيا على دور وزارة العدل في وجوه إشراف فعالة ومؤثرة على القضاة والمحاكم .

كان ما فعله الرئيس أنور السادات في السبعينيات من إعادة القضاة وإلغاء قوانين منع التقاضي والإفراج عن المعتقلين السياسيين ، ورد أموال من خضعوا للحراسة وغير ذلك ؛ كان كل ذلك فيما يبدو لي نوعاً من اتباع نصيحة أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي لابنه المهدي عندما حلت المنية بأبي جعفر فيما معناه: "لقد كنت استصفيت أموالاً للناس ، وجعلت في خزائني ثبناً بما استصفيت ؛ فإذا توليت الخلافة فأعد للناس حبوسهم ؛ حتى يبدو أنهم في عهد جديد". وإن أي حاكم يلجأ في بداية حكمه إلى هذا الأسلوب ليبدو للناس "أنهم في عهد جديد". وإذا استقرنا قوانيننا نلاحظ أن أكثرها استقامة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ هو ما صدر منها في بداية العهود (عهود الحكام).

ومن جهة أخرى ، وبالنظر السياسي والتاريخي العام ، وفي مجال المقارنة بين العمل السياسي قبل ١٩٧٠م وبعدها ، نلاحظ أن الرئيس عبد الناصر كان كلما ضيقت عليه الخناق وحاصرته قفز إلى الأمام متحدياً ، وإن الذي بعده كلما ضيقت عليه الخناق وحاصرته قفز إلى الخلف متراجعاً. وكانت سياسات ما قبل ١٩٧٠م تميل إلى المواجهة والدخول في المعارك المفتوحة ، والجهر بالفعل الممارس ، وكانت تميل مع الخصوم إلى الضرب - عزلاً أو اعتقالاً - لا إلى الإفساد ، وإلى تجميع السلطات جهاراً على خلاف سياسات ما بعد ١٩٧٠م التي ترسم مؤسسات صورية ، وتجمع السلطة مع الالتفاف على المعاني وإفراغ ألفاظها من محتواها الحقيقي.

والحاصل في ظني ، أن أسلوب المواجهة والمكافحة الصريحة ، يجعل الأفراد يتجمعون ويجعل الجماعة أكثر تماسكاً ، ويجعلها أقدر على الصمود والمقاومة ؛ حتى لو كانت المواجهة قهراً وعدواناً ، بينما أن أسلوب الإفساد والغواية يفرق الجماعات ، ويجعل المعارك فردية ، ويجعل ميدانها لا خارج النفس ، ولكن في داخل الجوانح والجوارح ؛ وهو يحيل المعارك العامة إلى معارك ذاتية نفسية ، ويحيل الجهر إلى خفي ؛ أي يجعل صراع الإنسان لا مع شيء خارج جوارحه ، ولكنه يكون مع جوارحه نفسها.

لذلك ، وبالنظر إلى نظام الدولة كله وعلاقات مؤسسات بعضها ببعض ، فإن الفارق المهم بين نظام حكم ٢٣ يولييه والنظام الذي تلاه بعد ١٩٧٠م ؛ هو فارق لا في طبيعة السلطة ذات التكوين الأحادي المندمج ، ولا في الأسلوب الفردي في اتخاذ القرار ، ولا في شخصية القيادة (أي اندماج الوظيفة القيادية في شخص القائم بها) ولكن الفارق يكمن في الأدوات والوسائل التي يُتكفل بها لدى القائمين بالأمر ضمان أحادية السلطة واندماجها ، رغم الشكل التعددي الذي تظهر به ، وضمان استبقاء فردية القرار رغم المظهر التعددي الذي يتخذه ، وضمان أن تصدر الإرادة الجماعية لأي مجلس أو هيئة معبرة عن المشيئة الفردية للجالس في صدر المجلس ، أو المتوسد رئاسة الهيئة ، وضمان هذا الالتحام الوثيق بين الشخص ووظيفته ؛ بحيث إنه لم يعد ما يميز الصالح الذاتي له عن الصالح الموضوعي الذي يتعين أن يبتغيه العمل المؤدى.

فمثلاً كان نظام جمال عبد الناصر لا يقر شرعية وجود أحزاب متعددة (هكذا صراحة) ولكن النظام الذي تلاه يقر بالتعددية الحزبية ، ويعترف بها نظاماً قانونياً مشروعاً ، ولكنه توسل إلى إفراغ الأحزاب الموجودة من فاعليتها السياسية بقدر الإمكان ، وصارت البضعة عشر حزباً القائمة علناً ، بعضها موقوف أو مجمد رسمياً ، وبعضها لافتة على مقر دون فاعلية ، وبعضها ملحق بالدولة ، وبعضها مضيق عليه الخناق ، وحرّم ما يجد من حركات حزبية يتوقع لها وجود فعلي وفاعلية حقة في الوجود الشرعي والنظام هو نظام حزب واحد من الناحية الفعلية.

ومثلاً ، كان المجلس النيابي القائم على السلطة التشريعية ، في عهد عبد الناصر يوجد أحياناً ولا يوجد أحياناً أخرى (افتقد وجوده تسع سنوات من ثمانين سنة) وعندما وُجد لم يلحظ له أثر في رسم السياسات أو إقرارها ، مقارنة بما يصدر عن رئاسة الجمهورية. أما في العهد الذي بعده ؛ فقد وُجد المجلس على الدوام (على مدى ثلاثين سنة تلت) ولكن

كانت هناك ست عشرة سنة منها (من عام ١٩٨٤ إلى عام ٢٠٠٠م) حكمت فيها المحكمة الدستورية ببطلان تشكيل مجالس الشعب الأربعة التي شكلت خلالها ، ولم تطق الحكومة في أى منها معارضة لا تزيد على بضعة عشر أو بضعة وعشرين عضواً ؛ مما يجاوز أربعمئة من الأعضاء ، ولا طاق أن تصل المعارضة في عام ١٩٨٧ إلى نحو ٢٢٪ من الأعضاء وقرارات المجلس دائماً معدة من قيادة الدولة التنفيذية ، والحزب ذو الثبات والدوام فيه لثلاثين سنة هو حزب الحكومية بأغلبية لم تقل عن ٩٠٪ إلا مرة واحدة قلت إلى ٧٨٪ ، وتصنع في انتخاباته ما صار مجال طعون انتخابية تصل إلى المئات في كل مرة ولا يطبق من أحكام القضاء وقراراته بشأنه إلا حالات فردية رآها حزب الحكومة محققة لصالح رجاله .

فالمطلوب دائماً هو كيفية الإبقاء على الهياكل والمباني ، مع الاستيعاب للوظائف والمعاني ، وكيفية الإبقاء على الأشكال مع تفريغ المحتوى ، وكان لهذه الأساليب ولما استخدم فيها من أدوات مساس بالسلوك الفردي والجماعي ؛ مما أصاب التكوين المؤسسي بأنواع من الوهن وفقدان المناعة ، والاعتیاد على مجافاة القول للفعل وتآكل المعاني ، وتسمية الأمور بغير أسمائها ، وإطلاق الأسماء على غير مسمياتها .

في هذا السياق التاريخي ، وفي هذا الإطار السياسى التوظيفي ، يمكن أن نقرأ الرسالة التي بعث بها الأستاذ الفاضل المستشار يحيى الرفاعي إلى نقابة المحامين ؛ يعتزل بها المحاماة ، ويقرن ذلك بشهادته عما يراه وما يخشى منه بالنسبة لاستقلال القضاء والقضاة مما هو حادث فعلاً .

أظهرت الرسالة ما يتعلق بعلاقة وزارة العدل بالهيئة القضائية ، والدور الفعال الذي تقوم به الوزارة في هذا المجال . والسلطة التنفيذية بالنسبة للقضاء تتمثل في وزير العدل ، والسلطات التي ناطها قانون السلطة القضائية بوزير العدل هي سلطات للحكومة ، وجهات بالنسبة للقضاء ، وطبقاً للقانون ذاته فإن وزير العدل هو من يندب من مستشارى محاكم الاستئناف من يتولون رئاسة المحاكم الابتدائية ؛ بما يتيح هذا المنصب لرئيس المحكمة الابتدائية من إمكانات عملية وقانونية ورقابية على القضاة ، وبما يكفله منصب رئيس المحكمة الابتدائية من مزايا مادية وعينية لمن يتولاه . وإن رأى المجلس الأعلى للقضاء لا يلزم الوزارة في اختيارها رؤساء هذه المحاكم . ويذكر أنه جرى العمل على دعوة القضاة لعرض قضاياهم المهمة على رئيس المحكمة بالمخالفة لما يقضى به الدستور والقانون .

كما ذكرت الرسالة أن التفتيش القضائي هو هيئة تابعة للوزارة ؛ بما لها من سلطة الإشراف والرقابة على أعمال القضاة ، وبما لها من نفوذ وأثر فعال عليهم من حيث تقرير الأهلية

والصلاحية ، والمسائلة ، وفحص الشكاوى والتحقيق ، واقتراح النقل والندب والترقية والتخطى. وإن الوزارة من خلال ما لها من سلطات ، ومن خلال رؤساء المحاكم وإدارة التفتيش الفنى يمكنها التأثير فى توزيع العمل على الدوائر. كما أشارت الرسالة إلى أن ثمة تمييزاً مالياً يجرى بين رجال القضاء من خلال وزارة العدل ؛ عن طريق الحوافز ومكافآت العمل الإضافى ، ودورات التحكيم ، والكسب غير المشروع ، والمعالجات العلاجية والاجتماعية ، والمزايا العينية الأخرى ، وغير ذلك مما أشارت إليه الرسالة.

ويهمنى أن أوضح جملة من المسائل التى تبين ما فى هذه الملاحظات من أهمية تمس صميم العمل القضائى ؛ وهى تتعلق بكيفية نظر القاضى لقضية معينة ، والمنهج الذى اتخذه القانون هو أن يضبط هذه المسألة على نحو موضوعى تستبعد منه بأقصى قدر يستطيعه البشر إمكانية أن يجرى اختيار قاض بعينه لنظر دعوى بعينها ؛ وهذا ما عرفه الدستور وعرفته القوانين بعبارة "القاضى الطبيعى" ؛ أى القاضى الذى لا تختاره بذاته سلطة بذاتها لنظر قضية بذاتها.

ذلك أن رجال القضاء عندما يبدأون عملهم القضائى ، ويبارسونه مدة من الزمن ، إنها تهر وجوه التباين بين بعضهم البعض فى أسلوب تناول الدعاوى ، وأسلوب تحقيق وقائعها ، وأسلوب فهم نصوص القانون وأسلوب التطبيق ؛ يتباينون فى إطار الالتزام بأحكام القانون وضوابطه ، وفى حدود الحيطة والاستقلال الواجب توافره فى النظر ؛ يتباينون بين متشدد ومخفف فى وسائل الإثبات ، ويتباينون فى درجة ما يستلزمه الواحد منهم للتوصل لليقين أو الظن الراجح ، ويتباينون فى تفسير النصوص بين من يميل إلى الجمود أو الضبط ، ومن يميل إلى المرونة ، وأن القضايا تتقارب فى مشاكلها وتتفاوت تفاوتات ثقل وتزيد ، والمصالح تتفاوت وتتقارب أيضاً ؛ ومن ثم يكون اختيار قاض بعينه لنظر دعوى بعينها أمراً له أثر كبير فى مصير الدعوى ؛ وذلك كله مع الافتراض القانونى والقضائى الكامل بعدم التدخل أبداً فى شئون المحاكم والقضاء.

وينتج عن ذلك أن من يتمكن من اختيار من يعين لنظر دعوى بعينها ؛ يكون كما لو كان "بالتحكيم عن بعد" قرر مصير الدعوى ؛ بغير تدخل مباشر ، وبغير انتهاك لأى من مبادئ التقاضى المعترف بها قانوناً وواقعاً. وهذا ما حرص القانون وحرصت التقاليد القضائية على سد الذرائع أمام أى من احتمالاته. أما القانون فهو الذى يحدد اختصاص المحاكم ، ويرسم مستويات المحاكم من ابتدائية إلى استئنافية إلى عليا ، ويرسم درجات التقاضى ، ويحدد الشروط الموضوعية لتولى القضاء فى أى من ذلك ، ويرسم إجراءات رفع الدعاوى ، ويحدد النظام الإقليمى - وهكذا ، ولم يترك القانون لوزير العدل إلا إنشاء المحاكم الجزئية ، وتحديد

اختصاصها الإقليمي ؛ وهى ليست أدنى درجات التقاضى فقط ، ولكنها أقلها أهمية من حيث الموضوعات التى تنظرها. والقانون كما نعرف يضع تحديداته فى صيغ عامة ومجردة ، وأساليب موضوعية تصدق على الحالات الملموسة بالأوصاف الموضوعية التى تتوافر ، وليس بذوات الحالات ولا ذوات أشخاصها.

ثم يبقى بعد ذلك ، أنه مع الالتزام بكل الضوابط القانونية الموضوعية ؛ فثمة محاكم بكل واحدة منها كثرة من القضاة تصل أحياناً إلى بضع مئات ، ويتوزع العمل فيها دوائر ثلاثية أو خماسية تتجاوز المائة أحياناً ، وتتوزع عليها قضايا تصل إلى الآلاف ؛ فكيف يجرى توزيع نوعيات القضايا إلى الدوائر المكونة من أشخاص معينين؟ هذا التوزيع لا يتلاءم معه جمود النصوص التشريعية وثباتها ؛ فهى تحتاج إلى مرونة ، وعلى قرارات تصدر كل سنة أو نحو ذلك. ألزم القانون أن تصدر القرارات فى شأنها من الجمعية العمومية لقضاة كل محكمة. وأن تتحدد نوعيات القضايا حسب تصنيف موضوعى لمضمونها ، وتتوزع الدوائر الكافية لنظر كل موضوع ، مثل موضوع الإيجارات مثلاً ، والعمال ، والتعويضات ، والجنح ، وإلغاء القرارات الإدارية ، والتأديب.. إلخ. ثم يوزع القضاة أو المستشارون على هذه الدوائر بقرارات تصدر من الجمعية العمومية.

والجمعية العمومية للمحكمة تتكون من مجموع القضاة أو المستشارين بها ؛ ومن ثم فالقرار الصادر منهم يصدر من مجموعهم ويتعلق بمجموعهم أيضاً ؛ فهم يصدرون القرار وهم موضوعه. ثم إن المعروف أنه كلما زاد عدد مصدرى أى قرار ، قلت نسبة العنصر الذاتى فى هذا القرار ، ويفترض أن أقل نسبة للعنصر الذاتى تكون فى قرار يصدره أصحاب الشأن جميعاً فيما يتعلق به. ونحن نلاحظ أحياناً أنه إذا لم تجد الجمعيات معياراً موضوعياً لتوزيع قضايا بعينها بين أكثر من دائرة ، قررت التوزيع وفقاً للأرقام الفردية والزوجية للقضايا ؛ وذلك التزاماً بالألا تتدخل مشيئة فردية فى إيصال قضية بعينها إلى قاض بعينه.

ويظهر من ذلك أن ثمة التزاماً قانونياً وعرفياً وقضائياً مفاده:

- أن يجرى تصنيف القضايا تصنيفاً موضوعياً يتعلق بالأنواع والموضوعات ؛ وليس بذوات المتقاضين ولا بعين قضية معينة.
- ألا يُختار قاض معين لقضية بعينها.
- ألا يتحدد القاضى بذاته بعد أن تتحدد قضية بذاتها من حيث الأطراف ، أو من حيث الموضوع وعلى خلاف هذه المبادئ نلاحظ ما يحدث الآن من أن الجمعيات العمومية

تفوض رئيسها في توزيع الأعمال ، وفي تحديد الدوائر أثناء السنة القضائية. كما أنه يرد على خلاف هذه المبادئ أن يكون ثمة بدائل لنظر الكثير من الدعاوى الجنائية عند قيام حالة الطوارئ؛ فيمكن أن تعرض القضية على محكمة الجنايات العادية ، أو أن تُعرض على محكمة أمن الدولة أو أن تعرض على محكمة عسكرية ومحاكم أمن الدولة يمكن قانوناً أن تشكل من مستشارين فقط ، أو من مستشارين وعسكريين معهم ، أو من عسكريين فقط ، والمحاكم العسكرية التابعة للقضاء العسكري لا ندرى كيف تشكل أى دائرة منها ، ولا ما هى الضوابط القانونية التى تضبط هذا النظر. وكل ذلك صدرت بشأنه من قبل أحكام قضائية ناقشته وأوضحت وجهة النظر القانونية بشأنه ، وقررت بطلان القرار الذى يصدر بإحالة قضية بعينها إلى محكمة بعينها ، ولكن هذا النظر هوجم وعُدل عنه. وأظن أن سبباً أساسياً لاستبقاء حالة الطوارئ لثلاث وعشرين سنة لم تنقطع هو استبقاء هذه المحكمة.

أما بالنسبة للمزايا المادية ؛ فإنه لا حاجة للتدليل على أن عنصراً من أهم عناصر ضمان النأى الواجب عن التأثير على القضاة هو وحدة المعاملة المالية والمعاملة الاجتماعية ، والمساواة التامة بين ذوى المركز القانونى الواحد من القضاة ؛ فلا يجوز أن يتميز قاض عن غيره ممن يساويه فى الدرجة والأقدمية ومكان العمل. والحقيقة أن المرتبات وما يلحق بها من حوافز شهرية أو بدل قضاء أو بدل تمثيل أو غيره ما يلحق بالمرتبات ؛ فهو واحد وقراراته واحدة. ولكن وجه الملاحظة الواردة فى رسالة المستشار الرفاعى يتعلق بما ينتدب إليه القضاة فى لجان التحكيم والعمل الإضافى ، ولجان الكسب غير المشروع ، وكذلك ما أسماه "أنواع المعاملة المالية والعلاجية والاجتماعية والمزايا العينية الأخرى". وأشارت إلى أن ثمة ما يصرف بالإدارة الفردية دون قواعد.

هذه الأمور التى أشارت إليها الرسالة ، لا أدرى كيف سكتت الهيئة التشريعية ممثلة فى مجلس الشعب عن تقديم الاستجابات بشأنها ، وكيف لا يجرى التقصى عن وجوه الصرف وأحواله وبنوده بوصفها بنوداً فى الميزانية ، وكيف لا يظهر من مراقبات الجهاز المركزى للمحاسبات وجود هذا الأمر ؛ وهى مراقبة تتعلق بالوزارة بوصفها إحدى جهات السلطة التنفيذية ؛ فهى ممارسة لا تتعلق بالرقابة على القضاء.

على أنه فى هذا المجال ؛ ومما قد يعادله أهمية أو يزيد هو أمر الانتدابات التى تحدث للقضاة إلى الوزارات والهيئات العامة ووحدات الحكومة فى كل المجالات. والانتدابات تحدث أكثر

ما تحدث في مجلس الدولة ، وهي تتكاثر أحياناً مع الشخص الواحد ؛ بحيث تراحم عمله الأصلي في القضاء ؛ وهذا أمر في حدود ما يكون نافعاً لجهاز الإدارة وهيئاته ، وكافلاً للقدر المطلوب من الرشد القانوني في نشاط جهات الحكومة ؛ فإنه يتعين أن يخضع لضوابط العمل القضائي من حيث الأقدميات والترتيبات ، ولا يكون باختيار جهات الإدارة ، ويتعين أن يكون لمدد محددة غير قابلة للزيادة ويتعين ألا يخل ذلك بعمل جهات الفتوى ؛ بوصفها المفتى الأساسي لجهات الإدارة وبوصفها لصيقة بالتكوين القضائي لا تنفك عنه .

ومما له أهمية أيضاً في هذا المجال ما هو معروف من تعيين البعض في وظائف المحافظين ، أو في غيرها ، وتقرير معاشات استثنائية للبعض عند بلوغهم سن التقاعد ، والقضاة يعرفون أمثلة في ذلك والأولى صوناً لاستقلال القضاء ألا يعين قاضٍ بوظيفة أخرى بعد تركه القضاء إلا بعد مضي ثلاث سنوات مثلاً على تركه القضاء ، وألا يتقرر معاش استثنائي لقاضٍ عند تركه القضاء ، إلا بعد عرض الأمر على جهات القضاء لتضع الضوابط بشأنه ، أو تكون هي من تقدر مدى الاستحقاق في هذا الشأن ، وهي من يرقب حالاته . وكذلك الشأن بالنسبة للجان فض المنازعات التي نشأت أخيراً ، والوزارة تختار لها من القضاة دون ضوابط معلنة ، والأولى أن يكون الأمر بيد مجالس القضاء وهيئاته لتضع القواعد والضوابط وتعين الحالات . ومما له مناسبة ذكر هنا أيضاً ، أن الأستاذ المستشار محمد أمين المهدي رئيس مجلس الدولة السابق ، كان أوقف في سنة ٢٠٠٠م مكافأة شهرية ترد من وزارة العدل لأعضاء محكمة الأحزاب منذ سنة ١٩٩٢م عندما كان المستشار محمد حامد الجمل رئيساً للمجلس ؛ لأن المستشار المهدي لم ير وجه أحقية قانونية لصرفها للأعضاء ، ولأن الوزارة ممثلة بالوزير ؛ وهو عضو في لجنة الأحزاب التي يطعن في قراراتها أمام هذه المحكمة . ولا أعرف إن كان وقف الصرف مستمراً ، بل عاد صرفها من جديد .

وإنني أذكر أنه في ١٠ أغسطس ١٩٢٦م وعند مناقشة ميزانية الدولة لعام ١٩٢٥م لاحظ النائب الوفدي فخري عبد النور أن الحكومة رفعت راتب رئيس محكمة الاستئناف (لم تكن أنشئت محكمة النقض بعد) مائتي جنيه سنوياً بصفة شخصية فوصل الراتب إلى ٢٤٠٠ جنيه سنوياً ، وكذلك فعلت مع أحد المستشارين . وذكر أن ذلك يعتبر افتئاتاً على استقلال القضاء ، وطلب حذف الزيادة صوناً لهذا الاستقلال . ودافعت الحكومة عن الزيادة باعتبار أن المرتبات كانت خفضت رسمياً ، وأن البعض نقل من وظيفة ذات راتب أعلى فاحتفظ له براتبه السابق ، ومع ذلك لم يقتنع الأستاذ فخري عبد النور ، ونقل المسألة إلى المناقشة العامة باعتبارها مسألة تتعلق باستقلال القضاء ، وأنه لا يجوز منح أي زيادة شخصية للقاضي .

وكان سعد زغلول هو رئيس مجلس النواب فقال: "إن موضوع المناقشة وإن كان بالنسبة للمبالغ المراد حذفها غير مهم ، إلا أنه مهم إلى الدرجة القصوى فيما يتعلق باستقلال القضاء . يجب أن يكون القضاء مستقلاً ، ولا يمكن أن يكون مستقلاً إلا إذا لم تتدخل فيه السلطة التنفيذية ، أو كان تدخلها قليلاً جداً". ثم قال: "إن نظام القضاء في مصر يساعد السلطة التنفيذية على أن تتدخل فيه بطرق شتى مشروعة ، وهذا أمر يؤسف عليه ، ولكنها تتدخل أيضاً بصفة غير مشروعة ، بل بصفة تكاد تكون رشوة للقضاة ، وهذا ما لا يجوز أبداً ، ويجب على حضراتكم بصفتم نواب الأمة أن تضربوا على كل يد تمتد إلى هذا الاستقلال (تصفيق حاد)". ثم قال: "لا يجوز مطلقاً أن يمتاز قاض عن زميل له يجلس بجانبه إلا إذا كان ذلك بحكم الزمن والقدم" ، ثم قال في خواتيم أحاديث الأعضاء: "سمعت الآن من كثيرين دفاعاً عن القضاء ، كما سمعت بغاية السرور دفاعاً عنه من معالي وزير الحقانية ، وإنى أتشرف أيضاً بالدفاع عن القضاء ، وأراني حائزاً لهذا الشرف بمنع تدخل الحكومة في استقلال القضاء بهذه الطريقة المعيبة". ثم قرر المجلس حذف العلاوات الشخصية المذكورة.

وأذكر وأنا صبي صغير لم أبلغ الخامسة عشرة من عمري في ١٩٤٨ م ، كان أبى المستشار عبد الفتاح البشري - رحمه الله - رئيساً لإحدى دوائر الجنايات الثلاث بمحكمة الاستئناف بالقاهرة. وكان الآخران هما المستشار عبد اللطيف محمد ، والمستشار حسن فهمى بسيونى. واغتيل المستشار أحمد الخازندار ؛ رأت الحكومة أن تقدم سيارة بحرس إلى كل من أعضاء هذه الدوائر. ولا زلت أذكره في المنزل ممسكاً بساعة التليفون يتصل بزملائه ويتفقون جميعاً على عدم قبول هذا العرض. وكانت حجته التى سمعتها منه يومها ، أنه كيف تقرر لهم عربة لا تعمم على كل مستشارى المحكمة؟ وهل أمنهم هم أولى من أمن غيرهم؟ وكيف يسوغ أن يرى المتقاضون قاضيه ينزل من السيارة المحروسة أمام المحكمة؟ وإن ظنوا بحق أنه خائف ، فكيف يطمثون إلى قاضيه وإلى حيدته ، وهم يرونه خائفاً؟ ثم قال إن شرعية القاضى عند الخصوم المائلين أمامه أنهم يطمثون إلى حياده ، وأنه سيان عنده - حسبما يظهر له أنه الحق - الحكم ضد هذا أو ضد ذلك. فهل يطمثون إليه وهم يرونه خائفاً ومحروساً؟ ثم ابتسم وقال لنا (نحن أولاده) : "معاشى يكفى تعليمكم إن حدث لى شىء".

وقد توفى بعد ذلك لأقل من ثلاث سنوات. وكفانا معاشه لتتعلم ، وكفانا الله سبحانه من قبل ومن بعد ﴿الَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾.

تَعْقِيبٌ ..

المستشار احمد مكي

أشكر السادة معدى الأوراق ، وأشكر الأستاذ عابدين حسن على عرضه المتميز لورقة الدكتور محيي الدين قاسم.

وأبدأ تعقيبى على ورقة الدكتور محيي الدين قاسم بالقول إن النظرية الغربية تقوم على أساس ضمانات الديمقراطية في مبدأين. المبدأ الأول : هو مبدأ سيادة القانون وهذا لا تنفرد به الديمقراطية الغربية ، فقد عرفه الإسلام قبل الديمقراطية الغربية ، لكن المشكلة أى القوانين يسود ؛ لأن القانون إذا كان جائراً فهو أخطر أعداء الديمقراطية. المبدأ الثانى : هو مبدأ الفصل بين السلطات ، وقد تعرض له المستشار السنهورى فى بحثه القيم عام ١٩٥٢م كما أشار إلى ضعف البرلمانات و تغوّل السلطة التنفيذية على السلطتين الأخرين القضائية والتشريعية. وأضيف أن المستشار طارق البشرى له بحث طيب فى كيف حقق الإسلام نوعاً من التوازن رغم أننا لا نستطيع القول إن الحكم فى ظل سلاطين الغلبة كان حكماً ديمقراطياً ، لكنه حقق نوعاً من التوازن بين سلطة القاضى وسلطة الوالى بأن جعل سلطة التشريع فى يد القاضى ، ونحن نعلم حديث الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل عندما سأله "بم تقضى يا معاذ" فقال "بكتاب الله وسنة رسوله فإن لم أجد فأجتهد" ، ولم يجرؤ السلاطين فى البداية أن يخالفوا مبادئ الشريعة جهاراً نهاراً فى خصوص تنظيم علاقات الأفراد.

أنتقل إلى التعقيب على ورقة المستشار الدكتور فاروق عبد البر الذى كان صريحاً ومباشراً ، وتوجه مباشرة إلى نفى ما يقال من أننا نعيش أزهى عصور الديمقراطية.

وفى الواقع أود أن أشكره على الصورة القائمة التى عرضها علينا ، ولا أعلم كيف يمكن أن يتحقق استقلال القاضى عن القانون ، فالقوانين الحالية هى باقية من الشرور لا أول لها ولا آخر.

وهذا ينقلنا مباشرة إلى ورقة الدكتور حسام الأهوانى حول "المواطنة والحق فى الخصوصية" ، وفى هذا الصدر أرى أنه مهما كان الأمر فما عرضه الدكتور حسام هو صورة مشرقة للتشريع ، وهذا يعود إلى أن موضوع البحث يتصل بقيمة رئيسية فى مجتمعنا هى قيمة

الخصوصية أو الستر ، وعلى سبيل المثال أقول إن للتشريع الإسلامى فلسفة حاصلها أن الفرائض لا تفرض ، وإنما يدعى إليها ، ويمهد للقاعدة القانونية بسلسلة من الإجراءات المصاحبة ، ويتميز الإسلام بأنه لا عنصرية بين المسلمين ولا فرق بين عربى ولا أعجمى إلا بالتقوى ، ولا يعنى هذا فقط أن يتزوج زيد بن حارثة السيدة زينب بنت جحش ، ولا أن يصبح بلال بن رباح سيدنا فقط ، بل إن المساواة تعنى أن تجلس حيث ينتهى بك الصف وفي صلاة الجمعة نجلس سواسية. وبهذا نجد القرآن الكريم يقول : ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ ، وأقول إن الخير لا يفرض ولا يؤمر به وإنما يدعى إليه ، وكذلك يقول تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ ، وأيضاً يقول : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ وهذه مقدمة ، وكذلك ﴿وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ والغيبة هى النشر بالمفهوم القانونى أو ذكر أخيك بما يكرهه حتى لو كان فيه. أما الشفافية ، والتي تحدث عنها الدكتور حسام الأهوانى فحدث ولا حرج ، فنحن نعرف مفاوضات الحديدية كما شرحها الدكتور محمد سليم العوا ونعرف عن حياة الرسول ﷺ ؛ كيف كان يأكل وكيف كان ينام والاختلافات بين زوجاته أمهات المؤمنين رضى الله عنهن جميعاً ، علاقته بأبنائه إلى آخر هذه التفاصيل ، وأتحدى أن يكون قد تحققت الشفافية لبشر وعرفنا تفاصيل حياته فى حياتنا المعاصرة مثلما نعرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم من ١٥٠٠ سنة. أكثر من هذه الشفافية أن القرآن الكريم يؤكد بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم ويكشف لك نوازع نفسه بالقول ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ ، وكذا ﴿وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ ، ولا أعتقد أن هناك درجة من الشفافية أعلى من ذلك.

أنتقل إلى التعقيب على ورقة الدكتور عماد طارق البشرى ، وقد وُجِّه لى سؤال من القاعة حول السبل التى يجب أن يأخذها المسلمون ليعودوا إلى سالف مجدهم. أعتقد أن الأقدر على الإجابة هو الدكتور محمد سليم العوا ، وأذكر أننا قد تحدثنا فى البداية عن المشاركة وأن هناك قيوداً من السلطة وهناك سلبية من الناس ونحن لم نعالج هذه السلبية. وقد شرح لنا المستشار فاروق عبد البر معنى سيادة القانون وأعطى لنا صورة بشعة للقانون والذى لا بد أن يكون نابعاً من الأمة وتراثها. وخير تراث للأمة هو الذى لا بد أن يكون مستلهماً من الشريعة الإسلامية ، وفي القرآن نجد أن أهل التوراة يحكمون بالتوراة ، وأهل الإنجيل يحكمون بالإنجيل ، والقاعدة القانونية لا تعتمد على قوة الحاكم وقهره وإنما على رضا الناس وقبولها ، حتى لا يحتال الناس على القاعدة القانونية ويكاد يكون هناك إجماع بين الناس عليها. لا بد أن تكون القاعدة القانونية نابعة من داخلنا وليس أوامر عسكرية تعكس إرادة السلطة.

وللسنهورى تصور لتوطين الفكر الدستورى وأسلمته ، وقد أشار إلى أهمية استقلال القضاء وجعله مهيمناً ورقبياً على الدستور ، ونحن نعرف أن الحكمة ضالة المؤمن وأن حيثما وجدها أخذها ، وإذا كنت ضد الانبهار بالغرب فأعترف أننا قد استعرنا من الغرب النظم ومجلس الشعب والمحكمة والرئاسة .. إلخ ، لكننا لم نستورد آلياتها ولا قيمها ، والحضارة الغربية لها مجموعة من القيم كثير منها مقبول وعلينا ألا نخرج من حالة الانبهار إلى الرغبة فى التدمير والهدم ، علينا أن نأخذ منهم ما نعتقد صوابه وأن نتذكر أن لنا الأكثر والأكبر ، فقيمة العدل المذكورة فى القرآن ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ ، ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ ، ويقول ابن القيم "حيثما ظهر العدل وأسفر عن وجهه فثم شرع الله". وكل هذه القيم تتميز بها الحضارة الإسلامية بما لا يعرفه الغرب والذى لا يمكن أن يرى مثلاً قيمة العدل فى قضية فلسطين أو العدل فى جوانتانامو.

القيمة الثانية فى الإسلام هى المساواة أو عدم العنصرية ، لقد فتحت مصر على يد عمرو ابن العاص ونسمى الغزوة التى حدثت فتحاً لأن المسلمين لم يأخذوا جزءاً من مصر ، وفى كل البلاد التى حدث بها الفتح الإسلامى نقول إنه قد قامت حضارة إشعاعية. أما الحضارة الغربية فحضارة عنصرية ، حضارة استعمارية تتجلى صورها فى جنوب إفريقيا ، إسرائيل ، روديسيا. إذاً هذه معانى ينقصها الجانب الإنسانى وهذا هو دورنا كأمة إسلامية لأننا أمة مخرجة للناس ، وعلينا بعد أن نحقق تنظيم أنفسنا أن نصدر أو نعلم البشرية هذه المعانى.



ثانياً :

الجماعة الوطنية .. والحضور السياسى .

**١٤ منهج النظر فى تشكـل
الجماعة السياسية
وحركيتها التاريخية .**

المستشار طارق البشرى

**١٥ المشاركة السياسية :
عقبـات تمنع الانخراط
فى العمل السياسى .**

ا . هالى عباد

**١٦ تشكـل الرأى العام ومناخ
المواطنة : بين فاعلية
المواطن وعزوفه
السياسى .. الأمن العام
وحقوق الإنسان .**

د. حامد عبد الماجد

**١٧ الجمعيات الأهلية وتعزيز
المواطنة : القيود والفرص**

ا . ايمن عبد الوهاب

*** تعقيب**

د. وحيد عبد المجيد

١٤ منهج النظر فى تشكل الجماعة السياسية وحركيتها التاريخية ..

المستشار طارق البشرى

(١)

أقصد بالجماعة السياسية ، هذه المجموعة من البشر التى تتحدد وفقاً لتصنيف معين يقوم على وصف فعال يصدق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات ، وذلك متى كانت الأوضاع التاريخية قد رشّحت الجماعة المصنفة - وفقاً لهذا الوصف - بأن تقوم بوظيفة محددة لحماية صالحها المشترك بعيد المدى. فثمة وصف يلحق بالجماعة وغيرها ، وثمة وظيفة تؤدّيها الجماعة الموصوفة بهذا الوصف. والوصف يتعين أن يكون لصيقاً وفعالاً. والإلصاق يعنى ألا يكون الوصف طارئاً أو عابراً أو يسهل كسبه ويسهل تركه. لأن الوصف الذى تقوم به جماعة يتعين أن يكون أكثر ثباتاً من الناحية النسبية.

والجماعة تشكّل تاريخيٌ ، تنشأ وتقوم وتبقى عبر مراحل تاريخية ممتدة ، فهى لا تتبلور بموجب الطارئ سريع الكسب أو الفقد (مثل المهارات وأوضاع التنقل) وهى تلتزم من الأوصاف ما لا يتغير (مثل علاقات النسب مثلاً) أو ما يكون قابلاً للتغيير ولكن بصعوبة وببطء وعبر ما يحسب بالزمن التاريخي وليس بأزمان الحياة اليومية ، أى بما لا تصلح الحياة الفردية لأن تستوعبه كاملاً بآثاره ، بل أن تستوعب عدداً منه ، وذلك مثل اللغة باعتبارها وصفاً جماعياً أو الدين باعتباره كذلك.

كما يجب أن يكون الوصف فعالاً (أقصد بذلك أثره فى تغذية التفاعل الذى يربط بين المتصنفين به ليتمكن لديهم الشعور بالانتماء) لأن الجماعة عندما تنشأ إنما تكون ذات تميز عن أفرادها. وإذا كان آحاد الأفراد هم من تتشكل منهم ، فإنها تكون هى من يقيم الوصف المهيمن عليهم ، ولا منافاة بين إسهام الآحاد فى المشاركة وبين انتمائهم وخضوعهم من بعد لما تشاركوا فيه ؛ فإن من ينتمى لدين معين باختياره إنما يخضع من بعد لهذا الدين ، ومن ينضم إلى نقابة أو لحزب مثلاً يمثل من بعد لقرارات ما انضم إليه بإرادته ، ناهيك عمن يكون انتماءه إلى الجماعة لم يتم بموجب توجيه إرادىّ طوعىّ لواحد من بدائل اختيارية متساوية ، وإنما يكون جرى بموجب وصف لصيق لا يملك تعديله أو الخروج منه بالطواعية السهلة

السريعة. لذلك فإن أوصافاً بشرية مثل طول القامة أو وزن الجسم أو مستوى التعليم لم تصلح أبداً أن تكون وصفاً فعالاً بالمعنى المقصود هنا. والأمثلة ذات التكرار في التاريخ للأوصاف الفعالة ذات الأثر في تكون الجماعات ، إنها تتعلق بالعتيدة من الأديان إلى الماركسية ، وباللغة مثل القوميات ، وبالنسب مثل القبائل والعشائر ، وبالإقليم الجغرافي.

والعنصر الفعّال - هنا - هو ما يمكن للصيرورة التاريخية أن تشكل من تفاعلاته منطاً لقيام الجماعة السياسية ، وما تشكل تفاعلاته قوة تماسك لأفراد هذه الجماعة ووحداتها الفرعية المتعددة. والفاعلية هنا يتحول بها العنصر المكوّن للجماعة إلى معيار معرّف للجماعة يجمع أفرادها ووحداتها ويميزهم عن عداهم ؛ لأن الفاعلية أو التفاعل بموجب كونها صيرورة تاريخية ، تُنشئ إدراكاً ذهنياً بالتوحد وبالمشترك العام داخل الجماعة المعنية ، كما تنشئ شعوراً وجدانياً بالانتماء لهذه الجماعة وقابلية للاندراس بين وحداتها.

وقد سبقت الإشارة ، إلى أن الأوصاف التي بنيت منها التصنيفات الأساسية المتكررة في التاريخ البشري للجماعات السياسية ، كانت في الغالب الأعم هي ما يلي:

- التصنيف القبلي القائم على وحدة الانتماء الأسري.
- التصنيف الديني القائم على وحدة الانتماء العقيدى والرؤية الثقافية للكون وللمجتمع.
- التصنيف القومي القائم على وحدة الانتماء اللغوي.

ويمكن القول بأن أيّاً من هذه العناصر المذكورة هو مثل المادة الخام ، لا تؤتى أثرها إلا بتفاعل يقوم بين وحدات من تضمهم ، وهو تفاعل لا يتأتى إلا بتوافر ظرفي المكان والزمان ، أي الجغرافيا والتاريخ ، فإن أمة قبلية أو دينية أو قومية ، لا تقوم إلا بتفاعل أفرادها في بيئة جغرافية معينة ، وإلا بصيروره تاريخية ، بها يُنشئ ذاكرة مشتركة واشتراكاً في أحداث واحدة وتكوين ثقافي واحد. وأقصد بالثقافة التكوين العقلي والوجداني معاً ، أي التكوين النفسى المشترك الذى يتيح للأنا الفردية أن تندمج في "أنا" جماعية يقوم بها الضمير "نحن". إن الشعور بالانتماء إنما يكون لتكوين كلى خارج عن الذات ، ولكنها تكون قابلة للانجذاب إليه والاندراس فيه بموجب إدراكها لتحقيقها فيه.

وإذا كانت أوصاف الانتماء قائمة في الصورة السابقة ، وأمثالها في التاريخ البشري موجودة دائماً ، فإن التاريخ وأحداثه هو ما يصنع الوظائف التي تقوم بها هذه الأوصاف. ودائماً هناك أوصاف جماعية تقيم مشاعر بالانتماء المشترك بين من تضمهم هذه الأوصاف -

أسرية قبلية كانت أو عقيدية أو قومية لغوية - ولكن أحداث التاريخ وحركة البشر والمجموعات هي ما يحدد مدى الأثر والفاعلية التي تقوم بها أى من هذه الأوصاف في جماعاتها ، كما تحدد ترتيب الأولويات بين بعضها البعض ، بما يقوم به الوصف الجماعى الحاكم لغيره من الأوصاف الجماعية في كل مرحلة تاريخية.

وأنا لست على ثقة من أن هذه الانتماءات تترتب مع بعضها البعض وفقاً لحتمية تاريخية عالمية ، باعتبار ظهور التكوينات القبلية أولاً ، ثم التكوينات العقيدية ، ثم التكوينات القومية. إن هذا الترتيب التاريخي حدث في أوروبا ، واعتبرته أوروبا - ومؤرخوها أساساً - الترتيب الجماعى العالمى ، لما وقرّ في ذهن الأوروبيين عامة من أن تجربتهم هي معيار تشكّل تجارب العالم كله ، وأن تاريخهم هو ما يُقاس به تاريخ شعوب العالم جمعاء.

ولكن الأوروبيين أنفسهم - والغربيين بعامة - هم من نقض هذا التصور من بعد ، فإن الوحدة التي أساسها الماركسية هي وحده عقيدية ، وقامت في داخل الفكر الأوروبى وحركته السياسية ، وكانت تنقض التكوين القومى ، كما أن الحركة الصهيونية نشأت هي الأخرى في الرحم الأوروبى وهي تقيم وحدة انتماء أساسها الدين اليهودي. ثم العولمة الآن ترد من أقصى الفكر الغربى ؛ من الولايات المتحدة الأمريكية.

إن وحدات الانتماء هي "مكنات" تتواجد وتتزاحم وتتبادل الترتيب والتأثير وفقاً لعوامل تاريخية أخرى ، تمكّن من ظهور بعضها وخفوت الأخرى ، ومن سيادة بعضها وحاكميته على غيرها. فحيث سادت القبيلة كانت هي الانتماء الحاكم ، وكان اختلاف المعتقد يشكل انتماء محكوماً وتابعاً. ونحن نعرف كيف أن قُرَيْشاً وبنى هاشم كانوا يجمون رسول الله ﷺ ، رغم اختلافهم مع دعوته ورغم حربهم له. وحيث سادت الوحدة الدينية - سواء الوحدة الإسلامية حتى الدولة العثمانية ، أو الوحدة المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى - كانت التكوينات اللغوية أو القبلية تشكل وحدات انتماء محكومة بالوحدة الدينية الشاملة هذه. وعلى العكس عندما سادت التكوينات القومية صارت الوحدة المؤسسة على العقيدة مما يشكل وحدات انتماء فرعية محكومة بالجماعة القومية ... وهكذا.

وفي الأدب السياسى الإسلامى كان تآزر الجماعة مع بعضها البعض يسمى العصبية أو الحمية ؛ وهي هذا الشعور الداعى إلى نصره الجماعة. وكان تحسينه أو تقيمه يتوقف على ما إذا كان يقوم بنصرة الجماعة ضد أعدائها فيكون حسناً مدعوّاً إليه ، أو يقوم بنصرة جماعة فرعية ضد الانتماء العام فيكون قبيحاً منهيّاً عنه. ومن هنا فإنه عندما تتراتب وحدات الانتماء بين

عام وخاص وبين حاكم وتابع - بفعل ما يقوم في مرحلة تاريخية ما من ترتيب يصون الجماعة الأشمل - فإنه يقوم لدى الجماعة العامة الحاكمة واجب أن تحمي الجماعات الفرعية المندرجة تحتها ، أن تحميها من تهديدات الخارج ، وأن تحفظ لها نصيبها في الوجود الذاتى إزاء الجماعات الفرعية الأخرى. وهى إن لم تفعل ، ولم تقم بواجب ما نسميه الآن حفظ أمن الجماعة الأشمل وتحقيق التوازن بين الجماعات الفرعية ، فإنها تنكسر وتنفك على المدى الزمنى المناسب لذلك.

وأذكر هنا عبارة رفيق العظم عندما قال: "للاجتماعات نظمات وروابط هى العصبيات ، تكاد تكون طبيعية بين البشر ، أهمها الروابط العامة التى تجمع قومًا أو أقوامًا على كلمة واحدة ، وهى رابطة العشيرة أو الجنس أو الوطن أو الدين ... " ، "كل مجتمع مهتد في كيانه من المجتمع الآخر ، ما لم يكن ذا رابطة تجعله متكافئًا معه في القوة ، تراعى فيها النسبة في القوة بين الرابطتين ، فكلما اتخذ المجتمع رابطة أوسع تحتم على الآخر أن يتخذ ما يقابلها.. " ، "ولا يصح أن نقابل أى رابطة أو عصبية برابطة أو بعصبية أقل منها: عشيرية كانت أو وطنية أو دينية". وكان يقول ذلك ليزكى الجامعة الإسلامية العامة في ظروف الهجمة الأوروبية العامة على الديار الإسلامية. وهذا الذى زكاه - وقتها - لم يحدث ؛ ولذلك انكسرت الجماعات الإسلامية المفككة أمام الطغيان الأوروبى في بداية القرن العشرين.

(٢)

إن ظاهرة الاستعمار التى عانت منها بلادنا كانت أعمق أثرًا مما يبدو في الكثير من الدراسات التى عالجت أوضاعنا السياسية والاجتماعية ومشاكلنا الحياتية. أقول ذلك لأننا عادة ما نعالج هذه الظاهرة في نشأتها وفي مقاومتنا لها كما لو كانت مسألة خارجية متميزة عن سياق التطور والتغيير الذى يمس كيان الجماعة السياسية ، ونظم إدارتها ، ومجمل الأفكار التى تسود وتتداول ، والوظائف الفعلية لكل من ذلك في الحياة الواقعية. وإن ما يمس ذلك في الموضوع الذى نتعرض له في هذه الورقة ، إنها يتعلق بالجماعة الوطنية أو الجماعة السياسية بعامة ، وبنظم إدارتها.

ونحن عندما ننظر في التاريخ المعاصر لبلادنا الإسلامية والعربية ، نلاحظ أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر كانت الجامعة السياسية الحاكمة في إدراك المواطنين ، هى الجامعة الإسلامية التى قامت على أساس حفظ الجماعة السياسية برباط الدين الإسلامى ، وكانت الدولة المشخصه لها في إدراك المواطنين هى الدولة العثمانية ، وعلى الشاطئ الحضارى المقابل

في أوروبا ، وفي أوروبا الغربية بخاصة ، كانت الجامعات السياسية الحاكمة قد تبلورت على أساس الجماعات القومية التي تقوم برباط اللغة ، وقامت على أساسها الدول المشخصة لها .

وإن ما حدث لدينا في المشرق ، لم يجر على المنوال الأوروبي الغربي ، من حيث قيام التناثر الإقطاعي هناك ، ثم تبلور الجامعات القومية في حركات توحيد ونشوء للدول القومية ، وذلك من خلال التفكك وإعادة التصنيف والتجميع الذاتي ؛ إنها جرى لدينا على أساس إضعاف الدولة العثمانية القائمة على أساس الدين ، أو بعبارة أدق استغلال ضعفها الذاتي والتلقائي لإبقائها على تلك الحالة من الوهن ومن فقدان القدرة على النهوض ، ومن السعي لإفشال حركات الإصلاح التي بدت أحيانا مبشرة بالنهوض ، وذلك لاقتسام أشلاء هذه الدولة شلوا شلوا ، حسبما تسنح الظروف لأي من القوى السياسية الأوروبية الطامعة في استعمار هذه البلاد . وإن الظروف لتسنح لذلك وفق موازين القوى بين الدول الأوروبية المتنافسة ، ووفق ظهور الفرص التاريخية لاستعمار قطر ما أو لاحتلال صُقع ما . وهذا ما عبر عنه المؤرخون والكتّاب الأوروبيون باسم "المسألة الشرقية" في القرن التاسع عشر ، وما عبرت عنه السياسة البريطانية وقتها باسم "الرجل العثماني المريض" ، الذي يحرصون على استبقائه مريضاً لكي يستثمروا الفرص في الاقتطاع من جسده إرباً إرباً .

في ١٨٣٠م احتلت فرنسا الجزائر ، وفي ١٨٣٩م احتل الإنجليز عدن للسيطرة على باب المندب جنوب البحر الأحمر لتأمين طريقهم إلى الهند ، وفي ١٨٨٢م احتل الإنجليز مصر للسيطرة عليها وللسيطرة على شمال البحر الأحمر ، وفي ١٨٨١م سيطرت فرنسا على تونس ، وفي ١٩١٢م سيطر الفرنسيون على المغرب وسيطر الإيطاليون على ليبيا . وبقي للدولة العثمانية أرض الأناضول والبر الشامى حتى العراق . وفي ١٨٩٩ سيطر الإنجليز على السودان حتى منابع النيل ، واقتطع الصومال بين الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين فضلاً عن الأحباش ، وقطعت إفريقيا جنوب الصحراء بين الإنجليز والبرتغاليين والبلجيك والفرنسيين والألمان .

أقصد من ذلك أن أوضح أن عمليات الاقتطاع الاستعماري لم تتوخَّ التكوينات الجامعة التي تقوم بها وحدات سياسية ووحدات انتماء شعبي ، ولا كان هدفها أن تصون أمراً من ذلك ، إنها كان الاقتطاع يتم حسب القدرة الذاتية للدولة الاستعمارية على احتلاس إقليم ما ، وحسب موازين القوى بين الدول الاستعمارية بعضها وبعض ؛ لأن الأمر كان أمر اقتسام وتوزيع ، وهو أمر انعقدت له المؤتمرات الأوروبية - عندما استدعت الحاجة ذلك - لتوزيع الأقطار والأقاليم ؛ كما حدث في مؤتمر برلين ١٨٨٤ - ١٨٨٥ الذي قسمت فيه أقاليم أفريقيا

بين الدول الاستعمارية الأوروبية ، وكما حدث أيضًا في اتفاق سايس بيكو ١٩١٦م الذى جرى وعقد سرّيًا أثناء الحرب العالمية الأولى بين بريطانيا وفرنسا لاقتسام بلاد الشام والعراق بعد الهزيمة المتوقعة للدولة العثمانية.

من ذلك يظهر أن التكوينات السياسية التى ظهرت - من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين - لم تكن تتطابق مع تكوينات الجماعات السياسية حسب أى من معايير التصنيف التى تجمع هذه الجماعات وتميزها عن غيرها ، سواء كانت نَسْبِيَّةً قبلية أو لغوية أو دينية عقيدية ؛ إنها عكست أكثر ما عكست موازين القوى بين الدول الاستعمارية ، سواء بالنسبة لكل منها إزاء الأخرى ، أو بالنسبة لسابق وجودها فى الإقليم المعنى ، أو بالنسبة للأهمية الاستراتيجية والجغرافية لإقليم أو قطر معين بالنسبة لدول استعمارية معينة إزاء الدول الاستعمارية الأخرى.

وهذا التقسيم الذى روعيت فيه العلاقات الدولية للمستعمرين - ولم تراعى فيه الوحدات القبلية أو اللغوية أو الدينية - هو الذى تشكلت به "الحدود الدولية" لكل إقليم أو قطر أو صُقع فى كل من البلاد الإفريقية أو بلاد ما أطلق عليه "الشرق الأدنى" ، "والشرق الأوسط" ، "والشرق الأقصى" ؛ باعتبارها مناطق دولية توصف لا بوصف ذاتى يتعلق بأى منها ، ولكنها توصف بمدى قربها أو بعدها عن المكان الأوروبى ، وذلك بما يفيد تجريدها من أى أوصاف ذاتية تتعلق بالجماعات التى تحيا فى أى من هذه المناطق.

وقد جاءت هذه الحدود السياسية بين الأقاليم والأقطار بموجب موازين القوى بين الدول المستعمرة ، لذلك لم تراعى الجوامع السياسية الاجتماعية بين البشر ، ولم تراعى الوحدات القبلية مثلاً فى البلاد الإفريقية ، ولا راعت التكوينات اللغوية والدينية ، فصارت وحدات الانتماء الجماعية - فى كل من هذه التقسيمات - تدور بين التعدد داخل حدود كل تقسيم وبين عدم الاكتمال ؛ لأن جزءاً أو أجزاء فى داخل كل تقسيم يجد كماله وتمامه مع ذويه خارج حدود هذا التقسيم. وهذا يظهر أوضح ما يظهر فى بلدان إفريقيا من حيث التداخل والتعدد والتنافر، ومن حيث تقسيم المتجانس والمتناسب ، وتجميع المتنافر والمتعكس.

وبالنسبة للبلاد العربية ، لا يظهر ما الذى يضم أجزاء سوريا الحالية بعضها إلى بعض ولا يضم لبنان مثلاً والأردن أيضاً ، وما الذى يجمع بين العراقيين بعضهم البعض ، ولا يضم أجزاء من الخليج العربى شرقاً وغرباً إليها ، وما الذى يفصل المملكة السعودية من أجزاء من شرق الجزيرة العربية من حيث التجانس القبلى والعشيرى فضلاً عن توحد اللغة والدين

والتاريخ. ولا يُعرف سبب جماعى لاعتبار عدن إقليماً سياسياً منفصلاً عن اليمن. وبالنسبة لباكستان والهند فلا يعرف سبب جماعى أيضاً يفصل كشمير عن باكستان ويضم إليها باكستان الشرقية التى نعرفها بمنطقة البنغال التى انفصلت من بعد وكونت دولة بنجلاديش. وبالنسبة لمصر؛ فقد يظهر على السطح أن جماعتها السياسية البشرية مؤتلفة وتشكل جماعة مكتملة، وقد يمكن أن يساعد على هذا التصور ما يحيط بها من الصحارى غرباً وجنوباً ومن البحار شرقاً وشمالاً، وما فعله التجمع قرب نهر النيل من النوبة إلى الإسكندرية ودمياط، ما فعله ذلك من تداخل بشرى كثيف ومن تزاخم وتفاعل موحد في الشعور والخبرات التاريخية والتكون النفسى المتجانس، وكل ذلك صحيح جداً، ولكنه رغم صوابه ينطوى على نقص خطير يتعلق بتام الانتظام البشرى. ذلك أن الحدود الجغرافية لمصر تنحسر عن أن تستوعب أوضاع أمنها القومى، ومصدر الحياة لمصر وشعبها هو مصدر شبه وحيد، وهو نهر النيل، وهو نهر واحد، وهو يأتى بالمياه من مصادر تبتعد عن مصر بمسافات تتراوح بين ألفى كيلومتر وثلاثة آلاف كيلومتر من حدود مصر الجنوبية. فمصر باعتبارها كائناً حياً (بشراً وحيواناً ونباتاً) توجد أمعاؤه خارج جسمه. أرأيت إلى النخلة، تريد أن تفصل تاجها وجزؤها العلوى عن جذعها وجذرها. ومن جهة أخرى، فمصر أغلب ما جاءها من الغزو العسكرى أو التهديد بالغزو إنما جاءها من حدودها الشمالية الشرقية. ولسنا في مجال سرد تفاصيل التاريخ في هذا المجال، ولكن واقع الخبرة التاريخية يُظهر أن مصر ومنطقة الشام والحجاز هى منطقة أمن واحدة، ولا أظن أن النظرية العسكرية الحالية - في بدايات القرن الحادى والعشرين - قد عدّلت من هذا النظر وما خلصت إليه خبرة التاريخ. وكتابات العسكرين في هذا الشأن - وحتى اليوم - سافرة الدلالة، واضحة المعنى على أن الأمن العسكرى لمصر يدور في منطقة تبدأ من باب المنذب جنوب البحر الأحمر شرقاً وغرباً إلى شمال سوريا شمالاً بشرق.

وبهذا يبين أن هذا الكائن الحى الذى اسمه "مصر"، توجد أمعاؤه خارج جسمه في الجنوب، ويصوّب الرصاص إلى رأسه من خارج حدوده المتاخمة شمالاً بشرق.

ومن هنا، فإن الجماعة المصرية - وإن كانت متجانسة تماماً من الناحية البشرية والثقافية والتاريخية - إلا أن القسم الغالب من أمنها يقف خارج حدودها، فهى غير مكتملة. وإن هذه الحدود التى حُدّت بها مصر، ليست إلا نتاج عمل استعمارى غربى أقرته ووقعته معاهدة لندن في ١٨٤٠م، ورُسم هذا الحد في لندن، ولم تجتمع الدول الأوروبية الكبرى على أمر كما اجتمعت على هذا الأمر وقتها.

(٣)

عندما ظهرت حركات التحرير الوطنية في بلادنا ، كان من الطبيعي أن تظهر في كل قطر وفي حدوده ، وذلك لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية التي جدت ، و لاختلاف أساليب حكم كل إقليم والتنوع الكبير للوسائل المستخدمة في الاحتلال ، وأنماط الحكومات ، وطرائق التعامل .

وكان لكل دولة استعمارية أساليب تعامل تختلف عن أساليب تعامل الدولة الاستعمارية الأخرى ، كما كان للطريقة التي وقع بها الاحتلال أثر في تحديد أساليب الحكم والتعامل التالية للاحتلال ، كما أن طريقة مقاومة الشعب المحتل أثرت في تحديد وجوه التعامل الاستعماري معه ، فضلاً عن أن الهدف من الاحتلال (ثروة معدنية أو حيوانية أو طريقاً عالمياً) كان له أثره في التحديد .

وكذلك تأثر الأمر كله بالمرحلة التاريخية التي جرت فيها واقعة الاحتلال والحكم مع تغير أوضاع القارة الأوروبية وبلدانها على مدى القرون من السادس عشر إلى القرن العشرين ، واختلافات تطوير أدوات الحرب ووسائل الاتصال وتغير الثقافة الاستعمارية ذاتها بحكم النمو والانتشار ، وتغير موازين القوى بين القوى الاستعمارية من جهة ، وبين كل منها والبلد المحتل من جهة أخرى .

يضاف إلى ذلك أن حركات التحرر ومقاومة السيطرة الأجنبية ، لم يكن كل منها فقط على تنوع وتباين مع الحركات التحررية الأخرى ؛ بل قام أحياناً بين بعضها البعض أنواع ودرجات من الصراع ، ونتج هذا الصراع أو التباين بسبب طبيعة الصراع وأنواعه أحياناً ، أو بسبب سياسة التحالفات أحياناً أخرى ، وبالنسبة لصيغة الصراع ، وهل يكون سلمياً ؛ حيث تتيح الظروف له ذلك؟ أو عنيفاً ؛ حيث تضطره الظروف إلى العنف ؟ فإن ذلك يولد درجات من عدم التفهم بين حركات التحرر المتجاورة أو تلك التي يضمها سياق واحد ، بمثل ما ظهر التباين بين حركة التحرر العنيف في الصين مثلاً ، وبين حركة المقاومة السلمية في الهند ، فإن ذلك يجعل قوى التحرر الوطني متعارضة من حيث الطبيعة السياسية والانتقاء الشعبي من طبقات وفئات معينة ، والثقافة السياسية ذاتها .

أما الاختلافات الناتجة عن سياسات التحالفات بين حركات التحرير والحركات الثورية ، فيسهل ملاحظة أن أي حركة تحرير أو مقاومة إنما تتطلع دائماً إلى مدد يأتيها من حلفاء لها في الخارج تقوى به ضعفها ، وتستعين به - فيما تستعين - على مواجهة جبروت الاحتلال

والاستعمار. وإن التنافس الشديد الذى عرفته الدول الاستعمارية بعضها ضد بعض ، ألبأ حركات التحرير أن يستند كل منها إلى الدولة الاستعمارية المنافسة ، وكل يلجأ إلى خصم عدوه يستمد منه الدعم ، فتتصارع الحركات الوطنية فى حركة معاكسة لتتصارع الدول الاستعمارية.

وجدنا الحزب الوطنى المصرى فى بداية القرن العشرين يستعين بفرنسا ضد الاحتلال الإنجليزى لمصر ، ووجدنا الحركات الديمقراطية العربية فى الشام يستعين بعضها بالإنجليز فى مصر ضد حركة التتريك التى ظهرت وحكمت الدولة العثمانية بواسطة حزب الاتحاد والترقى ، وذلك قبل الحرب العالمية الأولى ، ووجدنا حركة التحرير فى عدن تستعين بإمام اليمن ضد الاحتلال الإنجليزى ، فى حين أن ثوار اليمن - ضد إمامهم - كانوا يركنون إلى الإنجليز فى عدن. ثم وجدنا فى النصف الثانى من القرن العشرين أن حركة التحرر العربية تستعين بالحليف الروسى ضد الطغيان الغربى الأمريكى الصهيونى ، بينما كل من إيران وتركيا يخشى الأطماع الروسية التاريخية فى بلادهم المتاخمة لروسيا ، ويركنون إلى الدعم الأمريكى الغربى لهم ، وهذا التطلع شجع حكومات إيران وتركيا وقتها على التحالف مع الغرب وإنشاء القواعد العسكرية فى بلادهم للصالح الأمريكى الغربى العام.

بذلك اصطبغت حركات التحرر بالطابع القطرى الإقليمى الذى يلتزم بالحدود السياسية المضروبة عليها بفعل الاحتلال الاستعمارى والتقسيم الذى أجراه ؛ لأن أساليب العمل عندما تتحدد بطريقة معينة وتتقيد بالإمكانات المتاحة لها ، وتنحصر فى غايات تتوافق مع هذه المكثات ، فهى أيضًا تنعكس على التشكل الثقافى والرؤية الذاتية ، وتتحدد بها مناظير للأحداث ، فتكون الحدود القطرية المرسومة على الأرض وفى الخرائط هى ذاتها تقوم بها حدود فكرية ومنظور للرؤية يتحدد بها ، وفقًا للأهداف المحدودة وللأساليب المتاحة ، ويختار الرجال العاملون فى هذا الإطار ضمن التكوين الاجتماعى والطبقى والثقافى ، ثم تتراكم خبراتهم العملية فى هذا الإطار أيضًا ؛ فتشكّل الحركة بوصفها حركة إقليمية قطرية ، أيًا كانت الدعاوى النظرية التى يتشدد بها البعض.

أضرب لذلك مثلاً من الحركة الوطنية المصرية المقاومة للاحتلال الإنجليزى فى النصف الأول من القرن العشرين ؛ فقد كانت حركة تهدف لإجلاء الإنجليز عن مصر واسترداد وحدة مصر مع السودان. وكان يفصل مصر عن السودان حد رسم عند خط العرض رقم ٢٢ شمال خط الاستواء. ورغم أن الوطنيين المصريين وضعوا مطلب وحدة مصر مع

السودان وضعاً مثيلاً لمطلب جلاء الإنجليز عن مصر ، فإن المكنات السياسية لحركة التحرير المصرية قُصرت عن أن تتخطى خط العرض المرسوم ، وكانت تتشكل تشكلاً مصرياً بحثاً ليس للسودانيين فيه نصيب ، وكانت تتشكل بمراعاة مكنات المواجهة مع المستعمر في نطاق الظروف المصرية ، دون حساب لما تستلزمه أهداف الوحدة مع السودان من أنواع مواجهات مختلفة. وتحدد الفعل المصرى المكافح في إطار الرؤية المحدودة بظروف مصر فقط ؛ لذلك لم يكتب لهذا المطلب المصرى الجاد أى نصيب من التحقق ، ولا وسعت الخبرة المصرية ظروف السودان وشعبه.

وأضرب لذلك مثلاً آخر يتعلق بتجربة حزب البعث العربى في بلاد المشرق العربى ؛ وهو حزب واحد ، وتكون تكويناً قومياً بقيادة قومية واحدة ظهرت في سوريا وأرض الشام ، ثم صار ذا فروع في بلاد عربية عديدة ، ومطلبه الأساسى بعث العروبة وتحقيق الوحدة العربية ، وكان أقوى انتشاراً له في سوريا والعراق ، وتولى فريق البعث في كل من البلدين الحكم في بلده مستقلاً عن الآخر في عملية سياسية أنتجت ظروف كل بلد مستقلاً عن الآخر ، وفي أوقات منفصلة. وما لبث الفريقان أن تداربا وصارت بينهما من الجفوة السياسية - الحزبية والحكومية - ما يكون من خصام الغرباء المتنافسين المتضادين ، واستُخدمت آلة الدولة في كل من البلدين ضد مؤيدى الفريق الآخر من مواطنيها.

وفضلاً عن ذلك ، فإن حكومات هذه الأقطار كانت نشأت في الإطار الإقليمي الذى تحدد على وفق التقسيمات التى رسمتها موازين القوى الاستعمارية - حسبها سلفت الإشارة - وحيثما كانت هذه الأقطار منسلخه من جماعات أخرى ومن دول قديمة سابقة ، لم يكن لديها جهاز حكومة قديم مستقل مدرب على ممارسة الحكم وإدارة شئون الجماعة المحكومة. ومثل هذه الأقطار ساهم الاحتلال الأجنبى في تشكيل أجهزتها الحاكمة وفي تشكيل إدارتها ، وبعضها تشكل من أقليات دينية أو مذهبية أو قبلية ليسهل إلحاقها بسياسة الاحتلال ، وبعضها تشكل من فئات لم تكن من النخب التى شاركت سابقاً في الإدارة ؛ حتى يسهل ارتباطهم بسياسة الاحتلال من حيث الموالاتة ، ومن حيث الخبرات المكتسبة التى لا تزامنها خبرات تقليدية قديمة ، إلى غير ذلك من الاعتبارات التى تجعل فئة الحكم والإدارة الجديدة أكثر موالاتة لسلطة الاحتلال القائم ، منها إلى الجماعة أو الجماعات السياسية التى يضمها القطر المحتل أو الإقليم. ويستثنى من ذلك أقطار مثل مصر التى لم تتعدد فيها الجماعات السياسية المتزاحمة على الاختلافات الدينية أو المذهبية أو القبلية أو اللغوية ؛ وإن كانت هذه الأقطار لم تكن تعكس جماعة مكتملة ، حسبها سبقت الإشارة عن مصر.

والحاصل أنه عندما انتصرت حركات التحرير في النطاق الإقليمي القطرى - كل حسب ظروف نصره وأزمان نصره - سيطرت على حكومات بلادها في النطاق الإقليمي القطرى أيضًا ، ولم تتجاوزته بطبيعة الحال ، وإن حركات التحرير الوطنى التى سيطرت على دولها وأجهزة الحكم فى أقطارها ، وإن عدّلت وحوّرت من أجهزة الحكم السابقة بما يتناسب مع السياسة الوطنى الجديدة ، وهى وإن غيرت فى تشكيلات كبار العاملين فى هذه الأجهزة ، وأحلت محلهم من أنصارها وذوى نظرتها وسياستها المستقلة المتحررة ، إلا أن نطاق الحكم ظل قطريًا وإقليميًا ، واصطبغت حكومات التحرر الوطنى بالصبغة القطرية الإقليمية ، ولم تستطع أن تتجاوزها لا من حيث السياسات ولا من حيث الخبرة وتراكمها ، وعكست فى ذلك أوضاع التقسيمات القديمة التى آلت إليها من عهد الاستعمار .

والأخطر من ذلك ، أن حكومات التحرر الوطنى استمر معها قيام الفجوة بين جماعة سياسية وجماعات سياسية شعبية متعددة وغير مكتملة ، فهى متعددة داخل الكيان القطرى الإقليمى الواحد الذى تحدد بالسياسات الاستعمارية وموازين التنافس بين الدول الكبرى ، ولم تتكامل على حدود الجماعة السياسية وفقًا لأى من التصنيفات الفاعلة فى هذا الشأن ، أى لم تتكامل تكامل الفرنسيين فى فرنسا ولا تكامل الإنجليز فى بلادهم ، إنما قامت وفقًا للحدود الإقليمية والقطرية التى سبق أن وضعتها الفترة الاستعمارية التى قامت ضدها حركات التحرر الوطنى وانتصرت عليها فى القطر المحرر سابق الاحتلال .

وهذه مفارقة هامة ؛ فإن الفعل الاستعمارى الذى قامت به الوحدات القطرية الإقليمية ، والذى لم يحتل الأرض واستعمر الشعوب فقط ، وبلى انتهك الجماعات السياسية فى توحيدها وتكاملها ، وقسم الأقطار والأقاليم لا على وفق هذه الجماعات ، هذا الفعل الاستعمارى - بوجهيه - كافتحه حركات التحرير فيما يتعلق بالاحتلال والاستعمار ، ولكن لم تلغ مشيئته فى التقسيمات الحاضلة منه ، وما أدت إليه من تمزيق وتبعثر للجماعات السياسية المعنية . وأكثر من ذلك فإن حكومات التحرر الوطنى أبقت هذه التقسيمات واعتمدها وأرجأت النظر فيها ، إما دعمًا لها من بعض هذه الحركات وحكوماتها ، وإما تفاديًا لصراعات تنشأ ولا يُعرف لها مآل بالنسبة لحكومات التحرر الوطنى حديثة التشكيل .

ولعل أهم مثال على ذلك ما حصل بالنسبة للدول الإفريقية حديثة الاستقلال فى الستينيات من القرن العشرين وما بعدها . فقد قامت منظمة الوحدة الإفريقية فى ١٩٦٣ م ، ووقع ميثاقها فى ٢٥ مايو ١٩٦٣ م فى أديس أبابا من اثنتين وثلاثين دولة مستقلة ، زادت بعد

ذلك بما أنضم إليها تبعاً من الدول التي استقلت. وكان قد أثر موضوع الحدود - لهذه الدول - التي سبق للاستعمار المنحسر عن القارة أن فرضها. واختلف الأعضاء فيما إذا كان ينظر في إعادة رسمها وفق الجماعات السياسية الشعبية أم لا ، ولكن الاتجاه الغالب رجح بوضوح الإبقاء على الحدود كما هي. وهذا الاتجاه ذاته لم يشأ أن يطرح - صراحةً - مبدأ المحافظة على الحدود بوصفه حكماً في الميثاق ، لا لعدم الاقتناع به ولكن خشية ألا تحظى الموافقة على المبدأ بالإجماع المطلوب ، أو أن ينكشف الخلاف ويتطور في هذا الشأن ، والمهم أن المحافظة على الحدود الاستعمارية السابقة صار مبدأً لدى حكومات الاستقلال الوطني. وإن استمسكت دول التحرر الوطني بميراث الحدود الإقليمية الذي آل إليها من الاستعمار.

ونحن في عالمنا العربي نعرف أيضاً ما حدث من تمسك بحدود اتفاقية سايكس بيكو في بلاد المشرق العربي ، فقد ظلت بعد الاستقلال في الأربعينيات من القرن العشرين على ما كانت عليه أيام الاحتلال الفرنسي الإنجليزى لهذه البلاد ، إلا ما حدث في فلسطين والذي كان له شأن آخر. وقد ظهرت بعد ذلك مشروعات توحيد باسم: "الهلال الخصيب" ؛ وتضم بر الشام كله والعراق ، و"سوريا الكبرى" ؛ وتضم بر الشام كله ، ولم يُفصّل شيء من ذلك إلى شيء في الواقع.

ومصر بترت عن جاراتها في الشمال الشرقي (أى في بر الشام) منذ اتفاقية لندن في ١٨٤٠م ، مع بقائها الشكلى في الإطار العثماني ، ثم بُترت عن حدودها الجنوبية مع السودان بعد الاحتلال الإنجليزى لها في ١٨٨٢م وإنهاءهم الوجود المصرى في السودان ، ثم إعادة فتح السودان لصالح الإنجليز ، وإبرام اتفاقية ١٨٩٩م حول هذا الأمر. وقد ظهرت دعوة وحدة وادى النيل بين مصر والسودان ، وهى دعوة صنو لدعوة الجلاء البريطانى عن مصر ، ولكن الجلاء عن مصر تحقق في ١٩٥٦م ، في ذات الوقت وفي ذات السنة التي تحقق فيها الانفصال بين مصر والسودان بجلاء الإنجليز عن السودان ؛ بموجب اتفاقية ١٩٥٣م ، ونشوء حكومة السودان المستقلة في ذات السنة.

(٤)

إن الاستعمار ليس عدواناً فقط ، وليس ظاهرة سياسية عسكرية تأتي ثم تذهب منفردة ، ولكنه مثل أى مؤثر سياسى اجتماعى تاريخى ذى فاعلية ، يولد آثاراً ويغير من أوضاع ، وإن وجوده من شأنه أن يغير من هيكل الأوضاع التي كانت قائمة قبل وفوده ؛ فينهى عناصر قوة كانت موجودة ، وينهى أيضاً عناصر ضعف كانت قائمة قبله ، وكانت هى ما تسبب في تحقق

الاحتلال ؛ ولكن تنشأ في ظلّه عناصر قوة جديدة من أنواع مستحدثة لم تكن قائمة ، كما تنشأ في ظلّه عناصر ضعف ووهن واضطراب جديدة من أنواع مستحدثة أيضاً لم تكن قائمة بهذه الصورة أو الكيفية من قبل ؛ رأيت إلى الشخص يمرض لعلل فيه ، ثم يورثه المرض عللاً جديدة لم تكن فيه ، فإذا أبلّ من مرضه الأول لزمه علاج جديد لعلته الطارئة .

وأظهر مثال على ذلك ، ما سبقت الإشارة إليه ، من أن الاستعمار بإمكاناته الذاتية وبموازين علاقاته مع الدول الاستعمارية الأخرى ، قد أنتج تقسيمات وحدوداً للأرض المحتلة لم تكن قائمة بهذه الصورة من قبل ، وهذه الحدود والتقسيمات نشأت في ظلّها مؤسسات تحدت في نشاطها بهذا النطاق ، سواء كانت حكومات عهود الاحتلال المؤيدة له ، أو حركات التحرر والمقاومة لهذا الاحتلال ، نشأ ذلك محصوراً كلُّ منه في النطاق المضروب ، فصار ذا خصائص إقليمية قطرية محدودة بهذا النطاق .

أرأيت إلى المادة تنضغط في وعاء أو تنشأ منضغطة فيه ، فإذا انفكَّ الوعاء منها وسقط ، بقيت هي في تشكّلها الداخلى تتخذ حجم الوعاء المنفك وقدّه ، وتمارس وظائفها في هذا النطاق ؛ لأنها بطاقتها وإمكاناتها صارت محكومة بهذا القدّ ، كما أن علاقاتها الداخلية وقدراتها الذاتية بين أجزائها صارت مترابطة على هذا الوضع ، وبحيث إن امتدت أطرافها وتباعدت أوصالها ؛ فإنها تتفكك وتتفسخ . ومن هنا تقوم هذه الذاتية - من حيث تدرى أو لا تدرى - بالمحافظة على هذا الوضع الراهن .

هكذا كان الشأن بالنسبة لحركات التحرر الوطنى التى أجلت المحتل الأجنبى وأنهدت فترة الاستعمار الغربى التقليديّة السابقة ، وهكذا كان الشأن بالنسبة لحكومات التحرر الوطنى التى ورثت عهود الاستعمار السابقة ، وحلت محلها فى حكومة مجتمعاتها ؛ فصارت محدودة القد والوظيفة والقدرة والنظرة فى الإطار الإقليمى الذى مارست حركتها السياسية فيه من قبل الإطاحة بالاستعمار ، وصارت محدودة فى كل ذلك من آلة الحكم التى ورثتها وشغلتها من بعد جلاء المستعمر وحلولها محله .

ونحن نعرف أن التشكل العضوى لأى تنظيم سياسى حركى ، من حيث صفات الأعضاء المنتظمين فيه ، ومن حيث علاقات تبادل المعلومات والخبرات ، وأساليب اتخاذ القرارات ، والالتزام بها وتنفيذها ؛ هذا التشكل العضوى واللائحى فى التنظيم السياسى الحركى يصير هو ذاته التشكل التى تنبنى به الدولة التى سيطر عليها ويشغلها من بعد ، وتشكل به خرائط توزيع القرارات واتخاذها وتميزها ، وهو ذاته الذى تتحدد به أوصاف

الأعضاء ونوعياتهم. ومثال ذلك مثلاً أن الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط قامت في مصر بموجب التشكل المختلط من ذوى الديانتين من المصريين ، سواء في التشكيلات الحزبية التى ظهرت في مصر تطالب بالاستقلال واستكمال وإجلاء الإنجليز ، أو في التشكل الذى بُنى به جهاز الدولة ومن بعده ؛ لذلك لم تقم مشكلة حقيقية في مصر تتصل بهذا الشأن. أما ما كان بالنسبة للسودان ، فقد كان أمرًا مختلفًا ؛ إذ لم يُبنَ أى من حركات السياسة التحريرية في مصر بتكوين مشترك من مصريين وسودانيين ، ولا كان ذلك مما تشكلت به أجهزة إدارة الدولة في مصر ولا في السودان ؛ لذلك لم يُكتب للوحدة أن تتم بين مصر والسودان. وصار الجهاز الحكومى في كل من مصر والسودان جهازًا معوَّقًا لتحقيق ما صبا إليه الجانبان من وحدةٍ بينهما ، أيقنا معًا أن صالحهما المشترك يقتضيها في مدى النصف الأول من القرن العشرين.

ومثال آخر ، فإن حزب المؤتمر في الهند نشأ ونما على أساس تكوين عضوى هندوسى في الأساس ، وما لبث أن ظهر بجواره حزب آخر هو العصبة الإسلامية ، ورغم أن كلاً منهما كان معارضًا للوجود الاستعمارى الإنجليزى في الهند ، وكلاهما ينشد استقلال الهند من الحكم البريطانى ، فإن هذا التركيب العضوى للتنظيم الحركى في صورته الانفصالية لكل من الهندوس والمسلمين ، هو ما حَكَمَ تشكل الجماعة السياسية من بعد ، وحمل في طياته القدر التاريخى المرسوم لانفصال مسلمى الهند عن هندوسها ، ونشوء جماعتين سياسيتين مستقلتين في ربوع الهند الكبير. وصار تكوين الحركتين والتنظيمين هو جنين التكوين لجماعتين سياسيتين ، ثم صار تكون حكومتين لكل من الهند وباكستان عائقًا صلدًا دون تحقق الوحدة بينهما من بعد. وإذا كان الاحتلال البريطانى هو من أغرى كلاً من الفريقين بالنشوء المستقل عن الآخر ، فقد صار هذا النشوء نفسه عائقًا صلدًا حتى بعد خروج الإنجليز من الهند. وآل الأمر إلى ما نعرف جميعًا من جفوة وعداء ، ومن وقوع باكستان في براثن الهيمنة الغربية ، ومن تمكُّن الغرب (الإنجليزى ثم الأمريكى) من الإفادة من عداء كل من الجماعتين الهنديتين للآخرى. فالهند الضعيفة أفضت إلى الاحتلال الإنجليزى ، والاحتلال الإنجليزى أفضى إلى التقسيم ، وزال الاحتلال وبقى التقسيم. وقام التهديد المتبادل يعمق الخلافات بين أهالى الدولتين.

وفضلاً عن ذلك جميعه ؛ فإنه إذا كانت الدولة القطرية هى من معوقات الوحدة بين من يشتركون في جماعة سياسية أشمل ، وبين من يحتاجون إلى الاندراج في هذه الجماعة الأشمل ليستقووا بها على ما يواجهون من مخاطر مشتركة ، فإن ما حدَّ - أيضًا - من القدرة على توحيد

الأقطار المشاركة في جماعة أشمل ، يتعلق بموازين القوى بين حركات التحرر وبين القوى الاستعمارية بخاصة والقوى الدولية الكبرى بعامة. نحن نلاحظ أنه على مدى القرن العشرين تحقق الاستقلال السياسي للغالب الأعم من بلاد العالم وأقطاره التي كان قد تم اقتسامها بين الدول الغربية الكبرى في مفتح هذا القرن نفسه ؛ ومع ذلك - ورغم تحقق الاستقلال السياسي للغالب الأغلب منها- فلا نكاد نلاحظ واقعة توحد جرت ونجحت بين بعض هذه الأقطار وبعضها الآخر.

ومصر والسودان ، لم تستطيعا أن تتوحدًا رغم دعاوى وحدة وادي النيل ، ورغم الاحتياج الشعبي الحقيقي لتيارات جد مؤثرة في البلدين ، وتحقيق الانفصال السياسي في منتصف الخمسينيات ، ومصر وسوريا حققتا وحدة سياسية في ١٩٥٨م وأنشأتا دولة واحدة وسط زخم سياسي دَعَوِي هائل تزكيه دعوى العروبة والتشوق للأمة الواحدة ، ويدعمه الحس الحقيقي بالخطر المحدق من وجود دولة إسرائيل وتهديدها لكلا الإقليمين المصري والسوري - فيما تهدد من أقطار العرب والمسلمين وشعوبهم - ويقويه سيطرة الوطنيين الوجوديين على الحكم في كلا الإقليمين ، في شعور تعبوي عام يشمل العرب جميعًا ويحتضن أملهم.

ومع ذلك لم تستمر الوحدة أكثر من ثلاث سنوات ونصف (من فبراير ١٩٥٨م حتى سبتمبر ١٩٦١م) ، وكانت سياسات الدول الكبرى مما أسهم في حدوث الانفصام ، فضلاً عن التكوين المؤسسي الحكومي الذي سبقت الإشارة إليه. ومحاولات توحيد مصر وليبيا والسودان في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات لم تسفر عن شيء متحقق ، سواء في عهد الرئيس جمال عبد الناصر أو في عهد خلفه الرئيس أنور السادات ، وكانت الإرادة الوطنية تنكسر من دون ما نطمح إليه من توحيد ، أو كانت المشيئة الاستعمارية تتغلغل في الإرادة "الوطنية" لأي من الأقطار بما يُفضل مسعى التوحيد.

وبالنسبة لغير العرب حدث ذات الأمر ، فإن باكستان انشقت دولتين بانفصال بنجلاديش عنها في السبعينيات ، ويوغوسلافيا تناثرت دويلاتها شعاعًا في شبه جزيرة البلقان ، ومع انهيار الاتحاد السوفيتي ، سقطت منه الجمهوريات الإسلامية لوسط آسيا والواقعة في جنوبه (سقطت مكونة خمس جمهوريات) وهي وإن لم تكن جمعيتها من قبل جامعة سياسية ووحدة انتهاء أشمل مع روسيا القيصرية أو روسيا الشيوعية ، إلا أنها كان حريًا بها عند انهيار الاتحاد السوفيتي في بداية التسعينيات أن تتجمع بجامع الإسلام أو جامع قومياتها

التركية أو غيرها ، ولكن لم يحدث شيء من ذلك ، وما كان لروسيا ولا لأمريكا ولا للغرب بعامة - على تعارض مصالحه - أن يسمح بشيء من ذلك ليقوم في بطن آسيا في جنوب روسيا وغرب الصين وشمال الهند وباكستان وشرق إيران وتركيا. كما سقط من روسيا أيضاً جمهوريات البلطيق في شمال أوروبا عند روسيا الغربية ، وتناثرت في بضع جمهوريات منها أوكرانيا وروسيا البيضاء وغيرها ؛ من ساحل البلطيق غرباً إلى ساحل البحر الأسود جنوباً بشرق.

لا أخال أن وحدة جرت إلا ما كان من وحدة اليمن الشمالي مع جنوب اليمن المكون أساساً من عدن وحضرموت عند شاطئ بحر العرب والبحر الأحمر. وكانت هذه حالة فريدة جرت في "غفلة من الزمان الاستعماري" إن صح هذا "التعبير الشعاعي". ولعل من عناصر ما يحيط بهذا الحدث السياسي ، أن زمان الحدث كان يواكب بدء سقوط الثنائية الدولية وبدء انهيار الاتحاد السوفيتي - دون أن يظهر بوضوح ما تستقر عليه الأحوال- وأن المنطقة ذاتها لم تكن ذات أولوية سياسية تجعلها في بؤرة الفعل الدولي للدول الكبرى ، وأن الحكم اليساري السابق لعدن كان انهياره بغير بديل داخلي معقول.

والمهم المقصود من ذلك كله بيان أن حركات التحرر الوطني ؛ إن كانت استطاعت أن تزيع الاحتلال الأجنبي الاستعماري عن أراضيها في داخل أقطارها ، وإن كانت استطاعت أن تسترد قدراً هاماً من إرادتها الوطنية تتوخى بها صالح شعوبها في هذه الفترة لما بعد الاستقلال ؛ فإنها لم تستطع أن تحقق إرادتها الوطنية ، ولا أن تستجيب لموجبات توحيد الجماعات السياسية بما يضمن لها الموقع الأمثل والأفضل في الإطار الدولي. وإن كان ذلك بسبب عاملين أساسيين ، أولهما : أن الإرادة الذاتية لمؤسسات الاستقلال الوطني القطري صارت معوّقاً للتوحيد . والثاني : أن موازين القوى الدولية لم تكن تمكّن من تحقيق هذه الأقطار التي تنشئ كيانات دولية ذات بأس وقوة ومنعة.

(٥)

المواطنة - في ظني - هي واحد من وجوه الانتماء للجماعة السياسية ؛ لأن المواطنة هي صفة للفرد الذي ينتمي لجماعة سياسية معينة ، قامت على أساسها الدولة. والمبدأ النظري أن الدولة تعتبر المؤسسة ذات السلطان التي تدير الشؤون العامة للجماعة السياسية ، وهي - بموجب حاكميتها للجماعة وإدارتها لشؤونها العامة- تكون ذات سطوة وولاية عليها ، بقدر يضيق ويتسع ، ويشتد ويضعف ، حسب التنوع الهائل الحاصل في هذا الشأن ، ولكنه

بموجب هذه الحاكمة يظهر إزاءه في المقابل وصف المواطنة ، بحسابه وصفاً سياسياً يتحدد به الطرف الآخر للعلاقة مع الدولة. والمواطنة بذلك هي الصفة التي تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصف سياسى قامت الدولة على أساسه.

والفارق - في ظني - بين "المواطنة" وبين "الجنسية" ، هو فارق بين الوصف السياسى وبين المصطلح القانوني. الوصف السياسى هو وصف واقعى يُستخرج من أوضاع الحياة المعيشة ، ويتعين بالاستقراء مثل ظواهر الطبيعة والظواهر الاجتماعية ، وهو بذلك يعتره التدرج بين الظهور والخفوت ، وبين التحدُّد والتداخل ، وبين الانضباط والتردد ، وبين التيسر والمرونة. بينما المصطلح القانوني يتحدد به مراكز للحقوق تكون ثابتة كما تكون بآنة وحاسمة ، وتقطع بين الأمر وغيره. والقانون لا يحيط بالظاهرة ولا يحصى أفرادها ، ولكنه يكتفى بما يتوافر "غالباً" فقط ؛ لأن الضبط لديه أولى ؛ ولأن الظهور أجدى من حيث ما يتغيَّأ من كفالة الحقوق وتحديداتها ، وتعيين الواجبات والالتزام بها. وإذا كان الوصف السياسى يصدر عن أصحاب رأى في مجتمعهم ، فإن المصطلح القانوني يصدر عن ذوى ولاية بسلطانهم ؛ ومن ثم يملكون التقرير وإن كان يتضمن قدراً من التحكم.

فالمواطنة والجنسية ، أمران يشيران إلى ظاهرة واحدة تتعلق بالوصف الذى يلحق الفرد بموجب انتماؤه لجماعة سياسية قامت على أساسها الدولة. ولكن الأول يتناوله رجال السياسة والاجتماع بأرائهم ودعاواهم ، والآخر يملكه رجال الحكم بقراراتهم وسلطانهم وتحديدهم لحدِّ الواجب وحدِّ الحق.

والمواطنة باعتبارها وصفاً ؛ يكفى فيه التقبل العام والتراضى العام حسبما يشيع بين الناس وتتقبله الحياة الاجتماعية ، وقد كان ذلك كافياً في المجتمعات القديمة ، وقبل ظهور الدولة الحديثة في القرنين الماضيين. أما الجنسية فهي بما يتعيَّن أن يتوافر لها من ضبط وتحدُّد ، إنما ظهرت مع ظهور الدولة الحديثة ، من حيث ما انكفل لأداة هذه الدولة من كامل الهيمنة على المجتمع ، ومن حيث ثبوت الحدود الإقليمية للدول بالضبط الذى بينته الخرائط ، ومن حيث ما صار لهذه الدولة من ولايات محددة لإصدار القرارات والقوانين وما كَفَلَتْه أساليب الإدارة الحديثة من الإثبات الكتابي وحفظ المكاتبات ، وغير ذلك من ضبط السجلات والأضابير.

والمواطنة تكشف عن انتماء سياسى للجماعة ، وعن علاقة بالدولة التى تحكم وتدير هذه الجماعة ، ولا يقوم مشكل في ذلك ما بقى الأصل النظرى سائداً ومطبّقاً في الواقع العملى ؛ أى ما بقيت الدولة تُصدَّر وتؤَسَّس على جماعة سياسية محدَّدة ومتبلورة. ولكن الخلل يظهر

عندما نلاحظ ما لاحظناه من أثر الاستعمار على الجماعات السياسية وعلى نشأة الدول فيها بالنسبة لشعوب آسيا وإفريقيا ، وما حدث من تقسيم وتفتيت لم يُراعِ الضوابط والميزات التي تميز كل جماعة سياسية عن غيرها ، من حيث الوصف والتصنيف السائد لدى شعوبها والذي يرتضونه مميّزاً لهم عن غيرهم وكافلاً لمصالحهم المشتركة.

ولقد كان من شأن هذا التقسيم والتفتيت أن يُفضى إلى وضع من أوضاع الاستحالة بالنسبة لعلاقة الجماعة السياسية مع الدولة ، من حيث عدم إمكان تحرير وصف المواطنة الذي يتصل بعلاقة الدولة برعاياها. ولكن الحادث أن الدولة الحديثة كانت قد نشأت وظهرت بما تتحلى به من مكينات التشريع والإقرار بالحقوق والواجبات لرعاياها ، وظهرت قواعد الجنسية وأحكامها. وقد سبقت الإشارة إلى أن من الفروق بين مفهوم "المواطنة" ومفهوم "الجنسية" ، أن مفهوم المواطنة تقرره الجماعة بالنسبة لأفرادها أو لجماعاتها المدرجة في تشكيلها العام ، وذلك بالتقبل والتعارف العام وفقاً لما يسود لديها من أعراف ، أو بما يتداوله مفكروها وساستها من آراء يستخرجونها بالاستقراء والملاحظة لأوضاع الواقع والجماعات ، بينما الجنسية تتحدد بمركز قانوني يحدد حقوقاً وواجبات ، وتقرره الدولة بما تملك من سلطات التشريع والإنفاذ لقراراتها.

صار الوضع من الناحية الواقعية - بالنسبة للجماعات والشعوب والبلاد التي خضعت للاستعمار - يتحدد - كما سبقت الإشارة - لا بموجب ما تكشف عنه التصنيفات البشرية من جماعات سياسية ، ولكن بموجب علاقات القوى بين الدول الاستعمارية في تحديد الحدود الجغرافية لمناطق نفوذها ، أو بموجب علاقات القوى بين حركات التحرر الوطني في هذه الأقاليم والقوى الاستعمارية ، وذلك بصرف النظر عن التميزات العرقية واللغوية والدينية والمذهبية والإقليمية ، والتي تفرز جماعة عن جماعة ، فصار الإقليم يتحدد أولاً بموجب توازنات القوى الخارجة عنه والمؤثرة فيه ، ثم تتحدد على أساسه الدولة ، ثم تظهر المواطنة بموجب ما تضعه الدولة من أحكام وقواعد للجنسية التي يتحدد بها رعاياها. وهذا بالضبط هو عكس الوضع الطبيعي الذي ينبغي أن يحدث.

ونحن نعرف أنه طبقاً للفكر السائد في فقه القانون الدولي العام ، أن الدولة هي جماعة من الناس تقيم في إقليم معين وتقوم عليها حكومة ، والتعريف يحدّد المسألة ، بما يكشف أن الجماعة السياسية هي الأساس ، وهذا تكوين ثقافي - بطبيعة الحال - يعتمد على الإدراك لعلاقة الانتماء التي تربط ناساً بعضهم ببعض ، بالتفصيل الذي ورد فيما سبق بصدد هذا

الموضوع ، وأن الإقليم هو ما يتحدد به وجود الجماعة ذات الصيرورة التاريخية ، وأن الدولة هي نتاج هذا الوضع ؛ لأنها مؤسسة إدارة الجماعة والزود عنها مما هو مشترك وعام لديها. أما الصورة التي صيغت بها دول ما بعد الخضوع للاستعمار ، فقد تعينت - أولاً - بموجب حدود جغرافية ، ثم قامت الدولة على أساس هذه الحدود وما بها من شعوب أو جماعات ، بصرف النظر عن مدى التجانس والتوحد بينهم ، وبصرف النظر عن مدى انتهاء بعضهم لباقي جماعاتهم خارج الحدود الإقليمية المضروبة عليهم. ثم إن هذه الدولة هي من أصدر قانون الجنسية الذي تحدّد به من هم مواطنوها. أى إنه بدلاً من أن يكون الشعب هو من عيّن دولته ، صارت الدولة هي من عيّن شعبها. أرأيت إلى جمعية من الجمعيات أو شركة مساهمة من الشركات أو نقابة من النقابات الأصل فيها أن جمعيتها العامة هي من يشكل مجلس إدارتها ؟ أرأيت صورة هذه التكوينات ؟ لقد صار مجلس الإدارة هو الأصل وهو من يعين جمعيته العمومية.

ترتب على ذلك ما نراه في عالم اليوم من كيانات عجيبة، اتخذت وصف "الدول" ، وأقرّ لها النظام الدولي -الذي تسيطر عليه الدول الكبرى منذ القرن التاسع عشر- الوجود الشرعى بوصفها دولاً، وهى فى الحقيقة دول بغير جماعات سياسية ذات تميّز وتكامل متبلور. فعرفنا دولاً هى فى الحقيقة مساحات أرض لإنتاج أو استخراج مواد معينة من باطنها ؛ فهى تقوم بوظائف تقتضيها الأوضاع العالمية: متطلبات واحتياجات، بصرف النظر عن المتطلبات والاحتياجات التى يقتضيها شعب هذه الدولة. وهى تقوم بهذه الوظائف فى إطار القدرات والممكنات العالمية، بصرف النظر عن قصور القدرات والممكنات التى يطبقها شعب هذه الدول. ومن ثم ، لوحظ أن عدد الأجانِب فى بعض من هذه الدول يزيد على عدد من أقرّ لهم بالمواطنة بموجب قوانين الجنسية.

وعرفنا أيضاً دولاً هى فى الحقيقة قواعد عسكرية وُجدت لتدافع عن المصالح الاستراتيجية للدول الكبرى فى إقليم معين، وجرت حركة تهجير شعوب إليها ؛ ليقوموا بوظائف الخدمة والإدارة والتعزيز للوظائف العسكرية المنوطة بهذه الدول. وعرفنا دولاً تقوم بوظائف الأسواق التجارية فقط فى المنطقة التى وجدت بها ، وتعتمد فى ذلك على حركة بيع للسلع التى ترد إليها من الخارج ، وحركة شراء لذات السلع التى تصدر منها للخارج، والبائع والمشتري كلاهما أجنبى ، والتجار أكثرهم أجانِب ، أو هم وكلاء لأجانِب. وعرفنا دولاً هى مجرد نقط مرور تقوم فى مضائق البحار أو وسط المحيطات لتقديم الخدمات الملاحية لمن يمرون عليها فى طرق التجارة الدولية. وصار إسباغ وصف "دولة" على إقليم معين إنما

يجرى لا بسبب يتعلق بالجماعة السياسية ذات الوجود المتجانس التي تعبر عنها هذه الدولة وتشخصها جماعة ومصالح ؛ بل صارت الدولة تنشأ أولاً لاحتياج خارجي ، وترسم حدودها الجغرافية وفقاً لهذه الاحتياجات، ثم تكتسب حماية المجتمع الدولي ومنظّماته ؛ لا لرعاية شعبها وجماعتها ولا زوداً عن شعبها وتحقيقاً لمصالحه ، ولكن لرعاية الوظائف التي نيّطت بها لخدمة مجموعة الدول الكبرى المستعمرة، وسلس كل ذلك وسهّل بموجب أن الإقليم كوّن أولاً ، ثم نشأت الدولة ، ثم قامت الدولة بتعيين شعبها ، وتحديد وصف المواطنة ؛ والذي يُسبغ على من تُرى جدارتهم لتحقيق الوظائف المنوطة بالدولة من الخارج .

صارت الدولة في هذا النطاق وبهذه الوظائف المنوطة بها ليست فقط عائقاً في وجه تحقق وحدة من يخضعون لها من فصائل شعبها ومن الجماعات السياسية التي تمتد خارج الحدود الإقليمية لهذه الدولة، ولكنها أيضاً دولة تنتمي إلى نظام الدول الكبرى المهيمنة في العالم ، وتخدم صوالم هذه الدول الكبرى ، بصرف النظر عن وجوه الصالح للجماعات السياسية الخاضعة لها ، وصارت منافذ للوفود الأجنبية للجماعات الخاضعة لها ، بدلاً من أن تقوم بالواجب الأول الذي يتعين أن تقوم به الدولة ؛ وهو حماية شعبها من المخاطر الخارجية .

وقد لا تكون مصر على هذه الصورة الأخيرة بالنسبة لعلاقة الدولة مع الجماعة ؛ بسبب ما لشعبها من تجانس ، وما لذلك من أثر هام في تشكّل دولتها ، ولكن لا ننسى أبداً أن مصر غير مكتملة ؛ لأن ما يتهدد أمنها القومي يوجد خارج حدودها الدولية المرسومة ؛ ولذلك أثره الكبير في أنها ما بقيت منكمشة داخل هذه الحدود ، فهي بالضرورة ستكون خاضعة للقوة الأجنبية .

(٦)

إن هذا الذي حدث أوجد شرخاً مؤسسياً في بناء العلاقة بين الجماعة السياسية وبين الدولة ، وذلك في الغالب في البلاد السابق استعمارها ، أو البلاد التي نجح الاستعمار في خط حدودها ، بل الظن القوي أن هذا الحادث لم يشرخ تلك العلاقة فقط ، بل صدّعها في الكثير من الحالات ، فصارت الدولة تشكياً مؤسسياً خارجياً عن الجماعة مفروضاً عليها ، وصار الخاضعون لها أشتاتاً من جماعات تتدرج بين التنافر وعدم التجانس وتوزع الأجزاء . وأوضح الأمثلة على ذلك الكثير من البلاد الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى .

وكما سبقت الإشارة ؛ فإن الأصل أن تتبلور وتتعيّن الجماعة السياسية، وأن تقوم الدولة على هذا الأساس وفي هذا النطاق، ويتحقق وصف المواطنة لذويها. وأن ذلك يشكل البنية

الأساسية التي يقوم عليها أى كيان سياسى أو مؤسسة تنظيمية تظهر فى نطاقها ؛ لذلك من الطبيعى أنه كلما اختلفت البنية الأساسية أو اضطربت عناصر تكوينها، اختلف واضطرب كل بناء يقوم عليها.

إن الجماعة السياسية تضم جماعات عديدة. وإن ما يميزها عنهم أنها الجماعة التي صارت مرشحة لأن تقوم بوظيفة تاريخية تتعلق بحفظ وحماية "المشترك العام" الذي يجمع عناصر هذه الجماعة ؛ تصونها من مخاطر الخارج ، وتضمن لعناصرها أفراداً وجماعات إمكان العيش المشترك وتحقيق المستوى المعقول للعيش المشترك للجماعة بعناصرها المتضمنة فيها من النواحي المادية والثقافية، وبما لا يضمنه ولا يكفله تاريخياً إلا هذا التجمع. ومن ثم تعتبر الأوصاف القائمة بين عناصر هذه الجماعة السياسية الأساسية أوصافاً تابعة ، تقوم بها جماعات انتماء فرعية محكومة بهذا الانتماء العام الذي يقوم به وصف الجماعة السياسية ، ويعتبر به حاكماً لغيره بقدر ما يكون حامياً وحافظاً لهذا الغير.

والجماعة السياسية بهذا الاعتبار، لا بد أن تكون هي الجماعة الحاكمة ؛ لأنها هي ما يبلور فى مرحلة تاريخية معينة أصول الصالح المشترك بعيد المدى لمن يندرج فيها من أفراد وجماعات ووحدات اجتماعية، فهي حاكمة بمعنى أنها ترعى الصالح التاريخى المشترك لمكوناتها، وهي حاكمة بمعنى أنها تُوجد الصياغات السياسية والاجتماعية المناسبة لتحقيق توازن الوجود وتوازن المصالح المادية وتوازن الهويات الثقافية لما اندرج فيها من جماعات ثقافية وعقيدية ولغوية وإقليمية وعرقية ، بحيث يكون اندراج هذه الجماعات الفرعية فى الجماعة السياسية الأساسية محققاً لها للقدر المناسب من الوجود الذاتى والثقافى والمادى ، وكافلاً لهذا الوجود بما لا يكفله ولا يضمنه خيار تاريخى آخر ، وبما يكفل لها جميعاً من الأمن تجاه مخاطر الخارج ، ما لا يكفله خيار تاريخى آخر كذلك.

وبموجب كون الجماعة السياسية هي الجماعة الحاكمة وفقاً للوظائف السابقة ، تقوم الدولة على وفق هذه الجماعة السياسية الأساسية ، بما تُتيحه مؤسسة الدولة من مكينات وصلاحيات لممارسة واجبات الحماية من مخاطر الخارج ، وحفظ قوى التماسك الداخلى. وتصير الدولة وجهازها هي المشخص للجماعة السياسية ، والمعبر عنها ، والمحقق لإرادتها عندما تنهياً الإرادة ، ولفاعليتها وولاية نفاذها عندما تتقرر الفاعلية.

والدولة - بوصفها المعبر والمشخص الفاعل للإرادة الجماعية- يتعين أن تُبنى على وفق ما اتصفت به الجماعة السياسية من وصف مميز لها ، وجامع لوحدها ، ومانع من التباس غيرها

بها ، كوصف الإسلام إن كان هو ما جَمَعَهَا ، أو وصف العروبة إن كانت صارت كذلك ، أو وصف المصرية أو السورية أو غيرها ، ما بقيت كذلك ، أو حتى الوصف القبلى أو العشائرى ؛ حيث يكون هو ما تميزت به جماعة سياسية ما فى زمان أو مكان ما .

وإذا قامت الدولة لا بموجب الوصف العام الذى يجمع الجماعة السياسية ويميزها ، ولكن بموجب وصف يتعلق بأى من الجماعات الفرعية المندرجة فى الجماعة السياسية ، واقتصرت على من يضمهم انتهاء فرعى فحسب ، ولو فى مستوياتها العليا الخاصة باتخاذ القرارات ورسم السياسات ، فإن ذلك من شأنه أن يكون مهدداً للصيغة العامة التى تقوم عليها الجماعة السياسية ، ولقوة التماسك الواجب وجودها لوجود الجماعة العامة ؛ ذلك لأن أى جماعة أو مؤسسة أو كيان تنظيمى ، إنما تقوم له ذاتية خاصة به ، وتستوعب هذه الذاتية مع الوقت فاعلية الكيان التنظيمى ، وإن مما تنبنى عليه هذه الذاتية ما يضم القائمين على هذا الكيان التنظيمى من أوصاف مشتركة تمزج بينهم وتفرقهم عن غيرهم .

ونحن نعرف من تجارب الدول أن طوائف أو قبائل أو أهل إقليم اجتمع منهم ما صاغ المراكز الرئيسية فى تكوين لدول بعينها ، فاصطبغت الدولة بهذا الوصف الإقليمى أو الطائفى أو القبلى ، وصارت الدولة مفروضة على الجماعة كلها بموجب هذا الوصف الخاص ، ولاحظنا ذلك - فى باكستان مثلاً - عندما قامت الدولة الموحدة من باكستان الشرقية (البنجال) والغربية ، وسيطر عليها أهل الغرب وحدهم ، وانتهى الأمر إلى انفصال بنجلاديش عنها . ونلاحظه أيضاً فى مشاكل شمال السودان مع جنوبه ، ولاحظناه مثلاً فى سيطرة أهل تكريت بخاصة على العراق ، ونلاحظه فيما ترتب على سيطرة السنة العرب فى العراق على العراق جميعه مما تجرى فصوله إلى الآن .

لذلك ، فإنه يتعين فى صياغة مؤسسات الدولة أن تكون من حيث التكوين العضوى لها من حيث الشاغلين لمناصبها الرئيسية وذوى الإرادة والنفوذ فيها والقابضين على مفاتيح حركتها ، يتعين أن يكونوا ممن يضمهم الوصف المميز للجماعة السياسية التى قامت الدولة على أساسها ، وألا يقوم مانع من شغل مناصبها يتعلق بمن توافر فيهم الوصف العام المذكور ، ولا أن يقوم بالقانون أو بالعرف العملى المطبق ما يمنع ذوى انتهاءات فرعية ما من تولى مناصب الدولة وشغلها ، ما دامت انتهاءاتهم الفرعية مندرجة فى شمول الانتهاء العام الذى تبلورت به الجماعة السياسية وانبتت به الدولة .

ومن هذا ؛ يظهر أن الدولة لا تتكامل وظائفها ولا تنهياً للقيام بها على النحو التاريخى المأمول ، إلا إذا كانت تعكس فى تكوينها العضوى والذاتى ما تبلورت الجماعة السياسية على

أساسه ؛ ولذلك فإن ما حدث من اضطراب في تشكُّل الجماعات السياسية بسبب الحدود الاصطناعية التي فرضتها أوضاع الاستعمار على بلاد آسيا وأفريقيا ، وبناء الدول لا على وفق تشكُّل متكامل للجماعات السياسية ، هذا الذي حَدَثَ جعل الدول المذكورة - في أغلب صورها - لا تعكس في تكوينها العضوى إلا أقسامًا محدودة من القاعدة الشعبية التي تحكمها ، والتي تتكون من أجزاء وأشلاء من جماعات شتى مبتورة وموزعة عبر حدود دولية مفروضة. ومن هنا لا نلاحظ نظام حكم مستمرًا منضبطًا في تداوله ، وفي تغيراته ، وفي اتصاله بجمهوره ، بصرف النظر عن مدى ما يبنى عليه من ديمقراطية أو استبداد. أى إنه حتى الحكم المستبد قديمًا كانت له منظومة يقوم عليها وأعراف تحكم تداولته. أما الظاهرة المشار إليها هنا فهي تتخطى ذلك وتتجاوزه إلى أنواع من الاضطراب ناتجة عن هذا الصراع القائم بين الجماعة والدولة ؛ لأن الدولة لا تعكس تكوينات الجماعة.

والحاصل - في ظني - أن اتصال الدولة بالجماعة السياسية - من حيث إن الجماعة تكون متبلورة ومتكاملة ، ومن حيث إن الدولة يتعين أن يكون تركيبها العضوى متجانسًا ومتناسبًا مع الوصف الذى تصنَّفت به الجماعة السياسية وتبلورت - هو شرط مسبق ؛ أو هو ما يمثل البنية الأساسية التى يقوم عليها نظام سياسى فعَّال ، وجماعة قادرة على القيام بوظائفها التاريخية الفعَّالة ، ودولة قادرة على تشخيص هذه الجماعة والتعبير عنها.

ونحن عندما ننظر في أنظمة الحكم في التجارب المختلفة ، يتعين علينا أن ننظر أولاً في أوضاع البنية الأساسية للجماعة السياسية ، والتي تقوم عليها هياكل البناء الحاكم. وإذا كنا في هذا العصر الحديث المعيش نصدر عن مسلَّمة فكرية تتعلق بأفضلية النظم الديمقراطية على نظم الاستبداد السياسى ، وأن هذه الأفضلية إنما تقوم على مستوى الفاعلية السياسية في حفظ أمن الجماعة السياسية وكفالة تماسك قواها ، كما تقوم على مستوى الرشد في النظر إلى الواقع وفهم أوضاعه وتقرير السياسات الخارجية والداخلية المناسبة ، وكما تقوم على المستوى الأخلاقى في ضمان الحد الأدنى المرجو من تحقق المساواة والنأى عن الظلم والجور ، أو بالأقل ضمان السعى لهذا الأمر. وإذا كنا على هذه الدرجة من الإدراك ، فإننا عندما ننظر في تجاربنا في هذا الشأن ومدى ما حاق بها من تعثر أو تعطيل أو فشل ، فإننا يتعين أن نوجه بعض جهودنا البحثية إلى النظر في أصل تبلور الجماعة السياسية في الإطار المضروب عليها مما سبق شرحه أو الإشارة إليه ، كما يتعين النظر إلى التركيب العضوى للدولة ، ومدى ما يعبر هذا التركيب عن كمال العلاقة بين هذه الجماعة السياسية المتبلورة وبين الدولة المشخَّصة لها والمعبرة عنها إرادةً وفعلاً.

فمثلاً ، لقد سبقت الإشارة إلى صلة الجماعة السياسية بالمواطنة وبالذولة ، والديمقراطية تتعلق بالجانب التنظيمي الذي تُبنى به الدولة بوصفها مؤسسة ، وتشكل به هيئاتها. وأسس الديمقراطية هي الأصول العامة لنوع من أنواع إدارة شؤون الجماعات ، ويمكن أن تشكل وفقاً لها تنظيمات عديدة تقوم بمهام مختلفة ومتنوعة ، سواء في إدارة شؤون مصالح إقليمية كالإدارات المحلية ، أو وحدات الانتماء الفرعية كالجمعيات والنقابات ، أو ذوات المصالح المالية كالشركات أو غير ذلك. وغنى عن البيان أن الدولة ، وهي المؤسسة القائمة على أساس الجماعة السياسية وهي ما يهمن على إدارة المجتمع برمته ، هي أوضح وأهم مثال في هذا الشأن.

والديمقراطية - من ناحية البناء التنظيمي للمؤسسات - تقوم على مبدأ النيابة أو التمثيل النيابي الذي يصدر من الجماعات في عمومها إلى من يتولون شؤونهم ، وعلى مبدأ توزيع السلطة على العديد من الهيئات التي تتداول أمورها كي لا تستبد بالأمر والنهي والفعل هيئة وحيدة ، وكى يقوم نوع توازن بين هذه الهيئات. كما تقوم على مبدأ القرار الجماعي الذي يصدر عن أى هيئة من جماعة بها ، وليس من فرد ، ويصدر القرار بالأغلبية ، بما يعنى أن رأى الكثرة يَرُجَح رأى القلة.

وإن مبدأ المساواة هو ما به يسلس اتخاذ القرار الجماعي ؛ لأنه يقوم على العدد ، وذوو العدد الأكبر في أى تشكيل يترجح رأيهم على رأى ذوى العدد الأقل. والعدد يقتضى التجريد ؛ أى تجريد الفرد من كل ما سوى الوصف الذى يجلسه مع غيره من المعدودين ويجعل له صوتاً بين أصواتهم. ولا يتأتى ذلك إلا بالمساواة. فوصف العضوية في مجلس ما يلحق بالعضو فيجعله مساوياً تماماً لغيره من الأعضاء عند اتخاذ القرار ، سواء كان ذلك مجلس إدارة شركة أو جمعية أو نقابة أو جماعة.

وعلى هذا الوضع التنظيمي بالضبط ، يكون مبدأ المساواة هو نقطة الوصل التى لا فكاك منها بين الديمقراطية وبين مبدأ المواطنة ، بحسبان المواطنة هي الوصف المتخذ أساساً لتصنيف الجماعة السياسية التى تشخصها الدولة ، وهو الوصف الحاسم فى اكتشاف الكثرة والقلة التى تتخلق بها الإرادة وتبنى على أساسها الأفعال الجماعية.

ومن هنا ، تظهر جلية الصلة العضوية بين قيام الجماعة السياسية المتبلورة ، وصلة ذلك بقيام الدولة المشخصة لها والمعبرة عنها ، وعلاقة ذلك بالمبدأ الأساس الذى يقوم به البناء الديمقراطي ، وكل ذلك له آثاره المتبادلة فى الواقع الفعلى لهذه المفاهيم.

وما بقيت الدولة الحديثة - في غالب البلاد حديثة الاستقلال - على حالها المتعارض مع ما يتعين أن تشخصه من جماعات سياسية متبلورة ومتكاملة ، وما بقيت الجماعات السياسية مجزأة ومنقسمة وموزعة أشلاء ، وما بقي الصراع بين التركيب العضوي للدولة وأجهزتها وبين التشكل والتبلور للجماعة السياسية المحكومة بهذه الدولة ؛ ما بقي ذلك كذلك فلا أظن أن الدول تكون قادرة على القيام بواجبها الأساسيين ؛ وهما حفظ الأمن القومي للجماعة ، وحراسة قوى التماسك الداخلي لها. ولا أظنها تكون دولاً قادرة على تحقيق ما يتعين أن نصبو إليه من توحيدٍ ، أو من استقلالٍ ، أو من تحقيق لنظام ديمقراطيّ.



١٥ المشاركة السياسية : عقبات تمنع الانخراط في العمل السياسي ..

١. هانى عياد

مقدمة

تطرح مسألة "المشاركة السياسية" سؤالاً جوهرياً وضرورياً بقدر ما هو منطقي ومشروع؛ يبحث في وعن أسباب عزوف الكتلة الأكبر والأوسع من الجماعة الوطنية المصرية عن ممارسة حقهم في الحضور السياسي ، إلى درجة استدعاء مصطلح "الأغلبية الصامتة" في الكتابات الصحفية ، وليس فقط في الأدبيات السياسية ؟

ثم يتفرع عن هذا السؤال الأساسى تساؤلات وملاحظات أخرى ، من بينها:
أولاً : تلك المتعلقة بتحديد المفاهيم من نوع "المواطنة" و"السياسة" و"العمل السياسي" ، و"المشاركة السياسية" ، و"الديمقراطية".

ثانياً : تلك المقارنة المشحونة بالدلالات بين حالة العزوف الجماهيري عن الانتخابات العامة - مثلاً - بما فيها الاستفتاء على رئاسة الجمهورية ، مقابل ذلك الإقبال الواسع على انتخابات النقابات - المهنية والعمالية - واتحادات الطلاب ، ومجالس إدارات النوادي الرياضية.

وإذا كان السؤال الجوهري مهتماً بالبحث في وعن الأسباب الكامنة وراء تشكل تلك "الأغلبية الصامتة" ، فإن من بين الملاحظات المتفرعة عنه تلك المتعلقة بالحصاد الحقيقي لهذه الحالة من الغياب ، أو لنقل التغييب الجماهيري عن المشاركة السياسية.

ثم إن السؤال ذاته إذ يقودنا بالضرورة إلى شرفة عالية ، فإنه يدفعنا بالنتيجة إلى النظر نحو المستقبل استشرافاً لضوء في آخر النفق ، أو بحثاً عنه.

ويبدو أن الحديث في هذا الموضوع يندرج ضمن فصيلة "السهل الممتنع". فبقدر ما تبدو المشكلة طافية على السطح ظاهرة للعيان متاحة رؤيتها بالعين المجردة ، وبقدر ما يبدو ممكناً تبسيطها في بضع عبارات تلخص الأمر كله ، بقدر ما تستفز - على الجانب الآخر - تساؤلات لم تزل حائرة ؛ بحثاً عن إجابات ، أو طلباً لرؤية عميقة تسبر أغوارها وتمتد إلى

جذورها المغروسة في الوجدان الجمعي للجماعة الوطنية ، وسعيًا وراء بذورها المندسة بين مواد قوانين قيدت حرية العمل العام ، وأدت بالتالي إلى تلك الحالة المتصلة من التغييب الجماهيري عن المشاركة في صنع المستقبل ، واستشرافاً لآفاق مستقبل لم يزل حتى الآن متخفياً بين ظلال كثيفة -أو لعلها داكنة- ممتدة إليه من الحاضر المائل بين أيدينا ، والواقع الراهن أمام عيوننا. ولعلنا نتوقف بداية لتحديد المفاهيم.

أولاً : نحو تحديد المفاهيم

١- المواطنة

ربما كان انبهار دولة الخلافة العثمانية ، هو آخر عهود استخدام مصطلح "الرعايا" ، الذي راح ينحسر ويتراجع مفسحاً الطريق أمام مصطلح "المواطن" ، اشتقاقاً من "الوطن" موطن الإنسان ومحل إقامته.

ومن علاقة التفاعل اليومي المتصل بين الاثنين (الوطن - المواطن) ظهر مفهوم "المواطنة" تعبيراً عن تلك العلاقة ، أو تجسيداً لها. ويحمل المصطلح دلالات موضوعية وعملية عن الفعل أو الممارسة الحية للمواطن ؛ من خلال ما يقوم به من نشاطات وأدوار اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية ، وهو ما اصطلح على تسميته "المشاركة" ، فالمواطنة ليست قيمة مجردة ، بل هي مصطلح يحمل بين حروفه معاني ومضامين الممارسة العملية الحية التي يمارسها الإنسان (المواطن) على أرض الواقع (الوطن).

و"المواطنة" كفعل يومي متصل لا تمارس بشكل عشوائي ، وإنما من خلال مرجعية قانونية عليا هي الدستور والقوانين التي توضع في ضوئه ، والمنوط بها تنظيم حركة المواطنين الذين ينتمون للوطن. وقد اتفق على أن المواطنة تتضمن ركنين أساسيين هما : المشاركة والمساواة. حيث إن لكل مواطن الحق في أن يشارك في إدارة الوطن بهذه الصورة أو تلك - بهذا القدر أو ذاك - كما أن لكل مواطن نفس الحقوق ، وعليه نفس الواجبات^(١).

٢ - السياسة

ما زالت كلمة "السياسة" تثير داخل الوجدان الجمعي الكثير من المشاعر المتباينة ، وإن كانت في مجملها تدعو إلى الابتعاد عن قضايا بعينها ، درءاً للمخاطر ، أو طلباً للسلامة لدى المواطن الفرد ، وشكلاً من الاحتجاج السلبي والرفض المبطن لدى المجموع.

والشاهد أنه بينما تناسب الأحاديث بين الجماعة بسهولة ويسر في مختلف القضايا المتعلقة بشئون الحياة اليومية من أزمة رغيف الخبز ، إلى التلوث والازدحام وانهيار قيمة العملة والغلاء وصعوبة المواصلات... إلخ ، فإن الكلام سرعان ما يتوقف قبل أن يلامس حدود عمل ونشاط الأحزاب السياسية (حاكمة كانت أو معارضة) ، ومواقف نظام الحكم من هذه القضية أو تلك. هنا تكون السياسة ، وفق المفهوم الضيق والمعنى الدارج للكلمة ، قد اقتحمت الكلام المنساب.

بيد أن السياسة - في واقع الأمر - كلمة ذات أبعاد أكثر اتساعاً ؛ تشمل بين دفتيها كل قضايا حياتنا اليومية المعيشية منها والاجتماعية والثقافية. حتى إنه يمكن القول دون مبالغة إن رأينا في أزمة رغيف الخبز ، ومبررات الازدحام ، وأسباب انهيار قيمة العملة ، وتقييمنا للفن السائد ، وحتى رؤيتنا لاستخدام المرأة في الترويج لسلعة ما... إلخ ، كل هذه ما هي إلا مواقف ورؤى سياسية ، في معناها الأوسع والأعمق ، شئنا ذلك أو لم نشأ ، وعينا به أو لم نع.

٣ - العمل السياسي

هو العمل الذي يمارسه قادة الأحزاب السياسية ، ومؤسسات المجتمع المدني والقائمون على تنفيذ برامجها وسياساتها وتسيير أمورها اليومية ، سواء كانوا محترفين أو متطوعين ، يعطون - بصورة منتظمة - جزءاً من وقتهم لتنفيذ مهام ومسئوليات محددة. والعمل السياسي - عبر الأوعية الحزبية - يستهدف الوصول إلى السلطة ، ويرمى إلى إقناع الجمهور الواسع بمواقف وأفكار ومبادئ معينة.

٤ - المشاركة السياسية

يعرفها بعض الباحثين على أنها "الاضطلاع بدور ما في صنع القرار السياسي ، أو القيام بدور ما في العملية السياسية ، سواء اقتصر على التأثير ، أو امتد إلى الممارسة الفعلية"^(٢) ؛ وهو تعريف يخلط بينها وبين العمل السياسي ، أو يضعها ضمن إطار واحد وإن تدرجت مستوياته. إلا أنني أميل إلى الفصل بين الاثنين لأسباب متعددة ؛ منها أن الذين "يمتد دورهم إلى حدود الممارسة الفعلية" - سواء كانوا محترفين أو متطوعين - هم هؤلاء الذين اصطلح على تسميتهم النخبة السياسية ، وهم بالضرورة يختلفون اختلافاً كبيراً عن هؤلاء الذين "يقتصر دورهم على التأثير" ، والذين يشكلون الجمهور الواسع العادي الذي لا يمارس السياسة بصورة يومية ، لكنه معنى بالمشاركة السياسية.

ومن بين الأسباب التي ترجح الفصل بين المفهومين أيضاً أن مجرد ممارسة النخبة لعملها السياسي لا يكفي لإعطاء أى مؤشر عن حالة الديمقراطية ، وواقع وحدود المشاركة السياسية. أما هؤلاء الذين يقفون في نشاطهم عند حدود التأثير في صنع القرار ، فإن دورهم - من ناحية - لا يظهر إلا في مناسبات بعينها مثل الانتخابات ، والندوات ، والمؤتمرات ، والتظاهر ، والاعتصام.... إلى آخر ما هنالك من أشكال المشاركة السياسية ، ثم إنهم - من ناحية أخرى - يمثلون الدائرة الأوسع من الجمهور المعنية بالديمقراطية والمشاركة السياسية، أضف إلى ذلك - من ناحية ثالثة - أن مجرد قيامهم بدورهم يعطى بذاته مؤشراً مهماً على حالة الديمقراطية وحدود المشاركة السياسية.

ثم إذا كان صحيحاً - ولعله صحيح بالفعل - أن تراجع وانحسار المشاركة السياسية يعود في أحد أسبابه إلى ضعف تكوين النخبة ، المعنية بالعمل السياسي وسوء أدائها⁽³⁾ ، فإن الجمهور الأوسع والذي هو هدف المشاركة السياسية ووسيلتها ، وإن كان يتحمل بالطبيعة نتائج هذه الحالة ، فإنه لا يمكن بالقطع أن يتحمل مسئوليتها ؛ الأمر الذي يستدعى بالضرورة فصل المشاركة السياسية عن العمل السياسي.

والواقع أن مفهوم "المشاركة السياسية" يحتوى بين طياته درجات متفاوتة ؛ فوفقاً للمفهوم الدارج والمعنى الضيق للسياسة ، تكون المشاركة السياسية هي "مجموع الأنشطة الاختيارية التطوعية التي يقوم بها الأفراد ، من خلال الأحزاب السياسية ، ويساهمون بها في اختيار الحكام ، وتحديد المواقف ورسم السياسات العامة". وتأخذ المشاركة السياسية صوراً وأشكالاً متنوعة منها التصويت ، والإضراب ، والتظاهر السلمى ، والاعتصام... إلخ. وتقوم الأحزاب السياسية بتنظيم هذا الجهد البشرى بالدعوة للانضمام إليها ، والاشتراك المنتظم في اجتماعاتها السياسية.

وعندما يتسع مفهوم السياسة ويتجاوز حدود المعنى الدارج أو الشائع ، فإنه يدفع بحدود "المشاركة السياسية" إلى مستوى آخر مبتعداً عن تخوم العمل الحزبى ، شاملاً بين دفتيه كل أشكال العمل العام ، من خلال مؤسسات المجتمع المدني بما في ذلك المؤسسات النقابية. بدليل أن ذلك الذى جرى في مواجهة الصهيونية العالمية ، والرأسمالية المتوحشة ، والليبرالية الجديدة - على اتساع المسافة الممتدة من دافوس إلى جنوب إفريقيا ، وصولاً إلى بورتو الليجرى - كانت مؤسسات المجتمع المدني هي العقل المدبر والقلب المحرك له.

ورغم أن الأحزاب السياسية هي الأوعية الأكثر فعالية والأسرع دوراً في تحقيق المشاركة

السياسية ، فإن دور مؤسسات المجتمع المدني - وخاصة الجانب الاجتماعي منه - يبقى متميزاً عن النشاط السياسي الحزبي ، بكونه لا يقف عند حدود النخب السياسية ، وإنما يمتد ويتسع وصولاً إلى الكتل البشرية الأوسع ، الأكثر فقراً ، والأقل وعياً ، والأبعد عن الاهتمام بالقضايا العامة.

ولئن أردنا بعض التمييز فلعلنا ندعى أن دور مؤسسات المجتمع المدني يمثل الخطوة الأولى على طريق نقل الوعي المعرفي والحقوقى للكتلة البشرية الأكبر ، أو "الأغلبية الصامتة" في المجتمع ، وبما يدفع بها إلى المساهمة - أياً كان مستواها أو كانت صورتها - في عملية التغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ؛ ومن ثم فإن المشاركة السياسية لم تعد قاصرة على ما تنظمه أو تدعو إليه الأحزاب السياسية من نشاطات ، وإنما تمتد وتتسع لتشمل بالضرورة حركة مؤسسات المجتمع المدني.

بهذا المعنى فإن المشاركة السياسية ليست ، ولا يجب أن تكون قاصرة على أعضاء الأحزاب ، أو هؤلاء المنخرطين في صفوف هيئات المجتمع المدني ؛ وإنما هي بالضرورة تمتد وتتسع لتشمل الجمهور العادي.

٥ - الديمقراطية

في تعريفها البسيط ، والمكثف - دون تسطيح - تعنى الديمقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه ، بينما تراها الأحزاب السياسية الوسيلة الكفيلة بفتح الأبواب أمام التداول السلمي للسلطة ، بما يضع حداً لاحتكارها من جانب طبقة أو حزب أو فرد ، وهي (الديمقراطية) تستدعي بالضرورة إطلاق الحريات العامة ، والالتزام بحقوق الإنسان ، حسبها وردت في المواثيق الدولية.

لكن الديمقراطية ليست شكلاً بلا مضمون ؛ أي إنها لا تتحقق بمجرد إصدار القوانين أو إقامة المؤسسات ، بل هي في جوهرها نسق متكامل من الثقافة والقيم تشكل نظام حياة ومعيشة متكامل يعطى للقوانين والمؤسسات مضموناً وروحاً ، وبدون هذا الجوهر تصبح المؤسسات والقوانين من الناحية الواقعية واجهات فارغة من المضمون^(٤).

ورغم أن الشق السياسي للديمقراطية هو الأكثر شيوعاً والأوسع انتشاراً ، فإن ذلك لا يجب أن ينفى أو يغيب جانبها الاجتماعي ، ذلك أنه يصعب الحديث - مثلاً - عن حرية الناخب في منح صوته لمن يرى أنه الأكفأ بتمثيله ، طالما بقي هذا الناخب في وضع أقرب

ما يكون للأسير لدى صاحب العمل (حكومة كانت أو قطاعاً خاصاً ، أو ملاك أراضٍ ، أو مستثمرين.. إلخ) ، وطالما بقي هذا الناخب مفقوداً الحد الأدنى من مقومات الحياة الآدمية الحرة الكريمة.

ثانياً : حدود المشاركة السياسية

١ - الخلفية والمناخ

في أبريل عام ١٩٧٦م قرر الرئيس أنور السادات إدخال صيغة المنابر على التنظيم السياسي الواحد القائم آنئذ ، وهو الاتحاد الاشتراكي العربي. وكان القرار محدداً بإنشاء ثلاثة منابر فقط ، اليسار واليمين والوسط. وجرت انتخابات مجلس الشعب (أكتوبر ١٩٧٦م) على أساس "تعدد المنابر" ، وفي الخطاب الذي افتتح به أعمال الدورة البرلمانية (١١ نوفمبر) أعلن الرئيس أن الوقت قد أصبح مناسباً لتحويل المنابر إلى أحزاب ، فصدر في يوليو من العام التالي القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م ، والمعروف بقانون "إنشاء الأحزاب".

آنئذٍ بدا أن مرحلة التنظيم السياسي الواحد قد انتهت ، وأن مصر قد عادت مرة أخرى إلى عصر التعددية الحزبية. لكن يبدو أن أسلوب ولادة عصر التعددية من جديد ، بقرار علوي سلطوي ، فضلاً عن المناخ السياسي والاقتصادي / الاجتماعي المرافق لعملية الميلاد ، قد أسهما إلى حد بعيد في تحديد خطوط السير اللاحقة ، وصولاً إلى معالم الصورة الراهنة.

والحاصل أن الانتصار العسكري الذي تحقق في أكتوبر ١٩٧٣م قد وضع حداً لشرعية ثورة يوليو التي استند إليها نظام الحكم منذ عام ١٩٥٢م ، مؤسساً لشرعية جديدة راحت في أضواء انتصار عسكري أبهر العيون -ولعله أخذ بعض العقول- تحت مظلة مسارات سياسية واقتصادية / اجتماعية مختلفة (حد التناقض) عن تلك التي عرفتها البلاد منذ ثورة ١٩٥٢م..

وكان أن جرى إحياء قانون استثمار الرأسمال العربي والأجنبي رقم ٤٢ لسنة ١٩٧٢م ، والمشهور بـ "قانون الانفتاح" (وقد تجمد حال صدوره عندما اصطدم ببقايا أركان شرعية يوليو ومقوماتها وأسسها ، إلى أن استمد من انتصار أكتوبر وشرعيته الوليدة القدرة على الفعل والتأثير) ، وراحت مصر تشهد ملامح تحولات اجتماعية غير مسبوقه ، وتسارعت وتيرة ومعدلات الحراك الاجتماعي ، ولاحت في الأفق بدايات تدمير "الطبقة الوسطى" ، ودخل الإرهاب المتستر بالدين مرحلة جديدة نوعياً ؛ ابتعدت كثيراً عن تلك التي رسمها له الحكم وأرادها منه (تصفية قوى وعناصر اليسار ، من شيوعيين وناصرين على وجه

(الخصوص)، إلى مرحلة مواجهة مع النظام راحت تتصاعد حتى طالت رأس الدولة ذاته ، وامتدت جسور العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية التي باتت تملك ٩٩,٩٩٪ من أوراق حل مشكلة الشرق الأوسط ، وربما مثلها - على وجه التقريب - من مقومات تحديد مسارات السياسة والاقتصاد في البلاد ، والتقى الإسرائيليون والمصريون وجهاً لوجه في مفاوضات مباشرة عند الكيلو ١٠١ (لأول مرة منذ مفاوضات الهدنة في رودس عام ١٩٤٨م) فيما بدا وكأنه استعادة لمبادرة ٥ فبراير ١٩٧١م ، والتي دعا فيها رئيس الدولة إلى مفاوضات مصرية / إسرائيلية مباشرة بعد انسحاب إسرائيل طوعاً من شرق قناة السويس .

وكذلك أخذت تتجمع في الأفق بوادر احتقان اجتماعي ، سوف يزداد حدة في الأيام القادمة ، حتى ينفجر في ١٧ و ١٨ يناير ١٩٧٧م ، في انتفاضة شعبية لعلها غير مسبوقة في التاريخ المصري ، واستطاعت في يومين فقط أن تهز بعنف أركان الشرعية الجديدة ، ولم تكن قد تجاوزت عامها الثالث إلا ببضعة شهور . ثم كان أن شاءت المقادير أن ينتهي ذات العام (١٩٧٧م) بزيارة رئيس الدولة للقدس ، في مفاجأة أخرى من العيار الثقيل ، ولعلها كانت حاسمة في تحديد المواقف والتوجهات ، وقاطعة في اختيار الوسائل والأدوات . ويبدو من سير الأحداث أن المصادفات لم يكن لها دور في رسم الخطوط وتحديد الاتجاهات ، وإن كان اختفاء إشارات المرور من الطرق قد أدى إلى تجاوز حدودها بأكثر مما أراد قائد القاطرة .

والشاهد أولاً : أن تجربة التعددية داخل التنظيم الواحد (المنابر) ، سرعان ما تحولت إلى تعددية حزبية كاملة بعد عام وبضعة شهور ، وهي فترة لم تكن كافية بكل المقاييس لاختبار مدى نجاحها أو فشلها (من وجهة نظر صاحبها) ، وهو ما عبر عنه د. حازم الببلاوي بعبارة أخرى ملاحظاً أنه عندما أخذت مصر بنظام التعددية الحزبية في أواسط السبعينيات تحولت جميع كوادرات الاتحاد الاشتراكي - تقريباً - إلى حزب مصر ، ثم عندما أظهر الرئيس ميله إلى إنشاء حزب جديد باسم الحزب الوطني ؛ هرول معظم أعضاء حزب مصر إلى الحزب الجديد ، وهكذا ولد النظام الحزبي بمبادرة من السلطة لإكسابها نوعاً من الشرعية الجماهيرية ، ولم يكن ذلك رغبة تلقائية ومباشرة من الجماعة السياسية^(٥) .

والشاهد ثانياً: أن ذات التجربة بكل ما يفترض فيها من ديمقراطية ، ولدت بعد بضعة شهور من قانون ٢ لسنة ١٩٧٧ ؛ والذي وقعه رئيس الدولة في مشهد مسرحي على شاشات التلفزيون (في فبراير ١٩٧٧) ليعاقب بموجبه كل من أقدم على تنظيم مظاهرة ، أو المشاركة فيها ، أو مشاهدتها دون الإبلاغ عنها بالسجن المؤبد ، بينما أول خطوات الديمقراطية هي حق المواطنين في التجمع والتجمهر والتظاهر السلمي .

والراجح ثالثاً: أن إطلاق التجربة التعددية الحزبية في منتصف المسافة بين "الانتفاضة" و"الزيارة" لم يكن عملاً بغير دلالة ، ولعله مربوط الصلة بسرعة واتجاه سير القاطرة.

وهكذا جاءت خطوة الانتقال إلى التعددية الحزبية - بين الانتفاضة والزيارة - محاولة محسوبة ومحدودة لتنفيس حالة من الاحتقان راحت تتفاقم بين أركان المجتمع وفي زواياه ، كما كانت انعكاساً لرغبة في الظهور - أمام المجتمع الدولي - بمظهر ديمقراطي يتناسب مع الاقتراب من العالم الرأسمالي (الحر) والذي ستزداد عراه وثوقاً في قادم الأيام بفعل التطورات التالية. لذلك لم يكن خارج السياق أن الرجل الذي وقع في فبراير ١٩٧٧م قانون ٢ لسنة ١٩٧٧م ، هو ذاته الذي سيوقع بعد ذلك بأقل من خمسة شهور ، وربما بذات القلم! (في يوليو من نفس السنة) قانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م ، حاملاً اسم "قانون الأحزاب".

ثم إن النظام السياسي دشن عقد الثمانينيات من القرن الماضي بفرض قانون الطوارئ ، والذي لم يزل جاثماً على الصدور حتى الآن ؛ في تعارض - إلى حد التناقض - مع الديمقراطية والتعددية الحزبية ، وحقوق المشاركة السياسية. وحدث أنه خلال الثمانينيات والتسعينيات راحت الخطى تتسارع بصورة ملفتة نحو ما اصطلح على تسميته "الإصلاح الاقتصادي" ودخلت البلاد مرحلة الخصخصة والمعاش المبكر ، وتخلت الدولة بصورة شبه كاملة عن دورها الاجتماعي ثم عن مهامها الاقتصادية ، بينما بقى الواقع السياسي على حاله ، ممثلاً في نموذج بدا وكأنه جديد ، حيث بقيت البلاد أسيرة لحكم الحزب الواحد ، تحيطه أحزاب معارضة أقرب ما تكون إلى الديكور ، أو هكذا أرادها الحزب الحاكم ، سواء بحكم القيود المفروضة على حركتها ، أو بواقع امتلاء الساحة بعدد من الأحزاب لم يسمع عنها أحد من قبل ، ولم يعرف عنها أحد شيئاً من بعد ، ولا تعدو أن تكون أكثر من لافتة ومقر ، وفي بعض الأحيان جريدة.

٢ - حدود ضيقة

وكذلك راح المشرع المصرى - وهو يخطط أول صفحة في كتاب الديمقراطية- يتجاوز حدود دوره في تنظيم ممارسة الحقوق السياسية ، ويقترح منطقة التقييد. ومع تتابع صفحات الكتاب ، من الأحزاب ، إلى النقابات ، إلى مؤسسات المجتمع المدني ؛ بقى ذات الدور - القافر فوق حدود التنظيم والهابط إلى مناطق التقييد- متصلاً ومتواصلاً. وكان ذلك مفهوماً ومبرراً طالما بقى شبح المشاركة الشعبية مثيراً للذعر ، كلما استعادت الذاكرة وقائع الانتفاضات الطلابية في مطلع سبعينيات القرن الماضي ، وحتى الانتفاضة الشعبية في ١٨

و١٩ يناير ١٩٧٧م ، وما بينهما وما بعدهما ، وطالما بقيت بعض الأصوات المعارضة - رغم ضعف تأثيرها ومحدودية دورها جماهيرياً- ترن في آذان من يرسمون التوجهات ويحددون المسارات.

وهكذا كانت التعددية الحزبية التي أعيدت إلى البلاد مجدداً منذ عام ١٩٧٧م ، ولدت بقرار علوى من السلطة ، ولعله من رأس السلطة على وجه التحديد ، ثم إنها أيضاً ، ولدت محاصرة ومحصورة داخل سياج محكم من قيود قانونية تعددت أشكالها وتنوعت صورها.

والذى حدث أولاً : أن قانون التعددية الحزبية (والمعروف بقانون رقم ٤٠ لسنة) ، وتعديلاته اللاحقة^(٦) ؛ تدخلت مواده في تحديد ما يجب أن تكون عليه برامج الأحزاب ، حيث وضع المشرع الإطار العام لبرامج الأحزاب (عدم التعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ ثورتى يوليو ١٩٥٢م ومايو ١٩٧١م ، والحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى والنظام الاشتراكى الديمقراطى ، والمكاسب الاشتراكية ، وعدم قيام الحزب على أساس طبقي أو طائفي أو جغرافي ؛ سواء في مبادئه أو برامجه ، أو في مباشرة نشاطه) ، ثم اتسعت دائرة القيود لتشمل مؤسسى الحزب وقياداته (ألا يكون أى من مؤسسى الحزب أو قياداته من المعادين أو المناهضين للمبادئ التى يجب أن تحكم برامجه وتوجهاته وفق هذا القانون ، فضلاً عن حرمان كل من تسبب في إفساد الحياة السياسية قبل ثورة ٢٣ يوليو من المشاركة في أى عمل حزبي) ، واستطراداً فقد كان من الطبيعى والحال هكذا أن يحظر القانون على الأحزاب أى تعاون على أى مستوى بينها وبين أى أحزاب أو تنظيمات أو جماعات مناهضة أو معادية لمبادئ العمل الحزبى المنصوص عليها في القانون.

عند هذا الحد بدا أن المفارقة قد بلغت إحدى ذراها الأكثر مأساوية ، عندما يتحدث قانون الأحزاب -مثلاً- عن "النظام الاشتراكي" و"المكاسب الاشتراكية" ، بينما تؤكد كل خطوط المسارات وأسهم الاتجاهات أننا بصدد التحول نحو الاقتصاد الرأسمالى والولوج إلى عالم الخصخصة ، بما يحتويه من تشريد للعمال ، ثم تخلص الدولة من أعباء الخدمات الاجتماعية من تعليم وعلاج وإسكان ، فضلاً عن إيجاد فرص عمل. ثم عندما يحرم (مثال آخر) من "أفسدوا الحياة السياسية قبل ١٩٥٢" ، بينما كل الأسهم واتجاهات السير تؤكد أننا بصدد العودة إلى ما كان عليه الحال قبل الثورة.

وعهد القانون إلى لجنة أسماها "لجنة شئون الأحزاب" بحق منح أو منع الرخصة القانونية لقيام الأحزاب ، تتشكل من: رئيس مجلس الشورى ، ووزير الداخلية ، ووزير العدل ،

وزير شئون مجلسي الشعب والشورى ، وثلاثة من غير المنتمين إلى أى حزب سياسى من رؤساء الهيئات القضائية السابقين أو نوابهم ، على أن يصدر قرار تشكيلها من رئيس الجمهورية (وهو رئيس الحزب الحاكم فى ذات الوقت). وهكذا كانت اللجنة التى احتكرت وحدها حق منح الشرعية لمن تشاء وحجبها عنمن تشاء من الأحزاب ؛ هى فى واقع الأمر لجنة حكومية تابعة للحزب الحاكم. ثم إنها وقد باتت جزءاً من السلطة ، رأت أن تنتزع لنفسها "حقاً" آخر وهو تجميد الحزب الذى يتصاعد داخله الصراع ، سواء كان صراعاً داخلياً فعلاً حول المناصب ، أو بشأن برنامج الحزب وسياساته ، أو كان صراعاً بفعل فاعل ، حيث امتدت أيادى الأجهزة الأمنية فى مرات غير قليلة لتفجر هذا الحزب أو ذاك من داخله.

وكذلك عادت التعددية من جديد ، لكن بقانون يهدف إلى سيطرة الدولة على الحياة الحزبية ، ولجنة حكومية أصبحت بتكوينها أبرز أدوات الحكومة للتدخل فى الحياة السياسية والسيطرة عليها^(٧).

ثم حدث أنه فى أوائل التسعينيات من القرن الماضى ، بدأ أن نجم المجتمع المدنى قد أخذ فى الصعود على مستوى العالم ، بعد الزلزال العنيف الذى ضرب النظام الدولى ثنائى القطبية ، وتداعياته التى كان أبرزها تراجع دور الأحزاب فى العمل السياسى ، وانحسار قدرتها على التأثير فى الفعل الجماهيرى. وكان أن هذا النجم راح يلمع فى سماء مصر ، عندما بدأ أن عدداً من مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر -بما فيها النقابات المهنية- أخذ صوتها يعلو ، ربما بما هو أكثر من نفوذها الجماهيرى وأوسع من دورها فى التأثير على صنع القرار ، مطالبة بإنهاء حالة الطوارئ ، وكاشفة ما يجرى من تزوير فى الانتخابات العامة ، فضلاً عن أشكال الفساد الذى استشرى فى المجتمع ، داعية إلى الإفراج عن المعتقلين السياسيين ، طارحة مطالبها بالإصلاح السياسى.... إلخ. فكان الطبيعى أن تتعدد مهام المشرع ، لتطال قيوده دور ونشاط هذه المؤسسات. وراح يتوالى صدور القوانين.

فى عام ١٩٩٣م ، صدر القانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م ، بشأن "ضمانات ديمقراطية التنظيمات المهنية" ، والذى منح جهة الإدارة "حق" تجميد النقابة ، وفرض الحراسة عليها ، إذا ما تكرر عدم اكتمال النصاب القانونى لجمعيتها العمومية ، على أن أكثر ما تضمنه القانون من مفارقات مثيرة هو اشتراط إجراء الانتخابات فى غير أيام الجمع أو العطل الرسمية!. كما نالت الثانية (النقابات العمالية) قانون العمل الموحد ، الذى لم يجد من يدافع عنه سوى الذين أعدوه ، والذين استفادوا منه من رجال المال والأعمال.

وبعدها بأقل من عامين امتدت يد المشرع المثقلة بالسلاسل إلى قانون الصحافة ، ربما لدورها الأكثر تأثيراً في صياغة وتوجيه الرأى العام ، ليفاجأ الصحفيون - أفراداً ومؤسسة نقابية - بالقانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥ م ؛ والذي اشتهر باسم "قانون اغتيال الصحافة" ، وكانت معركة حقيقية حظى فيها الصحفيون بمساندة أحزاب المعارضة ، ومراكز حقوق الإنسان ، وقوى ديمقراطية مختلفة ، وانتهت بتعديل القانون بآخر حمل رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ م ؛ وإن كانت العقوبة السالبة للحرية في قضايا الرأى والنشر قد بقيت في مكانها في القانون الجديد ، لتشهد أول تطبيق لها في قضية الدكتور يوسف والى (نائب رئيس الوزراء ووزير الزراعة) ضد جريدة الشعب ؛ حيث صدر في أغسطس ١٩٩٩ م الحكم بحبس رئيس تحرير الجريدة ، واثنين من محرريها لمدة عامين .

ولعل المصادفات وحدها كانت وراء تداعيات الأحداث اللاحقة والتي تكفلت بكشف المبررات الحقيقية للإبقاء على العقوبات السالبة للحرية في قانون الصحافة ؛ عندما تفجرت في صيف ٢٠٠٢ م قضية يوسف عبد الرحمن وكيل أول وزارة الزراعة ، ورئيس مجلس إدارة بنك التنمية والائتمان الزراعى ، والذراع الأيمن ليوسف والى . وبإصرار يكشف من النوايا أكثر مما يثير من الريبة ، عاود المشرع محاولته من جديد لتقييد حرية الصحافة المقيدة أصلاً ، في خطوة جاءت هذه المرة أكثر اتساعاً لتشمل بقيودها ليس فقط الصحافة والصحفيين ، وإنما أيضاً تمتد إلى حقوق الباحثين وأساتذة الجامعات والمؤرخين السياسيين ، وحتى حق المواطنين العاديين في المعرفة والاطلاع ؛ فكان مشروع قانون حماية الوثائق الذى توسع كثيراً في تعريف الوثيقة فاعتبر أنها "كل مادة أياً كان شكلها أو كيفية صنعها (مدون أو مسجل أو مصور) تشمل بيانات أو معلومات أو صوراً تناول تاريخ مصر السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى ، وما يتصل به في جميع العصور" ، معتبراً أن الوثيقة هي "أى مستند رسمى للدولة له صفة السرية ، يتعلق بسياساتها العليا ، أو بأمنها القومى ، أو يكون من شأن نشره أو إذاعته الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحزبى ، أو السياسى ، أو الدبلوماسى ؛ أو الاجتماعى ، أو الاقتصادى" .

ومنح المشرع للجهات المصدرة للوثيقة أو المتلقية لها ؛ الحق في تحديد درجة السرية (سرى - سرى للغاية) ، ثم مد فترة الحظر على الوثائق السرية إلى ٣٠ عاماً ، والسرى للغاية إلى ٥٠ عاماً . وبقدر ما كان المشرع دقيقاً وواضحاً في تحديد معنى الوثيقة وماهيتها ، بقدر ما بدا غامضاً وفضفاضاً في الكلام عن مبررات العقوبة "...الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحزبى ، أو السياسى ، أو الدبلوماسى ، أو الاجتماعى ، أو الاقتصادى"^(٨) ؛ وهو ما يعكس

رغبة المشرع في أن تبقى القيود بلا حدود. وعندما تسربت نصوص المشروع ولم تجد من يدافع عنها إلا الجريدة الناطقة بلسان وزارة الثقافة - التي قيل إن وزيرها كان العقل المحرك وراء المشروع- وبعض أصوات محدودة ومعدودة ظهرت متناثرة هنا وهناك ، كان أن اختفى المشروع في أدراج مجلس الوزراء ، وتأجل البت فيه ، وإحالة إلى الهيئة التشريعية.

واستكمالاً للسياسج العازل بين الجماهير الشعبية وبين حقها في المشاركة السياسية امتدت يد المشرع إلى مؤسسات المجتمع المدني. وبعد سلسلة من المناورات والمراوغات ، صدر في أواخر مايو عام ١٩٩٩م قانون الجمعيات الأهلية تحت رقم ٥٣ لسنة ١٩٩٩م ، محتويًا على مجموعة من القيود تضمن هيمنة السلطة على النشاط الأهلي ، وبما يفرغ فكرة المجتمع المدني من مضمونها، ويكرس المنهج العقابي الذي سارت عليه السلطات في تعاملها مع مختلف أشكال العمل السياسي. لكن يبدو أن الحكم وهو في عجالة من أمره ؛ فات عليه أن يعرض المشروع على مجلس الشورى -حسبها ينص الدستور- فكان أن أصدرت المحكمة الدستورية في يونيو ٢٠٠٠م حكمها بعدم دستورية القانون بسبب هذا العيب الشكلي ، دون أن تفوتها الإشارة في حيثيات الحكم إلى ما شاب مواد القانون من عوار دستوري موضوعي ، تمثل في سلب المواطنين حقهم الطبيعي في تكوين الجمعيات الأهلية ؛ باعتبار هذا الحق فرعاً من حرية الاجتماع ، وهو حق يتعين أن يتمخض عنه تصرف إرادى حر ، لا تتداخل فيه الجهة الإدارية، ويستقل عنها.

وحدث أنه بعد عامين من حكم المحكمة الدستورية أصدرت الحكومة ذات القانون - على وجه التقريب - حاملاً رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ ؛ بعد معالجة العوار الدستوري الشكلي (العرض على مجلس الشورى) دون الاقتراب من المضمون ، وبقي الحال على ما هو عليه ؛ سواء من حيث عدم دستورية بعض مواده ، أو افتقاده للحد الأدنى من الديمقراطية ، أو قضائه بالكامل على فكرة ومضمون العمل الأهلي. وجاء أول تطبيق عملي للقانون في اعتراض وزارة الشؤون الاجتماعية على تسجيل عدد من مؤسسات المجتمع المدني ؛ لاشيء إلا بسبب "اعتراض مباحث أمن الدولة".

٣ - دفاعاً عن الحدود الضيقة

وكان على الذين أقاموا هذا السياج العازل بين الأغلبية التي أصبحت "صامتة" ، وبين حقها في المشاركة السياسية ، أن يدافعوا عن هذا السياج ، ويستमितوا في الإبقاء عليه. وقد أخذ هذا الدفاع أشكالاً متنوعة وصوراً متعددة ، من بينها:

(أ) ضرب عرض الحائط بأحكام القضاء

مثلما حدث مع حكم محكمة القضاء الإدارى ٣٠ يونيو ١٩٩٢م ، القاضى بوقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب الخاص بتجميد حزب "مصر الفتاة" ؛ استناداً إلى حيثيات كان من بينها "إن ما قامت به لجنة الأحزاب الخاص بتجميد حزب "مصر الفتاة" ؛ استناداً إلى حيثيات كان من طرفين متنازعين داخل الحزب ، وتدخلت في أمر يخرج عن سلطاتها ، ويفصل فيه الحزب نفسه وفقاً للائحته الداخلية" ، والأدهى أنه عندما لجأ أحد المتنازعين على رئاسة الحزب إلى الاستشكال ، فى الحكم كان أن حظى بمساندة لجنة الأحزاب ؛ حيث أرسل رئيسها خطاباً إلى مؤسسة الأهرام لمنع طبع صحيفة الحزب ، والتي كانت تحت سيطرة الطرف الثانى ؛ مستنداً إلى المادة ٣١٢ من قانون المرافعات التى تنص على أن الاستشكال فى الحكم يوقف التنفيذ ، رغم أن قانون مجلس الدولة يقطع بأن قضاءه لا يعرف الاستشكال فى أحكامه^(٩) . وكذلك حكم محكمة القضاء الإدارى (أواخر عام ٢٠٠٢م فى القضية الخاصة بتعديل النظام الأساسى لحزب الوفد) بشأن حدود الدور الذى تمارسه لجنة الأحزاب بالتدخل فى الشئون الداخلية لأحزاب المعارضة ، وقد جاء فيه: "....ومن حيث إن مفاد ما تقدم أن مصر اختارت بإرادة شعبية - أفرغت فى التعديل الوارد على الدستور- العدول عن التنظيم السياسى الواحد الذى ظل سنوات عديدة مهيمناً على مجالات العمل السياسى ، إلى التعدد الحزبى الذى يستهدف تعميق الديمقراطية وإرساء دعائمها. ومظهر التعدد الحزبى جوهره هو حرية الأحزاب السياسية واستقلالها حال مباشرة دورها السياسى والاجتماعى ، على وجه يمكنها من الاتصال بالجماهير عن طريق ما تقدمه من برامج ومبادئ وآراء تتفق أو تختلف مع النظام السياسى الحاكم ، وطالما كان ذلك فى إطار المحافظة على المبادئ والقيم العليا للمجتمع. ومن حيث إن سبيل قيام التعددية الحزبية باعتبارها المظهر الأسمى للتعددية يتحقق بأمرين: أولهما: تماسك البناء الداخلى للأحزاب السياسية بما يصدر عنها من برامج وسياسات تعبر عن الرؤية الذاتية للحزب السياسى ، وكوادر وقيادات تقوم على تحقيق أهدافه وآماله فى الوصول إلى الحكم ، أو الاستمرار فيه ، وثانيهما: الحد من تدخل الأجهزة والمؤسسات الحكومية فى شئون الأحزاب السياسية. ولا خلاف على أن دستورية النظام الحزبى تتحقق بتضائل السلطات الممنوحة للإدارة فى التدخل فى شئون الأحزاب ، بل إن برهان تقدم الحياة السياسية قرين بانتقاص سلطة الإدارة أو غل يدها عن التدخل فى شئون الأحزاب. ومن حيث إن جلّ تشكيل لجنة الأحزاب ينتمى إلى أحد الأحزاب السياسية (الحزب القائم على سدة الحكم) ؛ وهو ما يفترض توحيدهم كأعضاء فى حزب

واحد في الرؤية السياسية - اتفقت أو اختلفت عن الأحزاب الأخرى - فإن تحديد اختصاص هذه اللجنة وتطبيقه يضحى إعمالاً صحيحاً للمبدأ الدستوري المقرر للتعددية السياسية كمنهج للحياة السياسية في مصر ، ولا جدال في أن الحد من سلطة لجنة شئون الأحزاب يؤدي إلى اتساع مساحة الممارسة السياسية بها ، ومن ثم قدرتها - دون تدخل من اللجنة - على سبر غور خلافاتها ونزاعاتها الداخلية داخل الحزب السياسي ذاته ، أو اللجوء إلى القضاء المختص إذا عز على أعضاء الحزب الاتفاق فيما بينهم . والقضاء بحيده وبعده عن الهوى السياسي قادر ولا ريب على حسم الخلاف انتصاراً للمبادئ الدستورية وإعمالاً لقواعد الشرعية"^(١٠).

ورغم ما تضمنه حكم محكمة القضاء الإداري من إدانة واضحة لتدخل السلطة وحزبها الحاكم في الشئون الداخلية للأحزاب - وبما يتعارض مع نصوص الدستور ومع فكرة التعددية الحزبية ذاتها- لكن يبدو أن الإصرار الذي يكشف من النوايا أكثر مما يثير من الريبة بقي متصلاً ؛ أعنى الإصرار على التمسك بمنهج تقييد حرية العمل الحزبي ، وتفريغ المشاركة الجماهيرية في العمل السياسي من جوهرها ، وتحويلها إلى مجرد شكل بلا مضمون . وكان أن صدر بعد أيام قلائل من الحكم السابق (مطلع يناير ٢٠٠٣) حكم جديد للمحكمة الإدارية العليا بشأن قرار لجنة الأحزاب تجميد نشاط وعمل حزب العمل ، وقد ورد في حيثياته "إن لجنة شئون الأحزاب ليس لها الحق في التدخل في الشئون الداخلية للأحزاب ، بما فيها النزاعات التي تنشأ داخل الأحزاب على رئاستها ، أو مشروعية ما تعقده من مؤتمرات ، فهذا شأن حزبي خالص تبت فيه الأحزاب رضاء أو قضاء ، وإن لجنة شئون الأحزاب ليس من حقها أن تعتد بأحد المتصارعين على رئاسة الحزب ، ولا أن تجمد نشاط الحزب بدعوى أن هناك خلافاً على رئاسته ؛ إذ إن هذا نزاع مدني يختص به القضاء وحده دون سواه"^(١١).

والحاصل أن "الحكم" ضرب عرض الحائط بالأحكام القضائية ، ولم يزل حزب العمل مجمداً حتى الآن ولم تزل جريدة الشعب معطلة حتى الآن (رغم صدور أكثر من عشرة أحكام قضائية بعودتها) ، ولم تزل لجنة الأحزاب تمارس دورها كوسيلة يستخدمها الحكم لتفريغ المشاركة السياسية من جوهرها ، والإبقاء عليها شكلاً بلا مضمون . وإذا ما أضفنا إلى هذه الأحكام - وقد أوردناها على سبيل المثال فقط - عشرات من الأحكام القضائية الأخرى الخاصة بصحة انتخاب عدد من أعضاء مجلس الشعب - خلال السنوات العشرين الماضية - ورفض الانصياع لها تحت الشعار الشهير "سيد قراره" ؛ لتبينت لنا الأبعاد الكاملة لذلك الإصرار ، ولتلمسنا بعض معالم ما هو قادم من أيام فيما لو بقي الحال على ما هو عليه .

وقد كانت من بين الأشكال والصور التي لجأ إليها الحكم دفاعاً عن ذلك السياج السميك العازل بين الأغلبية (التي أصبحت "صامتة") وبين حقها في المشاركة السياسية.

(ب) تزوير الانتخابات

وبما يخلق بالضرورة - داخل الوجدان الجمعي - شعوراً - لا تنقصه المصادقية ولا يعوزه التأكيد - بعدم جدوى المشاركة في أي عملية انتخابية تكون السلطة طرفاً فيها.

ولعلنا نتوقف أمام مفارقة مشحونة بالدلالات يتمثل طرفها الأول في النتائج النهائية الرسمية للاستفتاء على رئاسة الجمهورية (١٩٩٩/٩/٢٦)؛ حيث جاءت النتائج النهائية الرسمية التي أعلنتها وزارة الداخلية لتؤكد أن إجمالي المدعوين إلى الاستفتاء بلغ ٢٣ مليوناً و ٩٣٤ ألفاً و ٩٠٧ مواطنين، أدلى منهم بأصواتهم ١٨ مليوناً و ٩٥٧ ألفاً و ٨٩٣ مواطناً؛ بنسبة ٢٠,٧٩٪، وبلغ عدد الأصوات الصحيحة ١٨ مليوناً و ٧١٧ ألفاً و ٣٨١ صوتاً، في حين بلغ عدد الأصوات الباطلة ٢٤٠ ألفاً و ٥١٢ صوتاً، وبلغ عدد الموافقين ١٧ مليوناً و ٥٥٤ ألفاً و ٨٥٦ مواطناً، بينما كان عدد غير الموافقين مليوناً و ١٦٢ ألفاً و ٥٢٥ صوتاً بنسبة ٢١,٦٪ من إجمالي الأصوات الصحيحة^(١٢).

وبعد حوالي عام جرت انتخابات مجلس الشعب فجاءت النتائج النهائية الرسمية - حسبها أعلنتها وزارة الداخلية - تقول إن إجمالي عدد الناخبين المقيدون في الجداول بلغ ٢٤ مليوناً و ٦٠٢ ألفاً و ٢٤١ ناخباً، وأن نسبة المشاركة في التصويت قد تفاوتت من لجنة إلى أخرى، وتراوحت بين ١٥ و ٤٠٪..^(١٣)

وأظن أننا لسنا في حاجة إلى التذكير أن انتخابات مجلس الشعب بما يرافقها من انتهاءات قبلية أو اجتماعية أو سياسية أحياناً؛ فضلاً عما يتداخل فيها من مصالح متبادلة وصفقات، كان يجب بالضرورة أن تشهد إقبالاً جماهيرياً أوسع من الاستفتاء على رئاسة الجمهورية الذي تنعدم فيه الاختيارات، وينحصر دور المواطن فيه داخل دائرة "نعم" أو "لا"؛ وهو دور في كل الأحوال يدرك المواطن -تماماً- أنه معدوم التأثير، وأن النتيجة النهائية جرى إعدادها من قبل، وربما في تزامن مع طبع بطاقات الإدلاء بالرأي. هذا فضلاً عن أشكال التزوير الأخرى التي اصطلح على تسميتها "التزوير من المنبع"، والكامنة أحياناً في جداول الانتخابات المزدهمة بأسماء الموتى والمهاجرين، والأسماء الناقصة والخطئة... إلخ، والمتمثلة أحياناً أخرى في ممارسات الأجهزة؛ ضد المرشحين تارة، وبمنع المعارضين من الوصول إلى صناديق الاقتراع تارة أخرى، والشاخصة دائماً في ذلك الخلط والتداخل بين أجهزة الدولة ومؤسساتها، وبين أجهزة الحزب الحاكم وأدواته.

وهكذا كان أن شهدت كل الانتخابات العامة عمليات تزوير واسعة النطاق ، في إهدار متعمد لحق المواطن في المشاركة السياسية ، في واحدة من أبسط صور المشاركة وهي الحق في الاختيار. وكأن لسان حال الإدارة يقول: إذا كان من حركم المشاركة في الانتخابات فإن من حقنا أن نأتى بمن نريد!

(ج) قانون الطوارئ

وكان هو الشكل الدائم والصورة المقيمة - منذ عام ١٩٨١م - لحماية السياج العازل بين الجماهير وبين حقها في المشاركة السياسية والدفاع عنه. وعندما وافق مجلس الشعب في جلسته يوم ٢٣/٢/٢٠٠٣م ، على تمديد العمل بقانون الطوارئ لثلاث سنوات أخرى تنتهى في ٣١/٥/٢٠٠٦ ، كان بذلك يحقق رقماً قياسياً غير مسبوق في التاريخ المصرى ؛ وذلك باستمرار فرض الطوارئ على البلاد لمدة ربع قرن متصل ، تعرض خلالها أكثر من ١٦ ألف مواطن للاعتقال ، وخضع معظمهم لما يعرف بالاعتقال المتكرر ، أى إعادة اعتقال من تفرج عنهم المحاكم ، دون أن يغادر المعتقل مكان اعتقاله ، وتواصلت عمليات التعذيب داخل السجون والمعتقلات ، والتي يبدو أنها قد تحولت إلى سياسة ثابتة ، وافترقت آلاف المتهمين قاضيهم الطبيعى ، ومثلوا أمام محاكم أمن الدولة العليا طوارئ التى تفتقر إلى ضمانات المحاكمة العادلة ، فضلاً عن تقديم المدنيين إلى المحاكم العسكرية ، واستخدمت الطوارئ في إصدار الأوامر العسكرية ، وتزوير الانتخابات ، ومنع المظاهرات والتجمعات السلمية.

ولعله ليس غريباً أن إجراءات تمديد العمل بقانون على هذا القدر من الخطورة تنتهى في جلسة واحدة لمجلس الشعب ، بعد أن يتلو رئيس المجلس قرار رئيس الجمهورية بتمديد العمل بالقانون ، لينفض السامر بأسلوب "موافقة"! . ولا يعوز الحكم ذرائع التمديد ومبررات التواصل تحت ظلال الطوارئ ، وقد كان آخرها "محرقة الإرهاب ، وتجارة المخدرات!" .

(د) جرى تحصين كبار المسئولين ضد المحاسبة

وكان ذلك كشكلٍ آخر وصورة جديدة من أشكال وصور حماية ذلك السياج العازل الحائل بين المواطنين وبين حقهم في المشاركة السياسية. فرغم ترسانة القوانين المشحونة بالممنوعات والحافلة بالعقوبات ، فليس بينهم قانون لمحاسبة الوزراء ، وقانون الكسب غير المشروع المعروف باسم "من أين لك هذا؟" يستطيع إحالة المواطنين إلى القضاء ، إلا من كان

منهم في منصب رئيس مجلس الشعب ، أو الشورى ، أو رئيس الوزراء ، أو كان لم يزل يشغل منصبه كوزير ، أو محافظ ، أو رئيس مجلس إدارة هيئة حكومية ، أو تابعة للقطاع العام ، أو قطاع الأعمال العام ؛ فهؤلاء جميعاً تحال إقرارات الذمة الخاصة بهم - وفق المادة العاشرة من قانون الكسب غير المشروع - إلى مجلس الشعب ، ثم لا يحدد القانون بعد ذلك كيفية تصرف المجلس فيها. ورغم وجود ١٦ جهازاً رقابياً في البلاد (من بينهم الجهاز المركزي للمحاسبات ، والرقابة الإدارية ، وجهاز الكسب غير المشروع ، ومباحث الأموال العامة ، وهيئة الأمن القومي ، والمدعى العام الاشتراكي..... إلخ) ؛ فإن قانون العاملين بالدولة يهدر دور كل هذه الأجهزة ، ويمنع إحالة رئيس مجلس إدارة إلى التحقيق إلا بعد الحصول على موافقة الوزير المختص ، في كرمٍ غير مسبوق بتوزيع "الحصانة" ؛ والتي لم يزل كثيرون يعتقدون أنها برلمانية فقط.

(هـ) قرارات حظر العمل السياسي في دور العلم وأماكن العمل

فكان أن جرت عملية عزل قسري للأجيال الشابة عن ممارسة دور مشروع مساهم في صنع الحاضر ورسم المستقبل ، عبر مشاركة سياسية واجبة بقدر ما هي ضرورية ، وعلى النقيض من ذلك جرى إقحام بعض مؤسسات الدولة في اللعبة السياسية الحزبية ، انتهاءً إلى الحزب الحاكم بينما هي بحكم الدور وطبيعة المهام كان يجب أن تبقى بعيداً ؛ ضماناً للحيدة وسعياً وراء النزاهة ، ومن بينها المؤسسة العسكرية وأجهزة الأمن. وكان أن تداخلت الأجهزة ، وتشابكت المهام بين الحزب الحاكم وبين الدولة ، ثم جرى تسخير هذه الأخيرة لخدمة الأولى.

ثالثاً : إفرات ونتائج

وكان أن حدود المشاركة السياسية ضاقت وانحسرت داخل سياج محكم من القوانين والممارسات حال بين الجماهير وبين حقها المشروع والطبيعي في صنع الحاضر ورسم المستقبل ، بقدر ما حصر وحاصر الحكم ، وأدى إلى خلق حالة من العزلة بين الطرفين (الجماهير والحكم). وبرغم ذلك الحصار الخائق ، فقد استطاعت بعض القوى أن تفلت من ثقوبه بأحكام قضائية ، منحتها شرعية رسمية حجبتها عنها لجنة الأحزاب ، ثم راح العدد يتزايد - عبر قاعات المحاكم غالباً- حتى وصل الآن إلى ما يقرب من ١٧ حزباً سياسياً.

لكن السياج العازل ، بنص 'مواده الصريحة' ، ضاق عن أن يستوعب قوى أخرى لها تاريخها في العمل السياسي مثلما هي حاضرة في الواقع الراهن. وهكذا أصبحنا أمام واقع يستفز الكثيرين من الدهشة ، وي طرح من التساؤلات أكثر مما يمنح من الإجابات.

وهى قوى حقيقية بقيت محجوبة عن الشرعية ، بفعل النصوص محكمة الصياغة التي حرمت قيام الأحزاب على أساس طبقي أو ديني ؛ فكان أن غاب الشيوعيون والإسلام السياسي عن ساحة الفعل الجماهيري الرسمي أو العلني ؛ فافتقدت الجماهير الباحثة عن دورها المفقود رؤية سياسية مهمة ، وقدرات تنظيمية متميزة في التعبئة والحشد والتوجيه. والمفارقة أن كلا التيارين موجود بالفعل في الشارع ، لكن الشرعية الرسمية المحجوبة حجبت معها معظم القدرات ، وغابت غالبية الدور.

ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة كثيراً فيما لو اعتقدنا أن حجب الشرعية الرسمية عن هذين التيارين قد منحهما دوراً ربما كان يتجاوز الواقع ، ثم أضفى عليهما هالة ربما كانت أكبر من الحجم.

والشاهد أن الزلزال الذي ضرب العالم في بداية التسعينيات من القرن العشرين ، وبصرف النظر عن الجدل الدائر حول ما إذا كان قد أصاب التجربة السوفيتية وحدها أم أنه هز أركان النظرية الماركسية أيضاً ؛ فهو أسفر في كل الأحوال عن حالة من الانحسار والتراجع في دور الأحزاب الماركسية في العالم ؛ بمن فيهم بالضرورة الأحزاب الماركسية المصرية ، والتي لم تزل تعيش حالة من التراجع ، وتبدو بعيدة - حتى هذه اللحظة - بدرجة أو أخرى عن صياغة الخطاب الكفيل بحشد الجماهير الشعبية ، ودفعها إلى الانخراط في المشاركة السياسية ، ربما مع بعض التفاوت الكمي بين فصيل وآخر من فصائلها. ثم إن حالة الانشقاق والتشرد التي عرفتها الماركسية منذ دخولها مصر في عشرينيات القرن الماضي لم تزل متصلة وقائمة.

وكان أن دخان البنادق ، وأصوات التفجيرات ، وشبح التكفير ، وظلال الفتاوى التي انهالت علينا من كل صوب وحذب لتنحشر قسراً في مختلف مناحي الحياة ؛ قد أدت إلى تراجع العمل من أجل إصلاح الدنيا القائمة سعياً وراء الآخرة القادمة ، واختفاء قوى ورموز إسلامية أكثر عقلانية وديمقراطية ؛ حيث توارت رؤاها وبرامجها خلف شعارات مبهمه غامضة. فكان أن القسم الأعلى صوتاً في "الحركة الإسلامية" قد جمع وراءه حشداً واسعاً من الجمهور ، ليس نتيجة لعمل سياسي منظم ، بقدر ما هو حصاد لمزيج من سياسات الفتاوى ، والتوسع في تقديم الخدمات الاجتماعية ، وعندما يتحرك هذا الجمهور فإنه يفعل ذلك تحت تأثير حالة من الهياج الديني اللاواعي ، أكثر من كونه تجسيداً لمشاركة سياسية واعية بأهدافها ، ممسكة بوسائلها ، قابضة على أدواتها.

وربما كان مثيراً للكثير من الريبة حول النوايا الحقيقية وراء تحريم قيام أحزاب على أسس دينية في قانون الأحزاب ، أن يفلت أحد أحزاب "المعارضة" بتصريح الشرعية الرسمية (حزب الأمة) ، بينما ينص في برنامجه على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، والشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع في المجتمع والدولة" ، ولا يقف عند هذا الحد أو يكتفى به ، وإنما يواصل مؤكداً فيما يلي من برنامجه ، أنه سيعمل فور توليه السلطة على "إعلان تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كنظام سياسى واجتماعى واقتصادى للدولة والمجتمع ، وعلى إحلال قوانين الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية ، وإحلال النظام الإسلامى محل النظام الوضعى ، وعلى قيام نظام الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية في مصر كعلاج فوري وحاسم لمشاكلنا ومتاعبنا وآماننا ومعاناتنا ، في جميع المجالات الحيوية ، وبذلك يصبح تجمعاً إسلامياً ، واقتصادنا اقتصاداً إسلامياً ، وسياستنا سياسة إسلامية ، ونظامنا نظاماً إسلامياً ، وحضارتنا حضارة إسلامية ، ودولتنا دولة إسلامية"^(١٤).

ولا شك أن تلك هي مواصفات الحزب الدينى الذى حرّمته نصوص قانون الأحزاب من الشرعية الرسمية ، بيد أن حصوله على رخصة الوجود العلنى يعود ليثير الريبة ، أو لعله يكشف النوايا التى ربما استهدفت قوى بعينها دون الأخرى.

وأياً كان الأمر ؛ فالحديث عن التيارات المحجوبة عن الشرعية الرسمية ، والإسلام السياسى منها على وجه الخصوص ، قد يعيد إلى الواجهة من جديد ذلك الجدل الدائر منذ عشرات السنين بشأن حدود الديمقراطية ، وما إذا كان يمكن أن تتسع لتشمل قوى تقابل الحجّة باتهامات التكفير تارة ، وبالرصاص تارة أخرى ، وتغيّب الديمقراطية وراء ظلال كثيفة من "الشورى" ، وتتنزع لنفسها عنوة وكالة إلهية تحكم بها على الأرض ، أم أن الديمقراطية مطالبة بأن تحمى نفسها ، وأن عليها أن تغلق أبوابها دون هؤلاء ، وتتحمّل اتهامها بأنها باتت ديمقراطية منقوصة لا تستحق اسمها.

وإذا كان صحيحاً أن كلا الفريقين لديه من الحجج والبراهين ما يتسم بالوجاهة ، وكان أن عشرات السنين قد انقضت دون حسم هذا الجدل ، فالمؤكد أن الشارع قادر على حسمها بأسرع مما يتصور الكثيرون ، فيما لو سادت بالفعل ديمقراطية حقيقية قادرة على حماية ذاتها ، دون الحاجة إلى الاحتماء بقرارات منع ومنح قد يلجأ إليها حاكم وفق أهوائه أو مصالحه ، أو الاثنين معاً.

وأتصور أن تحقيق الديمقراطية وحمايتها لا تتأتى بالإجراءات والقرارات العلوية ، التي تصدر غالباً مفتقدة لأولويات الديمقراطية وأسسها الأساسية. وفي كل الأحوال فإن هؤلاء الذين اختزلوا الدين في فتوى واتهام وبنديّة ، قد أضروا كثيراً بقوى دينية تمتلك من الرؤى السياسية ما يكفي لهزيمة هؤلاء الذين اختزلوا علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع وإدارة المجتمع في كلمتين وضمير "الإسلام هو الحل" ، ففقدت الجماهير البوصلة ، وراحت تسير وراءهم في حالة أقرب إلى الغياب أو التغييب. والشاهد أن هذا الشعار ، الذي بدا قادراً في لحظة تاريخية معينة على حشد التأييد للمجاهدين الأفغان ضد الاحتلال الشيوعي ، ثم ضد الغزو الأمريكي في لحظة أخرى لاحقة ؛ بقي عاجزاً - في لحظة وسطى بين الحدثين - عن تفسير الموقف الأمريكي المنتصر للبوسة (وهم أيضاً مجاهدون) ضد الصرب.

٢ - معارضة غائبة

وهي كيانات حزبية تنعم بالشرعية الرسمية ، بيد أن مسافات واسعة تفصل بين الغالبية العظمى منها ، وبين دورها المفترض في العمل السياسي ، ودفع "الأغلبية الصامتة" نحو المشاركة السياسية ، ذلك أن جلّ هذه الكيانات لا وجود له في الواقع ، كما أن قادتها ومؤسسيها مجهولون من الشارع المصري ؛ صاحب الدور الأساسي في قضية المشاركة السياسية. وكان أن هناك مفارقات كثيرة أحاطت بهذه الكيانات التي يفترض فيها أنها أحزاب معارضة ، ومبرر وجودها الوحيد هو السعى إلى السلطة بالطرق السلمية بدلاً للحزب الحاكم ؛ وهو ما جرى الاصطلاح على تسميته في الأدبيات السياسية بالتداول السلمي للسلطة ، ومن بين هذه المفارقات:

(أ) أنه في الاستفتاء الأخير على رئاسة الجمهورية عام ١٩٩٩ م ؛ انفرد الحزب الناصري بين أحزاب المعارضة الرسمية بالإعلان عن التصويت بـ "لا" للرئيس مبارك ، ثم غاب ممثله في مجلس الشعب عن الجلسة المخصصة للتصويت على ترشيح الرئيس لولاية رابعة ، واختار حزب التجمع الموقف الوسطى بإعلانه الامتناع عن التصويت ، ولم يعلن حزب العمل موقفاً من المسألة ، بينما ذهبت كافة أحزاب "المعارضة" الرسمية الأخرى إلى إعلان موافقتها على تجديد ولاية الرئيس ؛ الأمر الذي يلقي بظلال كثيفة من الشك في جدية معارضة هذه الأحزاب ، وهي ظلال تمتد تأثيراتها السلبية إلى العقل الجمعي للجماهير الشعبية ، وينعكس بالتالي على حضورها السياسي ، أو مشاركتها السياسية بمختلف صورها وأشكالها.

واستطراداً ؛ فقد كان مثيراً أن أحد الأحزاب التي تحظى بالشرعية الرسمية - باعتباره حزباً معارضاً- عندما تفجرت في صفوفه الخلافات على منصب رئيس الحزب ، وبدا أن

الحزب قد أصبح حزبين ، وأصدر كل طرف عدداً من جريدة الحزب ، بذات الاسم ، وكان أن إحدى النسختين تصدرت صفحتها الأولى صورة كبيرة للرئيس مبارك ، وتحتها خبر مطول بعنوان "مبارك الشخصية الأولى في أمريكا" ، بينما كان المانشيت الرئيسى للنسخة الثانية التى أصدرها الطرف الآخر يؤيد ويبياع الرئيس مبارك رئيساً للجمهورية ، وقد جرى ذلك فى أوائل عام ١٩٩٨ م ، وقبل شهور من البداية الرسمية لموسم المبايعة والتأييد^(١٥) .

(ب) ما تقدمه لنا الحياة الداخلية لأحزاب المعارضة التى تنعم بالشرعية الرسمية ، من مفارقات تحيط بأبعاد دورها فى المجتمع ، وحدود تأثيرها فى قضية المشاركة السياسية. والحاصل أن هذه الأحزاب التى لا تكف عن المطالبة بالديمقراطية فى المجتمع ، والدعوة إلى تداول السلطة سلمياً ؛ لا تعرف ممارساتها العملية فى حياتها الداخلية مثل هذه المصطلحات ، ولعلنا نستثنى حالة خالد محبى الدين فى حزب التجمع ؛ لنعرف أن جميع رؤساء الأحزاب المعارضة الذين استطاعوا الحصول على رخصة الشرعية الرسمية -سواء من بين نصوص قانون الأحزاب ، أو عبر قاعات المحاكم- لم يتركوا مواقعهم إلا بالوفاة ، أو عبر انقلاب داخلى ، تماماً مثلما هو واقع الحال فى المجتمع الذى يعلنون صباح مساء رفضهم له ، وسخطهم عليه ، وأظن أن مزيداً من التوغل بين الدهاليز الداخلية لأحزاب المعارضة التى تنعم بالشرعية الرسمية كفىل بأن يكشف لنا أن تترس الرؤساء فى مواقعهم حتى الوفاة، ليس هو الشكل الوحيد لغياب الديمقراطية من الحياة الحزبية الداخلية.

وبالفعل فقد كان أن الدراسة التى أجريت لقياس مستوى الديمقراطية داخل الأحزاب المصرية فى الفترة من ١٩٧٦ م إلى ١٩٩٢ م (وهى لسوء الحظ الدراسة الوحيدة من نوعها) ، خلصت إلى أن هذا المستوى أقل من أن يضمن تطوراً ديمقراطياً مستقراً ومطرداً وبها يؤدى إلى ديمقراطية كاملة للنظام السياسي^(١٦) .

(ج) المفارقة التى نلمسها إذا ما ركزنا الأبصار نحو أحزاب المعارضة الأكبر (التجمع والوفد والناصرى والعمل) ، (من بين المفارقات التى أحاطت بدور ونشاط أحزاب المعارضة المتمتعة بالشرعية الرسمية) ؛ عندما نكتشف تارة تلك المساحة الواسعة الفاصلة بين برامجها النظرية المكتوبة على الورق ، وبين سياساتها العملية المطبقة على الأرض ، ثم عندما نصطدم تارة أخرى بحجم ما بينها من صراعات ومنافسات تسحب نفسها - دون مبرر مفهوم - حتى على المواقف المشتركة والرؤى المتفق عليها. وهى مفارقة كفيفة بإلقاء ظلال كثيفة من الشك فى مدى قدرتها على تحقيق المشاركة السياسية.

يؤكد عبد الغفار شكر القيادى البارز فى حزب التجمع أنه اختلف مع كثير من مواقف الحزب من بينها: المواقف السياسية الأخيرة التى تقترب من الحكم ، رغم أنه يطبق سياسات تتعارض مع برنامج التجمع ، ومصالح القوى الاجتماعية التى يعبر عنها ؛ التى بدأت فى الظهور منذ بداية التسعينيات ، لكنها أخذت شكلاً واضحاً خلال السنوات الثلاث الأخيرة ، وتحديداً مع الاستفتاء الأخير على رئاسة الجمهورية. وإهمال قيادة الحزب بناء التجمع كمؤسسة جماهيرية قادرة على جعل التجمع قطباً أساسياً فى الصراع الدائر حول مستقبل مصر ، وإهمالها أيضاً عملية إعداد قيادات جديدة تعوض بها غياب القيادات الأساسية التى تختفى بحكم السن أو الوفاة. ويتتقد سيطرة مجموعة محدودة مسيطرة على توجهات الحزب ومواقفه ، واستخدام جريدة الأهالى لخدمة هذه التوجهات.

ويؤكد عبد الغفار شكر أن التحضيرات التى سبقت المؤتمر العام الخامس للحزب (١٧ و ١٨ / ١٢ / ٢٠٠٣م) قد شهدت انتقادات لأداء القيادة المركزية فى السنوات الخمس الأخيرة ، وطالبت بتغيير توجهات الحزب ، واتخاذ مواقف مستقلة عن الحكم ، ودعت إلى إبراز التجمع فى الفترة القادمة باعتباره حزب المعارضة الجذرية المعبر عن مصالح الطبقات الكادحة ، وتغيير أداء جريدة الأهالى لتعبر بصدق عن توجهات الحزب السياسية كما صاغها البرنامج العام وقرارات المؤتمر العام ، واللجنة المركزية. وأن تتناول الأهالى القضايا الأساسية للمجتمع ، وألا تفصل بين الحكم وبين رئيس الجمهورية لأنه المسئول الأول عما يمارسه الحكم من سياسات غير ديموقراطية وسياسات اقتصادية تضاعف من الأزمة الاقتصادية/ الاجتماعية القائمة فى مصر.

ويضيف: "من واقع تجربتى الشخصية طوال السنوات العشر الأخيرة ؛ فإن حزب التجمع لم يبذل الجهد الكافى من أجل وضع برنامج الإصلاح السياسى الذى طرحه موضع التطبيق ، واتخذ موقفاً سلبياً من تكوين جبهة للقوى الديمقراطية ، تمارس عملاً مشتركاً حول الإصلاح السياسى"^(١٧).

ويؤيد التقرير السياسى المقدم للمؤتمر العام الخامس لحزب التجمع ما ذهب إليه شكر مؤكداً أنه: "لوحظ أن الهيئة البرلمانية للحزب لم تطرح قضية الإصلاح السياسى والدستورى الديمقراطى بوضوح فى مجلس الشعب عند مناقشة بيان الحكومة ، رغم أن الرد الذى أعده الحزب على هذا البيان أعطى اهتماماً واضحاً بهذه القضية ، وكان هو المدخل لكل القضايا الأخرى فى رد الحزب" ، ثم يواصل "تركز أغلب النشاط السياسى للحزب فى إصدار

البيانات ، وعقد المؤتمرات والندوات داخل مقرات الحزب أو الأحزاب الأخرى ، بينما غابت أساليب العمل الجماهيري الأخرى بصورة كاملة أو جزئية" ، ويستطرد: "لم يهتم الحزب بقضية التحالف اليسارى الديمقراطى إلا منذ أشهر قليلة".

ثم يقدم التقرير ذاته صورة موجزة لمنط العلاقات السائدة بين أحزاب المعارضة ؛ عندما يتناول الأسباب التى أدت إلى توقف عمل لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية ، ومن بينها "عدم انتظام حزب الوفد بعد اعتذار د. نعمان جمعة عن عدم المشاركة فى الاجتماعات احتجاجاً على تجاوزات حزب العمل ، وجريدة الشعب فى حقه ، ومن بينها أيضاً الخلافات التى تفجرت -خارج اللجنة- بين هذه الأحزاب نتيجة مواقف صحفها ، مثل الحملة التى شنتها جريدة العربى ضد حزب التجمع ، وتصدى الأهالى للرد عليها ، ومن بينها ثالثاً الصراع بين العربى والوفد حول جمال عبد الناصر وثورة يوليو^(١٨) .

(د) تكشف هذه المفارقة (بين المفارقات المحيطة بدور ونشاط أحزاب المعارضة الحائزة على الشرعية الرسمية) عن حالة لعلها غير مسبوقه فى سياسات ومواقف أحزاب المعارضة - على العموم- تجاه نظم الحكم القائمة ؛ إنها تلك المتعلقة بعلاقات خفية مع السلطة ، تتضمن بين ما تتضمنه جسوراً خلفية وصفقات سرية.

ثمة كلام كثير فى هذا السياق عن صفقات بشأن تمثيل أحزاب المعارضة فى المجالس المنتخبة من مجلس الشعب وحتى الإدارة المحلية ، ومجالس إدارات النقابات العمالية ، والمهنية أحياناً. ويلاحظ د. عمرو الشوبكى أنه: "أصبح من الصعب الحديث عن وجود نخبتين - بالمعنى الأيديولوجى أو الكفاحي- حاكمة ومعارضة ، إنما نحن أمام نخبة مهيمنة على الساحة السياسية وهى الدولة الحاكمة ، وأخرى تبذل جهوداً لا بأس بها لا لمواجهة ، إنما للاقترب منها أحياناً أو تحييدها أحياناً أخرى" ، ثم يستطرد أنه: "فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة (يقصد انتخابات برلمان ٢٠٠٠) طرحت أحزاب المعارضة على سبيل الواجهة برامج انتخابية ، وأكدت على مواقفها الراضة لجانب كبير من سياسات الحكومة ، إلا أن قطاعاً كبيراً من مرشحي المعارضة عبروا بسلاسة نادرة الشريط الحدودى الذى يفصل بين أحزاب المعارضة ، وبين دهايز الحزب الحاكم وجهاز الدولة فأجروا تحالفات - فى أغلبها غير معلنة - مع بعض أجنحة النخبة الحاكمة ؛ من أجل ضمان الحصول على مقعد فى مجلس الشعب"^(١٩) .

وعندما يتعرض للتقرير السياسى المقدم للمؤتمر العام الخامس لحزب لتشكل جبهة الإصلاح السياسى فإنه يكشف جانباً آخر من العلاقات المستترة بين أحزاب المعارضة وبين

الحكم الحزب الحاكم: "عقب الاتفاق على تشكيل الجبهة في ديسمبر ١٩٩٨ ، ومخاطبة رئيس الجمهورية حول نظام الاستفتاء على رئاسة الجمهورية طلب المكتب السياسى لحزب التجمع فجأة من اللجنة تأجيل الاجتماع التأسيسى ؛ لإجراء مزيد من المشاورات ، وتأجيل توقيع رؤساء الأحزاب على الرسالة التى كان مقرراً إرسالها إلى رئيس الجمهورية ، ووجه الحزب الناصرى طلباً مماثلاً ، وبالتالي تم قتل الفكرة من الأساس"^(٢٠).

بعد كل ذلك ، أو قبله ، يبقى أن أحداً لا يستطيع أن يعفى أحزاب الشرعية الرسمية من مسئولية هذا الحال ، صحيح أنها محاصرة داخل مقارها بحكم القانون ، لكن الصحيح أيضاً أنها استكانت للأمر الواقع ، وبدا أنها استمرت الحصار ، واكتفت بنوع من "النضال" يرضى الضمائر ، ولا يغضب الحاكم ؛ يقف عند حدود البيانات ، ولا يتجاوز أساليب الإدانة والشجب بديلاً لطريق المشاركة الشعبية ؛ التى وإن كانت هى الطريق الأصعب ، إلا أنها بالقطع الطريق الأصوب.

٣ - أغلبية صامتة

وكذلك وجدت الجماهير نفسها بين شقى الرحى أو فكى الكماشة ، معارضة غائبة أو مغيبة من جانب ، وحكومة راحت تفرض على الحقوق السياسية والمدنية مزيداً من القيود؛ لأنه لا يعينها من أمر المشاركة الشعبية إلا أن تقف على أعتاب مهرجانات التأييد والمبايعة لا تتخطاها ولا تتجاوزها - من جانب آخر- فانعزلت وانزوت والتزمت الصمت ؛ يأساً أو احتجاجاً أو الاثنين معاً ، وعرف مصطلح "الأغلبية الصامتة" طريقه إلى الكتابات الصحفية ، وليس فقط الأدبيات السياسية.

وإذا كانت هذه السلسلة المحكمة من القوانين والقيود - التى كبلت حقوق المواطن المدنية والسياسية- يمكن أن تبرر حالة العزوف شبه الكامل عن المشاركة السياسية ، فهى لا تكفى فى الواقع لتفسيرها. وحقيقة الأمر فإن حالة العزوف السياسى هذه ليست وليدة اللحظة ، وإنما ترجع بجذورها إلى بضعة عقود ماضية ، ويبدو أن ثمة ما يكاد يكون إجماعاً على أن ارتباط هذه الجذور بالنظام الذى أقامته ثورة يوليو ١٩٥٢ -والذى لم يزل يلقى بظلاله على نخب الحكم فى مصر منذ ذلك الحين وحتى الآن- ليس بمعنى أن النخبة الحاكمة ترجع بأصولها ، السياسية أو الاجتماعية إلى مجموعة "الضباط الأحرار" ؛ ولكن بمفهوم الترتيبات السياسية التى أقامتها الثورة والتى اتسمت بالمركزية ، ومحورية دور الدولة ، والشك فى حركة المجتمع المدنى ، وبالتالي كان الهدف أن تبقى التطورات الجارية فى المجتمع تحت سيطرة الدولة، مما أدى إلى إفراز نموذج مثالى للنظام البيروقراطى تميزت فى ظله العلاقة

بين الدولة والمجتمع بدرجة عالية من القوة والتماسك ، بحيث يمكن القول إنها ترقى إلى درجة الأيديولوجية التي قد يصح تسميتها "الأيديولوجيا الدولية" ؛ التي جرى استخدامها لنزع السياسة من المجتمع المصرى ، وتحويله إلى مجتمع لا سياسى ، وظهرت دولة الإدارة بدلاً من دولة السياسة ؛ وبهذا المعنى ؛ فإن جذور نخبة الحكم لم تزل مرتبطة بذلك النظام والترتيبات التي عرفتها البلاد منذ يوليو ١٩٥٢ م^(٢١) .

ويبدو أن إجراءات التأميم التي عرفتها البلاد في ستينيات القرن الماضى لم تقف عند حدود الاقتصاد ، بل اتسعت لتشمل السياسة أيضاً ؛ حسب د. حازم البيلاوى ؛ الذى يؤكد أن النظام السياسى القائم خلال الأعوام الخمسين الماضية يحمل إلى حد بعيد - ومع بعض التنويعات هنا وهناك - جوهر النظام الذى أقامه الرئيس جمال عبد الناصر ، فهو نظام يقوم على قوة الدولة (بمعنى السلطة) وأن دور المجتمع المدنى والأفراد تراجع فيه إلى درجة بعيدة ، فالدولة (بمعنى السلطة) لم تؤمّم في الستينيات الاقتصاد فحسب ، وإنما أمتت أيضاً السياسة ، وربما الاجتماع أيضاً ، ورغم أن الدولة بدأت تتخلص من تأميم الاقتصاد ، إلا أن السياسة ما زالت إلى حد بعيد ، مرادفة للسلطة والتي ما زالت هى اللاعب الأساسى - ما لم يكن الوحيد- في الحياة السياسية^(٢٢) . أضف إلى ذلك أن الدولة وأجهزتها الإدارية والتنفيذية احتكرت ممارسة العمل السياسى ، وارتبط الولاء السياسى بالولاء للدولة كتنظيم ومركز للنشاط السياسى ، فاتخذ النشاط السياسى شكل الأوامر الإدارية ، وأصبحت العلاقات الوظيفية بديلاً للعلاقات السياسية ، وحلت ديمقراطية الموافقة - كما جسدها فكرة الاستفتاء على رئاسة الجمهورية- محل ديمقراطية المشاركة^(٢٣) .

وهكذا تداخلت عوامل العزوف عن المشاركة السياسية (الكامنة في الوجدان الجمعى) مع قيود مستحدثة جعلت من فكرة المشاركة مغامرة غير مأمونة العواقب ، فضلاً عن النتائج ، لتفرز أغلبية صامتة ، ليس من الصعب التأكيد أنه صمت مؤقت وإن طال .

رابعاً : من الحاضر إلى المستقبل

أظن أن الحديث عن "مستقبل الديمقراطية" يبدو مجافياً للواقع ، وغير متسق مع الوقائع ؛ إذ ليس من المنطقى البحث في مستقبل شيء غير موجود في الحاضر . فقد يكون لدينا بعض هامش من الحرية ، أو بعض حق الكلام ، لكن الديمقراطية شيء مختلف تماماً عن الاثنين معاً . وأظن أن انتزاع حق المشاركة السياسية ، هو المقدمة الضرورية لانتزاع الديمقراطية بصفتها نظام حياة ومعيشة لا يمنحها الحكم ، وإنما ينتزعها الشعب .

١ - درس من الماضي

في أواخر أربعينيات القرن الماضي ، بدأ أن الأحزاب السياسية قد غدت عاجزة عن التعاطي مع ما طرأ على الواقع المصري من متغيرات ، وخصوصاً نمو حجم ودور ووزن الطبقات الشعبية والفقيرة ، والتي كانت قد فرضت نفسها بمطالبها وطموحاتها على أجنحة النضال الوطني المصري ، دون أن تجد لنفسها مكاناً بين ما هو قائم من أحزاب ، رغم أنها (الأحزاب) في معظمها أدرجت في برامجها بعض مطالب العمال وفقراء الريف ، بما فيها تلك المعروفة تاريخياً بأنها أحزاب الرأسمالية أو كبار ملاك الأرض ، لكن هذه المطالب بقيت - غالباً- أسيرة في صفحات البرامج الحزبية ، ولم يقدر لها - بحكم طبائع الأشياء وضرورات المصالح الطبقية - أن تنتقل إلى الواقع العملي في الممارسات السياسية ، فكان أن أفرزت الجماهير قيادتها الأقدر على تبني مطالبها ، وترجمة شعاراتها ، وظهرت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، والتي لعبت دوراً متميزاً في تاريخ الحركة الوطنية المصرية ، عندما نجحت في أن تخرج على أرض الواقع العملي ، وفي آتون النضال المتصاعد بين ما هو وطني وما هو اجتماعي في النضال ضد الاستعمار الأجنبي وحلفائه المحليين. وكان أن قادة ورموز "اللجنة" لم يهبطوا من السماء ، وإنما خرجوا من أحزاب قائمة (الوفد والشيوعيين بصورة أساسية) ، بكل ما تحمله هذه المفارقة من دلالات^(٢٤).

ورغم أن التاريخ لا يعيد نفسه ؛ إلا أن درجة كبيرة من التشابه تبدو قائمة بين ما هو ماثل بيننا الآن ، وبين ما كان قائماً ذلك الزمان ، دون تجاهل بعض الاختلافات الشكلية أو الكمية ، أو الاثنين معاً. ويبدو لي أن الجماهير المحاصرة بين فكى الكماشة ، والمطحونة وسط شقى الرحي ؛ قادرة على الخروج من مأزقها وتقديم قياداتها الجديدة البديلة ، عندما تنجح في تجاوز ما هو قائم من أحزاب غائبة أو مغيبة ، وسلطة أحكمت حصارها بالطوارئ على كل منافذ المشاركة السياسية ، ووادت معالم الديمقراطية ، وهدمت أركانها.

٢ - الرهان على القائم

ربما كان جائزاً أن نتفق على أنه ليس من الحصافة في شيء إسقاط الرهان على ما هو قائم من أحزاب ، أو بعضها على الأقل ، سواء التي تنعم بالشرعية الرسمية ، أو تلك المغيبة وراء الستائر والحجب. ذلك أن أزمة هذه الأحزاب ، تكمن في ابتعادها عن الجماهير ، وتقاعسها عن العمل من أجل انتزاع الديمقراطية ، ودفع الجماهير تجاه ممارسة حقها في المشاركة الشعبية ، وأظن أن مصلحتها الأساسية - أو للدقة مصالح بعضها - تستدعي ضرورة العودة إلى هذا الخط. بيد أن ذلك يستدعي بالضرورة توافر شروط مختلفة نوعياً عما هو سائد الآن.

فليس من المقبول أن تظل تلك الأحزاب في حالة خصام متصل مع الديمقراطية في حياتها الداخلية ، وليس من المنطقي أن تبقى ذات القيادات مهيمنة على مقاليد الحكم فيها ، أو أن يجرى تفريغ حالة إيجابية (مثل حالة خالد محيي الدين في "التجمع") من محتواها الديمقراطي ؛ بتحويلها إلى لعبة كراسي موسيقية ، أو أن تطبق قواعد العمل الوظيفي داخل الأحزاب بأن يجلس المرءوس محل رئيسه عند إحالة هذا الأخير إلى المعاش ، إن لم نقل إنها شكل من أشكال توريث السلطة المرفوضة . وليس من المقبول أن يبقى الحلم / الوهم متصلاً بإمكانية إعادة استنساخ مرحلة الستينيات من القرن العشرين ، ناهيك عن سنى نصفه الأول ، فضلاً عن هؤلاء الذين يحاولون استنساخ زمن مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان ، بينما العالم تجاوز أعتاب القرن الحادى والعشرين. إن استيعاب دروس وخبرات الماضى شيء ، والاستنساخ شيء مختلف تماماً.

ثم إن ذلك الرهان - وحتى لا يتحول إلى ضرب من الأوهام- يتطلب ضرورة إعادة النظر فى البرامج والرؤى السياسية ، ثم اختزال المسافة الفاصلة -والتي راحت تتسع يوماً بعد يوم- بين الكلام المكتوب والفعل القائم. ولعل استعادة تجربة نقابة الصحفيين ، ونجاحها فى إلغاء قانون ٩٣ لسنة ١٩٩٥ ، تلقى بالسؤال فى وجه الأحزاب السياسية: لماذا استكانت أمام قانون الأحزاب ، وغيره من القوانين المقيدة لحرية عملها ونشاطها ، وحصارها داخل مقارها ؟

٣- ضوء فى آخر النفق

فى ١٨ و ١٩ يناير عام ١٩٧٧م خرج الملايين من البشر يحتجون على رفع الدعم عن المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الرئيسية ، فى انتفاضة شعبية هزت أركان الشرعية القائمة ، وبعد ذلك بأكثر من ربع قرن من الزمان خرج ألوف البشر ، وتحديدأ فى ٢٠ و ٢١ مارس ٢٠٠٣م ، يحتجون على الغزو الأمريكى للعراق ، وعلى الموقف الرسمى مما يجرى على البوابة الشرقية للوطن العربى بكل ما يحمله من مخاطر على الأمن القومى المصرى. وبين الحدثين لم تتوقف أشكال الاحتجاج الشعبى فى الجامعات والمصانع. وظنى أن هذا أحد أشكال المشاركة السياسية ، الساعية إلى انتزاع حق "الأغلبية الصامتة" فى التعبير عن رأيها ورؤاها ، ولئن كان ثمة من يرى أنها كانت فى مجملها تحركات عفوية تلقائية تفتقد إلى التنظيم ، فلعلها تتضمن على الجانب الآخر رسالة شديدة الوضوح إلى كل من يهيمه الأمر ، فحواها أن قدرات الجماهير الشعبية - صاحبة المصلحة الأولى فى انتزاع الحقوق الديمقراطية ، وأولها حق المشاركة السياسية - لم تنحسر ، وإمكانياتها لم تتراجع ، وطاقتها لم تنضب ، وأنها قادرة على انتزاع حقوقها ؛ فيما لو تقاعس الآخرون ، أو تراخت عزيمتهم.

هوامش الدراسة

- (١) سمير مرقص "المواطنة: المفهوم والواقع ، بحث مقدم إلى المؤتمر الإسلامى المسيحى الثالث "المصريون والوعى بالعصر" - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية - بورسعيد - ديسمبر ١٩٩٧ م .
- (٢) د. أمانى قنديل "استطلاع رأى المواطن فى الأحزاب والممارسات الحزبية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٩١ م ، ص ٢٧ .
- (٣) د. وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر: الأزمة وإمكانات تجاوزها ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م - ص ٨ و ٩ .
- (٤) د. هالة مصطفى - الليبرالية المفتقدة عربياً - مجلة الديمقراطية - العدد العاشر - ص ٦ .
- (٥) حازم البيلاوى ، هل ما زال لليبرالية مستقبل فى مصر ؟ مجلة الديمقراطية ، العدد العاشر ، ربيع ٢٠٠٣ م .
- (٦) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة نص القانون المذكور ، وتعديلاته بالقوانين ذات الأرقام: ٣٣ لسنة ١٩٧٨ ، و ٣٦ لسنة ١٩٧٩ م ، و ١٤٤ لسنة ١٩٨٠ م ، و ٣١ لسنة ١٩٨١ م ، و ١٠٨ لسنة ١٩٩٢ م ، و ٢٢١ لسنة ١٩٩٤ م . ولنفس الغرض يمكن العودة أيضاً إلى :
 - محمد سليم العوا ، الأزمة الدستورية فى مصر ١٩٨٧ - ١٩٩٠ ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩١ م .
 - عادل أمين ، قانون الأحزاب السياسية فى مصر ، ١٩٩٣ م (بدون اسم الناشر).
 - عصام الدين حسونة ، نظام الحزب الواحد فى قالب تعدد ، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان ، القاهرة (بدون سنة إصدار).
 - القوانين المقيدة للحقوق المدنية والسياسية فى التشريع المصرى ، عبد الله خليل المحامى ، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٩ م .
- (٧) حسين عبد الرازق ، الأحزاب الصغيرة وأزماتها الداخلية ، فى د. عمرو هاشم ربيع (محرر) ، الأحزاب الصغيرة والنظام الحزبى فى مصر ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ٢٠٠٣ م ، ص ١٣٠ .
- (٨) مشروع وثائق المؤتمر المقدمة إلى المؤتمر العام الخامس لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى ، ص ٢١ و ٢٢ .
- (٩) حسين عبد الرازق الأحزاب المصرية الصغيرة وأزماتها الداخلية ، مصدر سابق ، ص ٢١ ، ص ١٣٠ .
- (١٠) مشروع وثائق المؤتمر الخامس لحزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٢١ و ٢٢ .
- (١١) المصدر السابق ، ص ٢١ .
- (١٢) جريدة الأهرام ، العدد الصادر بتاريخ ٢٨/٩/١٩٩٩ م .
- (١٣) جريدة الأهرام ، العدد الصادر بتاريخ ١٦/١١/٢٠٠٠ م .
- (١٤) عاطف السعدواى ، برامج الأحزاب المصرية الصغيرة:قراءة مقارنة ، فى: د. عمرو هاشم ربيع (محرر) ، الأحزاب الصغيرة فى النظام السياسى المصرى ، مصدر سابق ، ص ٩٠ .
- (١٥) المقصود هنا حزب العدالة الاجتماعية ، راجع : حسين عبد الرازق ، الأحزاب المصرية الصغيرة وأزماتها ، مصدر سابق ص ١٣٤ و ١٣٥ .
- (١٦) د. وحيد عبد المجيد ، موقع الأحزاب السياسية فى التطور الديمقراطى: الأزمة وإمكانات تجاوزها ، فى وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر ، مصدر سابق ، ص ١٣٤ و ١٣٥ .

- (١٧) عبد الغفار شكر ، حزب التجمع والقضايا الوطنية والقومية ، مجلة الهدف الفلسطينية ، العدد ١٣٤٨ ، ديسمبر ٢٠٠٣ م .
- (١٨) مشروع وثائق مؤتمر حزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٨٧ و ٨٨ و ٩١ و ٣٤ على التوالي .
- (١٩) د. عمرو الشوبكى ، البنية التنظيمية للأحزاب المصرية: تحولات الواقع وثبات البناء ، في أحمد المسلماني (محرر) الأحزاب السياسية في مصر: الواقع والمستقبل ، جماعة تنمية الديمقراطية ، ١٩٩٩ م ، ص ١٠٦ و ١٠٧ .
- (٢٠) مشروع وثائق مؤتمر حزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٣٥ .
- (٢١) د. جمال عبد الجواد ، أثر الثقافة السياسية على التطور الديمقراطي ، في وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطي في مصر - البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان ، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ٢٠٠٣ م ، ص ٥٠ و ٥١ .
- (٢٢) حازم الببلاوى "هل مازال الليبرالية مستقبل في مصر ، مجلة الديمقراطية ، العدد العاشر - ربيع ٢٠٠٣ م .
- (٢٣) يوسف درويش ، "غياب الديمقراطية في التجربة الناصرية يؤدي اليوم إلى إجهاض الثورة الوطنية الديمقراطية" - بحث غير منشور .
- (٢٤) طارق البشرى ، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ م - ١٩٥٢ م ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م ، ص ٩٢ - ١١٦ .

١٦ تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة .. بين فاعلية المواطن وعزوفه السياسى : الأمن العام وحقوق الإنسان ..

د. حامد عبد الماجد قويسى

مقدمة

يشهد الواقع المصرى - منذ ما يزيد على ثلاثة عقود- تحولات اقتصادية واجتماعية بالغة الأهمية فى إطار دولى ساع بشكل متزايد للهيمنة ، وقد أفرزت هذه التحولات آثاراً بالغة المدى على الرأى العام و"مناخ المواطنة" المصرى ؛ ومن ثم أثرت على مدى فاعلية المواطن ومشاركته السياسية ، وتحاول الدراسة انطلاقاً من ذلك تحديد بعض العوامل المفسرة لذلك والتي لم تخضع بعد للتحليل العلمى الذى يوضح أدوارها المهمة فى هذا الصدد. فالمواطن المصرى يتحرك كغيره متفاعلاً مع مناخ متعدد مكوناته ، ومتغيراته ، يشهد تداعيات التحول نحو سياسات السوق الحرة ، وفرض برامج التكيف الهيكلى ، وما تفرزه من نخب صاعدة ، وموازنين للقوة ، وظواهر مجتمعية جديدة وخطيرة ، الأمر الذى قاد إلى زيادة مضطردة فى هيمنة السياسة الأمنية على بقية السياسات العامة فى البلاد ، وبالتالي التقاطع مع قضايا حقوق الإنسان المصرى الأساسية ، وفى إطار ذلك المناخ الذى يدفع أحياناً للفاعلية والمشاركة وأحياناً أخرى للانسحاب والاستقالة من الحياة السياسية ، الأمر الذى يتوقف فى الحالتين على طبيعة المناخ ونوعية مكوناته ، واتجاهات الرياح السياسية المتحركة فيه ، وطبيعتها - عاصفة أو هادئة - ونوعية الضغوط ومصادرها ، وكيفية تحركها وانتقالها من مجال لآخر. والواقع أن المواطن المصرى لديه من القدرات المختلفة ما يجبر به المناخ ويتعامل معه ، ولديه مكنات التنبؤ - من واقع ملاحظاته - باتجاهاته الأساسية ، وكذلك من خلال خبراته السابقة ، ومن التحرك فى الحياة السياسية مشاركة أو عزوفاً ؛ مما يترجم "وعيه" بمناخ المواطنة وتفاعله معه بدرجات متفاوتة.

وتأسيساً على ما سبق فإن الدراسة مهمة باكتشاف وتحليل كيفية تأثير مناخ المواطنة ، ومدى هذا التأثير واتجاهاته على فاعلية المواطن المصرى السياسية عبر قياس مؤشراتنا المختلفة المتوافرة. وتلك هى قضية الدراسة البحثية التى تنطلق من مسلمة فحواها أن سياسة الدولة المصرية وسياساتها تلعب الدور الأساسى فى عملية تشكيل الرأى العام ، وتحديد الإطار والمكونات الأساسية لمناخ المواطنة ، وبالتالي مدى فاعلية المواطن المصرى ، وتطرح

الدراسة بهذا الصدد تساؤلاً أساسياً حول دور السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان الأساسية بهذا الصدد ، وينبع من التساؤل الأساسى عدد من التساؤلات الفرعية لن يكون بمقدورنا في هذا البحث تقديم "إجابات" تفصيلية عنها ، ولكن سنكتفى بأهمها والتي نتناولها في بداية كل مباحث الدراسة.

أما منهجية الدراسة : فتنطلق من توظيف المفاهيم الأساسية وتعريفها ؛ ومنها : مفهوم المواطنة ، ومناخ المواطنة. والنموذج التحليلي الذي نوظفه يدور حول علاقة الدولة بالمجتمع، كما أن ثمة مقتربات ثلاثة نوظفها في هذه الدراسة وهي القانونى الدستورى ، والتاريخى ، والواقعى الأميريقي.

وسنقوم بتقسيم الدراسة إلى ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: تشكيل الإطار العام لمناخ المواطنة المصرية عبر محورين: العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحديد جوهر عملية تشكيل مناخ المواطنة وتحليل أبعاده.

ثانياً: تحليل السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان لمناخ المواطنة المصرية عبر العديد من المقومات ؛ ماهية السياسة الأمنية: المضمون ، والأبعاد والمكونات الأساسية ، وآثار هذه السياسات على مناخ المواطنة .. والأسباب الموضوعية وراء ذلك ، والأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية ، وعلاقتها بتشكيل مناخ المواطنة ، وأنماط الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسى ، وأدوارها في تشكيل مناخ المواطنة... إلخ.

ثالثاً: مناخ المواطنة وفعالية المواطن المصرى ، ومدى مشاركته السياسية ، وفيه نحلل مضمون واتجاهات تأثير مناخ المواطنة على الفعالية ومؤشراتها الواقعية ، ومدى هذا التأثير على قضية المشاركة السياسية للمواطن المصرى.

وفي خاتمة الدراسة نقدم رؤية لتطوير السياسة الأمنية لجعلها أداة لاحترام حقوق الإنسان ، ودافعاً للتطور الديموقراطى بصدد أسئلة المستقبل وقضاياها ، وإعادة تفعيل المواطنة المصرية ودمجها في الممارسة السياسية.

أولاً: تشكيل الإطار العام لمناخ المواطنة المصرية

نتناول هنا الإطار العام لتشكيل مناخ المواطنة عبر دراسة محورين أساسيين: الأول: تحليل العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة في مستويات ثلاثة: معرفية نظرية تتعلق بتعريف مفهوم المواطنة ومناخها العام ، ومنهجية : تتعلق بمتغيرات دراسة القضية

ونموذجها التحليلي ، وتاريخية: تتعلق بـ "ذاكرة العلاقة" بين السلطة والمجتمع المصري ، ومدى تأثيرها وتكوينها لمناخ المواطنة. والثاني: تحديد جوهر تشكيل مناخ المواطنة، وتحليل أبعادها عبر عمليات ثلاث متكاملة هي: الرقابة ، والدعاية السياسية ، والانتهاكات الأساسية لحقوق الإنسان ، وربطها بتحليل مفهوم الرأي العام و عملية تشكيله ، ثم ننتقل إلى محددات عملية تشكيل مناخ المواطنة وآلياتها ؛ وفي هذا الإطار سنحاول في هذا المبحث الإجابة عن خمسة تساؤلات تشكل بنيته الأساسية : الأول : ماهية مفهوم المواطنة عامة ، وإلى أى مدى يمكننا تحديد " مفهوم المواطنة المصرية وأبعادها" ، والثاني : ماهية مضمون مناخ المواطنة ومكوناته ، وأبعاده الفعلية ، ومؤشرات قياسه؟ والثالث: كيفية تفكيك مفهوم الرأي العام لتحليله على المستوى الجزئي وصولاً إلى تحديد كيفية تشكيله على المستوى الكلي ؟ والرابع: كيفية قيام السلطة الحاكمة عبر تشكيل الرأي العام بتشكيل مناخ المواطنة ؟ والخامس: كيفية تشكيل مناخ معين للمواطنة عبر علاقة جدلية بين هيمنة جهاز الدولة المصرية - الفرع الأمني تحديداً - على الفضاء المجتمعي والسياسي من ناحية ، وبين الحرمان من حقوق المواطنة الأساسية وانتهاكاتها من ناحية أخرى ؟ وسوف تكون الإجابة عن هذه التساؤلات عبر المحورين التاليين:

١ - العلاقة بين تشكيل الرأي العام ومناخ المواطنة

يمكن تحليل العلاقة بين تشكيل الرأي العام ومناخ المواطنة في مستويات ثلاثة متكاملة نتناولها فيما يلي:

(أ) تحديد مفهوم المواطنة وتعريف مناخها العام

يتناول المستوى المعرفي تحديد مفهوم المواطنة وتعريف مناخها ؛ فبالنسبة للمواطنة من ناحية أولي: يختلط مفهومها بالوطنية والتي هي "ظاهرة نفسية اجتماعية مركبة" تدور حول الشعور الفردي والجماعي بالانتماء للجماعة الوطنية ، بينما المواطنة محورها الفرد من حيث هو عضو مشارك في الجماعة الوطنية ، وفي الدولة وهو بهذه الصفة خاضع لنظام محدد من الحقوق والواجبات سوف نتعرض لها فيما بعد " ؛ والمواطنة ليست كما يذهب البعض هي "الولاء للدولة بل العكس هي الاشتراك في ملكيتها ، فالمواطن هو الشريك الثاني في الدولة ، وقد تقلص مفهوم الدولة في الوطن العربي ، فالدولة هي الحاكم وعائلته ، وهؤلاء هم الشركاء الوحيدون في الدولة"^(١) ، ومن ناحية ثانية: تعد المواطنة مفهوماً متعدد الجوانب: القانونية الدستورية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والاتصالية السياسية ، وكل ذلك يجعل منها مفهوماً إطارياً يمثل "وحدة التحليل الأساسية" في دراسات النظرية السياسية المعاصرة^(٢).

ويأتى مفهوم "مناخ المواطنة" أيضاً في ذات السياق منتقلاً من مجال دراسات الرأى العام ودراسات النظرية السياسية المعاصرة ، فقد عرف مفهوم مناخ الرأى العام Public Opinion – Climate كأحد المفاهيم التحليلية المهمة بصدد دراسات تكوين الرأى العام وتشكيله^(٣) ؛ وهو مفهوم يتشابه بدرجة كبيرة من حيث عناصر التكوين ، وآليات العمل والممارسة مع مفهوم "مناخ المواطنة – Citizenship – Climate" ؛ ومن ثم يمكن تحديده قياساً عليه باعتباره " مجموعة الإدراكات ، والصور ، والآراء المنتشرة والشائعة في سياق زمانى ومكانى محدد بصدد قضية المواطنة ، وجوانبها وأبعادها المختلفة في تكامل المستوى النظرى ، ومستوى الممارسة العملية والتي تؤثر بدرجة من الدرجات على فكرة المواطنة ، وأنشطة المواطن وفعاليتة ، ودوائر تحركه" ، ومن ثم لا يمكن الفصل بين الرأى العام والمواطنة ومناخها العام لطبيعة العلاقة والتفاعل بينهما ، ولذلك سوف نتناولهما معاً في تعريف الدراسة والتحديد في ثلاثة أبعاد وجوانب بالغة الأهمية^(٤) وهي:

- المواطنة وضعية "حقوقية" دستورية وقانونية

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن وضعية أو حالة حقوقية " As Legal Status " تفصح عنها الوثائق القانونية والدستورية متضمنة مجموعة من الحقوق والواجبات " As Right and obligations " تمثل جسد المواطنة من الناحية المعرفية والنظرية ، وهكذا فإن المواطنة المصرية وضعية يحددها الدستور والقانون المصرى الذى يحتوى على منظومة "حقوق المواطن المصرى وواجباته" ، وأنماط علاقته بسلطات الدولة وتكويناتها المختلفة ، ثم هناك منظومة الموائيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التى استقبلها التشريع المصرى بعد الموافقة والتصديق عليها.. إلخ ، وتمثل هذه الوضعية جانباً أساسياً من مفهوم مناخ المواطنة المصرية ، ولكن تشكيلها لهذا المناخ يتوقف على تحولها عبر الكثير من الوسائل إلى مجموعة من "الإدراكات" و"الصور" العامة التى ينتشر الوعى بها بين المواطنين ويتفاعلون معها على هذا المستوى ، كما يسهم فى ذلك - بمنطق معاكس- قانون وحالة الطوارئ المطبقة فى البلاد ، والقوانين الاستثنائية والمقيدة لحريات المواطنين وحقوقهم الإنسانية الأساسية^(٥).

- المواطنة علاقة تترجم التزامات محددة إزاء المجال السياسى تتمثل فى مجموعة من الأفعال والأنشطة السياسية

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن علاقة سياسية بين المواطنين الذين يمثلون "الجسد المجتمعى" ، ومجموعة الهياكل والأبنية السياسية "للدولة" تجسدها سلطتها الحاكمة ،

وتترجم هذه العلاقة التزامات محددة من قبل الطرف الأول تتمثل في صور من الأفعال والأنشطة والمشاركة السياسية المختلفة "As Political activities" تقوم بها في إطار الطرف الثانى الأبنية والهياكل التى تستوعب ذلك قياماً بوظائفها ، وتحقيقاً لغاياتها ، وبالتالي يمكن القول إن المواطنة المصرية فى هذا المستوى تتمثل فى تلك الأفعال والأنشطة السياسية التى يقوم بها المواطن عبر مشاركته فى المجال العام والسياسى ، كما أن هذه تمثل جانباً أساسياً من مناخ المواطنة المصرية ، ولكن تأثيرها فى تشكيل هذا المناخ يتمثل فى مدى مقدرة المواطنين على تحويل العلاقة بما تتضمنه من التزامات سياسية محددة إلى أنشطة وأفعال و مشاركة سياسية ، وكون السلطة الحاكمة بممارستها قد تشكل عائقاً أو دافعاً للقيام بهذه الأنشطة والأفعال السياسية. وبهذا الصدد يؤثر فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية - طبيعة واتجاهها- نوعان من الجدل القانونى والسياسى على مستوى الرأى العام المصرى هما:

• الجدل بصدد المواطنة كوضعية حقوقية دستورية وقانونية ، و أنشطة سياسية عملية

يبرز الجدل على مستوى النخبة والرأى العام بصدد المفارقة بين أمرين: الأول: الإطار الحقوقى الدستورى والقانونى الذى ينبغى أن يتم تشكيل "مناخ المواطنة" فى إطاره ، وبالتالى يحدد ممارسة المواطن وفعاليتة السياسية ، بينما الثانى: يترجم الأنشطة السياسية العملية فى الواقع المصرى ؛ والتى تشير إلى تراجع الممارسة فى ظل جو عام من الجمود السياسى ، وتصاعد واضح للمنطق الأمنى فى التعاطى مع الحياة السياسية المصرية ، وتشكيل السياسة الأمنية لمناخ المواطنة ؛ ومن ثم ممارسة المواطن السياسى ومشاركته.

• جدل الخطاب السياسى حول المواطنة وواقع الممارسات السياسية

يبرز الجدل فى الخطاب السياسى من ناحية ، وواقع الممارسة العملية بصدد "قضية المواطنة" من ناحية أخرى ، وكلاهما يؤثر على مناخ المواطنة المصرية ، فقد أسهم الأول فى تشكيل مناخها على نحو معين من جانب ، ومن جانب آخر تجعل الممارسة السياسية - بدورها - من القضية - بمكوناتها العملية المعلومة - حاضرة على قائمة أولويات "الهم العام" ، ومؤثرة فى مناخ المواطنة ، ومشكلة له من قبيل: الفساد الإدارى والسياسى ، وإشراك المرأة فى المجال العام اقتصادياً وسياسياً ، ودور الدين وموقعه فى المجال العام ، وأزمة المشاركة السياسية ، وانتشار ظاهرة العزوف السياسى... إلخ.

- المواطنة باعتبارها إحدى دوائر الهوية والانتماء المحددة المكونات

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن الهوية والانتماء الجماعية "As a form of Collective identity" ؛ فالهوية ذات دوائر متعددة ، والانتماء إلى تكوين محدد والولاء له أشكال متنوعة ،

ودون دخول في تفريعات نظرية ليس هنا موضع تفاصيلها فإن المواطنة المصرية لها دوائر أربع على الأقل تنشط فيها سياسة الدولة الخارجية ، وهناك تنوع في الانتهاكات الحضارية المتداخلة في تكوين الشخصية المصرية بشكل تكاملي ، ويدخل ذلك كجانب أساسي من مناخ المواطنة المصرية والذي يتأثر ويتشكل بالعديد من المتغيرات منها من ناحية أولي: المعادلة "التاريخية" التي تطرح نفسها بشكل "متجدد" ؛ أيها يلعب دوراً أكبر في تشكيل مناخ المواطنة الاستبداد الوطني الداخلي ، أم التبعية الأجنبية للخارج ؟

ومن ناحية ثانية: طبيعة العلاقة بين دوائر الهوية ليس فقط من باب اتساع نطاق دائرة "الخارج" بما تمثله من مضمون ، وتوسعها إلى دائرة "الوطني والقومي الداخلي" إلى درجة تقليص إن لم يكن إلغاء بعض هذه الأبعاد ، وإنما أيضاً في تغيير طبيعة ومكونات دوائر الانتهاك ذاتها ، ومن هذا القبيل على سبيل المثال ما يتردد عن "مواطنة عالمية" مطروحة في الخطاب الأكاديمي والدعائي العولمي^(٦).

ومن ناحية ثالثة: طبيعة العلاقة واتجاهاتها بين "الخطاب السياسي الأمريكي" الذي يرفع شعارات ويقدم مشاريع متعددة "للإصلاح الديمقراطي" في العالم العربي والإسلامي ويضغط لتحقيقها من جانب ، والممارسات الأمريكية على أرض واقع العالمين العربي والإسلامي ، وما تمثله من "حالة عدوان"^(٧) واحتلال في أفغانستان والعراق من جانب آخر. ويثير ذلك إشكالية فحواها أن تشكيل مناخ مواطنة ذي فعالية يمكن أن يقدم إجابات "صحيحة" من واقع الخبرة الليبرالية لمشكلاتنا السياسية والدينية والعرقية ، ولكنها ليست بالضرورة "صالحة أو ملائمة" نتيجة لتعدد الجوانب المختلفة لعلاقة الداخل بالخارج^(٨).

هذه الأبعاد الثلاثة لمفهوم المواطنة ومناخها العام تعد تعبيراً عن حقائق ثلاث متكاملة فكرية ، وحركية ، وعضوية متكاملة.

(ب) متغيرات دراسة قضية المواطنة ونموذجها التحليلي

يمكن دراسة قضية المواطنة عبر تعريف المتغيرات الثلاثة الأساسية لها ، وتحليل العلاقة بينها ، فبدية يمكن أن ندرس متغيرات "الدولة ، والمجتمع ، والمواطنة". الأولى: باعتبارها متغيراً مستقلاً ومهيماً في العلاقة ، والثانية: المجتمع باعتباره متغيراً تابعاً وخاضعاً ، والثالثة: المواطنة باعتبارها متغيراً وسيطاً يحدد كيفية التعامل معه طبيعة العلاقة بينها^(٩) ، ويتمثل محور تركيز الدراسة في الإجابة عن سؤالين:

- كيفية تشكيل الرأى العام إزاء قضيه "المواطنة" ، وبالتالي تشكيل "مناخ المواطنة" المصرية عبر مجموعة من العمليات والأفعال السياسية ؛ نتناولها في هذا المبحث ، والمبحث القادم.

- كيفية تأثير "مناخ المواطنة" بهذه الوضعية على فعالية المواطن المصري. ومدى مشاركته أو عزوفه عن المشاركة فى العمل والممارسة السياسية نتناولها فى المبحث الثالث.

والمسلمة الأساسية للدراسة تتمثل فى أن الدولة (المتغير المستقل) فى علاقتها بـ "المجتمع المصري" (المتغير التابع) تقوم بعملية تشكيل "الرأى العام" بصدد "قضايا محددة" تكون عادة "مُثارة" أو تتم "إثارتها" على نحو من الأنحاء ، ومن ثم فإن عملية تشكيل الرأى العام إزاء قضية مثل "المواطنة" تعنى باختصار تشكياً وصناعة "لمناخ المواطنة" ؛ الأمر الذى يجد ترجمته بعد ذلك فى السلوك السياسى للمواطن المصرى بأشكاله وصوره المختلفة^(١٠).

والنموذج التحليلى الذى توظفه الدراسة لتفسير أبعاد العملية ينطلق من تحليل العلاقة بين "الدولة" و"المجتمع" قوة وضعفاً ومدى تأثيرها على قضية الهيمنة على النواحي الثقافية والمعرفية والسياسية فى المجتمع ، وعلى أشكال السيطرة الاجتماعية المختلفة ومن خلال ذلك تقوم بعملية تشكيل الرأى العام تجاه مختلف القضايا صناعة لشرعيتها وتبريراً لوجودها^(١١).

ولعل من أهم القضايا المحورية اللصيقة بهذا الهدف "قضية المواطنة" وتشكيل مناخها وصناعته ، وهى من القضايا الوجودية ذات الاستمرارية والفعالية والتأثير ، والدولة عندما تمارس من خلال جهازها عملية الهيمنة على المجتمع إنما تمارسه عبر حزمة من السياسات الهادفة من خلالها إلى تشكيل الرأى العام حول قضية المواطنة ، وبالتالي صناعة "مناخها" وتشكيله ، وتاريخياً تشكل وعى المواطنة المصرية فى ظل تعانق واضح بين القضية الديمقراطية المتعلقة بالحريات وحقوق الإنسان ، مع القضية الوطنية المتعلقة بالاستقلال السياسى ، وفى الوقت ذاته كانت الحرية الاقتصادية والليبرالية هى الوجه الآخر للمسألة الاقتصادية والاجتماعية وإن ظل التميز بين الأمرين قائماً.

ومن ثم فإن الجدل والتفاعل بين الأبعاد والجوانب السياسية المتعلقة بالمواطنة المصرية ، والأبعاد والجوانب الاقتصادية وما أفرزته من آثار على البنية الاجتماعية المصرية يؤثر على "مناخ المواطنة المصرية" بما قد يعوق من تأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل موازين رأسمالية متوحشة لا تحقق الحد الأدنى المنشود من التكافؤ أو العدالة الإنسانية ، الأمر الذى يفرز آثاره على فعالية المواطن ومشاركته السياسية.

ولعله من نافلة القول - في إطار معطيات النموذج التحليلي السابق- إن قيام الدولة المصرية عبر سياستها الأمنية بضبط علاقات المجتمع المختلفة والهيمنة على المنظمات المجتمعية المختلفة ، وعلى أشكال السيطرة والوجود الاجتماعي والسياسي ، ومن ثم تعتمدها منطلقاً لتشكيل الرأي العام المجتمعي ، و "مناخ المواطنة " وعلى أساس أن ذلك المناخ هو الذي يضبط مدى فعالية المواطن أو عزوفه السياسي - وفق مؤشراتته المختلفة - وبالتالي يتحكم في المعادلات السياسية القائمة " بمقوماتها المختلفة تلك التي يعتمد عليها بقاء النظام الحاكم " و "استقراره" و "استمراره" .

(ج) "الذاكرة التاريخية" للعلاقة بين جهاز "الدولة" والمجتمع المصري

نؤكد في هذه المقدمة التاريخية على حقيقة أن تحليل العلاقة بين الدولة والمجتمع المصري وتفسيرها ، لا يحدده فقط معادلات القوة والهيمنة على ما أسلفنا ، ولكن ينبغي أن ندخل في الأمر " الذاكرة التاريخية " ، فمنذ أن أفصححت الوثيقة المتضمنة شكاوي " فلاح مصر الفصيح " عن " كيفية إدراك ، ورأى " ممثل جهاز الدولة " للمواطن بمنطوقه " اخرس أيها الفلاح الحقيير إنك هنا في وادي السكوت المقدس " ، وصولاً إلى القول المتواتر لأحد رموز الطبقة الحاكمة المصرية -" باعتبارهم "آخر الفراعنة"^(١٢) - فقد استمرت الذاكرة التاريخية بصدد المواطنة تختزن " طبقات من التصورات النظرية والممارسات العملية المتراكمة عبر العصور والأحقاب والتي شكلت مدركات السلطة الحاكمة لذاتها ، وللمواطن والمجتمع ، وكذلك لكيفية العلاقات بينها وأشكالها ، كما ظلت " الفرعونية السياسية "^(١٣) مؤثرة على العلاقة بين الدولة والإدارة المصرية والمواطنين ؛ في ظل وجود نوع من الانفصال بين القوى الاجتماعية والسياسية المحكومة وبين الطبقة الحاكمة ؛ فالنظام السياسي لا يقوم بـ "الوظيفة الاستيعابية" لهذه القوى في إطار مؤسساته وأبنيته المختلفة التي يجب تطويرها للقيام بذلك ، كما أنه من ناحية أخرى " يعاني من درجة عالية من درجات الجمود السياسي الأمر الذي أفرز تأثيرات على عملية تشكيل الرأي العام ، وبالتالي على " مناخ المواطنة " ومدى فعالية المواطن الذي تجرى عملية إبعاده عن المجال السياسي ، وتعجز الأطر والمؤسسات القائمة في جعله يمارس من خلالها حقوقه والتزاماته المختلفة ..

٢ - الإطار العام لتشكيل مناخ "المواطنة" المصرية

يمكن فهم الإطار العام لتشكيل مناخ المواطنة على مستويين الأول: تحليل جوهر العلاقة بين تشكيل الرأي العام ومناخ المواطنة ، والثاني: تحليل محددات مناخ المواطنة وآلياتها ، نتناول ذلك على النحو التالي:

(أ) تحليل جوهر العلاقة بين تشكيل الرأي العام ومناخ المواطنة

يمكن تحليل عملية تشكيل الرأي العام عبر تفكيك المفهوم وتحليله من خلال "الفرد المواطن" - بصوره الذهنية ، وخبراته ، أو ذاكرته... إلخ- في علاقته بالدولة كجهاز" هل هي مجرد "علاقة قوة" ، أم هي ذات مضامين قيمية ، وأخلاقية ورمزية " أوسع ؟

تستلزم الإجابة تناول مستويين: الأول: يعبر عن تفكيك وتحليل جزئي ، بينما الثاني: إعادة تركيب وتحليل كلي ؛ فبالنسبة للمستوى الأول: تعد ظاهرة "الرأي العام" تعبيراً عن مفهوم جمعي ، و"ظاهرة كمية" ، فالرأي العام يعد "رأي الأغلبية" في مجتمع ما بصدد موقفها من قضية أو مشكلة ما ، وبالتالي يمكن تفكيكه ؛ فالرأي يبدأ "فردياً" حين يكون "المواطن الفرد" قد عبر رأيه عن وعيه "بالواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي -سواء كان الوعي حقيقياً أو زائفاً- ومصالحه الأساسية ، وحقوقه ، وواجباته ، وممارساته المختلفة. وتتم هذه العملية في إطار معادلات القوة "الرابطه بينه كمواطن وبين الدولة كجهاز"^(١٤) ، وهذا المستوى سوف نتناول تفصيله فيما بعد.

وبعد ذلك على المستوى الثاني: يجري تعميم هذا الرأي "الفردى" ، أو رأى المجموعة " أو الأقلية أى جعله عاماً مشتركاً معلناً بين أغلبية عددية داخل المجتمع ، وتتم عملية "التعميم" عبر الكثير من التفاعلات السياسية وغير السياسية ، وفي نفس الوقت تجرى عملية تشكيله وصناعته إزاء قضايا محددة كالمواطنة مثلاً. وجوهر عملية التعميم تحويل هذا الرأي الخاص بفرد قائد ، أو مجموعة حزبية أو مدنية ، أو مؤسسة محددة عبر سياسات الدولة - كأجهزة - إلى رأى عام ، والدولة بصدد هذه العملية ليست محايدة أو مستقلة ، ولكنها طرف أساس ومتغير مستقل ؛ حسب خريطة توزيع القوى داخل بنية المجتمع المعين ، فثمة نخب معينة وفئات محددة من المواطنين تقوم الدولة بتشكيل رأيها العام - وبالتالي مناخ المواطنة - حولها ، أى إنها تأخذ رأى "قطاعات مهيمنة" وتجعلها "عامة" و "ممثلة" لكل قطاعات المجتمع المعين فالمجتمع المصرى - يمكن تشريجه إلى فئات وتكوينات اجتماعية ومهنية محددة مثل: العسكريين ، والفلاحين ، والعمال ، والطلاب ، ورجال الأعمال... إلخ ، ولكل شريحة من هذه الشرائح رؤية لقضية المواطنة " أى رأى نوعى محدد ، وعدد من الصور الذهنية ، وإدراك للحقوق والواجبات وعلاقات المواطنة"^(١٥).

والتساؤل الذى يُثار بهذا الصدد ذو مستويين الأول: هو كيفية تشكيل كل قطاع أو فئة من الفئات الاجتماعية لرأيها النوعى ، وبالتالي لمناخ المواطنة المحدد لصياغة دورها ، وتحقيق فعاليتها فى المشاركة السياسية ، ثم فى المستوى الثاني: كيفية قيام " جهاز الدولة " من خلال

ارتباط إحدى هذه الفئات به أو هيمنتها عليه بـ "تعميم" رأى هذه الفئة أو النخبة المهيمنة ؛ أى جعل رأيها عاماً للمجتمع ككل ، والواقع أن كل مستوى من هذين المستويين يتم تحقيقه عبر الكثير من العمليات الجزئية كما يلي :

المستوى الأول : يدور حول تشكيل رأى المواطن الفرد ، والمواطنين كفئات ومجموعات عبر سياسات ومنطلقات ثلاثة متكاملة أولها: تربوى وطنى ؛ جوهره غرس "قيم المواطنة الأساسية" من قبيل التعايش ، والتسامح السياسى ، والتنوع والتعددية إلخ ، الأمر الذى يفترض أن تقوم به المؤسسات التعليمية المختلفة^(١٦) ، وثانيها: تثقيفى وطنى جوهره نشر "ثقافة المواطنة" داخل قطاعات اجتماعية معينة بحيث يتكون داخلها حد أدنى من الاتفاق الوطنى بصدد "الثوابت" الوطنية المتفاعلة مع متغيرات العصر بما يؤدى للحفاظ على الهوية ، وثالثها: الوعى الوطنى كتعبير عن عملية أعمق إذ يمثل إدراكاً لطبيعة العلاقة الجدلية بين حقوق المواطنة وواجباتها النظرية من ناحية ، وواقع ممارستها الفعلى ، وشروط تطبيقها عملياً من ناحية أخرى الأمر الذى يتحقق عبر الوعى بمكونات "حق الاتصال"^(١٧) ، وكذلك الوعى بطبيعة العلاقة مع الآخر: الدولة والمجتمع الدولى ، ومؤسسات إنتاج الوعى المجتمعية مما يخلق نوعاً من التمييز بين الوعى "الحقيقى" و "الزائف" للمواطن عن نفسه أو واقعه ، ويؤدى إلى تقوية الدولة^(١٨) .

المستوى الثانى : يشمل عملية تشكيل الرأى العام فى علاقتها بتشكيل مناخ المواطنة على المستوى الجمعى عبر مجموعة من السياسات والأجهزة الإعلامية والتشريعية ، والقضائية ، والأمنية ... إلخ ، والتى تقوم بعملية تعميم الرأى (جعله عاماً) عبر عمليتين :

العملية الأولى : إنتاج خطابات متنوعة بصدد قضايا المواطنة المتغيرة ، وإثارة النقاش والجدل العام حول ما يسمى بـ "الهم العام" الذى يتمتع بقدر عال من المرونة تحولاً فى مكوناته وأولوياته استجابة للتغيرات الموضوعية فى البيئة المحيطة ، فالهموم العامة قضايا ذات أولوية معينة على الأجنحة الوطنية تمثل الاهتمامات "المثارة" التى يجرى الجدل بصددها بين قوى الرأى العام ، وتياراته الأساسية الاجتماعية والسياسية ، وتمثل مساحة للالتقاء أو التنازع فى إطار الممارسة السياسية ، إذ يعد النقاش و "الحوار" المجتمعى المثار بصددها أحد أهم عمليات تشكيل مناخها ، ووفق ما أشرنا إليه من واقع الانقسامات المجتمعية المختلفة ؛ تقوم كل قوة أو فئة اجتماعية وسياسية بإنتاج خطابها حول هذه القضايا ، وتسعى لترويجها فى إطار القوى والفئات الأخرى ؛ ومن ثم فإن التساؤل الأساسى هو عن ماهية الاتجاهات

الأساسية في المجتمع المصري وخطاباتها السياسية حولها ، ومدى تفاعلها بحيث يكون الناتج النهائي تبلوراً لمناخ عام للمواطنة.

وتلعب السلطة الحاكمة دورها في هذا الصدد إذ يمكن تكون طرفاً في الحوار والنقاش ، أو أن تنحاز إلى أحد الخطابات وتجعله الخطاب الرسمي ، والذي يلعب الدور الأكبر في تشكيل مناخ المواطنة ، وقد تقوم أيضاً بإنتاج وترويج خطاب دعائي حول المواطنة في قطاعات الرأي العام ، أو تقوم بالرقابة والحظر على خطابات أخرى - مما يقلل من فعاليتها وتأثيرها مجتمعيًا - وعلى قطاعات الرأي العام بصدد قضية المواطنة كما سنرى.

العملية الثانية: تكوين التيار الأساسي للمواطنة عبر الجدل العام حول قضايا المشروع الوطني المصري ؛ والتي تتمتع بقدر كبير من الثبات والاستمرارية ، وتتمثل في مجموعة من الثوابت الوطنية التي تشكل ملامحه الأساسية كما تترجم قدرًا من "الإجماع الوطني" الذي ترسب مضمونه في تكوين الشخصية والطابع القومي المصري العام تاريخياً ، ويمثل استمرارية في الواقع الحالي بدرجة من الدرجات في التكوين الجمعي للشخصية المصرية ، وهو إطار أساسي لتشكيل مناخ المواطنة تترافق في تكوينه أربعة مكونات وقضايا أساسية تشكل ملامحه المحورية وهي: القضية الديمقراطية ، والحضارية ، والوطنية ، والاجتماعية ، فالأولي: جوهرها الحريات واحترام حقوق الإنسان وكرامته ، والثانية: جوهرها احترام الذات الثقافية والخصوصية الحضارية والمرجعية ، والثالثة: جوهرها استقلالية الإرادة الوطنية والقومية في نطاق التعامل الدولي والخارجي ، والرابعة: جوهرها قضية العدل والمساواة الإنسانية ، وقد تربعت كل قضية من هذه القضايا على أجنحة وألوية تيار أو أكثر من تيارات الوطنية المصرية تاريخياً ، وربما ما تزال حتى الوقت الراهن يترجمها ما يطلق عليه "التيار الأساسي في الوطنية المصرية"^(١٩).

وتكون العلاقة الجدلية ما بين المستوى الأول (المهم العام) والمستوى الثاني (قضايا المشروع الوطني) جوهر أولويات القضايا المؤثرة والمشكلة لمناخ المواطنة. وإذا كان المستوى الثاني قد شهد تراجعاً - إن لم يكن غياباً واختفاءً - في بعض مكونات قضاياه الأساسية في الفترة الأخيرة ؛ فإن المستوى الأول يشهد تغيراً في المضمون ، إذ يصعد "الخاص" بقطاعات وقضايا محددة لكي "يعمم" ويصبح وكأنه هم عام للجميع ؛ ففي ظل ضعف - إن لم يكن تراجع - المجاهدات الوطنية ، والنضالات الديمقراطية ، والحضارية على معظم المستويات: المؤسسية ، والدينية ، والاجتماعية.

وفي إطار حالة من الركود والجمود - إن لم يكن "الاحتضار السياسي" - بدت القضية في تجلياتها وكأنها إشكالية أمنية ، والحقيقة أنها كذلك فقط في ظواهرها ، وأشكالها ، ومؤثراتها ، بينما في جوهرها مشكلة سياسية بامتياز ، وهى بهذا الصدد لا تتعلق فقط بالسلطة الحاكمة ، وإنما أيضاً - ربما بدرجة أكبر - بقوى المجتمع المحكومة أياً كانت مواقعها ومواقفها من السلطة الحاكمة ، وأياً كانت مرجعياتها وشعاراتها ، وفي هذا الوقت الذى تغيرت فيه أيضاً مكونات أجنحة "الهموم العامة" ، وتم تصعيد قضايا جزئية على حساب القضايا الكلية ، وغابت الأسئلة الوجودية بصدد قضية المواطنة المصرية ازدادت ضغوط الخارج الأجنبي - وخاصة المشروع الأمريكى تحديداً - بأجندته المعلنة في مشروعات للإصلاح تضم قضايا مرفوعة كشعارات تمثل نقيضاً وإجهاضاً لجوهر المشروع الوطنى المصرى مما لا مجال للتفصيل فيه.

(ب) محددات مناخ المواطنة وآلياتها

يمكن إجمالها في ثلاث مجموعات من المحددات ، نتعرض إلى محددين ، ونكرس المبحث الثالث للأخير .

- التوظيف الدعائى لقضية المواطنة

وجوهره صناعة الصورة الذهنية والنمطية المشكلة لمناخ المواطنة ، ويمكن أن نتناول ثلاثة منها متكاملة في منطقتها الدعائى ؛ وهى "صورة المواطنة الحقوقية الدستورية والقانونية ؛ أى ذات الحقوق الدستورية والقانونية المصانة والمحترمة" ، و"صورة المواطنة المندمجة في إطار النسيج الوطنى المصرى الواحد" ، و"صورة المواطنة الفاعلة والمشاركة في الحياة السياسية" .

ويعد المنطق الدعائى أحد الآليات الأساسية التى توظفها السلطة الحاكمة في صناعة الكثير من الصور الذهنية ، والمفاهيم والمدرجات ... إلخ بصدد قضية المواطنة وترويجها وتعميمها ؛ كما هو الحال مع الكثير من القضايا المهمة لوجودها وشرعيتها واستقرارها ، وبالتالي تشكيل مناخ المواطنة على النحو الذى يحقق الأهداف والسياسات التى تسعى هذه السلطة لتحقيقها ؛ سواء من خلال علاقتها بالمجتمع المحكوم ، أو المجتمعات الأخرى ... ودون دخول في تعريفات وتفاصيل نظرية عاجلناها في موضع آخر بصدد علاقة المنطق الدعائى وأدواته المختلفة ، ومراحلها في تشكيل الرأى العام ومناخه^(٢٠) ، وهو أمر لا يختلف كثيراً إذا جعلنا محورنا التحليلى إزاء تشكيل الرأى العام كعملية يدور حول قضية المواطنة المصرية ومناخها العام ، وهناك الكثير من الصور التى يتم توظيفها دعائياً عبر إنتاج وتداول

الكثير من الصور الذهنية ، والمفاهيم ، والمدرجات في إطارها على نحو جماعي ؛ الأمر الذي يسهم في تشكيل "مناخ المواطنة" ومنها:

• صورة المواطنة المصرية الحقوقية الدستورية والقانونية: "تسعى السلطة الحاكمة بغض النظر عن أى اعتبارات - وعلى قدم المساواة - لصناعة هذه الصورة وتدعيمها وترويجها ، فالمواطنة المصرية وفقاً لهذه الصورة تتمتع بالكثير من الحقوق لا تقل بحال عن تلك التى يتمتع بها المواطن فى البلدان الديمقراطية المتقدمة سياسياً ، وغالباً ما تقدم السلطة فى إطار هذا المنطلق ورغبة منها فى تدعيم تكوين هذه الصورة وصناعتها بالإعلان المتكرر عن التوقيع ، والتصديق" على المزيد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ، أو ما يمكن أن يكون ذا صلة بهذه القضايا والمسائل ، واستقبال بعض وفود ومثلى اللجان والمنظمات الحقوقية الدولية ، وأحياناً الرد على بعض تقارير وأنشطة المنظمات المماثلة على الصعيد الوطنى والتى يمكن أن تنتقص من جوانب هذا المناخ الدعائى ، أو تشغب على ما تقوم به السلطة فى هذا المنطلق والذى تسعى باستمرار إلى تدعيمه. وفى هذا الإطار من المحاولات يمكن أن نفهم ما تم الإعلان عنه من مجلس قومى لحقوق الإنسان تابع لمجلس الشورى المصرى يتلقى الشكاوى الخاصة بالانتهاكات ، ويعمل مع الجهات المختصة للتحقيق فيها ، ومتابعة ما يتم بهذا الصدد.

• صورة الوحدة والنسيج الوطنى المصرى الواحد: يترجم النسيج الوطنى المصرى نوعاً من الوحدة الوطنية رغم تعدد روافده الحضارية وتنوعها ، ويعد ذلك من الحقائق الوجودية العميقة تاريخياً ، وواقعياً ، غير أن الإقرار بهذه الحقيقة الواقعية - التى تُعد من ثوابت فكرة المواطنة المصرية - لا ينفى ما نُطلق عليه "التوظيف الدعائى" لها ؛ والذى تقوم به أطراف متعددة - بما فيها السلطة الحاكمة - كل وفق أجندته الخاصة ، وتحقيقاً لأهدافه ، وإنجازاً لسياسته المختلفة ، فالسلطة الحاكمة مثلاً تقوم بتوظيف هذه الحقيقة لتدعيم الصورة السابقة عن "المواطنة المصرية الحقوقية الدستورية والقانونية" باعتبارها متوافقة مع نسيج وطنى واحد ، والمنظمات الدولية الحقوقية ومن يرتبط بأجندتها فى الداخل المصرى أو بعض تكوينات الخارج كثيراً ما تقوم بتوظيف بعض الممارسات المتعلقة بإهدار حقوق الإنسان المصرى عامة سياسياً لتكوين صورة مضخمة وكلية ، الأمر الذى يُعد من ناحية تجاوزاً لهذه الحقيقة الوجودية ، ومن ناحية أخرى تكويناً أو تأثيراً فى تشكيل "مناخ المواطنة" المصرية على نحو تازيمى ، أى الإيحاء بوجود "أزمة فى أجواء مناخ المواطنة" المصرى ؛ الأمر الذى يدفعنا إلى إثارة التساؤل حول أهمية الأجواء "أو اللحظات التاريخية" التى يزداد فيها منطلق

التوظيف الدعائي لقضية المواطنة وتشكيل مناخها العام وفق هذا المنطلق من مراجعة الخبرة المصرية سواء التاريخية أو المعاصرة. ونلاحظ أن تزايد التوظيف الدعائي لقضية المواطنة وتشكيل مناخها على هذا النحو يرتبط بوجود أزمة " في علاقة السلطة الحاكمة بقوى الرأى العام المصرى ، أو القوى الاجتماعية والسياسية المعبرة عنه ، وتعتبر لحظات الأزمة" أو "التأزيم" - كما يذهب البعض - لحظات مخبرية ؛ أى تصلح لاختبار دور السلطة السياسية الحاكمة في تشكيل مناخ المواطنة " سواء تم ذلك من خلال خطابها الإعلامى والسياسى الذى يتحول إلى منطق "الإعلان" و "الدعاية" الأمر الذى يحتاج دراسة مفصلة لما سبق (موضعها مكان آخر) ؛ ولذلك نكتفى بالإشارة إلى ثلاثة نماذج " وثلاث صور للمواطنة يتعين دراستهم تفصيلاً لاكتشاف المفاهيم ، والمنطق ، والعلاقات بينهم.

• **النماذج واللحظات التاريخية:** والتي شهدت أزمة أو تأزيماً في مناخ المواطنة المصرية ، وازداد التوظيف الدعائي لها يقع أولها في بدايات القرن العشرين ١٩/١٠/١٩١٣م ويرتبط بالتوظيف الدعائي من قبل قوات الاحتلال البريطانى لعملية اغتيال رئيس الوزراء بطرس غالى باشا لإعطاء الحادث مدلولاً طائفيًا خاصة في ظل عقد مؤتمرى القاهرة وأسيوط كردى فعل متناقضين ، وما تفرغ منها من مطالب ذات أبعاد طائفية غير أن الوعى العام المصرى حينئذ استطاع أن يستوعب المدلول السياسى للحادث ، ويعطيه وزنه ومغزاه الحقيقى ، غير أنه تبقى الدلالة الأساسية في دراسة التوظيف الدعائي للمواطنة المصرية في هذا النموذج بالغة الثراء من الناحية السياسية^(٢١).

• **النموذج الثانى:** قرب نهاية القرن العشرين ٧٩ - ١٩٨١م والذى ارتبط بأزمة سياسية حقيقية في علاقة النظام السياسى بقوى المعارضة الأساسية الوطنية - أو التيار الأساسى للرأى العام- حاول النظام في خطابه السياسى أن يعطيه أبعاداً طائفية على الصعيد الداخلى ، وأيضاً بوجود أزمة في العلاقات الخارجية على الصعيد العربى والإسلامى بصدد التسوية مع الكيان الصهيونى ، وبالتالي تزايد التوظيف الدعائي لقضية المواطنة وتشكيل مناخها العام من قبل أطراف متعددة داخلية وخارجية ، وقد قادت هذه الأزمة إلى اغتيال الرئيس السادات ، غير أن هذا النموذج يظل موضعاً لتحليل دلالاته السياسية عبر تحليل التوظيف الدعائي للمواطنة المصرية وتشكيل مناخها العام^(٢٢).

• **النموذج الثالث:** في بدايات القرن الواحد والعشرين ٢٠٠٢م / ٢٠٠٤م والذى يرتبط بأزمة حقيقية اقتصادية وسياسية. ويكفى أن نشير في الأبعاد الاقتصادية إلى مؤشرات ثلاثة : ارتفاع الأسعار ، والفساد الإدارى والمالى ، وتدهور قيمة العملة المصرية ، وفي الجوانب

السياسية يمكن أن نشير إلى حالة الركود السياسي وجود النخبة السياسية ، وعدم قيام النظام السياسي - على نحو كفاء- بوظيفته الاستيعابية والتطويرية ، وذلك بعد عقود من الحديث عن الإصلاح الاقتصادي والسياسي^(٢٣) ، وقد انعكس ذلك على الوضعية المجتمعية في البلاد؛ الأمر الذي دفع بعض مكونات النظام إلى فتح ملفات كانت مغلقة مثل الإصلاح السياسي، "وحقوق الإنسان" في إطار قضية المواطنة وتشكيل "مناخ المواطنة" غير أن المسألة ما زالت - رغم كونها تحتاج دراسة تفصيلية ليس هنا موضعها - تدور في إطار التوظيف الدعائي للقضية.

باختصار يمكن دراسة التوظيف الدعائي وتحليل دوره في تشكيل مناخ المواطنة عبر أربع صور للمواطنة المصرية تترجمها وثائق وبيانات ؛ ليست لها ذات القيمة العلمية ؛ ولكنها نقطة الانطلاق الأساسية ، ونشير إليها تاركين أمر التفاصيل لموضع آخر ؛ وهذه الصور هي: الأولى: المواطنة المصرية "في الدستور المصري والقوانين الأساسية المكتملة له"، وكيفية التوظيف الدعائي لها ، وصناعة وتشكيل مناخ المواطنة المصرية في أوقات الأزمات السياسية كما تعتمد السلطة الحاكمة كمنطق عام لها في سياساتها ، كما أشرنا سابقاً ، والثانية: المواطنة المصرية "في وثائق الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم" سواء برنامجه السياسي . ومجمل خطابه ، وصولاً إلى وثيقة المواطنة والحريات^(٢٤) . والثالثة : المواطنة المصرية "في ظل قانون وحالة الطوارئ المعلنة والمطبقة في مصر" ، وكذلك القوانين المختلفة المعروفة باسم القوانين السيئة السمعة والتي تعارضها القوى والأحزاب السياسية المصرية ، ومن ثم التأثير على "مناخ المواطنة" ، والرابعة : المواطنة المصرية في إطار تقارير المنظمات الحقوقية المحلية الدولية المعنية بحقوق الإنسان ، والتي تصدر تقاريرها إزاء وقائع محددة تمثل وفقاً لقانونها ومرجعيتها انتهاكاً لحقوق الإنسان ، وهي وإن كانت تحاطب بهذه التقارير-أساساً- السلطات المعنية إلا أنها وعبرها تحاول تشكيل "مناخ المواطنة المصرية" والتأثير فيه على نحو من الأنحاء التي تخدم أجندتها الخاصة ، كما أنها عبر هذه التقارير تمارس نوعاً من الضغوط على السلطات لتعديل مواقفها وممارساتها تجاه هذه القضايا^(٢٥) .

بالطبع تظل نقطة الضعف الأساسية على الأقل في الصور الثلاث الأولى -في إطار التوظيف الدعائي لتشكيل مناخ المواطنة والتأثير عليه- كونها وثائق أو بيانات نظرية بالأساس ، في حين تعتمد الصورة الرابعة إلى توثيق ما تذهب إليه ، وبغض النظر عن مدى دقة هذا التوثيق والذي ينبغي أن يكون موضوعاً للفحص بالمنهجية العلمية ميدانياً ؛ مما يجعلها أكثر من صدقية في تشكيل مناخ المواطنة المصرية في اتجاه محدد ، والأمر على كل يحتاج إلى دراسة أخرى أكثر تفصيلية^(٢٦) .

وهكذا تسعى السلطة الحاكمة عبر تشكيل مناخ المواطنة المصرية إلى إعادة تبديل أولويات المواطن وأجندته لكي يتماهى مع أجندتها داخلياً أو يتطابق معها خارجياً ؛ وهى فى سبيل ذلك تقوم بعملية إعادة صياغة وتطوير مستمرة له لكي يتحقق لها ذلك عملياً.

- الرقابة على التمتع بحقوق المواطنة وممارسة واجباتها والتزاماتها المختلفة

تم ممارسة الرقابة سواء من منطلق نص قانونى ، أو خروج عليه وانتهاك له شكل أو مضمون ، وتوجد نماذج متعددة من المواطنة نتاج هذه الرقابة ؛ منها: "المواطن الممنوع" من التمتع بحقوقه جزئياً أو كلياً ، و"المواطن المراقب" ، و"المواطن المحاصر" بصدده ممارسته لحقوق مواطنته ، وفى هذا الصدد يجرى تبديل "الأولويات" فى أجندة المواطنة و تحديدها وضعاً وموضعاً ، وإعادة "تطوير" المواطن لكي يتقبل ذلك القدر والكيفية التى تمنحها له السلطة الحاكمة من "الحقوق" ، وما تفرضه عليه من قيود قانونية أو غير قانونية بصدده ممارسته وقيامه بالتزاماته السياسية الأساسية ، وتعتبر العملية الرقابية القانونية والسياسية من أهم المنطلقات التى توظفها السلطة الحاكمة فى تشكيل الرأى العام ، ومن ثم تشكيل المناخ الواقعى للمواطنة . وفى هذا الصدد فإن السلطة تمارس هذه السياسات الرقابية وفق عدة تبريرات منها :

* ممارسة السياسات الرقابية على حقوق المواطنة بحجة "إساءة الاستعمال" ، و"ضرورة التنظيم" ؛ حتى لا يخرج المواطنون بهذه الحقوق حين ممارستها إلى عكس أهدافها ومقاصدها ؛ فالرقابة هنا تكون بدعوى الحفاظ على الحقوق من إساءة التوظيف والاستعمال ، وذلك عبر تنظيمها . وغالباً ما يركز الخطاب السياسى الرسمى على أن ثمة "قلة من المواطنين" - قد توصف بأوصاف أخرى لا يتسع المجال لذكرها - قد تسئ استخدام هذه الحقوق لمصالحها الخاصة ، ولكن الإشكالية فى هذا المنطق أنه كثيراً ما يؤدي عملياً إلى مصادرة العمل بهذه الحقوق أصلاً . والحالة المصرية حافلة بالنماذج العملية التى تقدم مؤشرات على ذلك الأمر ، ومعظمها يمارس من خلال الأداة القانونية والتشريعية ؛ أى إننا إزاء نوع من الرقابة القانونية السياسية التى تستخدم صناعة العملية التشريعية مدخلاً أساسياً لها .

والذى يتأمل سياسياً خلال العقود الثلاثة الماضية - على الأقل - يرى كيف توظف السلطة السياسية الحاكمة السلطة التشريعية لإصدار تشريعات وقوانين تمارس من خلالها رقابة سياسية وقانونية على حقوق المواطن وحرياته الأساسية بحيث تؤول وتؤدي عملياً إلى مصادرة أصل هذه الحقوق وخاصة فى مجال المشاركة السياسية والانتخابات ؛ وهو الأمر

الذى أثبتته الأحكام النهائية الصادرة من السلطات القضائية في البلاد سواء تمثلت في المحكمة الدستورية العليا ، أو في المحكمة الإدارية العليا مما أثار جدلاً بصدد الأدوار المتزايدة التي تقوم بها السلطة القضائية ومحاكمها بمختلف درجاتها في إعادة ضبط الممارسة السياسية وإرجاعها إلى مسار المشروع القانونية والدستورية ، فالسلطة السياسية الحاكمة وظفت الأداة التشريعية التي تهيمن عليها في إصدار سلسلة من القوانين والتشريعات يمكن تحليلها في إطار فكرة ومبدأ الانحراف التشريعي والتي أدت في النهاية - عبر تجميد الممارسة السياسية والنقابية المصرية- إلى الإسهام في تشكيل مناخ مواطنة يدفع المواطن إلى الانسحاب من مجال الفعالية والمشاركة.

وتتم ممارسة الرقابة القانونية والسياسية على الحياة السياسية عبر الأداة التشريعية والقانونية من قبل السلطة الحاكمة في العقود الثلاثة الأخيرة - وفي ظل حالة الطوارئ التي سوف نتناولها تفصيلاً في المبحث الثاني - على عدة مستويات متكاملة وهي:

* السياسة الرقابية على ممارسة حقوق المواطنة من المنبع ، أو "الرقابة المانعة" عبر إصدار تشريعات أو قوانين من خلال الأداة التشريعية تترجم انحرافاً تشريعياً واضحاً ، فُصد به بداية منع وضع معين من المنبع تراه السلطة الحاكمة وفقاً لأجندتها غير مطلوب أو مرغوب على الأقل ، ومن هذا القبيل قوانين العمل النقابي والأهلي ، وقوانين العمداء والعمد ، وقوانين الانتخابات ... إلخ^(٢٧).

* السياسة الرقابية "اللاحقة" ؛ والتي تفرض قيوداً على ممارسة حقوق المواطنة أثناء ممارستها بما يجعلها غير ذات جدوى ، وقد تضع ما تسميه ضوابط محددة لممارسة هذه الحقوق يتم في إطارها مصادرة الممارسة بعد الشروع في القيام بها ، ولعل التعديلات المختلفة لقوانين مباشرة الحقوق السياسية المصرية - والتي أدخلت عليها طوال العقود الأخيرة وحتى الآن- تعطي مثلاً واضحاً على هذا التوجيه السياسي ، فالسلطة الحاكمة وفق هذين المستويين من الرقابة القانونية والسياسية تمارس تشكياً للرأى العام على نحو معين تريده من خلال ممارسة رقابة قانونية وسياسة متعددة الدرجات والمراحل عليه ، الأمر الذي يمثل تشكياً لمناخ المواطنة بطريقة تؤثر على مدى فعالية الإنسان المصرى ومشاركته.

ولعل من الآثار المباشرة لهذه السياسة الرقابية ، ومن نتائجها التي تؤثر في تشكيل مناخ المواطنة على نحو محدد ما يمكن إيجازه في التالي:

١ - يتم عزل قطاعات من المواطنين بشكل متزايد واقعياً عن الحياة العامة والسياسية ،

عبر منعهم من التمتع بحقوقهم السياسية والقيام بواجباتهم المنصوص عليها في كافة الوثائق القانونية التي أسلفنا الحديث عنها ، الأمر الذي يعنى أن فكرة العزل السياسى وإن كانت قد تم إبطال قراراتها قضائياً ؛ إلا أنها استمرت موجودة بشكل معين في الممارسة ، وهو ما يعكس استمرارية لوجود مقولة "أعداء الشعب" (أى عملياً "أعداء النظام") ، التي تنطبق على قطاعات اجتماعية وسياسية لها وزنها نسبياً ، إلا أن السياسة الرقابية وإضراراً لهذا الوصف والتحديد - وتحت حجج مختلفة - تقوم بعملية التضييق على هذه القطاعات وعزلها بشكل تدريجى وقانونى ، وحرمانها من التمتع بحقوقها وممارسة واجباتها.

وتعد فكرة التجميد والعزل والاستبعاد القانونى المنتظم ، والذي يعنى تصنيفاً للمواطنين ، ووضعهم في خانات معينة حسب المدى المسموح لهم عبره "التمتع" أو "الحرمان" من حقوقهم السياسية وغير السياسية ؛ وفقاً لمدى رضاء السلطة عنهم وتعد هذه السياسة (تصنيف المواطنين في مستويات ودرجات محددة وفقاً لدرجة عدم رضاء السلطة عنهم) المقدمة المنطقية لما يطلق عليه فكرة التخوين أو التكفير الوطنى^(٢٨) الذى يمارسه جهاز السلطة بحق قطاعات من المواطنين والرأى العام مقدمة لحرمانهم من حقوقهم السياسية ، ومنعهم القيام بها وممارستها...

٢- العلاقة بين الوظيفة الاستيعابية والمنطق الرقابى ، إذ تثير بعض الكتابات ما يعرف بـ "الوظيفة التطويرية أو الاستيعابية" للنظام السياسى ، والتي في جوهرها تعكس سعى النظام السياسى لكى يطور في هياكله السياسية وأبنيته ؛ لكى يستوعب القوى الاجتماعية والسياسية الصاعدة أو النامية داخله ، وأن يطور من سياساته لكى تترجم قدر الإمكان - على الأقل - الحدود الدنيا من مطالب وضغوط هذه القوى ، وإذا ما قام النظام السياسى بذلك على درجة معينة من الكفاءة والفعالية فإنه يغدو نظاماً سياسياً متطوراً وفعالاً ، والعكس صحيح^(٢٩) ، ولعله من نتائج غلبة منطق السياسة الرقابية أن تعطلت هذه الوظيفة التطويرية والاستيعابية للنظام السياسى المصرى على مستويات متعددة ، ورأينا مثلاً إلى أمد قريب جهوداً سياسياً في النخبة بمعظم دوائرها ، وركوداً يخيّم على الحياة السياسية المصرية في الوقت الذى ظلت فيه قوى فاعلة كثيرة محجوبة عن "المشروعية القانونية" ، وقطاعات من الأجيال الجديدة التي تحطت مرحلة الشباب بسنوات واقفة بباب الحياة السياسية الموصد دونها.

٣- أدت السياسة الرقابية - كإحدى أهم آثارها المباشرة في تشكيل مناخ المواطنة - لشيوع روح التوجس والخوف ، مما أدى إلى تراجع الدور الحقيقى للرأى العام في العملية

السياسية ، إذ أدت على الأقل لجعله عاملاً محايداً ، وفي نفس الوقت أبرزت منطقتين تعاوننا في إيجاد حرمان منظم ومنهجي للمواطن من حقوقه السياسية ، من منطلق الرقابة القانونية والسياسية وهما المنطق الإداري ، والمنطق الأمني ، وبتزاوجهما معاً تحولت السياسة من فعالية المواطن ومشاركته ليقوم بها بديلاً عنه الأجهزة الإدارية في الدولة - بمختلف مسمياتها - ووفقاً للمنطق الأمني تحولت السياسة إلى سياسة أمنية في المقام الأول ؛ الأمر الذي أسهم بشكل مباشر في تشكيل مناخ المواطنة ، وبالتالي شكل درجة فعالية المواطن ومشاركته في الحياة السياسية ، أو عزوفه وابتعاده عنها ؛ وهى المسألة التى سوف يتناولها المبحث القادم.

ثانياً - تشكيل السياسة الأمنية إزاء حقوق الإنسان لمناخ المواطنة المصرية

ونتناول في هذه النقطة علاقة السياسة الأمنية تجاه قضية حقوق الإنسان بـ "مناخ المواطنة المصرية" وتحديدًا قضية انتهاكات تلك الحقوق وتأثيرها على فعالية المواطن المصري^(٣٠) ، محاولاً الإجابة عن عدة تساؤلات تشكل بُنيته من قبيل: ماهية المنظور الأمني للسياسة بمعنى ما هو مضمون السياسة الأمنية وأبعادها الأساسية ؟ وما طبيعة التحولات في السياسة الأمنية استجابة للتحديات التى تواجهها على المستويات الداخلية ، والإقليمية ، والدولية ؟ وما طبيعة العلاقة بين السياسة الأمنية وحقوق المواطنة ؟ وكيف تطور "مناخ المواطنة" عبر علاقة جدلية بين هيمنة جهاز الدولة عبر السياسة الأمنية ، والحرمان من حقوق المواطنة؟ ولماذا توسعت أدوار السياسة الأمنية لكى تحوز مساحات وأدوار السياسات الأخرى ، وماهية الآثار العملية المترتبة على ذلك فى العلاقة بحقوق المواطنة؟ وما طبيعة الإدراكات المختلفة للسياسة الأمنية ، أى إدراك النخبة السياسية والجهاز الأمنى ذاته والمواطنين؟ وما طبيعة العلاقة بينها ؟ وما المداخل الأساسية التحليلية لعلاقة السياسة الأمنية العام بـ "مناخ المواطنة" وتشكيله من خلال التعامل مع إشكالية حقوق الإنسان المصري؟ بالطبع لن نستطيع تقديم إجابات تفصيلية على كل هذه التساؤلات ، لكننا نكتفى بتقديم الأطر الأساسية للإجابة ، وتبقى عملية إثرائها بدراسات حالة ميدانية موضعاً لدراسات قادمة ، ولكن هذه الأطر تسمح بتكوين رؤية نظرية على قدر من التكامل حول الموضوع نستعرضها فيما يلي:

١ - ماهية السياسة الأمنية : المضمون والأبعاد

تعدد التعريفات النظرية التى تقدمها دراسات السياسات العامة للسياسة الأمنية^(٣١) ، ودون دخول فى تفاصيل فثمة تمييز بين اتجاهين رئيسيين فى تعريف السياسة الأمنية الأول -

تقليدي والثاني- معاصر ، وهو الذي سنتعرض له بالتحديد (بمدلول المخالفة تتحدد دلالة التقليدي) فالسياسة الأمنية المعاصرة تركز على مفهوم "الأمن الإنساني" ، حيث الإنسان (الفرد) ، والناس (الجماعة أو الأمة) ، وليس الدولة السلطة (الجهاز) بلغة المنهجية هي "وحدة التحليل الأساسية" ؛ فالسياسة الأمنية وفقاً لهذا التعريف هدفها تحقيق أمن الفرد والجماعة بجانب أمن الدولة ، لأنه يمكن أن تكون الدولة آمنة في الوقت الذي يتناقض فيه أمن مواطنيها ، بل في بعض الأحيان تكون الدولة ذاتها مصدراً من مصادر تهديده^(٣٢) . وهكذا فإننا إزاء مفهوم جديد هو السياسة الأمنية الإنسانية القائمة على احترام كرامة الإنسان وحقوقه ، وتلبية حاجاته المادية وأشواقه المعنوية معاً ، و يُعد مفهوم وظاهرة "السياسة الأمنية الإنسانية" استجابة للتحويلات الحادثة في المجال الأمني الدولي ، إذ يحدد تقرير التنمية الإنسانية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية (UNDP) تحديات سبعة للسياسة الأمنية في إطار التحويلات العالمية (غير الإرهاب الذي يطرحه الخطاب السياسي والدعائي الأمريكي) وستتناول هذه التحديات تفصيلاً فيما بعد^(٣٣) . وإذا كان قد شاع استخدامه في دراسات العلاقات الدولية فسنوظفه في الدراسة بحيث يتم تناوله وتأسيسه بداية على مستوى الدولة في علاقتها بالمجتمع الداخلي وقواه الاجتماعية ، والسياسية ...

السياسة الأمنية : المقومات والعملية

- من التعريف السابق لماهية السياسة الأمنية يمكن القول إن من مقوماتها التالي^(٣٤) :
- تعتبر السياسة الأمنية مفهوماً شاملاً لجميع أفراد الأمة ، وترتكز على كرامة الإنسان وحقوقه وحرية ، كما أنها لا تنفصل عن قيم المجتمع وحمائتها ، إذ تعد جزءاً من السياسات العامة التي ينبغي أن تركز على مواجهة كافة أشكال الاضطهاد للإنسان .
 - تعتمد السياسة الأمنية الإنسانية في تحقيق أهدافها كأداة فاعلة على مفهوم "القوة اللينة" ، أو "الناعمة" ، أو "الرحيمة" ، ولكن في نفس الوقت "الحازمة" و"الرادعة" ؛ وليس القوة الصلبة والخشنة .
 - يتم استخدام القوة - في إطار المشروعية القانونية- ويصحب استخدامها محاولة لجعلها حائزة أيضاً للشرعية السياسية عبر إرضاء قوى الرأي العام الأساسية في المجتمع عن ممارستها ..
 - لا تعتبر عملية تنفيذ أو إنجاز السياسة الأمنية الإنسانية " مباراة صفرية " أو معركة مصيرية ؛ لأن تحقيقها في التحليل الأخير يعد مكسباً لجميع الأطراف في الساحة السياسية .

أما السياسة الأمنية كعملية فهي كغيرها من السياسات يمكن أن نميز بصددها بين ثلاث عمليات: أولها: رسم السياسة الأمنية ؛ أى وضع المبادئ والأطر العامة والحاكمة للسياسة الأمنية فى بلد ما ، وثانيها: تنفيذ السياسة الأمنية بمعنى تحديد الجهات ، أو الإدارات المناط بها تنفيذها ، وتحديد معايير التنفيذ العملية والميدانية (والتي قد تؤدي إلى اختلاف عمليات التطبيق من قطاع إلى آخر ، ومنطقة إلى أخرى ، ووقت لآخر... إلخ) كما يشمل تنفيذ السياسة الأمنية الأدوار الفعلية التي يتم القيام بها ، وثالثها: تقييم السياسة الأمنية بمعنى تقييم الفعالية والأداء الأمنى من خلال ملاحظة وقياس ردود الفعل ، واتجاهات الرأى العام لقطاعات المواطنين المستهدفين من السياسة الأمنية ، وذلك فى مدى زمنى محدد.

(ب) الإدراكات المختلفة للسياسة الأمنية

يمكن القول إننا أمام ثلاث صور للإدراك الجمعى للسياسة الأمنية ؛ وهى إدراك النخبة الحاكمة ، والمواطنين ، والجهاز الأمنى نتناولها فيما يلي:

(أ) إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية

يغلب على إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية المفهوم الأدائى لاستخدام القوة المادية ، وتمثل القوة أداة للإخضاع والقسر للآخرين - سواء لقوى المعارضة السياسية ، أو للفئات الاجتماعية المحكومة التي يغلب عليها الإذعان. وتمثل القوة المادية أو الصلبة - فى إدراكها - محور السياسة ، والمصالح ، والسلطة ، ومن ثم هى أساس العمل السياسى والاقتصادى ، ومن خلال اللجوء لأجهزة القمع المشروع يمكن التصدى لمختلف المشكلات^(٣٥).

(ب) إدراك المواطنين المصريين للسياسة الأمنية

يدرك المواطن المصرى "الأمن" بوصفه "قوة قهر خارجية متسلطة" "قدرية" لا راد لقضائها ، ومن ثم يخشى الاقتراب من أماكنها ، أو الاحتكاك برموزها - هذا من ناحية أولى - وأن السياسة الأمنية تستخدم أساساً لخدمة السلطة ، و"سراة القوم" الذين يمكنهم شراء الأمن أو توظيفه لديهم ، وليس عموم المواطنين وسوادهم من ناحية ثانية ، ومن ناحية ثالثة فإن إدراك المواطن لجهاز الأمن باعتباره شراً يتطلب الابتعاد ، أو اعتبار السياسة الأمنية مسئولية الحكومة وحدها ، ولا شأن للمواطن بها " (٣٦) ، ويمثل هذا الإدراك عقبة حقيقية بصددها فعالية الجهاز الأمنى فى علاقته بالمواطنين.

(ج) إدراك الجهاز الأمنى المصرى للسياسة الأمنية

يتحدد إدراك جهاز الأمن المصرى للسياسة الأمنية من خلال مفهومين أساسيين وهما:

مفهوم القوة وكيفية توظيفه واستخدامه ، ومفهوم المشروعية القانونية ، ويتشابه إدراك رجل الأمن المصرى للقوة مع إدراك النخبة الحاكمة - ويدور حول " مفهوم القوة الصلبة " أو "المفهوم الأدائى للقوة المادية" ، باستثناء فئات تتمثل فى بعض رجال الأمن من ذوى التكوين والثقافة السياسية ، ويزكى ما سبق تفرد الأجهزة الأمنية بالساحة السياسية حيث يكون توظيف السياسة الأمنية وتطبيقها من خلال علاقة الأجهزة الأمنية مع مفهوم القوة المادية والذى يدرك على نحو طغيانى فى المجالين السياسى والجنائى فى ظل غياب "المشروعية القانونية" (بمعنى الضوابط القانونية فى العلاقة مع المواطنين) حيث تمارس القوة الباطشة بلا حدود ، ومن ثم فإن المواطن المصرى يبدو مستباح الحرمات إزاء جهاز الأمن " (٣٧) ، يتقارب إلى حد التطابق إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية مع إدراك الجهاز الأمنى ، بينما يأتى على العكس منهما إدراك المواطن المصرى ، الأمر الذى يترجم طبيعة العلاقة بين جهاز الدولة المصرية فى أكثر أشكاله وسياساته تجسداً وبين المجتمع المصرى بمواطنيه ورأيهم العام، فالعلاقة التى تربط المواطن المصرى - واقعياً - بالسياسة الأمنية هى علاقة الريبة والخوف ، بحيث إنه كلما ازداد حجم المساحات التى يسيطر عليها هذا الجهاز الأمنى ، فإن ذلك يعنى فى إدراك المواطن المصرى مزيداً من احتمالات حدوث انتهاك منظم لحقوقه الإنسانية الأساسية ، مما يخلق فى نهاية المطاف - وبشكل مستمر - مناخاً للمواطنة يفرز انسحاباً للمواطن من المشاركة فى الحياة العامة والسياسية تحديداً ، وكذلك عدم فعالية لسياسة الأمنية على المدى الطويل .

ولكن ما يمكن أن نستقرأه عبر ملاحظة الواقع طوال العقود الثلاثة الماضية مفاده أن السياسة الأمنية لم تعد واحدة من حزمة "السياسات العامة" ، وإنما صارت المهيمنة عليها جميعاً ، كما أن نطاق ممارستها يشهد توسعاً وامتداداً لمساحات وأدوار هذه السياسات العامة ، بحيث إن معظمها - حتى البعيدة عن ذلك بحكم طابعها التخصصى - قد تحولت إلى حقيقة أمنية ، وبالتالي فإن التساؤل الحقيقى الذى نثيره له أربعة جوانب متكاملة: الأول: إلى أى مدى يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة جديدة فى سياق خبرة العلاقة بين جهاز الدولة والمجتمع المصرى، أم أنها تملك "استمرارية" معينة فى الخبرة التاريخية المصرية ، بمعنى آخر : ما ملامح "التغير" و "الاستمرارية" فى الظاهرة ؟ والثاني : حول مظاهر تحول مؤشرات المشاركة السياسية إلى ممارسات سياسة أمنية ؟ والثالث : يدور حول الأسباب الواقعية التى تدفع السياسة الأمنية إلى التمدد واحتلال مساحات السياسات العامة الأخرى ، وتدفع الأجهزة الأمنية إلى القيام بأدوار غيرها من الأجهزة ؟ والرابع: يدور حول الآثار المباشرة وغير المباشرة

للسياسة الأمنية على الرأى العام والقوى المجتمعية ، وعلى خلق "مناخ للمواطنة" يؤثر على فعالية المواطن المصرى ومشاركته فى الحياة العامة والسياسية؟

ونعود مرة للتأكيد على أن الدراسة ليست بصدد تقديم إجابات تفصيلية عن التساؤلات التى تطرحها ، بل تعتبر نفسها قد حققت أهدافها إذا ما نجحت فى إثارة المزيد من التساؤلات ، وتقديم المداخل والأطر العامة للإجابات عنها.

٣ - المنظور الأمنى للسياسة ، تسييس الأمن وتحويل السياسة إلى ممارسات أمنية :

المفهوم والمظاهر

تقدم الخبرة المصرية بهذا الصدد دلالة معينة -ورغم الجذور المبكرة للظاهرة- التى قد يعود بها البعض إلى بدايات نشأة الدولة الفرعونية الأولى - كما أشرنا سابقاً - لكن الدراسة تعود به مجسداً إلى بدايته الحقيقية فى مصر مع التحولات التى أعقبت حركة يوليو ، وتحديدًا مع أحداث ما يعرف بأزمة مارس ١٩٥٤م ؛ والتى كانت خياراً بين توجيهين للحركة السياسية المصرية ، وكانت حاسمة فى اختيار أحدهما ، حين فصلت بين المطلبين "الديمقراطي" و "الوطني" (أى الاستقلال الوطنى إزاء الإرادة الأجنبية ، عن المشاركة السياسية والحريات الديمقراطية) وبالتالي حجّمت الرأى المصرى ، وأبعدته ، ثم ابتدعت بعد ذلك "ديمقراطية الموافقة" ، لكى تكون بديلاً عن "ديمقراطية المشاركة" ، واستوعبت السلطة التنفيذية الوجود المستقل للمجلس التشريعى ، وأنتهت عملياً فعالية الرأى العام المصرى ، وتركزت السلطة فى قمة الهرم فى شخص رئيس البلاد الذى يمسك بجهاز الدولة الذى يقوم بالوظائف السياسية والإدارية معاً^(٣٨).

وفى هذا الإطار كانت البدايات الحقيقية لتسييس الأمن الذى أصبح مطلوباً منه بعد الإلغاء الواقعى للحياة الحزبية وتأميم السياسة أن يقوم بدور التنظيمات السياسية ، وأيضاً بدور الرأى العام ، ويقود السياسة " فعلياً" ، وليس فقط أمر ضبط ومراقبة ممارساتها ، ومع مرور الوقت اختزلت السياسة إلى موضوع إدارى ؛ فكان من المنطقى أن يسيطر عليها أقوى فروع الإدارة المدنية "تنظيماً وحدائماً" ؛ وهو الجهاز الأمنى.

ولكن الإشكالية الحقيقية -بالإضافة إلى أن ذلك فوق قدرة أى جهاز عملياً- أن قيام الجهاز الأمنى بوظائف سياسية فى جوهرها يتطلب تعاملًا معيناً مع قوى الرأى العام ؛ وهو بحكم تكوينه ورؤيته ليس معداً للتعامل معها على نحو صحى وسليم ؛ فالواقع أن السياسة الأمنية هيمنت على السياسات العامة الأخرى - التى هى بحكم تعريفها وتحديدها مختلفة-

وقد أصبحت الحياة السياسية المصرية يتم إدارتها برؤية وعقلية أمنية - والتي هي أوسع نطاقاً من الجهاز ، وتتجاوز حدوده - الأمر الذي أفرز آثاره على العلاقة السياسية وعلى مناخ المواطنة وتشكيله ، وبالتالي على فعالية المواطن ومشاركته.

والخلاصة إن تسييس الأمن ، وتحويل السياسة إلى ممارسات أمنية يعد أحد مرتكزات الخبرة السياسية المصرية ؛ على الأقل بشكل بارز منذ المراحل المبكرة لحركة الجيش عام ١٩٥٢م ، وهي مستمرة حتى الوقت الحالي ؛ وإن كان بدرجات متفاوتة بأشكال أقل بروزاً ، وهذا هو "الجديد" في الأمر..

مظاهر تحول السياسات العامة في مصر إلى ممارسات وسياسة أمنية

تحتاج مظاهر تحول السياسات العامة المصرية الى ممارسات وسياسة أمنية إلى عملية رصد ميداني وتحليل واقعي لبيان مدى استمراريتها أو تراجعها عبر مؤشرات محددة ، ولعل أوضح السياسات التي يبرز فيها التحول إلى سياسة أمنية تلك المتعلقة تحديداً بـ "العملية الانتخابية" ؛ فالسياسة الأمنية تسيطر على العملية الانتخابية - خاصة في ظل حالة الطوارئ المطبقة - تقريباً في معظم مراحلها ، وتعتبر خبرة السياسة الأمنية في الانتخابات تحديداً - سواء كانت برلمانية أو محلية " ، وفي العقود الأخيرة وحتى الوقت الحالي - مجالاً ميدانياً خصباً وذات دلالات كثيرة يتعين دراسة تأثيرها على تشكيل "مناخ معين للمواطنة" ، الأمر الذي قاد كما أثبتت دراسات كثيرة إلى عزوف المواطن المصري عن المشاركة السياسية والدخول في لعبة سياسية معلوم نتائجها مسبقاً وهي قضية تحتاج دراسة تفصيلية ، ونكتفي بهذا الصدد بالملاحم الأساسية للمسألة.

فبداية من إعلان قرارات فتح باب الترشح للانتخابات - والذي أناطه القانون بالداخلية- وحتى إعلان نتائج العملية الانتخابية النهائية - وما بينها من مراحل متعددة - كلها تقع في إطار سيطرة السياسة الأمنية ، أو يهيمن عليها بالأساس اعتبارات أمنية في الحالة المصرية ومنها أولاً: عملية اختيار "المرشحين" خاصة مرشحي الحزب الحاكم المؤهل في الخبرة المصرية مقارنة بغيره للفوز بالأغلبية ؛ وصحيح أن الاختيار قد يتم من خلال ما يطلق عليه "المجمع الانتخابي" ، لكن الاعتبارات الأمنية يظل لها ثقلها في هذا الاختيار ، وكذلك أيضاً في عملية تحديد حجم "الناخبين" عبر التحكم في عمليات قيد الناخبين ، وتسليم السجلات للمرشحين ، وقبول "التوكيلات" عنهم ، وثانياً: عملية الدعاية الانتخابية بكافة مراحلها وخطواتها تتم في إطار السياسة الأمنية -- بداية من اختيار رموز انتخابية محددة

للحزب الحاكم وأنصاره نحو غيرهم ، حتى التحكم في حجم ، ونوعية ، ومسارات الدعاية الانتخابية ، وعملية تمويلها ، وثالثاً : عملية الإشراف العام على إدارة العملية الانتخابية خارج اللجان الانتخابية ؛ الأمر الذى يمكنها من تحديد أعداد ونوعية الناخبين الذين يتم السماح لهم بالإدلاء بأصواتهم فى العملية الانتخابية ، وثمة وقائع كثيرة فى هذا الصدد تؤكد ما نذهب إليه .

والواقع أن هناك تطوراً إيجابياً من خلال "الإشراف القضائي" -- داخل اللجان - على العملية الانتخابية ، وعلى عمليات الفرز التى تتم فى أقسام الشرطة لتعلن الداخلية النتيجة النهائية للانتخابات^(٣٩) . والذى نستطيع إثباته فى هذا الصدد أن تسليم العملية الانتخابية بكافة مستوياتها ومراحلها إلى جهة قضائية أو جهة مستقلة تحت إشراف قضائى فعلى ، هو رفع لعبء حقيقى ثقيل عن كاهل السياسة الأمنية - فى مجال جدلى بطبيعته - لكى تتفرغ للمهام القومية الحقيقية ، الأمر الذى قد يعيد تشكيل مناخ المواطنة على نحو جديد يفضى إلى تعديل وجهة نظر المواطن المصرى ورأيه العام ، وتغيير سلوكه لكى يتفاعل مع الحياة السياسية ويكون أكثر مشاركة .

ورغم أن هذا هو المؤشر الأبرز لتحول السياسات العامة إلى سياسة أمنية ، إلا أن هناك مؤشرات أخرى على هذا الأمر ، وذات علاقة مباشرة ، وربما تكون أكثر دلالة وتأثيراً فى تشكيل مناخ المواطنة لقطاعات معينة من المواطنين ، ولنقتصر على ثلاثة نماذج تجسد فكرة "العزل الواقعي" لقطاعات من المواطنين ومنعهم من التمتع بحقوقهم الإنسانية ومنها "حق العمل" على سبيل المثال:

(أ) النموذج الأول: يتم منع قطاعات من المواطنين المصريين واقعيّاً من العمل فى إطار أجهزة ومؤسسات محددة فى جهاز الدولة المصرية رغم تحصيلهم واستيفائهم للمؤهلات اللازمة لذلك - سواء تم ذلك المنع من المنبع أو أحياناً بعد إعلان قبولهم - والقطاعات المحددة هى وزارات السيادة الداخلية ، والخارجية ، والإعلام ، والعدل ؛ وذلك نتيجة هيمنة الرؤية والسياسة الأمنية على غيرها من السياسات العامة .

(ب) النموذج الثانى: تتم عملية إبعاد قطاعات معينة من المواطنين المصريين ، وعزلهم من العمل فى المؤسسات التعليمية ، رغم استيفائهم كافة الشروط القانونية والمتطلبات العلمية . وقد تحولت فى إطارها السياسة التعليمية إلى سياسة أمنية محوراً عملية استبعاد منظمة ومنهجية - سابقة ولاحقة - لقطاعات معينة من المواطنين وحرمانهم من حق العمل ، وحتى

بعد الحصول على أحكام قضائية نهائية وبإتة يجرى التحايل عليها بحجة الخروج عن الخط الوطني^(٤٠).

(ج) النموذج الثالث: يتم فيه التعامل مع الحقوق الإنسانية الأساسية للمواطن المصرى بداية بحرياته ، ومروراً بجسده وحياته وسنفرده له - نظراً لأهميته - تناولاً مستقلاً فيما بعد^(٤١).

٤ - الأسباب الموضوعية وراء سيطرة السياسة ، والرؤية الأمنية على السياسات العامة في مصر

يمكن القول إن اتساع مجال هيمنة الرؤية والسياسة الأمنية على بقية السياسات العامة وعلى المجال السياسى حقيقة واقعة - كما دلت المؤشرات السابقة الذكر - ترجع إلى الكثير من الأسباب الواقعية والموضوعية ولا ترجع لأسباب شخصية أو ذاتية تتعلق بمصلحة الجهاز الأمنى ونتيجة رغبته فى الاستحواذ ، والسيطرة ، أو شهوة الانتهاك ، ولكن يجب تحليلها وفهمها على نحو أعمق من خلال ارتباطها بدرجة التطور الديمقراطى الواقعى الذى يقوم على مشاركة المواطنين فى بناء المجتمع ، ولعل استمراريتها - على الأقل ما يزيد على النصف قرن من الزمن - مؤشر على وجود هذه الأسباب والعوامل الموضوعية التى يمكن أن نلخصها فى أربعة محددات أساسية نذكرها إجمالاً تاركين التفاصيل لموضع آخر:

(أ) الخبرة التاريخية

تمثل ظاهرة تشهد صعوداً وهبوطاً لكنها مستمرة بدرجة من الدرجات ؛ بحيث كونت "ثقافة" و "تقاليد" أوجدت أبنية خاصة بها ، كما أنها طورت "ذاكرة" للعمل وفقاً لهذه السياسة ، وبالتالي نجحت أن تؤسس عملها بدرجة من الدرجات..

(ب) ضعف الحياة السياسية فى مصر

تعدد مؤشرات ذلك فأحزاب المعارضة وقوى المجتمع المدنى ديمقورية وهامشية التأثير^(٤٢) ، والقوى الإسلامية والشعبية الأخرى ذات الفاعلية - وقوى الرأى العام - يتم التعامل معها أساساً باعتبارها ملفاً وخطراً أمنياً ، والحزب الحاكم فى حقيقة الأمر امتداد لجهاز الدولة الإدارى ، ومن المنطقى أن يكون الجهاز والسياسة الأمنية أدواته فى العمل السياسى والتعامل مع الرأى العام.

(ج) تحمل السياسة الأمنية عبء فشل السياسات العامة الأخرى

وهو الأمر الذى يحمل الجهاز الأمنى والسياسة الأمنية أعباء فشل وتخبط السياسات

والأجهزة الأخرى في الدولة ، وإن لم يكن مسئولاً عن ذلك بحكم أنه ليس واضحاً لهذه السياسة أو صاحب القرار فيها ، بل وربما كان الجهاز الأمني معارضاً لها وفقاً لرؤيته التي اكتسبها بحكم خبرته ، واحتكاكه المباشر واليومي بالرأي العام والمواطنين ، الأمر الذي يدفع الجهاز الأمني إلى اتباع سياسة "ملء الفراغ" نتيجة قصور السياسات الأخرى ، وتحمله أوزار فشلها ، كما أن تلك الأجهزة والمؤسسات ربما تعتاد ذلك بحكم غياب " المحاسبة الحقيقية" ؛ الأمر الذي يلقي على السياسة الأمنية أعباء متزايدة تدفعها إلى توسيع نطاق عملها باستمرار.

(د) ضعف البناء المؤسسي في الدولة واختلال التوازن في العلاقة بين المؤسسات الثلاثة الأمر الذي أفضى إلى سيطرة المؤسسة التنفيذية فعلياً على الجميع

وهو الأمر الذي يعنى منطقياً ازدياد دور المؤسسة والسياسة الأمنية باعتبارها - في الأساس - جهة تنفيذ مهمة للسياسات العامة ، وبحكم خبراتها التاريخية ، ومؤسسياتها ، وحدثاتها المستمر من خلال حيازتها لأحدث الوسائل في التسليح ، والتأمين ، والمعلوماتية .. إلخ ، فإن السياسة الأمنية تلعب دوراً محورياً إن لم يكن مهيمناً على البقية من المؤسسات.

(هـ) ينصرف إلى الأبعاد الخارجية

فثمة تحولات عالمية في البنية الدولية تركزى الدور المتزايد لأجهزة الأمن والسياسة الأمنية في السياسات العامة للدول ، كما أن هناك اهتماماً عالمياً - كل وفقاً لأجندته الخاصة - بالمزيد من التسليح والتمويل للأجهزة الأمنية ، والخبرة الأمريكية والأوربية مثال شاهد على ذلك ؛ خاصة بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠٠ م ، وبالطبع فإن ذلك مما يقود إلى القول بأنه وإلى الأمد المنظور فإن السياسة الأمنية سوف تتسع نطاقاتها وتتمدد في مجالات جديدة ، ومن ثم فإن الإشكالية سوف تستمر ، ومن ثم يكون التعامل معها من منطلق كيفية تغير مفهوم السياسة الأمنية وأهدافها ، وإداركاتها المختلفة إلى ما أطلقنا عليه السياسة الأمنية الإنسانية.

(و) ترتبط السياسة الأمنية بحجم أدوارها المختلفة (الاجتماعية ، والخدماتية ، والأمنية ، والرقابية ، والسياسية ... إلخ)

ومدى التنسيق بين الأجهزة المعنية فيما يخص السياسة الأمنية ، وأخيراً وليس آخراً فإن السياسة الأمنية تتأثر - بدون شك - بشخصية "وزير الداخلية" - بدرجة من الدرجات - حسب طبيعته ، وخلفيته ، وبصمته ، وطريقته في التنفيذ ، بالإضافة إلى المستجدات على الساحة الداخلية والخارجية^(٤٣).

الآثار المباشرة وغير المباشرة للسياسة الأمنية على تشكيل "مناخ المواطنة"

الأول - يدير جهاز الدولة - وتحديدًا الفرع الأمني منه - معظم مراحل عملية المشاركة السياسية في البلاد وكما أوضحنا بالنسبة للعملية الانتخابية ؛ إذ يجل محل الأحزاب السياسية في الأمر ، ومن ثم تحولت العملية والحياة السياسية إلى عملية "إدارية" يشرف على القيام بها وعلى إخراجها الجهاز الأمني ، في ظل شبه غياب "لمشروع" و"إرادة" سياسية حقيقية ؛ فإن النتيجة المنطقية أن تشهد العملية الانتخابية انصرافًا من المواطنين عن المشاركة فيها ، وذلك بسبب الشعور باللاجدوى من جراء المشاركة حيث تكاد تكون النتائج معروفة ، ولا تتعدى نسبة المشاركة الحقيقية في المدن المصرية عن ١٥٪ من أعداد المقيدين في الجداول الانتخابية ، وترتفع بعض الشيء في الريف والقرى حيث العصبية لتصل إلى ٢٥٪ من أعداد المقيدين في الجداول الانتخابية ، وسوف نناقش القضية تفصيلًا في البحث الثالث^(٤٤).

الثاني - وجود شعور لدى المواطن المصري - في ظل حالة الطوارئ المطبقة ، واتساع نطاق السياسات الأمنية ، وما يرتبط بها من تجاوزات في التعامل مع قضية حقوق الإنسان - من عدم الثقة والخوف تجعل المواطن عازفًا عن المشاركة في الحياة السياسية ، مفضلًا الانغماس في الهم الخاص على العام والمشروع الوطني. والواقع أن معرفة طبيعة تشكيل "مناخ المواطنة" وجوهره ، واتجاهاته الأساسية لا يمكن أن تكون إلا من خلال تحليل علاقته بالجوانب الأساسية للسياسة الأمنية ، وتحديدًا في إطار التعامل مع إشكالية حقوق الإنسان المصري ، وهو ما سوف نتناوله فيما يلي...

٥ - الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية وعلاقتها بتشكيل مناخ المواطنة

يمكن أن نحدد أهم المداخل التي يمكن من خلالها القيام بتحليل الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية في مصر - في العقود الثلاثة الأخيرة على الأقل - في علاقتها بتشكيل "مناخ" المواطنة المصرية الأمر الذي يؤثر على فعالية المواطن ، ومدى مشاركته في الحياة العامة والسياسية ، وذلك على النحو التالي :

(أ) العلاقة بين الأمن الجنائي و"السياسي" ومدى طغيان الأخير على الأول

إذا كان تحقيق الأمن الجنائي منوطًا به التعامل مع الجرائم الجنائية التي تنصب أساسًا على أشخاص المجتمع و أموالهم ، يتم ذلك بالقضاء عليها أو تقليل مستواها إلى أدنى حد ممكن أو إلى المعدل المتعارف عليه عالمياً ، فإن تحقيق الأمن السياسي في المقابل يتعامل مع "الجرائم السياسية" التي تدور حول المساس أو تهديد النظام السياسي الحاكم ، أو السلطة الحاكمة أو

أشخاص الحاكمين ، أو تعطيل الدستور ، أو تعطيل ممارسة السلطات العامة لاختصاصاتها ، ونستطيع القول باختصار إن النوعين من " السياسة الأمنية " يتعاملان مع منظومتين مختلفتين تماماً من " الجرائم " في أهدافها و مقاصدها ، ووسائلها وأدواتها ، ونوعية المواطنين الذين يرتكبونها... إلخ ؛ الأمر الذى يترتب عليه ضرورة التمييز تماماً بين النمطين من السياسة العقابية أو الجزائية فى الأهداف والغايات ، والوسائل والأدوات... إلخ ؛ ومن ثم فإن السياسة الأمنية بالنسبة للنوعين من " الجريمة " و " النمطين من العقاب " لا بد وأن تقوم على أساس الفصل والتمييز من ناحية أولى ، ومن ناحية ثانية لا بد أن تُراعى السياسة الأمنية قضية التوازن بين النوعين من " الجريمة " ، والنمطين من " العقاب " ، إذ عندما تحتل معادلة التوازن بينهما نكون أمام مفارقة من نوع معين تمثل " معضلة أمنية " (٤٥) .

والراصد للحالة المصرية خلال -- العقود الثلاثة الأخيرة -- يمكن أن يلحظ وجود عدد من المؤشرات الدالة على أن السياسة الأمنية شهدت باستمرار تزيدياً فى أدوار " الأمن السياسى " على حساب الأمن الاجتماعى " ، ولسنا بصدد استعراض هذه المؤشرات فلها موضع آخر ، ولكن الدلالة المهمة فى هذا الصدد هى تأكيد " إدراك المواطن المصرى للسياسة الأمنية ؛ والذى سبق الإشارة إليه ، ومفاده أن أمن المواطن " الشخصى ، والأسرى ، والاجتماعى ، والاقتصادى... إلخ - سواء على المستوى الفردى أو الجمعى الاجتماعى - ليس موضعاً أو هدفاً حقيقياً للسياسة الأمنية ، وأن الأجهزة والسياسة الأمنية مكرسة بشكل أساسى للحفاظ على السلطة واستقرارها ، أو للنخبة المالكة (٤٦) ؛ أى باختصار منصرفة لتحقيق الأمن السياسى الذى هو أمن الدولة ، والنظام السياسى ، والحاكمين ، ولذلك فإن رأى العام والمواطن العادى بدأ يتشكل حوله " مناخ مواطنة " لا يقر قدراً كبيراً من الأهمية لحقوقه وقدراته فى مقابل ما للدولة من حقوق وسياسات ؛ مطلوب من المواطن باستمرار إظهار الولاء لها ، والرغبة فى تنفيذها ، وهكذا يشعر المواطن وباستمرار بتضاؤل دوره أمام السلطة الحاكمة والدولة...

(ب) مدى كفاءة الجهاز الأمنى وفعالته فى توفير الأمن للمواطن المصرى ، وتأثير ذلك على أدواره فى تشكيل مناخ المواطنة

رأينا فيما سبق كيفية غلبة " الأمن السياسى " على " الأمن الجنائى " ، أى تركيز السياسة الأمنية على تأمين السلطة والحاكمين فى مقابل تراجع الاهتمام والتركيز على " أمن المجتمع " و " المحكومين " ، وهو الأمر الذى قاد إلى ارتفاع معدلات الجرائم الجنائية فى المجتمع نتيجة شيوع إدراك لدى مرتكبي هذه النوعية من الجرائم مفادها أن قبضة الأجهزة الأمنية متراحية

أو متغاضية عن جرائمها ، لأنها في حالة انشغال حقيقية بالجريمة السياسية التي اتخذت أمناً مسميات " التطرف " و " الإرهاب " ، وكانت محور تركيز السياسة الأمنية منذ أواخر الثمانينيات وطوال عقد التسعينيات ؛ حيث شهدت البلاد موجة من أعمال العنف والإرهاب استطاعت السياسة الأمنية إحراز نجاحات حقيقية عليها ، وتحقيق قدر مشهود من "الاستقرار الأمني" الأمر الذي يؤثر على كفاءة وفعالية الجهاز الأمني في هذه المواجهة المرهقة ، والواقع أن السياسة الأمنية تعاملت مع هذه الظاهرة الإرهابية - من أحداث العنف ضد رجال الشرطة ، والسياح الأجانب ، وأحياناً ضد المواطنين من الأقباط - باعتبارها جريمة سياسية ، وإن كانت قد غلبت الأبعاد الجنائية في القضية أحياناً.

ولعل الجانب الآخر من الظاهرة هو تعامل الجهاز الأمني مع "الظاهرة الدينية" (٤٧)؛ والتي هي ظاهرة مركبة ومتعددة الأبعاد ، وينبغي أن يفك ارتباطها بالجماعات والتنظيمات الإسلامية ؛ إذ هي أوسع منها مساحة وأكثر تعقيداً ، والأمر الآخر أن يتم التمييز داخلها بين تيارات " الغلو والتطرف " من ناحية ، وتيارات " الاعتدال والوسطية " من ناحية أخرى ، كما أن منطلق التعامل "الفقهي" مع الجماعات والتنظيمات الإسلامية يركز فقط على أحد أبعادها "الدينية" ويرى أنه يمكن معالجة التطرف في "اختياراتها الفقهية" - والتشدد أو العنف في كيفية إنزالها على الواقع والتعامل معه في بعض الأحيان - عبر " الحوار الديني " ، و "إسداء النصيحة" و "تصحيح المفاهيم" وصولاً إلى إعلان "التوبة" والرجوع إلى جادة الصواب ... إلخ . وإذا كان هذا الأمر مطلوباً وتحقيق نجاحات فيه أمراً مطلوباً ؛ إلا أن الظاهرة الدينية الإسلامية تحديداً - كما ذكرت - متعددة الأبعاد والجوانب : (اجتماعية ، وسياسية ، واقتصادية) وهذه الحركات والتنظيمات هي في الأصل حركات اجتماعية واحتجاجية ومطلبية بالمعنى الواسع ، وتمثل الظاهرة أو الحقيقة الدينية المتعددة الأبعاد مرجعيتها ، ومن ثم فالمعالجة على هذا النحو تقتصر على معالجة ومناقشة أحد الأبعاد المهمة دون بقية الأبعاد الأخرى التي تطرح إشكاليات وأسئلة ليست أقل أهمية من قبيل : السلطة ، والشرعية ، والثروة ، والفساد ، والإصلاح ، الأمر الذي نرى أنه يحتاج معالجة أوسع ، وعلى أرضيات أخرى غير الأرضية الفقهية ؛ ومن ثم "توبة" ذات مضامين متعددة ، كل حسب مسؤوليته ونطاق اختصاصه من السياسات العامة (٤٨).

وإذا كانت "السياسة الأمنية" في إطار التحديات السابقة قد استطاعت أن تحقق قدرًا كبيراً من النجاحات ؛ إلا أنه في المقابل فإن المواطن العادي - والذي ليست له علاقة حقيقية بهذه القضايا والذي يشمل غالبية "المجتمع المصري" - قد تأثر بازدياد معدلات الجريمة الجنائية ، وبرزت ظواهر إجرامية جديدة وغريبة عن النسق القيمي ، والاجتماعي ،

والأخلاقي المصرى التقليدى ؛ الأمر الذى قاد بعض المحللين أن يصف الحالة فى ظل تطورات هذه الجرائم الاجتماعية بأنها تعبير عن "حالة انفلات أمني" ؛ ومن هذه الجرائم التى تعبر عن حالة عنف اجتماعى مكبوت وشديد يتبدى فى هذه الأشكال من الجريمة ومنها^(٤٩) :

- جرائم البلطجة ، وفرض الإتاوات على المواطنين ، وتكوين بؤر إجرامية لا تستطيع السلطة أن تدخلها.

- الاعتداء على الشخصيات العامة غير الرسمية من قبل جهات غير معروفة ، أو لا يتم الوصول إليها..

- جرائم الاغتصاب ، واختطاف الإناث ، والشذوذ الجماعى الفكرى والخلقى.

- جرائم سرقة أموال البنوك ، وهروب رجال الأعمال للخارج.

- ظواهر الغش الجماعى والعلنى فى امتحانات المدارس .. إلخ.

والواقع أن هذه مجرد عينة من الجرائم الاجتماعية التى تتخذ صوراً وأشكالاً أكثر تطوراً مع التحولات العالمية فى عالم الاتصالات والمعلوماتية والإنترنت من قبيل: انتقال عادات وثقافات ، بل وعبادات ، وصور من التدين غير المعهودة من قبل^(٥٠) .

والواضح أن كفاءة السياسة الأمنية فى إحراز نجاحات فى هذه القطاعات وإزاء تلك الجرائم الاجتماعية - التى تهدد البنية المجتمعية وتمس القاعدة العريضة من المواطنين - ليست بذات "المستوى قياساً على الكفاءة" فى القطاعات التى أشرنا إليها سابقاً ؛ ومن ثم أضحت هذه محل تساؤل من قبل المواطن المصرى البسيط الذى يعيش هذا المناخ من الجرائم الاجتماعية والانفلات الأمنى ، ولعل قيام السلطة السياسية بإصدار قانون خاص يطلق عليه "قانون البلطجة" مؤشراً واضحاً على ذلك.

وقد أفرز كل ذلك "ضغطاً" و"تحديات" على "مناخ المواطنة" ؛ إذ شعر المواطن أن أمنه الاجتماعى موضع تهديد - بدرجة ما - من قبل هذه النوعية من "الجرائم الاجتماعية" ، وأن الأجهزة التى ينبغى أن تقوم على حمايته منها منشغلة بحماية من نوع آخر هى "حماية السلطة منه شخصياً" ؛ الأمر الذى أدى به إلى نوع من الاختلال وفقدان التوازن المجتمعي ..

(ج) مدى احترام حقوق الإنسان المصرى الأساسية داخل أقسام الشرطة ، وفى أماكن الاحتجاز المؤقت من المراحل الأولية للتحقيقات ومدى تشكيل ذلك لـ "مناخ المواطنة"

يمثل احترام كرامة المواطن المصرى وحقوقه الإنسانية الأساسية خاصة فى المراحل الأولية

للتحقيقات والتحرى وجمع الأدلة - على أساس أن "المتهم برىء حتى تثبت إدانته" - علامة على مدى فعالية السياسة الأمنية في أحد أبعاد عملها الأساسية وممارستها الواقعية. وعادة فإن "أول تجربة" لاحتكاك المواطن وتعامله مع السياسة الأمنية تكوّن الانطباع الأولى عنها؛ والذي يمكن أن يترسخ بعد ذلك عبر المزيد من الاحتكاكات والتعاملات مع الجهاز الأمنى؛ أو يتعدل إلى صورة من الصور، غير أنه تبقى نقطة بداية حاسمة - على مستوى الفرد، والمجموعات - في عملية تشكيل "مناخ المواطنة" .. ومؤشراً على فعالية المواطن المصرى بدرجة من الدرجات.

وعادة فإن تجربة الاحتكاك الأولى بالسياسة الأمنية وعبر أجهزتها تتم في أماكن مثل: أقسام الشرطة، ومقار أجهزة مباحث أمن الدولة، أو أماكن الاحتجاز المؤقتة، أو أماكن الاحتجاز الخاصة.. إلخ، وبداية فإن ثمة "صورة معينة" مترسبة في ذاكرة المواطن المصرى العادى، وثاوية في وعيه تعود إلى الخبرة التاريخية، -وربما لفترات محددة منها، كالمرحلة الاستعمارية، والحقبة الناصرية- وتتمثل في كونها أماكن يداخل المواطن الخوف والتوجس حين يأتى ذكرها مظنة أن يكون موضعاً لمراقبة أو اتهام، ناهيك أن يضطر لدخولها لأى سبب أو يطلب لذلك؛ بالطبع فإن هذه الصورة يمكن أن تتعدل لدى بعض المواطنين من خلال التعامل المباشر، ولكن أيضاً هذه الصورة غالباً ما يتم تدعيمها من خلال الممارسات الفعلية؛ حيث تتواتر المؤشرات بوقائع محددة حول انتهاكات لـ "حقوق المواطنة الإنسانية" الأساسية داخل بعض هذه الأماكن؛ ومن ذلك على سبيل المثال^(٥١):

- عدم الصلاحية من "الناحية الإنسانية" لكى تكون مقاراً وموضعاً لاحتجاز المواطن المصرى مؤقتاً لفترة قد لا تقتصر على عدة أيام، ولكن يمكن أن تمتد لعدة أشهر؛ الأمر الذى يؤدي إلى انتشار الأمراض والظواهر الإجرامية داخلها.

- عدم خضوع هذه المقار - فعلياً - لرقابة النيابة العامة، وعدم تمكنها من "التفتيش" على ما يحدث فيها من انتهاكات لحقوق الإنسان المصرى؛ وهذا التفتيش المفترض فيه أن يجمع بين "الدورية"، والمفاجأة لرصد أى مخالفات أو انتهاكات لحقوق الإنسان المصرى داخلها، وإثباتها تمهيداً لمحاكمة القائمين بها..

- ممارسة العديد من صور "الاستجواب" و"التحقيق" الأمنى الذى يختلف عما يتم أمام النيابة - داخل هذه المقار وفي فترة الاحتجاز المؤقت - وذلك للحصول على معلومات حول "وقائع" أو "أحداث" أو "قضايا محددة"؛ وغالباً فإن ذلك يتم في إطار ممارسات يشوبها الإكراه المعنوى والبدنى - بدرجات متفاوتة - الأمر الذى يمثل

انتهاكاً لحقوق الإنسان في هذه المرحلة.

- ممارسة أشكال وصور من "التعذيب" البدني عبر وسائل متنوعة ، ومتفاوتة الإيلام ، وقد تدرج صور التعذيب بداية من الإهانة ، والضرب بأشكاله المختلفة ، والتعليق من خلاف ، والصدمات الكهربائية .. إلخ ، وصولاً إلى ارتكاب جريمة التعذيب حتى الموت أو "القتل" ؛ الأمر الذي يمثل أقصى درجات انتهاك حقوق الإنسان ؛ ذلك أنه "وفقاً لسجلات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فإن (٣١) مواطناً قد توفوا نتيجة التعذيب من ٢٠٠٠م إلى ٢٠٠٣م داخل مقرات تتبع وزارة الداخلية ، وبإضافة مسعد قطب ، ومحمد الروبي يكون العدد قد بلغ (٣٣) مواطناً خلال ٣ سنوات إلا قليلاً ؛ وهو عدد يزيد على العدد الذي سجلته المنظمة نفسها في عقد كامل (١٠ سنوات) (٨٩-١٩٩٩م).

"لقد حوكم وأدين خلال عامي ٢٠٠٢-٢٠٠٣م (١٢ ضابطاً مصرياً) تراوحت الأحكام في حقهم من الحبس سنة مع وقف التنفيذ إلى السجن عشر سنوات ؛ ومع ذلك فلا يزال التعذيب حتى الموت مستمراً" وبالطبع نتفق مع من يذهب إلى أن القضاء على هذه الظاهرة ليس أمر محاكمة وإدانة وحدهما ، لبعض الضباط ، ولكنه يحتاج إلى إرادة سياسية وإدارية حازمة لوقف هذه الجرائم فوراً ومنعها إلى الأبد"^(٥٢). وتأسيساً على ما سبق فإن ما يحدث في هذه المقار مما يتسامع به الرأي العام يلعب أدواراً بالغة الجسام في تشكيل " مناخ المواطنة" ؛ على نحو يدفع المواطن - وكما سيأتي تفصيله في المبحث القادم - إلى الانزواء ، والانكفاء على الذات ، وعدم الفعالية والمشاركة.

(د) مدى الفعالية في تنفيذ الأحكام القضائية وتشكيل "مناخ المواطنة المصرية"

يعتبر "تنفيذ" السياسة الأمنية -كغيرها من السياسات- عاملاً محدداً لمدى نجاحها وفعاليتها ، والجهاز الأمني بدوره الأداة الأساسية للسلطة في الدولة المصرية - كغيرها من الدول- وفي عملية التنفيذ لمعظم السياسات والقرارات والأحكام ممثلاً ما أناط به القانون المصري من مهمة تنفيذ الأحكام النهائية التي تصدرها السلطة القضائية عبر محاكمها بمختلف درجاتها ومستوياتها ؛ وهذه المحاكم تصدر أحكامها وفقاً لأحكام القانون ، وباسم الشعب ؛ تحقيقاً للعدالة وحماية للحريات الأساسية ، وحقوق الإنسان..

فالمواطن المصري الذي تنتهك حقوقه ؛ سواء من قبل الأفراد ، أو السلطة العامة -أياً كانت طبيعة أو نوعية هذه الحقوق المنتهكة- يلجأ للقضاء ناشداً " العدالة" عبر رفع الظلم

ورد الحقوق ، فيصدر القضاء أحكاماً نهائية" و"باتة" واجبة "النفوذ" ، ولكنها تحتاج إلى جهة معينة لكي تجعلها نافذة عملياً في حق من صدرت ضده ، وإلا أصبحت حبراً على ورق ، وليست لها أى قيمة حقيقية ، وهذه الجهة ليست سوى الجهاز التنفيذي الذى يتجسد في هذه الحالة في "الجهاز الأمني" ؛ ومن هنا تأتى أهمية أدواره بهذا الصدد ، وقد بلغ من إدراك الجهاز لهذه الوظيفة البالغة الأهمية أن خصص لها "إدارة" هى "تنفيذ الأحكام" من المفترض أن تقوم - بالتنسيق مع الجهات المعنية- بهذه الوظيفة ؛ وهى فى الحقيقة الأداة التى يتم من خلالها تطبيق العدالة على أرض الواقع ..

وتتمثل الأحكام القضائية الصادرة والواجبة النفاذ فى العديد من الصور والأشكال ؛ ولكن يمكن تقسيمها حسب الجهات الصادرة فى مواجهتها إلى أحكام صادرة بحق فئات أربع : مواطنون مصريون ، ومؤسسات وأجهزة إدارية ، ووزارات ووزراء ومؤسسات سيادية ، وهيئات أجنبية ، وأفراد أجنبى .. إلخ.

وبالطبع هناك اختلافات بصدد كيفية تنفيذ الأحكام على بعض الجهات ؛ ولعل الأحكام الصادرة فى علاقة الأفراد بجهات الإدارة وبالمؤسسات والجهات السياسية ، هى من أهم الأحكام التى يمكن إذا وجدت طريقها العملى للتنفيذ أن تخلق مناخاً ملائماً للمواطنة ؛ فالمواطن يمكن أن يحصل على حكم قضائى بات مشمولاً بالنفاذ بمسودته ، ثم تتعاضد جهة الإدارة عن عملية التنفيذ ، ولا تقوم إدارة تنفيذ الأحكام بالداخلية بواجبها فى هذا الصدد ؛ الأمر الذى قد يشكل مناخاً للمواطنة غير موات ، أو فعال^(٥٣) ..

والحقيقة أن عدد "الأحكام الواجبة النفاذ" فى مقابل ما يتم تنفيذه فعلاً ، ونوعية الأحكام التى يتم تنفيذها فعلاً مقابل التى لا تنفذ ، وتوقيت التنفيذ ، وكيفيته ، وضد من يتم التنفيذ... إلخ ؛ كلها عناصر يمكن دراستها تفصيلاً بحيث تحدد فعالية هذا الإدارة ؛ ومن ثم تحدد من جهة أخرى فعالية عملية تشكيل "مناخ المواطنة" ، ولا شك فى أن هذا البعد يحتاج إلى المزيد من الدراسة والتفصيل وتركها إلى موضع آخر.

٦- أنماط الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسى وأدوارها فى تشكيل المواطنة

تشهد الحياة السياسية المصرية - ومنذ فترة ليست بالقصيرة - مجموعة من الممارسات الأمنية ذات العلاقة بالأمن السياسى تمثل درجة من درجات الانتهاك لحقوق الإنسان المصرى الأمر الذى شكل مناخاً سلبياً للمواطنة ، دفع المواطن إلى الانسحاب من الحياة العامة ، والعزوف عن المشاركة (كما سنتناول ذلك تفصيلاً فيما بعد) وتتعدد هذه الممارسات

التي تتخذ أشكالاً لـ "أنهاط" معينة تصعد حيناً لتصبح تعبيراً عن ظاهرة وعنواناً للممارسة ، وفي أحيان أخرى تراجع دون أن تحتفى لتحل محلها ظاهرة أخرى ، إلا أن هذه الأنهاط من الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسي تتكامل مع بعضها البعض في إبراز حزمة من السياسات الجزئية التي تؤسس لمنطق - إذا جاز الإطلاق - "هدر حقوق الإنسان" ؛ ومن تلك المؤشرات التالي :

(أ) سياسات العقاب الجماعي

وهي ممارسة أمنية عرفت الخبرة المصرية في أواخر الثمانينيات وبدايات التسعينيات من القرن العشرين ؛ حيث كان يتم محاصرة قرى أو مناطق بالكامل وعزلها ، وتأديبها أمنياً عقاباً - في الغالب - من قبل هذه السياسة لما تراه جريمة سياسية أو غير سياسية ، من قبل أفراد أو مجموعات محدودة ، أو أسر محددة خاصة في صعيد مصر ، ومن ناحية أخرى فإن سياسات العقاب الجماعي تتم داخل السجون المصرية في حالة قيام مسجون أو بعض المسجونين بما قد تراه إدارة السجن جريمة تستحق العقاب ، والجدير بالذكر أن سياسة العقاب الجماعي - أيًا كان مكان تطبيقها - تؤدي إلى تشكيل "مناخ للمواطنة" معين ذي مواصفات محددة سوف نرجع لتفصيله فيما بعد^(٥٤) ..

(ب) سياسة الضربات الاستباقية والإجهاض المبكر

وهي ممارسة أمنية تتوجه إلى العمل الذي تراه يمثل خروجاً على "المشروعية القانونية" ويشكل "جريمة سياسية" أو "عملاً إرهابياً" ولكن ليس بعد أن يحدث ويصير "واقعة" ، ولكن "في مراحلها الأولى" ؛ أي عند "التحضير" له ، وقبل "الشروع" فيه عملياً ؛ ذلك نتيجة توافر "معلومات أمنية" عن "نية" و"تفكير" عدد من "المواطنين المصريين" في التخطيط له ؛ ومن ثم القيام به لاحقاً.

ولا شك أن هذا النوع من ممارسة السياسة الأمنية يمثل "ضرورة" حسب الرؤية والمنطق الذي تقوم عليه تلك السياسة ، ولكن الإشكالية أن هذه السياسة حين تجرى في ظل حالة الطوارئ المعلنة والمطبقة في البلاد ، ويتم التوسع فيها دون توافر هذه "المعلومات" ، أو في إطار من "عدم دقتها" ، يمكن أن تتحول إلى "أدوات" و"عمليات" انتقام سياسية من قطاعات من المواطنين المصريين ، ومحاسبة على "النوايا" ، أو على أعمال مفترضة لم تقع فعلاً. وحين يتم التوسع في هذه السياسة الأمنية باضطراد فإن الأمر يعني أن تنتهك أيضاً على نفس المستوى حقوق قطاعات أوسع من المواطنين المصريين ؛ الأمر الذي يشكل على نحو سلبي

معين "مناخاً للمواطنة" يؤثر على فعالية المواطن ومشاركته ، كما أن هذا النوع من الضربات الإجهادية - خاصة إذا تمت وفق ما أشرنا إليه وهو أمر على كل حال يرتبط بمدى فعالية وكفاءة هذه السياسة الأمنية - يمكن أن يؤدي إلى شيوع "ظاهرة التعذيب" ، وذلك للحصول على المعلومات لاحقاً ، و"انتزاع الاعترافات" من الذين أصبحوا رهن الاحتجاز أو الاعتقال حول طبيعة وماهية "العمل العنيف" ، وأحياناً حتى "غير العنيف" ولكنه غير "القانوني" أو "المشروع" الذين كانوا يفكرون ويخططون للقيام به ، ويتمثل ذلك في "طقوس الاعتراف" أمام جهات التحقيق الأمنية ، والتي غالباً ما ترفض الجهات القضائية الأخذ بها كأدلة اتهام ؛ نتيجة كونها وقعت وليدة إكراه بأنواع ودرجات مختلفة^(٥٥) .

ويمكن قياس حجم وفعالية هذه السياسة عبر مقارنة الأعداد التي يعلن عنها بوصفها كانت تدبر أو تخطط لـ "مؤامرات وأعمال غير مشروعة" من هذا القبيل ، وأعداد الذين تم إحالتهم في "قضايا" إلى جهات قضائية - حتى وإن كانت استثنائية - والذين أدينوا فعلاً وثبتت عملية اتهامهم ، وتلك المؤشرات الأولية ذات دلالات مهمة ، ولكن دراسة هذه السياسة على هذا النحو وتقييم دلالتها على تكوين "مناخ مواطنة" معين أمر يحتاج إلى بيانات ميدانية ودراسة تفصيلية لها موضع آخر .

(ج) سياسة التوسع في إحالة المواطنين المدنيين ومحاكمتهم أمام محاكم عسكرية

وهي ممارسة أمنية تم التوسع فيها في السنوات الأخيرة لاعتبارات كثيرة تتعلق بـ "الأمن السياسي" (ليس هنا موضع تفصيلها) ، ودون دخول في جدل مدى قانونية "محاكمة المواطن المدني المصري" أمام جهات عسكرية وليس أمام قاضيه الطبيعي ؛ فإن هذه الممارسة الأمنية شملت إحالة ومحاكمة مواطنين مصريين أمام هذه المحاكم بتهم لا تنتمي إلى أعمال "العنف" أو "الإرهاب" ، بل ينضوى بعضها تحت التعامل مع قضايا "رأى عام" مجتمعية أساساً ، الأمر الذي يقطع بالطابع السياسي الأمني لها ؛ على الأقل من زاوية تأثيرها على "مناخ المواطنة" المصرية وتشكيله على نحو معين ، على الأقل بالنسبة لهذه القطاعات من المواطنين المصريين^(٥٦) .

وقد تجاهلت السياسة الأمنية - خاصة عند بداية إحالة قضايا من هذا النوع للمحاكم العسكرية - المعارضة الشعبية السياسية والقانونية لها ، واستمرت فيها مرسخة نمطاً من أنماط السياسة الأمنية ما زال مستمراً ، وبغض النظر عن مدى فعالية هذا النمط في تحقيق أهدافه - وهو الأمر الذي يحتاج دراسة تفصيلية قائمة على معلمات واقعية وميدانية - فإن

الأمر الذى نكاد نقطع به هو مدى تشكيلها لـ "مناخ مواطنة" قاد إلى تراجع فعالية ومشاركة قطاعات من المواطنين لا يُستهان بها عن العمل العام ، ومن ثم عن الممارسة السياسية بصورها المختلفة ، وهو الأمر الذى نتناوله تفصيلاً فى البحث القادم...

(د) سياسة التوسع فى الاعتقالات ، واتساع دوائر الاشتباه السياسي

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة - خاصة فى بداية الثمانينيات مع أحداث سبتمبر ١٩٨١ م ، وفى أعقاب مقتل الرئيس السادات ، وفى مطلع التسعينيات مع ازدياد وتيرة العنف السياسي - توسعاً فى سياسة الاعتقالات على خلفية سياسية ، بحيث لم تقتصر على من يرتكبون هذا الجرائم ، وإنما امتدت لقطاعات واسعة غيرهم ، ورغم الإنكار الرسمى المفهوم لوجود هذه السياسة ، إلا أن تقارير المنظمات الحقوقية والإنسانية الدولية والمصرية كانت تشير باستمرار إلى اضطراد زيادة أعدادهِ^(٥٧) ، كما أن هذه الفترات شهدت توسعاً فى بناء سجون وأماكن اعتقال جديدة.

ومن الظواهر التى ركزت عليها هذه التقارير فى هذه السياسة: الاعتقال التحفظى دون توجيه أى اتهام ، ودون محاكمة لمدد طويلة ، ورفض الإفراج عن المعتقلين بعد صدور قرارات الإفراج عنهم بل وتجديد وإصدار قرارات جديدة باعتقالهم ، وهم ما زالوا فى السجون ، وعدم الإفراج عن من انتهت مدة أحكامهم ، كما وسعت هذه السياسة من أعداد المعتقلين على خلفية وجود "شبهة سياسية" معينة. كل ذلك قاد لدى قطاعات معينة إلى تشكيل "مناخ مواطنة" سلبى على نحو معين.

(هـ) سياسة احتجاز أهالى وأقارب بعض المطلوبين أمنياً كـ "رهائن" حتى يقوموا بتسليم أنفسهم

صاحب تطبيق هذه السياسة الأمنية فى بعض الأحيان - كما تشير تقارير المنظمات الحقوقية، وخاصة فى صعيد مصر "ممارسات أمنية" تقوم على أساس احتجاز بعض الأهالى من أقارب المطلوبين كوسيلة ضغط عليهم لتسليم أنفسهم ، وهى إحدى صور العقاب الجماعى تقوم على احتجاز "رهائن" غير مطلوبين أساساً وأبرياء ذوى أهمية لدى المطلوبين أمنياً؛ الأمر الذى يدفعهم وفق هذه السياسة لتسليم أنفسهم بكل ما يترتب على هذه الممارسة من مناخ سلبى للمواطنة^(٥٨).

(و) الاختفاء القسرى لفئات من المواطنين داخل السجون وخارجها

سجلت تقارير المنظمات الحقوقية الإنسانية والدولية والمحلية خلال هذه الفترة تصاعداً فى

ظاهرة اختفاء أعداد من المواطنين بعد إلقاء القبض عليهم ، أو وجودهم في أماكن الاحتجاز المختلفة (اختفاء قسري) بحيث لا يعثر لهم على أثر ؛ سواء بين "الأحياء" أو "الأموات" ، وغالباً ما تنكر الأجهزة الأمنية والأخرى حدوث ذلك ؛ رغم تواتره كـ "وقائع مادية" ، بكل ما يترتب على ذلك من تشكيل "مناخ مواطنة" سنعود لتفصيله في المبحث القادم^(٥٩) .

(ز) التمييز في التعامل ضد "المسجون السياسي" في أماكن الاحتجاز

تقوم السياسة الأمنية على التعامل مع "المسجون السياسي" أثناء وجوده في أماكن الاحتجاز - سواء قبل الحكم عليه ، أو حتى بعد ذلك - على أسس مختلفة عن المسجون "العادي" أو "الجنائي" ، تتضمن قدراً كبيراً من التفرقة والتمييز في غير صالح السياسي ؛ إذ الشائع أن المسجون السياسي أياً كان مستواه لا يعامل في محبسه وفق قوانين أو لوائح - حتى ولو كانت لائحة السجون المصرية قد ألغيت منها في تطور لافت مؤخراً عقوبة جلد السجين- وإنما يعامل وفق "قرارات" و"تعليمات" تأتي من جهات معينة حسب حالة كل سجين أو فئة أو مجموعة من المسجونين^(٦٠) .

وتبدأ هذه المعاملة الخاصة غالباً بـ "عزل" السجين السياسي عن غيره حتى بعد صدور الأحكام ، واتحاد العقوبة مع الآخرين ؛ وذلك في سجون خاصة ، أو عنابر محددة داخل السجون لـ "السياسيين" ، ويمنعون فيها من الاختلاط ببقية ذويهم من المواطنين المسجونين الجنائيين ؛ بذريعة "الحفاظ" على الطرفين^(٦١) ، ولسنا بصدد التوسع في دراسة أنماط الممارسات الأمنية في التعامل مع المسجون السياسي داخل أماكن الاحتجاز والسجون ؛ إذ إن تقارير المنظمات الحقوقية والإنسانية الدولية والمحلية تقدم بانتظام من "وقائع" و"مؤشرات" تصلح لصياغة واكتشاف هذه الممارسات والتي تحتاج دراسة تفصيلية^(٦٢) . غير أن نموذجاً هو ذو دلالة - على التعامل مع المواطن المسجون - خاص بتشكيل "مناخ المواطنة" فيما هو معروف بحملات "التفتيش على المسجونين" ، والتي غالباً ما تتم بشكل منتظم وأحياناً طارئ ؛ فعلى سبيل المثال أحدها جرى في سجن المزرعة العمومي ("السياسي سابقاً" ١٩٩٨م) ؛ إذ "من عادة مصلحة السجون أن يقف الجنود في ساحة السجن قبل دخول الزنازين.. يرددون أناشيد خاصة بصوت يثير الرعب في نفوس السجناء ، وهذه سمة عامة في جميع التفتيشات أو "حفلات الاستقبال" بالسجون المصرية.. ومن أناشيد مصلحة السجون المصرية قولهم:

إحنا الأسود . إحنا الأسود .. جاين نروض القروء

هنأدبكم ، ونعذبكم .. ونخليكوا تحبوا وطنكم!!^(٦٣)

وهكذا يُعامل السجين السياسى على نحو يؤدي إلى تشكيل "مناخ المواطنة" حوله ، ولقطاعات من ذويه ، ويحتكون بهم في التعامل اليومي ، وهكذا في دوائر متعاقبة ؛ الأمر الذي يؤثر على فعالية المواطن ومشاركته كما سنرى تفصيلاً.

والخلاصة أن الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية والتي أجمالناها في خمسة أبعاد كلية في علاقتها بالرأى العام قد أفرزت مناخاً معيناً للمواطنة - حسب ما أشرنا والمحننا عند تحليل كل بعد من هذه الأبعاد - يمكن أن نجمله تاركين التفاصيل للمبحث القادم في النقاط التالية :

- ما زالت هذه السياسة الأمنية عبر مؤشرات ممارستها بعيدة عن مفهوم "السياسة الأمنية الإنسانية" ، وما زالت تميل تجاه أمن "النخبة الحاكمة والمهيمنة - في مقابل أمن المواطن المصرى العادى بكل ما لهذه القضية من آثار وتداعيات على تشكيل مناخ المواطنة ؛ الأمر الذى يستوجب إحداث "تحويل" في "المفهوم الأمني" ، و"إصلاحاً" في "الرؤية الأمنية" لكي تستوعب التحولات والتغيرات الإيجابية على الصعيد العالمي .

- إذا كانت البلاد قد خطت خطوات فعلية في سياسات "تحرير السوق الاقتصادي" - عبر حزمة من السياسات تضمنتها برامج التكيف الهيكلي وغيرها أثارت قدراً من الجدل والخلاف- الأمر الذى أسهم بقدر معين في تشكيل الرأى العام و"مناخ المواطنة" ؛ إلا أنه يبدو أن السياسة أو الرؤية الأمنية تتخوف (أو هي غير راغبة) من الإقدام على خطوات مماثلة إزاء تحرير "السوق السياسية" ، بكافة مفرداتها ؛ وهنا تتوحد إدراكات النخبة الحاكمة والسياسة الأمنية في التخوف من آثار ذلك ؛ والتي يمكن أن تتمثل في تغيير غير مرغوب فيه في قواعد اللعبة السياسية ، أو قيام النظام السياسى بوظيفته التطويرية مما يمكن "أن يفتح الباب أمام موجه للنقد الاجتماعى والسياسى للصفوة وسياساتها ، والفساد الوظيفى والسياسى ونتائج المعروفة في المحاكمات^(٦٤) ؛ الأمر الذى قاد إلى الجمود السياسى ؛ ومن ثم فإن الرأى العام المصرى تجاه هذه القضية أصبحت له نفس الخصائص من الركود ؛ الأمر الذى أفرز آثاره على تشكيل "مناخ للمواطنة المصرية" يتمتع بذات القدر من الركود...

- ركزت السياسة الأمنية في ممارساتها على نوع أساسى من "التهديدات الأمنية" ، وربما اعتبرته وحيداً في بعض الأحيان ، ولعلها كانت على صواب في بعض فترات الاضطراب وإزاء بعض الأحداث ؛ وذلك وفقاً لمنطق الكفاءة والفعالية ؛ ولكن "الاستمرارية" في ذلك على الساحة الزمانية والمكانية - والتي بحكم طبيعتها مساحة للتغيرات ، والتطورات ، والتقلبات.. إلخ- قد حدثت من فعاليتها ، وجعلتها لا تأخذ في الاعتبار تهديدات أخرى مهمة للأمن المجتمعى تؤثر على أفراد المجتمع وتشكل

رأيهم العام، ومن ثم "مناخ المواطنة"؛ الأمر الذى قاد فى التحليل الأخير إلى تراجع أدوار المواطن المصرى وفعاليتته ، ومن ثم انسحابه التدريجى من ساحة العمل العام والسياسى تحديداً ، وذلك موضع تناولنا فى المبحث القادم ..

ثالثاً - مناخ المواطنة وفعالية الإنسان المصرى ومشاركته السياسية ...

يعد مفهوم "المواطنة ذات الفعالية Active Citizenship" نتاجاً لمناخ معين ، وتعبيراً عن ظاهرة يمكن قياسها عبر عدد من مؤشرات المشاركة سواء فى النظام الحزبى والممارسة ، والاهتمام بالشئون العامة عبر أشكال متجددة من المنظمات التطوعية التى تمثل قنوات جديدة تتوسع باستمرار للمشاركة فى الجسد السياسى^(٦٥) ، والواقع أن فعالية "المواطنة" بهذا المعنى هى جزء مهم من مكونات الظاهرة كما أسلفنا ، وهى ليست مسلمة بل هى نتاج عوامل تدفع فى اتجاهها وهى تتعلق "بمناخ المواطنة" ، وقد ركزنا فيما سبق على تحليل أحدها وهو السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان المصرى الأساسية ، وكيفية إسهامه فى تشكيل هذا المناخ من زاوية أبعاد هذه السياسات ؛ عبر الإشارة بصدد كل جزئية إلى ملمح من ملامح هذا التشكيل فى موضعه ، لننتقل فى هذا المبحث إلى بيان الكيفية لأمرين متكاملين: الأول: كيفية قيام السياسة الأمنية العامة بتشكيل مناخ المواطنة بأبعاده المختلفة ، والثاني: كيفية تأثير مناخ المواطنة على فعالية المواطن المصرى ، ومدى مشاركته فى الحياة العامة والسياسية ، وسوف ندرس الأمرين على النحو التالى:

١ - كيفية تشكيل السياسة الأمنية لمناخ المواطنة

تعد السياسة الأمنية ألق أنواع السياسات بالمواطن ، وأكثرها تأثيراً فيه ؛ إذ هى من أهم أدوات تنفيذ بقية السياسات العامة ، وتنعكس عليها جوانب نجاحها أو إخفاقها ؛ ومن ثم هى وثيقة الصلة بالرأى العام للمواطنين ، وتسعى إلى عملية تشكيله بطرق ووسائل مختلفة ، ومن ثم مناخ المواطنة ، والتساؤل بهذا الصدد هو عن الكيفية التى تقوم من خلالها بهذا الأمر. ونستطيع أن نحدد ذلك فى ضوء التعريفات النظرية التى قدمناها فى المبحث الأول حول "مناخ المواطنة" و"الذاكرة التاريخية" ... إلخ^(٦٦) .

ونتناول ذلك فى النقاط التالية:

(أ) الذاكرة التاريخية للمواطن المصرى تجاه "السياسة الأمنية وممارستها"

يوجد كما أسلفنا إدراك معين للسياسة الأمنية لدى المواطن المصرى ، والنخبة السياسية ، وكذلك لدى الأجهزة ذاتها يسهم فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية على نحو معين ، وهو لا

يترجم فقط "إدراكًا مباشرًا" للسياسة الأمنية "الحالية" ، أو حتى في العقود الثلاثة الأخيرة ، ولكنه يتعلق في أحد أبعاده المهمة بـ "ذاكرة" العلاقة بين الطرفين أو الخبرة التاريخية ؛ ومن ثم يصعب علمياً قبول مقولة إن تشكيل "مناخ المواطنة" هو نتاج السياسة الأمنية وممارستها الحالية فقط ؛ إذ الواقع أن الخبرة التاريخية التي ما زالت حية بدرجة ما في الذاكرة الجمعية - لاعتبارات متعددة ليس هنا موضع تفصيلها- ولعل أهمها وأقربها تلك المرتبطة بالحقبة الناصرية التي يمكن أن نوجز أهم نتائج ممارستها الأمنية تجاه الرأى العام ومناخ المواطنة في التالي^(٦٧):

- كان "القمع" جوهر تلك السياسة الأمنية مصحوباً بدعاية منظمة قائمة على أسس مدروسة تستهدف ألا يكون هناك سوى رأى ووجهة نظر واحدة تتكرر إلى أن يصدقها كل من يقاومها ، ولم يكن مقتنعاً بها بداية^(٦٨) ، كما تسلل الرعب للنفوس تدريجياً فظهرت السلبية ، وجهر المرء بعكس ما يؤمن به من آراء ، وفقد الإنسان المصرى قدرته على الرفض والاعتراض ، والاحتجاج ، كما فقد ملكة التفكير العقلى المتزن ، والحكم على الأمور حكماً صائباً.

- أصبح الإنسان المصرى من فرط خوفه وانكماشه يقبل أوضاعاً لم يكن يقبلها من قبل ، كما فقد الشعور بالسخط ؛ والذي يعبر عن معارضة أو رفض مكتوم كان موجوداً باستمرار داخل اتجاهات الرأى العام المصرى ، الأمر الذى يمثل نوعاً من التخريب الداخلى لنفسية المواطن المصرى وعقله ، فالقضية لم تكن انتشار مظالم و استثناءات ، بل فى خلق نوع من اعتياده عليها إلى حد أنه أصبح يراها شيئاً طبيعياً ، وبحيث تبلد الإحساس بالظلم ، وتحول الاستثناء إلى قاعدة لا بد من قبولها باستسلام^(٦٩).

- قامت السياسة الأمنية على عدد من المقولات والحجج ذات الطابع الفكرى ولعل أشهرها وأكثرها ذيوعاً وانتشاراً - بحيث يتم من خلالها تبرير معظم ممارسات انتهاك حقوق الإنسان المصرى- هى مقولة حماية أغلبية الشعب ومنجزاته ، من " القلة " " أعداء الشعب " ، وجوهرها أن من عذبوا أو قتلوا أو مورست بحقهم انتهاكات حقوق الإنسان "قلة" لا تزيد على عدة آلاف من المواطنين ؛ وهى نسبة محدودة جداً بالقياس إلى تعداد المواطنين المصريين "الملايين" هذه المقولة مردودة إذ ينبغى "قياس" عدد من انتهكت السلطة حقوقهم الإنسانية الأساسية ، بالنسبة إلى حجم "النخبة" المهتمة بالشأن العام ، وحملة التيارات الفكرية والسياسية المختلفة المستعدين للدفاع عنها - وهم قلة فى كل المجتمعات- ومن غير المقبول علمياً أن يقاس بالحجم المطلق لعدد السكان (هذا من جانب أساسى)^(٧٠).

وفي رأينا من جانب آخر فإن ما حدث مع هؤلاء من انتهاكات لحقوق الإنسان يظل أثره مستمراً في تشكيل مناخ معين حولهم ؛ إذ إن ما تمت ممارسته بحقهم من خطايا يظل بالغ العمق في غيرهم بآثاره العملية من حيث إهداره لإمكانات التوالد السياسي والاجتماعي ، والأمور في هذا الصدد لا يمكن فقط قياسها بالحجم العددي والإحصاء الرقمي^(٧١) .

- والواقع أن ثمة مجالاً واسعاً للاتفاق أن الممارسات الأمنية في تلك الحقبة قد ولدت آثاراً سلبية وشائخة في التكوين الجمعي للشعب المصري على قوى الرأي العام واتجاهاته الأساسية ؛ وذلك من حيث قدرة الأفراد والجماعات على "العصيان السياسي" و"المقاومة السلمية" من ناحية ، وعلى " المبادرة الحرة " و"النقد الطليق" ، غير الحذر أو الوجل ، وعلى المشاركة الإيجابية في الشؤون العامة من ناحية أخرى^(٧٢) .

- كما أن خبرة هذه الممارسة الأمنية ولدت في النفس المصرية (لدى الجيل الذي عاش هذه الحقبة ولدى الأجيال اللاحقة وحتى الوقت الحالي) قدراً مشهوداً من "النزوع إلى الانسحاب ، والابتعاد والنأي عن التصدي للأحداث العامة والسياسية" ، كما ولد عادة لدى قطاعات واسعة من المواطنين المصريين ؛ تتمثل النظر إلى الأحداث "نظرة المتفرج من بعيد" ، كما لو أن شأن هذا المتفرج وصالحه وذاته ؛ أمور خارجية عنه يكتفي إزاءها - في أحسن الأحوال فعالية- بالمتابعة ، والمراقبة ، والتعليق اللفظي^(٧٣) .

وهكذا فإن هذه الخبرة التاريخية - قريبة العهد إلى حد ما بواقعنا- أسهمت في تشكيل الرأي العام بدرجة واضحة ، كما أسهمت الانتهاكات المنهجية والمنظمة لحقوق الإنسان الأساسية في تشكيل جوانب أساسية من "مناخ المواطنة" الأكثر ثباتاً واستمرارية حتى الوقت الحالي ، ومن ثم حملت الممارسات الأمنية الحالية "ميراثاً" من ممارسات سالفتها..

(ب) السياسية الأمنية والرقابة المانعة واللاحقة على قضايا جوهرية في الممارسة السياسية ..

يتعلق هذا الجانب من السياسية الأمنية - بما أسلفنا ذكره - من اعتمادها منطلق الرقابة السياسية في عملية تشكيل "مناخ المواطنة" ؛ خاصة تلك الجوانب فيه المرتبطة بأجندة "الهموم العامة" والتي يتبلور حولها نوع من "الاتفاق العام" ، أو تحظى بشعبية معينة ؛ وهي بطبيعتها متغيرة ومتطورة ، في النوعية ، وعلى المدى الزمني ، وسوف نذكر ثلاثة مؤشرات لقضايا تتعلق مباشرة بالرأي العام ، وبتكوين مناخ معين للمواطنة على النحو الذي تريده النخبة المهيمنة في بنية السلطة الحاكمة:

- سياسات حظر النشر في القضايا المهمة ودوره في تشكيل مناخ المواطنة

رغم أن قرارات حظر النشر يصدرها "النائب العام" لاعتبارات محددة من الناحية القانونية (لسنا في موضع تفصيلها) تتعلق بتحقيق العدالة وحماية حقوق مختلف الأطراف ، إلا أن التحليل الموضوعي لها خلال العقود الثلاثة الأخيرة يظهر مؤشرات دالة على دورها في تشكيل مناخ المواطنة المصرية وتحديد اتجاهاتها^(٧٤) ، وذلك من حيث:

- هناك قضايا معينة تتعلق باتجاهات الرأي العام والمواطنين وحقهم في الاتصال ، والحصول على المعلومة والمعرفة وليست ذات حساسية سياسية محددة تم حظر النشر فيها ، في حين أن ثمة قضايا أخرى كانت تقتضى وفقاً لطبيعتها حظراً للنشر ، ولكنه لم يحدث ؛ مما يسترعى الانتباه ويفتح الباب أمام تفسيرات وتحليلات متعددة.
- حجم القضايا العامة التي تم حظر النشر فيها -بالإضافة إلى النوعية التي أشرنا إليها في النقطة السابقة- قياساً إلى مجموع القضايا أمر له دلالاته ، إذ يظهر أنه في بعض الفترات تعددت قرارات حظر النشر في هذه القضايا مقارنة بفترات أخرى ، الأمر الذي يوجب دراسة السياق السياسى والاقتصادى الذى صدرت فيه قرارات حظر النشر ، وتحليل دلالتها في تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة المصرية.
- إن هناك تزايداً في حجم القضايا ونوعيتها التي يتم حظر النشر فيها -دون صدور قرار من النائب العام- أى إنه يتم منع نشر مقالات أو أعمدة معينة في الصحف المصرية الرسمية مثلاً إذا تناولت موضوعات من قبيل انتهاكات حقوق الإنسان... إلخ لكتاب محددين ذوى توجهات فكرية متباينة ، الأمر الذى يشير إلى وجود سياسة أمنية تتعلق بالرقابة أو "الخطوط الحمراء" التي لا ينبغي تجاوزها في هذا الصدد ؛ ومن ثم هناك تحوف من تشكل رأى عام على نحو لا يريده من يقومون بذلك مما يفرز آثاراً معينة على مناخ المواطنة المصرية.
- هناك عدد من الصحف والمطبوعات تم حظرها كليةً ، ومنعها سياسياً رغم حصولها على عدد من الأحكام القضائية بالصدور ، والواقع أن سياسات حظر النشر إحدى الأدوات الأساسية للرقابة ، وهى بدورها تمثل ركيزة من ركائز السياسة الأمنية فى التعامل مع المواطن المصرى الأمر الذى يشكل "مناخ المواطنة" على النحو الذى يخرج فعالية - بقدر وتوجه معين - من المواطن تتحملها المعادلة التى تحركها السياسة الأمنية..

- سياسات مصادرة "الاهتمام العام" ودوره فى تشكيل مناخ المواطنة

يعد "الاهتمام" والتعلق بأمر ما مقدمة حقيقية للتفاعل معه ؛ ومن ثم السلوك وفقاً له فى

نوعية من الممارسات تترجم "مناخ المواطنة" وواقعه عملياً ، وعادة فإن الرأى العام يُبدى اهتماماً ومن ثم تعلقاً برمز - أياً كانت طبيعته - يعكس إشباعاً لحاجة معينة لديه ؛ وهذا أمر معروف فيما يطلق عليه السياسات الرمزية^(٧٥) ؛ فالرأى العام قد يهتم ويتعلق بـ "رمز رياضي" ، أو "فني" ، أو "ديني" ، أو "إعلامي" ، أو "سياسي" .. إلخ ، ومع مرور الوقت فإن هذا الرمز قد يكتسب شعبية معينة عبر التفاف قطاعات من الرأى العام حوله أو حول ما يقدمه من "خطاب" سواء أكان سياسياً ، أو إعلامياً ، أو دينياً .

ومن الظواهر اللافتة للانتباه والتي تستدعى التحليل أن "نوعية" معينة من "الاهتمام" هي التي يجرى مصادرتها (تلك التي تتعلق بالرمز "السياسي" ، و "الديني" و "الإعلامي") في مقابل نوعيات أخرى يجرى تشجيعها ورعايتها (ومن قبيل "الفني" و "الكروي" مثلاً) ، وهو ما يشير إلى أن أجنحة "الهموم العامة" يجرى إعادة ترتيب أولوياتها ، وصياغة مضامينها في نسق تريده العقلية والسياسة الأمنية ؛ الأمر الذي يؤدي إلى خلق "مناخ مواطنة" معين ينتج أنباطاً من المواطنة الفعالة في اتجاهات وإزاء قضايا محددة تريدها السلطة أو النخبة المهيمنة دون غيرها .

ومن النماذج في العام ٢٠٠٣م فقط يمكن أن نورد ثلاثة نماذج هي الأول: منع إذاعة الشهادة التاريخية التي كان الصحفى المعروف محمد حسنين هيكل سوف يقدمها على أحد القنوات الفضائية المصرية الخاصة بعد الإعلان المتكرر عنه ، ومن قبل منع بعض مقالاته السياسية^(٧٦) ، والثاني : استبعاد بعض الدعاة الإسلاميين من الشباب ، وكذلك بعض الشيوخ ، ومنعهم من اعتلاء المنابر ، أو عقد حلقاتهم في مصر ؛ من قبيل عمرو خالد ، وعبد الكافي وغيرهما... إلخ^(٧٧) ، والثالث : منع إذاعة بعض حلقات برنامج "رئيس التحرير" من التلفزيون المصرى ، ثم توقفه وانتقاله إلى فضائية خاصة لا تحظى بمشاهدة إلا من يحوزون الأطباق اللاقطة (هم قلة من المواطنين المصريين)^(٧٨) .

بالطبع هناك الكثير من الممارسات في هذا الصدد يمكن أن تركز لها دراسة مستقلة ، ومن ثم فقد بدا أن السياسة الأمنية تتحسب - وفق منطق الإجهاض المبكر والضربات الوقائية - للمستقبل ؛ إذ تظل ثمة إمكانية مستقبلية أن يقوم هؤلاء بتشكيل الرأى العام المصرى أو على الأقل قطاعات يحتمل أن تكون فاعلة ومؤثرة فيه ؛ ومن ثم "مناخ المواطنة المصرية" على نحو لا تريده السلطة أو النخبة المهيمنة ؛ الأمر الذى قد يسبب لها توتراً ، ومن ثم فإنها وقبل أن يتكون تتولى أمر إجهاضه .

- سياسات إدارة الحوار الوطنى ودوره فى تشكيل مناخ المواطنة

تمثل فكرة "الحوار الوطنى" بين مختلف الأطراف السياسية - فى أى مجتمع من المجتمعات - مرحلة مهمة من مراحل تشكيل الرأى العام بصدد أى قضية من القضايا كما أسلفنا ؛ ومن ثم تشكيل مناخ المواطنة إذا كانت هى القضية موضع الحوار ومحل النقاش ، خاصة إذا ما تم ربطها بـ "الديمقراطية" و"حقوق الإنسان" ؛ وهذه الفكرة ليست "حديثة" سواء على أجندة السلطة ، أو قوى المجتمع الأهلى المصرى ؛ فليست إذن وليدة "الوثيقة" التى أصدرها الحزب الوطنى الحاكم فى مؤتمره ٢٠٠٣ م ، وأدار على أساسها حواراً مع "الأحزاب السياسية المشروعة" ^(٧٩) ؛ والجدير بالذكر أن الفكرة طرحت من قبل النظام كما كان مثلاً فى بداية الثمانينات ، وطرحتها القوى الوطنية المصرية أكثر من مرة ، وانتهت إلى غير نتيجة فعلية أو واقعية ، الأمر الذى يستدعى ضرورة دراسة هذه الخبرات الفاشلة ، وتحليل عوامل الفشل وأسبابه والذى نخرج به من مؤشرات بصدد فكرة الحوار الوطنى كحالة يتمثل فى التالى :

- يتم طرح الفكرة فى إطار وجو الشعور بـ "أزمة" معينة (سواء اقتصادية ، أو سياسية) يستشعرها النظام السياسى الذى يسعى لاكتشاف ما لدى القوى المجتمعية - وتحديدًا الأحزاب الرسمية- من تصورات يتم إحاطته علمياً بها دون أن يكون الهدف الوصول إلى رؤى وقواسم مشتركة حسب منطق فكرة الحوار..
- يتم طرح الفكرة فى إطار استبعادى ، وإقصائى لقوى مجتمعية حقيقة ذات وزن فى التأثير على الرأى العام المصرى تأسيساً على كونها غير مؤطرة حزبياً ، وغير "مشروعة قانونياً" مع مسئولية النظام نفسه عن ذلك ؛ وكون هذا المنطق الإقصائى يعاكس فكرة "الحوار" ذاتها إذا أريد له أن يكون حقيقياً وليس أقرب إلى النواحي الديكورية لأغراض يتم استنفادها..
- غياب "أفق" الحوار ؛ بمعنى أن "الحوار" ليس هدفاً بذاته ؛ بل هو أداة ووسيلة لعمل ما ، وصولاً لنتيجة يُراد تحقيقها ؛ وهذه المسألة حاسمة فى تحديد أجندة وقضايا الحوار ، وبدونها ينتهى إلى زبد لا يسهم حقيقة فى تشكيل حقيقى لـ "مناخ المواطنة" المصرية.

(ج) السياسة الأمنية والانتهاكات المباشرة لحقوق الإنسان المصري : إهدار مناخ المواطنة

يتعلق هذا الجانب من السياسة الأمنية بما أشرنا إليه بصدد الديمقراطية ؛ باعتبارها إحدى مكونات "المشروع الوطنى المصرى" الجزء الأكثر ثباتاً فى تكوين "مناخ المواطنة المصرية".
والواقع أن "قضية الديمقراطية" بمفرداتها (احترام كرامة الإنسان وحقوقه التعددية الحزبية والانتخابات البرلمانية.. إلخ) تمثل جوهر التحدى الحقيقى أمام السياسة الأمنية ، والانتهاكات والممارسات الأمنية. التى أسلفنا الحديث عنها ؛ تمثل صياغة وتشكيلاً بالغ السلبية لـ "مناخ المواطنة المصرية" ، ففى أجواء الرقابة ، والمصادرة ، والانتهاك لا يتكون مناخ دافع أو حافز لفعالية المواطن أو مشاركته السياسية أو العامة والمجتمعية ، إذ بالعكس يفرز مناخاً يزكى فكرة "الخلاص الفردى" و"الحلول الذاتية" مهما بلغت غرابتها عن منطق المجتمع ، أو حتى نقضها لمبدأ "المشروعية" ..

ولن نكرر ما أسلفناه ؛ لكن تظل الفكرة الجوهرية ضرورة مراجعة السياسة الأمنية وممارساتها لتقترب من المفهوم الذى ذكرناه فى البداية حول السياسة الأمنية الإنسانية ؛ التى تستجيب للتحديات الحقيقية المستجدة للأمن بالمفهوم الشامل.

٢ - كيفية تأثير مناخ المواطنة المصرية على فعاليته ، ومشاركته الحقيقية فى الشأن العام والسياسى

إذا كان "مناخ المواطنة" يتم تشكيله عبر تفاعلات وتشكيل الرأى العام على النحو الذى أسلفنا ؛ فما هو نتاج هذه العملية بالنسبة للمواطن المصرى من زاوية فعاليته الحقيقية ومشاركته ؟ ما "نوعية" المواطنة ومؤشرات دراستها وتحليل أدوارها ؟ نستطيع القول بإيجاز كمجموعة من الضوابط المنهجية قبل الخروج بنموذج المواطنة أن المخرجات هى :

(أ) إن فعالية المواطن المصرى لا ينبغى قياسها من خلال المعايير والمؤشرات التقليدية المتعلقة بالمشاركة فى النظام الحزبى ، والعمليات الانتخابية المختلفة ، ولكن ينبغى إدخال مؤشرات ومتغيرات تتعلق بالاهتمام العام ، والأنشطة الطوعية ، والقطاع الأهلى ، والأنشطة ذات الطابع الاجتماعى ، والثقافة العامة ، التى تدخل فى مفهوم السياسة بعد إعادة تعريفها^(٨٠).

(ب) إن فعالية المواطن المصرى فى الشأن العام والحياة السياسية - أو العكس - نتاج "مناخ المواطنة" ؛ وإن كانت السياسة الأمنية تلعب الدور المحورى والأساسى ، إلا أن ثمة

عوامل ومحددات أخرى تقوم بدورها في هذا الصدد ، وبالتالي فإنه لا ينبغي أن يتم الربط تلقائياً بين فعالية أو عدم فعالية المواطن المصرى والسياسة الأمنية حتى لا تقع في أسر تفسير الظاهرة المتعددة الأبعاد من خلال عامل واحد مهما كان أساسياً أو محورياً^(٨١) .

باختصار نستطيع القول إن ثمة نمطين كبيرين للمواطنة نتاج "مناخ المواطنة" الأول: "مواطنة الصف" وهو نتاج "مناخ مواطنة" متوازن تسهم فيها السياسة الأمنية الإنسانية وسيأتى تفصيله ، والثاني: "مواطنة القطيع" وهو نتاج "مناخ مواطنة" غير موات تقوم على تشكيلة سياسة أمنية محددة ، وبالذات تجاه قضية حقوق الإنسان الأساسية على النحو الذى أسلفنا ، وفي إطارهما توجد نماذج فرعية لسلوك المواطنة ، ولمناخ الرأى العام واتجاهاته الأساسية يتطلب دراسة مستقلة ، غير أنه من أهم المؤشرات الأساسية لعدم فعالية المواطنة ما يمكن أن نوجزه في ظاهرة "استقالة" المواطنين المصريين من الحياة السياسية ، أو إقبالهم منها ؛ وهى تتجلى في عدة مؤشرات واضحة ، وإن كانت تحتاج المزيد من الدراسات التفصيلية لإعطاء الصورة متكاملة ، وذلك على النحو التالى^(٨٢) :

- العزوف عن عضوية الأحزاب السياسية المصرية سواء العضوية المقتصرة على ملء استمارة ، أو تلك الفعالة والنشطة ، وتذكر إحدى الدراسات أن كليهما بالغ الضعف ، فضلاً عن أن الأحزاب السياسية ذاتها ليست هناك ثمة معرفة بها لدى المواطنين بها^(٨٣) .
- المشاركة في العملية الانتخابية بمختلف صور المشاركة (سواء في مراحل الدعاية ، أو التصويت .. ، وفي الانتخابات البرلمانية ، والمحلية ، والاستفتاءات .. إلخ) والذى نقصده بالمشاركة هى الحقيقية الفاعلة ، وليست بالمشاركة بأرقامها المعلنة ، والتى غالباً ما تكون غير حقيقية ، وتذكر إحدى الدراسات أن نسب المشاركة في العملية الانتخابية في المدن على سبيل المثال بالغة التواضع لا تزيد على ١٥٪ من أصوات المقيدين في الجداول الانتخابية ، وتزيد قليلاً في الريف المصرى لاعتبارات مفهومة ليس هنا موضع تفصيلها .
- هامشية مشاركة القطاعات الواسعة من المواطنين في مؤسسات المجتمع المدنى المصرى ، كالجمعيات الأهلية ، والمؤسسات غير الربحية ، ومنظمات حقوق الإنسان ، وقد اكتسبت هذه المؤسسات في الخبرة المصرية خصائص جعلت قطاعات من المواطنين تحجم عن المشاركة في أنشطتها منها الطابع العائلى لبعضها ، وكذلك تسييس الكثير منها أى اتخاذها قنوات ومنابر للعمل السياسى أحياناً على حساب الجوانب المهنية والخدمية وذلك من قبل قوى اجتماعية وسياسية تم حرمانها من حقها في التنظيم والعمل السياسى المنظم ؛ الأمر

الذى دفع السياسة الأمنية إلى تجميد العمل من خلالها واقعياً كما حدث في معظم النقابات المهنية المصرية ؛ الأمر الذى أدى إلى ازدياد فى أعداد المحجّمين عن المشاركة فى أنشطتها وأعمالها^(٨٤) ، ومنها أيضاً مسألة علاقة بعض هذه المنظمات والجمعيات بالخارج ، أو بالذات بصدد قضايا التمويل الأجنبى ؛ مما دفع بدوره قطاعات من المواطنين إلى الإحجام عن المشاركة فيها ، والمحصلة النهائية هى ضعف مؤسسات المجتمع المدنى المصرى .

- عدم مشاركة قطاعات فاعلة من المواطنين المصريين فى جماعات الضغط التى تتكون لتحقيق مصالح أو مطالب محددة للمواطنين ؛ الفكرة فى حد ذاتها ليست شائعة فى أواسط الرأى العام المصرى ، وليست جزءاً من ثقافة ومناخ المواطنة ؛ فعلى سبيل المثال لا تحظى جماعات حماية البيئة ، وحماية المستهلك بمشاركة حقيقية وفعالية من قطاعات المواطنين ؛ الأمر الذى يضعف - إن لم يكن - يقضى فعلياً على وجود هذه التكوينات البالغة الأهمية .

- عدم انتشار ثقافة تشكيل حملات للرأى العام للضغط على السلطة أو الهيئات المختلفة لتحقيق أهداف محددة من قبيل: حملة لمنع عمالة وتشغيل الأطفال ، أو لمنع السلطة من اتخاذ قرار معين ، أو الاعتراض السلمى على قرار معين ، تكون الحملة مرتبطة بفترة وأفق زمنى محدد ، وأيضاً بالغرض الذى تشكل من أجله عملياً ، ويانجازه وتحقيقه تتوقف لتنشأ حملة جديدة لموضوع آخر وهكذا .

- عدم خروج المواطنين فى "مظاهرات سلمية" - خاصة فى قضايا تتعلق بالسياسات الداخلية - من أجل التعبير عن آرائهم السياسية فى القضايا والأحداث المختلفة.. والملاحظ أنه باستثناء بعض الهيئات الداخلية - خاصة تورد الأمن المركزى ١٩٨٦م - فإن المواطنين لم يخرجوا إلى التظاهر الحقيقى لأسباب سياسية داخلية ، بالطبع فإن ذلك نتيجة لحالة الطوارئ والمنع القانونى والواقعى للمظاهرات - وغالباً ما يتم التسامح مع المظاهرات إذا كانت لأسباب تتعلق بأحداث خارجية فى العالم العربى والإسلامى ، وأن تتم داخل أماكن مسورة كالحرم الجامعى مثلاً ، وآخرها ما جرى بصدد الحرب الأمريكية فى العراق ٢٠٠٣م حيث تم حشد الجماهير فى استاد القاهرة الرياضى للإعلان عن رأياها ، وغالباً فإن المظاهرات التى تخرج عن النطاق المرسوم والمحدد لها ، فإنها تواجه بالحزم والحسم ، خاصة إذا حدثت احتكاكات مع قوى الأمن حيث تنتهك حقوق الإنسان الأساسية^(٨٥) .

- عدم ممارسة المواطنين المصريين للصور المختلفة للمقاومة السلمية أو "العصيان المدنى" بأشكالها المختلفة من قبيل الامتناع عن التأييد ، والامتناع عن القيام بعمل معين بصورة

كلية أو جزئية وبشكل جماعي ؛ الأمر الذى يمكن أن يمثل ضغطاً حقيقياً ، وأن يؤدى إلى نتائج سياسية - جزئية أو كلية - فى سبيل تحقيق الأهداف العلمية ، والإصلاحية ، وصولاً إلى تغيير الحكومات وإسقاطها ، وترصد إحدى الدراسات ما يزيد على مائة وخمسة وتسعين شكلاً أو صورة ، من أشكال المقاومة المدنية السلمية أو العصيان المدنى غائبة تماماً عن ممارسات المواطنين المصريين^(٨٦) .

- يبارس المواطنون المصريون تجاه العمل والممارسة السياسية ما أطلقت عليه فى إحدى الدراسات "المقاومة بالحيلة" كتطوير لدراسة جيمس سكوت عن "المقاومة الخفية" ؛ وكيف يهمس المحكومون من وراء ظهر الحاكم بما يريدون^(٨٧) ؟ ولسنا فى موضع تفصيل أدوات المقاومة بالحيلة وملاحمها الأساسية ؛ غير أنها لا يمكن أن تفسر سوى فى نطاق عدم الفعالية والمشاركة الحقيقية عبر الانصراف إلى أنماط غير حقيقية أو فعالة من المشاركة ، وإن كانت اعتراضية واحتجاجية فى طابعها العام ، بالطبع فإن المظاهر الأكثر صراحة فى التعبير عن فعالية الرأى العام كالثورة أو الانتفاضة لا موضع لها فى النموذج والحالة المصرية فى ظل هذا المناخ الذى يتم تشكيلة للمواطنة .

وفى هذا الإطار من عدم فعالية المواطن واستقالته من الحياة السياسية ، ووجود أشكال سياسية بلا فعالية ، وفعاليات بلا أشكال قنوات للممارسة ، وفى إطار من الجمود السياسى وعدم دوران النخبة السياسية أو تجددتها العملى ؛ أصبحت "مؤشرات الموات السياسى" عنواناً للفعالية ، إذ إن البعض بدأ يقيس فعاليته وحضوره من حجم المشاركين فى الجنازات ؛ على سبيل المثال أعداد الذين خرجوا لتشيع جنازة فؤاد سراج الدين (الوفد) ، ومصطفى مشهور والهضيبى (الإخوان) ، الأمر الذى يعيد للذاكرة التاريخية جنازة مصطفى النحاس ، ويذكر بالمأثور "الفصل بينا وبينهم الجنازات!!" ، ويقدم ذلك فى إطار الجدل والنقاش السياسى عنواناً للفعالية ومقياساً للشعبية من قبل كافة الأطراف السياسية^(٨٨) ، والواقع أن صورة العزوف الذى يمارسه المواطن المصرى عامداً عن المشاركة فى الحياة السياسية العامة والعمل السياسى تحديداً ، والذى أطلق عليها "الإقالة أو الاستقالة" من الممارسة والحياة السياسية، ينبغى أن توضع فى إطارها الكلى مما نسميه ظاهرة "الهروب الجماعى الكبير" من ميدان الفعالية والذى يحتاج دراسة تفصيلية لمؤثراته .

ولعل من ذلك تدهور "مفهوم المواطنة" ذاته ، وعدم فعاليته فى الإدراك الشعبى ، وأن الوطنية باعتبارها تعبيراً عن إحساس وانتهاء ما زالت على قدر معين من التجذر فى الوعى والإدراك الشعبى المصرى ، فى حين أن "المواطنة" كعلاقة سياسية تدهورت وتراجعت قيمتها فى هذا الإدراك ، حتى إن لفظة ومفهوم الـ "مواطنة" أصبحت مثاراً للسخرية والتندر

في خطاب الحياة اليومية الشعبي ، إذ تمثل رمزاً للتمييز سلبي ، خاصة عندما يوضع "المواطن" في مقابل "الأجنبي" ، على عكس ما تقدمه معظم الخبرات الوطنية ، فإن المواطن يمثل مستوى أقل في التمتع بالحقوق وأكبر في الإلزام بالواجبات..

وهكذا نستطيع القول إن مناخ المواطنة الذي ساهمت السياسة الأمنية بالدور الأساسي والأكبر في صياغته وتشكيله أخرج لنا نمطاً من المواطنة المصرية ليست له فعالية حقيقية ، وتكاد الصورة الوحيدة التي يقاوم بها ما أسميناه "المقاومة بالحيلة" ، وقد تمت إقالته (المواطن) من الحياة السياسية فاستقال بدوره من الحياة العامة أو الشأن العام وأنشطته ، وعاد إلى صور تاريخية من الهروب الجماعي من البلاد ، أو الغربة داخلها (كما كان في العصر الروماني عندما هجر فلاحو مصر أراضيهم)^(٨٩)؛ الأمر الذي أسهم بصورة جلية في تراجع الأداء والفعالية في الحياة السياسية المصرية بوجه عام.

والتساؤل الذي يطرح نفسه بهذا الصدد : هل من طريقة للتعديل من هذه الأوضاع وإعادة الفعالية والمشاركة للمواطنة المصرية؟

الإجابة عن ذلك تتعلق بالإجابة عن تساؤلات المستقبل الأساسية ، وبقدر ما يمكن أن تكون واضحة المعالم على المستوى النظري فإن تحقيقها عملياً محاط بالصعوبات والعقبات ، ولكن لنضع البدايات النظرية على الأقل لهذه الإجابة..

**الخاتمة - إعادة الفعالية للمواطن المصري مستقبلياً عبر إصلاح السياسة الأمنية :
شرط ضروري ولكنه غير كاف**

تعتبر مدى فعالية المواطن المصري "محصلة" لمناخ مواطنة شكلته سياسة أمنية محددة إزاء حقوق الإنسان المصري - كما أسلفنا- فإذا ما تمت إعادة النظر فيها فإن "مناخ المواطنة" يمكن أن يتغير بدوره ليفرز "مواطنة فعالة" - ولو على الأمد الطويل - غير أن ذلك وأن كان شرطاً ضرورياً لازماً فإنه في نفس الوقت ليس كافياً بحد ذاته وإن كنا سوف نقتصر على تفصيله باعتباره قضية هذه الدراسة- إذ لا بد من وضعه في الإطار العام للإصلاح (الشرط الكافي) والذي جوهره تكوين التيار الأساسي للمواطنة عبر النقاش والحوار العام حول قضايا المشروع الوطني المصري بأجندة قضاياها الأربعة: الأولى: القضية الديمقراطية جوهرها الحريات واحترام حقوق الإنسان وكرامته ، والثانية: الحضارية جوهرها احترام الخصوصية الحضارية والمرجعية الإسلامية ، والثالثة: الوطنية وجوهرها استقلالية الإرادة الوطنية والقومية في نطاق التعامل الدولي والخارجي ، والرابعة: الاجتماعية وجوهرها قضية العدل

والمساواة الإنسانية ، وتحتل كل قضية منها أولوية لدى تيار أو أكثر من تيارات الوطنية المصرية تاريخياً وحالياً ، ويترجمها ما يطلق عليه " التيار الأساسى فى الوطنية المصرية " (٩٠) ، ويبقى من وجهة نظر الدراسة أن تغيير السياسة الأمنية هو الشرط الضرورى لحدوث ذلك ، ويتمثل ذلك فى إعادة تعريف الرؤية والسياسة الأمنية على النحو التالى:

إعادة الاعتبار للسياسات الأمنية الإنسانية : شرط ضرورى لفعالية المواطنة المصرية

إذا ما استقرأنا المؤشرات التى وضعها البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة لمفهوم "الأمن الإنسانى" و"السياسات الأمنية" - وفق ما أشرنا إليه - يغدو تطوير السياسة الأمنية المصرية - لكى تقوم على أساس أمن المجتمع بجوار أمن النظام والحكومة - مهمة حيوية ، وأن تقوم بتلبية احتياجات كافة قطاعات المواطنين المادية والمعنوية معاً ؛ بأن تجعل محورها الحفاظ على حقوق الإنسان المصرى وليس انتهاكها ، والواقع أن الإدراك الشامل والأكثر اتساعاً للواقع المصرى المعاصر يفصح أن "التحديات" الحقيقية للسياسة الأمنية فى ظل التحولات على الساحة الإقليمية والعالمية متنوعة ؛ الأمر الذى يتطلب إحداث قدر من التغييرات الجذرية فى الرؤية السياسية الأمنية ، ونكتفى باستعراض المؤشرات مع إشارة سريعة للتهديد الذى يستوجب وجود سياسة أمنية إنسانية عبر تطوير السياسة الأمنية المصرية (٩١) كالتالى:

١ - عدم الاستقرار الاقتصادى والمالى ؛ وهو مؤشر واضح بالنسبة للسياسة الاقتصادية المصرية فى العقد الأخير ، ولعل ما تعانىه العملة الوطنية من تدهور هو من أوضح الأمثلة لذلك فإن آثارها تعتبر تهديداً ينبغى أن تأخذها السياسة الأمنية فى الاعتبار.

٢ - غياب الأمان الوظيفى وعدم استقرار الدخل ، وهو مؤشر واضح أيضاً كأحد نتائج السياسة الاقتصادية المصرية خلال العقود الأخيرة والمرتبطة بتحرير السوق ، وبيع الشركات ، والخصخصة ، وتسريح قطاعات من العاملين ، بالإضافة إلى منح بعضهم معاشات تقاعدية مبكرة ، وتراجع القيمة الشرائية للجنيه المصرى ، الأمر الذى يعنى عدم استقرار الدخل الحقيقى للمواطنين وتآكله ، بكل ما يمثله ذلك من عدم استقرار لقطاعات معينة من المواطنين المصريين ، وهو ما يمثّل تهديداً للسياسة الأمنية..

٣ - غياب الأمان الصحى للمواطنين المصريين وآثاره على فعاليتهم الإنتاجية ، وعلى مستوى الخصوبة والإنجاب ، وعلى اللياقة الصحية عموماً.. إلخ ، وهو مؤشر واضح فى مصر نتيجة التدهور الحاد فى الرعاية الصحية للمواطنين المصريين ، والعجز المتزايد الذى تبديه "الدولة" فى علاج مواطنيها ، والفسل الذى يلحق باستمرار ب"نظام التأمين

الصحي" ، وانتشار الكثير من الأمراض بشكل وبائي في البلاد ، والأرقام الحقيقية مخيفة في هذا الصدد ، في ظل تداول معلومات عن دخول أطعمة ولحوم مستوردة ، ومبيدات ، وكيماويات تؤدي إلى الإصابة بأمراض خطيرة مما يهدد الأمان الصحي للمواطنين المصريين والذي ينبغي أن تأخذه السياسة الأمنية الإنسانية في الحسبان.

٤ - غياب الأمن الشخصي .. ورغم أن مؤشرات غير واضحة في الحالة المصرية ، إلا أنها آخذة في الظهور ، ومن ذلك عصابات الجريمة المنظمة التي تستخدم أحدث أدوات التكنولوجيا المعاصرة ؛ وتمثل تهديداً لسياسات الأمن العام: مثل عصابات تهريب المخدرات ، وتزيف العملة ، والدعارة ، وتوظيف الإنترنت في استخدام جرائم حديثة ؛ الأمر الذي ينبغي أن تأخذه أيضاً السياسة الأمنية الإنسانية في الاعتبار...

٥ - غياب "الأمان البيئي" ، ومؤشرات ذلك واضحة في الحالة المصرية التي عانى من كافة أشكال التلوث البيئي (السمعي ، والبصري ، وفي الماء (النيل) ، والهواء) حيث تعد القاهرة واحدة من أكثر المدن في العالم تلوثاً ، ومثالها قضية "السحابة السوداء" التي تغطي سماء القاهرة ، وتختفى لتعود من جديد سنوياً لتثير ظاهرة إلقاء المسؤولين المصريين الاتهامات على بعضهم البعض بالتسبب في حدوثها ، مع العجز عن إيجاد تفسير وتشخيص حقيقي لها ، ومن ثم التمكن من معالجتها. وقد أفرزت المشاكل البيئية العديد من المشاكل الأخرى ، والتي تمثل تهديداً حقيقياً للسياسة الأمنية الإنسانية المصرية.

٦ - غياب الأمان الثقافي يتمثل جوهره في أن انتقال المعرفة والمعلومات عبر وسائل الإعلام والمعلومات - بصورة غير متكافئة - يمكن أن يهدد القيم الثقافية المحلية ؛ وهذا المؤشر واضح في الحالة المصرية حيث برزت ظواهر سلوكية وثقافية غريبة على النمط القيمي المصري الذي تم اختراق بعض مكوناته ، الأمر الذي يمثل تهديداً ينبغي أن تعالجه السياسة الأمنية الإنسانية عبر منطلق آخر ، وليس من خلال الرقابة أو انتهاك الخصوصيات ، وإنما عبر تشجيع منطلق الحوار والنقاش والجدل الفكري ، في إطار الضوابط الأخلاقية والقيمية المجتمعية ، التي تمثل "ثوابت" تحظى بقدر من الاتفاق حولها.

٧ - غياب الأمن السياسي والمجتمعي ، ويتمثل جوهره - كما يحدده التقرير- في سهولة انتشار الأسلحة وتقنيات صناعاتها ، وانتعاش أدوار شركاتها على المستوى العالمي ؛ وهو أمر من الممكن أن يمثل تهديداً إذا أفلح في اختراق السياسة الأمنية المصرية ، ذلك

الصحي" ، وانتشار الكثير من الأمراض بشكل وبائي في البلاد ، والأرقام الحقيقية مخيفة في هذا الصدد ، في ظل تداول معلومات عن دخول أطعمة ولحوم مستوردة ، ومبيدات ، وكيماويات تؤدي إلى الإصابة بأمراض خطيرة مما يهدد الأمان الصحي للمواطنين المصريين والذي ينبغي أن تأخذه السياسة الأمنية الإنسانية في الحسبان.

٤ - غياب الأمن الشخصي .. ورغم أن مؤشرات غير واضحة في الحالة المصرية ، إلا أنها آخذة في الظهور ، ومن ذلك عصابات الجريمة المنظمة التي تستخدم أحدث أدوات التكنولوجيا المعاصرة ؛ وتمثل تهديداً لسياسات الأمن العام: مثل عصابات تهريب المخدرات ، وتزيف العملة ، والدعارة ، وتوظيف الإنترنت في استخدام جرائم حديثة ؛ الأمر الذي ينبغي أن تأخذه أيضاً السياسة الأمنية الإنسانية في الاعتبار...

٥ - غياب "الأمان البيئي" ، ومؤشرات ذلك واضحة في الحالة المصرية التي عانى من كافة أشكال التلوث البيئي (السمعي ، والبصري ، وفي الماء (النيل) ، والهواء) حيث تعد القاهرة واحدة من أكثر المدن في العالم تلوثاً ، ومثالها قضية "السحابة السوداء" التي تغطي سماء القاهرة ، وتختفى لتعود من جديد سنوياً لتثير ظاهرة إلقاء المسؤولين المصريين الاتهامات على بعضهم البعض بالتسبب في حدوثها ، مع العجز عن إيجاد تفسير وتشخيص حقيقي لها ، ومن ثم التمكن من معالجتها. وقد أفرزت المشاكل البيئية العديد من المشاكل الأخرى ، والتي تمثل تهديداً حقيقياً للسياسة الأمنية الإنسانية المصرية.

٦ - غياب الأمان الثقافي يتمثل جوهره في أن انتقال المعرفة والمعلومات عبر وسائل الإعلام والمعلومات - بصورة غير متكافئة - يمكن أن يهدد القيم الثقافية المحلية ؛ وهذا المؤشر واضح في الحالة المصرية حيث برزت ظواهر سلوكية وثقافية غريبة على النمط القيمي المصري الذي تم اختراق بعض مكوناته ، الأمر الذي يمثل تهديداً ينبغي أن تعالجه السياسة الأمنية الإنسانية عبر منطلق آخر ، وليس من خلال الرقابة أو انتهاك الخصوصيات ، وإنما عبر تشجيع منطلق الحوار والنقاش والجدل الفكري ، في إطار الضوابط الأخلاقية والقيمية المجتمعية ، التي تمثل "ثوابت" تحظى بقدر من الاتفاق حولها.

٧ - غياب الأمن السياسي والمجتمعي ، ويتمثل جوهره - كما يحدده التقرير- في سهولة انتشار الأسلحة وتقنيات صناعاتها ، وانتعاش أدوار شركاتها على المستوى العالمي ؛ وهو أمر من الممكن أن يمثل تهديداً إذا أفلح في اختراق السياسة الأمنية المصرية ، ذلك

هوامش الدراسة

- (١) ناصيف نصار ، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟ بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط١ ، ٢٠٠٠م ، ص ١٣ : ٧.
- (٢) راجع حول موضع قضية " المواطنة " في دراسات النظرية السياسية المعاصرة:
- Dreek Heater, What is Citizenship ?, London., polity press, 1999.
 - Faulk, K, Citizenship, London: Rout Ledge, 2000.
 - Delanty G, Citizenship in Global Age, Buckingham, open university Press, 2000.
 - Will kymlicka and Wayne Norman (ed.), Citizenship in Diverse societies, Oxford University press, 2000.
 - Bernard Crick (ed.), Citizens:Towards a Citizenship Culture, London: Blackwell Publishers, 2001.
 - Andrew Heywood, Political Theory, New York: Palgrave, 1999.
 - Vandenberg (ed), Citizenship and Democracy in a Global Era, U.S.A. St. Marti press 2000.
 - Christian Lemke, Citizenship and European, World Affairs 160, No, 4 (1998).
 - Norman and Kymlica, "Return of the Citizen: A survey of Recent works on Citizenship Theory " Ethics, vo.104, No 2 (January 1994).
- (٣) حول التعريفات المختلفة لمفهوم " مناخ الرأي العام " ، والذي يمكن مقارنته بمفهوم "مناخ المواطنة" راجع:
- حامد عبد الماجد ، دراسات في الرأي العام.. مقارنة سياسية ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ، ٢٠٠٣م ، ص ٣٣ : ٣٤ حيث تتم مناقشته في إطار المرحلة الثانية من مراحل تشكيل ظاهرة الرأي العام من قبل السلطة الحاكمة ، وعبر أدواتها وأجهزتها المختلفة ، وهذه المرحلة هي مرحلة التفاعل والنقاشات والحوار حول القضية المثارة " موضوع الرأي العام " ، وهي بدورها تفضي إلى المرحلة الثالثة وهي تبلور الرأي وانقسامه بين أغلبية ، وأقلية..
- (٤) راجع حول الأبعاد المختلفة لمفهوم المواطنة :
- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, Indiana Journal of Global Legal Studies, 2000, Vol.7, pp.,455 - 479
- حيث يتم التمييز بين أربعة أبعاد للمواطنة وهو يقدم جوانب أساسية للتحليل اعتمدها في هذه الدراسة مع عدم الوقوف كثيرا أمام البعد الأول لكونه ألصق بمفهوم الجنسية ومجال دراساتهما في إطار القانون الخاص ، وليس دراسات الحياة السياسية كوضعية هذه الدراسة ، والأبعاد الأربعة للمواطنة هي:
- ١- المواطنة كتعبير عن حالة أو وضعية قانونية As Legal Status.
 - ٢- المواطنة كمجموعة من الحقوق والواجبات As Right and obligations.

٣- المواطنة كأنشطة سياسية As Political activities.

٤- المواطنة كتعبير عن الهوية والانتماء الجماعية As a form of Collective identity.

(٥) حول المواطنة المصرية كوضعية حقوقية دستورية وقانونية راجع:

- مجموعة الحقوق والواجبات العامة الواردة في الدستور حول "المواطن المصري" (المواد ٤٠-٦٣) ومنها م: ١٤ (الوظائف)، م: ٤٠ (المساواة)، م: ٤٦: (حرية العقيدة)، م: ٤٧: (حرية التعبير)، م: ٤٩: (حرية البحث المعمل والإبداعي..)، م: ٥٦ (إنشاء النقابات)، (السلطات العامة م: ١٠٠)، م: ٦٨ (التقاضي..)، وغيرها من المواد والنصوص التي يحفل بها الدستور ١٩٧١م المصري الدائم، والقوانين المكملة في: د. سعد عصفور، القانون الدستوري: دراسة مقارنة بين دستور ١٩٢٣، والدستور المصري الدائم ١٩٧١م، الإسكندرية: منشأة المعارف، ط ٢، ١٩٨٠، وكذلك د. محمد حسنين عبدالعال: القانون الدستوري، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م، وراجع نص الدستور المصري في طبعته الإليكترونية:

<http://www.hrcap.org/Arabic/Egypt Const.> -

(٦) Vandenberg, A (ed), Citizenship and Democracy in a Global Era, USA. Marti's press, 2000, pp., 127 - 138

Matthew J. Gibney (ed.), Globalizing Rights, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp., 180 - 233

(٧) طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م، ص: ٤: ١٢.

(٨) حول إشكاليات قضايا حقوق المواطنة والمشاركة السياسية وتمثيل المجموعات المتنوعة راجع:

- Norman, W., Citizenship in Diverse societies, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp., 99 - 154.

وحول علاقة المواطنة بالديمقراطية في الخبرة والواقع العربي راجع:

- د. على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠١م.

- د. خليل أحمد خليل: التورث السياسي في أنظمة الجمهورية العربية المعاصرة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠٠٣م، حيث يناقش خصائص التورث السياسي في حالات واقعية محددة في صفحات ٥٣: ٦٤

وحول علاقة المواطنة بقضية الديمقراطية والإصلاح و العوامل الخارجية في المنطقة العربية والعالم الإسلامي راجع رؤى مختلفة:

- نبيل شبيب، الهيمنة الأمريكية مستمرة حتى حين، 2002-2-14 Islam on line.net.

هالة مصطفى، الافتتاحية: المبادرة الأمريكية للديمقراطية في العالم العربي، مجلة الديمقراطية في العالم العربي، مجلة الديمقراطية، العدد (٩)، يناير ٢٠٠٣م، ص ٥-٨.

- السيد ياسين، المواطنة في زمن العولمة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، (سلسلة المواطنة - ٥)، ٢٠٠٢م.

(٩) حول كيفية تحليل العلاقة بين متغيرات الدراسة من الناحية المنهجية راجع:

- د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٢٩: ١٢٤، ومن الناحية الموضوعية راجع: ديل إيكيان، الإدراك المتغير لسلطة

- الدولة في ثلاث دول عربية: مصر ، والمغرب ، وعمان ، المستقبل العربي ، العدد (٩٩٤م) ، مايو ، ١٩٨٧م ، ص ١٢٢-١٤٧ .
- د. رحمة بورقية ، الدولة والسلطة والمجتمع .. دراسة في الثابت والمتحول .. بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ١ ، ١٩٩١م ، حيث تقدم رسداً وتحليلاً للاتجاهات والمدارس المختلفة بهذا الصدد في مقدمة الكتاب ص ٩ - ٢٦ .
- د. ناصيف نصار ، منطق السلطة:مدخل إلى فلسفة الأمر ، بيروت: دار أمواج ، ط ١ ، ١٩٩٥م .
- (١٠) راجع حول ذلك الأمر العديد من الدراسات السياسية ، ومنها: د. حامد عبد الماجد ، دراسات في الرأي العام .. مقارنة سياسية ، مرجع سابق .
- أما عن مبدأ المواطنة ومفهوم المواطنة المصرية -- راجع:
- طارق البشري ، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م ، (مبدأ المواطنة) ص ص ٧٢-٧٥ وكذلك حول نفس القضية راجع:
- وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة القاهرة المركز القبطي للدراسات الاجتماعية (سلسلة المواطنة رقم - ٣) ، ١٩٩٩م .
- إسماعيل صبري عبد الله: ووليم سليمان قلادة ، ومحمد سليم العوا ، المواطنة: تاريخياً ودستورياً ، وفقهياً ، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٦م .
- (١١) Joel.S. Migdal, Strong societies and weak state: state-society relations and state capabilities in the third world, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp., 213-232.
- وعن وضعية الدولة في العالم العربي بهذا الصدد راجع:
- غسان سلامة ، قوة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة العربية ، بيروت: مجلة المستقبل العربي ، العدد (٩٩٤م) ، مايو ١٩٨٧م .
- (١٢) حول هذه الوثيقة التاريخية التي تعد من أولى الوثائق المصرية الكاشفة عن نمط تعامل السلطة الحاكمة مع الرأي العام راجع: - حامد عبد الماجد ، دراسات في الرأي العام... مرجع سابق .
- وبصدد أحد النماذج التاريخية لعلاقة الرأي العام المصري بالسلطة الحاكمة ، والذي يجسد صورة من مواقف المختلفة إزاء هذه السلطة راجع:
- أبو اليسر فرج ، الدولة والفرد في مصر: ظاهرة هروب الفلاحين في عصر الرومان ، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية ، ط ١ ، ١٩٩٤م .
- أما عن رؤية الحاكم المصري باعتباره "فرعوناً" في علاقته مع شعبه ، وأحياناً يفضى بذلك لفظاً أو معنى راجع حول مقولة الرئيس السادات عن نفسه والرئيس عبد الناصر:
- محمد حسنين هيكل ، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات ، بيروت المكتب العصري ، ١٩٨٤م .
- (١٣) راجع : نموذج العلاقة السياسية الفرعونية كأحد المفاهيم التحليلية المفسرة لعلاقة "الإنسان" المصري بـ "السلطة الحاكمة" د. جمال حمدان ، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان ، القاهرة: دار النهضة المصرية ، ١٩٨٧م .
- وحول تأصيل الفرعونية السياسية باعتبارها "علاقة" سياسية من وجهة النظر الإسلامية راجع:
- د. سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية ، دراسة في الواقع العربي المعاصر ، القاهرة: كلية الاقتصاد ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢م .

- وحول بعض الوقائع الدالة على هذه العلاقة مما تنقله الصحافة راجع:
- سامح السباعي ، المواطن والمواطنة ، جريدة الأهرام ، ٢٠ فبراير ٢٠٠٠ م ، وكذلك مصطفى شفيق ، الحكومة.... والمواطن الغلبان ، جريدة الوفد ، ١١ نوفمبر ٢٠٠٣ ، ص ٦ .
- (١٤) Davsion phillps, Public Opinion, Knowledge and power, Columbia University Press, 1988, pp. 17 - 23.
- (١٥) Norman John Powell, Anatomy of public opinion, New York: Prentice-Hall. Inv1991, 34 - 55.
- (١٦) حول تعليم قيم المواطنة راجع:
- Chris Wilkins, Citizenship Education, in Richard Baily, Teaching values and citizenship a cross the curriculum, (London: Kogan page Limited, 1st edition, 2000, pp., 17- 18.
- ولتحليل محتوى خبرة تعليمية راجع: د. على محمد الصغير ، قراءة تحليلية لمحتوى وثيقة المواطنة للصفين الثالث والرابع الابتدائي في المملكة المتحدة (في ندوة بناء المناهج) ، طريق الإسلام أون لاين في ١٩ أكتوبر ٢٠٠٣ م .
- (١٧) حول حق الاتصال وما يرتبط به من حق الحصول على المعلومة راجع:
- محمد حسام لطفى ، حرية الرأي والتعبير في ضوء القوانين الرقابية في كتاب "المصادرة". مداولات الملتقى الفكرى الرابع للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٦-١٧ يونيو ١٩٩٤ م ، القاهرة: المطبعة التجارية للنشر ، ١٩٩٥ م ، ص ٢٣ - ٣٨ .
- (١٨) راجع: عبد الباسط عبد المعطى ، الإعلام وتزييف الوعي ، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٣ وأيضاً: فانس بيكارد ، (ترجمة زينبات الصباغ) ، إنهم يصنعون البشر ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٤ م .
- (١٩) طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ١٩٥٢ م ، القاهرة : دار الهلال (كتاب الهلال ٤٩٠) ، ١٩٩١ م ، ص ١٣٥ - ١٤٣ .
- (٢٠) حول الدعاية السياسية ودورها في تشكيل الرأى العام ومن ثم مناخ المواطنة ، راجع:
- جى دور ندان (ترجمة:د. رالف رزق الله) ، الدعاية والدعاية السياسية ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٦ م ، ص ٢١ - ٣٤ وراجع كذلك:
- Emary S. Bagardus, The making of public opinion, New York association press, 1998, pp., 223 - 232.
- (٢١) راجع حول علاقة هذه القضية بمسألة المواطنة المصرية:
- طارق البشرى ، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، وأيضاً راجع:
- لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية في مصر ، القاهرة: مركز بحوث الوحدة العربية ، ١٩٨٨ م .
- مجموعة مؤلفين ، المسألة الطائفية في مصر ، بيروت: دار الطليعة ، ١٩٨٠ م .
- (٢٢) حول الملامح الأساسية للأزمة السياسية في أواخر عهد الرئيس السادات ، حيث تزايد التركيز على الأبعاد الطائفية في قضية المواطنة في ذلك الوقت راجع : - محمد حسنين هيكل ، مرجع سابق ، وكذلك تقرير ميريت بطرس غالى للمستولين المصريين ، القاهرة : يناير عام ١٩٧٩ م بعنوان : "الأقباط في مصر"
- تقرير مرفوع للمستولين في الدولة وأجائى من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملى ، وهو يكرر مضمون - رغم النفي - مجموعة المطالب التى وردت

في أعمال المؤتمر القبطي بأسبوط ١٩١١ م ، والأمر الذي يلفت الانتباه أن نفس المضمون أكد عليه مؤتمر الكنيسة القبطية في ١٧ يناير ١٩٧٧ م. وثمة دراسات في نفس الاتجاه من الناحية الفكرية منها دراسة جاك تاجر ، أقباط ومسلمون ، ١٩٥١ م ، وكذلك دراسة القمص الراهب أنطونيوس الأنطوني: "وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها في العصر الحديث" ، القاهرة: دار الطباعة القومية بالفجالة ، د.ت.

(٢٣) Eberhard Kienle, The grand Delusion: Economic and Democratic reform in Egypt, London: I B Taurus, 2001.

(٢٤) حول وثيقة "المواطنة والحريات" التي أصدرها الحزب الوطني الحاكم في مؤتمره ٢٠٠٣ ، راجع :
- مؤتمر الحزب الحاكم يقر مبدئياً إصدار وثيقة حقوق المواطنة وحقوق الإنسان ، ١٩ / ١٠ / ٢٠٠٣ م ،
Middle East online.net.

وحول قضية الحوار الوطني راجع :

- هل يتفاعل الحزب الحاكم في مصر مع مطالب الأحزاب السياسية في الحوار الوطني
Middle East online.net 26-10-2003

(٢٥) راجع حول ذلك: مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (مجموعة التقارير الكاملة) ، وكذلك تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان ، ومنظمة العفو الدولية ، وتوجد نماذج منها على مواقع هذه المنظمات والمراكز على شبكة الإنترنت ، وكذلك راجع: د. سعيد النجار: مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة، رسائل النداء الجديد ، (٦٤) ، مايو ٢٠٠٣ م.

(٢٦) تعد انتهاكات حقوق الإنسان المصري من وجهة نظرنا من أهم المحددات التي يجب أن تخضع للدراسة بصدد تشكيل مناخ المواطنة ، والواقع أنه لا توجد إسهامات علمية مباشرة منشورة في هذا الصدد ، ولذلك سوف نتناولها تفصيلاً في البحث القادم ، وراجع رؤية مقارنة في: ناعوم تشومسكي ، (ترجمة: هيثم حجازي). ضبط الرعاع ، عمان الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧ م.

(٢٧) حول فكرة "الانحراف التشريعي" ودورها في الحياة السياسية المصرية وانعكاساتها على مناخ المواطنة ، راجع :

محمد ماهر أبو العينين: الانحراف التشريعي والرقابة على دستوريته: دراسة تطبيقية في مصر ، القاهرة: دار النهضة المصرية ، ١٩٨٤ م.

(٢٨) د. وحيد عبد المجيد ، الوطنية والتكفير السياسي في مصر ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٥ م.

(٢٩) راجع الوظيفة التطويرية والاستيعابية للنظام السياسي المصري ، وتقييم مدى فعاليتها إزاء التيارات الإسلامية ، وراجع :

Hamed Quisay, Explaining the change: How we can explain the Egyptian regime policy towards Muslim Brotherhood, Berlin: The international Middle east association, 2000, compare another vie .

- Sameh Fawes, Accommodating, Islamic Fundamentalism in a secular state, Egypt as Case study, M.A, Thesis, Institute of Development Studies (IDS) university of Sussex, United Kingdom, September, 2001.

(٣٠) هناك ممارسات رقابية تعكس انتهاكاً لحقوق الإنسان المصري في المعرفة والحصول على المعلومة والاتصال
- حول ذلك راجع: محمد حسام لطفى ، مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٦١ .

(٣١) حول استعراض التعريفات المختلفة للسياسية الأمنية والتمييز بينها وبين المفاهيم المقاربة لها ، راجع: تقرير: "عولمة ذات وجه إنساني"، (تقرير سنوي) الأمم المتحدة: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، القاهرة: مطابع الأهرام ، ١٩٩٩ م.

(٣٢) خديجة عرفة: تحولات مفهوم الأمن.. الإنسان أولاً ،

.Islam online.net. 7-9-2003 (political concepts)

(٣٣) راجع خاتمة هذه الدراسة صفحات: ٤٧ - ٤٩ .

(٣٤) راجع حول ذلك الدراسة القيمة في الموضوع: نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأمن في العالم العربي: الحرية والتحديث ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٢٠٠٢ م.

(٣٥) نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأمن في العالم العربي ... مرجع سابق.

(٣٦) من الأمثلة الشائعة شركات الأمن الخاصة التي يؤسسها البعض من العاملين السابقين في الأجهزة الأمنية لتقديم الخدمات الأمنية ، وهو اتجاه تم انتقاده بشدة عند ظهوره ، في إطار سياسات التخصص من قبيل العديد من الكتاب ، ومن أبرز مؤثراته الظاهرة انتشار حالات الحراس الخصوصيين ، وبلطجة البودي جاردز حول رجال الأعمال ، والفنانات ، وغيرهم من النخب الصاعدة في المجتمع المصري..

(٣٧) المرجع السابق.

(٣٨) راجع: طارق البشري ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ... مرجع سابق ، ص ١٤٧-١٥٢ .

(٣٩) حول الانتخابات البرلمانية ٢٠٠٠ والتي شهدت ظاهرة الإشراف القضائي - والجدل بصددتها راجع:

- Mona Makram Ebeid, Egypt's parliamentary elections, Middle East Policy, VIII, No.2, June 2001, pp., 32 -44.

وحول الموضوع بشكل عام راجع:

- Peter V. Marsden, Citizens, politics, and social communication: Information influence in an election campaign, Public Opinion Quarterly, Vol.60, No.4 (Winter, 1991, pp., 650 - 652).

(٤٠) راجع: "وزير التعليم المصري: طردنا آلاف المدرسين ... وأمريكا لا تتدخل بمنهجنا رغم أنها أكبر الممولين الأجانب" حديث الوزير مع جريدة الشرق الأوسط الدولية المطبوعة في لندن ، ٩ مارس ٢٠٠٤ م ، حيث يعترف الوزير " أتلقى تقارير أمنية ، وتقارير متابعة من الأجهزة الرقابية في الوزارة ، ومن شكاوى أولياء الأمور ، وما تنشره وسائل الإعلام... وعندما أتيقن من الخروج عن الخط الوطني أقوم بإبعاد هذا المدرس فوراً " ، والإشكالية هنا تتمثل في تحديد ماهية الخط الوطني ، وكيفية الخروج عنه ، وأشكاله ، وصور الجزء المترتبة على ذلك..

(٤١) راجع: Hamed Quisay, Continuities and Changes: The relationship between the Egyptian political regime and Islamic Movements, Unpublished paper, 2004

(٤٢) حول ضعف الظاهرة الحزبية وقوى المجتمع المدني في مصر راجع:

وحيد عبد المجيد (محرر) ، التطور الديمقراطي في مصر: البرلمان ، والأحزاب ، والمجتمع المدني في الميزان ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٢٠٠٣ م ، ص ٢٤٧-٢٥٤ .

(٤٣) راجع: جهاد عودة (محرر) ، سياسة الأمن العام - مدخل تنفيذ السياسات ، جامعة القاهرة: مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة ، أكتوبر ٢٠٠٢ م. وتتضمن ورقة بحثية تقدم بها د. جهاد عودة ، والمداخلات ، وورقة عمل تعبر عن وجهة نظر المركز لتفعيل السياسات الأمنية.

(٤٤) راجع هذه الدراسة صفحات: ٤٣ - ٤٥ .

(٤٥) راجع التفرقة بين "النوعين" من الجريمة، و"النمطين" من السياسية العقابية:

- د. فوزية عبدالستار، قانون العقوبات المصري، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٤ حيث تناول في القسم الأول: أنواع الجرائم المختلفة، وأنواعها، وأشكالها، وفي القسم الثاني: العقوبات المختلفة والسياسات العقابية..... إلخ.

(٤٦) قامت السياسة الأمنية المصرية ولفترات طويلة على منطلق الاهتمام بالأمن السياسي على حساب الأمن الجنائي، ومن المؤشرات على ذلك ما تفجر في فبراير ومارس ٢٠٠٤م من أحداث بمحافظة أسيوط "قرية النخيلة" و"نجع عبدالرسول"، فقد كشفت أحداث "قرية النخيلة" التي تحولت إلى قلعة محصنة لتجار المخدرات والخارجين على القانون، ولم تستطع الداخلية دخولها إلا بعد حصار لعدة أيام بعشرات الآلاف من القوات وقصف مدفعي سقط فيه عشرات الضحايا من الجنائين يذكر أحد الكتاب "مصر كلها تتساءل: كيف وصلت الأمور في النخيلة إلى هذا الحد من الخطورة؟ وأين كانت أجهزة الأمن والحكم المحلي في أسيوط؟ رغم أن هذا الوضع الخطير لم يكن وليد يوم أو شهر، أو سنوات؟ وكيف استطاع "أولاد حنفي" حشد هذه الأسلحة؟ ومن أين جاءوا بالأموال لشراء الأسلحة؟ وهل منع قانون الطوارئ عصابة "أولاد حنفي" من الخروج على الدولة، و تحويل بلدتهم إلى دويلة يحكمونها بالحديد والنار؟

راجع: مجدى سرحان، في الهواء، جريدة الوفد المصرية، ٧ مارس ٢٠٠٤م.

"كشفت الأحداث عن عملية تبادل المنافع بين "أولاد حنفي" و"الدولة"، إذ قدم أولاد حنفي للدولة خدمات في مواجهة الإرهابيين الذين كانوا يخبثون في الصعيد.. وفي المقابل تركت الدولة لهم الجبل على الغارب كى يتاجروا في المخدرات، ويستولوا على الأراضى بوضع اليد، والواقع أن الخسارة التي تكبدها المجتمع من شيوخ المخدرات وامتداد آثارها القاتلة بين الملايين من الشباب، لا يمكن قياسها بالقبض على عدة إرهابيين مهما كان حجم خطورتهم. ولعل ما حدث يذكرنا بعضو مجلس الشعب عن سيناء عايد سليمان، الذى أبدى أسفه الشديد حين ألقى القبض عليه، فقد عايرنا الرجل بأنه أسدى خدمات جليلة للأمن المصري... وقد كوفئ بالحصانة والتجارة في المخدرات.. وتساءل بدهشة كيف يقبضون عليه؟"

راجع: عماد الغزالي، صدى، جريدة الوفد المصرية، ٧ مارس، ٢٠٠٤م.

ويتساءل الدكتور محمد السيد سعيد بمرارة: "الحمد لله أن الدولة قررت تصفية إمبراطورية "أولاد حنفي" قبل طرح مبادرة أمريكية أو ألمانية، أو من أى جنسية أخرى لتحرير قرية النخيلة من عصابات الإجرام، وبذلك ثبت أن الدولة المصرية قادرة على اتخاذ مبادرات إيجابية من تلقاء نفسها عندما تشاء، وقد أثلجت هذه المبادرة صدر القوى الوطنية الديمقراطية على الأقل لأنها حرمت المحافظين الجدد، واليمين المسيحي، والحزب الجمهورى بل الولايات المتحدة كلها من ادعاء الفضل في تحرير النخيلة من استبداد "أولاد حنفي" وشركاه، لضم القرية المكلمة لمنظومة التجارة العالمية، والأهم أن هذه المبادرة لم تأخذ بمنهج التدرج طويل المدى في الإصلاح" راجع: د. محمد السيد سعيد، مكاشفات، القاهرة: جريدة القاهرة، ٧ / ٣ / ٢٠٠٤م.

(٤٧) راجع حول هذا الموضوع: حامد عبدالمجيد، الحركة الاسلامية والأنظمة العربية، القاهرة: مركز الإعلام العربى للطباعة والنشر، ١٩٩٤م، ص ٩ - ٢٨.

(٤٨) ظاهرة المراجعات المختلفة التي قامت بها بعض التيارات الإسلامية وتحلت بموجبه عن استخدام العنف يعد مكسباً للسياسة الأمنية، ولكن في نظرنا أن الظاهرة أعمق من ذلك، وينبغى أن يتم مناقشتها على هذا الأساس للوصول إلى الحلول المطلوبة.

راجع بصدد هذه المراجعات وجهات نظر مختلفة:

- محمد خليل الحكيم ، فقه المراجعات وسطور في النقد الذاتي ، القاهرة: مركز المستقبل للدراسات والبحوث. <http://www.moragaat.com/9/2000>

- منتصر الزيات ، قراءة في التحولات الفكرية للجماعة الإسلامية ، القاهرة: مركز المستقبل للدراسات والبحوث. <http://www.moragaat.com/study/02/tah/htm>

وعن مقارنات لنماذج مختلفة في إطار المراجعات راجع:

- راشد الغنوشي ، دروس الحوار: مراجعات في خبرة الحركة الإسلامية في تونس ، القاهرة: مجلة المنار الجديد ، العدد (١٠) ، راجع النسخة الإلكترونية: <http://almanar.net/issues/10/4.ht>

- د. طارق عبدالحليم ، رؤية في تحولات الحركة الإسلامية في مصر: الإخوان المسلمون في نصف قرن ، القاهرة: مجلة المنار الجديد ، العدد (١١) ، راجع النسخة الإلكترونية:

<http://almanar.net/issues/11/4.htm>

وبصدد رؤية لتقييم هذه المراجعات:

- Mohamed Yehia, Egyptian regime demonstrates the uses and buses of repentance, Muslimmedia.com, December 2003, Islamic Movement.

(٤٩) من أمثلة ذلك النوعية من الجرائم الجديدة في الحياة المصرية الناتجة عن الثورة الاتصالية ، وانتقال أنماط شاذة من ممارسات المجتمعات الغربية إلى المجتمعات العربية والإسلامية من قبيل ما عرف بـ "عبدة الشيطان" ، وظواهر الشذوذ المختلفة التي تتناقلها وسائل الإعلام ، وشغل بها الرأي العام فترة طويلة من الزمن.

(٥٠) المرجع السابق.

(٥١) حول وضعية أماكن الاحتجاز التابعة للداخلية ، ومدى ملاءمتها للمعايير الدولية لحقوق الإنسان ، راجع:

- تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن أماكن الاحتجاز التابعة للداخلية ، وأوضاع المحتجزين فيها... ، وعلى سبيل المثال أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر (تقرير صادر في ٢٠٠١م).

(٥٢) محمد سليم العوا ، وفاة مواطن ، جريدة الاتحاد الإماراتية ، (خدمة زاد الصحيفة) ، (مسلسل/١٤٦) ، صفحات: ٢٤ ، ١٧/١١/٢٠٠٣م.

(٥٣) حول سياسات الضبط الأمني وتنفيذ الأحكام ، راجع:

- مجدى أحمد حسن ، فاعلية الأداء الضبطي لرجال الشرطة : دراسة مقارنة ، جامعة القاهرة : كلية الحقوق - رسالة دكتوراه ١٩٨٩م ، حيث يحلل في الباب الثانى "العوامل المؤثرة في الأداء الضبطي لرجال الشرطة ، وفاعلية هذا الأداء" ، ثم يناقش "السياسات الأمنية و الأوضاع الاقتصادية ، وعلاقتها بالأداء الضبطي" و "مفهوم وأساليب السياسات الأمنية ، وتأثيرها على الأداء الضبطي".

(٥٤) حول سياسات العقاب الجماعى في الخبرة المصرية - راجع: تقارير المنظمة العربية والمصرية عن محاصرة بعض القرى المصرية وعقابها عقاباً جماعياً بصدد أحداث معينة غالباً ما توصف بأنها أعمال إجرامية وخروج على القانون ، وقد شهد ذلك الأعوام ١٩٨٧ - ١٩٩٧م ، وما أشرنا إليه سابقاً في أحداث قرية النخيلة ، ونجع عبدالرسول ٢٠٠٤م ، ودلالة ذلك.

(٥٥) راجع حول ذلك: مصر بدون تعذيب ، حملة مركز مساعدة السجناء ضد جريمة التعذيب ، تقرير عن تعذيب المواطنين في أقسام الشرطة (٢٠٠٢م).

(٥٦) على امتداد الفترة من ١٩٩٢-٢٠٠٢م تمت إحالة ٢٥ قضية للمحاكمة العسكرية اتهم فيها بالأساس أعضاء الحركات الإسلامية ، وبلغ إجمالي المتهمين ١١١٦ صدر الحكم بإعدام ٧٤ متهماً منهم راجع: تقرير حقوق الإنسان في مصر لعام ٢٠٠١م الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، وحول نموذج لهذه المحاكمات راجع:

- Egypt targets global Islamic movement in service of global state terrorism, Muslimmedia International, December, 16- 31, 2001, Egypt.
- Egypt targets global Islamic movement in service of global state terrorism, Muslimmedia International, December, 16- 31, 2001, Egypt.

(٥٧) تذكر التقارير بصدد سياسات الاعتقال أن هناك حالات تجاوزت سنوات اعتقالهم عشر سنوات ، وهناك حالات أخرى دخلت المعتقل وعمرها ١٥ سنة وما زالت مستمرة ، وهناك مئات الحالات التي حصلت على أحكام قضائية بإنهاء اعتقالها تتجاوز الـ ٢٠ حكماً ولم يتم الإفراج عنهم ، ويعاد اعتقالهم بأمر جديد ، أما عن الأوضاع الصحية ، والحرمان من الزيارة ، ومن دخول الامتحانات فحدث ولا حرج ، وكلها تشكل انتهاكاً واضحاً للحقوق المدنية والتي هي الركن الأساسي في حقوق المواطنة ، لمزيد من التفاصيل راجع:

- تقارير مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء دفاعاً عن حقوق السجناء ١٩٩٧-٢٠٠٣م.

(٥٨) راجع حول هذه الصورة من السياسة الأمنية تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان من قبيل:
- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز في مصر (تقرير صادر ٢٠٠١) ، مرجع سابق ، والاحتجاز والمحتجزون في مصر ٢٠٠٢.

(٥٩) راجع حول نماذج محددة لذلك: في تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان بعضها لدوافع سياسية ، والأخرى لدوافع غير سياسية ، ومن أشهرها في السنوات الأخيرة اختفاء رئيس الوزراء الليبي الأسبق الدكتور منصور الكيخيا ، والصحفي بالأهرام رضا هلال...

(٦٠) تحفل مذكرات العديد من الذين جرى اعتقالهم بصدد أحداث سبتمبر بالكثير من النماذج والأمثلة من هذا القبيل ، ومنها مذكرات الصحفيتين صافيناز كاظم ، وفريدة النقاش وبعض كبار السياسيين المصريين مثل المرحوم فتحى رضوان...

(٦١) و (٦٢) الواقع إن تناول مثل هذه القضايا الدقيقة والحساسة يجب أن يتم على أساس من رصد واقعي وأمين لما يجري بالفعل في هذه الأماكن من أحداث ، وبالتالي استخراج واستنباط الملامح الأساسية للسياسة الأمنية عبر التقدير الفعلي والقياس العملي

(٦٣) راجع نموذج لإحدى حملات التفتيش داخل السجنون في:

- تقرير عن أوضاع السجنون المصرية: نموذج "سجن المزرعة العمومي السياسى سابقاً" ، جزئية تفتيش مصلحة السجنون ، وقد حذفنا من الاقتباس من الألفاظ ما يقع تحت طائلة القانون ، أو يجرح إحساس القارئ للدراسة ، مع الحفاظ على المعنى والفكرة راجع:

http://www.hrcap.org/A_Report12/part2.htm

(٦٤) نبيل عبد الفتاح ، مرجع سابق.

(٦٥) Sidney Verba, (et al), Citizenship activity: Who participate ? What do they say ?

American Political Science Review, Vol. 87, NO. 2, June 1993, p. 315.

(٦٦) راجع المبحث الأول: صفحات: ٧٠٦: ٧١٢.

(٦٧) راجع: د. حامد عبد الماجد ، دراسات في الرأى العام.. مرجع سابق ، ص ١٤٩ : ١٥١.

- (٦٨) فؤاد زكريا، عبد الناصر واليسار، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٤، ص ١١٢-١١٨.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ١٢٩:١٣٩.
- (٧٠) طارق البشري، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو، مرجع سابق. ص ١٤٥-١٤٦.
- (٧١) المرجع السابق، ص ١٤٧:١٤٨.
- (٧٢) طارق البشري، المرجع السابق، ص ١٥٠:١٥١.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ١٥١:١٥٢.
- (٧٤) حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ١٩٦-١٩٧ وعن الرقابة السياسية والحكومية راجع:
- Adnan amaney, Government Control of press in united Arab Republic, Journalism Quarterly, Vol, 49, No.2,1975, pp., 340 - 348.
 - Marina Stagh, The limits of Speech Prose literature and prose writers in Egypt under Nasser and Sadat, Stockholm: Stockholm oriental Studies, 1993.
- (٧٥) حول السياسة والرمز راجع:
- بيير بورديو، الرمز والسلطة (د. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي)، الدار البيضاء: دار تويقال، ١٩٩١م.
 - براتراند رسل، السلطة والفرد (ترجمة د. لطيفة عاشور)، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب الثاني: ١٤٤) ١٩٩٤م.
- (٧٦) راجع بصدد القضية:- "أسباب سياسية وراء التهديد بإجراءات عقابية" فتش عن هيكل في الإنذار لقناة دريم"، جريدة الحياة الصادرة بلندن، ٥ نوفمبر ٢٠٠٢م.
- (٧٧) راجع بصدد القضية: [http:// www.petitiononline.com/amrhald/petition.htm](http://www.petitiononline.com/amrhald/petition.htm)
- (٧٨) راجع بصدد القضية: مصر: الرقابة أطاحت ببرنامج رئيس التحرير لأنه انتقد الحكام العرب وأمريكا، جريدة أخبار الشرق، ٥ أبريل ٢٠٠٢، وراجع موقعه الإلكتروني. <http://www.thisissyria.net>
- (٧٩) راجع ما أشرنا إليه في الموضوع في المبحث السابق، ص ١٥.
- (٨٠) Isobel Lindsay, The voluntary sector, in, Benard crick, citizens: towards a citizenship culture, London: Blackwell Publishers, 2001, pp. 115:123.
- (٨١) حامد عبد الماجد، منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، مرجع سابق، ص ١٢٩:١٤٤.
- (٨٢) نادر فرجاني، المصريون والسياسة من استطلاع رأى ميداني، القاهرة: مركز المشكاة للبحوث والدراسات، ١٩٩٤م ونص الدراسة موجود على موقعه الإلكتروني.
- (٨٣) المرجع السابق.
- (٨٤) د. وحيد عبد المجيد، مرجع سابق.
- (٨٥) راجع حول هذه الأحداث التقرير التالي:- الشبكة الأورو-متوسطة لحقوق الإنسان (بيان صحفى صادر عن الشبكة الأورو-متوسطة يتناقض مع التزامات مصر بحقوق الإنسان، للاطلاع على البيان راجع .
- <http://www.euromednghts.net/english/emhrn-dicuments/presse/eases/02-04>
- المحور الخاص للشبكة الأورو-متوسطة.. العراق..
- (٨٦) راجع حول ذلك:

- عبد الهادي خلف ، المقاومة المدنية: مدارس العمل الجماهيري وأشكاله ، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، ط ١ ، ١٩٨٨م ، وكذلك راجع:

- د. حامد عبد الماجد ، العصيان السياسي..... سلسلة المفاهيم السياسية ، Islamonline.net.

(٨٧) جيمس سكوت ، المقاومة بالحيلة.. كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، بيروت: دار الساقى ، ١٩٩٥م حيث يذكر سكوت "إذا كانت لدى الضعيف أسباب بديهيّة ومبررة تجعله يسعى للعثور على ملجأ له خلف القناع حين يكون في حضرة السلطة ، فإن القوى أيضاً له أسبابه الوجيهة التي تجعله يرتدى بدوره قناعاً في حضرة الخاضعين".

(٨٨) هل يمكن لنا أن نعتبر ذلك مقياساً للفعالية في ظل عدم وجود الممارسات الأخرى التي تمكننا من تطبيق المقاييس المتعارف عليها في دراسات المشاركة السياسية مجرد تساؤل نظرحه للمقارنة مع ما قدمه جيمس سكوت بصدد "المقاومة بالحيلة" راجع حول ذلك:

- جيمس سكوت ، المقاومة بالحيلة.. كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، مرجع سابق ، ص ١٨ : ٢٨.

(٨٩) أبو اليسر فرج ، الدولة والفرد في مصر: ظاهرة هروب الفلاحين في عصر الرومان ، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط-١ ، ١٩٩٤م ، ص ص ١٢٦ : ١٣٧.

(٩٠) طارق البشري ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، القاهرة: دار الهلال (كتاب الهلال ٤٩٠) ، ١٩٩١م ، ص ص ١٤٩ : ١٥٣.

(٩١) المؤشرات نقلاً عن تقرير التنمية البشرية السابق الإشارة له ، و كذلك دراسة الباحثة الأستاذة خديجة عرفة عن نفس الموضوع ، وراجع رؤية مقارنة: د. عبد الله الطائر ، إعادة تشكيل فهمنا الأمنى ، جريدة المدينة المنورة (خدمة زاد الصحفية: رقم ٨٧ / ٢٠ / ١١ / ٢٠٠٣).

١٧ الجمعيات الأهلية وتعزيز المواطنة : القيود والفرص ..

١. ايمن عبد الوهاب

مقدمة

ما بين إحساس الإنسان بالاهتمام والرغبة في المشاركة من جانب ، وبين شعوره بالمسئولية من جانب آخر، ترسخ فكرة المواطنة. وإذا كان الوعي بالمواطنة هو نقطة البدء، فإن المشاركة تبقى المرحلة الوسيطة للشعور بالانتماء الوطني وتحقيق المساواة. وبالتالي تظل المواطنة كقيمة عليا مرتبهة بقدرة البناء السياسى على الاستجابة للبناء الاجتماعى الاقتصادى ؛ ومن ثم يتوافر للإنسان القدرة على ممارستها.

هذا التوصيف النظرى للمواطنة ، يتجاوز حركة النضال والتضحيات التى قامت بها شعوب عديدة ، ويتجاوز أيضاً مراحل تطور فكرة المواطنة تاريخياً منذ تقاليد المدينة فى المجتمع الإغريقى القديم ، ومروراً بالتقاليد الرومانية التى نظرت للمواطنة -أساساً- باعتبارها مفهوماً قانونياً ، ولا يشير إلى الواقع الذى أفرزته الممارسة السياسية فى التاريخ المعاصر ، حيث أثبت أن المواطنة ليست حقاً يعطى مرة واحدة وللأبد ، بقدر ما يمثل مراحل متعاقبة من النضال^(١). وهو ما تؤكدته حركة الكفاح المصرية بتراكماتها النضالية ، بدءاً من الخطوات الأولى لتحقيق الدولة المستقلة فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، ممثلة فى دور محمد على ، ثم تأسيس مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م ، ومروراً بمحطات النهوض الوطنى المتتالية ممثلة فى حركة عرابى ، وثورة ١٩١٩ ، ووضع دستور ١٩٢٣م ، وانتهاءً بثورة ١٩٥٢م وحكم مصر بواسطة المصريين للمرة الأولى فى تاريخ مصر منذ آلاف السنين^(٢).

ورغم امتداد حركة النضال لتحقيق المواطنة ، ومرورها بفترات صعود وفترات انحسار ، فقد ظلت الأدبيات المصرية الساعية لتأصيل مفهوم المواطنة وربطه بقضية الديمقراطية قليلة. ويرجع البعض ذلك إلى تذبذب مسار العملية الديمقراطية ، وخاصة فى فترة ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبالتحديد بعد صدور دستور عام ١٩٢٣ ، حيث انتعشت الأفكار والأطروحات الخاصة بالديمقراطية والمواطنة التى ما لبثت أن انقطعت مع دخول البلاد

المرحلة الاشتراكية والتنظيم الواحد. وإن كان من الملاحظ أن الثورة قد أعلنت من شأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في العمل والتعليم والتأمينات الصحية والاجتماعية ، إلى الحد الذى اختزلت معه حقوق المواطنة فى هذا البعد فقط^(٣). لتدخل المواطنة كمفهوم وممارسة خلال فترتى السبعينيات والثمانينيات مرحلة أخرى من الالتباس والتراجع ، ورغم التطورات التى تشهدها هذه المرحلة لاستعادة المواطنة الكاملة وتعميق ممارستها ، فما تزال هناك العديد من القيود والإجراءات التى تحول دون تحقيق ذلك ، والتى تعبر عنها الحاجة للإصلاح السياسى.

فقد لعبت الجمعيات الأهلية والنقابات دوراً رئيسياً وثابتاً فى الحياة المصرية ، وذلك انطلاقاً من كونها من أبرز مؤسسات التنشئة السياسية. هذه النتيجة توضحها حيوية البيئة السياسية ومحوريتها فى توجيه العمل الاجتماعى التطوعى فى مصر ، الذى بدأت إرهاباته مع خضوعها للحكم الأجنبى وللظروف الاجتماعية غير المواتية كحافز على تكاتف أفراد الشعب والتنظيمات الشعبية الدنيا. ورغم عدم قدرة القطاع الأهلى على الحفاظ على قوة الدفع التى حققها خلال مرحلة النشأة (أواخر القرن التاسع عشر) ومرحلة العهد الليبرالى ، إلا أن المؤشرات توضح أن هناك حركة نشطة متدرجة أخذت تدب فى جسد هذا القطاع منذ أواخر الثمانينيات.

وهنا يجب التأكيد مسبقاً إلى العمق التاريخى للعمل الأهلى الذى فرض خصوصية وتميزاً للتجربة المصرية ، مقارنة بتجارب أخرى فى المنطقة من جانب ، ودوره الإيجابى فى مقاومة الاستعمار وحركة التنوير من جانب ثان ، وحتى دوره التنظيمى والوظيفى فى إطار سياسة الدولة خلال فترتى الخمسينيات والستينيات من جانب ثالث ، وكذلك دوره عندما اتجهت الدولة فى السبعينيات نحو التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادى من جانب رابع.

هذه السلسلة من مراحل التطور التى مر بها العمل الأهلى ارتبطت فى مجملها ما بين القدرة على امتلاك المبادرة كما حدث خلال مرحلة النشأة والتبلور ، وما بين قيام الدولة بالدور الرئيسى المسيطر والموجه لنشاطها فى أعقاب قيام ثورة يوليو ١٩٥٢. ولذا فقد تباينت مردودات ونتائج كل مرحلة ، حيث غلب على الحقبة السابقة عن قيام الثورة الطابع التنويرى والثقافى ، وإيجاد نمط جديد من التفاعلات المجتمعية ، فى مقابل القصور عن تلمس الاحتياجات الفعلية للمواطنين فى كافة ربوع مصر ، بينما شهدت المرحلة التالية لقيام الثورة عملية إدماج للتنظيمات الأهلية فى إطار سياسات الدولة وظيفياً وتنظيمياً ، الأمر الذى

استتبعه تزايد لدورها الخدمى والرعى على حساب الدور التنىوى والثقافى ، وهى السمة الغالبة حتى الآن على الواقع الحالى لغالبية الجمعيات الأهلية والنقابات ، رغم التطور الذى شهدته خلال العقد الأخير .

وبشكل عام يمكن القول إن تلك التنظيمات الأهلية قد شهدت فترات ازدهار ونشاط ، وأيضاً فترات تراجع وجمود ، حافظت خلالها نماذج إيجابية لعشرات الجمعيات على دورها ؛ إدراكاً منها لقيمة الجمعيات كمؤسسات للثقافة والتنشئة السياسية ، كما يجب التأكيد أيضاً على أن القطاع الأهلى لا يمثل استثناءً ، عما يكتنف المجتمع من سلبيات تؤثر على الأداء العام ، وإن كان التأثير السلبى لهذا القطاع يظل الأكثر تأثيراً وإحساساً لدى قطاعات كبيرة من أفراد المجتمع نظراً لطبيعته ولدوره .

ولكن تظل لخصوصية القطاع الأهلى ونخبته مسئوليته الخاصة ، التى تفرض بدورها حق المساءلة بدرجة أكبر ، وخاصة أن المرحلة الراهنة التى يمر بها العمل الأهلى تعد مرحلة انتقالية جديدة ، لا سيما مع تزايد الأهمية العالمية لهذا القطاع . فقد اتسعت أجندة العمل الأهلى لتتجاوز تلك المرحلة القاصرة على مجالات البر والأعمال الخيرية ، ومجالات تحسين سبل المعيشة بشكل عام ، إلى مرحلة المشاركة فى صياغة أولويات القضايا الدولية ، وتعميق مجالات عملها تجاه قضايا السلام والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين والفقر والبيئة ، والتنمية الاجتماعية والاقتصادية ؛ وذلك استناداً على إمكانية بناء علاقات تضامنية حديثة ذات وظائف متعددة ، فضلاً عن كونها أقرب منالاً من الجماهير عن المنظمات والتجمعات السياسية ، الأمر الذى أصبح معه المنظمات غير الحكومية فاعلاً دولياً فى كافة المؤتمرات العالمية التى عقدها الأمم المتحدة فى السنوات الأخيرة .

ويعنى ذلك أن طبيعة المرحلة التى يمر بها النظام الدولى ، قد فرضت نفسها على المجتمعات النامية ، بالحديث عن المجتمع المدنى كجزء لا يتجزأ من الحديث عن الديمقراطية ، رغم أن غالبية مؤسسات المجتمع المدنى فى الدول النامية لم تتجاوز مرحلة النشأة والتبلور رغم طول عمرها نسبياً . وبالتالي فهى تفتقد لإنتاج ذاتها مادياً واجتماعياً .

وفى هذا الإطار ؛ يمكن رصد اتجاهين رئيسيين متنازعين تشهدهما الساحة المصرية : الأول : يسعى لربط مؤسسات المجتمع المدنى وخاصة الجمعيات الأهلية والنقابات بقضية الصراع الديمقراطى ضد السلطة ، وبإمكانية إقامة مجتمع مدنى من عدمه . أما الاتجاه الثانى : فيرفض مقابلة المجتمع المدنى بقضية الديمقراطية على أساس أن المجتمع المدنى ظل فترة طويلة فى رحم الدولة .

وبعيداً عن الدخول في التفاصيل التي تحيط بمفهوم المجتمع المدني ونظرية الديمقراطية ، فإنه يمكن الاستمرار على عدد من الأفكار التي تناولتها المعالجة النظرية لطبيعة المشكلات المحددة للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، نذكر منها: أن المجتمع هو مجال أو فضاء للتفاعل الاجتماعي الديمقراطي ، كما أنه أصبح ضماناً لمحاسبة الحكومة في نفس الوقت الذي يوفر قدراً عالياً من الاستقلالية عنها ، بمعنى أن المجتمع المدني يقع على القرب من الدولة ، وليس تابعاً لها ، وبالتالي صارت هناك ضرورة للانتقال من النظام السلطوي إلى النظام الديمقراطي .

وهنا سوف نستند إلى تعريف موجز لمقولة المجتمع المدني بأنه ؛ "مجموعة القيم والأعراف التي يقبلها المجتمع المنظم على نحو سلمى طوعياً . وهذا القبول الطوعي هو بالضرورة نتاج لثقافة الأم الأوسع ، وثقافة قائمة بذاتها تتركز حول العمل الطوعي العام والمنهجي في إطار ديمقراطي"^(٤) . ووفق هذا التعريف فإن المجتمع المدني يشمل كل المنظمات والتجمعات المدنية غير الساعية للوصول إلى السلطة ، والتي تتوسط بين الأفراد والدولة .

الأمر الذي يقودنا إلى مجموعة من التساؤلات التي سعت هذه الدراسة إلى طرحها باعتبارها إشكاليات وتحديات كبرى تواجه القوى المدنية المصرية ، ودورها في تحقيق وترسيخ مفهوم المواطنة وممارستها ، والوصول بالحوار الديمقراطي إلى المساحات المشتركة بين غالبية المواطنين ، والتواكب مع متغيرات العصر وتطورات الثقافة والمجتمع . ومن ثم يصبح من الضروري والمنطقي التساؤل عن دور الجمعيات والنقابات كمؤسسات مدنية في تدعيم العملية الديمقراطية ، وتعزيز الشعور بالمواطنة ، وتحديد المشكلات الأساسية التي تعوق فاعليتها ، وسبل حلها .

ورغم الإقرار المسبق بصعوبة تقديم إجابات حاسمة أو على الأقل تحديد حيز المساهمة في توفير سبل ممارسة الإنسان لحقوق مواطنته ، إلا أنه يمكن التأكيد على مجموعة من الإشكاليات أو الصعوبات التي تثيرها عملية الرهان على المجتمع المدني ، ومنها:

- أن الوقوف على قدرة المجتمع المدني في لعب دور القاطرة الدافعة لعملية التطور الديمقراطي ، تواجه بصعوبة قياس حدود مساهمته في الحد من النزاعات السلطوية في الحكم أو حجم مساهمته في ديمقراطية مؤسسات المجتمع وإشاعة القيم الديمقراطية ومن ثم دعم عملية التطور الديمقراطي .

- يظل أداء المؤسسات المدنية أو الأهلية وقدرتها على القيام بالمهام المنوط القيام بها -

مثل التدريب على التنافس والمشاركة - محدداً لمدى حدود فاعلية المجتمع المدني ،
وقدرته على تعزيز فرص مشاركة المواطنين.

- ضعف الدور التنموي وانقطاع الدور الثقافي أو غيابه ، بالإضافة إلى غلبة المكون
الديني على ما عداه من عوامل دافعة للعمل الأهلي ، ساهم إلى حد كبير في تغليب دور
التنظيمات الأهلية وفلسفتها عند حدود التكافل الاجتماعي وتقديم الأعمال الخيرية .

من هنا ؛ فسوف تركز هذه الورقة في بحث عملية تنمية الشعور بالمواطنة على دور
الجمعيات الأهلية والنقابات في هذه العملية ، مع التركيز على أحد أبعاد القيود المحجمة
لاستكمال هذه العملية ، والمثلة في عملية إحياء المجتمع المدني ، ودور الجمعيات الأهلية
والنقابات في تحقيق ركني المواطنة : المشاركة والمساواة ؛ وذلك من خلال ثلاثة محاور
أساسية، هي : مفهوم المواطنة ، المجتمع المدني وحدود الرهان ، آليات التفعيل .

أولاً : مفهوم المواطنة

أكسبت ظاهرة العولمة - بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية - موضوع المواطنة
أبعاداً جديدة ، دفعت بها من جديد إلى الصدارة في اهتمامات الدول ، ورغم المراجعة التي
تم لمفهوم المواطنة التقليدي ، فإننا سنركز هنا على هذا المفهوم استناداً لارتباطه بهدف الورقة
من جانب ، وتجنباً للخوض في الكثير من التفاصيل التي يثيرها المفهوم المتغير للمواطنة من
جانب آخر .

وتقوم فكرة المواطنة على تساوي كافة أعضاء مجتمع معين من المواطنين في الحقوق
والواجبات ، وأن تقنن هذه الحقوق في الدساتير والقوانين . وتذهب بعض التعريفات إلى مدى
أكبر من ذلك ؛ بالتأكيد على قيمة الولاء ؛ حيث تعنى المواطنة عموماً "العضوية أو المشاركة في
أنشطة مجتمع أو مجموعة من المجتمعات ، وهي تنطوي على إحساس بالولاء والترابط مع
مفهوم الدولة أو النظام الأهلي والانتها ، والتأكيد على العموميات المشتركة . وفي مقابل
الواجبات التي يلتزم بها المواطنون نحو الجماعة يحصلون على مزايا وحقوق خاصة لتمثلهم مع
النظام" . وفي هذا السياق يتم التأكيد على أن أوقات التحول الاجتماعي والسياسي والأزمات
القومية في حياة الشعوب قد تؤدي إلى انحسار قيم المواطنة وانحطاطها ، مما يحتاج إلى رقابة
ديناميكية من قبل النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع ، وذلك لتشخيص
الأسباب وتقديم الحلول ، والعمل على التغيير في الروح القومية والمواطنة^(٥) .

ويذهب ريز جريفز في تعريفه إلى التركيز على الأبعاد الأخلاقية ومنظومة القيم المحددة للسلوك حيث يرى: "إن صفة المواطنة في الألفية الثالثة لا تعنى مجرد دراية المواطن بحقوقه فقط ، ولكن رغبته في ممارستها من خلال شخصية مستقلة ، كما أن قراراته وسلوكياته محكومة بالاعتبارات الأخلاقية للعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية ؛ ومن ثم فهو قادر على تنظيم وتعزيز مساره الذاتى من خلال المشاركة المدنية في خير ورفاهية المجتمع الذى ينتمى إليه"^(٦). من هنا يمكن التأكيد على مجموعة من المعانى والدلالات التى ترتبط بمفهوم المواطنة نذكر منها^(٧):

- المواطنة كأساس للشرعية السياسية: فالمواطن ليس مجرد مستحوذ على حقوق فردية ، بل هو يمتلك جزءاً من السيادة السياسية ، وبالتالي هو مصدر للسلطة ، ويضفى الشرعية على الحكومات.

- المواطنة كمصدر للعلاقات الاجتماعية: فالعيش المشترك يفرض حقوقاً وواجبات متساوية بين الناس ، تقوم بالأساس على قاعدة الكرامة المتساوية للجميع.

-- المواطنة كأساس لبناء الدولة الوطنية الحديثة: فعملية الاندماج الوطنى تترسخ عبر التسامح تجاه التنوع الثقافى والعرقى الذى يشهده المجتمع من جانب ، والاستناد إلى قاعدة المساواة القانونية بين أبناء المجتمع وضمان الحقوق المدنية والسياسية والشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق المساواة من جانب ثان ، بالإضافة إلى تعزيز المشاركة السياسية.

المعانى السابقة تشير إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الديمقراطية والمواطنة وبناء الدولة الديمقراطية المعاصرة ؛ فلا يتصور أن هناك ديمقراطية بدون أعمال فعلية لمبدأ المواطنة ، كما أنه ليست هناك مواطنة كاملة بلا سياق سياسى غير ديمقراطى. الأمر الذى يثير التساؤل حول مبررات ودواعى تنمية الشعور بالمواطنة من جانب ، وإمكانية التطلع لدور قيادى تقوم به منظمات المجتمع المدنى فى مواجهة العديد من الظواهر السلبية ، والتى يأتى فى مقدمتها ؛ تراجع قيم التسامح والميل إلى الانغلاق الفكرى ، وتنامى الشعور باللامبالاة من جانب ثان ، بالإضافة إلى ترسيخ ثلاثة مبادئ رئيسية لمبدأ المواطنة ؛ وهى: تحقيق العدالة الاجتماعية ، وتوفير العيش الكريم ، وتعزيز روابط الانتماء للوطن.

ثانياً : المجتمع المدنى وحدود الرهان

فى البداية ، قد يكون من الضرورى التأكيد على أن غالبية مؤسسات المجتمع المدنى فى

مصر لم تتجاوز مرحلة النشأة والتبلور رغم عمرها الطويل نسبياً ، وبالتالي فهي تفتقد لإنتاج ذاتها مادياً واجتماعياً. وأن الجمعيات الأهلية -التي تستحوذ على النصيب الأكبر من المنظمات والتنظيمات غير الحكومية البالغ عددها نحو ٢٥ ألفاً^(٨) - تصل نسبتها نحو ٨,٦٦٪ ، يليها بفارق كبير الأندية ومراكز الشباب والتعاونيات الإنتاجية والزراعية والإسكانية ، والنقابات المهنية (٢٤ نقابة) ، والاتحاد العام لنقابات عمال مصر.

ورغم أن الخريطة السابقة تبدو أنها مرشحة للتغيير مع استمرار تزايد أعداد الجمعيات الأهلية - حيث بلغت ١٦٧٠٠ جمعية - إلا أنه يمكن تبين عدد من الملامح المحددة لطبيعة العلاقة بين النظام الحاكم والمجتمع المدني ، والمشكلات الكبرى التي تعترض زيادة حيز مشاركة مؤسسات المجتمع المدني بشكل عام في مصر ؛ نذكر منها:

« أزمة الثقة بين الدولة والمجتمع تأتي في مقدمة العوامل التي تقدم لتفسير القيود التي تعاني منها مؤسسات المجتمع المدني في مصر ، وفي اعتقادي أنه توصيف غير دقيق لطبيعة العلاقة بين الطرفين (الحكومة والجمعيات) ؛ إذ يمكن القول إن أزمة الثقة تقتصر إلى حد ما على نظرة الجمعيات الأهلية إلى الجهة الإدارية وليس العكس ، بينما تتسم نظرة الحكومة إلى الجمعيات الأهلية بالتردد. فمنذ اضطلاع الدولة بالإشراف على الجمعيات وراقبتها ، وهي تشهد درجة عالية من الشد والجذب المستند على حدود التوافق على هذه الأولويات في مرحلة معينة واختلافها في مرحلة أخرى. فالإطار الوظيفي الذي سعت الحكومة لوضعه كمحدد لعلاقتها مع الجمعيات الأهلية يمثل السمة الغالبة على هذه العلاقة ، وإن تباين الخطاب السياسي في هذا الشأن ما بين فترتي الخمسينيات والستينيات من جانب ، والثمانينيات والتسعينيات من جانب آخر. فقد ظل الترحيب الحكومي بالدور الخدمي والتنموي للجمعيات الأهلية مقدماً على ما عداه من أدوار ، خاصة السياسية منها ، سواء كان ذلك من خلال الجمعيات الدينية الإسلامية أو بعض المؤسسات المدنية الدفاعية ، لا سيما العاملة في مجال حقوق الإنسان^(٩).

وإن كان ذلك لا يلغى ما أضفاه صعود التيار الإسلامى خلال الثمانينيات من تغيير في شكل العلاقة الحاكمة للدولة بالمجتمع ، بعدما أثبت هذا التيار قدرته على النفاذ إلى العديد من التنظيمات الوسيطة ، وفي مقدمتها الجمعيات الأهلية والنقابات ، كما لا يلغى إمكانية التفرقة بين مرحلتين أساسيتين مرت بهما تلك العلاقة ؛ المرحلة الأولى: وتلك تجسدها فترة ما قبل عام ١٩٥٢م حيث اكتسبت منظمات المجتمع حيزاً كبيراً من الحركة مكنها من الاستناد

إلى مبادراتها وتنشيط آلياتها ودورها في المجتمع ، رغم التدخل الإشرافي والرقابي من قبل الدولة. أما مرحلة ما بعد ثورة يوليو فقد غلب على العلاقة السمة الوظيفية من جانب الدولة ، بما يتفق وتوجهاتها الاشتراكية في المرحلة الأولى ، واتجاهها منذ السبعينيات نحو التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادي.

« إن الزيادة التي شهدتها أعداد الجمعيات خلال حقبة التسعينيات من القرن العشرين لم تعكس تغييراً أو نقلة في النشاط النوعي لهذه الجمعيات ، بقدر ما تعكس امتداداً للتغيير الذي شهدته حقبة الثمانينيات. وإن كان من الملاحظ أن حالة النشاط التي اكتنفت القطاع الأهلي وانتقاله إلى بؤرة الضوء خلال العشر سنوات الأخيرة قد ارتبطت بزيادة الوعي بأهمية ودور هذا القطاع في التأثير على السياسات العامة للدولة ، إلى جانب الاتجاه نحو أنشطة جديدة تركز معظمها في المنظمات الدفاعية ، وتلك الخاصة بحماية البيئة وتنمية الدخل ، حيث لا تزال أنشطة الجمعيات الأهلية العاملة في مجال الصحة والرعاية الاجتماعية تمثل العمود الفقري للقطاع الأهلي.

« إن القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢م هو أول قانون يعنى بالإصلاح التشريعي لحالة الجمعيات الأهلية في مصر ، بعد أن صدر الحكم بعدم دستورية القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م (في يونيو ٢٠٠٠م). وبعيداً عن الجدل الذي ثار حول القانون الجديد ومجموعة التحفظات المرتبطة ببعض مواده وقدرتها على إحداث تغيير حقيقي في فلسفة العمل الأهلي ، فإن صدوره يشير إلى نتيجتين أساسيتين: أولاهما: أنه ينهي حالة الجمود التي فرضت نفسها على القوانين المنظمة للعمل الاجتماعي الأهلي منذ الستينيات.

وثانيتها: أنه يخطو بسياسات الإصلاح الاجتماعي - المتمثلة في تحرير العمل الأهلي وتطوير فلسفته - بخطوات موازية لتلك الخطوات التي شهدتها سياسات الإصلاح السياسي ، والتي بدأت عام ١٩٧٦م من خلال تجربة المنابر وما تلاها من تعددية حزبية مقيدة وسياسات الانفتاح والإصلاح الاقتصادي منذ عام ١٩٧٤م^(١٠). إذ ظلت القوانين المنظمة للنشاط الاجتماعي بلا تغيير منذ الستينيات ، الأمر الذي دفع بعض الباحثين الاجتماعيين للربط بين تفشى العديد من الظواهر الاجتماعية السلبية وانتشارها مثل الإدمان والبطالة وانتشار المناطق العشوائية وازدياد مظاهر العنف ، وبين قصور الإصلاح الاجتماعي.

في المقابل ، نجد أن القانون ٩١ لعام ١٩٥٩م ما يزال الحاكم لهيكل التنظيم النقابي المستند إلى الأحادية التنظيمية والهرمية والمركزية ، رغم تغير الظروف السياسية والاقتصادية

والاجتماعية التي كانت قد فرضت هذه الصيغة ، بل يلاحظ أن هناك حرصاً على استمرارها؛ وهو ما توضحه سلسلة القوانين المتعاقبة المنظمة للعمل النقابي وهي ٦٢ لعام ١٩٦٤م ، و٣٥ لعام ١٩٧٦م ، و١ لعام ١٩٨١م ، وأخيراً ١٢ لعام ١٩٩٥م^(١١) .

« إن فاعلية تلك المؤسسات تتباين بتباين نوع الجماعة التي تشارك فيها ، وكيفية تكوينها ونوعية قياداتها. فهناك جمعيات رجال الأعمال على سبيل المثال نجد أنها رغم قلة عدد أعضائها إلا أن وزنها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي يزيد من ثقلها ووزنها داخل النظام. أو عند مقارنة نقابة المعلمين بنقابة المحامين فنجد أن الأخيرة أكثر تأثيراً ونشاطاً في الحياة العامة من الأولى رغم قلة أعضائها^(١٢) .

« إن العلاقة بين الدولة والمنظمات المدنية تتداخل فيها عوامل أخرى كثيرة ، فرغم أن القانون هو الإدارة الأساسية لسيطرة الدولة على تلك المنظمات ، إلا أن الحكومة والأفراد يتعاملون مع القانون بطريقة وظيفية ، بحيث تتمسك الحكومة بحرفيته ، أو تتغاضى عن بعض أحكامه حسب الظروف ، ويلجأ الأفراد لتحقيق أهدافهم إلى الثغرات الموجودة في القانون ، أو إلى التحايل عبر أشكال قانونية أخرى^(١٣) .

من هنا فقد تعددت التفسيرات أو الرؤى الخاصة بدور هذه التنظيمات في تعظيم قيم الحرية والديمقراطية والعدالة ، بالإضافة للعلاقات الارتباطية بين الديمقراطية والثقافة السياسية ، وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن رؤى متعددة ومتكاملة لدور الجمعيات الأهلية والنقابات (موضوع هذا البحث) تتراوح ما بين كونها آلية لتعزيز الشعور بالمواطنة ، وبين طرحها للصيغة الجديدة للنظرية الليبرالية وفقاً لمبدأ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، بالإضافة للقدرة على إحداث حراك اجتماعي يساعد على مشاركة وفعالية الطبقات الدنيا ، إلى جانب التوافق مع الاتجاه العالمي لتنظيم دور المنظمات غير الحكومية ، والداعي لتقريب السياسات العامة من المواطنين العاديين ، وتجزئة هذه السياسات إلى مجموعة من القضايا النوعية ، بشكل يجعلها أقرب للتناول من جانب المواطنين.

١ - تاريخ العمل الأهلي ومدلولاته

ارتبط النشاط الأهلي في مجال الرعاية الاجتماعية قديماً وحديثاً بنشأة المجتمع المصري ؛ بمعنى أنه سبق التشريعات والقوانين المنظمة له ، التي جاءت في مرحلة تالية لقيام الجمعيات الأهلية (بالشكل الذي نعرفه الآن). أما بالنسبة لدور النقابات ، فنجد أن هناك قوانين مستقلة تنظم الجماعات المهنية والاتحادات والنقابات العمالية ، في إطار يختلف بدرجة كبيرة

عن الإطار المنظم للجمعيات الأهلية ، وإن تشابها في ظروف النشأة والقدرة على التعبير عن المناخ السائد في ذلك الوقت ، فقد تميز العمل الأهلي - سواء على مستوى الجمعيات أو مستوى الحركة العمالية - بأنه لم يكن وليد صدفة أو نتاج ظروف طارئة ، بقدر ما كان إفرازاً طبيعياً لحركة المجتمع.

(أ) النشأة والتبلور

تأسست أول جمعية أهلية في مصر عام ١٨٢١ م ، مع قيام الجمعية الخيرية اليونانية بالإسكندرية ، لتبدأ حركة الجمعيات الأهلية كمؤسسات اجتماعية تقود المجتمع إلى دعم عمليتي المشاركة والتوزيع ، ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وقيام ثورة ١٩١٩ م ، حيث دخل العمل الأهلي مرحلة القيادة الجماعية والمؤسسية ، من خلال مدرستي الخدمة الاجتماعية بالإسكندرية والقاهرة (عامي ١٩٣٦ م و١٩٣٧ م على التوالي) ، وقد شهدت تلك الفترة قفزة في أعداد الجمعيات (من ٦٥ إلى ٣٠٠ جمعية).

في المقابل سعت الدولة لإيجاد إطار عام يحكم علاقتها مع المجتمع ، فبدأت مرحلة الإشراف والتوجيه عبر مجموعة من الخطوات ، -التي تواكبت مع تنامي الحركة الاجتماعية عام ١٩٣٠ م - بإنشاء المجلس الأعلى للإصلاح الاجتماعي عام ١٩٣٦ م ، وقيام وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٣٩ م ، ليدخل العمل الأهلي مرحلة جديدة من الإشراف والتفتيش الحكومي ، بالإضافة لتبنى بعض مشروعات الجهود التطوعية ، ولتتوالى بعد ذلك الرقابة الإدارية للدولة عبر سلسلة من القوانين المنظمة لعمل الجمعيات الأهلية (قانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ م ، رقم ٦٦ لسنة ١٩٥١ م ، رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ م ، وأخيراً ٣٢ لسنة ١٩٦٤ م) بشكل جعلها أقرب لأطر منظمة لعلاقة الدولة بالجمعيات وليس علاقة الجمعيات بالمجتمع كما يجب أن تكون. فقد سعت الدولة -عبر استراتيجيتي الدمج الوظيفي والدمج التنظيمي- للتعامل مع الجمعيات الأهلية كإحدى أدوات تنفيذ السياسة العامة للدولة ورؤيتها لأولويات كل مرحلة.

كما وضحت مبكراً علاقة الارتباط التي جمعت بين التطور التشريعي وحركة العمل الاجتماعي الأهلي ، حيث نجد أن الملاحظة الأكثر بروزاً قد تمثلت في امتلاك الجمعيات الأهلية فرص المبادرة ، في إطار دور تنظيمي للدولة ، عبر فترة امتدت من مطلع القرن الماضي وحتى أوائل القرن الحالي ، في حين أخذت تلك الجمعيات في افتقاد المبادرة تدريجياً مع دخول مرحلة التخطيط المركزي للعمل الاجتماعي في الستينيات.

وفي هذا الإطار ؛ يمكن تحديد مجموعة من السمات العامة التي رسمتها مرحلة ما قبل ثورة يوليو ، فنجد أنها قد اتسمت بازدهار عمل الجمعيات الأهلية ومحدودية الدور التدخلية للدولة ، فلم تحظر أنشطة الجمعيات ولم تقيدتها (باستثناء تلك التي تميل لاستخدام العنف ، وتعمل لخدمة حزب أو مذهب سياسى معين) ، كما أن نمو الجمعيات وتنوعها كان انعكاساً للمناخ الثقافى والسياسى السائد (الاتجاه الليبرالى ، الإسلامى المحافظ ، اليسارى ، القومى العربى) ؛ إذ بلغ عدد الجمعيات ١٣٠١ جمعية (وفقاً لإحصاءات وزارة الشؤون الاجتماعية) وإن وزن الجمعيات الدينية (الإسلامية والقبطية) قد تزايد كتعبير عن وزن المكون الدينى فى الثقافة السياسية المصرية^(١٤). كذلك اقتصرت سلطة الحل على القضاء ، وارتبطت المخالفات بالأشخاص لا بالجمعيات ، والجدير بالذكر هنا أن عمل هذه الجمعيات بالسياسة واختلاط النشاط العلمانى بالنشاط الدينى هو ملمح له صفة الاستمرارية فى الثقافة السياسية المصرية حتى يومنا هذا ، بالإضافة لحرص الجمعيات الأهلية على تأكيد مفهوم المواطنة والتسامح الدينى والتنوع المذهبى ، وإعلاء قيمة الولاء الوطنى ، باعتبارها جزءاً من مناخ سياسى وثقافى ساد فى ذلك الوقت لمواجهة الإرساليات التبشيرية والغزو الأجنبى ، ومحاولة الاحتماء بالذات والثقافة الوطنية ، وهو ما يتجلى بوضوح فى مشاركة عدد من الشخصيات الإسلامية مثل محمد عبده وعبد الله النديم وآخرين فى تأسيس جمعية المساعى الخيرية القبطية مع كبار القيادات القبطية عام ١٨٨١ م . وبالتالي فقد انتفت سمة الصراع بين هذه الجمعيات وهى السمة التى تركز عليها بعض الدراسات التى تناولت ظاهرة الجمعيات الدينية لتفسير الزيادة العددية لها فى فترات الستينيات والسبعينيات .

أما بالنسبة لدور النقابات ، فيرتبط بنشأة النقابات العمالية ونموها ، وتطلعها لإيجاد حلول اقتصادية وسياسية لمشاكل الطبقة العاملة ، وإن سبقها نظام الطوائف (طوائف الحرف) الذى كان ترجمة للنظام الاجتماعى القائم^(١٥). ويؤرخ لبداية العمل الجماعى للعمال بعام ١٨٩٩ م ، وهو العام الذى شهد أول إضراب للعمال للمطالبة بتحسين شروط العمل مثل: زيادة الأجور ، وخفض ساعات العمل ، وأجر أيام الراحة ، والمساواة بالعمال الأجانب فى فترة الاحتلال البريطانى ، والمطالبة بنوع من التأمينات ، والنضال لعقد اتفاقيات بين العمال والإدارات الرأسمالية لضمان حقوق العمال. وإذا كان الطابع الاقتصادى هو السمة السائدة لمطالب العمال منذ تحركاتها الأولى ، إلا أنها ارتبطت كذلك بقضية التحرر والنضال الوطنى ، الأمر الذى أكسبها قوة وصلابة ، وهو ما انعكس فى زيادة الوعى العام بالحركة العمالية وأوضاعها وتنظيمها النقابى^(١٦). وإن كان من الملاحظ أن مطالب الحركة العمالية -

التي بدأت جزئية ومتواضعة - قادتها نقابة الصنائع اليدوية في الإسكندرية ، والتي أخذت على عاتقها مهمة صياغة المطالب الشاملة للطبقة العاملة ، وأسفرت جهودهم عن ميلاد وثيقة تاريخية مهمة وهي مشروع قانون لحماية العمال " ٢ مارس ١٩١٩م " ، والتي اشتملت على عدد من المطالب التي تفرضها ظروف العمل مثل الخدمات الطبية والعلاج والتعويض عن الإصابات ، وتحسين الأجور وربطها بتكاليف المعيشة ، ومكافأة نهاية الخدمة وتحديد ساعات العمل ، كذلك الاعتراف القانوني بالنقابات ، والمفاوضة الجماعية والتحكيم في منازعات العمل وحق الإضراب^(١٧) .

في المقابل ، بدأت الحكومة - عبر سلسلة من الإجراءات - محاولة تحجيم دور الحركة النقابية ، وذلك من خلال القانون رقم ٢ لسنة ١٩٢١م ، الذي حرم تنازل العمال عن أجورهم للنقابات لتعلن بذلك عن عدم رضائها عن النقابات والتشكيك في شرعية تكوينها^(١٨) . وإن اكتسبت النقابات العمالية في هذه الفترة حق التفاوض باسم العمال في المنازعات العمالية ، وكذلك حق العمال في تشكيل النقابات ، استناداً لصدور عدد من الأحكام القضائية التي اعتمدت على نص المادة ٢١ من دستور ١٩٢٣م في حق المصريين في تكوين جمعيات وذلك وفقاً لما يقرره القانون. ولكن مع استمرار حركة الإضرابات والاعتصامات في المصانع ، صدر القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٢٣م ، الذي حرم الإضراب على الموظفين العموميين^(١٩) . وبصفة عامة ، يمكن رصد عدد من السمات التي اتسمت بها هذه الفترة:

- إن الطبقة العمالية المصرية - منذ نشأتها الأولى - مارست تحركات جماعية تتميز بدرجة عالية من الوعي والتنظيم ، وإن كانت قد افتقدت لفترات طويلة وجود قيادة قومية لنضالها الجماعي نتيجة لظروف الاحتلال والرقابة الحكومية ، ورغم سيادة الطابع الاقتصادي على النضال العمالي في فترات كثيرة ، إلا أنه لم ينفصل أبداً عن النضال الوطني للمجتمع.
- إن موقف الحكومات إزاء إصدار تشريعات عمالية تحمي العمال وتدافع عن مصالحهم كان مقصوراً على إصدار قوانين متناثرة وجزئية تحت ضغط الإضرابات العمالية متبعة نظرية التدرج التشريعي حيث رفضت الحكومات المتوالية الاعتراف بالوجود القانوني للنقابات حتى القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢ . وكانت تعتمد على تقديم تنازلات محدودة مثل تنظيم تشغيل النساء ، وتحديد ساعات العمل ، والتعويض عن إصابات العمل لبعض الصناعات الخطيرة. وحتى مع اعترافها بالوجود القانوني للنقابات ، تم تكييلها بقيود صارمة تحد من فاعليتها كما سبقت الإشارة. وكذلك تم

استخدام أسلوب القمع والاستبعاد السياسى لهذه النقابات باعتبارها أدوات للصراع الطبقي فى المجتمع خاصة مع لجوئها لأساليب الإضرابات والتظاهر والشكاوى الجماعية.

(ب) الاندماج الوظيفى

مع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، تغيرت الفلسفة الحاكمة للنظام السياسى ، لتنتقل من مرحلة الإشراف والتنظيم إلى مرحلة الاندماج الوظيفى لتلك التنظيمات الأهلية ، واعتبارها إحدى أدوات النظام والمعبرة عن سياساته. وفى هذا السياق ، أعيد تنظيم وضع الجمعيات الأهلية بشكل كامل من خلال القانون رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ ، الذى اتسم بمحاولة التوفيق بين مبدأ إشراف الدولة على النشاط الأهلى وإعطاء مساحة أكبر لحركة الجمعيات ، وذلك باستحداث عدد من الأحكام الجديدة خصت بها الجمعيات ذات النفع العام منها: عدم جواز الحجز على أموالها ، وجواز قيام الدولة بنزع الملكية لصالح الجمعية ونفعها العام^(٢٠).

وعلى مدار ثماني سنوات (هى عمر الفترة الممتدة ما بين عامى ١٩٥٦-١٩٦٤م) شهدت مصر مجموعة من التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ألفت بظلالها على السياسة العامة للدولة بتحولاتها الاشتراكية ، وفى مقدمتها قرارات يوليو ١٩٦١ ، وميثاق العمل الوطنى ١٩٦٢ ، وبدء الخطة الخمسية الأولى للتنمية الاقتصادية ، وبالتالي كان صدور القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ امتداداً طبيعياً لهذه التحولات التى تكتنف المجتمع ، فعمل على زيادة طرق الرقابة الإدارية على الجمعيات ، وزيادة أساليب التدخل الحكومى ، وإن كان من الملاحظ أن هذا القانون لم ينشئ أساليب جديدة للرقابة بقدر ما زاد من تعميقها ، وأضفى قدراً أعلى من البيروقراطية على أداء الجمعيات الأهلية.

بعبارة أخرى ، إن النظرة المزدوجة التى تحكم رؤية الدولة - ما بين السعى لتحرير القطاع الأهلى وتوفير إمكانيات إسهامه ومشاركته فى قضايا المجتمع ومشكلاته من جانب ، والحفاظ على قبضتها الحاكمة على الجمعيات من جانب آخر - تتجسد فى القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤م ، الذى يعكس عدداً من الأبعاد الخاصة بطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع مثل زيادة جرة الرقابة على الجمعيات ، وترسيخ علاقة الوصاية على أفراد المجتمع. وإن كانت الجمعيات الأهلية أو العمل التطوعى لا تمثل استثناء فى هذا الشأن ، حيث يعانى المجتمع ككل منها. وبالتالي فتفسير تزايد أعداد الجمعيات وضعف فاعليتها يتوافر فى القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤م ، الذى يسمح بالزيادة العددية فى إطار سياسة الاندماج التنظيمى والوظيفى

مع مؤسسات الدولة وأجهزتها ، في وقت تتجه التفسيرات الرسمية لتبرير استمرار العمل بهذا القانون لمدة تقترب من ثمانية وثلاثين عاماً ، إلى حرص النظام على قصر دور تلك الجمعيات على الجانب الاجتماعي والثقافي ، وعدم تجاوز ذلك إلى الدور السياسي ، وخاصة من جانب الجمعيات الدينية (الإسلامية) ، بالإضافة إلى محاولة تخطيط النشاط الاجتماعي بشكل مركزي.

وبنفس النظرة الحكومية التي تناولت عملية الاندماج الوظيفي للجمعيات الأهلية ، كانت النظرة بالنسبة للنقابات ، وإن بدت أكثر صعوبة في وضع تصور واحد لعملية الاندماج. ومع قيام ثورة يوليو برزت ثلاثة تيارات ، الأول: يخشى من قوة العمال باعتبارهم أكثر القوى امتلاكاً لمنظمات شعبية قادرة على التصرف رغم القيود التشريعية المفروضة عليها. أما التيار الثاني: فقد استند إلى أهمية الثقة في هذه النقابات لتكون سند الثورة في الشارع المصري . أما التيار الثالث: فقد شكل صيغة وسطاً ؛ فكان يرى إمكانية الاستفادة من النقابات لكن بقيود وبشروط وفي مظلة بيروقراطية^(٢١).

وسط هذا المناخ صدرت ثلاثة قوانين عمالية مهمة اعترفت للعمال بالكثير من حقوقهم ومنحتهم امتيازات عديدة. وهي: القانون رقم ٣١٧ لسنة ١٩٥٢ بشأن عقد العمل الفردي ، والقانون رقم ٣١٨ لسنة ١٩٥٢ م بشأن التوفيق والتحكيم في منازعات العمل ، والقانون رقم ٣١٩ لسنة ١٩٥٢ م بشأن نقابات العمال الذي أعطى النقابات حق تشكيل اتحاد عام لها والاعتراف بمبدأ الحرية النقابية وحق العمال الزراعيين في تكوين النقابات. إلا أنه وجه لهذا القانون عدة انتقادات ؛ منها أنه يسمح بتعدد النقابات سواء بالنسبة لنفس المهنة أو المنشأة ، كما أنه حظر على النقابات الاشتغال بالمسائل السياسية ، وحرمانه لفئات معينة من حق التنظيم النقابي ، وبصفة خاصة موظفي الحكومة^(٢٢).

وكانت نقطة التحول لموقف النظام تجاه العمال هي تأييد العمال لمجلس قيادة الثورة في قراراته إزاء أحداث كفر الدوار (أغسطس ١٩٥٢ م) ، كذلك دور بعض نقابات العمال إزاء أزمة مارس ١٩٥٤ م حيث وقفت بعض النقابات بجانب اتجاهات عدم السماح بقيام الأحزاب السياسية ، واستمرار مجلس قيادة الثورة ، وعدم الدخول في معارك انتخابية ، ورغم أن هذا لم يكن موقفاً عاماً للحركة العمالية ، إلا أن جمال عبد الناصر عبر عن تقديره لهذا الدور عندما أعلن قرارات ٢٩ مارس ١٩٥٤ م ، والذي أعلن فيها أن ثورة ٢٣ يوليو قد انتهت وقامت ثورة العامل والفلاح^(٢٣).

وفي يناير سنة ١٩٥٦م ، أعلن دستور الجمهورية المصرية ونصت المادة (٥٥) منه على أن: "إنشاء النقابات حق مكفول ، وللنقابات الشخصية الاعتبارية" ؛ وذلك على الوجه المبين بالقانون لذلك وبتاريخ ٣٠ يناير ١٩٥٧م تكون الاتحاد العام لنقابات عمال مصر ، والذي يعتبره البعض الاتحاد الخامس لعمال مصر (اتحاد العمال ١٩٢٠م ، اتحاد العمال ١٩٢٤م ، اتحاد العمال بزعامة عباس حليم في ١٩٣٠م ، اللجنة التأسيسية لاتحاد عمال المملكة المصرية ٥١-١٩٥٢م)^(٢٤) . وقد لعب هذا الاتحاد دوراً كبيراً في تعديل قوانين العمل ، كما فاز أربعة من مرشحيه في انتخابات مجلس الأمة. وبتاريخ ٧ أبريل ١٩٥٩م صدر قانون العمل الموحد رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩م ، وقد جرم القانون تكوين أكثر من نقابة عامة ، وأجاز للنقابات العامة أن تشكل نقابات فرعية في المحافظات ، كذلك أن لها أن تشكل لجاناً نقابية في المؤسسات المشتغلة بنفس المهنة ، وأجاز للنقابات العامة أن تشكل اتحاداً في كل إقليم ، واتحاداً واحداً على مستوى الجمهورية العربية المتحدة. وكان القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٦٤م هو آخر سلسلة القوانين المهمة في الفترة الناصرية حيث عدل بعض أحكام القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩م ، حيث سمح بإعادة التصنيف النقابي بما يسمح لكل صناعة أو مجموعة صناعات متماثلة بتكوين نقابة عامة ، كما منح القانون اللجان النقابية الشخصية الاعتبارية ، كذلك سمح القانون لموظفي الحكومة والقطاع العام بالتنظيم النقابي ، ونص القانون على أن للاتحاد العام لنقابات العمال أن يشكل في المحافظات اتحادات محلية للعمال ، ولم يحظر هذا القانون على العمال الاشتغال بالمسائل السياسية والدينية^(٢٥) .

وهكذا يتضح أن حكومة الثورة لم يكن لديها رؤية محددة للتعامل مع الحركة العمالية ، إلا أنها ابتداء من القانون رقم ٩١ لعام ١٩٥٩م بدأ يتضح الاتجاه العام للسيطرة السياسية تجاه الحركة العمالية حيث وضع هذا القانون أول لبنات الصياغة الاندماجية التي تبناها النظم السلطوية. والتأكيد على أحادية وهيراركية التنظيم النقابي ، والاتجاه لدمج النقابات في أقل عدد ممكن ، الأمر الذي وفر إمكانية استيعاب الحركة العمالية وتنظيماتها في ظل أيديولوجيتها الشعبوية التي أمتت الصراع الطبقي وكافة أشكال التناقضات الطبقيه. وأصبح التنظيم النقابي وتنظيماته جهازاً بيروقراطياً سلطوياً ومنعزلاً - إلى حد ما - عن القاعدة العمالية الحقيقية^(٢٦) . وهي السمة التي استمرت طوال الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمانينيات بالجمع بين منصبى رئيس الاتحاد العام لنقابات عمال مصر ووزير العمل ، الأمر الذى خلص معه البعض لتوصيف العلاقة بين النظام والحركة النقابية في المقولة التالية: "وافق النظام على تلبية العديد من المطالب الاقتصادية للحركة النقابية ، ووافق القادة النقابيون على قبول وصاية النظام"^(٢٧) .

ومع الأخذ بالتعددية الحزبية في السبعينيات ، صدر القانون رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ م ، وتضمن القانون عدة أمور منها سريان القانون على العاملين المدنيين في الحكومة والهيئات العامة أو القطاع الخاص والتعاونى. وحدد القانون أهداف المنظمات النقابية ، وحدد مدة الدورة النقابية بثلاث سنوات. وإنشاء رقابة ثلاثية (قضائية وإدارية ورقابة الاتحاد العام) على تكوين النقابات العمالية ، وأجاز للنقابة العامة أن تشكل نقابات فرعية للمحافظات. وأعطى للوزير المختص الحق في طلب حل مجلس إدارة النقابة في حالة ارتكابه مخالفة للقانون ، وعدم إزالته هذه المخالفة خلال ١٥ يوماً. أما القانون الذى صدر عام ١٩٨١ فقد أدخل تعديلات عديدة على القانون السابق ، ليضع مزيداً من القيود على الحركة النقابية ، فقد حول النقابة العامة سلطة تحديد فرع المنشأة الذى تتوافر فيه مقومات تشكيل اللجنة النقابية ، وركز معظم السلطات والاختصاصات في أيدي المستويات النقابية العليا^(٢٨).

ومع بداية سياسات الإصلاح الاقتصادى والتحول نحو اقتصاد السوق ، يمكن القول إن التنظيم النقابى العمالى تبنى منذ البداية مواقف إيجابية ومؤيدة لسياسات وبرامج الإصلاح الاقتصادى باعتبارها ضرورة حتمية ، وذلك من أجل تحرير الاقتصاد المصرى من القيود والمعوقات وزيادة الإنتاج وفرص الاستثمار ، إلا أن هذا لا يمنع أن الاتحاد العام وضع تحفظاً أساسياً ؛ وهو ضرورة ألا تؤثر هذه السياسات على الحقوق المكتسبة للعمال. وفي هذا السياق ، تبرز عدة ملاحظات أساسية تتعلق بدور العمال في أحداث العنف السياسى في الثمانينيات والتسعينيات وهى:

- ١ - إن انخراط العمال في أعمال العنف المضادة للنظام يعتبر محدوداً مقارنة بدور الطلبة أو الجماعات الإسلامية ، إلا أن تأثيرها أكبر من الناحية الاقتصادية ، هذا فضلاً عن كونها أحداثاً متفرقة ومحدودة وارتبطت بمصالح فئوية.
- ٢ - إن أغلب أحداث العنف التى قام بها العمال جاءت متجاوزة للتنظيمات النقابية المسئولة وخارج إطارها ، الأمر الذى يعكس ضعف هذه التنظيمات وعدم قدرتها على التعبير عن مصالح العمال وتوصيلها ، ومن ثمة تدنى ثقتهم في فاعليتها ، ويرتبط بذلك عدم استقلالية هذه التنظيمات ، وخضوعها للسلطة التنفيذية.
- ٣ - يمكن فهم دور العمال في أحداث العنف انطلاقاً من ظروف الأزمة الاقتصادية والاجتماعية بأبعادها المختلفة ، وما ترتب عليها من مساس خطير بمستويات معيشة قطاعات واسعة من الطبقة العاملة. فالملاحظ أن مطالب العمال قد اقتصر

على المطالبة بحقوقها المتأخرة والمتراكمة في الغالب ، ومواجهة مظاهرات أصحاب الأعمال أو الإدارة.

وعلى نفس المستوى جاء أداء النقابات المهنية مرتبطاً إلى حد كبير بالمناخ السياسى والثقافى الوطنى السائد فى ذلك الوقت ، وكونها جماعات مصالح فى المجتمع المصرى ، وإن تباينت فى أدائها ، فقد شهدت فترة ما قبل الثورة ، قيام عشر نقابات هى : نقابة المحامين (عام ١٩١٢م) ، ونقابة المحامين الشرعيين (عام ١٩١٦م) ، نقابة الأطباء (عام ١٩٤٠م) ، ونقابة الصحفيين (عام ١٩٤١م) ، ونقابة أرباب المهن الهندسية (عام ١٩٤٦م) ، ونقابة طب الأسنان والصيدلة والطب البيطرى (عام ١٩٤٩م) ، ونقابة المهن الزراعية (عام ١٩٤٩م) ، ونقابة المهن التعليمية (عام ١٩٥١م)^(٢٩) . وكانت نقابة المحامين فى مقدمة النقابات التى لعبت دوراً نشطاً على الساحة السياسية المصرية حيث مثل المحامون خلال الحقبة الليبرالية الصفوة الفكرية للنظام السياسى ، واحتلوا العديد من المناصب السياسية المهمة فى المجتمع. وتشير الخبرة التاريخية إلى تعدد أساليب تدخل الدولة فى العمل النقابى لتتراوح ما بين حل مجالس الإدارات ، وبين التقييد القانونى لنشاط النقابات والتدخل فى الانتخابات ، وهى سمة ممتدة حتى الآن ، وإن اقتصرت - إلى حد كبير - على التقييد القانونى. ومن المواقف البارزة هنا ما توضحه الأزمة التى انتهت بحل مجلس النقابة وتعطيل قانون المحاماة الخاص بالانتخابات عام ١٩٣٤م ، إثر احتجاج المحامين على شرعية الانتخابات التى جرت عام ١٩٣٣م ، كما لجأت الحكومة لاستخدام العنف لمنع انعقاد الجمعية العمومية للمحامين فى عام ١٩٣٠م (فى اجتماع غير عادى لاتخاذ قرارات احتجاجية ضد إلغاء دستور ١٩٢٣م) ، وهو ما انعكس فى سلسلة القوانين التالية لقانون إنشاء النقابة (رقم ٢٦ لسنة ١٩١٢م) إذ حظرت جميع القوانين اللاحقة ممارسة أى نشاط سياسى أو الاشتغال بالأمر الدينى.

ومع قيام الثورة ؛ تم إلغاء إحدى النقابات وهى نقابة المحامين الشرعيين عام ١٩٥٥ نتيجة إلغاء المحاكم الشرعية ، بينما أنشئت خمس نقابات جديدة وهى نقابات المهن التمثيلية ، والمهن السينمائية ، والمهن الموسيقية ، (أنشئت جميعها فى مارس ١٩٥٥م) ونقابة المحاسبين والمراجعين (أغسطس ١٩٥٥م) ، ونقابة المهن العلمية ١٩٦٤م^(٣٠) . وتجدر الإشارة إلى أنه جرت محاولات عديدة منذ عام ١٩٥٣م حتى الآن لإقامة اتحاد عام للنقابات المهنية لكنها باءت بالفشل (باستثناء مجلس اتحاد المهنيين خلال عام ٦٤ ، ٦٥ والذى انتهى بنهاية عام ١٩٦٥م). وإن كانت هناك اتحادات جزئية ثلاثة وهى اتحاد النقابات الطبية (١٩٤٩م) ، واتحاد نقابات المهن التمثيلية والسينمائية والموسيقية (١٩٥٨م) ، واتحاد نقابة المهندسين

والنقابات الفنية (١٩٧٤م) وقد شمل الاتحاد الأخير نقابة المهندسين ونقابة المهن الفنية التطبيقية. وشهدت هذه الفترة اتجاهاً نحو زيادة عدد النقابات المهنية ، واتجهاً عاماً نحو توسيع قاعدة العضوية ، وزيادة فترة تولى منصب النقيب^(٣١).

كما شهدت فترة السبعينيات إنشاء خمس نقابات مهنية جديدة هي: نقابة المهن الاجتماعية (١٩٧٣م) ، ونقابة المهن الفنية التطبيقية (١٩٧٤م) ، ونقابة الفنانين التشكيليين (١٩٧٦م) ، ونقابة مصممي الفنون التطبيقية (١٩٧٦م) ، ونقابة مهنة التمريض (١٩٧٦م) . وفي الثمانينيات تأسست نقابتان هما نقابة المرشدين السياحيين (عام ١٩٨٣م) ، ونقابة الرياضيين (عام ١٩٨٧م) ، وأخيراً في التسعينيات تكونت نقابة مستخلصي الجمارك (عام ١٩٩٣م) ، ونقابة العلاج الطبيعي (عام ١٩٩٤م) ليصبح إجمالي عدد النقابات المهنية ٢٤ نقابة.

وقد حملت هذه المرحلة عددًا من السمات الممتدة من مرحلة ما قبل ١٩٥٢ - كما سبقت الإشارة- ولكن الجديد تمثل في حرص النظام الحاكم على دمج النقابات وظيفياً ؛ حيث اشترط القانون رقم ٨ لسنة ١٩٥٨ الحصول على العضوية العاملة في الاتحاد القومي ومن بعد الاتحاد الاشتراكي فيمن يرشح لعضوية مجالس النقابات بصفة عامة ، وهو ما استمر معمولاً به حتى عام ١٩٧٧م. كما اقتصر اللجوء للعنف من قبل الحكومة في الحدود الضيقة ، كما تعكسه محاولة منع إتمام عقد بعض الندوات حول القوانين المقيدة للحريات في الثمانينيات. وإن كان من الملاحظ أن فترة الثمانينيات قد شهدت دفعة هائلة لنشاط النقابات المهنية ، خاصة بعد نجاح التيار الإسلامي في انتخابات العديد من هذه النقابات ، خاصة النقابات المهنية الكبرى كما هو الحال في نقابة المحامين ، والمهندسين ، والأطباء ، وغيرها. وكان هذا التحرك النقابي على مستويين: أ. مستوى قومي ؛ والذي تمثل في دعم قضايا الحريات ، والديمقراطية ، ورفض مد قانون الطوارئ ، ودعم الحريات النقابية. كذلك إعلان التضامن مع الشعب الفلسطيني ، وإدانة تطبيع العلاقات مع إسرائيل. ب. ومستوى فتوى ؛ وتركز حول الاهتمام بالخدمات النقابية والحريات النقابية ، ومستحقات الأعضاء وزيادة الميزانيات^(٣٢). وشهدت هذه المرحلة كذلك نشاطاً سياسياً واسعاً سواء على مستوى كل نقابة على حدة ، أو على مستوى النقابات مجتمعة ، كذلك المشاركة السياسية مع الأحزاب السياسية ونوادي أعضاء هيئة التدريس وغيرها.

وهكذا يمكننا فهم طبيعة العلاقة بين الدولة والنقابات المهنية في هذه الفترة حيث لجأت الدولة إلى مجموعة من القوانين كان أبرزها القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م ، ثم القانون رقم

٩٣ لسنة ١٩٩٥م اللذين أثارا أزمات عديدة وواجهها معارضة شديدة من النقابات المهنية المختلفة ؛ فكان إصدار القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م (والذى عرف بقانون النقابات المهنية الموحد فى منتصف فبراير عام ١٩٩٣م) من أهم التطورات السياسية التى شهدها المجتمع المصرى فى السنوات القليلة الماضية. نظراً لأثر هذا القانون على التنظيمات النقابية المهنية ، والتى اكتسبت منذ بدء مرحلة التعددية السياسية عام ١٩٧٦م أهمية كبيرة. وقد نص القانون على اشتراط تصويت نصف أعضاء الجمعية العمومية لضمان صحة انتخاب النقيب وأعضاء مجلس النقابة. وفى حالة عدم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفق النسبة السابقة تتولى اختصاص مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة قضائية محددة وفقاً للقانون^(٣٣). وقد وجهت انتقادات عديدة لهذا القانون خاصة حول نسبة المشاركة التى رآها البعض مرتفعة للغاية ، ولا يأخذ بها حتى فى انتخابات مجلس الشعب ، وكذلك حول تعيين المجلس المؤقت الذى رآه البعض محاولة للتحايل ، وفرض هذه المجالس باعتبارها مجالس دائمة ، بالإضافة إلى مخالفة هذا القانون للدستور والاتفاقيات الدولية^(٣٤). وكان هذا القانون أساساً لمواجهة ترجيح كفة تيار الإسلام السياسى فى العمل النقابى ، خاصة مع ما أظهرته الممارسات السياسية لهذا التيار من قدرة فائقة على التنظيم والحشد من حيث عقد الندوات وإصدار البيانات. وكان لإصدار القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م صداه الهائل فى التحول الدراماتيكى فى علاقة هذه النقابات بالدولة ، حيث تأثرت العملية الانتخابية فى العديد من النقابات.

أما بالنسبة للقانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥م والذى أثار أزمة شديدة مع نقابة الصحفيين وجدلاً سياسياً واسعاً ، فقد تضمن إدخال أفعال غير مؤثمة إلى دائرة التجريم مثل نشر البيانات أو الشائعات المغرضة أو الدعايات المثيرة ، إذا كان من شأن ذلك إثارة الفرع بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة ، أو الإضرار بالاقتصاد القومى للبلاد. وتم تشديد العقوبات خاصة عقوبة الحبس والغرامة. كذلك أباح القانون للنياحة العامة الحبس الاحتياطى للصحفى فى قضايا النشر بواسطة الصحافة. وفور صدور القانون من مجلس الشعب تفجر جدل سياسى هائل بين الحكومة والصحفيين ، حيث انتقد الصحفيون القانون باعتباره مخالفاً للدستور نصاً وروحاً خاصة وأن المواد ٤٧ ، ٤٨ ، ٢٦ ، ٢٧ تنص على كفالة حرية الرأى والتعبير ، وأن القانون يقيد من حرية تدفق المعلومات ، وفيه تغليب للنظرة العقابية ، وفرض قيود على حق النقد ، وفرض عقوبات على التفسيرات والتأويلات^(٣٥). ورغم انتهاء الأزمة بصدور القانون ٩٦ لعام ١٩٩٦م لتنظيم الصحافة ، إلا أن الجدل حول دور الصحافة لم ينقطع.

٢ - مظاهر الضعف

إن الحديث عن زيادة فاعلية مؤسسات المجتمع المدني في مصر وإمكانية نفاذها إلى داخل النظام السياسى والتأثير عليه أمر يصعب تصوره في المدى القريب لما تتطلبه هذه الزيادة من توافر مجموعة من العوامل ، مثل : الخصائص الذاتية للجماعة ، ودرجة الاستقلال ، والإطار السياسى ، ونوع السياسات العامة ، والثقافة السياسية. ومع إعمال هذه العوامل على واقع النقابات والجمعيات الأهلية الحالى ، نجد أننا أمام واقع رسخه العديد من الاعتبارات التاريخية - كما سبقت الإشارة - والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

فبالنسبة للجمعيات الأهلية ؛ تشير العديد من الدراسات الميدانية إلى عدد من الدلالات والمعانى التى تعكسها خريطة توزيع الجمعيات على مستوى الجمهورية ، نذكر منها:

« تشير خريطة الفئات المستفيدة من خدمات جمعيات التنمية الاجتماعية ، إلى تنوع واستفادة كافة شرائح المجتمع وإن كان بنسب مختلفة ، ففى دراسة للدكتور علي ليلة ، عن دور المنظمات الأهلية فى مكافحة الفقر ، يوضح أن غالبية فئات المجتمع تستفيد من هذه الخدمات ، سواء عبر التمكين أو تقديم المساعدات المباشرة ، حيث بلغت الأنشطة الموجهة لصالح الأطفال ٥٤ ٪ ، والموجهة للنساء نحو ٣٨,٢ ٪ ، والموجهة للشباب ٣٣,٢ ٪ ، والمسنين ١٢,٣ ٪ ، والمعوقين بنسبة ٩,٣ ٪.

ورغم هذا التوزيع شبه المتوازن بين فئات المجتمع ، فالملاحظ أن هناك انخفاضاً فى أعداد المستفيدين من خدمات جمعيات التنمية الاجتماعية سواء تلك التى تعمل فى المجتمعات الريفية أو الحضرية بنسبة ٤,٠ ٪ ، وفقاً للبيانات الصادرة عن الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء فقد تراجع عدد المستفيدين من ٣٩٩٧٢٣ عام ١٩٩٨ إلى ٣٩٨٢٦٠ عام ١٩٩٩ ، وأيضاً هناك انخفاض لأعداد المستفيدين فى الحضر مقارنة بالريف التى تقدر عن نفس الفترة بنسبة ٣,٢٢ ٪ (من ٥٢٩٠١٣ مستفيداً عام ١٩٩٨ إلى ٤١٠٨٥٤ عام ١٩٩٩) ، ويرجع هذا الانخفاض فى جزء منه إلى تذبذب أعداد الجمعيات من ناحية ، وعدم فاعلية بعضها من ناحية ثانية ، فضلاً عن عدم القدرة على الاستمرار فى تقديم الخدمة.

وربما يزداد الوضع سوءاً إذا ما أضفنا عدم وضوح الهدف والأولوية بالنسبة للقطاع الأهلى ، وعدم قدرته باختلالاته - السابق الإشارة إليها - على تقليص النسبة العالية من المجتمع المصرى التى تعيش تحت خط الفقر (والتي تقدر بما يزيد على ٤٠ ٪ من السكان) من جانب ، ومواجهة غياب العدالة فى التوزيع حيث الحياة فى الريف أدنى منها فى الحضر ، واستئثار المدن الكبرى بكافة الخدمات من جانب آخر.

ويؤكد تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٣ هذه الحقيقة حيث تصل مستويات الفقر لأعلى قيمة لها في محافظات الوجه القبلي ، ويمثل الفقراء في تلك المحافظات ٢, ٣٥٪ من عدد السكان ، بينما تنخفض هذه النسبة إلى ١, ١٣٪ في محافظات الوجه البحري ، وإلى ٩٪ في المحافظات الحضرية ، حيث تنخفض إلى ٦, ٣٪ في محافظة بورسعيد ، بينما تصل لأقصى قيمة لها في محافظة أسيوط ١, ٥٨٪.

ولذا تظل الفجوة أكبر من أن تسدها الجهود الحكومية فقط ، لا سيما إذا ما أخذنا في الاعتبار أهمية تحقيق التنمية المتوازنة ، حتى يمكن مواجهة التباين الواقع في مستويات الفقر بين المحافظات البحرية والمحافظات القبلية من جانب ، والتصدي إلى المؤثرات السلبية الأخرى مثل العلاقة الارتباطية بين الأمية والفقر ، وعلاقته أيضاً بالنوع (ذكر أو أنثى) من جانب آخر. وفي هذا السياق ؛ يتزايد الرهان على دور الجمعيات الأهلية في تعظيم فرص العمل والإنتاج وخلق نسيج اجتماعي اقتصادي يساهم في التخفيف من وطأة الفقر ومكافحته ، الأمر الذي يصعب تلمسه في الواقع الراهن للقطاع الأهلي ، رغم دور هذا القطاع التاريخي في التقليل من مشاكل المجتمع .

« ضعف الإطار المؤسسي لغالبية الجمعيات الأهلية في مصر ، وخاصة تلك التي تعمل في مجال التنمية. فعلى سبيل المثال نجد أن التزام أعضاء الجمعيات بتسديد قيمة اشتراكاتهم لا يتحقق سوى بنسبة ٦٠٪ تقريباً في أحسن الأحوال ، فضلاً عن محدودية الجمعيات التي تملك حسابات منظمة ، إلى جانب افتقارها للموظفين المتفرغين أو المتطوعين المؤهلين ، الأمر الذي يعوق عملها ويجعلها غير قادرة على تنمية مواردها ، أو تحقيق التعاون الفعال مع مجتمعاتها المحلية.

« تستأثر المناطق الحضرية بالجزء الأكبر من نشاط الجمعيات ، إذ تشير الإحصائيات وفقاً لعام ١٩٩٨م إلى أن ٩, ٦٥٪ في المائة من الجمعيات توجد في المدن والحضر ، ونحو ٦, ٢٩٪ في المائة في الريف ، و٧, ٢٪ تعمل في المجتمعات الصحراوية ، و٨, ١٪ تعمل في المناطق الجديدة ، وإن محافظة القاهرة تستأثر وفقاً لأرقام ١٩٩٨م بالنصيب الأكبر من الجمعيات في حين تأتي محافظة جنوب سيناء في ذيل القائمة (٣٧٣٥ جمعية - ٤١ جمعية). بمعنى وجود قدر من الخلل بين الكثافة السكانية والتوزيع الجغرافي للجمعيات في بعض محافظات الجمهورية ، حيث لا يتحقق هذا التوازن إلا في محافظات القاهرة والإسكندرية والجيزة ، بينما لا يتوافر في محافظات أخرى كالقليوبية وبورسعيد.

« تفاوت التوزيع الجغرافي للجمعيات يوازيه تفاوت آخر بين ميادين العمل الاجتماعى ، بشكل يمكن معه القول إن هناك تركزاً عبر الزمن للجمعيات فى ميادين ثلاثة ؛ هى : تنمية المجتمع ، الخدمات الثقافية والعلمية والدينية ، والمساعدات الاجتماعية ، الأمر الذى يطرح أهمية تبلور رؤية واضحة للنشطين فى العمل الأهلى والقائمين على الجمعيات الأهلية ، مفادها ربط الجمعيات بأولويات احتياجات المواطنين ، وإقامة البرامج الكفيلة بالتصدى للمشكلات المجتمعية الحادة ، وخاصة تلك المتعلقة بتنمية الموارد البشرية .

« يشير التوزيع الجغرافي وفقاً للمكانة التنموية للمحافظة إلى عدم ارتباط بين المكانة التنموية للمحافظة ، ووجود تركيز أعلى للجمعيات ، ويتجلى ذلك فى الوضع المعاكس بين قيام الجمعيات واحتياجات المحافظات ، فتشير مسألة تفاوت مستويات الفقر بين المحافظات إلى عدد من المؤشرات الدافعة لقيام الجمعيات ، ولا سيما فى المناطق الريفية ، ففى محافظتى بنى سويف وأسيوط (تمثلان أفقر محافظات الجمهورية من حيث نصيب الفرد من الدخل) نجد أن جمعيات المساعدات الاجتماعية ما تزال تحتل النصيب الأكبر من إجمالى الجمعيات ، رغم أن الحاجة تتطلب قيام جمعيات تنمية ، حيث إن الطبيعة الزراعية للمحافظتين تعطى أهمية أكبر لجمعيات التنمية ، وإن كان ذلك لا يلغى النمو الذى شهدته أعداد الجمعيات التنموية فى السنوات الأخيرة . فالملاحظ أن هناك غياباً للرابطة الجامعة بين نصيب الفرد من الدخل والتنمية البشرية فى المحافظات من ناحية ، وقدرتها على توجيه العمل الاجتماعى الأهلى نحو رؤية أوسع من تقديم المساعدات المباشرة أو غير المباشرة (فى صورة خدمات) ، من ناحية أخرى مثال ذلك حالة محافظة الشرقية التى نجد أن ترتيبها يقل وفقاً لدليل التنمية البشرية عام ٢٠٠٣م (وتساوى مع محافظات الصعيد والقليوبية وكفر الشيخ والبحيرة والمنوفية) عن المتوسط العام على مستوى الدولة ، فى وقت تزيد على محافظة القاهرة فى أعداد جمعيات تنمية المجتمع . فالملاحظ أن التوزيع الجغرافي لا يتوافق والكثافة السكانية إلا فى حالات القاهرة والإسكندرية والجيزة ، بينما لا يتوافر فى محافظات أخرى كالقليوبية وبورسعيد ، كما تقدم محافظة الشرقية أيضاً نموذجاً آخر للتفاوت الواضح فى الاحتياجات فهى وإن كانت تتسم بكثافة سكانية بسيطة ، إلا أنها تحظى بتركز عالٍ للجمعيات مقارنة بمحافظات السويس والفيوم والإسماعيلية (فى نفس شريحتها السكانية) ؛ وهو ما يمكن تفسيره بتزايد معدلات التنمية التى شهدتها المحافظة .

واتساقاً مع هذه الصورة ، تشير دراسة ميدانية صادرة عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بعنوان : "دليل الجمعيات الأهلية التنموية فى محافظة القاهرة"

(تناولت ٥٠٢ جمعية) ، إلى مجموعة أخرى من الصعوبات ومواطن الخلل المرتبطة بمسئولية الجمعية نفسها ، والتي تحد من فاعليتها ، فهناك صعوبات كبيرة فيما يتعلق بالبنية الأساسية للجمعيات الأهلية وفلسفة العمل الحاكمة لنشاط غالبية تلك الجمعيات ، وهو ما يتجلى في النقاط التالية:

- أن نسبة الجمعيات العاملة في مجال التدريب والتشغيل لا تتوافق مع الهدف المنشود من كونها جمعيات تنموية تهدف إلى التصدي للقضايا المجتمعية التنموية الرئيسية وفي مقدمتها مواجهة البطالة.

- هناك نسبة ليست بالقليلة لا ينطبق عليها وصف "جمعيات تنمية" بالمعنى الدقيق ، حيث يغلب عليها الطابع الخيري أو الخدمي ، وذلك باعتمادها على تقديم المساعدات الاجتماعية.

- إن إدارتي مدينة السلام (٩ جمعيات) وشرق مدينة نصر (٢٠ جمعية) شهدتا أكبر عدد من الجمعيات المتوقفة عن العمل من إجمالي ٦٢ جمعية متوقفة على مستوى محافظة القاهرة ، وإن كان من الملاحظ أن العديد من الجمعيات التي شملها الدليل قد شهدت توقفاً لبعض الأنشطة ، وهو ما يثير مسألة القدرة على الاستمرار وتوافق الأهداف مع الأنشطة الفعلية للجمعية.

- جاءت إدارة شرق مدينة نصر في المرتبة الأولى التي تحتل فيها المرأة رئاسة مجلس الإدارة (٦ جمعيات).

- ارتفاع نسبة الجمعيات التي لا تمتلك أجهزة كمبيوتر ووسائل اتصال حديثة ، إذ بلغت نحو ٧٠٪ من إجمالي عدد الجمعيات التي شملها الدليل.

وتقودنا هذه الصورة إلى نموذجين من حالات الاندماج الوظيفي التنظيمي للجمعيات التطوعية في إطار الدولة . النموذج الأول : يتعلق بجمعيات الأسر المنتجة ، وكونها إحدى صور الاندماج الوظيفي الذي كان لنجاحها ارتباط بنجاح السياسة العامة للدولة . فبعد أن كانت الجمعيات في الستينيات مندججة في إطار سياسات توزيع الدخل أصبحت في الثمانينيات جزءاً من سياسات الإصلاح الاقتصادي من حيث الاتجاه نحو دفع القدرة التصديرية للمنتجات ، وتنمية المصادر الذاتية لدخل الأسر الفقيرة . ويبدو أن نجاح هذه المشروعات كان الدافع وراء التأكيد المستمر من قبل وزارة الشؤون الاجتماعية على زيادة أعداد الأسر المشاركة . فتشير تقديرات عام ١٩٩٨ إلى أن مجموع الأسر المستفيدة من هذا المشروع بلغت ٣٩٧٠٤٨ أسرة من بينها ١٩٣٩٦٢ أسرة (أى ٨,٤٨٪) استقلت إنتاجياً وتسويقياً.

أما النموذج الثانى: فتوضحه نواى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات كنموذج لحالات الاندماج التنظيمى للجمعيات التطوعية ، وتشير هذه الحالة إلى واقع عام هو أن الجمعيات المندجة وظيفياً فى الدولة تعتبر أكثر استقراراً فى سياق السياسات العامة من الجمعيات المندجة فقط تنظيمياً ، حيث إن الاندماج التنظيمى يسمح للجمعيات بالتأثير فى التغيرات المجتمعية بصفة عامة ، بعكس الجمعيات الخاضعة للاندماج الوظيفى . وقد ظهر هذا التأثير من جانب نواى أعضاء هيئة التدريس فى عام ١٩٨٩م بأسلوب أكثر وضوحاً من الجمعيات الأخرى ، وربما شارك نادى القضاة فى هذه السمة لنواى هيئات التدريس .

فالاندماج التنظيمى لم يمنع النوادى (على الأخص نادى أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة) من الاحتجاج على بعض الاتجاهات السياسية للنظام ، الأمر الذى تراجع معه دور وزارة الشؤون الاجتماعية فى التأثير على نشاط النوادى رغم امتلاكها للآليات وفقاً لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ . بعبارة أخرى فإن نشاط النوادى فى هذا العام أدى إلى بروز أدوار لوزارات أخرى مثل التعليم والداخلية ورئيس الوزراء^(٣٦) .

بهذا المعنى يمكن القول إن تدخل الدولة -سواء بالحل أو الدمج أو التجميد للجمعيات المندجة وظيفياً والتي يصعب تسييسها- يظل الشكل الأكثر شيوعاً فى الخبرة التاريخية للعمل الأهلى ، فنموذج جمعية الهداية الإسلامية والجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية وجمعية الشبان المسلمين أكبر دليل على ذلك ، فى وقت تشكل نوادى هيئات التدريس وضعاً خاصاً نسبياً .

وتقلنا هذه الصورة إلى القيد السياسى الذى يشكل محدداً رئيسياً لآلية إعمال القانون وتوقيت الاستخدام . وإن كان من المبكر الحكم على تجربة القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢ ، إلا أن خبرة تعامل الجمعيات الأهلية مع القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ تظل محدداً لمفارقة الربط بين الملاءمة السياسية ودرجة الاحتقان السياسى من جانب ، وتوافر الآليات الرقابية التى يمكن استخدامها فى أى وقت من جانب آخر .

أما بالنسبة للدور النقابى ؛ فيمكن رصد عدد من الصعوبات والقيود المحجمة لزيادة تأثير هذا الدور ، يأتى فى مقدمتها نجاح السلطة التنفيذية فى استيعاب القيادات العمالية سواء بالترغيب أو بالترهيب ، الأمر الذى أدى لضعف الدور النقابى ومحدودية تأثيره فى السياسة العامة للدولة ، وبما لا يتوافق وكبر أعدادها وضخامة عضويتها ، لذا يقتصر تحركها على المظاهر الاحتجاجية ، أما على صعيد النقابات المهنية فمن الملاحظ أن طبيعة المهنة تلعب دوراً

كبيراً في تحديد درجة القرب والبعد عن الحكومة ، مثال ذلك حالة نقابة المعلمين التي تعد أكبر النقابات المهنية عضوية (٧٥٠ ألف عضو) مقارنة بنقابة المحامين ، فنقابة المعلمين بحكم أن أعضائها تقريباً مدرسون في مدارس الدولة فإنها تمتلك العديد من الوسائل المحجمة لدورها^(٣٧).

كما يبرز عامل التقييد النقابي أيضاً ، باعتباره عنصراً مهماً من عناصر ضعف النقابات ؛ سواء داخل هذه النقابات أو على صعيد علاقتها مع بعضها البعض. وفي هذا السياق ، يمكن رصد بعض أوجه هذا القصور الذي تعكسه اللوائح والقوانين المنظمة للعمل النقابي:

١. مشكلات العضوية: حيث تتصف العضوية في كثير من النقابات المهنية بشيء من التعقيد لا نجده عادة في النقابات العمالية ، وهو ما يمكن إرجاعه لاقتراب النقابة المهنية من نظام الطائفة القديمة. ويدخل في مشكلات العضوية أيضاً عدم وضوح الخطوط التي تميز بين مهنة وأخرى^(٣٨) ، كما يشير انخفاض نسبة العضوية في النقابات والتي لا تتجاوز ٢٨٪ من حجم الطبقة العاملة المصرية ، إلى قصور تنظيمي وإداري ووجود فجوة كبيرة بين التنظيم النقابي الرسمي والطبقة العاملة ، وخاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أيضاً ضآلة عضوية عمال القطاع الخاص في التنظيم النقابي والتي لا تتجاوز ٢,٠٪ من حجم العضوية خلال الفترة الممتدة من ١٩٩١ - ١٩٩٦^(٣٩). وهو ما انعكس بالتبعية على نشاط الحركة العمالية وفعاليتها وعبر في نفس الوقت عن تحول ميزان القوى في المجتمع المصري لغير صالح قوة العمل المنظمة.

٢. إن بعض النقابات العمالية والمهنية قد اقتصرت في مفهومها للعمل النقابي على الإدارة البيروقراطية للجماعة بمعنى اقتصارها على تضيق نشاطها في إطار الحد الأدنى من الخدمات النقابية ومحدودية مشاركتها في القضايا ذات السمة القومية وكذلك السياسة العامة التي ترتبط بها^(٤٠).

٣. إن معظم النقابات الفرعية التي تنتشر في معظم محافظات مصر على خريطة العمل النقابي تعاني من الضعف وانخفاض المشاركة. ومن المهم التأكيد على أن ارتفاع مشاركة النقابات الفرعية ومظاهر حيويتها يعتبر المحك الرئيسي الذي يعكس عمق الوعي النقابي وعمق الاهتمام. فصناديق الانتخاب ليست هي المظهر الوحيد ، وإنما طبيعة الالتحام بين هذه النقابات الفرعية ، والبيئة القومية والمحلية لا يمكن تجاوزها.

٤. أزمة العلاقة بين التنظيم النقابي الرسمي وقواعده ، فالملاحظ أن هناك فجوة بين التنظيم

الرسمى وقواعده. ويظهر هذا واضحاً في النقابات العمالية ، وتشير عدد من الدراسات إلى أن ٨٥٪ من التحركات العمالية التي تمت منذ عام ١٩٨٨ تمت بمعزل عن التنظيم النقابي. بل إن التنظيم النقابي أدان كثيراً من هذه التحركات العمالية كما حدث في اعتصامات الحديد والصلب عام ١٩٨٩ والقومية للأسمت بحلوان^(٤١).

٥. غلبة المصالح الفئوية: وليس عيباً أن تسعى أى نقابة أو جمعية إلى حماية مصالحها ، لكن على ألا يكون ذلك في غياب رؤية شاملة للمصلحة العامة ، وعدم وجود تنسيق بين النقابات المهنية إلا عند حدوث خطر يهدد المصالح المشتركة لهذه النقابات مجتمعة كما حدث عام ١٩٩٠ في مطالبة رئيس الجمهورية بدعم الحريات والديمقراطية ، وفي عام ١٩٩١ الذي شهد انعقاد المؤتمر العام الأول للنقابات المهنية.

٦. الضعف المؤسسى والوظيفى للنقابات والذي يعود إلى عوامل عدة تتلخص في تعدد الانقسامات وتشابكها داخل مجالس النقابات. وقد برز ذلك بصورة واضحة منذ منتصف الثمانينيات مع سيطرة التيار الإسلامى على العديد من مجالس النقابات المهنية^(٤٢) ؛ حيث شهدت نقابات المهندسين والمحامين والأطباء -التي يسيطر عليها التيار الإسلامى- تبادل اتهامات داخل المجالس بين تكتل الإسلاميين والتكتلات المعارضة ، ووصل الأمر داخل نقابة المحامين على سبيل المثال إلى تقديم شكاوى للنائب العام بوجود مخالفات جسيمة وفساد ، وكان التكتل المعارض هو الذى قدم هذه الشكاوى^(٤٣) ، الأمر الذى يطرح مسألة غياب آليات منهجية للحل السلمى للصراعات والمنافسة الداخلية ، والتي تنخرط فيها شخصيات مؤثرة أو قيادية في حياة المنظمات ، مما يؤدي إلى ضعف قيمة المشاركة والتعايش. ومن الأمثلة البارزة هنا ما شهدته نقابة المحامين طوال فترة الثمانينيات من عدم استقرار وصراع ، وصل إلى حد استخدام العنف وتجميد نشاط واحدة من أبرز النقابات التي قادت المجتمع المدنى في فترة شديدة الصعوبة في تاريخ البلاد ، وقد امتدت هذه الممارسات في التسعينيات إلى عدد من النقابات ، حيث ساهم القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٩٣ في تجميد نشاط ثمانى نقابات مهنية ، نتيجة امتناع اللجنة القضائية - التي أوكل إليها القانون مهمة إجراء الانتخابات - عن تحديد مواعيد لإجراء الانتخابات في هذه النقابات وهى: الأطباء ، الأسنان ، البيطرية ، الصيادلة ، المحامين ، التجاريين ، الزراعيين ، المهندسين ، التطبيقيين ، المعلمين ، الرياضيين^(٤٤).

كذلك تبرز مشكلة "الشخصنة" إذ تلعب شخصية النقيب دوراً حيوياً في تحديد فاعلية النقابات ، إلى جانب مشكلة الحراك داخل النقابات ، إذ لا يصل التغيير إلى المستويات العليا سواء داخل النقابات العامة أو الاتحاد العام إلا في حدود ضيقة ، فهناك قيادات نقابية تحتفظ بمناصبها لمدة تزيد على ١٥ سنة ، فالتغيير يقتصر على مستوى اللجان العليا فقط ، كما أن التنظيم النقابي العمالي لا توجد له قوة أو منظمات منافسة تجعله يحرص على الحصول على رضا العمال. بل وضح توجه الاتحاد نحو السلطة^(٤٥). وقد أوضحت آليات الانتخابات العمالية غياب الدور الحقيقي للتنظيم النقابي وفاعليته كمنظمة نقابية منوط بها الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتحسين ظروف العمل. كما شهد الاتحاد العام لنقابات عمال مصر أزمة شديدة "في أبريل ١٩٩٥م" ، عقب صدور قرار المحكمة الدستورية بإسقاط المادة ٣٨ من القانون ٣٥ لسنة ١٩٧٦ ، والخاصة بعدم جواز الجمع بين عضوية مجلس إدارة المنظمة النقابية والعضوية العاملة في نقابة مهنية بما لا يزيد على ٢٠٪ ، وهو ما يعنى بطلان الاتحاد العام لعمال مصر^(٤٦) ، الأمر الذى دفع الحكومة لوضع مشروع قانون معدل للنقابات العمالية يعالج أوجه القصور فى القانون السابق ، وبما يتواءم مع المتغيرات والأوضاع الجديدة.

« ضعف التأثير النقابي العمالي فى وضع السياسة العامة للدولة أو التأثير فيها ، والذى يقف عند مجرد إبداء الرأى ، وهو ما يتضح فى قضية بيع القطاع العام ، ومشروع قانون العمل الموحد. فبالنسبة للقضية الأولى نجد أن رفض الاتحاد العام للعمال فكرة الشركات القابضة لم تحل دون تطور حالة الرفض إلى حالة التكيف مع الأمر الواقع لتقليل الآثار المترتبة على عملية الخصخصة ، مثل إنشاء صندوق إضافى للتأمين ضد البطالة ، وإنشاء اتحادات ملاك للعمال والمصانع والشركات المعروضة للبيع. كذلك الحالة بالنسبة للموقف من مشروع قانون العمل الموحد ، حيث انتقل موقف التنظيم النقابي - وخاصة فى مستوياته العليا- من الرفض إلى التأييد المبرر لتلاؤم المشروع مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى تمر بها الدولة.

تشير مظاهر الخلل والضعف التى تكتنف دور الجمعيات الأهلية والنقابات - فى المساهمة فى تعزيز عملية التطور الديمقراطى ، وتعظيم فرص المشاركة للمواطنين- إلى مساهمة أكثر نجاحاً - إلى حد ما - ترتبط بتقليل الآثار الناجمة عن عملية التحول الاقتصادى ، وتطبيق برامج الإصلاح ، وما استتبعها من تراجع لدور الدولة من العديد من مجالات تقديم الخدمات ، الأمر الذى ساهم بدوره فى تزايد الرهان على القطاع الأهلى -بصف خاصة- فى تقليص الفجوة التى خلفها هذا التراجع من جانب الدولة.

ثالثاً - آليات التفعيل

الصورة السابقة تشير إلى مستويين من المشاركة الشعبية ؛ الأول : مستوى جزئي صغير وتمثله الجمعيات الأهلية. والثاني: مستوى وسيط يأخذ شكل التنظيمات النقابية سواء عمالية أو مهنية. وفي هذا السياق يمكن الحديث عن أهمية إعادة تنظيم مؤسسات المجتمع المدني التي سوف تقصرها هنا على الجمعيات الأهلية والنقابات ، دون أن يعنى ذلك عدم انطباقها على باقى مؤسسات المجتمع المدني وتنظيماته ، والبداية تكون عبر تلافى الأسباب المعوقة والمؤدية إلى هشاشته حتى الآن ، لا سيما وأن الأمر لا يخلو من بعض النجاحات ، وفي مقدمتها تضامن مؤسسات المجتمع المدني معاً ، وتصديها للقانون ٩٣ لعام ١٩٩٥ الذى سعى لتقييد حرية الصحافة ، فكان تضامن المنظمات غير الحكومية مع نقابة الصحفيين أحد ملامح الوظيفة الإعلامية الثقافية المنوط القيام بها.

ومع نجاح هذه التجربة ، نجحت أيضاً المساعى الضاغطة لتغيير القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ م ، والتي أسفرت عن صدور القانون رقم ١٥٣ لعام ١٩٩٩ م (الذى حكم بعدم دستوريته) ليلة صدور القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢ م. وإن كان من الملاحظ أن الفترة الفاصلة بين صدور القانونين - والتي تقرب من ثلاث سنوات- قد شهدت حالة من النقاش العام الذى تجاوز حدود البحث عن أهداف وأبعاد القانون الجديد وانعكاسه على العمل الأهلى ، ليمتد إلى تناول مسألة الإصلاح السياسى المطلوب ، وقدرته على زيادة الهامش الديمقراطى ، ولذا فقد تعددت المواقف ما بين تأييد القانون ورفضه ، أو الدعوة إلى البناء عليه واتخاذ خطوة على طريق تنشيط المجتمع المدني.

فى المقابل ، بدت الحكومة أكثر حسماً فى تغليب خيار تغيير القانون ، وعدم الاكتفاء بتعديله ، وأكثر رغبة فى دمج القطاع الأهلى ضمن سياستها العامة ، وأقل تردداً فى سياستها الإصلاحية تجاه هذا القطاع ، وإن ظلت ملامح هذا التردد مرتبطة بقضيتين شائكتين هما التمويل والدور السياسى للجمعيات. فرغم التجاوز الحكومى لمنهاج الحلول الجزئية للتوافق مع المتغيرات والمستجدات التى شهدها المجتمع ، إلا أن ملامح التردد ظلت قائمة فى تجربتى إعداد القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩ م والقانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢ م. فنجد أنه رغم الإقرار الحكومى بأهمية دور القطاع الأهلى ، وأهمية إيجاد قانون جديد ، إلا أن الأمر احتاج إلى حوالى خمسة وثلاثين عاماً تقريباً قبل أن تشرع الحكومة فى تقديم القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩ م الذى حكم بعدم دستوريته ، كما أن السرعة التى اكتنفت عملية تمرير القانون فى مجلس الشعب

والرغبة في تجنب المزيد من النقاش والجدل ، لم تسفر فقط عن الوقوع في خطأ إجرائي أدى لعدم دستورية القانون ، ولكنه في الحقيقة يعكس أيضاً أن الممارسات الفعلية للدولة قد غلب عليها سمة التردد.

ولذا جاء القانون ٨٤ متوافقاً مع سياسة الخطوة خطوة -أو الإصلاح المتدرج- التي تسعى الحكومة لتطبيقها ، والتي تتجاوز نطاق العمل الأهلي إلى كونها فلسفة عامة تحكم النظام السياسي بشكل عام. وبالتالي فقد حمل القانون الجديد في جنباته العديد من الإجراءات أو الأدوات التي من شأنها أن تحفظ للجهة الإدارية قدرتها على الإشراف والتدخل في تحديد هامش الحركة الممنوح للجمعيات الأهلية ، وهو ما تجلّى في تباين وجهتي نظر الجهة الإدارية ، ونظر الرافضين للقانون حول المادة رقم ٤٢ الخاصة بإعطاء حق حل الجمعيات إلى الجهة الإدارية ، والمادة رقم ٢ التي تنص على اختصاص القضاء الإداري في نظر منازعات الجمعيات والمؤسسات الأهلية ، الأمر الذي يمكن معه القول إن تجاوز النمط الحكومي المستند لمحدودية التغيير لم يقابله تخفيف لقبضة الجهة الإدارية ، وأن القانون الجديد يسير في مسار الإصلاحات الهيكلية التي عكستها على سبيل المثال مجموعة التعديلات التشريعية والتنفيذية التي اتخذتها الحكومة خلال عام ١٩٩٤م.

وبالتالي فإن محدودية التغيير تعكس عدداً من الدلائل والمؤشرات الخاصة بالنظرة لمفهوم العمل الاجتماعي التطوعي في مصر:

« إن القانون الجديد يعيد جدلية العلاقة بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني ، وحدود حيز التفاعل بينهما ، وخاصة مع استعادة الجهة الإدارية حق حل الجمعيات الذي سبق وأن أعطاه القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م للقضاء ، الأمر الذي زاد من موجة التحفظ على القانون الجديد ورفضه. في المقابل ، سعت الجهة الإدارية لتأكيد دورها المساند لعمل الجمعيات ، من خلال الإعلان عن عدد العاملين المتدربين من وزارة التأمينات والشؤون الاجتماعية للعمل بالجمعيات والذي بلغ عددهم نحو ١٧ ألف موظف ، وأن الدعم الحكومي بلغ ٦٥ مليون جنيه كمعونة سنوية لأكثر من خمسة آلاف جمعية ، وموافقتها على حصول ٨١ جمعية أهلية على منح ودعم من الهيئات الدولية بما قيمته مائة مليون جنيه ، بالإضافة إلى تعدد مزايا القانون الجديد والتأكيد على حرية تكوين وتسجيل الجمعيات ، وكون موقفها اتسم دائماً بالمرونة ، مع الاستناد إلى نمو عدد الجمعيات كدليل على صحة موقفها. وتشير آخر البيانات إلى أنه منذ الفترة التي أعيد فيها العمل بالقانون ٢٣ لعام ١٩٦٤م (في الفترة الممتدة من ٣/٦/٢٠٠٠م

وحتى ٣/٦/٢٠٠٢م) وحتى صدور القانون الجديد قد تم إشهار ١٣٥٨ جمعية ، يضاف إليها ٣٧٣ جمعية أشهرت خلال فترة العمل بالقانون ١٥٣ ، والممتدة من تاريخ صدوره في ٢٧ مايو ١٩٩٩ م ، وحتى الحكم بعدم دستوريته في يونيو ٢٠٠٠ م.

وما بين وجهتى النظر تلك ، يمكن التأكيد على أن زيادة عدد الجمعيات بحوالى ١٧٣١ جمعية خلال فترة الثلاث سنوات الماضية يعبر عن استمرار معدل نمو الجمعيات بدرجة كبيرة ، مقارنة بفترة زمنية أخرى. كما يشير أيضاً إلى الاهتمام بالمفهوم التنموى الواسع لعمل الجمعيات ، الذى لا يقتصر فقط على جمعيات تنمية المجتمع ، بل يمتد إلى جمعيات التنمية البشرية والدفاعية بأشكالها المتنوعة ، وإن كان من الملاحظ أن هناك خللاً مستمراً في توزيع الجمعيات على مستوى المحافظات ، فنجد أن محافظات القاهرة والجيزة والإسكندرية تستحوذ على النصيب الأكبر من نسبة الجمعيات المشهرة ، إذ تصل إلى ٤, ٢٩٪ ، في حين ما تزال تلك النسبة منخفضة جداً في محافظات جنوب سيناء وشمال سيناء والأقصر ومرسى مطروح^(٤٧).

« تعبر مواد القانون عن استمرار استراتيجية الدمج الوظيفى التى انتهجتها الدولة منذ أواخر الخمسينيات ، على الرغم من تطور دور الدولة من مرحلة الإشراف والتوجيه إلى مرحلة الرقابة والإشراف ، وهو ما يعبر عن رؤية الحكومة لموقع الجمعيات الأهلية في السياسة العامة للدولة ، ودورها في سد الاحتياجات المجتمعية. فالقانون الجديد يشجع ويعطى إعفاءات إلى ما يزيد على ٩٩٪ من أعداد الجمعيات البالغ عددها ١٦,٧٠٠ جمعية (وهي الجمعيات العاملة في مجال المساعدات الاجتماعية والتنمية المحلية) ، أما العدد الباقى من الجمعيات فيتعلق بالجمعيات الدفاعية ، وخاصة تلك المرتبطة بحقوق الإنسان ، فهى لا تحظى بنفس القدر من الاهتمام. فرغم الاعتقاد بصعوبة الفصل بين الأداء التنموى من جانب ، والممارسة الديمقراطية والأداء السياسى من جانب آخر ، إلا أن التباين بين أولويات الحكومة ومؤسسات المجتمع المدنى ككل - وليس الجمعيات الأهلية فقط - قد فرض العديد من القيود والصعوبات على نشاط بعض أنواع الجمعيات ، الأمر الذى يمكن تلمسه في غلبة الطابع الخدمى والخيرى على دور الجمعيات الأهلية حتى الآن.

ورغم الإقرار بأهمية هذا الدور في ظل الظروف المعيشية لغالبية المواطنين ، إلا أنه يمكن رصد ثلاث سمات رئيسية فرضها ضعف التأثير الدفاعى في السياسات العامة ، وحتى في موازنة علاقاتها مع الدولة ، فمن ناحية يبدو أن الدور التنفيذى والخدمى الذى تقوم به غالبية

الجمعيات الأهلية يخرجها من دور الشراكة في صنع التنمية وسياساتها إلى كونها طرفاً مشاركاً ، ومن كونها طرفاً ذا أنشطة دعائية ودفاعية إلى كونها مجرد طرف مقدم للخدمات. ومن ناحية ثانية بدا أن غلبة الطابع الخدمي قد فرضت المزيد من الأعباء على عاتق منظمات ومراكز حقوق الإنسان ، وجعلتها الطرف المباشر في مواجهة الدولة في القضايا الدفاعية ، وخاصة أن باقى الميادين الدفاعية -مثل قضايا البيئة ، وعمل الأطفال ، وحقوق المرأة- تسير الاتجاه وأولويات العمل الحكومى. ومن ناحية ثالثة تشير الخبرة التاريخية إلى توافر خبرات ميدانية واسعة تسمح للجمعيات الأهلية بالمشاركة في عملية صنع السياسات ، وخاصة في مجالات رعاية الأسرة والصحة والأمومة والطفولة.

واتساقاً مع هذه المعطيات ربما يكون من الضرورى التأكيد أيضاً على مجموعة من التوصيات التى يجب مراعاتها لدافع العمل الأهلى ككل ، نذكر منها:

- العمل على تعميق مفهوم التطوع لدى المواطن من خلال زيادة جرعات التوعية والمساحة الإعلامية.

- أن تتوسع وزارة الشؤون الاجتماعية في عمليات التدريب والاتصال والتوجيه لأعضاء الجمعيات الأهلية ، إلى جانب دورها في حث الجمعيات على الاستفادة من أحكام القانون رقم ٨ لسنة ١٩٧٢م الخاص بنذب الموظفين والمتخصصين.

- العمل على زيادة موارد الجمعيات سواء من خلال الدعم المباشر من جانب الحكومة ، أو غير المباشر بتخفيض الإعفاءات الجمركية ، فضلاً عن ربط قيام أى جمعية أهلية بوجود سياسة مالية خاصة بها.

- التأكيد على ثقافة بناء المؤسسات المدنية ، وذلك عبر دعم وترسيخ عدد من العناصر المحددة لهذه الثقافة ، والتي يأتى في مقدمتها العمل على توسيع النزوع نحو العمل الطوعى ، وإعمال قواعد المحاسبية والشفافية كقيم أساسية في الممارسة الديمقراطية ، وإعلاء شأن الحل السلمى للصراعات والخلافات الداخلية.

- إعطاء مساحات أكبر للثقافة المدنية عبر وسائل الإعلام وذلك بالتأكيد على قيم المجتمع المدنى وفي مقدمتها قبول الآخر ، وإعلاء قيم الحوار ، وتوفير ضمانات الحرية العامة ، فضلاً عن تعزيز الإعلام النقدى ، وتوسيع المساحات الإعلامية الخاصة بتغطية نشاطات المنظمات غير الحكومية.

في المقابل تبرز أهمية وضع موثيق أخلاقية يكفل لها الاحترام والاتفاق من جانب

جماعات المجتمع المدني ككل ، ومن هذه الجماعات تبرز النقابات بما لها من حجم في المشاركة الشعبية يصعب تجاوزها ، وتحليل الإطار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحكم نشاط الحركة النقابية حالياً ، ورصد القضايا موضع الاهتمام للحركة ، وعلاقة هذه الحركة بالنظام السياسى ، كل ذلك لا بد وأن يساهم في تحديد مقومات الانطلاق للحركة النقابية المصرية. ولطرح مقومات الانطلاق لا بد وأن نطرح للنقاش بعض القضايا الأساسية حول مستقبل الحركة النقابية المصرية:

١. إننا أمام إطار اقتصادى واجتماعى يختلف كلية عن ذلك الذى نشأ في ظل التنظيم النقابى الحالى. وكان ذلك نتاجاً لسياسة متكاملة تعيد صياغة أسس الاقتصاد الوطنى من خلال إنهاء كافة القيود التى تحول دون نمو النشاط الرأسمالى وسيادة علاقات الإنتاج الرأسمالية وآليات السوق وتحرير التجارة الخارجية ، وانعكاسات ذلك على الطبقة العاملة والمهنية والحركة النقابية في مصر بصفة عامة. فقد ترتب على ذلك تدهور في مستويات المعيشة ، وتفاقم ظاهرة البطالة ، والفجوة الواسعة بين الأجور والأسعار وهو ما قد يؤدي إلى مزيد من التوتر الاجتماعى ، واحتمالات تفجر الحركة العفوية الجماهيرية، واستمرار تصاعد العنف في المجتمع ، مما يلقي على عاتق الحركة النقابية مسئولية مضاعفة في المستقبل بالنسبة لتطوير وحماية هذه التحركات ، وتوجيهها نحو أهداف واضحة ، وفي إطار مهام محددة تساعد على التأثير في مجمل أوضاع المجتمع.

٢. إن تاريخ الحركة النقابية المصرية يعتبر عاملاً أساسياً بالنسبة لقدرتها على مواجهة مسئولياتها القادمة ، ومواجهة التطورات الجديدة بفاعلية: "إن استعراض تاريخ هذه الحركة يثبت أنها مسلحة بخبرة نضالية واسعة وقادرة على تهيئة الحركة النقابية للقيام بدورها الجديد ، بل وطرح مبادرات تضع هذا الدور الجديد موضع التطبيق".

٣. مع حسم غالبية النقابات لخيار العمل من داخل النظام واللجوء إلى وسائل وأدوات من شأنها دعم هذا الخيار ؛ تبقى أهمية توفير توافق عام على أسلوب التعامل مع المستجدات الجديدة التى يواجهها المجتمع. في المقابل ؛ يجب على الدولة التحرك في إطار مبادرة جديدة تتجاوز بها سلبيات الفترة الماضية التى استندت إلى حملة إعلامية حكومية تعبر عن المخاوف من سيطرة الإسلاميين على النقابات ، وتوظيف الاتهامات بالفساد والاحتكار السياسى لضمان الرأى العام ، مع إجراءات لفرض الحراسة على عدد من النقابات المهنية الخاضعة لنفوذ الحركات الإسلامية في مصر.

الأمر الذى يتطلب بدوره طرح تصور متكامل للنهوض بالحركة النقابية المصرية إزاء المرحلة القادمة حتى تتوافق والمستجدات التى أخذت سبيلها إلى الطبقة العاملة المصرية إلى جانب غياب التجانس وارتفاع دوران العمال بين مهن مختلفة ، وضعف دوران وتجديد النخبة ؛ وذلك يكون كما يلي:

١. إطلاق الطاقات الخلاقة والقيادات الجديدة ؛ وهذا يتطلب ممارسة حقيقية للديمقراطية النقابية.

٢. تعميق الانتماء للنقابات وآليات العمل الجماعى ، وتنشيط النقابات الفرعية وطبيعة العلاقة بينها وبين النقابات العامة ، ثم تدعيم الدور الذى يمكن أن تلعبه النقابات الفرعية فى حل مشكلات المجتمع المحلى. كذلك التأكيد على مبدأ استقلالية النقابات ، واحترام قرارات الجمعية العمومية.

٣. تعديل هيكل التنظيم النقابى القائم والذى أصبح غير قادر على التلاؤم مع إدارة شؤون علاقات العمل. وهذا يستلزم خلق المؤسسات والديناميات والكوادر وجهاز المعلومات القادر على إمداد المفاوضين النقابيين بالمادة الرئيسية اللازمة لإدارة مفاوضة ناجحة تستند إلى وعى خاص بالظروف الموضوعية التى يتم فى مسارها المفاوضة الجماعية.

٤. بالرغم من أهمية الربط بين النضال النقابى والنضال السياسى إلا أنه يتعين عدم الخلط بينهما ، وألا يحل العمل السياسى المباشر محل النضال النقابى فى حركة النقابات. وألا يحدث انحراف نحو استبدال الحزب السياسى بالنقابة ، واعتبار النقابة التنظيم القادر على طرح مهام سياسية وتحمل مسؤولياتها ؛ لأن النقابات نشأت أصلاً كجهاز لتعبئة المهنيين من أجل تحسين شروط العمل والدفاع عن المصالح المهنية.

٥. أهمية تنفيذ الأحكام القضائية ووضع ضوابط وجدول زمنية لعمل اللجان القضائية المشرفة على النقابات ؛ حتى يمكن إجراء الانتخابات فى موعدها ، وإعادة نشاط النقابة لوضعها الطبيعى.

٦. ضرورة إعادة النظر فى الإطار التشريعى للتنظيم النقابى بما يضمن له حرية الحركة والنشاط وقوة التأثير. وقيام هذه الجماعات بدورها كمؤسسات للمجتمع المدنى لزيادة مساحة الديمقراطية والدفاع عن القضايا القومية. وبالتالي فإن تطور العلاقة بين هذه النقابات والدولة هو مؤشر رئيسى على تطور طبيعة النظام السياسى. فهو يعكس بصدق طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة ؛ سواء بما تطرحه من أنماط للصراعات والصدمات،

أو أنماط التعاون والتفاهم. المهم في إطار النظام السياسى المصرى تطوير قنوات الاتصال والتفاهم بين الجماعات والسلطة ، وإزالة مظاهر الصدام بين الطرفين وهو مطلب رئيسى سوف يرتبط بمستقبل الديمقراطية.

الخاتمة

النتيجة المستخلصة توضح أن تأثير التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كان الدافع وراء النقلة التى شهدتها مؤسسات المجتمع المدنى - خلال العقدين الماضيين - بقدر أكبر من المتغير السياسى ، وإن كان ذلك لا يلغى تأثير العامل الخارجى الدولى على البيئة الداخلية المحيطة بالعمل الأهلى مقارنة بالأبعاد والضغوط الداخلية.

وبالتالى فالمطلوب - حتى يمكن أن يزيد التأثير وحيز المشاركة فى السياسات العامة من جانب المؤسسات المدنية ككل ومنها الجمعيات الأهلية - أن يستمر تصاعد الاتجاه الداعى لتغليب الدور التنموى على الدور الخدمى والخيرى ، بالإضافة إلى الاستمرار فى بناء القدرات المؤسسية ، وتعظيم فرص التعاون والتفاعل فيما بين التنظيمات الأهلية حتى يمكن التأثير فى مسار السياسات العامة.

بعبارة أخرى يجب الإقرار مسبقاً بوجود العديد من المشاكل المعقدة ، التى لا تقف على القيد القانونى الذى يسهل تغييره إذا ما توافرت الإرادة لدى السلطة السياسية ، ومن ثم يصبح الحديث عن أى دور حيوى لمؤسسات المجتمع المدنى فى عملية التطور الديمقراطى مرهوناً بالقدرة والرغبة فى طرح الحلول لمجموعة القيود والضوابط التى تشكل أطر العمل الاجتماعى ؛ سواء كانت ممثلة فى القوانين والتشريعات التى تحد من دور الجمعيات الأهلية ، أو فى ضعف العلاقة التعاونية فيما بين الجمعيات بعضها البعض ، أو فى الاهتمام بسياسة الكم على حساب الكيف من قبل الدولة ، أو فى غياب نخبة سياسية وثقافية مؤمنة وملتزمة بالعمل الأهلى.

ولذا يجب تكثيف الضغوط نحو ترسيخ وتطوير ثقافة بناء المؤسسات ، إلى جانب تنمية تقاليد الأداء ومعايره فى حقل العمل التطوعى غير الحكومى ، وخاصة فى المجالات الشائكة مثل حقوق الإنسان والمواطنة ومواجهة التطرف والبيئة.

وأخيراً يمكن القول إنه رغم سلبات الصورة الراهنة لغالبية مؤسسات المجتمع المدنى ، إلا أنها تظل المدخل الأكثر ملاءمة لتدريب المواطن العادى على الممارسة الديمقراطية ، وإحداث الحراك الاجتماعى المطلوب لدعم استقلال المجتمع بكل تناقضاته الاجتماعية.

هوامش الدراسة

- (١) السيد يسين، المواطنة في زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، سلسلة المواطنة رقم ٥، ٢٠٠٢م، ص ٢٢.
- (٢) سمير مرقس، المواطنة تاريخاً، دستورياً، فقهيّاً، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، سلسلة المواطنة، رقم ١، ١٩٩٨م، ص ٥.
- (٣) السيد يسين، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢ و ٥٣.
- (٤) د. محمد السيد سعيد، الإعلام وثقافة المجتمع المدني، ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني للمنظمات الاهلية العربية، القاهرة عام ١٩٩٧م ص ٢٥.
- (٥) عايدة عباس أبوغريب، تطوير مناهج التعليم لتنمية المواطنة في الألفية الثالثة، المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة، ص ٢٧.
- (٦) د. إسماعيل الفقى، إدراك الطلاب لمفهوم العولمة وعلاقته بالهوية والانتماء، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، القاهرة، ص ٢٠٠.
- (٧) السيد يسين، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.
- (٨) سعد الدين إبراهيم، نحو مجتمع مدني، مركز ابن خلدون، القاهرة، يوليو ١٩٩٦م، ص ٨.
- (٩) أيمن السيد عبد الوهاب، قانون الجمعيات الأهلية.. الأولويات والتحديات، كراسات استراتيجية، العدد ١٢١، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الاهرام، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٣.
- (١٠) سعد الدين إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ٤.
- (١١) هويدا عدلى، الدور السياسى للحركة العمالية في مصر " ١٩٥٢م - ١٩٨١م"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٥.
- (١٢) أحمد عبد الله، المشاركة الشعبية بين دلالات المفهوم وحدود التطبيق، جريدة الحياة اللندنية، ٢٤/١٠/١٩٩٥م.
- (١٣) شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين محددات الواقع وآفاق المستقبل، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، ١٩٩٧م، ص ١٤.
- (١٤) د. أمانى قنديل، الجمعيات التطوعية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر، ورقة مقدمة إلى المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣م، ص ٢٣ و ٢٤.
- (١٥) رؤوف عباس حامد، الحركة العمالية في مصر "١٨٩٩م - ١٩٥٢م"، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ص ١٨ - ٢٢.
- (١٦) هويدا عدلى رومان بطرس، مرجع سبق ذكره، ص ٩٢-٩٤.
- (١٧) عطية الصيرفي، التحركات الجماعية للعمال ١٩٨٨ - ١٩٩١م، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤. ص ٩٢.
- (١٨) محمد فهيم أمين، تاريخ الحركة العمالية وتشريعات العمل بالإقليم المصري، عالم الكتب، القاهرة، ص ٢٠.
- (١٩) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ - ١٠٨.

- (٢٠) محمد عبد العاطى، مرجع سابق، ص ٥.
- (٢١) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر في ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م". مرجع سبق ذكره، ص ٩ و ٢١.
- د. يحيى حسن درويش "تاريخ العمل الأهلى التطوعى فى مصر"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر المنظمات الأهلية العربية، القاهرة، فى الفترة من ١٣ أكتوبر - ٣ نوفمبر ١٩٨٩م، ص ٨٥ و ٨٦.
- (٢٢) محمد فهيم أمين، مرجع سبق ذكره. ص ٢٩.
- (٢٣) لمزيد من التفاصيل راجع:
- جمال البناء، الحركة النقابية المصرية تاريخاً وتنظيماً عبر مائة عام ١٨٩٢ - ١٩٩٢ (القاهرة: مطبعة أبناء وهبة حسان). ص ٢٤٢.
- هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٧٥ - ١٧٨.
- (٢٤) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م". مرجع سبق ذكره. ص ٢٣.
- (٢٥) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٢٨ - ١٣١.
- (٢٦) عادل شعبان، البرنامج الاقتصادى والديمقراطى للحركة العمالية، قراءة فى برامج المرشحين (١٩٩١-١٩٩٥)، فى "د. فوزى منصور مقدم"، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥.
- (٢٧) عمر الشافعى، القوى السياسية وانتخابات النقابات العمالية، فى د. فوزى منصور "مقدم"، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.
- (٢٨) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤ - ١٣١.
- (٢٩) جمال البناء، النقابات المهنية المصرية فى معركة البقاء، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢١.
- (٣٠) جمال البناء، المرجع السابق، ص ٢١.
- (٣١) جمال البناء، المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٣٢) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨م. مرجع سبق ذكره، ص ٥٠٤ - ٥٠٦.
- (٣٣) جمال البناء، الحركة النقابية المصرية، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ٦.
- (٣٤) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٣، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٤م، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٣٥) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٥م، المرجع السابق، ص ٤٣٠ - ٤٣٣.
- (٣٦) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٩م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٤٦٠.
- (٣٧) د. أحمد عبد الله، مرجع سبق ذكره.
- (٣٨) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م"، مرجع سبق ذكره. ص ٤١.
- (٣٩) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨. مرجع سبق ذكره، ص ٥٠٨ - ٥٠٩.
- (٤٠) هويدا عدلى، "النقابات العمالية أبعاد الواقع ورهانات المستقبل"، ورقة مقدمة إلى الملتقى الثامن للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢.
- (٤١) عادل شعبان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٩.

- (٢٠) محمد عبد العاطى، مرجع سابق، ص ٥.
- (٢١) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر في ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م". مرجع سبق ذكره، ص ٩ و ٢١.
- د. يحيى حسن درويش "تاريخ العمل الأهلى التطوعى فى مصر"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر المنظمات الأهلية العربية، القاهرة، فى الفترة من ١٣ أكتوبر - ٣ نوفمبر ١٩٨٩م، ص ٨٥ و ٨٦.
- (٢٢) محمد فهيم أمين، مرجع سبق ذكره. ص ٢٩.
- (٢٣) لمزيد من التفاصيل راجع:
- جمال البناء، الحركة النقابية المصرية تاريخاً وتنظيماً عبر مائة عام ١٨٩٢ - ١٩٩٢ (القاهرة: مطبعة أبناء وهبة حسان). ص ٢٤٢.
- هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٧٥ - ١٧٨.
- (٢٤) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م". مرجع سبق ذكره. ص ٢٣.
- (٢٥) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٢٨ - ١٣١.
- (٢٦) عادل شعبان، البرنامج الاقتصادى والديمقراطى للحركة العمالية، قراءة فى برامج المرشحين (١١٩١ ١٩٩٥)، فى "د. فوزى منصور مقدم"، مرجع سبق ذكره، ص ١١٥.
- (٢٧) عمر الشافعى، القوى السياسية وانتخابات النقابات العمالية، فى د. فوزى منصور "مقدم"، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.
- (٢٨) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤ - ١٣١.
- (٢٩) جمال البناء، النقابات المهنية المصرية فى معركة البقاء، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢١.
- (٣٠) جمال البناء، المرجع السابق، ص ٢١.
- (٣١) جمال البناء، المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٣٢) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨م. مرجع سبق ذكره، ص ٥٠٤ - ٥٠٦.
- (٣٣) جمال البناء، الحركة النقابية المصرية، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ٦.
- (٣٤) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٣، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٤م، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٣٥) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٥م، المرجع السابق، ص ٤٣٠ - ٤٣٣.
- (٣٦) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٩م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٤٦٠.
- (٣٧) د. أحمد عبد الله، مرجع سبق ذكره.
- (٣٨) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢م"، مرجع سبق ذكره. ص ٤١.
- (٣٩) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨. مرجع سبق ذكره، ص ٥٠٨ - ٥٠٩.
- (٤٠) هويدا عدلى، "النقابات العمالية أبعاد الواقع ورهانات المستقبل"، ورقة مقدمة إلى الملتقى الثامن للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢.
- (٤١) عادل شعبان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٩.

تَعْقِيبٌ ..

د. وحيد عبد المجيد

بسم الله الرحمن الرحيم

في البداية أريد أن أشيد بالفكرة التي يقوم عليها موضوع المؤتمر ، فكرة جديدة ليست مكررة لأننا نعاني في كثير من المؤتمرات والندوات من تكرار الأفكار والموضوعات وفي كل مرة نبدأ من البداية. وهذه الفكرة التي يقوم عليها موضوع المؤتمر - العلاقة بين المواطنة والديمقراطية - فكرة بالفعل جديدة وتدل على إدراك إدارة المركز للتطورات الجديدة سواء في النظرية السياسية أو في حقل السياسات المقارنة. لكن ما لاحظته هو وجود فجوة بين هذه الفكرة - الرؤية التي قدمتها إدارة المركز لموضوع المؤتمر - وبين تنفيذ هذه الرؤية في الأوراق ، وكانت هذه الفجوة بدرجات مختلفة بالطبع ، ربما لأن فكرة الموضوع فكرة غير تقليدية لكن تم التعامل معها في معظم الأحيان بشكل تقليدي.

في ورقة الدكتور حامد عبد الماجد هناك لمس أكثر للموضوع الأساسي للمؤتمر ، وفي الإسهام الكبير الذي قدمه أستاذنا طارق البشرى تم الدخول في قلب الموضوع من الناحية النظرية. لكن ورقة الأخين العزيزين هانى وأيمن لم تدخلا في جوهر الموضوع في العلاقة بين هذين المتغيرين الأساسيين - المواطنة والديمقراطية - لكن تناولتا الموضوع من زاوية الديمقراطية بشكل أكثر وضوحاً ، و بالتالى هما ورقتان يمكن أن تصلحا في أى مناقشة حول الديمقراطية والتطور الديمقراطى بشكل عام سواء من زاوية الجماعة السياسية Community Political المقصود بها الأحزاب والقوى السياسية أو من زاوية المجتمع المدنى ، وبالتالي لها علاقة بموضوع التطور الديمقراطى بشكل عام أكثر من البحث في هذا الارتباط بين موضوع الديمقراطية وموضوع المواطنة والبحث في المتغيرات الوسيطة بينهما. ولذلك في الإطار العام لدينا اقتراب من الموضوع بدرجات مختلفة ، ولأن الموضوع جديد وغير تقليدى يمكن فهم أن الاستجابة لم تكن بنفس الدرجة لما هو المطلوب على وجه التحديد في الأوراق.

سأقدم بعض الملاحظات العامة السريعة في حدود ما يسمح به الوقت. عندى أولاً ملاحظة عامة على كيفية معالجة مشكلة الديمقراطية والتطور الديمقراطى سواء في علاقتها

بقضية المواطنة كما طرحها أخى الدكتور حامد عبد الماجد أو فى الورقتين الأخرين وبالذات فى ورقة الأخ هانى ؛ أن هناك نزوعاً إلى نظرة أحادية تحصر مشكلات التطور الديمقراطى وما يقترن بها من مشكلات المواطنة - كما نظر إليها الدكتور حامد عبد الماجد - فى أداء وممارسات نظام الحكم فى الأساس والقيود التى يفرضها. وهذه نظرة أحادية تضع الخير فى جانب والشر فى جانب ، وأن النظام هو الجانى وأن المجتمع والمواطنين هم الضحية. وهذه النظرة الأحادية لا تساعد على فهم حقيقة المشكلات القائمة وتفسيرها تفسيراً يساعد على التعامل معها بشكل فعال ؛ لأن هذه النظرة تتجاوز مشكلة جوهرية تتعلق بضعف وهشاشة الجماعة السياسية المصرية بشكل عام فى الحكم وفى المعارضة وفى المجتمع المدنى وفى الإدارة وعلى كل المستويات ، لكن على المستوى السياسى يظهر هذا الضعف أكثر وهذا مفهوم تاريخياً.

وربما يكون ما تحدث عنه المستشار طارق البشرى قبل قليل له علاقة أيضاً بهذا الموضوع ؛ أن الجماعة السياسية المصرية لم تتح لها الفرصة لكى تتطور تطوراً كافياً يساعدها على التعامل مع المشكلات التى يواجهها المجتمع على المستوى السياسى بشكل فعال. هذه الجماعة بدأت تظهر فى منتصف القرن التاسع عشر - وبالتحديد فى ستينيات ذلك القرن - مع تأسيس مجلس شورى النواب وكانت بداية مبشرة جداً ، وفى ذلك الوقت كان عدد مجالس شورى النواب أحد عشر أو اثنى عشر برلماناً فى العالم كله ، ولم يكن فى معظم الدول الأوروبية برلمانات فى ذلك الوقت. لكنّ الاقتحام السريع للاستعمار لهذه التجربة وقضاءه عليها أدى إلى عدم اكتمالها وأدى إلى انقطاع سريع جداً فى التطور الذى بدأ للجماعة السياسية. وقد كانت هذه هى الفترة التى بدأ فيها المصريون يعون مواطنتهم المصرية المختلفة عن تبعيتهم العثمانية أو التركية ، واقرن هذا الإدراك بالنضال الديمقراطى فكانت ثورة أحمد عرابى هى ثورة الديمقراطية فى جوهرها وهى أيضاً ثورة للمواطنة من أجل جعل مصر للمصريين فى مواجهة تسلط من بدأ ينظر إليهم فى هذه الفترة على أنهم أجنب عن مصر ولكنهم يحصلون على مزايا كبيرة من الأتراك والشركس وغيرهم وبعد ذلك الأجنب الأوروبيون الذين اقتحموا البلاد.

وبدون العودة إلى مشكلات المرحلة التكوينية للجماعة السياسية المصرية لن نتمكن من عبور الأزمات التى نواجهها الآن ، وإذا ظل كل طرف ينظر إلى الآخر على أنه المسئول عن المشكلة وأنه لا يصلح للتعامل مع هذه المشكلات سواء نظرة الحكم إلى المعارضة والمجتمع المدنى أو العكس لن نستطيع أن نضع أقدامنا على الطريق الذى يساعدها على التطور فى اتجاه

الديمقراطية. ولذلك في بعض الأوراق - ورقة الأخ العزيز هانى - إشارة إلى مشكلات الأحزاب والقوى السياسية ولكن بشكل ثانوى ؛ فالحديث عن ممارساتها جاء ثانوياً مقارنة بالتركيز الشديد على ما اعتبره جرائم كبرى ارتكبت في حق الديمقراطية وفي حق التطور الديمقراطي من طرف واحد. والحقيقة أن المسؤولية مشتركة وموزعة على الجميع ، قد يتحمل أحد الأطراف جزءاً أكبر من المسؤولية لكن ذلك لا ينفى المسؤولية عن الطرف الآخر وأنه لو لم تكن هذه القيود موجودة لتطورت الأمور بشكل سليم. وهذا أمر مشكوك في صحته لأننا إذا نظرنا إلى ممارسات سلطة الدولة وممارسات السلطة داخل الأحزاب والقوى السياسية لن نجد فرقاً كبيراً ، بل بالعكس ربما نجد أن ممارسات السلطة داخل الأحزاب والقوى السياسية أكثر تعقيداً وأكثر عنفاً وحدة من ممارسات سلطة الدولة تجاه هذه الأحزاب والقوى السياسية.

فيما يتعلق بموضوع المشاركة السياسية - وكانت هناك إشارات إليه في أكثر من ورقة - أقول إن المسألة ليست في حجم المشاركة إنما في نوعية المشاركة ومدى فاعليتها ؛ لأن المشاركة السياسية بطبيعتها محدودة في كل النظم السياسية ، والفرق بين درجة المشاركة من نظام إلى آخر فرق محدود وليس كبيراً. وفي الغالب الأعم عندما يكون المتوسط العام للمشاركة في حدود ٥٠ ٪ فإن هذا يعتبر مستوى مرتفعاً من المشاركة السياسية ، وفي معظم الأنظمة الأكثر ديمقراطية في العالم لا يصل مستوى المشاركة إلى ٥٠ ٪ لكن المهم هو نوعية المشاركة وطبيعة السياق الذي تحدث فيه هذه المشاركة. وكما أشارت ورقة الأستاذ هانى ، فإن المشاركة في النقابات المهنية في مصر محدودة وليست واسعة ، باستثناءات قليلة جداً ، إنما القاعدة العامة في النقابات المهنية أن المشاركة في الانتخابات محدودة ولا تزيد على ٢٠ إلى ٢٥ ٪ ، وعندما اشترط أن تصل المشاركة إلى نسبة معينة كان ذلك بمثابة مشكلة. وفي النوادي الرياضية توجد مشاركة أوسع وهذا وضع نمطى ؛ أن المشاركة في المنتديات الأصغر أكبر وأوسع من المشاركة في المنتديات الأوسع ، ولذلك نجد في الأنظمة الأكثر ديمقراطية أن المشاركة في انتخابات المجالس المحلية أعلى وأكثر كثافة من المشاركة في الانتخابات العامة الرئاسية أو النيابية أو غيرها ، ونجد في الولايات المتحدة أن المشاركة في انتخابات الكونجرس الخاص بالولاية أعلى من مستوى المشاركة في الكونجرس الفيدرالى ، وهكذا في انتخابات اختيار حاكم الولاية مقارنة بانتخابات الرئاسة ، و بالتالى هذا ليس مؤشراً على وجود خلل بالضرورة أو في كل الأحوال.

المشكلة الأساسية لدينا هي هشاشة المجتمع السياسى والمجتمع المدنى ، ولذلك نجد في بعض الأحيان أننا نحاول أن نبحث عن شىء يدلنا على أنه لو أتيحت الفرصة لهذا المجتمع المدنى أو هذا المجتمع السياسى ورفعت عنه القيود فإنه سيصنع المعجزات وسيحقق أشياء عظيمة جداً ، فنحاول أن نبحث عن أى مظهر لهذا فنبالغ في بعض الأمور كتجربة إلغاء القانون ٩٣ لسنة ١٩٩٥ م ، ونعتبر أن المجتمع المدنى أبدى دوراً هائلاً وعظيماً دون أن نسأل أنفسنا لماذا في هذه الأزمة تحديداً وليس في كل الأزمات الأخرى ؟ لماذا يستطيع المجتمع المدنى أن يكون فعالاً مرة واحدة وعلى سبل الحصر بينما يكون فاقداً للفعالية في كل الأزمات والمناسبات الأخرى؟ لأن الأمر لم يكن حقيقةً هكذا. وبدون الدخول في تفاصيل ، فإن العنصر الأساسى الذى أدى إلى حل أزمة قانون ٩٣ بهذا الشكل هو أن نقيب الصحفيين في ذلك الوقت استطاع أن يدير حواراً جاداً ومؤثراً مع سلطة الدولة ، وقد كنت عضواً في اللجنة التى شكلها نقيب الصحفيين في ذلك الوقت لإدارة الأزمة وكنت متابِعاً جيداً لها ، وقد تشكلت اللجنة متأخرة لأن الأزمة عندما حدثت كان نقيب الصحفيين الأستاذ إبراهيم نافع في رحلة علاجية في الولايات المتحدة وحدثت الهبة التى لم يكن لها أى أثر ، لكن عندما وصل نقيب الصحفيين بعد حوالى ثلاثة أسابيع لم يكن هناك أى أثر يذكر للهبة على مسار الأزمة. يعود ذلك أيضاً إلى وجود مشكلة في النظر إلى العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة أو سلطة الدولة ، وأن هناك نزوعاً إلى الصدامية وأن المجتمع المدنى يمارس ضغطاً على الدولة ويصطدم معها ويفرض إرادته عليها. وهذا بعيد تماماً عن مفهوم المجتمع المدنى ؛ فالمجتمع المدنى تربطه بالدولة علاقة هي مزيج من الصراع والتعاون ولكن ليس الصدام على الإطلاق، وقد تكون هذه هي الحالة الوحيدة التى أديرت فيها أزمة بين المجتمع المدنى والدولة بهذه الطريقة ونتيجة وجود قناة مفتوحة بين الطرفين. وهذه الحالة موجودة في بعض النقابات لكن في الأزمة المشار إليها كانت العلاقة بين نقيب الصحفيين ورئيس الجمهورية هي الحاسمة في حل هذه الأزمة ، وأقول ذلك من واقع عملي بشكل يومية داخل اللجنة التى شكلت لإدارة هذه الأزمة لأن مستوى تطور المجتمع المدنى لا يسمح بهذه الأوهام.

والمجتمع المدنى الفعال تاريخياً في مصر هو المجتمع المدنى التقليدى ، وقد عانى المجتمع المدنى التقليدى من أزمات كثيرة جداً في الخمسين سنة الأخيرة نتيجة سياسات أدت إلى حرمانه من الموارد الأساسية التى كان يعتمد عليها ، وبصفة خاصة الأوقاف. أما المجتمع المدنى الحديث - ودائماً ما نتكلم عن المجتمع المدنى الحديث - فهو شديد الهشاشة ، وحتى الآن لا يمكن القول إنه نابع من تطور حقيقى في المجتمع بقدر ما هو انعكاس لعوامل

خارجية ، فالجزء الأكبر من المجتمع الحديث في مصر مرتبط بتطورات خارجية ، وبتطورات دولية أكثر منه تطور حقيقي في بنية المجتمع في مصر ، ولذلك لا بد أن يكون هشاً ولا بد أن يكون سطحياً جداً ولا بد أن يكون قشرة صغيرة على سطح المجتمع المصرى لا يمكن أن يدخل في أعماقه لأنه ليس نابعاً منه حتى الآن بشكل حقيقى لأن مستوى التطور الذى حدث في مجتمعنا لا يسمح حتى هذه اللحظة بالوصول إلى هذه الدرجة من درجات المجتمع المدني الحديث في مجالات مثل حقوق الإنسان والبيئة والمرأة ، فهذا الشق من المجتمع المدني مرتبط بالخارج - وهذا لا يعنى أنه عميل للخارج فهذه اتهامات غير مقبولة - وانعكاس لتطور يحدث في الخارج أكثر منه في الداخل لا يعبر حتى هذه اللحظة عن تطور حقيقى في داخل المجتمع .

النقطة الأخيرة هى المتعلقة بموضوع جهاز الأمن في ورقة الأخ الدكتور حامد عبد الماجد وبالطبع تحتوى الورقة على كثير من التفاصيل التى تحتاج إلى مناقشة. لكن المسألة الأساسية هنا أن هناك بالفعل دوراً طاعياً لجهاز الأمن في العملية السياسية ، هذا الدور نتج عن غياب الحزب الذى يؤدي هذا الدور ، لم يكن هناك حزب حاكم بالمعنى الحقيقى يدير التفاعلات السياسية وأيضاً الاجتماعية مع المجتمع المدني والنقابات وغيرها ، فكان من الطبيعى أن يتولى جهاز الأمن هذا الدور وأن يقوم به ليس ذلك الفراغ في النظام السياسى ، لأننا عندما انتقلنا إلى التعددية المقيدة أصبح الحزب الحاكم امتداداً للتنظيم الواحد الذى لم يكن حزباً ، فالتنظيم السياسى الواحد في مصر لم يكن تنظيمياً حزبياً بالمعنى المعروف للحزب السياسى ، وظل جزءاً من الجهاز الإدارى للدولة ، وأصبح السؤال هو : هل كانت هناك بدائل ملء الفراغ الناتج في الفترة ما بين منتصف السبعينيات والآن؟ وأتمنى من الدكتور حامد أن يأخذ في الاعتبار التطور الذى بدأ يحدث الآن لأن هناك تطوراً في الحزب الوطنى يتجه تدريجياً إلى أن يؤدي لتغيير في هذا الإطار ، وسيكون هناك حزب حاكم بالمعنى المعروف في النظم السياسية يقوم بدوره. والسؤال هو كيف سيكون أثر هذا التطور إذا استمر واكتمل على هذا الوضع الذى تم رصدته وتحليله بالطريقة التى رصدت؟

ختاماً ، أود أن أطرح بعض الأسئلة في مسألة تحليل موقع الجماعة الوطنية في العلاقة بين المواطنة والديمقراطية ، فمن ضمن ما قدمه الدكتور حامد عبد الماجد طرحه لكثير من الأسئلة ، ونريد أن نسأل مثلاً ما هو الدور الذى قامت به الأحزاب السياسية في توسيع نطاق المشاركة في تفعيل العلاقة بين المواطنة والديمقراطية؟ ماذا فعلت الأحزاب بالأعضاء الذين انضموا إليها عند تشكيلها في منتصف وأواخر السبعينيات وكانوا بمئات الآلاف في بعض

الأحزاب وبعشرات الآلاف في أحزاب أخرى؟ ماذا فعلت الأحزاب السياسية بهؤلاء الأعضاء الذين انضموا إليها وكيف قلت عضوية هذه الأحزاب إلى ٥٪ أو ١٠٪ من عضويتها عند بداية تأسيسها بالرغم من تضاعف عدد السكان في مصر تقريباً في هذه الفترة وزيادتهم بنسبة ما بين ٣٥٪ إلى ٤٠٪؟ كيف نفسر هذا في ضوء المفهوم السائد أن النظام الحاكم هو المسئول وهو مصدر الشر الأساسى في هذه المسألة وأن الجميع ضحايا وأنه لو أتاحت لهم الفرصة لأقاموا صرحاً ديموقراطياً عظيماً لا نجد أى مؤشر عليه في ممارسات الأحزاب والقوى السياسية؟ ما الدور الذى قامت به منظمات المجتمع المدنى في دعم ثقافة وممارسة العمل التطوعى وإلى أى مدى ساهمت في قتل هذه الثقافة وهذه الممارسة لدى الناس؟

كيف سيؤثر التطور الديمقراطى - إذا تسارع في الفترة المقبلة - على حالة المواطنة في مجتمع تسوده في العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة مشكلات في هذا الموضوع وفي ظل الاحتقان الموجود في المجتمع ، وبالتالي كيف نضمن علاقة إيجابية بين التطور الديمقراطى وبين دعم واستقرار مفهوم المواطنة؟

هل دفع التطور الديمقراطى بهذا المعنى هو مسألة قرار ، أى مسألة تحتاج إلى قرار سياسى بأن نكون أكثر ديموقراطية ، أم أن المسألة أبعد وأعمق وتتعلق بمستوى تطور المجتمع نفسه؟ وهل المبالغة أو التطرف في طرح المطالب الديمقراطية ، وهى مطالب لا يستطيع المجتمع أن يستجيب لها أو أن يستوعبها في لحظة معينة ، هل هذا يحقق ديموقراطية أم يؤدي إلى فوضى؟ وهذه هى نقطة التقاطع بين كثير من أطروحات الإصلاح الديمقراطى في مصر وبين الأجنده الأمريكية الحالية ، فرغم أن هذه الأجنده مرفوضة قولاً إلا أن هناك التقاء موضوعياً معها في الخطاب السياسى للعديد من الأحزاب والقوى السياسية الذين يتصورون أن مسألة الديمقراطية هى مجرد قرار وأنه ما أن يتغير الدستور وتتغير القوانين الموجودة وتجري انتخابات حرة تنتقل انتقالاً مباشراً وسريعاً إلى مجتمع ديموقراطى متطور ومتقدم. هل هذا الافتراض صحيح؟ هل مستوى وتطور المجتمع يسمحان بتوقع هذا؟

وأخيراً كيف نصل إلى رؤية لمعدلات التطور الديمقراطى بشكل تدريجى في مدى زمنى محدد ليس مدى زمنى طويلاً لكنه أيضاً قصير إلى الحد الذى يمكن أن يؤدي إلى انفلات الوضع وإلى انتشار فوضى تقضى ليس فقط على الديمقراطية ولكن أيضاً تقضى على مقدرات أى مجتمع يتعرض لمثل هذه الفوضى؟ ما الحدود المعقولة والموضوعية للتطور الديمقراطى في

حدود عشر سنوات بأى معدلات بأى برنامج زمني؟ هل نحن فى حاجة إلى هذا أم فقط إلى المطالبة بإصلاح ديمقراطى ومطالبة بتغيير الدستور وتغيير القوانين بمجرد عناوين وشعارات عامة خالية من مضمون محدد لإجراءات معينة منظور إليها نظرة تطويرية تدريجية فى مدى زمنى معين ليس طويلاً و لكن أيضاً ليس قصيراً إلى الحد الذى يؤدى إلى نوع من المغامرة؟

هذه أسئلة أعتقد أنها ما زالت مطروحة وتحتاج إلى أوراق ومناقشات أخرى ، وشكراً.



رقم الإيداع ٢٠٠٥/٣٤٠٢

الترقيم الدولي I.S.B.N - 977-09-1212-3

منتدی سور الأزبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET