المواطنة في عصر التنوير

محمد عثمان الخشت(*)

مقدمة

المواطنة Citizenship مفهوم قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعا فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفي أحيان قليلة ـ لا تتجاوز اليوتوبيات إلا نادرا ـ ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشري في إطار دولة عالمية قد يكون لها شكل الدولة الواحدة، وقد يكون لها شكل التكوين الفيدرالي الذي يجمع عدة دول في إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم.

ومع أن هناك كتابات كثيرة، تناولت مفهوم المواطنة، إلا أنه لا يزال مفهوما إشكاليا تختلف حوله التحليلات الفلسفية، وتتعارض في شأنه النظريات الاجتماعية، ولم تنته النظرية السياسية إلى رأي أخير يوضح ماهيته، وبالتالي لا تزال تتباين في تحديد معالمه ومضمونه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة. ثم إن أغلب البحوث تستغرق في التعريفات الإجرائية أو الاصطلاحية، رغم أنه مفهوم حي يتحرك في إطار سيرورة تاريخية غير منقطعة.

وفي هذا البحث لن يتم التوقف عند مجرد التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، بل سوف يتم تحليل تطوره وسماته ككائن حي له ماضي وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى... إلخ،

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة. مصر.

فهذه إحدى أهم مهام البحث، مع تركيز التحليل على القرن الثامن عشر، دون أي اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة. فلا يمكن فهم واقع مرحلة بعينها دون معرفة ماضيها ومستقبلها.

لكن لماذا التوقف الخاص عند عصر التنوير؟ لأنه عصر عصور الفلسفة الغربية، عصر الكوجيتو السياسي.. فقد عانت أوربا لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما مواطنو الشعوب فكانوا مثل القطيع لا يفكرون ولا يريدون ولا يختارون. وعندما أرادت أن تخرج من هذه الحالة من القصور، خرج ديكارت في القرن السابع عشر حاملا هذا الحلم في مقولته الشهيرة» أنا أفكر إذن أنا موجود» كرد فعل على سلبية التفكير التي كانت ترضخ فيها أوربا. لكن الكوجيتو الديكارتي كان قاصرا؛ لأنه قدم فلسفة للتفكير فقط، ولم يقدم فلسفة للفعل؛ لذا انتظرت أوربا ما يزيد على قرن؛ حتى تمكن الفرنسيون في القرن الثامن عشر مع جان جاك روسو Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨م) من الوصول إلى الكوجيتو السياسي، واستنباط فلسفة للفعل أدت لتحويل فرنسا من الملكية إلى الجمهورية، فتغير تاريخ فرنسا ومن بعدها تاريخ أوربا كلها.

وما الكوجيتو السياسي؟ هو «الأنا أفعل» التي يتحول معها الإنسان من «فرد» إلى «مواطن»، من موجود من أجل غيره إلى موجود من أجل ذاته، يتحول من وسيلة إلى غاية، ويصير هو الذات الفاعلة، بينما يصير الحاكم هو «الموضوع» بلغة الفلسفة. ومن ثم انقلب منطق العبد والسيد، وتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبي يأتي ويذهب، وتحول المواطن إلى مطلق! هذا هو الكوجيتو السياسي الذي حققه الوعي الأوربي في القرن الثامن عشر، والذي تغير بعده مسار العالم السياسي. ومن ثم فهذا القرن يمثل نقطة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة.

وبقدر ما أصبح مفهوم المواطنة مفهوما حيا ومتحركا في إطار سيرورة تاريخية مستمرة بقدر ما أثار صعوبة واضحة في إيجاد تعريف مانع وجامع. فماذا نعني بالمواطنة؟ وكيف تبلورت فلسفيا كنسق اجتماعي وسياسي بالعالم الغربي في عصر التنوير خاصة والفكر

الغربي عامة؟ وكيف كانت فكرة المواطنة جزءًا من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة؟ هل يمكن أن يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية؟ وإلى أي حد يعد المجتمع المدني والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لا بد منها لتحقق المواطنة؟ وما أثر هذا التلازم في التطور العام للفكر السياسي الغربي؟ هذا ما سوف يعمل هذا البحث عن الإجابة عنه، في إطار منهج تحليلي مقارن، لا يخلو من نزعة نقدية صارمة.

والله من وراء القصد.. وهو المنتهى.

تمهيد: مفهوم المواطنة وإرهاصاته

على الرغم من أن تحديد مفهوم المواطنة اليوم، هو نقطة الانطلاق الشائعة في أي حديث عن المواطنة في الفلسفة أو في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وتوجد مرجعيات محددة مشتركة، فإنه في عصر التنوير مثلما هو موجود اليوم، لا يستطيع المرء أن يكتب عن المواطنة بدون أن يقول بعض الكلمات على الأقل عن المفاهيم اليونانية والرومانية.

ومع هذا فإن الاختلافات بين مناقشات القرن الثامن عشر، والمناقشات الأقدم، والمناقشات المعاصرة، ذات دلالة هامة. ومن ثم لا يجب التوقف في تحديد مفهوم المواطنة عند مناقشات القرن الثامن عشر فقط، بل الرجوع إلى الوراء لمعرفة الخلفية التاريخية في إطار علم تاريخ الأفكار، والتقدم إلى الأمام لمعرفة ما آل إليه المفهوم.

فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضي وحاضر ومستقبل. وإذا كان من مهام هذا البحث تحليل المفهوم في تطوره، مع تكثيف التحليل عند محطة عصر التنوير، فإننا سوف نتوقف مرحليا في هذه النقطة عند المعالجة الاصطلاحية. مع التنويه إلى أن المعالجة الإجرائية لا مجال لها هنا؛ لأنها أدخل في العلوم الاجتماعية الامبريقية التي تتم فيها عملية تحويل مفهوم نظري مجرد إلى شيء ملموس، يمكن ملاحظته وقياسه في مشروع بحثي امبريقي تكون فيه التعريفات الإجرائية ذات أهمية حاسمة لعملية القياس. ولذا فهي أكثر عناصر تصميم البحث إثارة للجدل والاختلاف[1].

لا توجد في المعاجم العربية التقليدية كلها أي ذكر لكلمة «المواطنة»، لكن توجد كلمات: «وطن ـ توطن ـ واطن ـ الوطن ـ موطن...»[2]. فالمواطنة كلمة لها أصل عربي مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتمائه الجغرافي، لكنها هي نفسها كتركيب ومصطلح

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د.محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠، ج ١/ ص ٤٢٦.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ. ج ١٣/ ص ٤٥١.

تم استحداثها لتعبر عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد في الدولة.

وربما يتساءل البعض: هل يعبر غياب مصطلح «مواطنة» من المعاجم العربية القديمة عن غياب المفهوم ذاته من الحياة السياسية العربية؟ أم أن الأمر ليس أكثر من مصادفة لغوية؟ أم أن هناك كلمات أخرى تعبر عن المضمون؟ أم أن تقنيات الاشتقاق اللغوي هي المسئولة عن ذلك؟[1]. ربما الإجابة على هذه الأسئلة موضعه بحث آخر حتى لا نخرج عن موضوع هذا البحث؛ فهو خاص بالمواطنة في الغرب خاصة القرن الثامن عشر.

وفي السياق الغربي نجد لمصطلح المواطنة حضور قوي في المعاجم اللغوية، وعلى سبيل المثال في اللغة الإنجليزية يشير المصطلح Citizenship إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التي يعد الفرد بمقتضاها مواطنا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها؛ ومن ثم يحظى بالحماية. وفي معجم هاراب مثلا: «المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق كساكن في دولة...أما المواطنة فهي الاسم الذي يدل على حالة State وجود المواطن»[2].

ويتجاوز مفهوم «المواطن Citizen» المعنى المعجمي ليدل على الفرد الذي يتمتع بالحقوق السياسية ويتحمل أيضا واجبات المشاركة، ويشير مفهوم المواطنة Citizenship إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها. فالمواطن هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية. هذا التعريف الواسع يمكن أن يرى مع اختلافات قليلة في أعمال مفكري القرن الثامن عشر، وأيضا في مادة مواطن في موسوعة Encyclopédie ديدرو Diderot ودالمبير D'alembert ١٧٥٣. فالموسوعة تعرف المواطن

(1) Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy: a Historical Overview», Journal of Democracy, vol. 7, no. 2. 1996. pp. 52-63.

(2) P.H.Collin, Harrap's English Dictionary, Edinburgh, Harrap, 1993. p. 90.

على أنه عضو في مجتمع حر مكون من عدة أسر، التي تتشارك في حقوق هذا المجتمع وتتمتع بحصانته. وفي الموسوعة أيضا المواطن (وهو الذكر فقط) والأسرة، هم مجموعة من وحدات بناء المجتمع غير المتنازع عليها[1].

إن الاهتمام الرئيسي للموسوعة الذي يمكن أن يفهم بالنسبة لأشخاص يعيشون في ظل نظام ملكي a Monarchy، كان هو العلاقة بين مفهومي المواطن Citizen والرعية Subject. لكن هل الاثنان يحملان المعنى نفسه كما يقرر هوبز Hobbes، أم أن بينهما تناقضا كما يُفهم من أرسطو Aristotle؟[2].

يشير مفهوم الرعية أو الرعايا إلى أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذات حقوقية مستقلة. فالذات الحقوقية المستقلة هي شخص الحاكم المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه، وهو يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو لعصبية أو القوة، أو ربما بالشرعية الإلهية. ومن ثم فمفهوم الرعية مخالف لمفهوم المواطن بوصفه ذات حقوقية مستقلة.

والمواطنة في شكلها الأكثر اكتمالا في الفلسفة السياسية المعاصرة هي الانتماء إلى الوطن.. انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقا فقط، بل واجبات أيضا. وإذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية... إلخ، فإنها في المقابل تضع على عاتقه

(1) Dominique Leydet, «Citizenship», First published Fri 13 Oct, 2006. Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/

(2) Ibid.

مجموعة من الواجبات القانونية، والالتزامات المعنوية، ومسئوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن[1]. ولذا تشير موسوعة الكتاب العالمي إلى أن «المواطنين لهم بعض الحقوق، كحق التصويت، وحق تولي الوظائف العامة. وعليهم أيضا بعض الواجبات، كواجب دفع الضرائب وواجب الدفاع عن وطنهم»[2]. وتسير في سياق المقابلة بين الحقوق والواجبات «دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britannica»، حيث تؤكد أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهي تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الفرد والدولة وما تفرضه تلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق. وتشير المواطنة إلى قدر من الحرية يتمتع به المواطن، بالإضافة إلى ما يلازم تلك الحرية من مسئوليات تقع على عاتق المواطن تجاه الدولة. وتعطي المواطنة بشكل عام للمواطن حقوقا سياسية من قبيل حق المشاركة في الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب العامة[3].

وتشمل حقوق المواطنة عند ت. هـ. مارشال T. H. Marshall : الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية. والحقوق السياسية هي التي تصنع المواطنة السياسية، وتتمثل في حق المشاركة بالتصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية. وتتحقق المواطنة الاجتماعية من خلال الحقوق الاجتماعية وهي حق الحياة الكريمة وحق التعليم والرعاية الطبية وغيرها. أما الحقوق المدنية فتشمل الحقوق التي يتمتع بها الفرد باعتباره مواطنا، مثل الحقوق الشخصية وحق الملكية وحق الحياة والكرامة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص، والمساواة بشكل عام[4]، وغيرها من الحقوق الواردة في «الإعلان العالمي

(1) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. New York, Harvester Wheatsheaf, 1994. pp. 209-210.

(2) World Book Encyclopedia. London, World Book, Inc., [n. d.], vol. 4, p. 15.

(3) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 3,15th ed., p.332.

(4) Thomas Humphrey Marshall, Class, Citizenship and Social Development: Essays. With an introduction by Seymour Martin Lipset. Westport, CT: Greenwood Press, 1973. pp. 71-2.

لحقوق الإنسان» ١٩٤٨. وتلك الحقوق تتحدد بواسطة الحكومات وتضمنها الدساتير والقوانين، وتصونها الهيئة القضائية[١].

ويوجد توتر بين عناصر المواطنة الثلاثة وآليات عمل السوق الرأسمالي؛ من حيث إن هذه الأخيرة تؤدي إلى درجة ما من اللامساواة الاجتماعية، أما المواطنة فتعمل على إعادة توزيع الموارد وتأكيد تساوي الجميع في الحقوق. لكن ثمة نقاط ضعف في تصور مارشال، منها وجود عناصر أخرى للمواطنة غفلت عنها نظريته، مثل المواطنة الاقتصادية، كما لم تلتفت نظريته إلى العمليات الاجتماعية التي لها تأثير سلبي على المواطنة، كما غاب عنها التحليل المقارن، إذ لم تخرج عن حدود تحليل المواطنة في التجربة الإنجليزية[٢].

وتصل المواطنة ـ وهكذا ينبغي أن تكون ـ إلى درجة العضوية الكاملة في دولة ما؛ لأنها تأتي كعقد وتضامن بين أناس أحرار على الدرجة نفسها من الحقوق والواجبات. وهي أساس التضامن القومي، كما نجد مثلا عند تالكوت بارسونز ـ المتأثر بالنموذج الأمريكي ـ والذي قام تصوره للدولة القومية الحديثة على أساس المواطنة؛ فالمواطنة عنده هي أساس الولاء والانتماء إلى الأمة القومية. وهذا عكس التصورات الكلاسيكية التي كانت ترى أن القومية هي أساس المواطنة، بمعنى أن المواطنة كانت نتيجة للانتماء إلى القومية. أما مع بارسونز، فإن المواطنة هي أساس القومية، أي أن الانتماء القومي يأتي نتيجة المواطنة؛ المواطنة تكفي وحدها للانتماء إلى الأمة[٣].

ويرى بارسونز أن تطور المواطنة يعد مقياسا لدرجة تحديث المجتمع؛ لأنها تعتمد على قيم العمومية Universalism والإنجاز Achievement. وجدير بالذكر أن العمومية تشير إلى مستويات القيمة التي هي على درجة كبيرة من العمومية، في مقابل الخصوصية Particularism التي تشير إلى المستويات التي لها دلالة لفاعل معين في علاقات معينة مع

(1) Jay A. Sigler, «Civil Right» in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 5, p. 12-3.

(٢) ترجع أهمية توماس همفري مارشال إلى أن كتاباته تعد الأصل لنظريات المواطنة المعاصرة في علم الاجتماع. انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٣/ ص١٤١٢.

(3) Talcott Parsons, Politics and Social Structure. New York, Free Press, I 969. p. 51.

أشخاص معينين. أما الإنجاز أو الأداء فيشير إلى التأكيد على تحقيق أهداف معينة، في مقابل النوعية (العزو أو النسبة) Ascriptionالتي تشير إلى خصائص الشخص الآخر، أي التأكيد على الحقيقة التي مؤداها أنه كذا وكذا، كأن يكون أب الفاعل طبيبا مثلا وهكذا[1].

هذا عن التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، أما تطوره وسماته ككائن حي له ماضي وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى...الخ، فهذه مهمة البحث التالية، مع تركيز التحليل عند مرحلة التنوير الأوربي، دون أي اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة.

وتشير المرجعيات الغربية إلى أن الإرهاصات الأولى لمفهوم المواطنة قد ظهرت في اليونان مع ظهور دولة المدينة؛ إذ تتمتع بعض الفئات الاجتماعية بميزة المواطنة التي تعطيها حق المشاركة في وضع المبادئ التي تحكم المدينة؛ وحق المشاركة السياسية.

وأهم السمات في مفهوم المواطنة اليونانية هي:

١- الصلاحية لتولي وظائف المحلفين.

٢- مباشرة الحق في مناقشة الشئون المدنية العامة ـ بما فيها الشأن السياسي ـ بحرية في الساحة العامة أو الجمعية العامة.

٣- المساواة مع الأفراد الأحرار أمام القانون.

ولم تكن المواطنة بما يترتب عليها من حقوق وواجبات غطاء يشمل جميع الشعب، بل خرج منها النساء والعبيد والأطفال تحت سن الثامنة عشرة. ومن ثم لم تكن المواطنة حقا عاما لكل الشعب، فالمواطن هو الذكر الحر فوق سن الثامنة عشرة من ساكني دولة المدينة.

---

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٣/ ص ١٤١٣.

وبناء عليه كانت الديمقراطية اليونانية ديمقراطية قاصرة وحصرية، لا تساوي بين الجميع. فالمواطنة الشاملة لم تكتمل إلا في العصر الحديث مع وصول التقليد الليبرالي إلى ذروته. ومع هذا فإن مفهوم المواطنة اليوناني هو أصل مفهوم المواطنة في الفكر الغربي؛ وقد مثلت الديمقراطية اليونانية مثالا له، خاصة مع إقراره لحق المساواة بين طائفة من الأفراد، وتأكيده على حقهم في المشاركة السياسية[1]. فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة اليوناني، إلا أنه يعد الرافد الرئيسي لمفهوم المواطنة الغربي؛ لاسيما وأنه الأقرب له من حيث المعنى[2].

لكن من الغريب أن كلا من أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.) وأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م.) قد انتقدا هذا مفهوم للمواطنة؛ لأنه يعطي المواطن الحرية التي تعطيه حق الحياة حسب الميول والأهواء، كما تعطيه حق المشاركة السياسية، والمشاركة في إدارة شئون الدولة حسب الأهواء، وحق الحكم القضائي من خلال هيئات المحلفين، تلك الهيئات التي تمخضت واحدة منها، مكونة من ٥٠٠ مواطن أثيني، عن الحكم على سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد)، بالإعدام بعد أن أسندت إليه تهمتي الإلحاد وإفساد الشباب.

ومع تأسيس الجمهورية الرومانية سنة (٥٠٩ ق.م.)، كان يوجد ثلاث طبقات هي:

١ - الأشراف أو النبلاء الذين أسقطوا الملكية وأسسوا الجمهورية .

٢- الموالي

٣- العامة وأغلبهم من الفلاحين.

وكانت المواطنة مقصورة على النبلاء الذين لهم حق دخول «الجمعية» التي تشرع القوانين وتنتخب القنصلين. كما اقتصرت عليهم عضوية مجلس الشيوخ الذي يتمتع بحق الرقابة على الجمعية والقنصلين. ونتيجة لثورة العامة سُمح لهم بتكوين «جمعية

(1) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. pp. 11-13.
(2) David Miller, (ed.), The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. New York, Blackwell, 1995. p.74.

شعبية» تقوم بانتخاب ١٠ ممثلين لهم. وفي سنة (٤٤٥ ق.م.) ظهر قانون يعطي العامة الحق في اختيار أعضاء مجلس الشيوخ وانتخاب القنصلين.

ومن ثم توسع مفهوم المواطنة ليضم فئات أكبر من العامة. وبعد التوسع الروماني، تكونت طبقة العبيد من الأسرى، ونتيجة لأوضاعهم المتردية، قامت ثورتهم بقيادة سبارتاكوس، لكنهم انهزموا سنة (٧١ ق.م.). وعندما تولى يوليوس قيصر الحكم منح المواطنة لكل رجل حر، مع الاستمرار أيضا في استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرا من هذه الوضعية.

وفي العهد الإمبراطوري تضاعف عدد من استحقوا لقب المواطن، فاستحقه بنوع خاص من أدوا الخدمة العسكرية»[١] حتى من كانوا من غير الرومانيين.

لكن مفهوم الرعية استمر حاضرا بقوة، حيث إن مفهوم المواطنة ظل محصورا في عدد من الناس بينما خرج عنه الكثيرون طوال العصور الوسطى الأوربية. وقد أدت التقلبات السياسية والاجتماعية، الثورية مرة والسلمية مرة أخرى، ابتداء من القرن الثالث عشر للميلاد، إلى التفكيك التدريجي لنظم الإقطاع وتراجع نفوذ الكنيسة.

وكان لحاجة الملوك إلى الضرائب دور في بروز مبدأ التمثيل النيابي، حيث ظهرت دعوات لمراقبة طرق إنفاق أموال الضرائب، وذاع شعار «لا ضرائب بدون تمثيل No Taxation without Representation»[٢]، لاسيما في الدول الاسكندنافية وبريطانيا، على عكس الدول الجنوبية مثل البرتغال وأسبانيا التي كانت تعتمد على أموال المستعمرات.

ففي إنجلترا ظهرت اتجاهات إصلاحية، اضطر الملك جون سان تير إلى إصدار ميثاق الشرف الأعظم (الماجنا كارتا)، في ١٢ يونيو ١٢١٥ م، وقد تضمن ثلاثا وستين مادة، وأكد على حقوق وواجبات الإقطاعيين[٣]. وانطوى على نوع من الموازنة بين حقوق

---

(١) د.عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦. ج ٢ / ص ٨٥٥.

(2) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p. 141.

(3) Keith Graham Feiling, A History of England from the Coming of the English to 1918. London, Macmillan Press Ltd., 1966. p.159.

وواجبات المواطنين (وهم الرجال الأحرار خاصة)، والعامة، والكنيسة، والملك. ونص هذا الميثاق على وضع قواعد تحكم الملك في إنفاق أموال البلاد، وعلى حق البرلمان في إعلان رفض القرارات التي تتعارض مع مصالح الشعب ومنع اعتقال أي شخص أو إكراهه أو نزع ملكيته أو نفيه بدون محاكمة عادلة[١].

وفي سنة ١٢٦٥م اتسعت قاعدة المشاركة في البرلمان؛ حيث شملت مواطنين اثنين من كل مقاطعة، إلى جانب نبيلين من كل مديرية، بالإضافة العناصر التي كانت موجودة فيه من قبل من الإقطاعيين ورجال الدين[٢].

لكن هذا المسار قد شهد تراجعا ملحوظا بعد ذلك، بسبب «محاكم التفتيش» الكنسية. ويمكن القول أن مفهوم المواطنة طوال العصور الوسطى الأوربية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م ـ رغم أنه كان يطل برأسه بين الحين والآخر خاصة فيما يتعلق بحق الوصول للمناصب العليا والتعبير السياسي[٣] ـ ظل هزيلا، بل يمكن القول أنه كان في حالة عامة من التراجع[٤]، حتى ظهرت «عريضة الحقوق» في إنجلترا سنة ١٦٨٩، وتعد هذه العريضة نواة الدستور الإنجليزي بعد ذلك.

(1) Thomas Janoski, Citizenship and Civil Society: A framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes. Cambridge, Cambridge University press, 1998. p.3.

(٢) روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦. ص ٢٣١.

(3) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p.143.

(4) Norman F. Cantor, (ed.), Ideas and Institutions in Western Civilization. 5 vol., 2nd. New York, Macmillan, 1968. vol. 2: The Medieval World, 300-1300. p. v.

المبحث الأول

المواطنة والحداثة

أ) الحداثة وتجلياتها من الابستمولوجية إلى فلسفة السياسة

مثلت الحداثة ابتداء من القرن السادس عشر خروجا على القرون الوسطى بكل أجوائها السياسية والدينية والاجتماعية والأيديولوجيا. وكانت بداية الخروج على عالم العصور الوسطى هي تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنسية، وقلب الرؤية الدينية للعالم، وتراجع الأيديولوجيات اللاهوتية، وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني، وبزوغ الفكر السياسي العقلاني، واتساع تأثير حركة الإصلاح الديني، وإحياء التراث اليوناني.

وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما لم يحدث بشكل طفري، بل تم التحول تدريجيا، عبر أربعة قرون، وبشكل مصاحب لصعود فكرة الدولة القومية، وزيادة معدل المشاركة السياسية، واتساع رقعة القوانين العامة أو صحائف الصكوك القانونية «التي تنظم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال»[1]. وذلك بشكل مواز لقوة السيف، فقد تكون حكم القانون بجوار حكم السيف في البداية، وبقدر ما كانت القوانين تنظم العلاقات بقدر ما ينظمها السيف أيضا في الوقت نفسه[2].

وكان هذا التحول في كل محاوره السياسة والقانونية والتاريخية مرتبطا بتأكيد النزعة الإنسانية التي مثلت الأساس المكين لتدعيم مفهوم المواطنة. فقد اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة نظرية كبرى على الإنسان، وتحويله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز، على المستوى الابستمولوجي؛ حيث صار العقل ـ كما لاحظ كنت ـ هو المؤسس لمعرفة الموضوعات، فالموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا

(1) Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p. 144.

(2) Ibid.

القبلية، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا؛ فتطابق الموضوع بوصفه موضوعًا لحواسنا مع طبيعة ملكة الحدس، ويمكن في هذه الحالة بسهولة تصور إمكان مثل هذه المعرفة القبلية. والموضوعات أو التجربة ـ والأمر سواء ـ التي لا تعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها ـ تتطابق مع المفاهيم؛ لأن التجربة ذاتها ـ فيما يقول كنت ـ نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذي احتفظ في نفسي بقواعده من قبل أن تعطى لي الموضوعات، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم القبلية التي لابد أن تتطابق معها موضوعات التجربة تطابقًا ضروريًا[1]. فالعقل الخالص، أو الأنا المفكرة، أو الوعي الذاتي، هو الأساس. ومن ثم فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه بوصفه نقطة البدء في المعرفة ومركزها.

كما اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة عملية جوهرية على وضعية الإنسان في المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفي مسار التاريخ. فقد تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الملوك لحساب سلطة المواطنين. فقد «كانت هناك نظرة تأسيسية جديدة للعقل عليها انبنى التفكير السياسي الخاص بالحريات السياسية وبنمط الحكم الديمقراطي»[2].

وبدا بشكل عام أن مظاهر الفعاليات السياسية، والاجتماعية، والدينية، ونتائج الفلسفة، والعلم، والفن ـ تجلي للذاتية الإنسانية.. والتي تتشكل بوصفها ذاتية مفكرة في الكوجيتو الديكارتي، وبوصفها عقلا خالصا عند كنت، ووعيا ذاتيا عند هيجل. ولذا يقول داريش شايجان Darych Chaye Gan: «والخلاصة أنّ الحداثة توقظ التشككات بقدر ما تولّد التخيّلات الأكثر ارتباطا بالمستقبل. وابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر ستحدث ظاهرة فريدة في سياق الثقافة الغربية، ظاهرة لا نجد لها مثيلًا

(1) Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. Kemp Smith. New York, St. Martin's press, 1929. P. 22 - 23 .

(٢) د.فتحي التريكي ود.رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢. ص ٦٨.

في الحضارات الأخرى القائمة على ظهر البسيطة: وهي ميلاد نظرة جديدة إلى العالم: نظرة دَهْرانية حقًا تجعل ذاتية الإنسان، واستقلاله تجاه قوى الطبيعة، وتجاه التقاليد، وتجاه العادات المكتسبة عبر العديد من القرون، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من عقل الإنسان أساسًا لكل كائن ولكل معرفة»[1].

وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلا للمعرفة على المستوى الابستمولوجي، وقابلا لإعادة التشكل على المستوى السياسي. ولذا يذهب آلان تورين إلى القول بأنّ: «فكرة الحداثة مقترنة اقترانًا وثيقًا بفكرة العقلنة. والعدول عن إحدى الفكرتين نبذٌ للأخرى»[2]، ثم يضيف قائلاً: «إنّ خصوصية الفكر الغربي، في فترة أقوى توحدٍ له مع الحداثة، هي أنه أراد الانتقال من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى فكرة أوسع هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء»[3]. ومن هنا فهو يؤكد على اقتران الحداثة بالعقلنة. ذلك أن الغرب في نظره قد عاش الحداثة وفكّر فيها باعتبارها ثورة العقل على كل أشكال النظم الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد كانت تلك الثورة الحداثية بشقيها الابستمولوجي والعملي، هي الأرض الخصبة التي نمى فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر اكتمالا؛ خاصة مع الارتباط الوطيد لمفهوم المواطنة بمفهوم الذاتية باعتباره جوهر الحداثة. ومفهوم الذاتية يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات

---

(١) داريش شايجان، موجات الحداثة. مقتبس في: الحداثة. إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي. سلسلة: دفاتر فلسفية. المغرب، دار توبقال. ط١. الدار البيضاء. ١٩٩٦، ص ٢٩.

(٢) آلان تورين: نقد الحداثة - الحداثة المظفرة - (القسم الأول). ترجمة: صباح الجهيّم. بيروت، دار الوعي، ٢٠٠٥. ص ١٦.

(٣) المرجع نفسه. ص ١٦.

الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها[1]، سواء على مستوى النظرية الابستمولوجية أو مستوى النظرية السياسية. وهذا ما يتجلى في فهم هيجل لمفهوم الذاتية؛ إذ يحيل هذا المفهوم لدى هيجل إلى عدة دلالات حداثية أخرى، يوجزها هابرماس في أربع دلالات:

الفردية، والحق في النقد، واستقلالية الفعل، والفلسفة المثالية ذاتها. فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيجل، أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تحوز وعيًا بذاتها[2].

ويكشف هابرماس عن أن التحولات التاريخية الكبرى في العصر الحديث، من وجهة نظر هيجل، قد أدت إلى «مبدأ الذاتية»، مثل الإصلاح الديني، وفلسفة التنوير، والثورة الفرنسية. والحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد[3].

ويستخلص لوي ديمون سمات خمس للحداثة، تتمثل في:

الفردانية، وأولوية العلاقات مع الأشياء (في مقابل أولوية العلاقات بين البشر)، والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (في مقابل نوع من التمييز النسبي فقط، بل العائم، سابقا)، وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (في مقابل عدم التمييز بينها أو الخلط الواسع بينها)، وتقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة، متناظرة ومتجانسة[4].

وهناك من يحدد مقومات أخرى للحداثة ويحصرها في:

١- العلمانية، ٢- العقلانية، ٣-اعتماد العلم ومناهجه، ٤- الإيمان بفكرة التقدم، ٥- الحرية الفردية، ٦- الديمقراطية الليبرالية، ٧- احترام حقوق الإنسان[5].

---

(١) انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المغرب، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.

(٢) هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة محمد البكري، مجلة فضاءات فلسفية، العدد١، ١٩٩٥. مقتبس في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ٥٢. والمرجع السابق، ص١٨.

(٣) انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٨. وأيضا: المراجع السابقة، المواضع نفسها.

(٤) لوي ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجية الشمولية. مترجم في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ١٧.

(٥) عبد القادر العلمي: في الثقافة السياسية الجديدة، المغرب، منشورات الزمن، ط١، ٢٠٠٥، ص:١١٠-١١٦.

وقد مرت تحولات الحداثة الأوربية بعدة مراحل[1].. ويمكن إجمال المبادئ الأساسية لعصر التنوير في:

١- تأكيد فاعلية العقل الابستمولوجية والسياسية، ورفض الأحكام المسبقة، وخاصة منها المبنية على سلطة دينية أو فلسفية أو سياسية أو تستند إليها.

٢- تعميق الطابع الاستقلالي للفعل الخلقي، وترسيخ حريته، وغائيته.

٣- تبلور مفهوم المجتمع المدني كمقابل لسلطة الدولة.

٤- التأسيس الفلسفي الحر لمنظومة سياسية تقوم على العقد الاجتماعي Social Contract، وتدعم مبادئ المواطنة والحرية والمساواة، كما تدعم الفصل بين السلطات Separation of Powers.

٥- إبراز فكرة التقدم بالاستناد إلى فهم تاريخي لتطور المجتمعات.

وقد لعبت باريس دورًا مركزيًا في الحداثة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، الذي شهد ميلاد حدث أساسي شكل إلى الآن المرجعية الكبرى للنظام السياسي الحديث، وللفكر السياسي الحديث، وهو الثورة الفرنسية (١٧٨٩). كما لعبت الولايات المتحدة دورا على المستوى السياسي في الثورة الأمريكية the American Revolution، وليس على أساس التأسيس الفلسفي، فقد كانت عالة على أوروبا في المجال الأخير[2].

ولذا فإن أي توصيف للحداثة لابد أن ينطوي على البعد السياسي والاجتماعي، فالحداثة تتحدد «سياسيا ببلورة دولة المؤسسات، القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعيا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية»[3]. لاسيما وقد أعيد؛ من مطلع النهضة

(١) قارن: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤-٤٥.

(٣) فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢١٤.

حتى نهاية عصر التنوير، تشكيل عدة حقول كل منها ذات علاقة مباشرة بنشوء وبلورة فكرة المواطنة الحديثة؛ خاصة حقل السياسة الذي أعيد تحديده من خلال تبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية. فمن قبل كانت الدولة تقوم على اتصالية لاهوتية ما بين الأرض والسماء، وكان مبدأ السلطة يتنزل من فوق إلى تحت، وكان البابا، ممثل الإله على الأرض، هو الذي يرسم الملوك وأباطرة الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة. وقد كانت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي هي التي أحدثت الانشقاق الأول ما بين المجالين الروحي والزمني. فمع ان هذه الحركة أرادت نفسها دينية خالصة، إلا ان خروجها على السلطة البابوية هو ما أفسح المجال لاستقلال الدول عن الكنيسة الكاثوليكية المركزية ولبدء تحولها إلى دول قومية بالمعنى الحديث للكلمة[1].

وقد ترتب على نشوء وتبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية، التأسيس لفكرة المواطنة الحديثة لاسيما في ارتباطها بالإقليم السياسي أو المقاطعة بموجب النظام الدستوري.. فالوطن ـ كما يقول كنت ـ هو: «الإقليم الذي يكون سكانه مواطنين في دولة واحدة بموجب نظامها الدستوري، أي دون حاجة إلى سند قانوني خاص، وإنما بمجرد الميلاد. أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج. وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءا من إمبراطورية بوجه عام، فإنه يسمى مقاطعة بالمعنى الذي أعطاه الرومان لهذا اللفظ»[2].

كما أعيد تشكيل حقل القانون بعيدا عن النظام الكنسي الإلهي وفي اتجاه التأسيس للنظام السياسي الإنساني على أساس المواطنة، وكان للفكر السياسي اليوناني والفكر القانوني الروماني تأثير في ذلك[3].

فمبررات وجود الدولة تكمن فيها، وهي ليست آتية من فوق، بل نابعة ومسوغة

---

(١) جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديدًا للديمقراطية»،الحوار المتمدن ـ العدد: ٢٦٩ - ٢٠٠٢ / ١٠ / ٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٦٨.

(3) Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship, p. 12ff.

من تحت (أي من المواطن). والحق الذي يؤسسها ليس الحق الإلهي، بل الحق الطبيعي. وهذا الحق ليس منزلًا، بل هو من ثمرة تعاقد الأفراد أو المواطنين الذين تتألف منهم الدولة. وقد تضافرت نظرية الحق الطبيعي مع نظرية العقد الاجتماعي لتنبثق منهما، في ما بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، فلسفة سياسية جديدة هي فلسفة حقوق الإنسان التي لم تكن تعني في حينه إلا حلول مبدأ جديد للمشروعية بدل المشروعية الدينية، محوره الأفراد من حيث هم مواطنون متساوون أمام القانون، وإن اختلفوا بالجنس أو بالثروة أو بالنسب أو بالموهبة الطبيعية. وبدءًا من الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وعلى خلفية فكرة (التقدم) التي كان طوّرها فلاسفة الأنوار، رأى النور مفهوم جديد: التاريخية. وهذا المفهوم بدوره مرتبط بفكرة المواطنة.. كيف؟ ليس المكان السياسي هو وحده مِـن صنع المواطنين ومن اختيار ارادتهم، بل كذلك الزمان الاجتماعي. فالمجتمع ليس معطى مسبقًا. بل هو من ابتكار المواطنين وثمرة مجهودهم الجماعي. وهذا المجتمع، متى ما وقعت آلياته تحت الوعي، قابل للتحسين المستمر. فهو لا يكرر نفسه في رتابة لامتناهية، بل يتقدم باطراد من جراء التدخل الإرادي للمواطن، سواء عن طريق الإصلاح التدرجي أو عن طريق الثورة التي تكاثر أنصارها[1] تحت عدوى الثورتين الفرنسية والأمريكية.

هكذا رأينا أن فكرة المواطنة كانت جزءًا من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة. ويتأكد لدينا أكثر الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية.

ب) المواطنة والقانون الطبيعي وحقوق الإنسان

يعتبر مفهوم المواطنة الحداثي من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الليبرالية منذ

(١) جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديدًا للديمقراطية»، الحوار المتمدن - العدد: ٢٦٩ - ٠٧ / ١٠ / ٢٠٠٢.

تبلورها في القرن السابع عشر في المجالين الاقتصادي والسياسي؛ بل إن مفهوم المواطنة يرقى إلى أن يكون مفهوما مفتاحيا يتعذر بدونه فهم الليبرالية في كل أبعادها التي مرت بها في عصر الحداثة.

إذ إن كل مفاهيمها عن الحرية، الفرد، الجماعة، العقد الاجتماعي، الرابطة المدنية، الكيان السياسي، بناء الدولة، الشرعية السياسية، مرتبطة بنيويا بمفهوم المواطنة عند كل أنصار التقليد الليبرالي: جون لوك، جيمس ماديسون (١٧٥١-١٨٣٦)، البارون شارل دي مونتسكيو Montesquieu Charles de، هيوم، أدم سميث، ديدرو، دالمبير، فولتير، توماس بين، جان جاك روسو، إمانويل كنت؛ فكل فيلسوف من أولئك قامت فلسفته السياسية على مبدأ أن البشر ولدوا أحرارا؛ ومن ثم فهم متساوون بحكم الطبيعة في الحقوق والواجبات. ولا شك أن هذا هو صريح مفهوم المواطنة.

ويرتبط مفهوم المواطنة الحداثي في القرن الثامن عشر ارتباطا جذريا مع مفهوم حقوق الإنسان، ومفهوم حقوق الإنسان كمفهوم متكامل الأركان، لم يظهر في أوروبا إلا في فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو مفهوم يتأسس على مفهوم القانون الطبيعي Natural Law؟

ويقصد بالقانون الطبيعي أن القانون المستمد منه حقوق الإنسان، وسنامها المواطنة، هو قانون الطبيعية، وهو قانون مستقل عن الدولة ومشتق من العقل وطبيعة الإنسان. والفرد أسمي من الدولة، والأفراد بطبيعتهم أحرار ومتساوون، فالطبيعة قانون أسمي من القانون الوضعي الذي تضعه الدولة، لأنها إرادة عامة وشاملة. ومن ثم فالقانون الطبيعي هو مجموعة المعايير المستنبطة من طبيعة الإنسان، وهو يتألف بحسب تعريف لوكير من «مجموعة المبادئ الناظمة لشروط أي مجتمع من المجتمعات لأنها تتناسب مع الطبيعة الواحدة المتماثلة في كل إنسان»[1].

والقانون الطبيعي هو منبع الحرية الإنسانية عند الفيلسوف البريطاني جون لوك،

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ٤/ ٧٣٨.

والحرية تعني: «وجوب أن يحترم كل شخص حياة وممتلكات الآخرين»[1]. لكن لوك يعود ليقول: «إنه ليس بوسع كل إنسان أن يسير خلف قانون الطبيعة بمفرده فهو بحاجة إلى قوانين وقواعد لتنظيم السلوك»[2]. ومن ثم كانت الحاجة للعقد الاجتماعي. والعقد الاجتماعي من أهم النظريات السياسية-الاجتماعية التي أثرت في تكوين النظام الديمقراطي-الغربي-الليبرالي. وطرح لوك فكرة العقد الاجتماعي لمواجهة الاستبداد السياسي، تأسيسا على نهج «القانون الطبيعي»؛ لأنه لا يجد أي حق إلهي للحكام والملوك؛ فالله خلق الإنسان على أساس المساواة. ومن ثم آمن لوك بحق الأفراد في التملك.

وترجع جذور القانون الطبيعي إلى الإغريق، وفي هذا السياق يظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما يظهر السوفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد استنادًا إلى مبدئهم القائل بأن «الإنسان مقياس الأشياء»؛ إذ من شأن هذا المبدأ أن ينكر الأصل الإلهي للقانون ويرده إلى الإرادة الإنسانية، وإلى المواضعات الإنسانية. وعند أفلاطون القانون الطبيعي سابق على جميع القوانين؛ وبالتالي فهو المعيار المثالي في تقييم القوانين القائمة وتصويبها[3].

وذهبت المدرسة الرواقية إلى أن الناس جميعا متساوون. وكانت في ذلك تسير على هدى الممارسة التي اتبعها الإسكندر، وإن كان الرق قد انتشر خلال عصور الإمبراطورية على نطاق أوسع مما كان في أي عهد مضى. في ضوء هذا الاتجاه الفكري، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وينبثق عن القانون الطبيعي الحق الطبيعي، والمقصود بالحق الطبيعي هنا ما يكون من حق الإنسان بناء على طبيعته البشرية وحدها. ومن ثم فجميع البشر أخوة مهما تباينت أصولهم وأجناسهم ولغاتهم، وذلك بإخضاعهم إلى قانون واحد هو القانون الطبيعي الذي لا يجوز أن يخالف من قبل نصوص القانون الوضعي[4].

---

(1) Neil Mcnaughton, Success In Politics, John Murray (Publishers) Ltd, Second Edition, 2001, p. 22.

(2) John Henry Kingdom, Government & Politics In Britain, Cambridge, Polity Press, 1991, P. 42.

(٣) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨. ص٥٢٣.

(٤) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج١، ١٩٨٣. ص ١٧٤.

لكن مفهوم القانون الطبيعي ذاع وانتشر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. وأخذ منحى جديدا. وكان أهم دعاته الفلاسفة جروسيوس وسبينوزا ولوك وروسو ومونتسكيو وكنت وغيرهم من الذين أكدوا «طبيعية» و«معقولية» المجتمع بنظامه الجديد، وأن للمجتمع والإنسان طبيعة مستقلة لها قانونها المتميز الذي يفرض ذاته ولا يصح التدخل بقصد إعاقته. ومن ثم أصبح يعني وجوب أن تكون قواعد السلوك الاجتماعي والإنساني التزاما بطبيعة كل من المجتمع والإنسان، كما يعني أن الإنسان عاقل وخير بطبيعته[1].

وذهب كثير من مفكري وفلاسفة عصر الحداثة إلى اعتبار القانون الطبيعي مصدرا أساسيا للحقوق الثابتة للأفراد، ووصفه بعضهم بأنه جزء من القانون الإلهي، ولكن القانوني الهولندي هوجو جروسيوس Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) قام بعملية فصل بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وجعل الأول مصدرا أساسيا للقوانين الدنيوية، الذي ارتأى أنها تقوم على المنطق والعقلانية، وانتهى جروسيوس إلى أن كل ما يتفق مع قانون الطبيعة شرعي وعادل، وكل ما يخالفها غير شرعي وباطل. ونظر إلى قواعد القانون الطبيعي على أنها مجموعة القواعد القانونية الآمرة التي يفرضها المنطق السليم والتي تجد أساسها في الأخلاق أو الضرورات الأخلاقية. ولقد مهدت أعمال جروسيوس المناخ للمفكرين والفلاسفة للنظر إلى حقوق الإنسان وشرعيتها باعتبارها حقوقا طبيعية، كما كان وراء جروسيوس معظم نظريات القانون الطبيعي من لوك إلى روسو وكنت، مما دفع فيكو الفيلسوف الإيطالي إلى وصف كتابه قانون «الحرب والسلام» بأنه المستشار القانوني للنوع الإنساني[2].

وقد نزعت جهود فلاسفة السياسة والقانون في القرن الثامن عشر بأوروبا إلى تأسيس مفهوم «القانون الطبيعي» فلسفيا، من أجل تأكيد المواطنة باعتبارها التساوي في الحقوق والواجبات الإنسانية على أساس أنها حقوق وواجبات طبيعية، أي مشتقة

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤. ص ٣٧٥.
(2) Sabine, a History of Political Theory, N Y, Henry Holt & company, 1946. p. 420 ff.

من مرجعية تعلو على قوى الإقطاع والدولة باعتبارها صاحبة السلطة الزمنية التي تشرع القوانين الدنيوية، كما تعلو من ناحية أخرى على الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الروحية التي تشرع القوانين التي تنظم الحياة الروحية بوصفها شريعة إلهية. وفي مواجهة مرجعية الدولة ومرجعية الكنيسة، جاء القانون الطبيعي المؤكد للمساواة والمواطنة، بوصفه ذا مرجعية أعلى؛ لأنها مرجعية من جنس قوانين الطبيعة، سواء كانت الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة الكونية، وهي بلا شك أقوى من الدولة والكنيسة وقوى الإقطاع، ويسري تأثيرها عليها جميعا باعتبارها قوانين ضرورية مشتركة بين الأفراد وباعتبارها أكثر جوهرية من أي اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولذا أكد مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) أن القانون العام الذي يحكم الكون هو القانون الطبيعي، وأنه نظرا لحاجة الناس إلى قوانين تنظم علاقاتهم، فقد كان لزاما عليهم صنع ما يحتاجونه من قوانين نابعة من حقوقهم الطبيعية، وخاضعة لمعايير العقل الإنساني؛ فهذا العقل هو الذي يجب أن يحكم المواطنين[١]. هذا العقل الذي يبين «أن مصلحة الأفراد يجب أن تكتشف دوما في المصلحة العامة، وأن الرغبة في الانفصال عن المجموع هي ميل إلى تدمير الذات، وأن الفضيلة يجب ألا تعتبر مكلفة أو مؤلمة، وأن العدالة في التعامل مع الآخرين ليست صدقة وإنما حسنة نؤديها لأنفسنا»[٢].

ويجب أن يبحث القانون عن الحق، ويتلاءم مع قيمه من وجهة النظر الحقوقية، ويسعى إلى تتحقق العدالة[٣]. ومن أهم واجبات الحكومة أن تصون هذه القوانين، وتضمن الالتزام بها وتنفيذها، ولا تحاول تغييرها دون ضرورة أو حسب الأهواء.

---

(١) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ط٤. ص ٤٠٨، ٤٠٩.

(2) Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Persian Letters. Edited by C. J. Betts. London, 1977. p. 59-60.

(٣) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢م. ص ٥٣.

وفي حال اضطرارها إلى التغيير، يجب أن تفعل هذا بحذر شديد، و«بيد مرتعشة» على حد تعبيره[1].

وحرية المواطن عند مونتسكيو هي «الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين»[2]، وفي حال التعدي على ذلك فلا حرية مكفولة، ولا حقوق مصانة، إذ «لن يبقى بذلك ثمة حرية (قانون) يمكن الالتجاء إليها؛ لأن الآخرين سيكون لهم ذلك الحق أيضا»[3].

ويرتبط مفهوم المواطنة عند توماس بين Paine Thomas (١٧٣٧-١٨٠٩)، مؤلف منشورات الثورة الأمريكية بممارسة المواطنين لحقوقهم الطبيعية والمدنية بحرية. والحقوق الطبيعية عند بين تخص الإنسان في حق وجوده، ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية أو حقوق الفكر، وحقوق الفعل من حيث إنه فرد يسعى للسعادة والراحة، شريطة عدم الإضرار بالحقوق الطبيعية للآخرين. أما الحقوق المدنية: فهي تلك التي تخص الإنسان في حق وجوده من حيث كونه مواطنا وعضوًا في المجتمع، ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التي ترتبط بالأمن والحماية. وجزء من الحقوق الطبيعية، مثل الدين، لدى الفرد القدرة الكاملة على تنفيذها بدون الحكومة. وهناك جزء آخر من الحقوق الطبيعية تكون قدرة الفرد على تنفيذها ناقصة، ومن أجل تحقيقها يودعها الإنسان في المخزون العام للمجتمع، أي يتخلى عن التنفيذ الشخصي لها، ويستبدلها بحقوق مدنية يقدم له المجتمع القدرة على ممارستها. وهنا تكون السلطة المدنية نوعا من رأس المال المشترك بين المواطنين في المجتمع المدني. ويشترك المواطنون في الحق في أن يكونوا حكامًا في قضيتهم الخاصة ويؤسسون حكومة لكي تمارس الحكم بين قضاياهم المتصارعة، بيد أن سلطة الحكومة (الدولة) ليست سوى سلطة المواطنين مجتمعة، ولا يمكن أن

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) فرانسوا شاتيلي، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤م. ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

تستخدم لانتهاك الحقوق التي يحافظون عليها لأنفسهم؛ لأن هذه الحقوق منحها الله للإنسان فهي لا تنتهك ولا يمكن إبطالها[1].

ومن ثم يعود مفهوم المواطنة الحديث في أصوله الفعلية إلى تقليد الحقوق الطبيعية الليبرالية؛ القائم على الحرية والمساواة الطبيعية بين البشر. والتساوي في الحقوق على أساس أن الطبيعة الإنسانية المشتركة بين الأفراد أكثر جوهرية من أي اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولا شك أن المساواة القائمة على مفهوم الحقوق الطبيعية يستلزم أن هذه الحقوق تسبق أي حقوق أخرى للحكومة؛ فالحكومة لاحقة، والإنسانية الحرة المتساوية في الحقوق والواجبات هي أمر فطري طبيعي بحكم المولد، ومن ثم تتقدم على وجود الحكومة، وهذا يقتضي بالضرورة أن الحكومة لا تستطيع أن تشرع قانونا أو تفعل شيئا يتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان، حتى ولو أيدت الأغلبية ذلك. وهذا هو جوهر الليبرالية، ومرتكز مفهوم المواطنة في التقليد الليبرالي.

ومن الأساليب التي استخدمها فلاسفة عصر التنوير تقديم فكرة المواطنة في ارتباطها بالقانون الطبيعي بوصفها ذات أصول في تاريخ الأفكار الأوربية، وذلك بالرجوع إلى الفلاسفة اليونانيين والرومانيين. فمرة تكون الشرعية مستمدة من الطبيعة، ومرة أخرى تكون مستمدة من التاريخ.

وهكذا ففكرة المواطنة لم تظهر، حين ظهرت في القرن الثامن عشر، كفكرة معزولة يتيمة، بل كانت جزءًا من منظومة الحداثة التي تؤكد على القانون الطبيعي وحقوق الإنسان، ورفض سلطة الإقطاع وسلطة الكنيسة. فمفهوم المواطن a Citizen في التقليد الليبرالي في القرن الثامن عشر هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية، بناء على القانون الطبيعي ومبدأ الحقوق الطبيعية. هذا التعريف

(١) فرنسيس كانافان، «توماس بين»، في: ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة د.محمود سيد أحمد ومراجعة د.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. ص٣٠٣-٣٠٤.

الواسع يمكن أن يُرى مع اختلافات قليلة في أعمال المفكرين السابق الإشارة إليهم: مونتسكيو، وجان جاك روسو، وكنت، وتوماس بين... إلخ.

ج) المواطنة والعقد الاجتماعي

يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا أيضا عند المنجزات الفكرية السياسية الأخرى للحداثة، ومنها فكرة العقد الاجتماعي عند فلاسفة عصر التنوير أمثال: جان جاك روسو، وكنت... إلخ، وفلاسفة عصر العقل (القرن السابع عشر)، على اختلاف واتفاق بينهم في بعض النقاط، فقد اتفقوا جميعا على أن الفرد هو وحدة المجتمع والدولة، واتفقوا أيضا على التمييز بين «حالة الطبيعة» و«حالة المدنية»، لكن ثمة خلاف حول ماهية «حالة الطبيعة» التي تسبق حالة المدنية أي تسبق نشوء المجتمع والدولة؛ فهوبز Hobbes نظر إليها على أنها حالة حرب الكل ضد الكل، ولا تنطبق عليها مفاهيم العدل والظلم، بل لغة الحرب وعواطفها[1]. بينما نظر إليها لوك وروسو على أنها حالة سلام؛ ويرى لوك الأفراد في حالة الطبيعة أفرادا أحرارا، كان لهم ثلاثة حقوق طبيعية هي: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية. ووظيفة العقد الاجتماعي مع الحاكم الذي يتحول بمقتضاه الأفراد إلى مواطنين، هي: صيانة حقوقهم الطبيعية الثلاثة.

ثم عاد الجميع، فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليتفقوا على أنّ المجتمع والدولة ليسا طبيعيين، بل هما صناعيان. والحاجة إليهما ماسة، فهوبز وجون لوك وغيرهم أكدوا على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين الأفراد داخل المجتمع.

وربما يبدو من الواضح في عصر التنوير أنه قد تكرس، مع العقد الاجتماعي الذي تبلور في التقليد الليبرالي، فكرة تحول الحيز الخاص إلى الحيز العام؛ حيث أصبح الحيز العام أي المجتمع هو عائلة واحدة كبيرة ينتمي إليها الجميع[2]، ومن ثم توطدت فكرة المواطنة من حيث هي انتماء للمجتمع يعلو كل الانتماءات الأخرى.

---

(1) Hobbes, Thomas. Leviathan, oxford, Basil Blackwell, 1946, pp. 80- 81.

(2) Hannah Arendt. The Human Condition. Charles R, Walgreen Foundation Lectures. University of Chicago Press, 1958. pp. 28-29.

وإذا كان العقد الاجتماعي يعتمد على تقسيم الناس مجتمعيا إلى مجتمع الحالة الطبيعية، ومجتمع الحالة المدنية، فإن مونتسكيو قلل من أهمية هذا التقسيم في العقد الاجتماعي الذي أكد عليه جون لوك، ثم جان جاك روسو؛ إذ أن الإنسان يولد في مجتمع، ولذا لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة[١].

ولكن مونتسكيو إذ يتجنب «حالة الطبيعة»، يومئ إلى «ما قبل الحالة المدنية»؛ حيث يقول: «كانت توجد العلاقات اللازمة لعدالة ممكنة قبل أن تشرع القوانين، فالقول بأنه لا يوجد ما هو عادل وما هو غير عادل خارج ما تبيحه وتمنعه القوانين الوضعية، هو مثل قولنا إنه قبل رسم الدوائر لم تكن كل أقطار الدائرة متساوية»[٢].

ورفض هيوم فكرة العقد الاجتماعي، لأنها غير واقعية، ولم تحدث؛ والإنسان يولد في مجتمع فيه حكومة بالفعل، ويطيعها مضطرا، باستثناء قلة من المواطنين تتمرد عليها وتفضل الموت على طاعة القانون، وهي ربما تؤدي إلى الفوضى، ولذا خاف منها هيوم[٣].

أما المفكر الأمريكي توماس بين، رغم قوله بالعقد الاجتماعي، فإنه قلص فكرة الدولة، ودعا إلى تجمع للمواطنين في مؤسسات مدنية طوعية تعتمد على التعاون بين المواطنين، ثم التعاون بين المؤسسات، ثم تكوين مؤسسة واحدة من المواطنين الأحرار تصبح بديلا عن الدولة[٤]؛ خاصة وأن توماس بين لم يقل بعقد بين الناس وحكامهم، بل قال بفعل تعاقدي واحد يدخل عن طريقه المواطنون أنفسهم، كلٍ بحقه الشخصي وبوصفه صاحب سيادة في عقد مع بعضهم البعض لكي ينشئوا الحكومة، وهذه هي

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م. ج٢، ص ٤٨٨.

(2) Montesquieu, Charles Louis de Secondat, The Spirit of the Laws. Translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neumann. Hafner Library of Classics: 9. 2 vols. New York, Hafner Pub. Co., 1962. p. 2.

(3) Haakonssen, «The Structure of Hume's Political Theory», in: David Fate Norton, (ed.), The Cambridge Companion to Hume Cambridge, Cambridge University press, 1993. pp. 192-193.

(4) Tomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977. p. 186.

الحالة الوحيدة التي يكون فيها للحكومات الحق في أن تنشأ وأن توجد. وهذا العقد لا يخلق حكومة صاحبة سيادة، بل يخلق مجتمعًا صاحب سيادة أو أمة صاحبة سيادة. ووفقًا لعلاقة المجتمع المدني بالدولة يتحدد شكل الحكومة، ولذلك فقد حصر «بين» أشكال الحكم في نوعين رئيسيين: حكومة الطغيان والحكومة النيابية. فهناك حكومات تعلي من شأن الدولة، فالدولة فوق المجتمع، وهي ما يسميه «بين» (الحكومة عن طريق الخلافة الوراثية)، وتشمل الحكم الملكي والأرستقراطي، ويرى «بين» أن كل حكومة من هذا النوع هي حكومة طغيان في طبيعتها. كما يرى أنه من المستحيل أن تبدأ حكومات الطغيان، مثل تلك التي وجدت حتى الآن، عن طريق أي وسائل أخرى سوى الانتهاك الشامل لكل مبدأ مقدس وأخلاقي. والنتيجة التي ينتهي إليها أن الحكومات الاستبدادية ليس لها الحق في الوجود. أما الشكل الآخر للحكومات فهو الذي يعلي من سلطة» المجتمع على الدولة» والمتمثل في (الحكومة النيابية) فهي الشكل الوحيد المشروع من الحكومة، لأنها هي الوحيدة التي تؤسس على حق الأمة في أن تحكم نفسها، وبما أن الأمة مجموعة من مواطنين مستقلين في الأصل تعاقدوا فيما بينهم على أن يكونوا حكومة، فإن الحق النهائي الذي تقوم عليه الحكومة هو الحق الطبيعي لكل مواطن في أن يحكم نفسه[1].

ويرى روسو أن العقد الاجتماعي هو المعبر عن إرادة الشعب؛ إنه الشرط الضروري لقيام المجتمع، ومن ثم لقيام السلطة، ونموذج السلطة الشرعية هو تلك السلطة التي تحقق الحرية الفردية للمواطن، وتوفر الضمان الاجتماعي له.

لقد تساءل روسو: «كيف يمكن أن توجد صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمي الشخص وممتلكات كل مشارك في الاتحاد، وبأي الوسائل يمكن أن يبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل ـ مثلما كان من قبل ـ حرا»[2]. وتنشأ تلك السلطة نتيجة العقد الاجتماعي بين كل الأطراف، وهذا العقد ليس

(١) فرنسيس كانافان، «توماس بين»، في: ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ص ٣٠٤- ٣٠٦.

(2) Rousseau, Jean Jacque, The Social Contract, translated by Maurice Cranston, New York, Penguin Book, 1968. p. 60.

عقد تبعية، بل عقد مشاركة، يظل الشعب فيها هو أساس شرعية النظام السياسي وهو مصدر السلطة وهو أيضا الممارس لها[١].

وميز روسو بين الحكومة والسيادة، فالعقد ليس بين الشعب والحكومة، بل بين جميع المواطنين. وحق إصدار القوانين واتخاذ القرار لا ينتقل إلى الحكومة، يقول: «إنّ العقد الذي ينصّ على فريقين أحدهما آمر والآخر مطيع، إنما هو عقد غريب»[٢].

وفي هذا نقد واضح لهوبز الذي ذهب في عقده الاجتماعي إلى أن الفرد ينقل حريته إلى فرد آخر (أو مجموعة أفراد)، وهنا يتحول إلى فرد من الرعية خاضع لحاكم، يكون صاحب السيادة Sovereign The، أي ذي سلطة مطلقة تشمل حق اتخاذ أي قرار سواء كان سياسيا أو اجتماعيا، أو اقتصاديا أو قانونيا، مثل: حقّ وضع القوانين، وحقّ إعلان الحرب والسلام، وحقّ إقرار وسائل السلم والدفاع، وحقّ إقرار الآراء والعقائد التي على الرعايا أن يعتنقوها لحفظ السلام، وحقّ المحاكمة، وحقّ الثواب والعقاب، وحقّ منح ألقاب الشرف، وحقّ انتقاء جميع المستشارين والوزراء والإداريين والموظفين. فالحاكم هو صاحب السيادة Sovereign The، ويجمع في يده كل السلطات، فهي كلية لا تتجزأ ولا تنتقل[٣].

وهنا يلتقي هوبز مع ميكيافللي في رفض الإرادة الشعبية[٤]، كما يلتقي معه في الانحياز للحاكم، يقول ماكيافيلّي: «يجب على الأمير الذي يريد أن يحافظ على كيانه أن يعرف كيف لا يكون كريمًا، وأن يكون استخدامه لهذه المعرفة أو عدم استخدامه لها مناسبًا لمقتضى الحال»[٥].

هذه هي الحالة المدنية التي يخرج الناس إليها من حالة الطبيعة، ومن ثم يصيروا

---

(1) Ibid., p.. 62

(2) Ibid., p.144.

(3) Hobbes, Leviathan, p. 118, 173.

(4) Reilly, Kevin. The West and the World: A topical history of civilization, 2 vols., Harper and row 1980, p. 469.

(5) Niccolo machiavelli, The Prince, translated by luigi, N. Y, Random House, 1950. p. 56.

مواطنين عند هوبز! يقول: «أنا أحول إلى الفرد (ف) أو إلى مجموعة الأفراد (ع) حقي الطبيعي في الممارسة الحرّة لإرادتي، وأني أعطي الفرد (ف) أو المجموعة (ع) أن يمثلني بشرط أن يفعل كلّ فرد آخر ذات الشيء»[1].

وهنا يظهر التفاوت بين هوبز وروسو، فيما يؤول إليه حال المواطن، بمقتضى العقد الاجتماعي؛ فليس العقد الاجتماعي عند روسّو مجرد صفقة صورية formal، مثلما هو الوضع عند هوبز، لأنّ المتعاقدين هم المؤسسة السياسية ويؤلفون المجلس التشريعي المشترك أو مجلس السيادة، يقول روسّو: «إنّ الذي يخضع للقوانين يجب أن يكون صانعها»[2]. والقائمون على السلطة التنفيذية «موظفون Officers. فالشعب يقدر أن يعينهم وأن يعزلهم كما يشاء»[3]. وقد ذهب لوك من قبل إلى إعطاء المواطنين الحق في عزل الحكومة إذا ما تجاوزت وظيفتها بمقتضى العقد الاجتماعي، فلهم كلّ الحق في عصيانها وإسقاطها[4].

فالعقد الاجتماعيSocial Contract عند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية، ويصبح كل فرد جزءًا لا يتجزأ من الكل[5]. وبموجب هذا العقد تصدر القوانين، والمتعاقدون تعاقدوا على أن يكونوا جسمًا واحدًا عند وضع القوانين، وأن يطيعوها باعتبارهم مواطنين. وهذه القوانين هي التي تصون حرية المواطن، بل إن هذه القوانين هي مصدر الحرية.

وهناك دوما واجبات في مقابل الحقوق. وبموجب العقد الاجتماعي تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هي الضمير الداخلي لكل مواطن في المجتمع. ولذا تتخذ الطاعة عند روسو معنى

---

(1) Hobbes, Leviathan, P. 112.

(2) Rousseau, The Social Contract, p. 83.

(3) Ibid., p. 102

(4) Locke, john, Social Contract, edit. Sir Ernest Barker. Oxford University Press, 1945. p. 37.

(٥) مراد وهبه،المعجم الفلسفي، ص ٤٥٥.

جديدًا، فهي طاعة أفقية حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل ـ مثلما كان من قبل ـ حرًا[1].

فالفرد في نفس الوقت الذي يتحد فيه مع الآخرين لا يطيع غير نفسه، فيظلّ حرًّا كما كان؛ لأن جوهر الكيان السياسي عند روسّو هو وحدة Union الحرية والطاعة. فالحرية رغم أنها جوهر المواطنة إلا إنها ليست مطلقة، يقول روسو: «لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة، بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر، وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة، فهي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين، إن الحرية الحقيقية لا تدمر نفسها قط»[2].

وليست علاقة المواطنين مع بعضهم البعض هيراركية أو تراتبية hierarchical بين حاكم ومحكوم، بل هي علاقة أفقية بين الجميع. على عكس الفريق الآخر من فلاسفة العقد الاجتماعي الذين اعتبروه عقدا بين الحاكم والمواطنين؛ فالحاكم ذات، والمواطن لم يعد موضوعا، بل هو أيضا ذات حقوقية وكينونة مستقلة مثل الحاكم. ومن ثم يحدث تعاقد بين طرفين كاملي الأهلية يتم بمقتضاه تنازل طرف لآخر ليسمح له بإصدار أوامر تنفيذية. وفي كل الأحوال فإن العقد الاجتماعي ما هو إلا تنازل عن جزء من تلك الحرية وجزء من تلك المساواة لكي تقوم هيئة نابعة من الجمع المتساوي بتسيير الأمور، على أساس عقد اجتماعي مرتكز على قواعد يتفق عليها الجميع.

لكن روسو رأى ـ كما أشرنا سابقا ـ أنه بموجب العقد الاجتماعي تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هي الضمير الداخلي لكل مواطن في المجتمع؛ حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى كل فرد ـ كما قلنا سابقا ـ رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل ـ مثلما كان من قبل ـ حرا. وهنا تكمن ماهية المواطن في الحالة المدنية.

---

(1) Rousseau, The Social Contract, p. 60.

(2) Ibid., p. 32.

هكذا انتقل روسو ـ من خلال العقد الاجتماعي ـ من حالة الطبيعة إلى حال المدنية، ومن مفهوم الحق الطبيعي إلى مفهوم الحرية المدنية حيث المساواة والعدالة بين كل المواطنين. فالعقد الاجتماعي عند روسو هو أساس شرعية النظام السياسي، وهو منشأ الحكومة بوصفها شرطا لانتظام المجتمع. والدستور هو نص هذا العقد؛ وهو المعبر عن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها في إطار عقد أصيل غير مزيف على حد تعبير كنت. وأفضل الدساتير هو الدستور الجمهوري ـ من وجهة نظره ـ لأنه قائم على العقد الأصلي[1]، أي على التعاقد بين المواطنين، من أجل تأسيس إرادة عامة جمعية يوكلون السلطات الثلاث إلى تمثيلها، فالإرادة العامة للمواطنين هي مصدر العقد الأصلي وهي أيضا نتيجة له، ولذا فهي صاحبة السيادة.

على أنه ينبغي الانتباه إلى أن العقد الأصلي عند كنت، ليس واقعة تاريخية، «وهو مستحيل بالفعل، إلا من حيث إنه فكرة تفيد في دفع المشرعين إلى احترام إرادة عامة مسلم بها بجدية. لكن إذا كان العقد الأصلي ليس سوى معيار للحكم على أنظمة الحكم، فكذلك تكون الإرادة العامة أيضا التي يفترض أنها تنبثق منه»[2].

هذا على المستوى الفلسفي النظري، أما على المستوى العملي، فقد تجلى مفهوم المواطنة بوضوح في ارتباطه بمفهوم العقد الاجتماعي ومنظومة حقوق الإنسان بعامة في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، في مقدمة وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة ١٧٧٦ والتي جاء فيها:

«إن من الحقائق البديهية أن جميع الناس خلقوا متساويين، وقد وهبهم الله حقوقا معينة لا تنزع منهم، ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة. والحكومات إنما تنشأ بين الناس لتحقيق هذه الحقوق فتستمد سلطانها من رضا

(1) Kant, Perpetual Peace, with an Introduction by Nicholas Murray Butler. NY, Columbia University press, 1939. pp. 12-13.

(٢) بيير هاسنر، «عمانوئيل كنت»، في: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ج ٢ ص ١٩٩.

المحكومين وموافقتهم. وكلما سارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يلزمها، وأن ينشئ حكومة جديدة، ترسي أسس تلك المبادئ، وان تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو للشعب أنه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته»[1].

ومن الواضح هنا أن وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة تستلهم بشكل واضح أفكار العقد الاجتماعي في جناحه الأكثر ليبرالية، الذي يعطي الشعب حق سحب الثقة من الحكومة، في مقابل الجناح الآخر الذي يمثله هوبز الذي يعتبر العقد تنازلا نهائيا للحكومة ويعطيها الحق في الحكم دون الرجوع إليه.

(١) «إعلان الاستقلال الأمريكي(١٧٧٦)»، في: حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية، ١. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. ص ١٧-١٨.

المبحث الثاني

المواطنة ومتلازمة المجتمع المدني والديمقراطية وفصل السلطات

لا يمكن قيام مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا يمكن أن نتحدث عن مواطنة بدون ديمقراطية. وفي المقابل من غير الممكن قيام ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى. وبالمنطق نفسه غير وارد أن تتحقق النتائج العملية للمواطنة في أية ديمقراطية بدون الفصل بين السلطات. فالمجتمع المدني والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لا بد منها لتحقق المواطنة. وتجلى هذا التلازم على أوضح ما يكون في فلسفة القرن الثامن عشر.

أ) المجتمع المدني والمواطنة

البيئة الخصبة للمواطنة في فلسفة القرن الثامن عشر وحتى الآن هي المجتمع المدني، فهو أحد الآفاق التي يتحرك فيها المواطنون، وهو الهيكل العام الذي يضمهم في مقابل الدولة. وقبل أن نلقي الضوء على معنى المجتمع المدني وعلاقته بالمواطنة في عصر التنوير، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح «المجتمع المدني» على جانب كبير من الأصالة. فقد تزامن ظهوره مع ظهور الرأسمالية وتطور الدولة احديثة، وتجلى هذا في إدراك فيبر لبنية الحكم الشرعي الرشيد. كما انه يمتد في التقليد الفلسفي الغربي حيث نجد أن للمجتمع المدني أربعة جذور واضحة في الفكر الغربي الحديث، خاصة في القرن الثامن عشر.

الجذر الأول:

يرتبط بجون لوك ـ بالامتداد مع توماس هوبز ـ الذي أكد على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين المواطنين داخل المجتمع. ويتمثل إسهام لوك الأكثر أهمية في تأكيده على الحاجة إلى الحد من سيادة الدولة حتى يتم احتفاظ المواطنين بحرياتهم

المستمدة من القانون الطبيعي. ومن ثم، فلا بد من وجود عقد اجتماعي بين الحكام والمواطنين يحترم الحقوق الطبيعية للأفراد، ولكن أيضا يسمح للدولة بحماية المجتمع من الصراعات المدمرة.

الجذر الثاني:

يرتبط بتوماس بين وحركة التنوير الاسكتلندية؛ حيث حاول بين وزملاؤه البرهنة على ان المجتمع يصبح «مدنيا» عندما تمتد نشاطات التجارة والتصنيع بين قطاعات العمل المختلفة. وكما ان الدولة تتمدد ويزداد دورها في فرض النظام وتقليل الصراعات فإنها قد تهدد الحريات الأساسية التي تجعل المجتمع المدني مزدهرا. ومن منظورهم الحر الليبرالي فإن المجتمع المدني إنما يتطور فقط حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرية، أي عندما يصيروا مواطنين. والسوق يعطينا الفرصة للنمو بالمجتمع المدني أكثر من الدولة، لأن الحدود الموضوعة على قدرة المواطنين لإرضاء رغباتهم الفردية من الممكن تجاوزها فقط من خلال التبادلات التجارية. ودافع بين عن مؤسسات المجتمع المدني ضد الحكومة، ونظر إليه نظرة متباينة مع نظرة هيجل، وأظهر نوعا من الحماس اللامحدود للمجتمع المدني[1]، وقال: «الحكومة في أحسن أحوالها شر لا بد منه، وفي أسوأ أحوالها شر لا يمكن احتماله»[2].

ويعد توماس بين المجتمع المدني شرطا ضروريا طبيعيا لحرية المواطن ومن ثم كانت أفكاره إحدى الروافد الرئيسية للمجتمع المدني الأمريكي بكل ما فيه من فاعلية وماله من سلطة على الدولة. وعلى العكس من تصور هيجل للطبيعة، يرى توماس بين أن الحكومة ليست شرطا لقيام المجتمع؛ لأن الطبيعة «منتظمة في كل أعمالها»، وهذا هو السبب في أن العناصر المتنوعة للمجتمع المدني تندمج عفويا وتلقائيا بشكل هارموني[3].

---

(١) وذلك في كتابيه:
- Common Sense ,1776.
- The Rights of Man,1791-1792.

(٢) اقتبسه جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج١/ ص٣٢٠.

(3) Tomas Paine, The Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977, pp. 117, 126, 204.

الجذر الثالث:

يرتبط بألكسيس دي توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) في القرن التاسع عشر، والذي لم يتوجس خيفة فقط من إمكانية قوة الدولة فقط بل أيضا من إمكانية استبداد الأغلبية. وقد تناول الجمعيات الاجتماعية باعتبارها الحصن الحصين في مواجهة هذين التهديدين الذين يواجهان المواطنين الأفراد. وقد رأى ان الجمعيات التي تدار ذاتيا تكون قادرة على ان تمثل الإرادة الشعبية وبذلك توفر قاعدة مستقرة للحكم الذاتي. ومثل هذا المجتمع المدني يقوم أيضا بتعليم جموع المواطنين ومراقبة أعمال الحكومة. كما أن المجتمع المدني يسهل من توزيع السلطة داخل المجتمع، ويعطي للمواطن حق المشاركة المباشرة في الشؤون العامة.

الجذر الرابع:

يتعلق بهيجل وامتداده المتمثل في كل من كارل ماركس وانطونيو غرامشى. فقد أحدث هيجل انقطاعا مع النظرة التقليدية للمجتمع المدني على أنه ظاهرة طبيعية، فبدلا من ذلك اعتبر هيجل أن المجتمع المدني نتاجا لعمليات تاريخية محددة، واعتبر أن تقسيم العمل يخلق نظاما طبقيا داخل المجتمع ومن ثم يزداد الصراع بين الطبقات. المجتمع المدني في نظره يوجد بمختلف الجمعيات والشركات والطبقات التي توجد بين طبقات المجتمع الأساسية، وشكل الدولة وطبيعتها هو نتاج للطريقة التي يتشكل بها المجتمع المدني. والأخير يقف بين المواطنين والجهاز التشريعي الذي يمثل مصالحهم مع الدولة. والصراعات التي تحدثها تلك العمليات داخل المجتمع المدني تؤدى إلى تدميره في حالة غياب الدولة القوية، وفي نظرة هيجل العضوية فإن الدولة إنما توجد لحماية المصالح العامة ـ كما تحددها هي ـ وذلك من خلال التدخل في أنشطة المجتمع المدني.

وقد التقط ماركس تلك الفكرة؛ حيث افترض أن المجتمع المدني في النظم الرأسمالية ينشأ بواسطة البرجوازية. ولذلك افترض ماركس أن المجتمع المدني يقع أسيرا للبنى

الاقتصادية التي لا يستطيع بنفسه تغييرها. والثورة التي تتجاوز الحدود المدنية للمجتمع المدني تكون بذلك ضرورية لإحداث مشروع التغيير.

أما غرامشى المؤيد الأهم للتحليل الماركسي للمجتمع المدني، فقد تجنب التحديد الاقتصادي كما أوضحه معلمه الفكري ماركس، وذلك من خلال القول بأن الجمعيات الاجتماعية هي آليات لممارسة السيطرة على المجتمع. فهي فاعل مستقل داخل المجتمع، ومن ثم لا يمكن التغاضي عن كونها آلية فعالة لتغيير ظروف العمال والفلاحين في المجتمع. والسلطة التي تمارسها الطبقة المسيطرة على غيرها في المجتمع من الممكن الانقلاب عليها، وذلك بتنمية الجمعيات المهيمنة الموازية والتي تمثل طرائق بديلة لتنمية المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن البذور الأولية في الفلسفة السياسية الحديثة لمفهوم المجتمع المدني عند الغرب تتمثل في المفاهيم التي تم بلورتها في إطار المواطنة عامة، ونظريات العقد الاجتماعي خاصة، مثل: مفهوم «حالة الطبيعة»، ومفهوم «عقد الاجتماع»، ومفهوم «حالة المدنية» ومفهوم «عقد الحكومة». وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى «أوج اكتمالها مع كل من لوك وروسو برز مفهوم المجتمع المدني وكأنه الغاية التي كانت تسعى إليه»[1].

ويرجع الفضل بشكل مباشر في انتشار اصطلاح «المجتمع المدني» إلى عصر التنوير وعلى وجه التحديد إلى الكتاب المشهور عن هذا المفهوم وعنوانه «مقال في تاريخ المجتمع المدني An Essay on the History of Civil Society» الذي ظهر سنة (١٧٦٧)، للفيلسوف الاسكتلندي التنويري آدم فيرجسون Adam Ferguson (١٧٢٣-١٨١٦)[2].

وقد تمت ترجمة كتاب فيرجسون في السّنة التّالية لصدوره (١٧٦٨) إلى اللغة الألمانيّة. ومن المؤكد أن كنت قد عرفه لأنه ذكره في كتاب «نقد ملكة الحكم» فقرة ٨٣. كما عرفه هيجل، وتحدث عنه في «الكتابات اللاهوتية المبكرة». يقول أنوود: «تعبير المجتمع المدني

---

(١) محمد عابد الجابري، المجتمع المدني في شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد ٤١٥، ١٠/ ١/ ٢٠٠٠، ص٣٦.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

يدين بشيوعه في ألمانيا إلى كتاب فيرجسون»[1]. ولذلك فقد كان معروفا لهيجل منذ فترة مبكرة. لكنه تبلور مع هيجل حيث نظر إليه على أنه المجال الذي يتوحد فيه المواطنون «وفقا لمصالحهم، وحيث تدخل الجمعيات المشكلة على هذا النحو في علاقة، وغالبا في نزاع. وهكذا يخلق في الحياة الاجتماعية نظام خارجي بالكلية ناتج عن اتفاق الحاجات وتحديدها المتبادل، ومفروض من قبل تشريع جماعي»[2]. لكن المجتمع المدني غير مستقر Unstable[3]، مما يستلزم كيانا أعلى منه لكي يعيد إليه استقراره، وهذا الكيان هو الدولة في نظر الشموليين، بينما يرى الليبراليون أن القضاء كفيل بهذا، ويقتصر دور الدولة على المراقبة والدعم وتنفيذ الأحكام؛ فقد ذهب مثلا ت.هـ. جرين إلى أن الدولة مجرد حكم بين المواطنين في كل الجوانب[4].

لقد جاء مفهوم المواطنة ليحسم الصراع الذي كان محتدما في العصر الأوربي الحديث بين جهات ثلاث: الدولة كتعبير عن السلطة السياسية المستبدة، والكنيسة كتعبير عن السلطة الدينية التي تحتكر الحقيقة المطلقة، والمجتمع كتعبير عن مصالح المواطنين.

ولذا كانت النظرة إلى العلاقة بين أقطاب الصراع، ترى كل جهة باعتبارها في مواجهة الجهات الأخرى، خاصة وأن كل جهة تعطي لنفسها حق الهيمنة عليها. فالجهات الثلاث تقف متصارعة، وتنظر إلى بعضها البعض كجهات متقابلة. ومن ثم فالمجتمع المدني يقف كقطب مواجه للدولة والكنيسة، فكينونته تتمثل في تعينها كقطب «آخر» ضد السلطة السياسية المستبدة والسلطة الدينية الكنسية. ولقد بينت هذه التجربة التاريخية عدم صلاحية حكم رجال الكهنوت أو السلطة الدينية الكنسية. كما بينت

---

(١) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص١١٣.

(٢) رينيه سرّو وجاك دوندت، هيجل، ترجمة جوزيف سماحة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤. ص٩٦.

(3) David E. Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996. p. 319.

(٤) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص٢٣٢.

بالمثل الخطأ الفادح التي وقعت فيه التصورات الشمولية التي تقول بالهيمنة الكاملة لمدولة على المجتمع المدني.

ولذا يعتبر جون جراي John Gray في كتابه «يقظة التنوير» Enlightenment's Wake أن هيمنة الدولة على المجتمع المدني تؤدي إلى القضاء عليه، أما ترك المجتمع المدني يعمل دون تدخل في إطار منظومة قانونية سيؤدي إلى نموه وتقدمه، شأنه في ذلك شأن السوق الذي ينمو نتيجة للمبادرة الفردية والعمل الحر[1].

إن المجتمع المدني يقدم روابط جماعية تستطيع أن تحقق الكثير للمجتمع العام، بل وتحقق ما لا تستطيع أن تحققه أي حكومة في القضاء على النزعات الفردية الأنانية غير المستنيرة، ويؤكد روبرت وثنو Robert Wuthnow معنى قريبا من هذا[2].

ولن تنضبط العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدني بدون الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على ما أكد شارل دي مونتسكيو في كتابه «روح القوانين»، كما انتقد بشدة الحكم المطلق[3].. وإذا أراد المجتمع بمعناه العام تحقيق العدالة القانونية والمساواة المستنيرة بين المواطنين، والقضاء على التمييز والنبذ والتفرقة ومراكز القوة؛ وضمان الحريات العامة؛ وترسيخ الطابع السلمي والحضاري للصراع؛ فلا سبيل إلى ذلك إلا بتكريس مبدأ الفصل بين السلطات، فلا فاعلية للديمقراطية دون هذا الفصل كما قال جون لوك في عصر العقل، ومونتسكيو وروسو وكنت وهاملتون في عصر التنوير.

ب) الديمقراطية والمواطنة

تعني الديمقراطية أن المواطنين، وهم مجموع الأمة، مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وعلى ذلك فالديمقراطية هي أن تحكم الدولة بواسطة الشعب

(1) John Gray, Enlightenment's Wake, London, Routledge, 1997,p.103.

(2) Robert Wuthnow, Sharing the journey .New York, Free Press, 1994, p. 12.

(3) M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967. p. 295.

ولمصلحة الشعب. هذا هو مبدأ الديمقراطية ومعناها. والديمقراطية لغويًا هي حكم الشعب وهي مصطلح أصله يوناني؛ فقد كانت أثينا والمدن اليونانية تحكم قبل الميلاد (٥٧٨ ق.م -٣٣٥ ق.م)، بواسطة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، لكن الديمقراطية اليونانية استبعدت المرأة والعبيد، ولم يكن مفهوم «حقوق» المواطن معروفا لديهم كما هو متعارف عليه في عصرنا[١].

وفي العصر الحديث كان من أهم المفكرين الذين دعوا إلى الديمقراطية جون لوك الذي ذهب إلى «أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهنالك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا»[٢]. وذهب إلى أن المواطنين يتنازلون عن جزء من حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة في إطار ديمقراطي. وهذا التنازل عن بعض الحريات الفردية للسلطة المركزية مقيد باتفاقية أو عقد أو دستور متفق عليه بين المواطنين والحكام، وأن شرعية الحاكمين ليس له مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد.

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكان مثل توماس جيفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦) ثالث رئيس للولايات المتحدة (١٨٠١)، والذي كان له دور في الثورة الأمريكية ضد التاج البريطاني في العام ١٧٧٦م، وكتب وثيقة الاستقلال الأمريكي، وتبنى جميع أفكار جون لوك وضمنها في إعلان الاستقلال. وعندما كان حاكما لولاية فيرجينيا (١٧٧٩-١٧٨١)، أصدر وثيقة فيرجينيا للحرية الدينية. وأيضا من أكبر دعاة المواطنة والديمقراطية في الولايات المتحدة فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠) الذي شارك في كتابة وتوقيع الاستقلال الأمريكي. ويوجد مفكر آخر من رجال الديمقراطية ودعاتها في عصر التنوير، أسبق من مفكري التنوير في الولايات المتحدة، بل له تأثير واضح بجوار لوك على رؤيتهم لشكل النظام السياسي، هو الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، في كتابه «روح القوانين»، الذي دعا فيه إلى الحكم الديمقراطي، واعتبر أن «طبيعة الديمقراطية

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج٢/ ص٧٤٦.

(٢) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ، ص ٢١.

أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد»[1]. وقد ظهر لنا من قبل دوره في المناقشات بين هاملتون وغيره من التنويريين الأمريكان حول النظام الفيدرالي الديمقراطي الأمثل الذي ينبغي أن تكون عليه الولايات المتحدة.

أما الملهم المباشر للثورة الفرنسية فهو جان جاك روسو الذي أصل للديمقراطية في كتابه «العقد الاجتماعي» وغيره من المؤلفات، على ما ظهر لنا فيما سبق. فلقد رأى روسو في الديمقراطية صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمي الشخص وممتلكات كل مشارك في الاتحاد، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، حرا[2]؛ وكل مواطن عضو في مؤسسة السيادة مع سائر الأعضاء، وهو عضو في الدولة[3]. إنّ المواطنين هم مشرعو القوانين، ولا يخضعون إلا لما يشرعونه[4]. ويعد الممثلين الذين يختارهم مجلس السيادة ليكونوا الحكومة، مجرد موظفين officers، مجرد وكلاء Agents، لا يملكون سلطة القرار، إنهم ليس سادة، بل خدام للشعب[5]. وهذا هو جوهر الديمقراطية.

وقد أثر روسو في كنت تأثيرا كبيرا، وقد تجلى هذا التأثير في نظرة كنت إلى النظام الديمقراطي؛ حيث أكد أن النظام الديمقراطي لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسي كله عند كنت يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم في النظام الديمقراطي هي:

١ - الحرية القانونية: وتتمثل في عدم إطاعة أي قانون آخر غير ذلك القانون الذي وافقوا عليه.

---

(١)يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص ١٩٦.

(2) Rousseau, Jean Jacque , The Contract social, I:6. p. 60.

(3) Ibid., p. 62.

(4) Ibid., p. .83

(5) Ibid., The Social Contract, p. 102.

٢- المساواة المدنية: وتتمثل في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونيا، ويستطيع الشعب إلزامه.

٣- الاستقلال المدني: ويتمثل في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة بوصفه عضوا في الدولة، لا لهوى أي شخص من أبناء الشعب. وتلك هي الشخصية المدنية التي تقوم في أنه في أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره[١].

لكن يرجع كنت ليميز بين مواطنين فعالين وغير فعالين، فالشخصية المدنية لا يتمتع بها النساء والقصر والأجراء الذين يعتمدون على إرادة سواهم في الإنفاق والحماية. وليس لهؤلاء حق التصويت، ولا حق المشاركة في التشريع. غير أن عدم تمتع هؤلاء بالشخصية المدنية لا ينفي أنهم بشر لهم حق الحرية والمساواة بصفتهم الإنسانية، لا بصفتهم المدنية، ورغم عدم حقهم في التصويت والتشريع، فليس من حق المواطنين الفعالين أن يشرعوا قوانين تتعارض مع الحق الطبيعي في الحرية والمساواة الإنسانية. ويمكن أن يرتقي المواطن غير الفعال إلى مرتبة المواطن الفعال بالجهد والسعي لامتلاك الإرادة التي تمكنه من الانفصال عن إرادة غيرهم[٢].

والمواطنون هم أساس الدولة، فهم الذين يكونون الشعب، والشعب هو السيد الكلي، هو مصدر السلطات. والدستور والقانون أخذا الشرعية بموافقة المواطنين، فهما صادران من إرادة الشعب. ولذا على الدولة أن تعتمد القوانين التي تصون حقوق كل المواطنين[٣].

وليس النظام الديمقراطي الجمهوري المطابق لمبدأ الحق، هو فقط القائم على الفصل بين السلطات، بل هو أيضا النظام القائم على التمثيل البرلماني الذي يختار فيه المواطنون من يمثلهم في المجالس التشريعية، لأن التمثيل البرلماني هو أفضل نظام، بل هو النظام

---

(١) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(3) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings. ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 136.

الوحيد عند كنت الذي يمكن أن تنشأ فيه حكومة جمهورية. وأية حكومة تقوم على نظام آخر غير نظام التمثيل هي حكومة استبدادية حتى ولو زعم دستورها أنها جمهورية! فالحكومة يجب أن تكون تمثيلية Representative[1].

وقد اعتقد كنت «أنه في النظام الجمهوري يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظرا لأنهم، أي المواطنون، راغبون في تأمين حقوقهم، فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم»[2]. فالنواب هم الممثلون للإرادة العامة الواحدة للمواطنين[3]، ولذا فعليهم أن يقوموا بكل ما من شأنه تأكيد وحماية حقوق المواطنين[4].

ويقوم الدستور الديمقراطي الجمهوري على ثلاثة مبادئ ذات علاقة مباشرة بالمواطن، وهي:

١ - الحرية:

الحرية حسب تعريفها القانوني الخارجي، وليس حسب التعريف الميتافيزيقي، هي ألا يخضع المواطن لأي قانون خارجي إلا القوانين التي وافق عليها حسب النظم الديمقراطية. فالمواطنون في الدولة الجمهورية يتمتعون بالحرية الفردية.

وليس معنى هذا رفض الشرائع الإلهية؛ لأن «قوانين الإله Laws of God» التي لا أقدر أن أعرفها إلا بعقلي ليست ملزمة لي إلا من حيث أني استطعت أن أوافق عليها (لأنني لا أعرف الإرادة الإلهية إلا بالقانون الذي قد فرضه عقلي علي حريتي My Liberty)»[5].

---

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 17.

(٢) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. ص ٣٦٢.

(3) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings, P. 163.

(4) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, Pp. 138- 139.

(5) Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

قارن الترجمة العربية، مشروع للسلام الدائم، ترجمة د.عثمان أمين، القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٢. ص ٤٢.

ويرفض كنت تعريف حرية المواطن على أنها امتياز Privilege للمواطن أن يفعل ما يريد على شرط ألا يضر بأحد؛ لأن هذا التعريف تحصيل حاصل؛ إذ ما معنى الامتياز هنا؟ إنها تعني إمكان The Possibility الفعل عندما لا يضر بأخر. ومن ثم فإن تعريف هذه الامتياز ينتهي إلى أن «الحرية هي إمكان أفعال لا يوجد بها إضرار بأحد. أي أن المرء عندما يفعل لا يضر بأحد فقط عندما لا يضر بأحد»[1]! والمبدأ الكلي للحق عند كنت هو «أن يجعل كلُ فعل يمكن بنفسه أو بالحكمة التي يمثلها، حرية كل شخص ملازمة لحرية أي شخص آخر، بطريقة تتفق مع قانون عام صحيح»[2].

٢-التشريع المنطبق دون استثناء على الجميع بوصفهم تابعين:

يخضع الجميع دون استثناء لتشريع مشترك A Common Legislation، بوصفهم تابعين As Subjects كلهم له. فالجميع سواء أمام القانون، ولا يجوز لامرئ مهما كان وضعه أو مكانته، أن يرفع نفسه فوق القانون، ولا أن يلزم أحدا آخر باتباع قانون إلا إذا كان هذا القانون يعطي لهذا الآخر الحق في إلزامه هو أيضا بهذا القانون على نفس المستوى والدرجة.

٣- حق المساواة بين المواطنين:

الكل متساوون بوصفهم أعضاء في الدولة، أي بوصفهم مواطنين، ففي الدستور الجمهوري، لا مجال للقول بوجود نبلاء يستمدون نبلهم بالوراثة، والمناصب لا تأتي نتيجة الوراثة أو شرف العرق، بل نتيجة الكفاءة والقدرة والإخلاص في العمل. إن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها في إطار عقد اجتماعي أصيل غير مزيف لا يمكن أن تقبل منح أي منصب بالوراثة دون الكفاءة[3].

إن الأفكار الديمقراطية التي قدمها فلاسفة عصر التنوير، وغيرهم من رجال

(1) Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

(2) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, P. 133.

(3) Kant, Perpetual Peace, p. 13.

السياسة والاقتصاد والاجتماع، فضلا عن تراكم التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كانت هي الأرضية التي أدت إلى قيام الشعوب الغربية تباعا بالاندفاع نحو التغيير السياسي تجاه الديمقراطية والمواطنة الحقيقة، فقامت الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م، وحطمت الأغلال، ورفعت شعار «حرية، مساواة، إخاء»، وهو الشعار الذي تبناه سائر الديمقراطيين[١]، ومن قبلها الثورة الأمريكية (١٧٧٦). ومن بعدهما ثورات أخرى في أوربا تسعى إلى الديمقراطية والحرية، والى نشر العدل بين الناس، والانتقال من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة، عبر نماذج متنوعة للديمقراطية، فالديمقراطية ليست نموذجا واحدا، وإنما آلية للحكم وطريقة لتداول السلطة، ولا تنطوي على مضمون ثابت؛ لأن المضمون يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن أيديولوجية إلى أخرى.

لكن من أسف توهم بعض الفلاسفة أن الديمقراطية هي حكم الرعاع، مثل أفلاطون الذي يعبر عن وجهة نظر نخبوية متعالية وضيقة الأفق، ولا تقل في مساوئها عن مساوئ الحكم الثيوقراطي Theocracy[٢]!

وقد أثبت فلاسفة القرن الثامن عشر تهافت هذه التصورات؛ لأنها ضد مصالح المواطنين، وتأكيد لمصالح النخبة، ولأنها ضد القانون الطبيعي. وكل من ينحاز إلى مصالح المواطنين لابد وأن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدني المساحة اللائقة به، وفي ظني أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني حقيقي إلا بتفعيل الديمقراطية فيه وفي سائر قطاعات المجتمع العام. ذلك أن الديمقراطية في المجتمع المدني غير منعزلة عن الديمقراطية في سائر قطاعات المجتمع العام. وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة المجتمع المدني، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل ولا يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقة، دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى،

(١) آلان تورين، ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥. ص ١٠١.

(٢) انظر تفاصيل رأيه في: محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٤٧٥-٤٧٧.

بحيث تصير ديموقراطية كاملة وليست ديمقراطية مبتورة بمعناها الغربي التقليدي أو بمعناها الشرقي المزيف؛ حيث إنها ـ بالمعنيين ـ ليست ديمقراطية بشكل كامل.

وقد ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كتابات وأحاديث تؤكد على أن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، مثل وثائق حقوق الإنسان، الدساتير المكتوبة، حق الانتخاب للجميع، الاقتراع السري، الدوائر الانتخابية المتكافئة، تناوب المناصب، التعليم الإلزامي، الخ. ولو تم تطبيق الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، فسوف يؤدي هذا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية[1].

ومن هنا سوف تغدو الديمقراطية أكبر ضامن للسلام الاجتماعي، بل والسلام الدولي؛ لأن المرء لا يكاد يجد دولتين ديمقراطيتين تتحاربان معا. وترجع هذه الفكرة إلى كنت الذي يرى أن الشعب إذا كان يحكم نفسه فإنه يكون أكثر إعراضا عن دفع تكاليف الحرب وعن مواجهة شعب آخر ديمقراطي ، ويكون أكثر إدراكا لإهدار الحرب لنفوس أبنائه ولموارده وطاقاته، كما تكون سببا للدبون التي هي بدورها قد تكون سببا لحرب جديدة، وما تسببه الحرب من تعطيل نمو تقدم الطبيعة الإنسانية وإعاقة تحول الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، يقول كنت:

«تبديد قوى الدول عن طريق الصرف على الأسلحة التي تستخدمها كل دولة في مواجهة غيرها، والدمار الناتج عن الحرب. وعلاوة على كل هذا احتياج الدولة الدائم لأن تكون في وضع استعداد للحرب، كل هذا يترتب عليه إعاقة النمو الكامل للطبيعة الإنسانية»[2].

وما يدعم حالة السلم هذه قيام رابطة عالمية من الدول الديمقراطية التي على تقوم على دساتير جمهورية ويحكمها مبدأ سيادة القانون. حيث ينص كنت في المادة الأولى من المواد النهائية لتحقيق السلام الدائم على لزوم أن تكون الدولة ذات دستور جمهوري.

---

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص٢٣٠.

(2) Kant, An Idea for a Universal History. in: Kant, On History. Indianapolis, Bobbs-Merril ,1963, p. 20.

ويتعين الدستور الجمهوري الضامن للديمقراطية في كل دولة، وبالتالي الضامن للسلام، بمجموعة من المبادئ سبق الإشارة إليها[1].

هذا فيما يتعلق بالدولة ذاتها، أما علاقاتها بالدول الأخرى، فيتضح من المادة الثانية من المواد النهائية والتي تنص على أن « قانون الدول يلزم أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة»[2].

إذن فالديمقراطية هي شرط من الشروط اللازمة لتحقيق السلام الدائم، وهي أكبر ضامن له. وقد سعى كينيث والتزKenneth Waltz إلى البرهنة على أن كنت رغم دعوته للسلام الدائم لم يعتبر مشروع السلام الدائم قابلا للتنفيذ العملي، ولا شك أن ما ذهب إليه كينيث يتعارض كلية مع النصوص قاطعة الدلالة الواردة في كتاب كنت «مشروع للسلام الدائم»[3].

من ناحية أخرى يلاحظ أن الديمقراطية الغربية تقوم بإصلاح وتجديد نفسها باستمرار، لأنها ليست نظاما مثاليا بإطلاق، شأن أي نظام إنساني، لكنها إن طُبقت بإخلاص، فإنها أقل الأنظمة سوءا، ويمكن تقليص مساوئها بالحرص على الإصلاح الذاتي باستمرار، وتجديد وتطوير آلياتها بتطور وتغير واختلاف الظروف. وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية التي جددت آليتها الديمقراطية على مدار قرنين من الزمان. ورغم تجددها المستمر وإصلاحها الذاتي عبر عدة مراحل، فلاشك أنها لا تزال بحاجة إلى الاكتمال، حتى يتسع مفهوم المواطنة فيها ليشمل الجميع دون تمييز على أساس العرق أو المادة. كما حدث في الولايات المتحدة، فهي لم تصل دفعة واحدة إلى مفهوم مكتمل نسبيا للمواطنة مع بدء الثورة الأمريكية، ولم تنضبط نسبيا آليات الديمقراطية فيها، إلا بعد المرور بمراحل عديدة بعد الثورة. وفي ظني أنه لا يزال أمامها مراحل أخرى من

---

(1) Kant, On History. Indianapolis Bobbs-Merrill ,1963, p. 20. p. 94.

(2) Ibid. , p. 98.

(٣) انظر تفاصيل وجهة نظر كينيث في:

Kenneth Walt, "Kant, Liberalism, and War", American Political Science Review, 56, June 1962. pp. 331-340.

التطور، والإصلاح الذاتي باستمرار لتجديد آلياتها. فالعالم الغربي المعاصر الذي يرفع شعار الديمقراطية يشتمل على جوانب كثيرة غير ديمقراطية[1].

ج) الفصل بين السلطات والمواطنة

لا شك أن من أهم إسهامات التقليد الليبرالي الديمقراطي التي مهدت الأرض أمام تأكيد المواطنة على أرض الواقع نظرية الفصل بين السلطات، فهي ركن من أركان الديمقراطية؛ لعدم طغيان سلطة على أخرى، وبالتالي حماية المواطن من بطش أية سلطة؛ فعندما تتجاوز سلطة حدودها تقف لها السلطات الأخرى. والحرية السياسية لا يمكن أن تحدث بدون الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، حتى لا يحدث استبداد أو إفراط في استخدام السلطة، إذ لا بد كما يرى مونتسكيو «أن تضع السلطة حدا للسلطة»، ومن الخطأ الجسيم أن تجتمع السلطات كلها في يد سلطة واحدة؛ فهذا هو الاستبداد، وهنا تضيع حرية المواطن[2].

ولا شك أن نظرية الفصل القاطع بين السلطات بشكلها الذي قدمه مونتسكيو قد تجاوزت نظرية جون لوك؛ إذ أن لوك «كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب»[3].

وقد تدعمت نظرية الفصل بين السلطات الثلاث مع كنت، بوصفها ضمانا لحقوق المواطنين وتدعيما للحرية السياسية في الدولة ومنعا للاستبداد، إذ رفض كنت تركيز السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد الحاكم بالخلاف مع ما قاله هوبز[4].

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن الجوانب غير الديمقراطية في العالم الغربي المعاصر يمكن الرجوع إلى محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥.

(٢) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٤٢٥، ٤٢٦.
وفرانسوا شاتيلي، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٩٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص ٣٧٩.

(4) Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings , ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 139.

مع التأكيد على أن السلطة ذات السيادة هي السلطة التشريعية مثلما قال لوك، وهو ما ذهب إليه أيضا آدم سميث في «ثروة الأمم». وقد استمرت فكرة الإرادة العامة التي طرحها روسو مع كنت، وصارت تدل على الدولة التي تتألف من ثلاث سلطات. لكنه يعود ليتحدث عن أن السلطة التشريعية هي الإرادة الجماعية الموحدة للشعب، وهي التي تضع القوانين، وبالتالي فعندما يطيعها المواطن فإنه يطيع الإرادة العامة. ويجب الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية عموما[1]؛ حتى لا تنحرف الإرادة العامة لصالح أعضاء السلطة التنفيذية، وحتى لا تنتقل السيادة من السلطة التشريعية (وهي السلطة ذات السيادة بحكم أنها الممثلة للشعب) إلى الحكومة.

والفصل بين السلطات هي لب النظام الديمقراطي الذي لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسي كله عند كنت يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم هي: الحرية القانونية، والمساواة المدنية، والاستقلال المدني[2]. وسوف نلقي على هذه الصفات مزيدا من الضوء في فصل المواطنة والديمقراطية.

وقد دافع عن نظرية الفصل بين السلطات والنظام الجمهوري، مفكرو الولايات المتحدة في القرن الثامن عشر، باعتباره الشكل السياسي الأنسب للتعبير عن إرادة المواطنين، فهذا الكسندر هاملتون Alexander Hamilton يقول: «التوزيع المنتظم للسلطات، وجعلها في دوائر منفصلة ومتمايزة، وإدخال إجراءات التوازن والكوابح التشريعية، وتشكيل محاكم يظل قضاتها في الوظيفة طالما ظل سلوكهم جيدًا مقبولًا، وتمثيل الشعب في السلطة التشريعية عن طريق ممثلي المواطنين المنتخبين ـ كل هذه مكتشفات جديدة بالكلية، أو مكتشفات تقدمت بصورة حثيثة على طريق الكمال، في الأزمنة الحديثة»[3].

---

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 15.

(٢) عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت. ص ٩٥.

(٣) الكسندر هاملتون، جيمس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدرالية، ترجمة عمران أبو حجلة، مراجعة أحمد ظاهر. عمان، دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٦. ص ٦١.

وأفضل الأنظمة التي تدعم الفصل بين السلطات وبالتالي المواطنة، هو النظام الجمهوري عند كنت، يقول: «النظام الجمهوري هو المبدأ السياسي الذي طبقا له يتم فصل السلطة التنفيذية The Executive Power (الحكومة) عن السلطة التشريعية The Legislative»[1].

لكن كان هناك من فلاسفة التنوير من يفضل الملكية الدستورية القائمة على الفصل بين السلطات. وثمة خلاف حول موقف مونتسكيو من هذه المسألة: هل يفضل النظام الملكي الدستوري أم النظام الجمهوري على رقعة صغيرة أم النظام الجمهوري الفيدرالي.

وقد ناقش هاملتون تلك المسألة في خطابه إلى أهالي ولاية نيويورك (٢١ نوفمبر ١٧٨٧)، مما يعكس في النهاية مدى تأثير مونتسكيو، فلقد استشهد المعارضون للنظام الجمهوري الفيدرالي، برأي مونتسكيو حول ضرورة أن يكون نطاق نظام الحكم الجمهوري ضيق الرقعة. لكن هاملتون يرى أنهم تغاضوا عن المشاعر التي عبر عنها مونتسكيو في جزء آخر من مصنّفه في ذلك الموضوع، ولم يتنبهوا إلى ما يترتب على المبدأ. فحين يحبذ مونتسكيو وجود رقعة صغيرة لجمهورياته، فهو ينظر إلى مستويات النماذج التي يجدها قبالة عينيه من الجمهوريات. وهي في مساحتها أصغر بكثير من مساحة أي من الولايات في أمريكا الشمالية. ولا يمكن مقارنتها بأي صورة من الصور، بالنماذج التي عاينها مونتسكيو ووضع رأيه على أساسها، بحيث ينطبق عليها المعيار الذي وضعه هو. ولذلك يرى هاملتون أنه إذا أخذنا أفكاره المتعلقة بهذا الموضوع بمعيار الصدق والحقيقة ـ أفضى بنا الأمر إلى البديل، إما اللجوء فورًا إلى أحضان النظام الملكي أو التوزع إلى عدد لا نهائي من مجتمعات رفاهية عامة، تكون صغيرة المساحة، متحاسدة، دائمة التصادم، كثيرة الصخب، تشكل حاضنات مناسبة للفوضى وتكون أهدافنا تعيسة تثير شفقة العالم واحتقاره لها، وعاجزة تمامًا عن زيادة سعادة المواطنين في أمريكا[2].

---

(1) Kant, Perpetual Peace, p. 15.

(٢) اعتمدت في عرض رأي هاملتون على الورقة رقم ٩ من الأوراق الفيدرالية. انظر: الكسندر هاملتون، جيمس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدرالية، ص ٦١ وما بعدها.

ويؤكد هاملتون أن مقترحات مونتسكيو بعيدة جدًا عن معارضة قيام اتحاد ولايات عام، إلى درجة أنه يعالج بكل صراحة جمهورية كونفدرالية ويعاملها بصفتها ضرورة متطلبة لتوسع فلك حكومة شعبية والاستعاضة عن ميزات النظام الملكي بحسنات النظام الجمهوري[1]. وإذا حاول أي عضو بمفرده اغتصاب السلطة العليا، فليس يُفترض أن يجد ذلك العضو تأييدًا له من جميع الولايات الكونفدرالية[2].

ولقد قام هاملتون باقتباس هذه الأفكار المهمة من مونتسكيو، لأنه وجدها تنطوي على نور كاشف ومختصر للمناقشات الرئيسية التي تسند فكرة الاتحاد، وبالتالي فبمقدورها أن تقشع الانطباعات الخاطئة التي قد يخلقها سوء تطبيق الأجزاء الأخرى من كتابات مونتسكيو. كما كان يهدف هاملتون إلى توضيح ميل الاتحاد لإصلاح كل من الانقسام الداخلي والاضطراب معًا، ومعالجة ذلك. وأكد أن الاتحاد الراسخ المكين سوف يكون أقوى حافز لخدمة سلام الولايات وحريتها باعتباره حاجزًا صلبًا يصد الاضطراب والانقسام الداخلي فيها[3]

ومن ثم فإن كنت ومونتسكيو وهاملتون وعصرهم من مفكري عصر التنوير يرون أن أفضل نظام يدعم الفصل بين السلطات، ويضمن الحريات، وبالتالي يكرس المواطنة ويحميها، هو النظام الجمهوري. لكن في الوقت نفسه سارت إنجلترا في اتجاه الملكية الدستورية، ولا تزال، وفي الوقت نفسه احتفظت المواطنة بقوامها، لوجود ضمانات حقيقية على أرض الواقع، وليس في الدستور فقط!

وعندما قامت الثورة الأمريكية في نهاية القرن الثامن عشر، وأعلنت قيام الولايات المتحدة على النظام الجمهوري الفيدرالي، اتخذت في دستورها مبدأ الفصل بين السلطات أساسا جوهريا لضمان حرية المواطنين وحماية لهم من أي استبداد ينشأ بالضرورة من تركيز السلطات كلها في مؤسسة واحدة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

وأول ولاية أمريكية طبقت هذا المبدأ هي ولاية ماساشوستس عام ١٧٨٠، في المادة الثلاثين من دستورها الذي قام جون آدمز بصياغته عقب إعلان استقلال أمريكا؛ حيث أكد في هذه المادة على الفصل التام بين السلطات وعدم تدخل أي منها في السلطتين الأخريين، تدعيما لدولة القانون والحرية.

وفي إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، انطوت المادة السادسة عشر على مبدأ الفصل بين السلطات، وربطته جوهريا بالدستور، حيث جاء في تلك المادة «إن أي مجتمع لا تصان فيه الحقوق، ولا يتم فيه الفصل بين السلطات، هو مجتمع بدون دستور». ومن ثم فهو مجتمع بلا مواطن.

د) من الفكر إلى الفعل ـ المواطنة والثورتان الفرنسية والأمريكية

تحول مفهوم المواطنة والمفاهيم المرتبطة به، من النظر إلى العمل، مع وصول عصر التنوير إلى ذروته التي تمخضت عن ثورتين تحولت معهما الإنسانية إلى أفق جديد، أعني الثورة الأمريكية لعام (١٧٧٦) والثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩.

ولا بد من التنويه إلى أن القانون الطبيعي لم يكن هو المرجعية فقط لهاتين الثورتين، بل كان هذا القانون هو المرجعية أيضا في نهاية عصر العقل للثورة الإنجليزية المجيدة لعام ١٦٨٨، التي أرست سيادة المواطنين من خلال ممثليهم في البرلمان، وأصدرت «لائحة الحقوق»، و«قانون التسامح» ١٦٨٩ الذي أقر حرية العبادة لمعظم التيارات، بما فيهم أغلب الخارجين البروتستانت وبعض التيارات الدينية الأخرى. ومن ثم تراجعت السلطة الكنسية التي كانت محتكرة لتصريف شئون الدين والعبادة. وعندما تم صدور قانون حرية التعبير في ١٦٩٥ تراجعت سلطتها على نحو أكبر، واتسعت السلطة الصحفية كمنبر للآراء الحرة. ولذا من الجائز الزعم أن عصر التنوير بدأ مبكرا في بريطانيا بهذه الثورة التي انتقل معها مفهوم المواطنة ـ رغم عدم شموله ـ إلى التحقق العملي.

ولا يمكن تجاهل أن هولندا كان لها دور كبير لا يتم تسليط الضوء عليه في أغلب الكتابات، ويظهر دورها من خلال أنها كانت ملجأ لكل المنشقين على النظم السياسية والدينية في كل أنحاء أوربا. ومن ثم كانت توفر لهم ملاذا آمنا من بطش سلطات بلادهم، وكان يستطيعون من خلالها التعبير عن أفكارهم الحرة ضد الاستبداد الديني والسياسي اللذين كانا يهدران المواطنة إهدارا تاما.

لكن في الولايات المتحدة وفرنسا، كان مفهوم المواطنة ـ الأكثر اكتمالا ـ على موعد مع التحقق العملي مع نهاية القرن، وقد اشتمل إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في ٤ يوليو ١٧٧٦، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ بفرنسا، على نصوص واضحة تؤكد حقوق المواطنة المدنية والسياسية، وأن البشر ولدوا أحرارا ومتساوين في الحقوق والواجبات، ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة، والحرية، والمساواة، والسعي لبلوغ السعادة فيها. وفي الوقت نفسه قيدت الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية من سلطة الدولة، عبر تأسيسها للحياة الديمقراطية التي يكون فيها السيادة للمواطنين عن طريق التمثيل النيابي.

ومن الملاحظ أن مركز الثقل في الفكر السياسي الليبرالي، قد انتقل، من إنجلترا إلى فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر الميلادي، التي شهدت حركة ازدهار مجموعة من الفلاسفة الليبراليين الكبار، مثل مونتسكيو، وفولتير، وروسو، وجماعة الانسكلوبيديا، وغيرهم من أولئك الذين نظّروا فلسفيا للحرية والحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع، وعرّضوا بالاستبداد والملكية المطلقة ونظرية الحق الإلهي. ولذا لا يمكن «أن نفهم الثورة الفرنسية التي نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل فولتير وروسو وغيرهم»[1].

ولكن من الملاحظ أيضا أن كتابات النصف الأول من القرن الثامن عشر في فرنسا، حرص أصحابها على ذكر آرائهم دون نقد مباشر للملكية الفرنسية المطلقة، وانتهجوا

(١) عبد الوهاب جعفر، رؤية معاصرة لطبيعة التفكير الفلسفي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١. ص ١٧.

أسلوب الإسقاط والتعبير غير المباشر من خلال نقد النظام الروماني، أو أنظمة الحكم الفرنسية القديمة، وأحيانا عبر أدب الرحلات الذي وجدوا فيه متسعا لنقد الأنظمة السياسية الأسيوية الاستبدادية[1].

وخلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، تحول النقد إلى الأسلوب المباشر، لا سيما مع ازدياد ضعف نظام الحكم؛ بسبب تراجع التأييد له. وقد جاءت الثورة الفرنسية بعد عهد طويل من الاستبداد والظلم التي عانته من نظام الحكم الملكي؛ لا سيما مع ضعف هذا النظام بسبب تراجع التأييد له، خاصة من طبقة النبلاء التي أضيرت في عهد لويس الرابع عشر الذي قام بانتزاع معظم الامتيازات السياسية منها، كما أن أحوالهم الاقتصادية تراجعت نتيجة تراجع الاقتصاد الزراعي، وتوجه فرنسا نحو الاقتصاد التجاري والصناعي، كل هذ جعل معظم النبلاء يتعاطفون مع الثورة عند قيامها.

كما دخل لويس الرابع عشر في حروب متواصلة مع الدول الأوربية، أدت إلى زيادة الأزمة الاقتصادية التي طالت جميع الطبقات، وقد صاحب هذا كله انتزاع الملك كل الامتيازات لنفسه. فقد كان يؤمن بنظرية الحق الإلهي في الحكم، وأن الملك يمثل الإله في الأرض، وسلطته مقدسة لا يجور التنازل عنها للغير أو تجزئتها، فالحكم المطلق هو البديل الوحيد لحالة الفوضى، ولا يوجد اختيار ثالث[2]. ولم يجد الملك غضاضة في أن يقول قولته الشهيرة: «أنا الدولة والدولة أنا»[3]، ولم لا وهو الملك الشمس بين الكواكب[4]!

وقد أعطى البعض شرعية قانونية لهذه النظرية، مثل بوسويه الذي ذهب إلى أن الله

---

(١) جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ترجمة: وجيه البوعيني، مراجعة: انطوان الهاشم. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥م. ج٢/ ص ٦٨٤، ٦٨٥.

(2) Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

(٣) عبد الفتاح أبو علية، إسماعيل ياغي، تاريخ أوربا الحديث. الرياض، دار المريخ، ط٣، ١٩٩٣م. ص ٢٤٢.

(٤) جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج٢/ ص ٦٤٠.

وحده هو الذي يقرر أمور الملك! وعلى حد تعبيره: «ليس العرش الملكي Royal throne هو عرش الإنسان بل هو عرش الله نفسه»[1]. وقال غودو في كتابه «التعليم المسيحي الملكي» إن الملك هو «نائب الله على الأرض»[2].

ومن ثم عمل على جمع كل السلطات السياسية والإدارية، بل والسلطات الدينية أيضا؛ إذ ألغى سنة ١٦٨٥م ـ بحجة تأكيد الوحدة الدينية ـ مرسوم نانت الصادر سنة ١٥٩٨م بتوقيع هنري الرابع، والذي أكد على التسامح الديني خاصة[3]. ولم تتغير السياسات الفرنسية كثيرا في عهد لويس الخامس عشر المتوفى عام (١٧٧٤)؛ إذ استمر الاستبداد، كما استمرت السياسات والأحوال الاقتصادية المضطربة، وهو ما واصله أيضا لويس السادس عشر الذي أعدم عام (١٧٩٣).

وقد أدى هذا الأسلوب في الحكم إلى إضعاف الحكم الملكي، وهذا ما كان مونتسكيو قد حذر منه في الكتاب الثامن من «روح القوانين» عندما قال: «إن الملكية تَضيع عندما يستدعي الأمير (أو الملك)، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط، الدولة إلى عاصمته، والعاصمة إلى بلاطه، والبلاط إلى شخصه وحده... إن مبدأ الملكية يفسد عندما تكون المناصب الأولى علامات للعبودية، وعندما ننزع عن الكبار احترام الشعوب، ونحولهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية..»[4].

وبالفعل تحققت نبوءة مونتسكيو الفلسفية، وقامت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م[5]، وتم إنشاء «الجمعية الوطنية» التي أعلنت أن «الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق»، وأكدت على أن المساواة الاجتماعية والسياسية هي حق للجميع. ويمكن القول أن مفهوم المواطن في آخر القرن الثامن عشر، ومع الثورة الفرنسية، قد اكتسب صفاته من

---

(1) Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

(٢) مقتبس عن: جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج٢، ٦٣٩.

(٣) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٣٥٢.

(٤) مقتبس عن: المرجع السابق، ص ٤٢٢.

(٥) جدير بالذكر أنه تم إعدام الملك لويس السادس عشر سنة ١٧٩٣م.

صفات الثورة الفرنسية؛ وكما يشير وليم روجرز بروباكر William Rogers Brubacker في كتابه «الثورة الفرنسية واختراع المواطنة في السياسة والمجتمع الفرنسي»[1]، تتمثل خصائص الثورة في أربع، هي: المركزية، والوطنية، والديمقراطية، والبورجوازية.

ولقد تحددت تبعا لهذه الخصائص الأربع للثورة الفرنسية خصائص المواطن في العصر الحديث؛ فهو:

١- يتمتع بحقّ الملكية.

٢- يتمتع بحقوق سياسية، أهمها: المشاركة السياسية، وحق الانتخاب، والحرية، والمساواة.

٣- يتمتع بحق العضوية في دولة وطنية توجد بها سلطة سياسية قويّة، ولها حدود جغرافية.

٤- تابع ومنتم لحكومة مركزية. مع العلم أن الانتماء قبل الثورة الفرنسية كان للمقاطعة ولم يكن لفرنسا[2].

وفي أثناء النقاش حول حقوق الإنسان في برلمان الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ثار المطلب حول أنه إذا تم الإعلان عن حقوق الإنسان، فيجب تضمينه مسئولياته أيضا، وإلا سوف نجد في النهاية الجنس البشري لديه فقط حقوق سيستغلها كل فرد أمام الآخرين، ولن يعد هناك من يعرف أنه بدون مسئوليات لن تقوم للحقوق قائمة. فليست فقط حقوق بل أيضا مسئوليات[3].

ورغم التقدم الكبير الذي حققته الثورتان الفرنسية والأمريكية في مجال ارتقاء مفهوم

(1) William Rogers Brubacker: The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies –Harvard University, 2004. P. 365.

(2) Ibid.

(3) H. Kung, A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997. p. 99.

المواطنة، وتحققه العملي، إلا أنه ارتقاء لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة الأمريكية لسنة ١٧٨٧م استبعد النساء والهنود الحمر (رغم أنهم الشعوب الأصلية) والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠، ولم تتسع المواطنة لتشمل السود حتى دستور ١٨٦٨[١]، ولكن المواطنة الفعلية لم تتحقق لهم إلا سنة ١٩٦٥.

ورغم إعلان «الجمعية الوطنية» الفرنسية أن «الناس يولدون أحرارا ومتساوين في الحقوق»، فإن فرنسا لم تتجاوز كلية حدود التميز العرقي والجنسي؛ إذ لم تضع حدا للعبودية إلا في عام ١٨٤٨، كما استمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة.

ففرنسا لم تعترف بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية أي بعد حوالي ٢٥٠٠ سنة من انطلاق بوادر فكرة المواطنة في اليونان. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشمال إلا في سنة ١٩٢٨ بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة. فلم تكن المواطنة خلال تاريخها الطويل متحققة على أرض الواقع إلا للبعض أو الكثرة من ذوي التقارب النسبي في الأوضاع المالية والاجتماعية دون فئة أو فئات أخرى يتم إقصاؤها[٢].

وعانت المرأة خاصة من الإقصاء؛ حيث «عاشت تحت غطاء زوجها، الذي كان يحظى - بوصفه رب الأسرة - بدرجة من المواطنة المدنية»[٣]. وهذا ما أقره كنت نفسه عندما ميز بين المواطنين الفعالين وغير الفعالين على ما سبق أن وضحناه سابقا. ولا شك أن إقصاء المرأة وغيرها من العبيد أو أي فئة فقيرة، وعدم مشاركة فئات معينة في

(1) Jack Wasserman, «Citizenship» in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 4, p. 447.

(2) Robert A. Dahl, Democracy and Its Critics. New Haven, CT, Yale University, Press, 1989. p. 164.

(3) Ruth Lister, Citizenship: Feminist Perspectives. London, Macmillan Press Ltd., 1997. p. 67.

المواطنة، يرجع إلى عوامل متعددة سواء كانت ثقافية أو اقتصادية؛ «فالمشاركة تحددها مؤسسات وعمليات معينة وعوامل أيديولوجية وثقافية قد تم تكريسها»[1]. ومن هذه العوامل على سبيل المثال أن الدولة في أساسها مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الذكورية، وهي ذات طابع بطريركي؛ ومن ثم فهي تنحاز للذكور على حساب الإناث، وتكرس سلطة الرجال[2].

ويمكن القول بشكل عام أن مفهوم المواطنة لم يكتمل من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدور «الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان». فلأوّل مرّة في تاريخ الإنسانية، تصبح المواطنة، عبر الحريات السياسية (وخاصة الفصل ٢١) هي: حقّ كلّ شخص في التمتع بكل الحقوق والواجبات «دون أي تمييز كالتمييز بسبب العنصر واللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر، ودون تفرقة بين الرجال والنساء»[3]. هذا من الناحية النظرية، أما الناحية العملية فلا يزال أمام البشرية الكثير.

خاتمة

على النحو السالف وجدنا أن المواطنة سارت تارة في اتجاه المواطنة على مستوى دولة - المدينة، أو مستوى الدولة الوطنية، أو مستوى الإمبراطورية أو الدولة القومية، وتارة أخرى على مستوى العالم كله، أي الدولة العالمية، وفي الوقت الذي انتشر فيه سواء

(1) Michael Kaufman and Haroldo Alfonso, eds., Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life. London, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books; Ottawa, on: International Development Research Centre, 1997. p. 133.

(2) Vicky Randall and Georgina Waylen, eds., Gender, Politics, and State. London; New York, Routledge, 1998. p. 5.

(٣) «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨»، في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، حقوق الإنسان، ٤ مج. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨-١٩٨٩. مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨. وانظر أيضا ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، بيروت، مؤسسة رينيه معوض، ١٩٩٩. ص ٣١٥. وقد أعاد ترجمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص ٣١٣-٣٢٢.

مفهوم الدولة الوطنية أو القومية، نجد أن مفهوم الدولة العالمية، ومن ثم مفهوم المواطنة العالمية، يجابه مشاكل وعثرات كثيرة.

لقد كان التأسيس الحداثي بشقيه الابستمولوجي والعملي، هو الأرض الخصبة التي نما فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر تطورا. فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء في المعرفة والعمل. إنه العقل الخالص، أو الأنا المفكرة، إنه صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد. وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلا للمعرفة على المستوى الابستمولوجي، وقابلا لإعادة التشكل على المستوى السياسي وهكذا تأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة.

ومن ناحية أخرى فقد تبين في هذا البحث أن مفهوم المواطنة في إطار الدولة الوطنية ذات السيادة، مر بتطور أفقي من ناحية وتطور رأسي من ناحية ثانية. فالمفهوم كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضي وحاضر ومستقبل. بل له أيضا سمات الكائن الحي من صحة ومرض، فطوال العصور الوسطى الأوربية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م ـ رغم بعض الاستثناءات ـ ظل هزيلا، حتى ظهرت «عريضة الحقوق» في إنجلترا سنة ١٦٨٩، ويؤرخ بها البعض لبداية التنوير الأوروبي.

فالتطوّر الأفقي سار في اتجاه توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول طبقات أخرى تدريجيا وبمرور الزمن، لكن حتى الآن ـ رغم كل المواثيق وإعلانات حقوق الإنسان ـ لم تشمل المواطنة كلّ الأفراد من الناحية العملية.

أما من ناحية التطور الرأسي، فقد تطور المفهوم بشكل مواز لتطور المشاركة في صنع القرار السياسي وممارسة السلطة وتوسيع رقعتها، حيث التقدم تدريجيا نحو تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين

وفق الآليات الديمقراطية. وحسب دراسات عالم الاجتماع «هانس»[1]، فإن أي ممارسة للسلطة لها ستّة مستويات كالآتي:

المستوى الأول: القرار الفردي المستبد لرأس السلطة.

المستوى الثاني: إخبار الرئيس من حوله بالقرار دون أخذ مشورتهم.

المستوى الثالث: الاستشارة الصورية الشكلية لمن حوله مع عدم الاعتداد بما يقولون.

المستوى الرابع: الاستشارة الإيجابية لمن حوله مع الاعتداد بما يقولون.

المستوى الخامس: فتح المجال لهم للنظر في القضايا المختلفة ومواجهة الأزمات، وإشراكهم في اتخاذ القرار بشأنها.

المستوى السادس: إعطائهم حق اتخاذ القرار وفق الآليات الديمقراطية. وهذا ـ من وجهة نظرنا ـ يوازي في الشريعة الإسلامية «الشورى الملزمة»[2].

ولا يوجد في جميع الأحوال فصل كامل بين هذه المستويات الستّة؛ فأحيانا يتأرجح الديكتاتور بين أكثر من مستوى كعملية من عمليات الخداع والتضليل، مثلما يحدث في الديمقراطيات المزيفة بكل أساليبها المعروفة، مثل الأخذ برأي الناس في القضايا الهامشية مع الانفراد بالقرار في الأمور المؤثرة!

وأفضل مستوى تتحقق فيه المواطنة هو المستوى السادس حيث تتسّع قاعدة المواطنة بمفهومها الشامل؛ فكلّ الأفراد مواطنون لا يوجد بينهم أي تمييز في الحقوق والواجبات، وتحكمهم المساواة في كل التعاملات المجتمعية بغض النظر عن الدين،

---

(١) درس صناعة القرار في الجمعيات الصغيرة والبلديات والحكومات المحلية، واستنتج منها مبادئ عامّة حددها في المستويات الستة المذكورة أعلاه. انظر: د. منصف المرزوقي، «تسقط الوطنية، عاشت المواطنية»، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤.

http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.cat&categoryID=22

(2) William Rogers Brubacker: The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies –Harvard University, 2004. P. 356.

العرق، اللغة، الجنس، أو الأصل الاجتماعي.... الخ. ويشاركون حسب الآليات الديمقراطية في صناعة القرار[1].

وفي عصر التنوير تطور أفقيا مفهوم المواطنة في أبعاده السياسية والاجتماعية والمدنية، كما تطور رأسيا حسب هذا السلم على الأقل من الناحية النظرية، لكنه لم يصل أبدا إلى المستوى الخامس أو السادس.

وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلي في القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية والأمريكية. لكنه لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة الأمريكية لسنة ١٧٨٧ م استبعد النساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا سنة ١٩٦٥.

ولم تضع الثورة الفرنسية حدا للعبودية إلا في عام ١٨٤٨، أي في منتصف القرن التاسع عشر. واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨ بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة .

وكما رأينا عبر هذا البحث، فإن مفهوم المواطنة لم يتبلور من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدور «الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان»[2].

طبعا نظريا! أما الواقع الفعلي المتعين، فلا تزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة في كثير من بلدان العالم!

---

(١) انظر: د. منصف المرزوقي، « تسقط الوطنية، عاشت المواطنية»، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤.
http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.cat&categoryID=22

(٢) « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨»، مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨. وانظر أيضا ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، ص ٣١٥.