تقديم

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

فعلي الصعيد الغربي:

هناك حاجة ماسة لمراجعة مفهوم المواطنة بصورته التقليدية التي استقر عليها والذي يعني في أبسط تعريفاته "أن المواطنة إنما هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات في إطار الدولة القومية التي يحمل جنسيتها"، فلم يعد هذا المفهوم بهذه الصورة يستجيب للتحولات التي تمر بها المجتمعات الأوروبية اليوم ومن أهمها بروز ظاهرة التعددية الثقافية نتيجة للهجرة العالمية المتزايدة مع مجيئ العولمة، فضلا عن تعرض دعائم الدولة القومية للإهتزاز بسبب تنامي النزاعات العرقية والقومية، وكذلك ظهور التكتلات السياسية الإقليمية الكبيرة كالإتحاد الأوروبي والتي وفرت فرصا للانتماء إلى كيانات وجماعات سياسية أكبر وطرح أسئلة عن مصير المواطنة القطرية في ظل هذه الكيانات الجديدة. بالإضافة إلى النمو المتسارع للمجتمع المدني العالمي بتجلياته المختلفة والذي أخذ يعيد إلى الأذهان فكرة المواطنة العالمية التي كانت ولا تزال حلم الفلاسفة والمفكرين، وأخيراً وليس آخراً دخول الفردية كتصور مثالي لتجسيد حرية وكرامة الفرد في أزمة حادة نتيجة للتطرف في ممارستها إلى حد تهديد نسق القيم الذي يحكم العقد الاجتماعي، مما أثر على التضامن الإجتماعي الذي يمثل أساس وقاعدة أي مجتمع سياسي..... إلخ.

أما على المستوى المحلي:

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

أما من الناحية الفكرية/ السياسية، فإن المفهوم يشهد نقلة نوعية في كتابات عدد من المفكرين الإسلاميين- منهم د. فتحي عثمان، د. أحمد كمال أبو المجد، أ. طارق البشري... وغيرهم- لتحريره من سجن النصوص الفقهية بمشروطاتها التاريخية وآفاقها التقليدية، والمضيٌ به قدماً نحو سماوات أكثر رحابة واتساعا، لا تتوقف فقط عند النظر بإيجابية كاملة لحقوق غير المسلمين، بل تستجيب للحاجات العصرية للمواطنين المصريين ككل في مواطنة

متساوية مع قدوم الألفية الثالثة، وتزايد الحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية، وانطلاقا من مبادئ الإسلام العظيمة في القرآن والسنة، وما أسبغه الوحي الإلهي من تكريم للإنسان بما هو إنسان قبل أن يكون رجلاً أو امرأة، حراً أو عبداً، مسلماً أو قبطياً... إلخ.

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

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

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

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

ولعل من أهم تساؤلات الدراسة:

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

وتكمن أهمية هذا التساؤل في أن المفهوم بصورته الغربية مطروح تصديره لبقية أنحاء العالم -ومنها بلادنا- وثمة تحفظات من قوى عديدة على ذلك التصدير، حيث لوحظ أنه ليس ثمة تعريفا واحدا للمواطنة، وليس هناك نموذج يمكن اعتباره النموذج الأمثل للمواطنة في تشريعات دول العالم اليوم، حيث لا تخلو المفاهيم المختلفة من أبعاد عنصرية أو طائفية أو قومية ضيقة. كما أن التغيرات العاصفة التي تجتاح العالم حاليا تفرض مراجعته والمناداة بمواطنة عبر القومية، فهل يتحقق ذلك التطور للمفهوم حتى بصورته الغربية؟ وما حدود هذا التغيير؟ وما هي حدود مفهوم المواطنة الغربية؟ وما أهم إيجابياته وسلبياته على السواء؟.

من ناحية أخرى:

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

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

تستهدف الدراسة أيضا إستقصاء ظاهرة العولمة؛ نشأتها وتفسيرها وتجلياتها.. إلخ. فالعولمة تقوم حالياً بإعادة صياغة مفردات العالم المعاصر -وإن على نحو تجتمع فيه النقائض- وآثار ذلك على مفهوم المواطنة الغربية، وبالذات على مدي قدرة الدولة القومية في الغرب على الوفاء بمسئولياتها الإجتماعية تجاه مواطنيها مع ظهور الشركات متعددة الجنسيات، وبروز المجتمع المدني الآخذ بمبادئ الليبرالية الجديدة، وإلي أي مدي يمكن للعولمة أن تساهم في بناء تصور جديد للمواطنة الغربية؟

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

تبقى كلمة أخيرة:

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

والواقع، أن هذا التقدير للمواطنة كقيمة إنسانية عليا، ومحدد أساسي للتقدم لم يكن بعيداً عن تصور عدد من المفكرين العرب أمثال "خالد محمد خالد" حيث كتب قديما "مواطنون لا رعايا"، وحيث يؤكد د. برهان غليون حاليا "أن قوة الأمم التي تملك مصير العالم اليوم وتمسك بزمام الحضارة في عصرنا تعود إلى إبداع مبدأ المواطنة، أي

اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الجماعي، أي في تأسيس السلطة والشأن العام -بما فيها بناء الإطار الجغرافي والعسكري والسياسي والقانوني– هي قاعدة التضامن والتماهي الجماعي ومصدر الحرية كقيمة مؤسسة وغاية للجميع، ولكل فرد معا".

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

المحتويات

تقديـــم: 7

الباب الأول: **تطور مفهوم المواطنة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر** 13

الفصل الأول: **المواطنة عند اليونان والرومان** 15
الفصل الثاني: **المواطنة في العصر المسيحي وتطورها في عصر النهضة** 27
الفصل الثالث: **المواطنة في العصر الحديث** 43
الفصل الرابع: **المواطنة في القرن العشرين** 81

الباب الثاني: **مفهوم المواطنة في الفكر السياسي المصري** 95

الفصل الأول: **التيار الليبرالي** 97
الفصل الثاني: **التيار الديني** 133
الفصل الثالث: **التيار الإشتراكي الماركسي** 159
الفصل الرابع: **التيار القومي الناصري** 177

الباب الثالث: **معوقات الممارسة السياسية للمواطنة في الواقع السياسي المصري** 207

الفصل الأول: **الدولة التسلطية** 209
الفصل الثاني: **المشكلة الطائفية ومسألة الأقليات** 221
الفصل الثالث: **التنشئة السياسية** 239
الفصل الرابع: **مسألة الهوية** 257

الباب الرابع: **ظاهرة العولمة وإعادة النظر في مفهوم المواطنة في الفكر والممارسة الغربية** 275

الفصل الأول: **العولمة/ المفهوم والدلالات** 277
الفصل الثاني: **العولمة والدولة القومية وظاهرة الاتحادات الإقليمية** 291
الفصل الثالث: **المجتمع المدني العالمي** 315

الباب الخامس: **العولمة والمواطنة المصرية: قضايا وإشكاليات** 335

الفصل الأول: **الفكر المصري المعاصر وظاهرة العولمة** 337
الفصل الثاني: **العولمة والدولة المصرية** 353
الفصل الثالث: **العولمة والمجتمع المدني المصري وتحولات الهوية والانتماء** 373
الفصل الرابع: **العولمة وقضية التدخل الدولي لحماية الأقليات الدينية** 397

الفصل الثاني

المسألة الطائفية وإشكالية الأقليات

ينقسم أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية إلى مجموعة من الطوائف والجماعات البشرية، وتتميز كل جماعة أو طائفة بصفة معينة تختلف عن صفة الجماعة الأخرى، ويندر أن نجد مجتمعا متجانسا من جميع النواحي، فلابد أن ينطوي على أقلية ما، تتكتل حول اعتقاد معين يشعر فيه الفرد بالانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك الأقلية، وعادة لا يقتصر الاختلاف والتباين بين تلك الجماعات على أحد المتغيرات (مثل الدين أو اللغة أو الأصل القومي أو السلالة)، ولكن أيضاً على الحجم العددي ومظاهر الغلبة، والقوة الاجتماعية في أشكالها السياسية الاقتصادية والثقافية. ومن هنا ارتبط البحث والحديث في موضوع الجماعات الأثنية بعلاقات الأقلية مع الأغلبية في نفس المجتمع، وإن لم يكن مستحيلاً –أن تتساوى الجماعات الأثنية في نفس الحجم الكمي في نفس المجتمع من حيث الحجم الكمي، والمكانة الاجتماعية، والقوة السياسية والمنزلة الثقافية، والوظائف الإنتاجية. إن التباين الإثني –إذن– عادة ما يقترن بتباين كمي سكاني، أو تباين كيفي في نمط العلاقات التوزيعية. إلا أن ذلك لا يفضي إلى أن كل أقلية لابد وأن تكون مقهورة، وليست كل أغلبية هي بالضرورة قاهرة (ففي فلسطين المحتلة مثلاً هناك أقلية متسلطة وأغلبية مقهورة)[28]. ويلاحظ أن تمايز الطائفة لا يعني اتحاد الأفراد في صفة واحدة فقط، بل قد يكون سبب تجمع الأفراد في طائفة معينة اتحاد هؤلاء الأفراد في أكثر من صفة، بأن تجتمع الصفة الدينية مع صفة اجتماعية أو سياسية مثلا. ولا خطر من الطائفية إذا كان تكتل الأفراد في جماعات معينة شرعيا يهدف إلى تحقيق الصالح العام، أما إذا تطرف هذا التكتل فإنه يصبح وبالا على الدولة، إذ يتغلب الصالح الطائفي على الصالح العام - ونكون في هذه الحالة بإزاء نظام طائفي – مثل ذلك الموجود في لبنان.

ويمكن تعريف الطائفية: بأنها نظام سياسي واجتماعي متخلف يرتكز على معاملة الفرد كجزء من فئة دينية تنوب عنه في مواقفه السياسة وتشكل مع غيرها من الطوائف جسم الدولة السياسي أو الكيان السياسي. والطائفية تتحكم في حياة الفرد الشخصية، وتحكم وفق قانونها وشرائعها الدينية والتي يقوم فيها رجال الدين بوظيفة الوسيط والحكم في آن – وفي هذا النظام – الطائفي- يحرم المرء من حقه في المساواة، ومن تعامله مع الدولة والمجتمع على أساس ديمقراطي بل يحرم المجتمع من اعتماد العقلانية في التفكير والعلاقات الاجتماعية كوسيلة من وسائل تنظيم المجتمع وتحقيق تقدمه من ناحية أخرى. فالنظام الطائفي يقوم على "التمييز بين المواطنين، ومنح الامتيازات لفئة

منهم دون أخرى، حسب ترتيب الأقلية الطائفية وبالتالي يثير التعصب والحقد والتناحر والتناقض غير الموضوعي بين المواطنين" [29].

الدين والطائفية:

الدين: هو أحد المتغيرات الأساسية في الاجتماع البشرى، وفى المجتمعات المتعددة الأديان - ويبرز هذا المتغير – الطائفة - كأحد معايير التباين بين الجماعات فالذين ينتمون إلى دين واحد أو إلى نفس المذهب في إطار هذا الدين، يعتبرون أنفسهم طائفة متفردة فى مقابل غيرهم ممن ينتمون إلى ديانة أخرى أو إلى مذهب آخر والتنوع الدينى فى نفس المجتمع لا يكتسب أهمية سياسية إلا إذا ترتب عليه تناقض أو تنازع أو صراع في مجالات القيم أو الثروة أو السلطة، من هنا يفرق كثير من الكتاب بين مفهومي الطوائف sects والطائفة secterianism .

أ-المفهوم الأول: الطوائف:

يشير فقط إلى التنوع فى المعتقدات والممارسات الدينية بين الأفراد أو المجموعات التى يتكون منها المجتمع.

ب-أما المفهوم الثانى:

فهو يشير إلى استخدام هذا التنوع الدينى لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو ثقافية لزعماء أو أبناء طائفة معينة فى مواجهة طوائف أخرى وعادة ما تصبح الطائفية بهذا المعنى ستارا أو ذريعة تستخدم " الدين " كوسيلة لتحقيق أهداف دنيوية [30].

فى خطورة المسألة الطائفية:

يشهد العالم حاليا ومنذ بداية التسعينيات - أى منذ انهيار الاتحاد السوفيتى السابق - صحوة أقليات قومية وعرقية ودينية وتلك الظاهرة فى الواقع ليست جديدة على الوطن العربى فمعظم الصراعات الأهلية العربية المسلحة، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كانت حول هذه المسألة، بل إن ما يعتقد أنه الصراع الرئيس فى المنطقة، وهو الصراع العربى الإسرائيلى حول فلسطين، لم يستنزف من الدماء العربية قدر ما استنزفته الصراعات الأهلية العربية فهذه الأخيرة قد استنزفت ثلاث أمثال ما استنزفه الصراع العربى الإسرائيلى من دماء عربية وإن عدد من استشهدوا فى كل الحروب مع إسرائيل يقدر بحوالي 150 ألفا بينما يقدر عدد من قتلوا في الحرب الأهلية في ثلاثة أقطار عربية فقط هي العراق ولبنان والسودان – بحوالي نصف مليون من مواطني هذه الأقطار ونفس الشيء ينطبق على الموارد المالية الأخرى، فما أهدر فيها يفوق كذلك نظيره في الصراع العربي الإسرائيلي[31].

والغريب أن الفكر القومي العربي لم يتناول موضوع الأقليات بالرغم من خطورته السابقة. صحيح أن أكثر من 85 % من سكان الوطن العربي يكونون مجموعة متجانسة لغويا ودنيا وثقافيا، إلا أنه توجد عدة تكوينات بشرية عرقية (إثنية) تختلف عن هذه المجموعة العربية الرئيسة سواء في الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة. والعبرة هنا هي ما إذا كان لأي من هذه التغيرات وزن ظاهري في إحساس أي جماعة باختلافها عن الأغلبية المحيطة بها، وترجمة هذا الإحساس إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة في قضايا مجتمعية رئيسة، وباستثناء بعض المعالجات العامة لم يتعرض الفكر القومي للدور الاجتماعي لهذه الكيانات العرقية، بشكل متعمق، ولم يحاول التعرف على همومها ومشكلاتها، ولم يأخذ موقفاً صريحاً من رغباتها المشروعة في المحافظة على تكاملها وتراثها الحضاري ومع ما قد يوجد لدي بعضها من أمال قومية خالصة " [32].

مصر والمسألة الطائفية:

تعد مصر من أكبر الأقطار العربية المتجانسة إثنيا حيث تصل نسبة المصريين المسلمين فيها إلى حوالي90 % والأقلية الرئيسة فيها هي الأقباط المسيحيون الأرثوذكس الذين يمثلون حوالي 8 % من مجموع السكان، وهم مندمجون اجتماعيا واقتصاديا في نسيج المجتمع المصري، وإن لم يلعبوا دورا سياسيا معترفاً به رسميا إلا منذ بداية عصر النهضة الحديثة، وفي الحملة الفرنسية وعهد محمد علي[33]. وأصبحوا منذ بداية هذا القرن يلعبون دورا سياسيا متناميا وصل أوجه في ثورة 1919 وخلال الحقبة الليبرالية 23- 1952 وهم متساوون مع المسلمين بحكم الدستور والقوانين الوضعية، لكن التاريخ الطويل للتسامح والتعايش بين الأغلبية المسلمة والأقلية القبطية،لم يخل من لحظات التوتر والصراع،وإلي جانب الجماعة القبطية الرئيسة،هناك جماعات إثنية صغيرة أهمها النوبيون الذين يمثلون حوالي 1% وبعض الجماعات المسيحية الأخرى واليهودية التي لا تتجاوز عدد أفرادها بضعة آلاف. [34]

ولعل السؤال المهم الذي يطرح نفسه هو:

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

هناك من يقطع بأن ظواهر التوتر التي تقع بين مسلمين وأقباط، يتعين ألا تدرج تحت عناوين مثل "الفتنة الطائفية" أو "المسألة الطائفية" وذلك بمقولة أن تاريخ مصر لم يعرف الطائفية، وهناك على الجانب الآخر من يرى أن خطر تحول مصر إلى لبنان آخر هو أمر وارد".[35]

وبين هذين الرأيين نسمع من يقول إن التطور الذي آلت إليه العلاقات بين المسلمين والأقباط خاصة منذ عقد السبعينيات، ومع إقالة السادات لبطريرك الأقباط سنه 1981 من منصبة البابوي وتعرض الأقباط لاعتداءات من قبل الجماعات الإسلامية السياسية يواجه البلاد بمعضلة لا سبيل إلى تجاهل وجودها أو التهوين من شأنها.

والحق أن البحث عن جذور الفتنة الطائفية في مصر - كما يقول جمال بدوي – أشبه بالخوض في حقل ألغام سواء كان الباحث ينتمي إلى دين الأغلبية، أو إلى دين الأقلية، إن لم يستشعر الحرج الذي تفرضه طبيعة البحث في أمور تمس العقيدة والوجدان الديني والانتماء الوطني، ففي مجتمع كالمجتمع المصري، اكتسب شهرته من صلابة وحدته الوطنية، وانصهار مكوناته البشرية في سبيكة واحدة، يصبح الحديث عن الفتنة الطائفية بمثابة التركيز على الاستثناء الذي يناقض القاعدة، وتسليط الضوء المبهر على البثور التي تشوه المظهر ولا تمس الجوهر " [36].

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

في أسباب الفتنة الطائفية:

بداية ينبغي تحديد ما هي الفتنة الطائفية؟.

إن الفتنة الطائفية ليست هي اختلاف العقائد الدينية بين المواطنين، وإنما هي استخدام اختلاف العقائد الدينية للإخلال بمبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، أو بعبارة أخرى هي التمييز بين المواطنين على

أساس من الدين. فإذا كان كل من الدستور والقانون لا يعترفان بمثل هذا التمييز على أساس من الدين، فإنه تجري محاولة في التطبيق الرسمي أو الشعبي لفرض ذات التمييز وهنا تتدخل القوة ويجري تبادل العنف المضاد، أي أن الفتنة الطائفية تتضمن عنصر معينة ينبغي تحديدها بوضوح، وهي جميعاً تدور حول رفض مبدأ المساواة بين المواطنين.

أولاً: رفض مبدأ حرية العقيدة الدينية للمواطنين، وغالبا ما يشمل الرفض كل مجالات العقيدة من دينية وسياسية وغيرها.

ثانياً: رفض مشاركة المواطنين من الأقلية الدينية في الحكم، وقصر ولاية الحكم بكافة صورها على المواطنين المنتمين للأغلبية الدينية أي المسلمين وقد ينتهي الرفض بكثير من غير المسلمين إلى القبول بذلك أو الهجرة خارج البلاد.

ثالثاً: التمييز بين المواطنين على أساس من الدين في الحقوق والواجبات المدنية وفي مقدمتها المساواة أمام الوظائف العامة.

رابعاً: اللجوء بعد ذلك إلى العنف بفرض أوضاع عدم المساواة بين المواطنين سواء كان ذلك بحرمان الأقلية الدينية من حقوقها وواجباتها أو بدفعها دفعاً إلى التقوقع والانطواء على نفسها والهجرة بداخلها أو بالرحيل إلى الخارج. (37).

وبخصوص الفتنة الطائفية في مصر، فالأمر لا يخرج عن أمرين لا ثالث لهما كما يقول د.عاصم الدسوقي:

فإما أن ثمة وحدة وتآخي واندماج بين عنصرين الأمة كقاعدة ثابتة، وأن ما خلا ذلك يدخل في باب الاستثناء أو أن التفرقة هي القاعدة وبأن ما خلا ذلك في باب الاستثناء.

فقارئ التاريخ على أساس إحدى الفرضيتين، سوف يجد أدلة وشواهد وتفاصيل تثبت فرضيته التي تنتهي بقانون يحكم كل العلاقات. وقراءة التاريخ على أساس الرأي الأول- وجود الوحدة والتآخي والتآلف– لا تفسر اشتعال نار الفتنة بينه آونة وأخرى، وتطور مظاهر التعبير عنها من الجدال النظري بين مثقفي العقيدتين إلى الاعتداء على الأرواح والممتلكات بأيدي المتهوسين من الجانبين، كما لا يفيد في التعليل القول بوجود أصابع أجنبية خفية وراء الحوادث، لأن هذه الأصابع ما كانت لتنشط لولا وجود ما يشجعها على العبث من أمور غير سوية قلقة، ولقد درج أصحاب هذه الفرضية على وصف حوادث الفتنة الطائفية (أحداث الزاوية الحمراء وانتهاء بالكشح) بأنها مؤسفة وعارضة، وتلك هي وجهة نظر الأغلبية المسلمة. وأما قراءة التاريخ حسب الرأي الثاني (وجود تفرقة) فلابد أن تفسر اشتعال نار الفتنة وهي تركز أساسا على مظاهر التفرقة والشعور بعدم المساواة في الحقوق بين عنصري الأمة بداهة فإن هذه القراءة تعتبر ردة فعل للقراءة الأولى وتعبر عن الأقلية المسيحية والأقلية المسلمة غير المتعصبة (38).

والحق أن القراءة الثانية هي أصح القراءات في البحث عن أسباب الفتنة الطائفية وصولاً للمعالجة والمواجهة طالما أن حوادث الفتنة الطائفية لم تنقطع، ولا يبدو أنها سوف تنقطع ما بقيت السياسيات التي تشعلها من آن لآخر.

وبغض النظر عن ترجيح أحد الرأيين " فإن النزعة الطائفية في تجلياتها التي تبدت خلال السنوات الماضية هي ظاهرة حديثة نسبياً، فهذه الظاهرة لم تستقر بعد كمكون في الوجدان الشعبي المصري، وهو الأمر الذي برهنت عليه بعض الأحداث التي وقعت في السبعينيات، ففي انتفاضة 18 / 19 يناير 1977 - وهي الانتفاضة التي فجرتها عوامل السخط الاجتماعي على رفع الأسعار - لم تتطور الانتفاضة أو تنحرف نحو مسارب طائفية. وعندما ألقى

السادات خطابه ضد البابا شنودة الثالث في 14 مايو 1981 توقعت بعض أجهزة الأمن وقوع اضطرابات بين المسلمين والأقباط لكن شيئاً لم يحدث، كذلك فإن استقراء حركة الشعب المصري في مجموعه وفي مراحل تاريخ كفاحه الوطني من أجل الاستقلال والديمقراطية والعدالة الاجتماعية يدلل – في التحليل الأخير- على أن حركة الجماهير الشعبية والقوي الوطنية إنما تحفزها وتوجهها بالأساس مطالب قومية كبري، وأهداف سياسية وأوضاع طبقية في جوهرها ومن ثم ساعدت هذه التجارب التاريخية على أن تستقر ردود " فعل الجماهير في النهاية وفي مجملها في إطار تلك الأهداف والمطالب."[39]

كما أن الحقيقة التاريخية التي تمثلها الوحدة الوطنية تقوم على أساس تاريخي هو التجانس الديني في مصر، فالمصريين الذين ابتدعوا الديانات القديمة القائمة على التوحيد قد احتفظوا طوال آلاف السنين بتجانسهم الديني الفريد. فلما اعتنقوا المسيحية كانت لهم مسيحيتهم المصرية التي لم تلبث أن استقلت بكنيستها القبطية. " فلما دخل الإسلام مصر واعتنقته الأغلبية من سكانها ظلوا مسلمين سنيين، وعلي الرغم من الحكم الفاطمي الذي فرضه المذهب الشيعي الفاطمي على المصرين، إلا أنه لم يعمر في مصر، وعادت مصر مسلم سنيه حتى وقتنا هذا، وبقيت الكنيسة القبطية هي الكنسية المصرية، ولم تفلح الإرساليات الإيطالية والأمريكية والإنجليزية في أن تتوغل في صفوف الكنيسة القبطية وبقي المسيحيون الكاثوليك والبروتستانت أقلية قليلة من المسيحيين المصرين [40].

هكذا لم تعرف مصر تلك الفسيفساء الدينية التي تنتشر في بلدان عربية أخرى مثل العراق وسوريا ولبنان وبقيت تتميز بسمتين حاسمتين من الناحية الدينية هما: التجانس الديني الكبير، والوحدة الوطنية بين عنصري الأمة [41].

الدولة والمسألة الطائفية:

تعد الدولة المصرية أحد العوامل الرئيسة في المسألة الطائفية في مصر، بالإضافة إلى العاملين اللذين لا يقلان أهمية، وهما الأقباط والمسلمين (أصحاب النزعات المتطرفة من كلا الفريقين).

والواقع أن تلمس جذور المسألة الطائفية تاريخيا يكشف عن البعد السياسي بوضوح، فلقد أطلت المسألة الطائفية برؤوسها في المشرق العربي في العصر الحديث في الفترة التي أخذ فيها الضعف يدب في أوصال الإمبراطورية العثمانية، فالدولة العثمانية عندما قامت لجأت إلى تنظيم غير المسلمين في طوائف سميت بالملل هنا قام نظام الملة – أي الطائفة الدينية أو أصحاب المذهب الديني الذين أعطتهم الدولة العثمانية قدرا من الاستقلال الذاتي في إدارة شئونهم الدينية، بل قدراً من الاستقلال في إدارة بعض شئونهم المدنية –غير أن هذا النظام ما لبث أن تطرق إليه الفساد وبالذات مع تراخ قبضة المركز (العاصمة) على مختلف الولايات التابعة للسلطنة، ومن ثم راحت الانقسامات في المشرق العربي تنتشر علي أسس قبائلية وعشائرية وعائلية، فأصبح المذهب الديني المعين، عند هذه أو تلك هو الأساس في الولاء، وفي الوقت نفسه راحت الدول الإمبريالية توظف نظام " الملل " العثمانية بما يحول المسيحيين إلى أقليات Minorities بالمفهوم الأوروبي السائد وقتئذٍ ولم تلبث أن شجعتها أن تصبح أوطاناً قومية على أساس دينية كما حدث في لبنان بصفة خاصة " [42].

والحقيقة أن المسار المصري مختلف إلى حد كبير عن الوضع في المشرق بالرغم من أن البعد السياسي له أيضاً أهميته البالغة في تحديد الوضع الطائفي ولقد تكون المجتمع المصري أساساً – ومنذ عصور بعيدة من طبقة أساسية هي الفلاحين شكلت الغالبية الساحقة من السكان قبل الفتح الإسلامي، ولم تلبث أن أخذت تضم مسلمين

بالإضافة إلى أقباط وكلتا الفئتين كانت موضع اضطهاد واستغلال من قبل الفئة الحاكمة الأجنبية سواء كان الحكام مسلمين أو أجانب، وعند أي ضعف للسلطة المركزية فإن ذلك يؤدي إلى ظهور العديد من مظاهر الخلل والفوضى الاجتماعية بكيفية كانت تهدر في بعض الأحيان وحدة البلاد ذاتها بما في ذلك وحدة الشعب أيضاً، " وعندما جاء محمد على في أوائل ق 19 اهتم أول ما اهتم بأن يستعيد للدولة سلطتها المركزية، وفرضت الدولة أن تكون المؤسسة الدينية ذاتها تابعة للدولة: لا منافسة ولا موازية، ومع تحديث البلاد اضطرد إدماج الأقباط في عملية إقامة الدولة الحديثة، فكان لهم وزنهم الملحوظ عموماً في مختلف مراتب السلوك الإداري وقد اهتم محمد على بإصلاح وترميم الكنائس على نفقة الدولة واهتم بأمر التعليم في الكتاتيب القبطية، وبوجه عام لم يكن لمحمد على موقف تمييزي ضد الأقباط – ولم يتعرض الأقباط في عهده بسبب من عقيدتهم لأي نوع من الاضطهاد، بل كانوا يمارسون شعائرهم بحرية تامة، ويشتغلون في جميع المصالح، كتابا ومحاسبين، ومنهم من تفرغ للزراعة، وليس ثمة تفرقة بينهم وبين المسلمين في أي شيء [43].

وفي عهد سعيد باشا في عام 1855 صدر قرار بتجنيد المسيحيين في الجيش وإلغاء الجزية المفروضة عليهم (كأهل ذمة).

وفي أغسطس 1880 - عهد توفيق وقبيل الاحتلال البريطاني وخلال المواجهة مع القوى الأجنبية - صدر قانون القرعة العسكرية بتكليف كل مصري بالخدمة العسكرية دونما تمييز ديني أو اجتماعي وإعفاء رجال الدين المسيحي والإسلامي من التجنيد.

وعند إنشاء أول مجلس نيابي مصري في عهد إسماعيل في سنه 1866 كان من حق كل شخص بلغ الخامسة والعشرين ترشيح نفسه للمجلس دون شروط سوى أن يكون أمينا ومخلصا ومولودا في مصر، ويذكر لإسماعيل أنه أرسل الأقباط في بعثات خارجية وأنه تبرع للبطريركية القبطية ببعض التفاتيش الزراعية، وأمر ممثلي الحكومة في الأقاليم باستقبال البطرك في طوافه بالبلاد استقبالاً لائقاً [44].

لكن الحال اختلف في فترة الاحتلال البريطاني، حيث حاول المستعمر ممارسة لعبة الطوائف التي لعبها في الهند. وقد وقعت أخطاء مشتركة بين المسلمين والأقباط وانعقد كمظهر للتوتر الطائفي المؤتمرين القبطي والإسلامي (مارس، مايو 1911) وقد بلغت هذه السياسة ذروتها في تصريح 28 فبراير 1922 الذي احتفظت فيه بريطانيا لنفسها بحق حماية الأقليات - رغم وحدة الأمة في ثورة 1919 - وبدا كأنما إنجلترا تريد أن تحتفظ لنفسها بحق التدخل في مصر لعرقلة المسيرة الوطنية بعد الاستقلال. ثم صدر دستور 1923 خاليا من أي حكم يتعلق بالتمثيل النسبي للأقليات، ومتضمناً كافة الأحكام الخاصة بكفالة المساواة في الحقوق للمصرين جميعاً، مع كفالة حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية، كما سبقت الإشارة عند الحديث عن العهد الليبرالي.

رغم هذا شهدت الأربعينيات أشكالاً عديدة من التوتر الطائفي ساهم في نشأته سقوط الخلافة وتطلع الملك فؤاد للمنصب واستقطابه للتيارات الإسلامية، بالإضافة إلى إجحافات بحقوق المسيحيين في تولي المناصب أو التعليم، وكرد فعل تبلور تيار الأمة القبطية التي تزعمت جريدة مصر والذي دعا فيه أصحابه للمحافظة على اللغة والتقاليد القبطية، وتدعيم كيان الأقباط كشعب له ماض مجيد – بل وطالبوا بالحكم الذاتي للأقباط ثم قامت ثورة يوليو 1925 وألغت النظام الملكي الذي كان يستقطب العناصر الإسلامية وتخلصت من الإنجليز الذين كانوا ينفخون في نار الفتنة، ومن ثم فتح الباب واسعاً أمام الإصلاح السياسي والإداري بما يعيد الوحدة إلى الصفوف من ذلك: توحيد المحاكم وإلغاء المحاكم الشرعية، والمجالس الملية، ونظام الوقف الأهلي (1955) وإلغاء كثير من المدارس التبشيرية والأجنبية وإخضاع الباقي لرقابة الدولة، وتحقيق قدر كبير من المساواة في فرص التعليم، والعمل بالتوسيع

في مجانية التعليم للجميع، وفي الالتحاق بالجامعة عن طريق مكتب التنسيق، وإلحاق الخريجين بالوظائف المختلفة عن طريق ديوان الموظفين ثم القوى العاملة وترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية المطلقة حتى للوظائف الوسطى والتخفيف من الشروط العشرة لبناء الكنائس، واستصدار مبدأ دستوري يمنح رئيس الجمهورية حق تعين عشرة أعضاء بمجلس الأمة من الأقباط، وبوجه عام يمكن القول إن سياسات ثورة يوليو اتجهت موضوعياً إلى الحد من أسباب احتدام الصراع الديني بالإضافة إلى "أن توظيف الاختلاف في المعتقد الديني من قبل الحكم، لم يكن واحدا من مكونات الأيديولوجية الناصرية، كما طرح عبد الناصر تصورا تقدميا لدور الدين في التحرر الوطني والتنمية من أجل إرساء قواعد العدل وتكافؤ الفرص [45].

وإن كان هناك بعض السلبيات التي شابت علاقة الناصرية بالأقباط "فبالرغم من سعادة الأقباط بتوطيد حكم وطني أصيل ومستقل في البلاد، وتجاوز غالبيتهم الصعاب التي مستهم أكثر من غيرهم (وإن كان ذلك بصورة غير مباشرة) عن طريق عمليات التأميم والحراسة وغيرها، ولكنهم سرعان ما تنبهوا إلى أن هناك ما يشبه التجاهل بحقهم، وهو الأمر الذي اتضح بصفة خاصة في عمليات الاختيار بشغل الوظائف السياسية والإدارية، والعسكرية والقيادية وقد أثمر هذا ردود أفعال سلبية من جانبهم، حيث هاجر عدة آلاف منهم إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا. وإذا كان ملمح نقص المشاركة السياسية في التجربة الناصرية ملمحا أساسياً، فقد كان نقص مشاركة الأقباط -لأسباب مختلفة- أشد حدة وأكثر وضوحاً في بعض المجالات من نقص مشاركة المسلمين. وقد ترتب على نقص المشاركة هذا نتائج خطيرة تمثلت في نشوء تيار الإسلام السياسي في السبعينيات بعد نكسة يونيو 1967، وكذلك ظهور ما يمكن تسميته بالمسيحية السياسية كرد فعل على نشأة التيار الإسلامي الراديكالي.

وبالوصول إلى السبعينيات فإننا ندخل في أخطر مراحل التوتر الطائفي في مصر المعاصرة فعقد السبعينيات هو عقد الفتنة الطائفية بامتياز، فقد انتقل السادات إلى تحريك النزعات الطائفية رغبة منه في تصفية ثورة يوليو ومكاسبها الاجتماعية فكون -أو غض الطرف- عن جماعات إسلامية مسلحة ضد الناصريين واليساريين من طلاب الجامعات بالادعاء أن المعركة هي معركة بين الإيمان والإلحاد، وانضم إلى معركة مقاومة الإلحاد المزعوم زعماء دينيون كان في مقدمتهم شيخ الأزهر وبابا الأقباط وإن كان دخان المعركة يخفي وراءه حلفا طبقياً يزحف للقبض على السلطة ويتكون من البورجوازية القديمة التي مستها إجراءات يوليو، ومن بقايا كبار الملاك والقوي التي أثرت في ظل حكم يوليو من بيروقراطيين وكبار المقاولين إلى جانب أصحاب المشروعات الانفتاحية من المصدرين والمستوردين وانضمت إلى هذا التحالف البورجوازية الزراعية التي كانت قد وطدت مراكزها بعد إزاحة كبار الملاك القدامى، وأهم ما يمكن ملاحظة على هذه التركيبة الطبقية:

1) أن مكوناتها ضمت مسلمين ومسيحيين يجمعهم –موضوعياً- هدف تصفية المرتكزات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو كما يجمعهم التوجه نحو دمج مصر في النظام الرأسمالي العالمي وعزل مصر عن محيطها العربي، وفي ظل هيمنة الانفتاحيين اهتزت انساق من القيم الشديدة الأهمية في مجال التوحيد القومي: العدل الاجتماعي – الوحدة الوطنية – تكافؤ الفرص – الانتماء إلى العروبة العمل المنتج.....الخ.

فضلا عما أشاعه الانفتاح الاقتصادي من تناقضات كالتناقض بين مثل الوطنية والاستقلال وبين نهج التراجع والمصالحة مع الإمبريالية والصهيونية، التناقض بين إعلام ديني مكثف موجه إلى الشباب وبين واقع يلمس الشباب تعارضه مع قيمهم الدينية، والتناقض بين الشعارات الديمقراطية والممارسات الاستبدادية، فضلاً عن التناقض الرئيس بين الفقراء والأغنياء وانسداد الآفاق الاقتصادية أمام الفئات الوسطى والصغيرة ولم تجد السلطة وسيلة لامتصاص التناقضات الاجتماعية غير إذكاء الصراعات الطائفية، وساعد على هذا تفاقم مظاهر التعصب وحدثت

وقائع احتكاك عنف بين مسلمين ومسيحيين واحتجاج اجتماعي واسع النطاق أخذت أشكالاً ثلاثة لها تراث في التاريخ المصري الحديث:

أ- الإضرابات والاعتصامات المتكررة للطلبة والعمال.

ب- الانتفاضات الشعبية الواسعة النطاق (وأهم مثال لها " أحداث يناير 1977).

ج- حركات الاحتجاج ذات الطابع الديني سواء من جانب التيار الإسلامي وهو الأهم أو من قبل تيار مسيحي أخذ في التكون ويأخذ أخطر أشكاله في أقباط المهجر.

والواقع أن أخطر ما يمكن أن تفضي إليه الفتنة الطائفية ليس فقط خطر الانقسام الداخلي بين المسلمين والأقباط فقط، ولكن تقسيم المسلمين أنفسهم على أسلس من الدين، ما بين مسلم صحيح ومسلم كافر وما يمكن أن يفضي إليه هذا من تفتيت لوحدة الأمة وضربها في الصميم.

والواقع أن هناك اتهاما للدولة من قبل المثقفين الأقباط أساساً " فالصراع الديني في مصر المعاصرة جاء نتيجة لأزمة التحول من السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت على أسلس دور الدولة في الستينيات إلى سياسات أخرى مضادة تقوم على إدماج اقتصاد مصر في الاقتصاد العالمي، وما استلزمه ذلك من بناء تحالف جديد للحكم في عهد السادات يضم عناصر متعددة سبقت الإشارة إليها ويستند إلى الإسلام كأيديولوجية من أجل بناء قاعدة تأييد شعبي لسياسات التحول ومحاصرة القوى المعارضة وقد أستغرق بناء هذا التحالف سبع سنوات (70-1977) عمد النظام خلالها إلى تخليق وعي إسلامي عبر أمرين:

<u>أولهما:</u> الترويج بأن هناك تهديداً يحيق بالمجتمع الإسلامي مصدره الأقباط والشيوعيين واليهود ومؤامرات العالم المسيحي.

<u>ثانيهما:</u> المضي قدما في طريق تطبيق الشريعة الإسلامية بهدف توسيع قاعدة التأييد الشعبي[46]، وتزويد التحالف الجديد للحكم بالوسائل القانونية اللازمة للسيطرة على مقدرات وتفاعلات سائدة في المجتمع وقد أدى ذلك إلى انعكاسات سلبية على العلاقات الإسلامية، المسيحية ترتب عليها حدوث صراع ديني ازدادت وتيرته مع إخفاق النظام في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية بالسياسات التي اتبعها وخلصت نادية فرح " إلى أن التعديلات التي أجراها نظام السادات وضعت الأقباط في يد النظام، دون وجود أي أسلس قانوني يحمي حقوقهم بوصفهم مواطنين يتمتعون بالمساواة الكاملة.

- كذلك لم تكن الدولة طرفاً محايدا كنخبة سياسية وبيروقراطية – فرغم أن النظام الناصري أقر المساواة على أسس لا طائفية. وجاء النظام الساداتي كي يجعل المشاركة على أسس طائفية صريحة ويصعب، في ظل النظام الحالي الإقرار بحياد الدولة رغم بعض مظاهر التقدم في المواطنة التي حدثت في الفترة الماضية [47] كما يشير سامح فوزي إلى أمر آخر تتحمل الدولة المسئولية الكاملة فيه، وهي أنها ساهمت – بصورة غير مباشرة في تضخيم ظاهرة تمثيل البابا للأقباط على نحو سياسي – فالدولة في إطار سعيها للتغلغل في المجتمع، وإحكام قبضتها على المؤسسات الشعبية حولت الأقباط فعليا إلى طائفة " وجعلت الكنيسة الأداة المؤسسية للطائفة واختزلت الطائفة والأداة المؤسسية المعبرة عنها في شخص رأس المؤسسة الذي أصبح رئيس المؤسسة والطائفة معا [48].

وتتعامل الدولة بمختلف أجهزتها مع الكنيسة على أنها مؤسسة طائفية أكثر من كونها دور للعبادة ويتضح ذلك- بداية من نص التصريح الرسمي ببناء كنيسة الذي يشار فيه صراحة إلى أن الأقباط الأرثوذكس "طائفة " وتتقبل الكنيسة التهاني باسم الأقباط في الأعياد وتجري المفاوضات مع الدولة نيابة عنهم في المسائل الطائفية وتعبر عن

أرائهم السياسية في قضايا تسعى الدولة لخلق إجماع قومي حولها مثل القضية الفلسطينية[49] ويساعد على خلق هذه الصورة ماكينة الإعلام الرسمي الذي يخضع خضوعا كاملا لرقابة الدولة بمختلف أجهزتها ويخلص د. رشدي سعيد إلى أنه يجب على الدولة التأكيد وصيانة " النموذج المصري القائم على التعايش في ظل تعددية دينية، وهو ما يستدعي مواجهة جادة مع مشكلات الأقباط، والحقيقة أن مشاكل الأقباط هي مشاكل مصر، ومن صالح مصر أن يكون الأقباط جزءاً من نسيج حقيقي ومن مصلحة مصر أن تكون نموذجاً لدولة متعددة الأديان فإن ذلك يعطيها بعداً حضاريا أعمق[50].

الخطاب الطائفي للأقباط:

ليس ثمة شك في أن هناك اتجاها طائفيا عند الأقباط يمارس هو الآخر بالإضافة إلى عدم قيام الدولة بمسئوليتها كاملة تجاه مطالبهم نوعا من إضافة المزيد من اللهب للمشكلة الطائفية، ويدفع بها إلى آفاق ليس من شأنها تقديم حلول حكيمة للمسألة القبطية في مصر.

- والواقع أن هذا الاتجاه الطائفي يظهر أحيانا ويختفي أحيانا وإن كان أنصاره لم يغيبوا عن المشهد المصري طيلة القرن العشرين، وهم الآن يكتسبون أرضاً جديدة نتيجة لتفاقم المشكلات الخاصة بالأقباط كأقباط. وبسبب عجز أو تلكؤ الدولة في إنجاز مشروع المواطنة من ناحية، ووجود مشروعية للمشروعات السياسية القائمة على المستويات الطائفية في الشرق الأوسط من ناحية أخرى، هذا ويعود أول ظهور علني للمطالب القبطية في التاريخ المصري الحديث إلى أوائل عام 1897، حين قدم وفد قبطي لكل من رئيس الوزراء مصطفي باشا فهمي واللورد كرومر "المعتمد البريطاني" عريضة تشمل عدة مطالب قبطية –انحصرت آنذاك– في طلب المساواة في الوظائف الإدارية، وفي عطلة جلسات المحاكم يوم الأحد، وتعيين عضو قبطي ثالث بمجلس الشورى، وآخر بلجنة المراقبة القضائية، وتعليم الدين المسيحي للتلاميذ في المدارس الأميرية ويلاحظ أن هناك مطلبين لا يزالا على قائمة المطالب القبطية في الوقت الحاضر، هما تبوأ المناصب في جهاز الدولة والتمثيل في المجالس النيابية، بالإضافة إلى مطالب أخرى مستجدة منها أن تنفق الحكومة على المؤسسات المسيحية أسوة بالإسلامية استناد إلى المساواة في المواطنة، وإزالة العقبات القانونية والإدارية التي تعترض بناء الكنائس، وإجبار الطلاب الأقباط على تعلم الديني الإسلامي في المدارس المختلفة [51].

- وقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين إعادة طرح المشكلات القبطية باستخدام خطاب بداية القرن الذي يعتمد على لغة تقترب من الوجدان الشعبي بما تحمله من عاطفية الإحساس بالمواطنة المنقوصة وحسم المطالب الحقوقية الواضحة، وهي حالة يمكن تسميتها استدامة الوعي بالتفرقة، وقد ظهر ذلك بوضوح من خلال جريدة وطني لصاحبها أنطون سيدهم، وهناك إعادة إنتاج للمطالب القبطية، لتناسخ المشكلات التي يعاني منها الأقباط وبقائها دون حل، وإن كان هناك تحولا قد طرأ في مناقشة هذه المشكلات نتيجة " تزايد أحداث العنف التي طالت الأقباط وممتلكاتهم فضلاً عن محاولات تهميش الهوية المصرية واستبدالها بالهوية الإسلامية، وكذلك التعرض للدين المسيحي من قبل بعض الدعاة المتطرفين من المسلمين بالزراية والتحقير والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وقد عادت المطالب السابقة للظهور في كتابات الباحثين الأقباط في التسعينات وقام سمير مرقص بتقسيمها إلى نوعين من الهموم":

النوع الأول: دينية مؤسسية مثل بناء الكنائس والأوقاف، ويمكن حلها في الإطار المؤسسي والقانوني وتحديدا بين الكنيسة والدولة مع الأخذ في الاعتبار الجهود البحثية والقانونية التي تصب في حل هذه النوعية من الهموم.

النوع الثاني: الهموم الحياتية ويعني بها تصاعد المناخ الطائفي في شكل نصوص وردت في بعض أدبيات الحركة الإسلامية، أو في شكل ممارسات عنف موجه ضد الأقباط، وكذلك تديين الحركة السياسية، والتراجع عن أرض الواقع في الممارسات العملية عن مبدأ المواطنة، والإخلال بتكافؤ الفرص في الحياة العامة، والتشكيك، في العقيدة الإيمانية للأقباط". (52)

هذا ولا يكتمل الحديث عن الهموم القبطية المعاصرة بغير الإشارة إلى ما يمكن تسميتهم أقباط المهجر. وأقباط المهجر هم نشطاء مصريون مسيحيون يعيشون في خارج البلاد، لكنهم يهتمون بالشأن القبطي داخل مصر، ويعلنون هدفهم في السعي لإزالة المشكلات التي يتعرض لها الأقباط بسبب قبطيتهم. والبعض منهم يرى أن الهموم القبطية تعبر عن مشكلات المواطنة " ويسعون إلى تحقيق المواطنة الكاملة للأقباط أسوة بالمسلمين في وطن واحد يؤمن بالديمقراطية وأسس الدولة الحديثة. (53)

ولعل أهم ما صدر عن أقباط المهجر من وثائق سياسية " الميثاق القبطي Coptic Charter والإعلان المصري، ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة، والقراءة التحليلية للوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية:

أ- التركيز على مبدأ المواطنة والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية أو اللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي، كإجراء مرحلي لتقرير مشاركة الأقباط في المجالس النيابية، حرية العقيدة، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان.

ب- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعين الآخرين واستخدمتا مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط واعتبرهم جزءً من جماعات أخرى مهمشة. إلا أن الميثاق القبطي، ركز على الشأن القبطي دون فصله عن المجموع المصري، أما الإعلان المصري فقد سعي – كما يتضح من عنوانه إلى إصلاح حال الجزء -أي الأقباط- من خلال إصلاح مصري شامل لكل البني القانونية والسياسية للدولة في اتجاه الحرية والمساواة.

ج- يطرح الميثاق والإعلان " مشروعيهما استناداً إلى مرجعية واحدة هي مواثيق حقوق الإنسان، وهو ما يختلف عما يطرحه بعض المثقفين الأقباط في معالجتهم للشأن القبطي من الركون إلى الحركة الوطنية الدستورية بوصفها مرجعية نضال تاريخي تراكمي مشترك وأساس حركة آنية مستمرة مشتركة أيضاً " (54).

الخطاب الإسلامي الراديكالي:

سبق لنا تناول الرؤية الإسلامية المتشددة لحقوق غير المسلمين في المجتمع المصري أثناء تعرضنا لموقف التيار الإسلامي من مبدأ المواطنة من ثم لا حاجة بنا لتكرار ما سبق بيانه، فقط نشير إلى أن النظرة غير الإيجابية للآخر الديني، لا تتوقف عند أصحاب التيار المتطرف – فإننا نجد أنه حتى في داخل الإخوان المسلمين – هناك من يري ما يراه أصحاب الفكر المتطرف – ويكفي أن نشير إلى ما صرح به المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفي مشهور عام 1999 في مقابلة لصحيفة الشعب "إنه لا ينبغي لغير المسلمين الدخول في الجيش" - فضلاً عن

التحديات التي تجابه مواطنة الأقباط – في العقود الأخيرة على الصعيدين النظري والعملي. والحق أن التيار الإسلامي يتحمل نصيباً كبيرا من المسئولية تجاه تفاقم المسالة الطائفية، بالذات محاولته إحياء مفاهيم قديمة تجاوزتها الخبرة السياسية كي تحكم العلاقة بين الأغلبية المسلمة بالأقلية غير المسلمة في المجتمعات المعاصرة، التي يسعى أنصار هذه التيارات إلى أن تكون إسلامية وفق تصور يتدخل فيه الدين الفقهي، بالتراث التاريخي – وتحديداً إعادة الحياة إلى مفهوم الذمية " وهو ما يعتبر في رأي المثقفين المسيحيين الذين لهم إنتاج في مجال دراسة المواطنة مرتبة أدنى أو دون المواطنة في مفهومها الحديث ويزيد الأمور سوءً أن الأمر لا يتوقف عند مجرد المجال النظري، بل يتعداه إلى الاعتداء على الأرواح والممتلكات مما يتطلب موقفا حازماً من قبل الدولة في هذا الشأن.

كلمة أخيرة:

إن مسألة الفتنة الطائفية تعد في اعتقادي من أخطر العقبات التي تعترض مسيرة المواطنة في مصر، وهي في حاجة ماسة إلى علاج جذري من جانب الأطراف الفاعلة الثلاث في هذه المسألة أي الدولة والقيادات المسيحية، وكذلك القيادات الإسلامية، وكذلك من جانب المفكرين والباحثين، حتى يكشفوا أسبابها الخفية، ويتلمسوا مسبباتها من خلال الظواهر البادية للعيان، ومن ثم يكون العلاج لهذه المسألة قائما على أسس علمية ووضعية وحضارية.

الفصل الثالث

مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الحديث

تميز الفكر السياسي في العصر الحديث، بمحاولة تشييد أنساق سياسية متكاملة، تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية الاجتماعية والأخلاقية والميتافيزيقية... إلخ. وقد دارت معظم أفكار الفلاسفة في هذه الحقبة حول الدولة State وأصلها وكيفية قيامها وغاياتها وأشكالها وأركانها، ويعد القرن السادس عشر، والسابع عشر من أغني عصور الفكر السياسي لما ظهر فيهما من اتجاهات كانت المنبع الفكري للعصور التالية، وقد شهد هذين القرنيين محاولات مستمرة من الدعاة البروتساتنت للدفاع عن أنفسهم ضد اضطهاد الكاثوليك لهم، وأن يتمتعوا بحرية إقامة شعائرهم ومن ثم فقد طالبوا بحقوق الشعوب تجاه الملوك، وهاجموا سلطانهم المطلق، ولم يقف الصراع بين الفريقين عند حدود ساحات الحرب والقتال بل تصارعا كذلك بالفكر والنظريات Theories، وأخذ كل فريق ينتصر لفكرته بمختلف الحجج والأسانيد، فأثير البحث في مشروعية السلطة Legitimacy of Power والحدود التي تقيدها، وفيما إذا كان للشعب الحق في مقاومة الحاكم والثورة عليه، إلى غير ذلك من المسائل.

امتد العصر الحديث ليغطي أكثر من قرن، "أي من أوائل ق 17 حتى نهاية القرن 19 واندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914، وقد فرض نفسه بقوة وحل تدريجياً محل مفاهيم العصر الوسيط حول طبيعة السلطة السياسية، والعصر الطبيعي، وقانون الطبيعة، وأطراف وشروط العقد السياسي، وسنقوم في هذا الجزء بالتعرض لأهم التطورات التي أثرت في تشكيل مفهوم المواطنة في العصر الحديث – بادئين بالقرن السابع عشر وسيتم التركيز فيه على عنصرين أساسيين، وما يتصل بها من مسائل فرعية هما:

(1) نظرية العقد الاجتماعي ودلالاتها بالنسبة لحقوق وحريات الأفراد.

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

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي Social contract

تنهض النظريات الديمقراطية المختلفة على أساس أن السلطة السياسة "الدولة "مصدرها الشعب People وبذلك لا يكون الحكم مشروعاً إلا إذا كان وليد الإرادة الحرة للجماعة التي يحكمها، ومن أهم النظريات الديمقراطية في نشأة الدولة وتحديد حقوق وواجبات الأفراد حيالها نظرية العقد الاجتماعي، التي تقول في أبسط معانيها بوجود

حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وإن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة. وتنطوي فكرة العقد الاجتماعي على تحول عن المشروعية الدينية للحكم، إذ تعتبر أن مصدر التنظيم السياسي بأكمله هو إرادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على إقامة المجتمع المدني Civil Society ومن ثم فإن خضوعهم للسلطة يقوم على رضاهم بها "[51].

هذا وينصب الفكر السياسي لمنظري العقد الاجتماعي على تحديد حقوق المواطنين وواجباتهم إزاء الدولة وأن يضعوا لهذه الأخيرة حدوداً معينة لتدخلها المشروع. ومما لا شك فيه أن هوبز ولوك وروسو Rousseau (1712 – 1778م) لديهم تصورات شديدة التباين حول طبيعة العقد الاجتماعي "فالأول يجعل من الدولة ثمرة تخلي كل واحد منا عن حقوقه أي التخلي عن السلطة التي وهبتنا إياها الطبيعة، بينما يرى الثاني في الحكومة امتدادا وتعزيزاً للعلاقات السلمية بين الناس في حالة الفطرة، بينما أكد روسو على أن الهدف من التنظيم السياسي للمجتمع هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية وأن السيادة هي ملك للأمة، وأن القانون يعبر عن الإرادة العامة للمجتمع، الأمر الذي يفترض اشتراك المواطنين - لا ممثليهم – في وضع القوانين (وهذا من تأثير الفكر الإغريقي). لكن هؤلاء المنظرين يتفقون على أن الدولة تملك القدرة على إكراه الأفراد عند الاقتضاء على التقيد بقواعد السلوك التي تسنها، ولكنها لا تمارس هذه السلطة بطريقة تعسفية، وفقاً لأهواء الحكام مصالحهم، ولا بصورة مطلقة دون مراعاة لحقوق المحكومين ومصالحهم، وحتى ولو كانت الدولة قد منحت صفة السيادة مثل "روسو "مثلاً فإن الدولة الحديثة هي دستورية، أي أن عملها خاضع لأنظمة عمل صريحة.[52] هذا وبالرغم أن نظرية العقد الاجتماعي كان لها أنصار كثر إلا أن دعاتها الرئيسيين كانوا كما سبق القول" هوبز ولوك وروسو "وسنستعرض فيما يلي بإيجاز لإسهامات كل منهم:

أ- توملس هوبز Thomas Hobbes (1588 – 1679م):

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

- فقد جعل هوبز "طبيعة الإنسان الفرد محور فلسفته السياسية، وبنى عليها تصورا للتنظيم السياسي الأمثل، وقد ترتب على ذلك أنه صارت الفردية Individualism هي الطابع الأساسي لنظريته، وكان بذلك أول داعية سياسي لهذا المفهوم، واحتل بذلك مكانه خاصة في الفكر السياسي الحديث، إذ برغم أن فكرة أن المجتمع يتكون من أفراد كل منهم وحدة قائمة بذاتها وكل منهم يسعى لتحقيق مصلحته الذاتية، كانت قد أطلت برأسها بين الفينة والأخرى في فترات مختلفة من تاريخ الفكر السياسي إلا أنها لم تتبلور قط في صورة مذهب متكامل إلا على يد توملس هوبز ومن بعده صارت تمثل حجر الزاوية في معظم التفكير السياسي لمدة تزيد على ثلاثة قرون. "[53].

- في تبريره إنشاء الدولة، فقد ذهب إلى "أن السبب الوحيد هو المحافظة على حياة الأفراد. أي أنه قد قلصّ دورها إلى مجرد منفعة أي تلبية منفعة خلصة هي أمن هؤلاء الأفراد، ويترتب على ذلك أن المصلحة الاجتماعية ما هي إلا مجموع المصالح الخلصة بهؤلاء الأفراد، وقد جعلت منه هذه الفكرة رائداً لأصحاب مدرسة المنفعة فيما بعد ولمنظري مبدأ دعه يعمل دعه يمر Laissay faire،Laissay passer ، وأن هوبز وهو يدافع عن الحكم المطلق لم يقل بالحق الإلهي للملوك Divine Right وإنما باسم مصالح الأفراد والحفاظ على أرواحهم وعلي السلام، وأنه قال بأسبقية الفرد على الدولة وحتى في دفاعه عن هذه السلطة المطلقة، فقد أضفي عليها الطابع الزمني، وعنصر المنفعة وليس أبهة النظام الملكي "[54].

ب- جون لوك John Locke:

خلافا لآراء هوبز التي انبعثت من ظروف الثورة والحرب الأهليةcivil War في إنجلترا England ووضعه كل الصلاحيات في يد سلطة مطلقة، فإن أراء لوك السياسية جاءت استجابة للصراع بين الملك والبرلمان -مع ملاحظة أنه كان متعاطفا مع المفاهيم والمواقف التي إتخذها الأحرار Whigs في القرن السابع عشر ضد المحافظين Tories المؤيدين للملك- وجاءت نظريتة للعقد الاجتماعي كتنظير للثورة الإنجليزية 1688م والتي ترتبت عليها نتائج بالغة الأهمية لمسار انجلترا السياسى حيث تحولت رسمياً إلى مَلكية دستورية، كبديل لمبدأ الحق الإلهي الذي كان يحكم بمقتضاه الملك جيمس الثاني الكاثوليكي، كما تم حسم أن تكون البروتستانتينية هي الدين الرسمي للمملكة على حساب المذهب الكاثوليكي، كما ترتب عليها كذلك في السنة التالية وضع وثيقة الحقوق Bill of Rights 1689 التي قيدت صلاحيات العرش المالية والعسكرية.

هذا وترجع نشأة الجماعة المنظمة في رأى لوك إلى إبرام عقد Contract انتقل به الأفراد من حياتهم الطبيعية إلى مجتمع منظم. أي أنهم مهدوا لانتقالهم إلى هذه الحياة الجديدة باختيار سلطة حاكمه وأبرموا معها عقداً، وفي هذه الحالة يكون للعقد طرفان: سلطة حاكمة وجماعة محكومة، ويترتب على وجود طرفين للعقد في مفهوم لوك ترتيب التزامات متبادلة قِبل كل منهما "فالأفراد يلتزمون بالخضوع للسلطة السياسية أو الولاء لها، بينما تلتزم السلطة بتنظيم حياة الجماعة وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوق الأفراد التي لن يتنازلوا عنها "كما عند هوبز "عند دخولهم المجتمع المنظم. وهنا يبرز خلاف آخر بين لوك وهوبز، فالعلاقة بين السلطة والأفراد في كتابات لوك هي علاقة بين حاكم ومواطنين، بينما هي في كتابات هوبز علاقة بين حاكم ورعايا [55]. هذا وتلتزم السلطة السياسية بمراعاة القيود الواردة بالعقد إذ إن الإخلال بها كالعودة مثلاً إلى الحق المطلق، أو الاعتداء على حقوق الأفراد، ينتهك شرط الرضا كأساس لمشروعية الحكم، وبالتالي يُجيز لهؤلاء الأفراد حق مقاومتها وفسخ العقد معها بل وعزلها. على الجانب الآخر بالنسبة للأفراد فإن خضوعهم وولاءهم للسلطة السياسية ليس وليد إكراه، وإنما ترتب على الرضا الذي عبروا عنه بإرادتهم الحرة كطرف في العقد عندما قاموا طواعية باختيار السلطة الحاكمة. وقد تضمنت نظرية لوك في العقد الاجتماعي ثلاث عناصر أساسية تعد استباقا للتطورات التالية التي تبلور بها المفهوم السياسي للأمة والسيادة الشعبية وبالتالي مفهوم القومية الحديثة Nationalism.

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

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

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

من إنجازات لوك كذلك "وضعه لنموذج ملكي مقيد يختلف جذريا عن الحكم المطلق الذي تبناه هوبز، وفرضه قيوداً نوعيه تحظرعلي السلطة السياسية التدخل في مجالات ونشاطات بعينها، وكذلك فرضة قيوداً إجرائية على أساليب ممارسة السلطة [56]. ولعل أهم قيد وضعه على الممارسة هو الفصل بين السلطات Separation of Powero والذي تناوله فيما بعد مونتسكيو Montesquieu (1689 – 1755) يقول لوك: "إن من يقوم بتشريع القوانين لا ينبغي له تولي تنفيذها ".

وذلك للحد من الميل الإنساني نحو التسلط والسيطرة، أيضاً يذكر لوك أن "أهداف السلطة السياسية العليا عنده تكمن في المحافظة على الحياة والحرية والثروة وانطلاقا من منظوره الفردي المتميز "فإن خير الجماعة لا يقاس باعتبارها كياناً واحداً، وإنما هو "خير ومصلحة كل عضو في هذا المجتمع "وتهيئ المؤسسات والقوانين والظروف الملائمة والإمكانيات اللازمة لتطبيق هذه الأهداف، وخلصة صيانة – الأمن الداخلي وحماية الدولة من الغزو الخارجي [57]. أي أنه يقصر مهِّمة السلطة على القيام بدور رجل الشرطة The Night - Watch man state. والملاحظ أن هذا المفهوم قد احتفظ بتأثير ملموس في الفلسفة السياسية الليبرالية حتى الثلث الأخير من ق 19عندما بدأ التخلي عنه في إنجلترا بعد ظهور النتائج السياسية السيئة للنظام الرأسمالي، وظهور الحاجة إلى مزيد من تدخل الدولة، ورغم ذلك كان لهذا المفهوم تأثير إيجابي على صعيد آخر فقد كان لارتباط مفهوم لوك عن تقليص دور الدولة،بدعوته إلى التسامح بين الطوائف المسيحية المتصارعة تأثير كبير في الاستقرار السياسي مما ساعد الطبقة الوسطي الصاعدة على صياغة وتطوير مفاهيمها البرجوازية المميزة عن الهدف من السلطة السياسية، وخلصة ترسيخ مؤسسة الملكية الفردية وقيمها الجديدة في ظل حكم قوي فعال.

هذا وتجدر الإشارة أنه بالرغم من مناداة لوك بالمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني، إلا أن لوك تمسك بمفهوم خلص عن المساواة كان يتمشى مع ظروف تلك الفترة، فقد كان مقتنعاً - مثله في ذلك مثل معاصريه - بالمساواة القانونية بين الأفراد وليس المساواة السياسية كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكالفينية التطهرية، وصعود الطبقة البورجوازية، والتمييز الطبقي الفظ بين الأفراد كنمط مقبول في العلاقات الاجتماعية. ومن هنا فإنه آمن بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية [58] وإن كان ذلك ليس معناه حرمان من ليس لديه ملكية من الحقوق،فإن لوك كان يرى أن خضوع المعدم للقانون يعطية بالمقابل الحق في الاستفادة مما يضفيه عليه هذا القانون من حماية.

وعلي كل حال فإن أفكار لوك تعد الأساس الذي قامت علية المدرسة الفردية Individualism والمدرسة النفعية Utilitarianisam، وما يعرف باسم الديمقراطية التقليدية، التي تمثل نوع التنظيم السياسي المرتبط بالنظام الرأسمالي والتي أعلت من شأن الفرد ومجدّت حقوق الإنسان، وقضت على نظرية السلطة المطلقة التي تشيع لها هوبز من قبل.

ج- جان جاك روسو Rousseaou–Jean-Jacques (1712 – 1778):

يعتبر المفكر الفرنسي جان جك روسوا أبعد أثراً في تطور الفكر السياسي الحديث من أي مفكر آخر، فابتداء من الثورة الفرنسية French Revolution حتى الوقت الحاضر ظلت آرائه في نشأة المجتمع البشري وتنظيمه موضع دراسة وتقييم مستمرين. وبالرغم من أنه تاريخيا ينتمي إلى فلاسفة التنوير في ق 18– ولا يمكن إدراجه ضمن فلاسفة ق 17 – إلا أنه نظراً لأنه يمثل الضلع الثالث في نظرية العقد الاجتماعي فقد تم وضعه في هذا المقام.

إن روسو ينطلق من مسلّمة هي التالية "خُلق الإنسان صالحاً، ولكن المجتمع السياسي المثالي يفرض، برأي روسو، وجود نظام اجتماعي، وهذا النظام لا يمكن إلا أن يقوم على ميثاق إرادي. وهذا الميثاق أو العقد الاجتماعي يتلخص بأن "يضع كل واحد من الناس شخصه وكل قوته تحت قيادة إرادة عامة عليا "فتنشأ عن هذا العمل الترابطي هيئة معنوية وجماعية، بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد "وهذه الهيئة تتألف من عدد من الأفراد مساو لعدد أصوات الجمعية. وهي تتلقى من هذا الفعل بالذات وحدتها "وأناها المشتركة وحياتها وإرادتها "وهذا الشخص العام الذي يتكون هكذا بواسطة اتحاد كل الأشخاص المتعاقدين، هو الدولة. وبموجب هذا العقد الإرادي، يبقى كل متعاقد حرا بذاته بالوقت الذي يخضع فيه للإرادة العامة المجسدة بالدولة. فهذا العقد هو التعبير عن القبول بالسلطة أي بشرعية السلطة. فبتوقيعهم العقد الاجتماعي، يسهم المواطنون إن فردياً أو جماعياً، بتحقيق الهدف نفسه، فيقبضون على جزء متساو من السيادة ويتقبلون في الوقت نفسه الخضوع للقانون، الذي هو التعبير عن الإرادة العامة General Will"[59].

تلك هي الفكرة الرئيسة للعقد الاجتماعي عند روسو، والتي حاول فيها حل المشكلة التي ورثها عن أسلافه في ق 17 والمتصلة بالكيان السياسي الجديد فمن الجلي أن حقوق الإنسان التي لا تنفصم عنه حتى في مواجهة المجتمع ككل، والتي تجعل الفرد محور الكيان السياسي لا تتفق مع المفهوم الجماعي الذي يجعل من الجماعة البشرية شخصية معنوية ذات إرادة واحدة والذي صارت بمقتضاه الأمة معقد السيادة، كما أن هذا المفهوم الأخير نفسه لا يستقيم أصلا مع انقسام الجماعة البشرية إلى حكام ومحكومين، بينهما التزامات وواجبات تعاقدية كما قال لوك.

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

أولاً: حرية المواطن والمساواة بين المواطنين.

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

ثالثاً: المشاعر الوطنية أو حب الوطن التي دونها لا يمكن التوفيق بين حرية الفرد وسيادة الأمة وإقامة المجتمع على أساسيهما [60].

مفهوم المواطنة عند روسو:

ذهب لوك إلى أن قيمة أية جماعة بشرية تكمن في قدرتها على توفير السعادة والرضا النفسي للفرد ولا سيما في مجال حماية حقوقه المتأصلة في الملكية الفردية والتمتع بها، وإن حقوقه سابقة على وجود المجتمع، وأن هذا

الأخير قد نشأ من أجل الفرد ومصالحة وطبقاً لهذه الفلسفة الفردية، فإن البشر منساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستنيرة وحساب دقيق،لما يعود على الفرد من منفعة، وأن وظيفة المجتمع الأساسية هي تحقيق هذه المنفعة، أي أنه كمجتمع لا قيمة له في ذاته، والدافع الذي يقوم عليه هو الأنانية وحب الذات وتنحصر مهمتة في المقام الأول في تحقيق رفاهية الفرد وأمنة، ويعترض روسو على وجهة النظر السابقة متسائلاً:

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

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

وثانياً: الافتراض الكامن في كل فلسفة مدينة / دولة بأن المجتمع يعتبر هو نفسه الواسطة الرئيسة للتهذيب الأخلاقي، ومن ثم يمثل القيمة الأخلاقية العليا "[61].

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

والواقع أن في ذلك إستيحاء لمواطنة دولة المدينة، بما كانت تبعثه في نفس مواطنيها من شعور بالتضامن والتبجيل لكونهم مواطنين ومحاولة نقله إلى الدولة القومية. أما المواطنة العالمية التي تضمنها القانون الطبيعي، فقد رأي فيها روسو مجرد إدعاء للتخلص من الواجبات المفروضة على مواطن ما.[62]

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

أ) المشاركة الإيجابية من جانب الفرد في عملية الحكم.

ب) المساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كلهم.

وكان الدور الإيجابي للفرد بوصفه مواطناً، استباقاً من جانبه لأحدث المفاهيم الديمقراطية المعاصرة التي تقوم عليها المدارس الاشتراكية وقد وصل تأكيد روسو على أهمية هذا المبدأ إلى حد أن ذهب إلى "أنه بمجرد أن ينصرف الناس عن الاهتمام الإيجابي بشئون الدولة، أو إذا حيل بينهم وبين هذه المشاركة الإيجابية، يكون الوقت قد حان لاعتبار الدولة في حكم المفقودة [63].

وقد تردد هذا التخوف بعد روسو لدي الكثيرين من الكتاب الديمقراطيين مثل جون اسيتورات مل John Stuart Mill (1806 – 1873م) الذي أكد أن المؤسسات النيابية تصبح قليلة القيمة، وقد تصير مجرد أداة للطغيان،عندما لا يكون عموم الناخبين مهتمين بحكوماتهم بدرجة كافية.

ومنذ ذلك الوقت وبصورة متزايدة صار الاشتراك في الحياة العامة – كحق لكل مواطن وواجب عليه – جزء من التراث الديموقراطي يحتل مكانة بارزة في مفهوم الوعي الاجتماعي الحديث. وكانت الدعامة الثانية لمفهوم المواطنين عند روسو هي المساواة التي جعلها أحد الأفكار الرئيسة التي قامت عليها تعاليمه، فعدم المساواة عنده "يدمر الخير الطبيعي في الإنسان ويجلب الشقاء على الكثيرين ويجعل المجتمع في حالة تنافر متزايدة ويفقده وحدته بل ومبرر وجوده "[64].

ومبدأ المساواة بين الناس جميعاً ليس من ابتكار روسو في الفكر السياسي الغربي، بل يمتد تاريخه إلى البدايات الأولى للحضارة الغربية على يد الإغريق، ولكن مفهوم المساواة الذي ساد عند الإغريق كان يوحي بأن هذه المساواة يمكن أن تكون مقتصرة على فئة معينة من مجموع السكان مع استبعاد الفئات الأخرى على أساس أن الناس مختلفون أصلاً في طبيعتهم، وقد كانت المساواة عند روسو - مثل المشاركة الإيجابية – جزءاً من مفهوم واسع هو مفهوم المواطنة، فهي مساواة بين مواطنين يدركون انتماءهم إلى جماعة بشرية واحدة تؤلف كياناً سياسياً خلصاً بها وترتبط بين أعضائها مشاعر ومفاهيم مشتركة – مساواة في مجموعة من الحقوق والواجبات يحدوها الوعي بهذا الانتماء ويحددها في إطار من وحدة الهدف والمصير [65]. ومن الجدير بالذكر أن عصر التنوير قد شهد مفهومان للمساواة يمثل أحدهما: لوك وفولتير وغيرهما من فلاسفة الاستنارة العقلانيين، وكان امتداداً لمفهوم الاختلافات الطبيعة بين الناس وإن كان ينطوي على تأكيد فكرة المساواة السياسية والقانونية للجميع – دون المساواة الاقتصادية التي لا يمكن تحقيق المساواة فيها بسبب الاختلاف الطبيعي في قدرات الناس - أما المساواة عند رسو فترتبط بفكرة إزالة الفوارق الاقتصادية بقدر الإمكان فهو يذهب إلى أنه يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشترى غيره، ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه.[66]

ثانيا: مفهوم الدولة القومية National State

إن أهمية الدولة القومية تتجلى في كونها الضامن الأول لحقوق المواطنين ومن هنا كان إفراد جزء من هذا البحث لتطور الدولة القومية أمر له ما يبرره. إن الدولة القومية هو المصطلح الذي ارتبطت به صورة الدولة الحديثة في الغرب منذ ق 19. ولقد كانت فلسفة القومية تعني الجمع بين الوحدتين الطبيعية والسياسية، فلا تقوم وحدة سياسية على أكثر من أمة، ولا تتوزع الأمة Nation بين عديد من الدول. أو بعبارة أخرى يعني مبدأ القوميات -منذ أن نُودي به- حق كل أمة في أن تتشكل في دولة مستقلة، والملاحظ أن ارتباط الدولة الحديثة بعنصرها البشرية على أساس ترابط هذه العنصر فيما بينها برباط القومية أكد ظاهرة التميز القديمة التي ارتبطت بقيام المجتمعات الإنسانية والتي كان مؤداها الارتياب في كل الذين يقيمون وراء حدود الإقليم، واعتبارهم أعداءًا، فلقد أكدت ظاهرة الدولة الحديثة تلك النظرة القديمة على أساس من معيار جديد هو معيار القومية المتقدم ففي إطار إقليم الدولة "ثمة مواطنون يترابطون فيما بينهم وبين الدولة برباط سياسي دعامته القومية وهو يؤدي بهؤلاء إلى مراكز قانونية وسياسية معينة بحقوق وواجبات متبادلة بينهم وبين الدولة "أو السلطة المنظمة في الدولة "، وأنهم حين يبلغون سناً معينة – هم مواطنون Citizens "وفيما عدا هؤلاء من المقيمين على إقليم الدولة فهم أجانب تختلف مراكزهم السياسية القانونية تماماً عن مركز المواطنين الذين طالما سموا أيضاً "بالرعايا "،أي رعايا السلطة السياسية [67].

هذا ويمكن إرجاع بداية ظهور الدولة القومية في أوروبا "إلى معاهدة وستفاليا treat of west phalia التي وُقعّت سنه 1648م لتنهي حربا دينية طويلة الأمد، استمرت مائة عام، وتم بمقتضى المعاهدة تقسيم أوروبا إلى دول طبقاً لديانة كل حاكم، وأقرت المعاهدة مبدأ سيادة الدولة القومية، واعترفت لها بحدود آمنة ومحددة ونصت على عدم التدخل في الشئون الداخلية لهذه الدولة [68]. وقد أقر مبدأ تبعية كل رعيه لدين ملكهم في محاولة لإنهاء حالة الفوضى

والاقتتال التي صاحبت الحروب الدينية بين الملوك والكنيسة، وسعى الملوك لانتزاع حق السيادة من الكنيسة،وإقرار استقلالهم إزاء السلطة الكنيسية، وسعى كل ملك لفرض المذهب الديني الذي ينتمي إليه رعيته، وهو ما تحقق بالفعل في اتفاق وستفاليا. وعلي ذلك فقد زالت فكرة توحيد العالم المسيحي بزعامته الزمنية والدينية وحلت محلها الدولة القومية ذات السيادة من الناحيتين الزمنية والدينية، وبناء على هذا فقد النبلاء أهميتهم، كما فقد رجال الكنيسة سطانهم.

والذي يهمنا في هذا التاريخ للدولة القومية هو طبيعة العلاقة بين الموطنين والحكم، فخلافاً للفكرة السائدة طوال العصور الوسطي،" والتي كانت تعتبر الناس مثل الماشية ملك للحكام "، ويتوارثونهم ويتصرفون فيهم كأنهم متاع يملكونه، فان، ثمة علاقة جديدة نشأت مع الدولة الإقليمية. تقوم على فكرة قريبة من فكرة المواطنة عند الإغريق تنقل الارتباط بين الفرد والدولة من صعيد ما يشبه الملكية الخاصة الشخصية بين الفرد والعاهل إلى صعيد الارتباط السياسي بين المواطنين ومعقد السيادة، فالدولة تتألف من رعايا وصاحب سيادة، والمواطنة هي الخضوع للسيادة، وليس لصاحب هذه السيادة الذي قد يكون الملك في الدولة الملكية أو هيئة شعبية في الدول الديمقراطية [69]. هذا وقد اتجه الفكر الغربي وجهة ديمقراطية -منذ بدايات ق17– بعد أن اطمأن المفكرون لتحقيق العديد من الدول الغربية لوحدتها القومية،مما جعل هناك شبه اتجاه عام لمناقشة قضايا لم تكن مطروحة من قبل مثل حقوق المواطنين وحرياتهم وحتى وجود إطار سلمي مستقر لتداول السلطة وتكوين مؤسسات تضمن التفاعل الدائم بين القوي الاجتماعية المختلفة وحق المواطنين في الخروج على السلطة لو كانت مستبدة، وكانت تلك القضايا هي محور كتابات العقد الاجتماعي ومدرسة القانون الطبيعي.

ومن الملاحظ أن مبدأ المواطنة قد تم إرسائه في الدولة القومية من خلال ذلك المسار الطويل الذي قطعته المشاركة السياسية في هذه الدولة ووسائل وسبل إرساء حكم القانون. وقد ارتبط بروز وتطور المشاركة السياسية بالتاريخ الاقتصادي للدولة القومية منذ نشأتها في أوروبا ذلك أن قدرة هذه الدولة على الاضطلاع بمسئولياتها وتوفير الخدمات السياسية للأفراد ووضع القواعد الكفيلة باحترام حقوق هؤلاء الأفراد وحمايتها، كانت مرهونة بتوفير موارد مالية مناسبة لم يكن من المتيسر توفيرها، دون فرض ضرائب جديدة. وقد لعبت الضرائب Taxes وظيفة سياسية بالغة الأهمية، حيث مثلت بداية بروز مبدأ التمثيل النيابي من خلال المشاركة السياسية وأصحاب الملكيات الخاصة وبعض الجماعات الاجتماعية ذات الشأن وهو ما أدى إلى بروز ذلك القول الشهير "لا ضرائب دون تمثيلNo Taxation without Representation فلم يكن يسيرا جباية هذه الضرائب دون أن يكون لدافعي الضرائب تمثيل في الحياة السياسية، يراقب سبل إنفاق هذه الضرائب، وبهذا المعنى يمكن استخدام تلك الضرائب كوسيلة لاستبعاد أو مشاركة جماعات بعينها في الحياة والسلطة السياسية [70].

ويذكر البعض أن المشاركة السياسية لهذا السبب قد بدأت مبكراً بعض الشيء في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً كالدول الإسكندنافية وبريطانيا نتيجة الحاجة المتزايدة لملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدراتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعي [71]. وتحت إلحاح وإصرار الشعوب على التمتع بحقوقها، تحت ضغط الحاجة إلى مزيد من الموارد اللازمة للتوسع الاستعماري وإدارة الاقتصاد الرأسمالي، والرغبة في استمرار القبول والشرعية للدولة القومية، حدث تطور في تلك الدولة لتصبح السيادة للشعب أو لممثليه، وجاءت الليبرالية Liberalism التي تدعو إلى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وتدعو إلى حماية الملكية الخاصة، ومنع تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. وحيث أن الآباء الأوائل للبيرالية كانوا يرفضون منح حق التصويت لمن لا يملكون نصاباً معينا من الملكية يؤدون عنه ضرائب مباشرة، ونظرا لأنهم كانوا بمثابة المتحدثين الرسميين لمصالح البورجوازية التجارية

والصناعية، التي تتناقض مصالحها بالطبيعة مع مطالب الطبقات الشعبية. ومن ثم كانت توجهاتهم سلبية تجاه توسيع الحقوق الديمقراطية لصالح الأغلبية، ولذلك انتهجت الحركة الديمقراطية –أي الحركة الشعبية الواسعة– مسارات سياسية وأيديولوجية مستقلة عنهم "فبالإضافة إلى دعاة المساواة المطالبين بالاقتراع العام لكل المواطنين، كان هناك الحفارون في الثورة الإنجليزية في ق 17 وأصحاب النزعة اليعقوبية الراديكالية في الثورة الفرنسية، فأولئك هم الذين أخذوا على عاتقهم تحقيق أهداف الإصلاح الزراعي والاقتراع العام والحقوق الدستورية الأساسية للمواطنين، وقبل الليبراليون بالديمقراطية رغماً عنهم، وعبر مسار طويل لأنها كانت تعني بقبولها توافر السبيل الممكن والوحيد للحفاظ على الملكية الخاصة من سيطرة الدولة المتزايدة [72].

وقد توافق مع هذا المخلص الطويل للدولة القومية في شكلها الديمقراطي تعاظم دور التشريع كمصدر للقانون في كافة دول أوروبا الرأسمالية وتعظيم رسوخ حكم القانون وصولاً إلى المساواة، وقد بدأ حكم القانون في دائرة الحضارة الغربية ينتشر ويتوسع نطاقه في العصر الحديث عندما أصبحت الدولة القومية في أوروبا صاحبة الحق في إصدار "القوانين الملزمة للجميع سواء كانوا أغنياء أم فقراء أقوياء أم ضعفاء. وقد استمر ذلك التطور القانوني بفضل تزايد المشاركة السياسية واتساع نطاقها، وكان لإعلان الاستقلال في أمريكا، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا وصدور دستور البلدين تعبيراً عن مطالب الثورات المؤسسة للديمقراطية في البلدين [73].

إسهامات عصر التنوير في بلورة مفهوم المواطنة:

يقصد بالتنوير Enlightment ذلك التيار الثقافي السياسي الاجتماعي الذي اجتاح معظم مجتمعات أوروبا خلال ق 18 وبالذات في فرنسا وألمانيا وإنجلترا والذي حاول علاج العيوب التي كانت تلك المجتمعات تعاني منها حينذاك، وقد تصور فلاسفة التنوير أن تحرير عقل الإنسان من عبوديته للتحيز والخرافة، ثم نشر الآراء التي تحض على العدالة والحق والمعرفة، سيؤديان إلى إصلاح أساليب المعيشة والحياة السياسية والأخلاق Morals [74].

والملاحظ أن فرنسا في أواخر ق 17 وحتى اندلاع الثورة الفرنسية كانت المركز الرئيس للتنوير، بعد فترة هدوء عرفها الفكر السياسي بعد ثورة 1688 في انجلترا ونشر مؤلفات لوك، وقد تم توظيف الثورة الإنجليزية، ونتائجها سواء على المستوى الفكري أو الممارسة السياسية (لوك / نيوتن) في حركة التنوير الفرنسية ونقدها للحكم المطلق في فرنسا. وقد شهدت كتابات هذه المرحلة ربطاً وثيقاً بين المصلحة الشخصية المستنيرة، وبين الحكمة المتوخاه من وجود حكومة تحمي الحقوق الفردية، وخاصة دعم الحريات والأمن وحماية الملكية الخاصة، وكان من الواضح استحالة تطبيق ذلك إلا من خلال إصلاح سياسي يقوم به حكم تمثيلي مسئول، يكون قادراً على الحد من الطغيان، وإلغاء الاحتكارات والامتيازات.

لهذا أكدت حركة التنوير الفرنسية في مجملها الإيمان بقانون الطبيعة والحقوق الطبيعية والمصلحة الذاتية المستنيرة ومن ثم أعلت من شأن المذهب الفردي استجابة وإتساقاً مع دعوات الإصلاح المطالبة بخلق مجتمع جديد يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هو الطريق إلى السلطة والثروة وقد تأثر فلاسفة الاستنارة "بأفكار من سبقوهم، ابتداء من مفكري الإغريق والرومان إلى مفكرى عصر النهضة الإيطالية، ولكنهم أضفوا عليها طابعاً جديداً أملته التغيرات الاجتماعية الكبيرة التي شهدها المجتمع الأوروبي في هذه المرحلة من تاريخه بخاصة الصعود السريع للطبقة الوسطى Middle class الاقتصادية، وما يتطلبه نشاطها من تعديل في العلاقات الاجتماعية ويبدو ذلك بوضوح في التطور الذي أدخله فلاسفة الاستنارة على مفاهيم مثل المساواة Equality وسيادة الشعب

Sovereignty of the people والمبدأ الدستوري بحيث يتلائم مع فلسفة الحياة الجديدة التي انبعث منها العصر الحديث [75].

أ- مبدأ السيادة الشعبية:

قامت الديمقراطية في العصر الحديث في مواجهة نظم الحكم التي يسيطر على مقاليد الأمور فيها حاكم فرد يتمتع بسلطات مطلقة بمقتضى الحق الإلهي المقدس في الحكم، ولذلك كان جوهرها باستمرار هو الحد من هذه السلطة المطلقة للحاكم. وفي مواجهة نظرية الحق الإلهي، استند دعاة الديمقراطية من مفكري الاستنارة إلى مبدأ جديد هو مبدأ السيادة الشعبية - والذي يعني طبقاً لنظرية العقد الاجتماعي أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب، وللشعب حق سحب السلطة من الحاكم إذا أخل بشروط العقد كما أسلفنا من قبل- لكن من المهم أن نبين أن صاحب الحق في تقدير مسئولية الحاكم عمليا وعزله أو التمرد عليه لم يكن في نظر هؤلاء المفكرين هو الشعب كله، بل زعماؤه الطبيعيون الذين يمثلون المجتمع كله. فالسيادة الشعبية بهذا المعني تنطوي على فكرة أن الحكم يجب أن يكون لمصلحة الشعب، وليس على أن الحكم يجب أن يكون بواسطة الشعب، ومن ثم يكفي لمشروعية الحكم الرضا Consent من قبل المحكومين ممثلين بزعمائهم الطبيعين ولا يتطلب الأمر مشاركتهم فعلاً في الحكم.

والواقع أن مفكري الاستنارة لم يدر بخلدهم الدعوة إلى نقل مقاليد السلطة إلى الشعب كله واشتراكه في عملية الحكم بأي صورة إيجابية لأن الشعب كان في نظرهم قرين الدهماء الذين لا يصلحون للحكم، وكان هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية والذي أضفاه فلاسفة التنوير على المفهوم الديمقراطي الجديد – هو الذي تبلور فيما بعد في الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطي الناهضة، والتي اعتبرت نفسها ممثلة للشعب كله. ولكن روسو أيضاً هو الذي رفض منطلقاً من مفهومه عن المساواة الكاملة بين أفراد المجتمع التفسير السابق لمبدأ السيادة الشعبية، وقرر أنه لما كان الناس جميعاً أحرارا ومتساوين، فإن من حقهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم فالشعب بجميع أفراده هو معقد السيادة ومن ثم صاحب السلطة ومصدرها وقد عبر رسوا عن مبدأ السيادة الشعبية بمفهوم الإرادة العامة التي يشترك جميع المواطنين في تكوينها، وهي عنده لا تتجزأ ولا تنتقل بالإنابة – وبذلك لا يمكن ممارسة السلطة المنبثقة عنها إلا بواسطة أصحابها [76].

ب - النظام الدستوري Constituionally:

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

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

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

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

ج- الثورات الديمقراطية (الثورة الفرنسية 1789)French Revolution:

بالرغم من السبق التاريخي للثورة الأمريكية (1776م) على الثورة الفرنسية (1789م) وتأثر الأخيرة بها في نواح كثيرة، إلا أننا سوف نقتصر على تناول الثورة الفرنسية كنموذج أفضل لما يمكن أن تساهم به الثورات، ليس فقط في صياغة مفهوم المواطنة وإنما وضعه كذلك موضع التطبيق، بل وإعطائه القسمات المحددة التي صارت قسماته المميزة فيما بعد في جميع الأصقاع "أوروبية كانت أم غير أوروبية.

وقد كان من أهم دلالات الثورة أنها لم تقدم نفسها على نحو محلي، وإنما قدمت نفسها كمشروع تعبئة شاملة للإنسانية بأسرها ضد الأسياد والذين يقهرون الشعوب ظلما وعدوانا [77]، وكذلك التأكيد على مفهوم الأمة خلال "كراس "من هم عامة الشعب الذي ظهر في يناير 1789لسيس Sieyes (1748– 1836) وإنها مكونة من أفراد متساويين ومستقلين ومتباينين ومتمايزين عن بعضهم البعض لكنهم متحدون في الحاجات المشتركة للطبائع البشرية، وفي إرادة العيش المشترك. ودون هذه الإرادة، ودون التمثيل الفكري لهذا الكيان الذي هو الأمة، يكون الأفراد عاجزين وغير خليقين بالصمود أمام عمليات الإخضاع الذي يقوم به قطاع الطرق والدجالون "إن كل فرد هو مواطن بالقوة، ولا يتحقق بالفعل إلا بقدر ما يربط إرادته بإرادة الأعضاء الأخرين جميعهم ليشكلوا معاً السلطة القومية، بهذا المعنى تكون الأمة ذات سيادة، وتكون وحدة لا تقبل التجزؤ" [78].

هذا ويرى سيسز أن ما يحدد وجود الأمة الفعلي، إنما هو عامة الشعب، فهم الكل، "وهم الجزء الحي من المملكة "وإن إلغاء الامتيازات هو دعوة لبقة لكل أولئك الذين من حيث مولدهم لا ينتسبون إلى الشعب، للالتحاق بالكل وتطهير المجتمع من أولئك الذين لا يريدون البتة أن يتخلوا عن امتيازاتهم، وكل السلطات تصدر عن الأمة.... عن عامة الشعب، لكن الأمة، لا يمكنها أن تسود إلا كأمة، وأن ممارسة السيادة الوطنية تمر من خلال وضع دستور يحدد هيئات التشريع والحكم والسلطات القضائية التي ستحقق وتنجز حرية المواطنين والمساواة بينهم، وبوجه أعم التحقق الكامل للحقوق الطبيعية.

لكن سييسز لا يقبل بالديمقراطية المباشرة بالرغم أن منطقه يؤدي إلى ذلك –فبرأية فإن الديمقراطية المباشرة تؤدي إلى الفوضى الأمنية ومن ثم فهو يرى أنه لابد من الخضوع لمبدأ معين: إنه مبدأ التمثيل النيابي– أي الديمقراطية غير المباشرة التي يتم فيها قيام الشعب بانتخاب ممثليه [79].

إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789) Citizen Declaration of Man and:

من أهم مواثيق الثورة الفرنسية وأكثرها تعبيراً عن فكرة الثورة، فهو لم يصدر نتيجة لظروف هوجاء كتلك التي صاحبت حكم الإرهاب، ودفعت إلى إصدار دستور 1793، ولم يصدر كذلك كرد فعل عن حالة الفوضى كدستور 1795م وإنما كان تعبيراً أصيلا عن روح الثورة، غير متأثر بظروف طارئة تدفع به إلى أقصى اليسار أو أقصي اليمين "[80].

ولقد صدر الإعلان في 26 أغسطس 1789 عن الجمعية الوطنية الفرنسية، وأصبح فيما بعد جزءا من دستور الثورة الأول الذي صدر عام 1791، وعبرت الثورة فيه عن أفكارها بالنسبة للحريات العامة، وقد أصبح هذا

الإعلان، الذي أعد كديباجة لدستور الثورة، بمثابة القاعدة الأساسية التي استند إليها الفكر والتشريع الليبرالي والراديكالي طوال القرن التاسع عشر وبعض القرن العشرين، كما أصبح الراية التي كان يلتف حولها الأحرار في كل مكان مسه لهيب الثورة الفرنسية، وقد استكمل في القرن العشرين بعد إنشاء الأمم المتحدة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر بعد الحرب العالمية الثانية."[81]

وبالنسبة لمصادر الإعلان الفكرية، فإنه يصعب حصر وتحديد نصيب كل مفكر أو فيلسوف ساهم في تحريك الثورة وتحديد مضمون إعلان الحقوق الصادر عنها، لكن مما لا شك فيه أنه كان للوك وروسو وفولتير Voltaire (1694 – 1778) ومونيتسكيو أكبر الأثر في الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة. ويؤكد هذا أن الروح العامة للإعلان ترتد لمبادئ المذهب الليبرالي. فالإعلان كما هو واضح من مقدمته، ومن المواد التي تضمنها قد اعتنق بشدة "أن ثمة حقوقا وحريات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها "وأن المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية أهم واجبات الدولة هذا المبدأ الأساسي الذي استقر في المذهب الحر، نراه كذلك ماثلاً في الإعلان في المادة الثانية "إن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن أن تسقط بالتقادم". من ناحية ثالثة، فإن الحرية في المذهب الحر مرادفة لمعني عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي، فقد جاءت الحرية في الإعلان كقيد حتى على سلطة المشرع ذاته، فالقانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حريات الأفراد إلا تلك التي يتطلبها تمكين الأخرين من التمتع بحقوقهم الطبيعية (م 4، م 5) وهي أيضا قيد يرد على سلطة الحكومة والإدارة فيمنعها من التدخل في نشاط الأفراد بالتضيق والمنع "إن كل ما لم يحرٌمه القانون لا يمكن منعه "(م5) فالحرية تتطلب عدم القيود "إنها مرادف لمعنى عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي، والحرية في المذهب الحر هي الحرية المنظمة، الحرية التي تعرف حدا تقف عنده فالحرية المطلقة مرادفة للفوضى. والقانون هو الذي ينظم الحرية. إن هذا الأصل العام الذي استقر في المذهب الحر قد أورده الإعلان صراحة في المادة الرابعة [82].

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

1- يولد الناس ويظلون دائماً أحرار ومتساوين في الحقوق، وبناء عليه فالامتيازات المدنية لا يمكن أن تبنى إلا على المنفعة العامة.

2- إن غاية كل التنظيمات السياسية هي الحفاظ على حقوق إنسان الطبيعة التي لا يجوز المساس بها، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الطغيان.

3- الأمة في جوهرها هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو مجموعة من الأفراد أن تزاول أي سلطة مالم تكن نابعة من الأمة صراحة.

4- تقوم الحرية السياسية على القدرة على عمل أي شيء لا يضر بالأخرين، ومباشرة أي إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها إلا الحدود اللازمة لضمان مباشرة أي إنسان أخر لنفس الحقوق مباشرة حرة، وهذه الحدود لا يقررها إلا القانون.

5- لا يجوز للقانون أن يُحرٌم شيئاً ما لم يكن فيه إضرار بالمجتمع ولا تجوز عرقلة شيء لم يحرمه القانون، كما لا يجوز إكراه إنسان على شيء لم يتطلبه القانون.

6- القانون هو التعبير عن إرادة الجماعة وكل المواطنين لهم حق المشاركة في وضع القانون إما بأشخاصهم أو عن طريق ممثليهم، ويجب أن يكون القانون واحداً مع الجميع سواء في الحماية أو في العقاب وحيث أن الجميع

متساويين أمام القانون، فالجميع متساوون في حق التكريم وتولي المناصب والوظائف بحسب قدراتهم المختلفة ولا إمتياز لأحد على أحد إلا بالفضائل والموهبة.

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

8- كل مجتمع لا يكفل فيه الفصل بين السلطات وتأمين الحقوق بحاجة إلى دستور"[83].

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

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

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

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

"لقد أعطيتم أوسع مدى ممكن لحق "التملك "ولم تضيفوا كلمة واحدة للحد من هذا الحق مما نجم عنه أن إعلانكم لحقوق الإنسان قد يعطي الانطباع بأنه لم يصنع للفقراء، وإنما صنع للأغنياء وللمضاربين والمتعاملين في البورصة"[84].

والواقع أنه بالرغم من المضمون البورجوازي لإعلان حقوق الإنسان عام 1789 إلا أنه يعد وثيقة ميلاد المواطن الحديث إذ إن كلمة ومفهوم "المواطن "قد تعززتا منذ بداية الثورة الفرنسية، في نفس الوقت الذي ظهرت فيه فكرة الأمة وظهر مبدأ السيادة الوطنية، فقد كان الإعلان في مجموعه تعبيراً عن كل ذلك.

تبقى لنا في هذا المقام الإجابة عن سؤال مهم:

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

إن النظام السلبي هدفه حماية الفرد من تجاوزات الدولة. إنها مجموعة من الحريات يمكن إرجاعها إلى حق المواطن في أن يطالب الدولة في الاستنكاف عن كل الميادين التي لم يسمح فيها القانون لها بالتدخل سماحا واضحا: إن الإعلان يدور خلصة حول النظام السلبي إذ إن فكرة نظام إيجابي،فكرة استطاعة المواطن أن يطالب الدولة بتأدية الخدمات لم تظهر إلا فيما بعد، وعلي العكس، ظهرت منذ عام 1789 فكرة نظام مُسهم يتضمن مجموعة الحقوق الضرورية للإسهام في إدارة الشئون العامة لا سيما حق المواطن في أن ينتخب ويُنتخب. وفي الوسع إجمالاً القول بأن النظام السلبي يخص الإنسان والمواطن معاً في حين أن النظام المسهم لا يخص إلا المواطن. وعموما يمكن القول أن أغلب المواد تستهدف الإنسان والمواطن معاً لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانه غير مباشرة لحقوق الإنسان ولأن احترام حقوق الإنسان ضروري لممارسة حقوق المواطن "[85].

الثورة الفرنسية وتأكيد المسألة القومية:

كانت معظم دول غرب أوروبا في النصف الثاني من ق 18 قد تبلورت في صورتها النهائية كدول إقليمية Territorial States وبدأت عملية التحول الأخيرة إلى دول قومية، وقد كانت الفوارق الطبقية الكبيرة، والإمتيازات التي تمتع بها فئات محددة في المجتمع وعدم انتشار التعليم Education على نطاق قومي، تحول قبل الثورة دون نمو الوعي القومي بين الجماهير على نطاق واسع ولكن أثناء الثورة Revolution مارست الأمة الفرنسية إرادتها بصورة عملية في تحقيق المجتمع الذي تصورته على أساس دستور مكتوب، وبذلك ظهر تطبيقياً لأول مرة ذلك الجانب من المبدأ القومي الحديث الذي يربط بين سيادة الأمة والإرادة الشعبية وجماهير الناس في ظل المساواة، ويرى هايز Hayes "أن عملية تحول الدول الإقليمية إلى دول قومية "كان قد بدأ منذ أكثر من قرن قبل الثورة الفرنسية، ولكن كان من المشكوك فيه استمرار تلك العملية لولا وجود عوامل ثلاث أساسية هي:

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

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

الثالث: الاتجاه إلى دراسة المؤلفات الأغريقية واللاتينية القديمة التي تشيد بالوطنية باعتبارها فضيلة تجعل هدف المشاعر الوطنية هو الولاء للوطن (اللاشخص) بدلاً من الحاكم (ذي السلطة الشخصية) وتربطها بحب الحرية وكراهية الطغيان. وكان هذا المزج بين الحكم الشعبي والوطنية وحب الحرية هو الخط الأساسي الذي تمت داخل إطاره مسيرة الثورة الفرنسية ومنها امتد إلى بقية بلاد أوروبا، يحمل رسالة القومية الديمقراطية "[86]

والحقيقة أن الثورة قد أسهمت بعنصر كثيرة محددة وبارزة صارت منذ ذلك الوقت من علامات ظهور الإرادة القومية في كل مكان تقريبا0 فقد دعمت "الدولة القومية الجديدة على حساب الكنيسة وسمحت للأفراد بمجال واسع في اختيار ولاءاتهم الدينية0 وإن غرست في نفوسهم مبدأ أن كل المواطنين ملزمون بالولاء الأول للدولة القومية وحدها، ووضعت مراسم شبه دينية تقوم على مذبح الوطنية. وابتكرت رموزا جديدة، أصبحت جزاء لا يتجزأ من الحركات القومية التالية مثل:

"العلم القومي، والنشيد القومي، والأعياد القومية0 فضلا عن أن إلغاء المقاطعات التاريخية فى فرنسا قضى إلى حد كبير على الروح المحلية، وما كان ليتم دون مقاومة، لولا سيادة المشاعر القومية" [87] ولعل أهم ما أسهمت الثورة الفرنسية من عنصر تبلورت على أساسها الحركات القومية التالية هو الإصرار على استخدام لغة واحدة – هي اللغة القومية وتطبيق نظام التعليم القومي العام في جميع أنحاء الدولة "[88] وقد ساعدت سيادة المبدأ الديموقراطي الذي قامت على أساسه الثورة في هذا التطور الجديد في المسألة القومية، فمن ناحية لا يمكن أن يكون ولاء الأفراد للقومية متماثلا بين أولئك الذين يحسّون بأنهم مواطنون على قدم المساواة لهم نصيبهم في حكم مجتمعهم، وأولئك الذين يحسّون بأنهم رعايا خاضعون لا دور لهم في شئون وطنهم. ومن ناحية أخرى تتطلب الممارسة الديمقراطية قدراً من الاتحاد في اللغة والمفاهيم السياسية بين أبناء الشعب الواحد، حتى يستطيعون حكم أنفسهم بأنفسهم على أسس مشتركة بينهم. كما أن الديمقراطية تتطلب أن تكون جماهير الشعب التي تشارك بدور إيجابي في عملية الحكم، على قدر من التعليم لفهم المشاكل الداخلية والخارجية لبلادها. والواقع إن ارتباط القومية بالديمقراطية لدي الثوار الفرنسيين من الظواهر الواضحة إلى حد دفع بعض المفكرين إلى القول بأن القومية في الثورة الفرنسية كانت تعني بصفه عامة الديمقراطية وحقوق الإنسان".

والخلاصة أن عددا كبيرا من الباحثين مجمعون على أن الثورة الفرنسية تعتبر نقطة البداية للتعبير الواضح عن الإرادة القومية عملياً، فيذهب كوهن في كتابه "فكرة القومية "أن أول تعبير للقومية هو الثورة الفرنسية [89].

القرن التاسع عشر ومضمون جديد للمواطنة:

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

1- الليبرالية

مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية liber بمعني حر والليبرالية الحديثة تجد جذورها الأولى في الثورة الإنجليزية الثانية لعام 1688 والتي أرست أسس النزعة الدستورية، والتسامح الديني، والتوسع في النشاط التجاري. والنظرية الفردية Individualism هي الأساس الفلسفي للمذهب الليبرالي، وهي تقوم على أساس مبدأ أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية (أو الحقوق الطبيعية) التي ترتبط بوصفه إنساناً وأن الغرض الرئيس من السلطة السياسية هو حماية هذه الحقوق فقط وليس لها أن تتدخل كما أسلفنا في نشاط الأفراد إلا بقدر محدود، وإلا اعتبرت متجاوزة لحدودها وفقدت طاعة الناس لها. هذا وقد ارتبطت النظرية الفردية بنشأة النظام الرأسمالي، إذ كانت الطبقة الرأسمالية الناهضة في ذلك الوقت بحاجة إلى التخلص من الحكم الملكي المطلق وضمان حرية النشاط الاقتصادي وهذا المبدأ الذي يعرف في علم الاقتصاد باسم حرية التعامل (دعة يعمل، دعه يمر) دون تدخل من جانب السلطة السياسية، هذا ويقابل مذهب حرية التعامل في الاقتصاد المذهب الليبرالي في السياسة "إلى أن دعاة (الفردية) اعتبروا عدم تدخل السلطة السياسية في الشئون الاقتصادية هو جوهر الحرية السياسية التي يقوم عليها المذهب.

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

ولم يكن مفهوم المواطنة في الفكر الليبرالي أبدا مفهوماً جامداً، بل شهد هذا المفهوم تغيرات عديدة في مضمونه وإستخدامه في الأدبيات الليبرالية بمدارسه المختلفة وإتسع نطاقه من الدلالة السياسية القانونية إلى الدلالة المدنية الحقوقية ثم إلى مساحات الحقوق الإجتماعية والإقتصادية ثم إلى مستوى العدالة في المجال الخاص وتجسير الفجوة بين الخاص والعام - كما في قضايا المرأة - ثم أخيرا في مجال الهويات الثقافية الجماعية وحتي الإختبارات الذاتية للجسد في المجال الخاص ومطالبتها بالشرعية القانونية في المجال العام. حتى وصف البعض المفهوم في دلالاته

الراهنة بالسيولة والانتشار وهي السيولة التي يوصف بها مشروع الحداثة الذي لا يمكن فهم المواطنة كمفهوم ليبرالي إلا في إطاره الفكري والفلسفي وفي انعكاس تحولات كل من المفهومين في مرآة الأخر.

أ – مكونات الليبرالية:

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

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

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

العنصر الاقتصادي Econonic: فإنه يرتبط بحقوق الملكية والحقوق الاقتصادية ولا يزال يشار إلى هذا المكون الاقتصادي للبيرالية بمفاهيم متعددة مثل الرأسمالية، والفردية الاقتصادية، ونظام المشروع الحر، أي أنه يعني حقوق وحريات الأفراد في الإنتاج والاستهلاك والدخول في علاقات تعاقدية والشراء والبيع من خلال نظام اقتصاد السوق (90).

ب- المذهب الليبرالي ومبدأ المواطنة:

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

1- تأكيد حقوق وحريات الأفراد.

2- المساهمة في ترسيخ الديمقراطية النيابية.

3- التسامح والحياد القيمي.

ويمكن تناول هذه النقاط السابقة بشيء من التفصيل كما يلي:

1) تأكيد حقوق وحريات الأفراد:

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

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

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

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

ويتخذ مل من احترام هذه الحريات معيارا يحكم به على نوعية السلطة السياسية والمجتمع والرأي العام، فإذا انتهكت هذه الحريات، فإن المجتمع ليس حراً بغض النظر عن اسم النظام وشكل الحكومة القائمة". ومل يقول في هذا الصدد "كقاعدة عامة يجب أن يترك للأفراد أكبر قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم وذلك لأنهم خير من يقدر مصالحهم الذاتية. ولا تمس الحاجة إلى تدخل القانون ولا يصبح فرض القيود ضرورياً إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم البعض، لأن ممارسة الحزم والشدة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمنا للجميع". [91]

كما يقول جون لوك "إن الحرية هي أنه يوجد قانون نعيش به، ويكون معلوما لكافة أفراد المجتمع، "وتقوم بوضعه السلطة التشريعية هذا القانون يحمي الجميع ويقيد سلطات الحاكم. وفضلاً عن ذلك فإنه يؤكد على الحريات الفردية مثل حرية التفكير وحرية التعبير وحرية العبادة". [92]

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

2) الديمقراطية النيابية Representive Democracy:

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

1- إن السياسة هي بصورة مميزة فن الوصول إلى عمليات التوفيق بغير القمع بين المصالح المتعارضة.

2- أن الإجراءات الديمقراطية هي الطرق الفعالة الوحيدة لإجراء مثل هذه العمليات[93].

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

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

أ- الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات الأساسية للمواطن السياسية منها والمدنية وحمايتها من إعتداءات الصلطة الحاكمة.

ب- تداول السلطة عن طريق الإنتخابات الدورية (الحرة – السرية – العامة).

ت- الفصل بين السلطات الرئيسة الثلاث مع التركيز على استقلال القضاء.

ث- مبدأ سيادة القانون والمساواة أمامه وطرق دعمه بأنظمة للرقابة والمحاسبة والمتابعة.

ج- حماية الأقلية من طغيان الأكثرية.

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

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

1- العقلانية Rationalism:

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

2- المساواة أمام القانون Legal Equality:

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

3- الفردية: وقد سبقت الإشارة إليها.

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

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

وقد ارتبطت نظريات الحكومة النيابية أو التمثيلية بشكل مباشر بالافتراضات النفعية التي أفضت إلى مبدأ الصوت الواحد لكل شخص One man One vote فمنذ البداية هاجم الكتاب النفعيون مصالح الأرستقراطيةAsitacsary،وملاك الأراضي والكنيسة وتجاهلوا تماماً ادعاءاتها بأن لديها حقوق وامتيازات خاصة تؤهلهم لتمتثيل المجتمع وحكمه فقد رأى ميل "أن أفضل حماية للفرد هي السماح له وللجميع باختيار من يمثلهم أو ينوب عنهم وأن النظام النيابي يعمل بفعالية وكفاءة حينما يعمل الأفراد ككل وطبقاً لمصالحهم المستنيرة وآيا كان الأمر فإن الافتراض النفعي الذي يقف وراء الفكر الليبرالي قد دفع تدريجياً نحو حق الاقتراع العام، وأضحى مبدأ التمثيل، والحكومة النيابية وحق الأغلبية في تشكيل الحكومة ووضع القرارات من أجل الجميع واسع الانتشار وحظي بالشرعية اللازمة.

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

5) التسامح والحياد القيمي:

من المبادئ الأساسية التي لا يستقيم دونها أي مذهب ليبرالي افتراض التعددية pluralism وعدم التحيز إلى رأي دون الأخر أو جنس دون الآخر، أو عقيدة دون الأخرى أو نسق قيمي دون الآخر. طريقة الحياة الليبرالية تتعارض مع النظرة الكونية الشاملة ومع المذهبين (الدينية والأيديولوجية) التي ترافقها وهي تتقبل الرأي المختلف والذوق المختلف، والاجتهاد المختلف، والهدف المختلف وتعارض الفرض القصري للأفكار والقيم والمثل العليا والأهداف Aims وبالرغم من نقد لماركيوز Marcuse (1898- 1979) للتسامح في النظام الديمقراطي الليبرالي "وأنه أقرب للقمع"[94].

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

6) القبول بالآخر الديني:

إن المبادئ السابقة لابد وأن تفضي بنا إلى نوع من القبول الإيجابي بالآخر صاحب العقيدة الدينية المختلفة، إن في كل مجتمع مهما بلغت درجة تجانسه أصحاب عقائد دينية أو فكرية مخالفة لعقائد الأغلبية وما من سبيل إلى التعايش وتحقيق المصلحة المجتمعية المتمثلة في الأمن والرفاهية والسعادة الدنيوية.والازدهار المادي أفضل من التسامح والتساهل الديني في العقائد والأفكار ذلك مبدأ ليبرالي أصيل وضع قواعده الأولي جون لوك. والتسامح الديني الذي ذهب إليه لوك: هو أنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية. والتسامح الديني لا يستلزم أن يكون للدولة دين رسمي يستبعد الأديان الأخرى لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده ثم إن الله لم يفوض أحداً أن يفرض على الإنسان ديناً معيناً، كما أن قوة الدين كامنة في اقتناع العقل أي كامنة في باطن الإنسان"[95].

ولقد كان راؤول محقا عندما قال إن التسامح ليس فقط حلا تاريخياً للحروب الدينية في أوروبا ولكن أيضاً مبدأ سياسي صالح لأي ظرف اجتماعي يتسم بتنوع المذاهب وتعدد المفاهيم المطروحة للصالح العام داخل المجتمع "[96].

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

في نقد الديمقراطية الليبرالية:

لم تسلم النظم الليبرالية من النقد وعموماً يمكن تلخيص المشكلات الكبرى التي تجابهها النظم الليبرالية - أوما يطلق عليها النظم الدستورية التعددية - وتنحصر المشكلات في أربع رئيسة:

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

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

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

- المشكلة الرابعة: تقوم على أساس حقيقة تاريخية في النظم الدستورية التعددية التي كانت دستورية قبل أن تكون شعبية. ففي ق 19 صيغت المبادئ الدستورية في إنجلترا ثم في فرنسا قبل أن يصاغ قانون الإنتخابات وبالتالي كانت السلطة منحصرة في أيدي الأقلية. ومن هنا يبرز السؤال هل تستطيع هذه النظم أن تكون شعبية وأن تظل دستورية في نفس الوقت؟ أو بعبارة أخرى أليس هناك تناقضا بين قدوم الجماهير وإشتراكها في العملية السياسية وطبيعة النظم الدستورية التي صاغتها وطورتها الطبقة البرجوازية.

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

المذاهب الاشتراكية Socialism:

شهدت مجتمعات غرب أوروبا في القرن الثامن عشر تغيرا كبيرا في أساليب الإنتاج أدى إلى القضاء على الصناعات الحرفية القديمة، والحرف المنزلية، وقيام الصناعة الحديثة على أساس ما يعرف باسم "الإنتاج الكبير" بفضل التطورات الكبيرة في العلوم الطبيعة وتدل الإحصاءات على أن تطور الإنتاج Production في ظل الرأسمالية خلال قرنين أو ثلاثة قرون فاق كل الإنتاج الذي حققته البشرية قبل ظهور النظام الرأسمالي "[97] لكن هذا التطور كان له ثمنه الباهظ من القسوة والظلم صاحبا النظام الجديد ما أدى إلى قيام عدد من المفكرين والكتاب بالتنديد بما أسفرت عنه الثورة الصناعية في ظل نظام حرية العمل، من أثار اجتماعية ضارة. ويطالبون بالعمل على ايجاد حل لتلك المشاكل الاجتماعية التي اجتاحت أوروبا طوال القرن التاسع عشر بأكمله. وقد أخذ بعضهم يتقدم بأقتراحات وحلول مختلفة يعتقدون بأنها كفيلة بأعادة التناسق والوحدة داخل المجتمع، وأطلق على هؤلاء الدعاة اسم الاشتراكيين socialist، نسبة إلى اهتمامهم بشئون المجتمع Society وعرفت اتجاهاتهم المختلفة بالمذاهب الاجتماعية (الاشتراكية)، وإصطلاح الاشتراكية Socialism حديث نسبياً، ظهر في فرنسا وألمانيا وانجلترا حوالي العقد الثالث من ق 19 ويمكن أن نميز في إطار الفكر الاشتراكي ثلاث مدارس رئيسة:

1- الاشتراكية الخيالية أو الطوبائية Utopien socialism ذات الطابع المثالي، نسبة إلى كلمةUtopia المشتقه من اليونانية ("أوتوبوس" بمعني المكان الذي لا وجود له).

2- الاشتراكية العلمية (الماركسية) Scientific socialism.

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

وسيتم الإقتصار على الإشتراكية العلمية الماركسية كنموذج للمذاهب الاشتراكية.

الماركسية والمواطنة:

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

1- المفهوم الماركسي للحرية.

2- نظرية الدولة عند ماركس.

3- في نقد الديمقراطية الليبرالية وبيان نواقصها.

4- الديمقراطية الاجتماعية.

بالاضافة إلى تقويم عام للفكر الماركسي لمسألة المواطنة.

في نقد الديمقراطية الليبرالية والتأكيد على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية:

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

ولقد عارض ماركس الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية في عصره، ليس فقط من حيث استغلالها للعمال وتخريبهم، بتحويلهم إلى أناس عاجزين في علاقاتهم بالمجتمع، وإنتاجهم والأخرين وأنفسهم بل من حيث تأثيراتها السلبية على بنية المجتمع وتماسكة، وفي نقد للنظام الرأسمالي، وإنعكاساته على المجتمع يقول ماركس "إن الحياة الاجتماعية المدنية تفككت إلى أفراد مستقلين منشغلين بأنفسهم ومتحررين من مسئولياتهم الاجتماعية، فتركوا مندفعين على هواهم كالحيوانات البرية في غابة الرأسمالية وقد أوضح ماركس المضمون الطبقي للديمقراطية البورجوازية وكذلك حدودها ونواقصها–إذ هي برأيه تناسب نمو الطبقة الوسطي واقتصاد السوق وقد لاحظ أن البورجوازية تلجأ إلى استخدام الدولة كأداة قهر طبقية للحفاظ على الملكية وأنها تتحول مع تغير طبيعة الإنتاج إلى نظام تسلطي غير ديمقراطي يحول دون حصول الطبقة العاملة على حقوقها وبالتالي فإن ابتعاد الديمقراطية السياسية عن النتائج الاجتماعية والاقتصادية لمبدأ حكم الأغلبية يؤدي إلى بروز تناقض قوي بين القلة المالكة والأغلبية المقهورة، ولا يحسم هذا التناقض، ويحقق وحدة الإنسان مع نفسه، وحدة وجوده الاجتماعي والسياسي إلا من خلال لجوء الأغلبية العظمي في المجتمعات الصناعية والعمال إلى الثورة وإقامة نظام ديمقراطي حقيقي[98].

والواقع أن المدارس الاشتراكية بوجه عام قد أصابت في انتقادها للديمقراطية الليبرالية، ولا سيما عندما ذهبت إلى القول بأن الديمقراطية لا تكون –حكم الأغلبية– إلا إذا كانت نتائجها الاقتصادية والاجتماعية حقا لصالح الأغلبية،فمبدأ المساواة الذي هو جوهر الفكر الديمقراطي لا يمكن، أن يقتصر على الناحية السياسية فقط، إذ إن تفريغ الديمقراطية من مضمونها الاقتصادي والاجتماعي يشوه ممارستها ويحولها إلى نظام استغلالي وينسف أساسها الأخلاقي والقيمي[99].

هذا وقد أسهم الفكر الاشتراكي في ظهور حقوق جديدة تخالف في جوهرها –إن لم تكن تناقض- الحقوق والحريات التقليدية.فحق العمل وما يرتبط به من حريات والحق في التأمين ضد المرض، والعجز والشيخوخة وغير ذلك من الحقوق المسماه اجتماعية قد أضيف إلى قائمة الحقوق والحريات التقليدية التي بينها المذهب الفردي، ولا جدال في أن هذه الحقوق الجديدة تتضمن التزامات على عاتق السلطة تلتزم بها في مواجهة الأفراد على خلاف الحقوق التقليدية التي كانت تفرض على السلطة مجرد حمايتها ومنع الاعتداء عليها. "[100]

والجدير بالذكر أن الفلسفة الماركسية كان لها أثرها البالغ في العصر الحديث ولم يقتصر هذا الأثر على البلاد التي أقيمت فيها أنظمة اشتراكية، وإنما كانت لها آثار بعيدة المدى على الدول الرأسمالية ذاتها فقد عملت على تحقيق مستوى من المعيشة أفضل للأجراء واتخذت من الإجراءات الكثير لتخفيف حدة الفوارق بين الطبقات وقامت بتأميم الكثير من المصالح الاقتصادية الخاصة للصالح العام، حتى لا تجد الدعوى الشيوعية أمامها أرضا خصبة للغزو الاقتصادي، كما اتجهت إلى تقييد الحريات الاقتصادية (حق الملكية/ حرية التجارة/ الصناعة/ العمل) وإلي التدخل المتزايد في النشاط الاقتصادي حتي أصبح التوسع في القطاع العام، ظاهرة ملحوظة في دول أوروبا الغربية على ما في ذلك من مجافاة لأصول المذهب الفردي، كما تأثرت الدولة الغربية بالتصور الماركسي بأن المساواة تكون شكلية إذا لم تكن مساواة في الحقوق الاجتماعية. فبدأت تقرر للإفراد حقوقاً اجتماعية، وقد أخذت دساتير الدول التي صدرت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى والثانية بكثير من مظاهر الديمقراطية الاجتماعية، مقتفية في ذلك أثر الدستور السوفيتي، فتضمنت نصوصا عديدة قررت طائفة كبيرة من الحقوق الاجتماعية للأفراد وفرضت على الدولة التزاما ايجابيا لتمكين الأفراد من التمتع بمزايا هذه الحقوق من الناحية الواقعية [101]، بل وكان للفكر الماركسي في وقت لاحق أثره الكبير في ظهور ما سمي بدولة الرفاهية في المجتمع الأوروبي وأمريكا Welfare state بعد الحرب العالمية الثانية.

تبقي الإشارة إلى أنه بالرغم من هجوم ماركس على الديمقراطية الليبرالية إلا أنه لم يعتبرها مزيفة بل اعتبرها حقيقية وصحيحة ومهمة رغم نواقصها بالنسبة للجماهير الكادحة، واعتبرها تقدما مهما في تاريخ الإنسانية لا يقارن مع تخلف النظام الاستبدادية السابقة حيث نادت بإلغاء إمتيازات الأشراف والحد من السلطان المطلق للحكام وأن الديمقراطية الليبرالية على خلاف النظم السياسية السابق عليها فإنها توفر للعمال الإمكانيات القانونية للنضال في سبيل ظروف أفضل أي إمكانية تنظيم نفسها كقوة سياسية مستقلة[102].

لكن هذه الديمقراطية بحاجة إلى تطوير وإعطائها مضمونا أعمق وأوسع من خلال إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فهي السبب في رأيه – في تفريغ الديمقراطية من مضمونها بالنسبة للجماهير الكادحة وقد ركز ماركس في تحليله للديمقراطية البورجوازية على عامل الاستلاب السلعي أو الاغتراب. Alienation الذي يتسم به نمط الإنتاج الرأسمالي، ومعنى هذا الاستلاب أن المجتمع الراسمالى يخضع لقوانين اقتصادية موضوعية تعمل كأنها قوانين الطبيعية فهو مجتمع خاضع لقانون السوق الذي يتبلور في ظاهرة العرض والطلب، وتبدو هذه القوانين وكأنها قوة خارجية عن إرادة المجتمع 0 من هنا فان الهدف من إلغاء وجود الطبقات فى الطرح الماركسى ليس فقط تحقيق المساواة، بل يتحدد الهدف في تحقيق سيطرة المجتمع على مصيره، وتحريره من سلطان القوانين الاقتصادية بالمعني المطلق وبالتالي فإن ماركس يرى أن احلال ملكية جماعية للمنتجين محل الملكية الخاصة سوف يضمن هذا التحرر من نتاج الاستلاب السلعي، إلا أنه لم يصف بصورة تفصيلية آليات المجتمع اللاطبقي حيث اعتقد أن الممارسات الاجتماعية هي فقط التي تستطيع خلق ذلك الخط الجديد للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي [103].

الحرية في الطرح الماركسي:

إذا كان الفكر الليبرالي يعني بالفرد حريته، فإن الفكر الاشتراكي عموما والماركسي خصوصا، ليس أقل منه في هذه العناية والحرص، ومع ذلك فإن هناك اختلافا جوهريا بينهما، وهذا الاختلاف ينحصر في الوسيلة التي تحقق هذا الهدف. فبينما أنصار الليبرالية يرون أن حماية الحريات الفردية، لا تتحقق إلا بمنع الدولة من التدخل في نشاط الأفراد. فإن أنصار الفكر الاشتراكي يسلكون سبيلا مختلف تماما، فهم يرون أن حماية الحريات لايمكن تحقيقها بطريقة مرضية إلا بتدخل الدولة ولا يصح ترك أوجه النشاط المختلفة للأفراد. ويدور المفهوم الماركسي للحرية "على أنها ليست مجرد انتفاء الإكراه على ما يذكر الليبراليون، ولكنها تمثل سلطة الإنسان الحقيقية على الطبيعة وعلي الحياة الاجتماعية وعلى نفسة. ويزداد الإنسان حرية بقدر ما يزداد إدراكه للقوانين الطبيعية والعمل على تطبيقها من أجل تغيير الطبيعة والسيطرة عليها. وفي المجتمعات البدائية كان الإنسان عبدا للطبيعة الذي جهل سننها، فكان بمثابة حيوان عاجز خاضع للطبيعة. وبدأت معركة الفوز بالحرية مع بداية استئناس الإنسان للطبيعة، أي مع ظهور أدوات الإنتاج ونموها، وقدرة الإنسان على استخدامها ونمو النظام الإنتاجي والتنظيم الاجتماعي والعلاقات السياسية [104].

ويقوم التصور الماركسي للحرية على افتراضات أساسية تكاد تصدر كلها عن فكرة واحدة، هي أن النظام الاجتماعي هو مصدر كل ما عداه من نظم، أو هو بالأقل يهيمن على كافة النظم والروابط والحريات. ويترتب على ذلك ألا يكون للسلطة السياسة أو للنظم القانونية أو للحريات، وجود مستقل عن النظام الاجتماعي، وإنما هي كلها مجرد أدوات مسخرة للمحافظة عليه وتدعيمه. ومن ثم يكون المعنى الوحيد للحرية، هو معناها منظورا إليها من زاوية السيطرة الاجتماعية. فالحرية على وجه التحديد هي انتفاء استغلال الإنسان للإنسان. ولن يتحقق ذلك إلا بانهيار السيطرة الاجتماعية. التي تنبعث من نظام اجتماعي طبقي، تسيطر فيه طبقة على الطبقات الأخرى وتقوم فيه الدولة والقانون كسلطة في خدمة الطبقة المالكة ولن يتحقق ذلك إلا بقيام النظام الشيوعي، والذي تلغي فيه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فتختفي نتيجة لهذا الإلغاء الطبقات وأدوات القمع، وهي الدولة والقوانين، التي لم تنشأ إلا نتيجة لانقسام المجتمع إلى طبقات، لغرض السيطرة الاجتماعية الطبقية. وعندئذ تغدو إدارة شئون الجماعة، لا تنطوي على إكراه او سيطرة. "[105]

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

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

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

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

4- الحرية معنى اجتماعي، بمعني أنها ثمرة تحقيق نظام اجتماعي غير استغلالي، وليست مجرد نصوص قانونية أو وعود سياسية.

5- الحرية لا تتعارض مع اتساع السلطة إذ ترتب الماركسية على ارتباط الحرية بالنظام الاجتماعي، أنه بمجرد قيام نظام اجتماعي غير استغلالي، تكون السلطة السياسية النابعة عنه، والمسخرة لحمايته مبرأة من الاستغلال، وبالتالي لا يتصور أن تكون الحرية قيدا على هذه السلطة، وهي سلطة البروليتاريا. فالتعارض بين الحرية والسلطة، أمر متصور فقط في نظام طبقي وليس في نظام اجتماعي شيوعي، يحقق العدالة والمساواة "[106]

هذا وتقف الماركسة موقفا متعارضاً مع الليبرالية بالنسبة لحقوق الأفراد فبينما تنتصر الليبرالية للفرد وحريته ضد كل سلطة، فإن الماركسية تقدم الجماعه على الفرد، وتقوم بإعلاء الحقوق الاجتماعية والاقتصادية على الحقوق الفردية والتقليدية، وأنه يجب على مصلحة الفرد أن تتراجع أمام المصالح العليا للمجتمع، فالفرد ليست له حقوق طبيعة ثابتة، وليس له وجود مستقل عن المجتمع الذي يعيش فيه، وإنما هو خلية في كيان الجماعة، وحقوقه ليست إلا امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة، تقررها الجماعة كما تشاء فالجماعة هي غاية الحياة السياسية.

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