

المواطنة والدولة في الفكر العربي الحديث : أزمة علاقة أم مازق غياب

ياسر قنصوه *

"عندما تغدو كل الصفات غير مفيدة لا يبقى حينئذ سوى الاعتراف بـ"الأزمة" وجعلها أساس الحالة السوية الجديدة"⁽¹⁾. ولعل ما يفعله المفكرون العرب المعاصرون يمكن إدراجه في سياق هذه الرؤية، أي(الاعتراف) حينما يسألون أنفسهم عن طبيعة العلاقة بين المواطن والدولة في العالم العربي، فيؤكدون وجود أزمة في الفكر السياسي العربي(الإسلامي) الحديث، حيث أنه لم يقدم تصوراً دقيقاً وفعالاً لقيام علاقة توافقية بين الحقوق والواجبات اللتين تمثلان طرفي المعادلة الصحيحة للمواطنة. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الحديث قائم حول خلل قد أصاب صورة العقد الاجتماعي Social contract الذي "يعد وصفاً عاماً لوجهات النظر التي تطرح جملة من الأفكار المعنية بالشرعية Legitimacy والالتزام السياسي Political obligation في إطار عقد معين"⁽²⁾. ولإيجاد حل يقدم كل مفكر عربي معاصر مهتم بهذه القضايا إسهامه النظري في محاولة للكشف عن أوجه الخلل أو التآزم ومعالجتها من خلال رؤية ملأمة من أجل الوصول إلى توافق يؤسس لعلاقة صحيحة بين المواطن والدولة. غير أن تلك المعالجات قد تضيف شيئاً إلى التراكم النظري للبحث العربي(المستديم) عن مخرج للتآزم العلائقي بين المواطن والدولة، لكن المعالجات ومنذ بواكير عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر تبدو رؤى إصلاحية تتسم بالطابع النفعي أكثر من كونها حشد من الأفكار ووجهات النظر المتباينة والمختلفة التي تصب في نهاية المطاف في قالب نظري متماسك يعد نواه لنظرية سياسية عربية. فعندما نشير إلى كم من النظريات أو الاجتهادات المطروحة على ساحة البحث السياسي العربي المعاصر فإننا نتحدث عن محاولة استيعاب مفردات المنظومة السياسية الغربية وتعريبها أو تأويلها في محاولة لاستباق الخطى نحو اللحاق بركب التقدم أو المدنية. وهكذا يبدو(سيناريو) الاجتهاد المعاصر أشبه ما يكون بمثيله في "فكر الإصلاح العربي الإسلامي الحديث، وهو ينحصر في المستوى السياسي السوري، ويقرأ المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم من المأثور وقد واجه مشكلاً آخر يتعلق بجهاز المفاهيم المستعمل، إنه استعمل مفاهيم مثل "الحرية"، "الدستور"، "المصلحة"... الخ، وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسساته المخصوصة. إن هذه المفاهيم التي آلت إلى مفكري الإصلاح، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلالتها الدينية"⁽³⁾.

وقد تبدو الصورة المعاصرة للفكر السياسي العربي محاولة لتجنب أخطاء فكر الإصلاح السياسي الحديث من ناحية، ومعالجة فكرية جديدة لتأزم العلاقة بين المواطن والدولة في العالم العربي من ناحية أخرى – لكن "الأزمة هي فترة تحد لاستقرار نظام من الأنظمة ما وقابلية استمراره" (4). وإذا حاولنا تطبيق مفهوم الأزمة على العلاقة القائمة بين المواطن العربي والدولة الحديثة في القرن التاسع عشر، فإننا نبدو متعسفين في تطبيق هذا المفهوم، إذ لم تعایش النصوص الأساسية للفكر السياسي العربي الحديث، والتي شكلت فيما بعد إلى حد كبير صورة الخطاب السياسي العربي المعاصر أزمة علاقة، فنصوص الرواد: الطهطاوي، خير الدين التونسي والأفغانى، والكواكبي، ومحمد عبده لم تبحث هذا الأمر الخاص بالعلاقة بين شرعية النظام السياسي للدولة والالتزام السياسي أو بين حقوق المواطن وواجباته أى المواطنة فى صورتها الحقيقية، فالبحت ليس وصفة علاج شافية يقترن فيها المآثور بالمستحدث فيزول الكرب إنه ليس ليست مجموعة من التوصيات القيمة بمقومات المواطنة الصالحة فى ظل دولة مثالية. وإذا لم يكن هناك حضور علائقي بالمعنى الفكرى، فكيف تتولد أزمة علاقة؟ وإذا سلمنا (افتراضاً) بعدم وجود أزمة أصلاً، فهل يمكن تصور أن ما لدينا يمثل (مأزق غياب) بالنسبة لمعنى المواطنة التى عرفتها الدولة الحديثة، قياساً على فكرة أن الأزمة وإن وجدت فقد طال مداها الزمنى – منذ القرن التاسع عشر حتى الآن – حتى تجاوزت كونها (أزمة) إلى حالة (مزمنة).

ولنأخذ صورة الدولة الحديثة كما حددت ملامحها كتابات رواد الإصلاح فى الفكر العربى تحديداً عند المصلحين الرائدین رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي، كمدخل لإدراك مسألة المواطنة، وتحديد أوجه التداخل أو عدم التوافق مع ما تقرره الدولة من التزامات أو واجبات فى مقابل ما تسلبه من حقوق لا معنى للمواطنة بدونها.

بداية، كانت النظرة الكلاسيكية للدولة بوصفها تجريداً لأفكار القوة والسلطة، ولقد كان الاهتمام الرئيسى للفلاسفة القدامى ينصب على العلاقة بين البشر والسلطة السياسية... وقد انشغل الفلاسفة السياسيون لاحقاً بالعلاقة بين الأفراد والدولة، وهى مشكلة الالتزام السياسي التي كانت تنطوي ضمناً على أسئلة مثل "لم يتعين على أن أطيع أوامر الدولة؟ ومتى يمكن عصيانها ما إذا كان ذلك ممكناً على الإطلاق؟" (5).

ولتكن البداية من خلال ما كتبه "رفاعة الطهطاوي"، ليس بوصفه رائداً فحسب، لكن لانتمائه لوطن (مصر) تجلت فيه صورة الدولة بمفهومها الكلاسيكي وأيضاً تبدت فى تجربته السياسية على نحو خاص ملامح الدولة المركزية الحديثة. ومن هذا المنطلق بدت كلمة "الوطن" ذات الخصوصية لا الدولة بالمعنى الاصطلاحي الشائع هى الأقرب إلى وجدان الطهطاوي إذ يقول: "وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه من أهل الوطن كما رغب فيه الشارع، ففي الحديث حب الوطن من الإيمان" (6). وهكذا يتصور "الطهطاوي" من منطلق عاطفى – إيماني أن الغاية الأساسية للمواطن هى حب الوطن، "ولذا يكرر الطهطاوي كلمات "الوطن" "وحب الوطن" فى مناهج الألباب وفى كتابه فى التربية... ويبدو أن الطهطاوي أحياناً، عندما يستعمل هذه العبارة، كأنه يستعملها فى معرض بحث

عام عن حقوق أى مجتمع من المجتمعات وواجباته. فيصبح معنى حب الوطن لديه، أحياناً، كمعنى العصبية فى عقيدة ابن خلدون أى شعور التضامن الذى يجمع بين أبناء المجتمع ويشكل أساس القوة الاجتماعية" (7).

والملاحظ فيما سجله "الطهطاوي أمرين: الأول: روح القديم التي تسرى فى وجدان رفاة الطهطاوي والتي تؤكد على معنى الانتماء العاطفي كما الحال فى الروح القبلية أو العصبية. الثاني: أن لفظ الوطن يشير إلى خصوصية قطرية لا قومية بالمعنى العروبي ولا- دينية بمعنى الخلافة الإسلامية التي تفترض الانضواء الكامل تحت راية الحكم العثماني، وهو ما حاولت تجربة الدولة المركزية الحديثة فى عصر "محمد على" الفكاك نسبياً منها فى محاولة لتأكيد الاستقلال النسبي لمصر. وعلى الرغم من وعى رائد نهضوى كرفاعة الطهطاوي بالمشكلة السياسية والاجتماعية، إلا- أنه اختزلها فى بيان أوجه نظرية السياسة التنفيذية، فيلجأ إلى الحديث عن فصل السلطات بالمعنى الذى أوضحه "مونتسكيو" للحد من سلطة الحاكم المطلقة، لكن يعيد الأمر فى النهاية إلى السلطة التنفيذية التى على رأسها الملك. "فالقوة الأولى قوة تطبيق القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة والسياسية الشرعية، الثانية قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هى القوة الملكية المشروطة بالقوانين... فإنها حق خاص بولي الأمر من أول وهله لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذى ينسب إليه تقنين القوانين حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هى أركان القوة الحاكمة" (8). ولعل السؤال الجدير بالطرح: لم أهمل رفاة الطهطاوي وهو بصدد الحديث عن فصل السلطات حيوية العلاقة القائمة بين الحقوق والواجبات أو بين الشرعية والالتزام السياسي أو الصورة المتخيلة للعقد الاجتماعي، وأخيراً بين المواطنة والدولة، واكتفى "الطهطاوي" بعرض لوحات تشريعية وتنفيذية مترجمة فى غالبها، ومعرّبة ومؤولة بالنسبة لبعضها. فالمفكر الذى تحدث عن الحقوق المدنية لم يذكرها بوصفها حقوقاً تجاه الدولة ممثلة فى نظام الحكم الذى يستمد شرعيته من قبول المواطنين له، وبالتالي يتحقق الالتزام السياسي المائل فى القيام بـ(الواجبات) الموكولة إليهم، إنه يضع تصوراً للحقوق المدنية فى إطار المعاملات المتبادلة بين الأفراد أى حقوق أهالى المملكة الواحدة بعضهم على بعض "وبسط الكلام على عموم الرعية أن يقال أن لهم حقوقاً فى المملكة الواحدة بعضهم على بعض وتسمى بالحقوق الخصوصية الشخصية فى مقابلة الحقوق العمومية وهى عبارة عن الأحكام التى تدور عليها المعاملات فى الحكومة" (9).

ويشير مفهوم (الرعية) إلى غياب أحد طرفى العقد الاجتماعي وهو المواطن الذى تحمى الشرعية حقوقه المصانة فى ظل قدرته على منح القبول أو حجبها عن النظام السياسي الحاكم، فالرعايا عليهم الالتزام بنوعية محددة من المساواة، أى المساواة عند جمع الضرائب، التجنيد الإجبارى... الخ، إذن يبدو الأمر بالنسبة لصورة العقد الاجتماعي الذى لا معنى للحقوق والواجبات بدونها، إنه عقد ينص على الالتزام السياسي فحسب فى مقابل

غياب الشرعية التي تصون حقوق المواطنة إن جاز التعبير. وإذا كانت الشرعية بصورتها المجازية المعاصرة "بوصفها خزاناً يحافظ النظام الحكيم على مستوى معين فيه، فإذا انخفض مستوى الشرعية أكثر مما ينبغي فإن النظام سيسقط" (10). فإن فكرة الرعية والراعي أو السلطة الرعوية تعيدنا إلى إرث قديم سابق بقرون على مفهوم الدولة الحديثة من ناحية، وبمثابة إلغاء لفكرة المواطنة من القاموس السياسي العربي الحديث من ناحية أخرى غير أن مسألة غياب الشرعية في مقابل حضور فكرة دولة السلطة الرعوية تحيلنا إلى جرح غائر في الجسد السياسي العربي-الإسلامي طالما استنزف طاقة وجهد الفقهاء السياسيين عبر التاريخ العربي دون أن يندمل!

ومن أجل الوحدة الإسلامية لم يكن ثمة التفات لمسألة الشرعية أي جماهيرية الإمام(الشورى فالعقد فالبيعة) حيث تقوم الدولة عن طريق القوة والتسلط المجردين. "لكنها حينئذ لا تبقى وحدة إسلامية بل تصبح وحدة كسروية أو قيصرية كما لاحظ ذلك بعض كبار الصحابة مثل الحسين بن علي، وعبد الله بن عمرو وعبد الرحمن بن أبي بكر عندما أرادهم معاوية على البيعة ليزيدا ابنه من بعده... وتعلمنا معاناة المفكرين السياسيين المسلمين الطويلة أن قبول "أهون الشرين" لا-تغير من واقع الأمر شيئاً، ففقد الشرعية يعود إلى فقد الوحدة، وخسران قضية الإسلام كله على المدى الطويل" (11).

وعندما يستخدم "الطهطاوي" لفظ "رعية" بدلاً من المواطنين فإنه لا يستدعي موروثه العربي الإسلامي فحسب، بل يضع نصب عينيه الدولة المركزية الحديثة التي أقامها "محمد علي" في مصر ذلك المستبد العادل في رأيه، "إذن لم يتمكن الطهطاوي من تجاوز درس الأزهرى، كما كان يمارس في زمنه، وفي الزمن الذي تلاه، عندما تخلى محمد علي عنه وأرسل البعثات إلى أوروبا، إنه بالرغم من عدم عودته إلى الأزهر ظل تلميذاً وفيماً للدرس الأزهرى المحدد بخاصية الاجترار وتعليق الأسئلة... لهذا يمتلى نص الطهطاوي بالنفحة الوعظية، وعظ الدين ووعظ الأخلاق الدينية" (12).

ومن منطلق هذا الإرث يفضل الطهطاوي نظام الحكم الملكي على ما عداه من سائر الأنظمة السياسية الأخرى فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلا بروحه ولكن من لطف الله تعالى بعباده أنه أجرى عادته في كل زمان وأن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ويردع أهل الفساد عن المظالم ويصنع للرعية جميع المصالح، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وظالم" (13).

وإذا نظرنا إلى عبارة أخرى يسطرها الطهطاوي فإننا نعرف يقيناً المغزى وراء أفضلية النظام الملكي، إذ يقول "فلا- يفهم الملك إلا- بالرعية ولا- تفهم الرعية إلا بالملك كالأبوة والبنوة.."(14) وفي ظل تلك(العلاقة الحميمة) بين الملك والرعية أو الأب والأبناء لا يوجد معنى لنظرية في المواطنة أو العلاقة بين الحقوق والواجبات.

وفي الوقت الذي وقع فيه السلطان العثماني سليمان بن سليم فرماناً يجعله "المالك الحر لجميع أرض مصر" وقع فرماناً آخراً نصه "لا تخرج امرأة إلى الأسواق والشوارع ولو

منتقبة إلا العجائز، ومن تخالف تضرب وتربط من شعرها فى ذيل حمار وتطاف بها فى القاهرة" وفرماناً ثالثاً: "نطلب من الناس جميعاً أن يسيروا بمقتضى الشريعة ويعملوا بموجب السنة، حدث هذا فى القرن السادس عشر فى ظل "الدولة العثمانية العلية" أى السلطان العثمانى وحكومته لا- البلدان والشعوب المنضوية تحت لواء الدولة. "وكان العثمانيون يسمون نظامهم الدولة العلية، ويسمّون أنظمة الآخرين دولاً أجنبية" (16) ومن الدولة العثمانية العلية بصورتها الاستبدادية المطلقة ممثلة فى السلطان سليمان بن سليم المالك الحر لجميع أرض مصر إلى "محمد علي" مؤسس الدولة الحديثة فى مصر بعد ثلاثة قرون- ليصبح الحاكم المستبد والرأسمالى الأول والأوحد. "وقد سعى محمد علي إلى وضع إطار لعلاقاته مع أوروبا لا بوصفه كحاكم فحسب، بل باعتباره التاجر المسيطر والوسيط الأول والرئيسي بين المنتج الزراعى فى ريف مصر والأسواق فى أوروبا" (17).

إن المشكلة الحقيقية المؤثرة فى صياغة الفكر السياسى العربى الحديث ليست القطيعة الفكرية مع نمط الدولة العثمانية العلية باستبدالها المطلق الذى لا يتيح الفرصة لتحقيق المواطنة، بل تبعية الفكر السياسى لذلك الحضور الطاغى للدولة سواء القديمة أو الحديثة فليس ثمة أزمة قائمة فى العلاقة بين "قديم استهلكت تفاصيله وامتعت مستجداته وبين محدث يملئ شروطه على واقع مغاير منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر، بل إن جوهر المشكلة يكمن فى أنه لم تكن هناك مقومات أساسية للمواطنة التى تحقق استقراراً يمكن أن تتهدده فى لحظة ما "أزمة" يمكن معالجتها بحلول توافقية أو تنظيرات متعمقة كالتى يحاول المفكرون العرب الآن العمل على تراكمها بغية صياغة نظرية سياسية عربية معاصرة.

إن "مأزق الغياب" المزمّن لا- يعنى الخروج منه اصطناع أزمة علاقة بين شرعية والتزام سياسى أو حقوق وواجبات تهدد استقرار الدولة فى العالم العربى سواء من "داخل" أى "قوى شعبية معارضة" أو من "خارج" بمعنى ثقافة غريبة وافدة بمصطلحاتها ومفاهيمها التى تبعث على التغيير، وإنما ما يهّم بالدرجة الأولى هو الوعى باختلاف نمط الدولة فى الغرب، إذ إنها محصلة حراك اجتماعى وسياسى واقتصادى له طبيعته الخاصة، "إنه فى النمط الشرقى تقوم الدولة عادة ب"خلق طبقتها" بينما فى النظام الرأسمالى تقوم الطبقة "بصياغة الدولة على هواها" (18).

لم يكن رفاعة الطهطاوى وحده من فرضت عليه طبيعة الدولة المركزية شروطها من ناحية، وتراثه الفقهى السياسى القائم على الوعظ وإسداء النصيح للحكام مع الإقرار بحكمهم المستبد بالإضافة إلى رغبة إصلاحية تستمد مقوماتها النظرية من التجربة الغربية من ناحية أخرى. وبموازاة تجربة الطهطاوى، ومن نفس منطلقاته إلى حد كبير جاءت تجربة خير الدين التونسي فى تونس لتعبر عن كيفية قيادة الدولة للإصلاح، ولتتبع ذلك تبريرات نظرية لما يحدث، وأيضاً لا يمنع الأمر من استنارات مفاهيمية غريبة معربة ومؤولة وفقاً للضرورة السياسية.

كانت الإصلاحات أو التنظيمات التي قام بها الباي أحمد والباي محمد الصادق في الفترة الممتدة من 1839-1861م مبرراً كافياً لأن يسجل خير الدين التونسي أفكاره عن الإصلاح مستعيناً بمفاهيم سياسة غربية يتم تطويعها لتخدم مفاهيم السياسة الشرعية لكنه لا يلبث أن يبدأ بخلط واضح بين مفهومى الدولة والحكومة فيقول: "أما الدولة فبكون المجلس(مجلس الوزراء) لا يتوقف بعد ذلك فى أن يسوغ لها أخذ ما تقتضيه المصلحة من المال والرجال) ويشير بمصطلح المملكة إلى معنى الدولة بالمعنى المعاصر فيقول: "وأما فائدة المملكة فبثبوت استقامة سيرة المباشرين لمصالحها فيهن عليها صرف أموالها ودماء أبنائها حيث كان فيما يعود بالنفع عليها"(19).

إن "التونسي" يركز على مهام السلطة التنفيذية التي على رأسها الحاكم أو الملك أو صورة المستبد العادل الذي به تتقوم الدولة وتترقى، "إذ إن سعادة الممالك(الدول) وشقاوتها فى أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"(20).

إن رغبة التونسي في الإصلاح تتوافق مع حماس الطهطاوي لذات الموضوع، غير أنهما لا يلتفتان لدلالية المفهوم فى سياق بيئته المعرفية – الاجتماعية الأصلية. فهما يتحدثان باستتارة سياسية فى دفاعيهما عن التنظيمات السياسية التي تستمد فعاليتها من الدستور، أى نظام حكم دستوري، لكن فى ظل سلطة مستبد عادل من يضمن سلامة التطبيق؟ فتأويل الشورى بوصفها ديمقراطية الحكم النيابى لا تبدو منسجمة مع روح السياسة الشرعية، أى حماية حقوق العباد، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفسد على جلب المصالح وارتكاب أخف الضررين... الخ. ومن هذه الزاوية كيف يستقيم مبدأ الحرية المدنية فى إطار المجتمع المدني مع مقومات السياسة الشرعية وعندما يتحدث عن الحرية المدنية فإنه يقسمها إلى قسمين – من وجهة نظر غربية – فيقول: "إن لفظ الحرية يطلق فى عرفهم بازاء معنيين: أحدهما يسمى الحرية الشخصية - أى الحرية المدنية فى النص الفرنسي- وهو إطلاق تصرف الإنسان فى ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبنائه جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضمه فى ذاته ولا فى سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشئ لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرره لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية"... المعنى الثانى: الحرية السياسية، وهى تطلب من الرعايا التداخل فى السياسات الملكية والمباحثه فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "من رأى منكم فى اعوجاجاً فليقومه"، يعنى انحرافاً فى سياسته للأمة وسيرته معها"(21). لكن التونسي وهو يقرر قيمة المشاركة السياسية فى ظل مجتمع أو دولة أو مملكة يتحدث بلغة الاستتارة التي عرفها فى المجتمع الأوروبى والتي شكلت تجربته الليبرالية المتألفة فى القرن التاسع عشر، إلا أن المفاهيم الليبرالية يتم التعبير عنها بلغة الموروث السياسي حيث تختلف الدلالية، ويغيب الحضور الفعال للمفهوم عند تجربته فى

بيئة مغايرة، ولذا فإنه لا- يلبث أن يتراجع عن دعوته إلى حرية قد تؤدي إلى عواقب وخيمة تهدد نظام المملكة. فيشير إلى قول "مونتسكيو": "إننا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التي كانت حاصلة على الحرية التامة، نرى أن الحال قد يقتضي أرخاء الستر على الحرية أرخاء وقتياً" (22).

وتشير الاستعانة بمونتسكيو لا روسو برغم معرفة الرائدتين بالتالي وأحياناً الإشارة إليه وربما يعود ذلك إلى اهتمام "مونتسكيو" بالسلطة والقوانين اللازمة لإدارة الأمر السياسي كما قدمه في مؤلفه الأشهر "روح الشرائع أو روح القوانين"، بينما يقود "روسو" مباشرة إلى العقد الاجتماعي أو المدخل الرسمي للمواطنة، فالمواطن عنده هو ذلك الفرد المستقل الذي بوسعه الموافقة أو حجب الموافقة عن حكامه، ولذا فإن صورة العقد الاجتماعي عند روسو تصوغه هذه العبارات: "وفي حالة إتمام عقد الاتحاد، فإن هذا العقد يوجد كياناً مصطنعاً وجماعياً بدلاً عن عدد الأعضاء المتعاقدين بقدر ما يملكونه من أصوات، ومن خلال العقد يستمد هذا الكيان وحدته، وذاته المشتركة وحياته وإرادته وكان هذا الكيان العام المكون من إتحاد جميع الأشخاص يسمى مدينة City ولكنه يعرف الآن بالجمهورية Republic أو الجسد السياسي. ويطلق عليه أعضاؤه اسم الدولة، وعندما يلعب دوراً سلبياً يسمى دولة State، ومتى قام بدوراً إيجابياً يطلق عليه صاحب السيادة Sovereign... أما الأعضاء المشتركين فإنهم يعرفون على نحو جماعي بالشعب People وبوصفهم أفراداً يدعون مواطنين Citizens في حدود مشاركتهم في السلطة السيادية، ورعايا Subjects بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة" (23).

لم تكن صورة العقد الاجتماعي التي قدمها "روسو" ملائمة للطبيعة التركيبية التي حكمت الفكر السياسي في الإسلام فهذه الرؤية التحليلية التي قدمها "روسو" لإدراك أبعاد العلاقة بين المواطن والدولة وبين الحقوق والواجبات تمثل قطيعة مع ما استقر عليه تاريخياً في الفكر العربي الإسلامي في مسألة دمج كافة السلطات في صورة الحاكم الفرد الذي يعد مسؤولاً عن رعيته الملزمين بإطاعته دون مسئولية تجاههم اللهم سوى عدله وإنصافه اللذين يعطونهم الفرصة الوحيدة للتمتع بحقوق مواطنتهم.

الهوامش

(* باحث من مصر.

1- أندري جورتنس Adre Gorz في كتاب أولريش بك Ulrich Beck: "هذا العالم الجديد: رؤية مجتمع المواطنة العالمية" ترجمة أبو العيد دودو، كولونيا (ألمانيا)، منشورات الجمل، 2001، ص 9.

-Roger Scruton, A Dictionary of Political Thought, N.Y. Hill and Wang, 1984, p. 431.

3- على أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 1985، ص25-26.

4- فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الأولى، 2004، ص177.

5- المرجع نفسه، ص626.

6- الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية، تقديم حلمي النمنم، دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2002م، ص349.

7- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، راجعه أديب القنطار، بيروت، دار نوفل، 1997، ص88.

8- الطهطاوي، مناهج الألباب، ص349-350.

9- المرجع نفسه، ص360.

10- فرانك بيلي، ص372.

11- رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار اقرأ، الطبعة الثانية، 1981، ص143.

12- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص39.

13- الطهطاوي، مناهج الألباب، ص349.

14- المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

15- خالد محمد خالد، مواطنون.. لا- رعايا، القاهرة، مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثني، 1964، ص26.

16- رضوان السيد "المصطلح السياسي العربي الحديث" نظرة في أصوله وتحولاته الأولى، فصلية "الحوار" العدد (10)، السنة الثالثة، صيف 1988، ص18.

17- Beginning of modernization in the middle East: The nineteenth century, ed. By Plok and Chambers, Chicago, Chicago University Press 1968, p.65

18- نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة

العربية، 1989، ص14.

19- خير الدين التونسي، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ن 1985، ص256.

20- المرجع نفسه، ص242.

21- المرجع نفسه، ص243-244.

22- المرجع نفسه، ص263.

-23Rousseau, The Social Contract, penguin Books, 1968, PP.61, 62.