الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

المشروع : فلسفة الأخلاق (التسامح والمواطنة)

اليوتوبيات والمواطنة

مقاربات أكسيولوجية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب :
شريف الدين بن دوبه

إشراف :
الدكتور صايم عبد الحكيم

أعضاء لجنة المناقشة :

أ.د.عبد اللاوي محمد	أستاذ تعليم عالي	رئيسا	جامعة وهران
د.صايم عبد الحكيم	أستاذ محاضر ــ أ ــ	مقررا	جامعة وهران
أ.د.بن مزيان بن شرقي	أستاذ تعليم عالي	مناقشا	جامعة وهران
د.سواريت بن عمر	أستاذ محاضر ــ أ ــ	مناقشا	جامعة وهران
د.دراس شهرزاد	أستاذة محاضرة ــ أ ــ	مناقشا	جامعة وهران

السنة الجامعية : 2009 – 2010

الإهداء

إلى

من كانت بطبيعتها وبجِبلّتها مصدرا لقيم الوطن والمواطنة..

إلى من كان رحمها أول وسط جمع بينا وبين الوطن ؛ فمنها كان غذاءُنا ، ومن الوطن كان غذاءُها ..

فكانت بطبيعتها مدرسة الولاء، الحب، والتفاني ، وإلى من شاركها بفكره وقلبه مسؤولية هذا الأمل ..

إلى أمي ...إلى أبي .

شكر وتقدير

إذا كان الجزاء من جنس العمل،فإن جزاء العلم ليس من جنس العمل ،
فطالب العلم لا يجد الجزاء المناسب لرجال المعرفة والعلم غير الشكر والعرفان..
وعليه أتقدم بالشكر لأستاذي المحترم : الدكتور صايم عبد الحكيم
وإلى جميع من ساهم في ميلادنا الفكري

PDF Complete
Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ملخص البحث

المقدمة :

تناولنا في المقدمة فكرة المواطنة كقيمة أخلاقية وحاولنا بيان طبيعتها المتعالية ، وقيام المجتمع واستمراره المشروط بها ،وتعرضنا لحركة القيم الأفقية وتاريخيتها التي شهدت تعارضا وتضاربا في مسألة القيم ، والمواطنة كقيمة أخلاقية كانت موقع اختلاف ومحطة جدال بين رجال الفكر ورجال السياسة .

الفصل الأول :

يتألف هذا الفصل من ثلاث مباحث حاولنا فيها بيان المبادئ الأولى والبنيات الفكرية الأولية في التفكيرالفلسفي والسياسي لفكرة المواطنة

المبحث الأول :

تعرضنا فيه لمفهوم المواطنة لغويا من خلال المقاربات اللغوية وللمفهوم في حركته الأفقية التاريخية

المبحث الثاني:

تعرضنا فيه لقيم المواطنة ، وحاولنا وضع توصيف شامل لجملة القيم التي تنصهر فيها المواطنة كقيمة .

المبحث الثالث :

تعرضنا للمواطنة في السياقات الفلسفية عند أرسطو وعند فلاسفة الأنوار ، وفي السياق السياسي ، حيث كانت البداية مع الرومان ، ثم تعرضنا للمواطنة في إعلان الجمعية العامة الفرنسية سنة 1789، الى حقوق المواطنة في المنظور الدولي (هيئة الأمم المتحدة)

الفصل الثاني

تعرضنا فيه للتفكير الطوباوي ، وكيفية تعاطيه مع مفهوم المواطنة من الناحية القيمية ، وكيف ساهم في تطور وبلورة مفهوم المواطنة في الحقل السياسي .

ويتفرع الفصل الثاني إلى ثلاث مباحث :

المبحث الأول:

قمنا بتوصيف لأهم الطوباويات اليونانية ، وتأسيسها لفكرة المواطنة وقيميتها ، في قسمين

أفلاطون نموذجا

المبحث الثاني :حاولنا البحث في بعض النماذج الطوباوية التي شهدها الفكر الإنساني في العصور الوسطى التي اتسمت بالطابع الديني وكان النموذج في الفكر المسيحي طوباوية سانت أوغسطين في كتابه مدينة الله .، ثم تعرضنا في الفكر الإسلامي أبو نصر الفارابي من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة .

المبحث الثالث:

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

حاولنا البحث في يوتوبيات العصر الحديث عالجنا فيه يوتوبيا بلورة المفهوم ، أما النموذج الثاني فكان توماسو كامبانيلا ،كنموذج لليوتوبيا الرومانسية

الفصل الثالث

يتفرع إلى ثلاث مباحث إذ حاولنا التعرض فيه للمقاربة والتقاطعات القائمة بين الافتراضات الطوباوية وفكرة العولمة

المبحث الأول: المواطنة والإنسان العالمي تعرضنا في هذا المبحث للآليات المتضمنة في المواطنة والتي تؤهلها لإنشاء المواطن العالمي .

المبحث الثاني: وعنوانه نهاية المواطنة تعرضنا في هذا المبحث لنهاية الانتماء الجغرافي والسياسي الذي كان منشأ للمواطنة بالصيغة الكلاسيكية والظروف التي كمنت وراء انهيار هذا التصور ، والمشاكل التي طرحتها ظاهرة الهجرة على التعديل في مفهوم المواطنة

المبحث الثالث : الذي كان عنوانه العولمة يوتوبيا جديدة ، إذ عالجنا فيه العولمة كظاهرة جديدة ، وإشكالية الأمركة ،و مشكلة ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ، وعلاقة العولمة بفلسفة النهايات ..

و في الخاتمة تعرضنا فيها لذكر الارتباط الوثيق بين التصورات الفلسفية (المثالية على الأخص) في بناء التصورات الاجتماعية والسياسية الموضوعية كابيستيمية ، وكممارسة فالفكر الفلسفي كان ولازال وسيبقى رافدا لازما وضروريا في تأسيس الفكر والممارسة عند بني البشر .

المقدمة

الإنسان كائن ثلاثي الأبعاد ، عقل يستقرئ الحق ، وإرادة تستقطب الخير ، وحسٌّ يستقطر الجمال، قيم ثلاث، وجّهت، ولا زالت توجِّه الحركة الإنسانية في كل الحقب، وفي جميع الأمصار، فالسلوك الإنساني لا يخلو من دلالات قيمية، فمهما يكن الفعل إلا ويتضمن نسبة من القيم،ودليلنا في ذلك أن الإنسان يضفي هذه الأحكام على الأشياء، وعلى الحيوانات، فيصف الحصان بالنبل، والثعلب بالمكر، والكلب بالوفاء ، فمنظومة القيم جزء من هوية الفرد، والجماعة ولذا فقد كانت مسألة القيم من بين القضايا الرئيسة التي اهتم بها الفلاسفة، وبما أن السمة التي تطبع هذا الفضاء هي التعقيد، فإن تعدد المذاهب والرؤى هي عنوان هذا المخاض، ففلاسفة العقل يقرون بتعالي هذا العالم، وموضوعيته، بحكم كمالية القيمة في ذاتها، فالقيم المرجوة لا تتطابق مع السلوك أو النهج المتبّع لبلوغها، فالفرق بين الغاية والفعل، يماثل الفرق بين الفكر والحركة، فالصورة الذهنية لأي سلوك تبقى كاملة، ولكن البعض الآخر من الفلاسفة يعتقد أن القول بالتعالي، يجعل من الحركة الإنسانية نحو هذه القيم أمرا عبثيا ،فالقيم لا تملك وجودا مستقلاً ومجرّدًا، بل تملك مظهرا وجوديا ، وتجليا في حياة البشر ، فإدراك القيمة لا يتسنّى للإنسان إلا من خلال رؤيته للفعل ، فالجميل لا يدرك كجميل، بل يدرك في شيء ما، في الجمال الإنساني، أو في المناظر الطبيعية ،فإدراك القيم يحصل بنوع من الرؤيا الباطنية ، والتي لا تحاكي الرؤيا العقلية الحاصلة في إدراك المعاني الكلية ، وإنما هي وجدانية ، فإدراك الطفل لهذه القيم، كما يدركها الراشد ، دليل على أصالتها، ووحدتها، فعالم القيم ليس هو عالم الراشد فقط، بل عالم الإنسان ككل ، ومظاهر القيم لا يمكن حصرها، فهي تتغير أفقيا ، وعموديا، من فرد لآخر ، ومن مجتمع لآخر، فثقافة جماعة معينة هي منظومتها القيمية ، إذ لا يمكن تحديد الثقافة في نمط معين، وكل تحديد وتنميط لهذه الثقافة أمر فاقد للمنطقية، والمشروعية ،ونظرا لهذه الصعوبات ارتأينا أن نبحث عن القيم في عالم اليوتوبيات، التي هي تعبير أدبي ،وسياسي ، وديني عن منظومة القيم التي يعايشها الإنسان بعقله وقلبه، كما أننا نعتقد ان اللجوء الى هذا العالم من اليوتوبيا أفضل من اللجوء الى المذاهب أو الديانات لأنها منطلق الخلافات، فلا يعقل أن ينطلق الحوار من منطلقات خلافية، وبما أن اليوتوبيا هي ذلك الفن الأدبي الذي يحسن الإخفاء ، فإننا نعتقد أن المواطنة التي يتشدق البعض بحداثيتها، وأنها لا تمتُّ بصلة الى التراث الكلاسيكي عموما، والشرقي خصوصا،هي قيمة موجودة في عالم القيم ، فهي قيمة أخلاقية قبل أن تكون مصطلحا تقنيا سياسيا فالهوية الثقافية لكل فرد أو جماعة جزء من الطبيعة، وإذا أصبحت هذه الهوية دائرة مغلقة يتحرك فيها الفرد أو الجماعة ، فإن مستقبل الجماعة يكون في خطر، لأن الانتماء والتعصب للهوية يصبح أحيانا عائقا أمام التعايش بين الأفراد ، يعتقد رجال السياسة، وفلاسفة الأخلاق في عصرنا أن المواطنة من أفضل الحلول السياسية ،فهي مشروع يستطيع المجتمع السياسي المتعدد الثقافات،أن يصهر فيه جميع النزاعات الطائفية والإثنية ، فهي حلّ لجل المشاكل السياسية، كما نعتقد أنها كفكرة انعقدت

في رَحِم الفلسفة أولا، ولكن الايدولوجيا أدرجت المفهوم ضمن علم السياسة، وعلم الاجتماع، فدراسة المواطنة تقتضي البحث في الأصول الفلسفية لها.

كما يمكن القول أن التفكير اليوتوبي أحتضن بدايات التفلسف، فالقيم التي أخذ الفلاسفة مسؤولية البحث فيها نجدها مبثوثة في الحكم، والأساطير التي حملت بذور هذه اليوتوبيا ،كما أن ممثِّل الحكمة ومنظومة القيم في شتى العصور، كان ولازال هو الفيلسوف، فقدرة الفلاسفة على توجيه الوعي الفردي و الجماعي، من خصوصيات الفيلسوف، فهو العقل المدبر، والمستشار، وممثل الحكمة، أو مجسِّد الحكمة على الأرض ، فمحبّة الحكمة والتي تمثِّل الأصل الإيتيمولوجي لكلمة فلسفة تشير الى موقع الفيلسوف، والمكانة الاجتماعية التي كان يملكها، كما أن جميع الثقافات البشرية تضمنت تصورات، ورؤى يوتوبية متفاوتة القيمة والدرجة ، وهذا التفاوت يرجع الى عدة عوامل أهمها نسبة التطور العقلي ،والروحي لهذه الجماعة ،كما أن تفاوت الظروف الاجتماعية ، والرغبة في تجاوز الواقع الرتيب، ساهمت في ميلاد التفكير اليوتوبي، أو البحث عن مجتمع الفضيلة، فالتفكير اليوتوبي ارتبط بالأزمات الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، ولهذا وجدنا في تاريخ الفلسفة اقتراحات لمدن فاضلة، استلهم منها السياسي مخططات تنظيمية، ولا يعقل أن تكون فكرة المواطنة غائبة في الممارسة الفلسفية، واختيارنا اليوتوبيات كمصدر للبحث في قيم المواطنة، يعود الى إيماننا بعظمة الفلسفة، وقدرتها على اكتشاف وبناء الحقائق، وإذا كان الفيلسوف لم يقدر على تحقيق،وتجسيد تصوراته على أرض الواقع ، لأسباب تتعلق بالنظام السياسي أو بنسبة الوعي الشعبي ،فإن هذا العجز لم يحبط الفيلسوف ،ويدفعه الى الانزواء ،بل استخدم الرمز كأداة للتعبير عن هذه الرؤى ، فمضامين ومواصفات المواطنة النموذجية لا توجد في علم الاجتماع، ولا في كتب السياسة ، بل في يوتوبيات الفلاسفة ،كما أن انتماءنا الى هذا الوطن ، وطن الشهداء (الجزائر)،يدفعنا الى المساهمة في إثراء هذا البحث ، لأن الوعي الصحيح بالمواطنة ، يستلزم الفعل والسلوك السليم ،فالتطلع الى واقع أفضل حركته الرغبة في إدراك المواطن، والبحث عن إمكانية وجوده في عالم الإمكان، وكيفية تجاوز الارتباط ،والانتماء القائم في دلالة المواطنة مع الأرض، والنظام إلى دلالة المواطنة الإنسانية ،وبلوغ المواطنة وتحقيقها حقل ومساحة مشتركة بين جميع البشر يمكن استثمارها لبلوغ هذه القيمة، والمشاكل الاجتماعية التي يعيشها المواطن الجزائري اليوم تعود في نظرنا لأزمة المواطنة، فالشخصية الفردية للمواطن نتاج لرغبة الوالدين في تنمية روح الاستقلالية لديه، وبالتالي ترتّب التباس في مفهوم الاستقلالية،واختلطت الدلالة بالأنانية،فأصبحت الأسرة، والعائلة ، هي الوطن، فالمواطنة هي العيش في سلام في البيت مع الأسرة فقط، كما أن مشروع الدولة السياسي، والمدني ،هو التربية على المواطنة وتكوين المواطن الفعال، هذه الأرضية شكلت لدينا الرغبة في محاولة دراسة المواطنة كقيمة أخلاقية، فالمواطنة في نظرنا مبدأ وغاية لكل القيم ، وعلى هذا الأساس كانت إشكالية هذا البحث كالتالي :

اولا: ما حقيقة اليوتوبيات ؟ وهل اشتملت اليوتوبيات على قيم المواطنة ؟

ثانيا: هل المواطنة فرضية يوتوبية أم هي تعبير عن وضعية سياسية ، واجتماعية ، واقتصادية ؟

ثالثا :هل العالمية هي نهاية للمواطنة أم هي تصور يوتوبي جديد ؟

لقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي التاريخي ،فكانت اليوتوبيات الوثائق الفلسفية التي قمنا بقراءتها، أو بالأحرى اعتمدنا في كثير من الأحيان على قراءات الأساتذة ، والمفكرين ، مع الأخذ بعين الاعتبار نسبية الرؤية المقدمة من قبلهم حول هذه الوثائق ، والنصوص ،محاولة من في استثمارها للإجابة عن عناصر الإشكالية ، وتوخيا للموضوعية حاولنا إنصاف الفلاسفة والمفكرين باعتمادنا منهج الاسترداد التاريخي تجنبا للإسقاطات ،والقراءات التعاطفية للنصوص الفلسفية،حتى يتم التعامل مع النص في أطره وضمن نسقيته الفلسفية والثقافية .

أما الصعوبات التي اعترضت سبيلنا في البحث فمتنوعة منها ما يتعلق بالرمز الأدبي الذي صيغت به الكتابة اليوتوبية ، فالرمز عالم فسيح يستبطن الكثير من الدلالات والإشارات، وتزداد اتساعا كلما وظّف الرمز في الحقل الفلسفي، واليوتوبيا لون أدبي أستخدمه الفلاسفة للتعبير عن الأوضاع السياسية السائدة، وخصوصا طابع الرفض للأنظمة السياسية المستبدة ، ولذا فقد نصطدم بصعوبة في تأويل الرمز المتضمن في اليوتوبيات، والصعوبة الثانية تتعلق بمسألة المواطنة، فمرونة المفهوم، وقابليته للتحوير، دفعتنا الى تغيير مسار البحث في كثير من الأحيان، فدلالة المواطنة في العصور القديمة، وفي العصر الأنواري ليست واحدة ، كما أن المفهوم في الخطاب ، وفي الممارسة ليس أمرا واحدا في النظام السياسي الواحد، فالممارسات السياسية تطرح صعوبة انتقاء تصور واحد ، وبالتالي وضع سلّم قيمي محدد للمواطنة ، ولذا سنعمل على الدراسة والتنقيب عن نموذج ،أو نماذج للمواطنة تتفق مع التصورات اليوتوبية التي نحن بصدد دراستها.

احتوى البحث على مقدمة، وثلاث فصول، وخاتمة، واشتمل كل فصل على ثلاث مباحث،فأشرنا في المقدمة لأهمية الموضوع، وللأبعاد القيمية التي أغفلت في المقاربات السابقة لموضوع المواطنة ،كما أشرنا فيها الى المنهج المتبع في الدراسة ، وللصعوبات التي اعترضت سبيلنا في هذا البحث ،وكان عنوان الفصل الأول من الدراسة هو الارهاصات الفلسفية والسياسية لمفهوم المواطنة ، حيث تعرضنا في المبحث الأول للمواطنة (المفهوم والتاريخ) ، فلاحظنا المرونة التي يتسم بها المفهوم في مساره التاريخي، وفي المبحث الثاني تطرقنا لقضية المواطنة في الفلسفة ، وقد اخترنا أرسطو، وفلاسفة العقد الاجتماعي، وذلك لوضوح الرؤية في هذه المسألة، أما المبحث الثالث ، فكانت القيم التي تشكل المواطنة الفاعلة، والنموذجية هي المطلب الذي يعبر عن هذا المبحث .

وفي الفصل الثاني تعرضنا للفكر اليوتوبي، وكيفية تعاطيه مع مفهوم المواطنة من الناحية القيمية ، وكيف ساهم في تطور وبلورة المفهوم في الحقل السياسي ،ويتفرع الفصل إلى ثلاث مباحث تعرضنا في الأول

لنموذج من اليوتوبيا في الفكر الشرقي القديم وهو كونفوشيوس ، ثم تعرضنا لإشكالية المواطنة في الجمهورية الأفلاطونية ؛ أما في المبحث الثاني فكانت الطوباوية التي شهدها الفكر الإنساني في العصور الوسطى التي اتسمت بالطابع الديني ،وتعرضنا فيه إلى طوباوية سانت أوغسطين في كتابه مدينة الله ،ثم كان كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي ، أما المبحث الثالث فقد كان العصر الحديث وما تضمنه من دراسات يوتوبية ، فكان كتاب يوتوبيا للسير توماس مور أوّل النماذج التي حاولنا استنطاق قيم المواطنة منه، والبحث عن أهمية المساهمة (المورية) نسبة إلى توماس مور في بلورة المفهوم ،أما الجزء الثاني من المبحث فقد حاولنا تقديم قراءة لكتاب مدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا ، وحاولنا تذليل الصعاب التي تلفُّ شخصية وآثار هذا الراهب ،أما الفصل الثالث الذي عنوانه المواطنة بين الافتراض اليوتوبي والعولمة ، فهو يتفرع إلى ثلاث مباحث حاولنا فيها التعرض للمقاربات، والتقاطعات القائمة بين الافتراضات الطوباوية وفكرة العولمة، ومصير المواطنة في ظل هذه التحولات ، فكان موضوع المبحث الأول المواطنة والإنسان العالمي تعرضنا فيه لميلاد فكرة المواطن العالمي ، وحاولنا تتبع مسيرتها بدءا من الفكر الرواقي، مرورا بالفكر الديني، وانتهينا إلى فكرة المواطنة العالمية في عصر الأنوار، والمعاصر، أما المبحث الثاني فكان عنوانه نهاية المواطنة تعرضنا فيه للظروف ،والأسباب التي وضعت حدودا لهذه الظاهرة مثل الهجرة والعولمة .أما في المبحث الأخير من الفصل فكان البحث في العولمة كيوتوبيا جديدة ، حيث ت تعرّضنا فيه لأهم المبادئ التي تقوم عليها العولمة ،وهي الثقافة الإنسانية بين ثقافة العولمة ، وعولمة الثقافة ، والرؤية الشمولية التي قامت عليها .

الفصل الأوّل

الإرهاصات الفلسفيّة والسياسيّة
لمفهوم المواطنة

المبحث الأوّل

المواطنة: المفهوم والتّاريخ

1. مفهوم المواطنة:

الفرق بين المفاهيم والتعريفات هو فرق في درجة الدّقّة، فالتعريفات هي اللغة التّواصليّة في الأوساط العلميّة، أمّا المفاهيم فهي مخاض الفلسفة ولغتها، والمجالات المعرفيّة التي تتعاطى مع المفاهيم أوسع من التي تتعامل مع التعريفات، والدراسات الإنسانية بشتى أنواعها مصداق للمجال الأول، والظواهر العلميّة بالنسبة إليها كما قيل بمثابة لعبة أطفال، بحكم العوائق التي تقف أمام علميّتها،والفلسفة فضاء يجد فيه كلّ عالم أو مفكّر حاجياته المعرفيّة من بِنيات مفاهيميّة، ومنهجية، فهي إبداع للمفاهيم، كما وصفهاجيل دولوز Gilles Deleuze«1925/1995»، ومن المفاهيم التي تعكس الوضعية الابستمولوجية التي تعرفها الدراسات الإنسانية مفهوم المواطنة الذي ارتبط في الثقافة العربية بالأرض، وفي الثقافة الغربية بفلسفة الأنوار، والاختلافات الموجودة حول هذا المبدأ هي التي دفعتنا إلى البحث بداية في المعاجم والقواميس، فوجدنا على سبيل المثال أن كثيرا من المفاهيم تتقاطع مع المواطنة، مثل الوطن، الدّولة، وعليه نطرح التساؤلات التالية: ماهو الوطن ؟ وهل هو الموطن ؟ وهل المفاهيم من قبيل الموطنة، والمواطنية، لا تفيد معنى الوطن ؟ وهل الوطن هو الدّولة ؟

جاء في القاموس المحيط: « الوَطَنُ، مُحرَّكةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإِقامَةِ، ومَرْبطُ البَقَرِ والغَنَمِ، ج: أوطانٌ، وَوَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ.وأوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ واسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَناً. ومَواطِنُ مكةَ: مَواقِفُها، وواطَنَهُ على الأمْرِ: وافَقَهُ.»[1] ،والدلالة الصريحة لهذا الحدّ تشير إلى أنّ الوطن هو محلّ ومكان الإقامة، وما يشدُّ الإنسان إلى ذلك المكان وهذه الإشارة نلمسها في « مربط البقر »، فالّذي يجعل الغنم والبقر ثابتا في المكان هو ذلك القيد الذي يمثل الإلزام، والالتزام الذي يترتب على المُواطن بحكم انتمائه إلى الوطن .ووضع اللغوي لهذه الصيغة في هذا المورد ليست اعتباطية بل لبيان العلاقات الأخلاقية والسياسيّة المتضمنة في حد الوطن، وهناك عدة دلالات للوطن، حيث نجد أحد علماء اللغة العرب يفرِّق بين نموذجين للعلاقة الوطنية، فهناك وطن أصلي يشكل هوية الفرد أو المواطن، ووطن الإقامة الذي تترتب عليه الحقوق، والواجبات التي تحدد مواطنة الفرد، يقول الجرجاني: « الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتّخِذه مسكناً. »[2]، أما الوطن في كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي المقرّي الفيُّومي « 770 هـ » فهو: « مكان الإنسان ومقرّه، واستوطن، وتوطن اتّخذه وطنا و واطنه مواطنة وافقه وزنا ومعنى [3]، وفي لسان العرب لابن منظور: «الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلُّه، والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مَرابضُها

---

[1] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1983 (باب النون، فصل الواو) ، (د.ط)

[2] الشريف علي بن محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان 1995 ص : 253 (د.ط)

[3] احمد بن محمد بن علي المقرّي، المصباح المنير، الجزء الثاني، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، بمصر 1950 ص :340 (د.ط)

وأماكنها التي تأوي إليها، ..و وَطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطناً. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها، وأوطنت الأرض، ووطنتها توطيناً، وأستوطنها أي اتّخذتها وطناً.»[1]،أمّا في القرآن الكريم فلم يستعمل لفظ «وطن»، ولكن ورد لفظ «بلد» وما هو من مشتقّاتها، إذ يقول تعالى:﴿ لاَ أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ. وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴾[2] ، ويقول:﴿ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴾،[3] ويقول: ﴿ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلاَدِ ﴾،[4] كما استعملت لفظة «ديار» يقول تعالى: ﴿ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا﴾.[5]

تشير الآيات إلى العلاقات العاطفيّة التي تربط بين الإنسان ووطنه، ومن مظاهر الإيمان عند المرء محبة الوطن، ويعتقد الأستاذ صدر الدين القبانجي أن دلالة الوطن في اللغة العربية ــ التي تعني « محل إقامة الإنسان » أو البلدة التي يقيم كما تشمل مسقط الرأس، وغيرها من البلاد التي يتخذها مقرًّا لإقامته ــ استعملت بنفس معناها اللغوي في الفقه الإسلامي، وهذا يبين الوحدة العضوية بين المصطلح السياسي الإسلامي واللغة العربية، أما الوطن في الاصطلاح السياسي فيمتدّ فيشمل حدود الدّولة التي يقيم الإنسان فيها.»، [6] وعليه نلاحظ في هذه الفقرة توظيف مصطلح الدّولة للتمييز بين الوطن في السياق اللغوي والوطن في سياقه السياسي، أما الإقامة فهي قاسم مشترك بين الدلالتين.و في الاصطلاح السياسي المعاصر يقصد بالوطن " الجهة التي يقيم فيها الشخص دائماً أو التي له بها مصلحة أو فيها مقر عائلته "، وإذا حاولنا قراءة الوطن في السياق القانوني فسنجد أن حقل الوطن ومصاديقه في القانون يبدأ في التقلص حسب فعالية المواطن، إذ يفرق الفقه بين الموطن أو المقرّ القانوني، وبين محل الإقامة الفعلي المعتاد «résidence»، بين محل الإقامة العرضي أو الوقتي «demeure»، فالموطن هو « أحد مميزات الشخصية القانونية، أو هو المكان الذي تكون للشخص صلة به بحيث يعتبر موجودا فيه بصفة دائمة حكما. ولذا توجّه إليه الإخطارات والتبليغات القضائية فيه حتى لو لم تبلغ إليه فعلا.» [7]، وفي القانون المدني الجزائري نجد دلالة الموطن في المادة « 36 » والتي ما نصُّها: « موطن كل جزائري هو المحل الذي يوجد فيه سكناه الرئيسي وعند عدم وجود سكنى يحل محلها مكان الإقامة العادي».فالدلالة القانونية للموطن هي الإقامة الحقيقية والاستقرار، فالاستقرار والإقامة المستمرة مناط التوطن [8]، والموطن في القانون المدني الفرنسي هو: « المكان الذي يوجد فيه مركز عمله الرئيسي » إذ لا يعتد في الموطن بالإقامة، ولكن يعتد بمركز العمل الرئيسي وهو ما يعرف في القانون

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ص :949 (د.ط.ت)

[2] سورة البلد، الآيات : (1) ،(2)

[3] سورة سبأ، الآية :(15)

[4] سورة الفجر، الآية : (8)

[5] سورة البقرة، الآية : (246)

[6] ص :163 صدر الدين القبانجي، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى 1997

[7] ص :232 إسحاق، إبراهيم منصور، نظريتا القانون والحق ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى 1992

[8] المرجع نفسه، ص :232

بالموطن الحكمي [1]، أما الموطن في القانون المدني المصري حسب المادة 40 هو: المكان الذي يقيم فيه الشخص عادة [2].ويعتبر الفرد مواطنا في كلتا الحالتين سواء على مستوى المواطنة أو المواطنية، فهو عضو مشارك ومنتمي من الناحية الاجتماعية والجغرافية، ولكن الفرق بين الرابطتين هو أن المشاركة والانتماء في المواطنية يكون من الناحية الاجتماعية السياسيّة،أما رابطة المواطنة فهي علاقة قانونية تمنح حقوقا وتفرض واجبات على الفرد، ولا تعبر إلا عن التابعية، ووثيقة سفر لاجتياز الحدود، فالانتماء للوطن أعمق بكثير من المشاركة كمواطن في الموطن لأنه يعتبر نفسه شريكا وليس تابعا كما هو الحال في الموطن، والأستاذ محمد عابد الجابري في مقال بعنوان «مواطنون لا رعايا [3] » يفرِّق بين المنتمي للوطن، والمواطن، فالوطني يقابل في الفرنسية لفظ **patriote**، المأخوذ من **patrie** بمعنى الوطن ومنه **patriotisme**بمعنى الوطنية، وبين لفظ **compatriote**، ومعناه الشخص الذي يعيش في بلد واحد مع آخرين، وهذا هو معنى المواطن المستعمل اليوم في عصرالعولمة، والمواطنة بهذا المعنى **compatriotisme**، ومعناه وضعية المنتسبين إلى بلد واحد، وهو لا يتضمن المواطن الحامل للجنسية الواحدة، فلفظ الجنسية الذي نترجم به: **nationalité**، المشتق من **nation** بمعنى أمة أو قومية ليس من **patrie**، بمعنى وطن ، أماالمَوْطَنة **Citizenshipconsciousness** فهي عملية الإدراك الذهني لماهية المواطنة، ولطبيعة الآليات التي تسيِّر المواطنية في المجرى الذي يقود إلى تحقيق المواطنة، وبتعبير آخر هي مجموعة الأفكار والتصورات المتعلقة بالمواطنة وسبل تحقيقها[4]، أماالمواطنية **Citizenship process** فهي العملية السياسيّة الاقتصادية الاجتماعية الاجتماعية التي تؤدي إلى تشييد المواطنة، وهي ما تعرف بالتربية المواطنية أو التربية على المواطنة، فإذا كانت المواطنة ليست هي الانتماء إلى الوطن أو الوطنية ، فما هي المواطنة ؟

المواطنة في اللغة مصدرٌ لفعل رباعي مزيد على وزن فاعل وهو واطن، وكل رباعي على هذا الوزن يكون مصدره مفاعلة، مثل جالس مجالسة، قاتل مقاتلة، والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماءه إلى وطنه، وفي الاصطلاح هي: ««صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن، وأهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدّولة. » [5]، ويتبين من هذا التعريف الوارد في الموسوعة أن المواطنة صفة أو قيمة شرطية يمكن توفرها ويمكن غيابها، فهي ليست صفة جوهرية ذاتية تكون بالوجود، بل هي صفة تترتب عن

---

[1] المرجع نفسه ، ص : **135**

[2] محمد حسنين ، الوجيز في نظرية الحق بوجه عام ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر **1985** (د.ط) ص : **135**

[3] www. aljabriabed.net/..**23**/Fev/200

[4] مسعود موسى الربضي، أثر العولمة في المواطنة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد: **19** **2008** ص :**114**

[5] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الخامس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة**1996** ص : **373**

*محمد عابد الجابري (**1936/2010**) : مفكر مغربي، ومن أعلام الفكر العربي المعاصر.

مؤشرات أهمها الانتماء إلى الوطن، فالوطن هو الحقل العام الذي تمارس فيه المواطنة، ولا وجود لمواطنة دون الوطن، وهناك أربع مؤشرات للمواطنة ، وهي المؤشّر السياسي، فهي جملة الحقوق التي يملكها المواطن في نظام سياسي معين، مثل حق الاقتراع، باعتباره عضوا في المجتمع السياسي ، والمؤشر الثاني فيتعلق بمبدأ الولادة ، فالمواطن هو ابنٌ لمواطن لم يحرم من حقوق المواطنة، وهو التعريف الأقدم إذ كان يسمح للمدن القديمة بمقابلة عدد ضئيل من المواطنين مع عدد كبير من ساكني المدينة، و الثالث هو المؤشر الحقوقي ، والذي يعكس المواطن على مستوى القانون « المواطنة الرومانية نموذجا »، والمؤشر الاقتصادي « المالي »والذي به يتحدد المواطن من خلال ما يتمتع به من ملكية محددة، حيث يساهم في موازنة الدّولة ضمن شروط معينة.

أما دائرة المعارف البريطانية فالمواطنة هي :« علاقة بين فرد ودولة كما حددها قانون تلك الدّولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدّولة » [1]، والملاحظ أن هذا التعريف يفرّق بين المواطنة والجنسية، لأن الجنسية تتضمن حقوقا أخرى مثل الحماية في الخارج، وهذه الحقوق لا تتولد معه المواطنة فحسب، في حين أن الموسوعة الدولية موسوعة « كولير » الأمريكية لا تفصل بين المواطنة والجنسية حيث تعرف المواطنة بأنها عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم..»، وتؤكد هذه الموسوعة على أن لدى المواطنين بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وعليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب وواجب الدفاع عن بلدهم، فالمواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالا في جماعة سياسيّة، فالمواطنة علاقة ولاء للسلطة السياسيّة، وحماية للمواطن من هذه السلطة بما في ذلك الحماية الدبلوماسية للمواطن في غير وطنه، فالمواطنة إذن هي المشاركة في الحياة السياسيّة، وممارسة للحقوق المدنية والسياسيّة، فهو فرد ينخرط في سلطة الدّولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتع بحقوق مدنية، ويقوم بواجبات تجاه الدّولة التي ينتمي إليها، وفكرة الانتماء هذه تحيل إلى كون المواطنة ترتبط عموما بهوية وطنية خاصة، ويمكن هيكلة المواطنة إلى عناصر أهمها الانتماء والولاء للأرض في السلم، والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين لتحقيق الأمن الاجتماعي، وهي أيضا علاقة بين الفرد والدّولة يحددها الدستور وقوانين الدّولة المتضمنة للحقوق والواجبات مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة،كما هي علاقة بين الفرد وغيره تحددها قواعد الاحترام الأخلاقي المتبادل، والقوانين الجزائية الرادعة لكل تعدي، وهي علاقة بين الفرد والمجتمع تحددها القواعد المثلى لخدمة الفرد لمجتمعه عبر الوسائل المتاحة سواء ما كان منها ضمن إطار القانون أو ضمنت إطار الأعراف والتقاليد المعمول بها، والتي لا تخالف القانون المطبق في البلاد، كما أنها علاقة بين مؤسسات المجتمع المدني من خلال البرامج العلميّة المكتوبة، والتي تشكل خطة للأمن، والسلم الاجتماعي في البلاد، فالمواطنة إذن تستبطن مجموعة من الأبعاد، يتصدّر البعد القانوني قائمة هذه الأبعاد، والذي يظهر في

[1] The New Encyclopedia Britannica,vol:3- Library of congress.15eme edition .u.s.a-2003-p332

علاقة الجنسية، التي هي الأصل في علاقة الفرد مع الدّولة، والتي بمقتضاها تمنح الدّولة الجنسية لعدد من الأفراد وفقا للقوانين المنظمة لذلك، أما البعد الثاني فهو السياسي، والذي يحدد الآليات القانونية الحامية لمنظومة الحقوق والحريات والواجبات، فالمواطنون هم من يملك حق الاستفادة الاقتصادية، والاجتماعية التي توفرها مؤسسات الدّولة، و ممارسة الحقوق السياسيّة كالانتخاب والترشيح، وتكوين الأحزاب، وهم فقط من عليهم واجب أداء الخدمة العسكرية، فالمواطنة عموما ترتبط بالمشاركة في الحياة العامة، أما البعد الثالث لمسألة المواطنة فيظهر في العلاقة المعنوية والعاطفيّة التي تربط المواطن بالوطن ، والتي تحدّد مضمون ومرجعية الولاء الذي يقدمه لمعطياته ورموزه، والتي تتجلى في رموز الهوية والانتماء .

تاريخ المواطنة:

أ .عند اليونان:

ارتبط مفهوم المواطن في الفكر السياسي بمفهوم المدينة cité، أو الحاضرة، إذ كانت المدينة « تلعب نفس الدور الذي تلعبه الدّولة الحديثة، فلا حضارة إلا من خلال الحاضرة ..» [1]، فالسياسة تعبير عن المستوى الحضاري والرقي الفكري، والفيلسوف اليوناني أرسطو يجعل من علم السياسة أرقى العلوم، ونجد في اللغة العربية ما يفيد بغضا من هذه الدلالة، فالمدينة تقترب من كلمة الحضر، وهي ضد البادية العارية، ومن الحضور والاستقرار في الأرض، أما في الفرنسية فالمدينة فيل «**ville**» هي الضيعة في الأصل اللاتيني، أي الدار في الريف، وهي أيضا تجمع سكني جغرافي واجتماعي قوامه بنايات تخترقها طرقات، يعملون في التجارة والمهن، والنسبة إلى المدينة بهذا المعنى **urbin** اوربان، ومنها **urbanisme**، وهي من اوربس «**urbus**» التي تعني المدينة باللاتينية كذلك، أما في الفلسفة فالمدينة سيتي « **Cité**»، وباللاتينية سيفيتاس **civitas**، ومعناها الشخصية المعنوية والقانونية التي قوامها مجموع المواطنين **citoyen** بالفرنسية، و**citizens**بالانجليزية يعيشون بصورة مستقلة تسري عليهم نفس القوانين [2]، ولعل التمييز بين المدينة **ville** و**cite** نجده في قول روسو:« المنازل تشكل المدينة أما المواطنون فيكوِّنون «السيتي» [3]»، وأول مدينة بدلالة **cite** عرفتها البشرية حسب المعطيات التاريخية هي المدينة اليونانية، وهي كناية عن دويلة نواتها المدينة بمفهومها الحالي و تتبعها المدن الصغيرة و القرى المجاورة لها ، وعندما نقول مدينة أثينا أو مدينة إسبرطة نعني بذلك دولة أثينا أو دولة إسبرطة، ودراسة دولة المدينة «أثينا» ضرورية لفهم مسار المواطنة التاريخي، إذ امتازت هذه الدّولة بممارسة سياسيّة و نموذج ديمقراطي فريد جعلها تكوِّن النواة الأولى في مناقشة القضايا السياسيّة و اتخاذ القرارات بطريقة حرة و ديمقراطية، أي أنها خلقت الأجواء المناسبة للمشاركة السياسيّة،

---

[1] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية **1983** ص : **12**

[2] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى **1997** ص : **11-12**

[3] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة : بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت **1972** ص : **26** (د.ط)

وهذا بطبيعة الحال مع بعض التحفظات حول هذه المشاركة و الممارسة الديمقراطية، أي هل شملت جميع طبقات المجتمع أم أنها اقتصرت على فئة دون الفئات الأخرى؟..و مهما يكن فإن تجربة أثينا السياسيّة ناجحة لأن المفكرين اليونانيين اعتمدوا على منهج الملاحظة و التخطيط لكي يضمنوا للقبائل اليونانية الاستقرار السياسي و التغلب على الصراعات الاجتماعية التي كانت موجودة و التي كانت تقف أمام تقدم المجتمع، زيادة على هذا فإن العلماء و المفكرين اليونانيين كرّسوا مجهوداتهم العلميّة لخدمة المصلحة العامة، ودعوا إلى إقامة نظام سياسي يحقق العدالة و يثقف، و يعلم ، و يربي النشء الصاعد، و هم بهذه الميزة يختلفون عن العلماء المصريين و الصينيين و غيرهم ممن تفننوا في مدح الحكام ، فالإغريقي كان يؤمن قبل كل شيء مواطن على حد تعبير « جان توشار » وهذا ينّم عن درجة الوعي التي كانت سائدة في المدينة اليونانية، وبما أن هذه المدينة لم تكن تحت نظام سياسي واحد ومستقر، فإن مفهوم المواطن أبضا لم يكن قارا حيث: إن وظائف المواطن تتغير تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة »على حد تعبير جورج سباين [1]، وقد لاحظنا أن مفهوم المواطنة عند اليونان لم يستقر على حالة واحدة بل تتطور من نظام سياسي إلى أخر، فقبل تولي « صولون [2]»» الحكم كانت المواطنة ذات دلالة إثنية **Ethnique** استثنى فيه المشرع اليوناني الأجانب والنساء والأطفال وغير الأحرار، إذ «تنكرت المدينة اليونانية ـــ كما يقول اندريه ايمار ـــ لتوسيع حدودها البشرية، وذهب المواطنون الذين يؤلفونها أحيانا، إلى إقصاء أبناء الزنا، وأبناء الأمهات الأجنبيات، فلم يقبلوا في صفوفهم، سوى أبنائهم، أما أولئك الذين لم يمنحهم نسبهم هذا الحق، فلم يحصل عليه منهم، في أغلب الأحيان، سوى أشخاص معينين صدرت لمصلحتهم قرارات خاصة. ويقفل باب هذه المواطنية، كأنهم يحرصون على إبقاء نقاوتهم العنصرية، وعلى حصر التمتع بالحقوق السياسيّة في إطار ذوي هذه الحقوق من الشرعيين.»[3]، ونستشفُّ من هذا النص أن المواطنة في المجتمع اليوناني حيثية وسمة سياسيّة يتشرف بها الفرد اليوناني وتمنحه الأهلية للممارسة السياسيّة في مستوياتها المتعددة التشريعية، والقضائية، فهي «المواطنة »تمنح لكل شخص تتوفر فيه وجوبا الصفات التالية، أن يكون منتميا للمدينة أبا عن جد ويعيش فيها، و هم المواطنون الذين تتوفر فيهم شرطين الميلاد لأب وأم أثينيين « قانون عام **451** ق .م»، وأن يكون ذكرا، وبالغا من العمر **18** عاما، ومقيّد الاسم في السجلات المعدّة لذلك في خلال العام الأول لميلادهم، وتم التحقق من هذا القيد عند بلوغه سن **16** عاما، وإضافة إلى هذه الشروط الحرية، فالمواطن الذي يملك الشرط الأول والثالث بالكسب والثاني والرابع بالطبيعة « يخرج من دائرة الخضوع للسلطة الأبوية، وبعد أداء الخدمة العسكرية لمدة عامين أي عند سن **18** يصبح عضوا في الجمعية Ecclésia أي مواطنا أثينيا

---

[1] جورج سباين ، تطور الفكر السياسي، ترجمة جلال العروسي ، دار المعارف، القاهرة **1971** ص :**4** (د.ط)

[2] سولون بن اكسكستيديس :ولد حوالي **640** ق،م في أثينا ويصنف ضمن الحكماء السبعة.

[3] اندريه ايمار، تاريخ الحضارات العام، روما وإمبراطوريتها، ترجمة :فريد م داغر، منشورات عويدات، بيروت ـــ باريس، الطبعة الثانية **1986** ص **124**

»[1]،وعلى هذا الأساس وفقا لهذا التقسيم والهيكلة لصفة المواطنة نجد عشرة بالمائة من سكان أثينا يتمتعون بالمواطنة، وهي نسبة تشير إلى أن أكبر الشرائح في المجتمع اليوناني كانت تعيش التهميش، فالاستثناء هذا يوحي في اعتقادنا إلى فعالية المواطنة، فلو كانت المواطنة مجرد انتماء ولا تعني المشاركة في اتخاذ القرارات فلِم يحرم حصول العبد والنساء على المواطنة ؟ فحصول هاتين الشريحتين على المواطنة يمنحهما الشرعية القانونية للمشاركة في العملية السياسيّة، فالتقيد والالتزام بالقانون في المدينة اليونانية، ووضعه في مرتبة يسموا فيه فوق الشخص الحاكم هي من الخدمات الجليلة، والإسهامات اليونانية في الفكر السياسي الإنساني، والتعديلات التي أحدثها « صولون» على المستوى التشريعي، والتي لم تجد مباركة ولا تزكية من قبل الطبقة النخبوية والضاغطة في مجتمع الأثينيين، خصوصا ما تعلّق بتجزئة الملكية الكبرى، وقانون الإرث الذي أصبح يشمل الإناث والأطفال الطبيعيين، كما حث صولون على النشاط الاقتصادي عبر تشجيع الحرف والتجارة »[2]، وتتمثل التعديلات التي أصدرها الحاكم صولون فيما يلي: « أولا إلغاء نظام الرقّ بسبب الديون « سايس سكتيا » أي وضع الثقل باليونانية، وإصدار قرار يعفي الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علّمه مهنة، و جعل أساس الاشتراك في الحكم مقدار الثروة التي يملكها الفرد شريفا كان أم غير شريف ...»[3]، كما قسّم الدستور الأثيني المعدّل في عهد صولون المواطنين إلى أربعة: « طبقة الأغنياء الأشراف (اليوبتردا) وهم من يملكون خمس مائة مديمنوس فأكثر، الطبقة الوسطى: طبقة الفرسان « الهيي » من يملكون ثلاث مائة مديمنوس أو من يستطيع أن يغذي فرسا، الطبقة الثالثة الحرفيون « الزوجيتاي » وهم الذين يملكون المحراث وما يجره الثيران وأرضا يزرعون .الطبقة الرابعة: المعدمون «الثيتيس »وهم من لا يملكون شيئا .»[4]، ونلاحظ في هذه التراتبية اعتماد الثروة مقياسا لأهلية المواطن، وتم تهميش الفقراء والعبيد والنساء، فالقانون اليوناني يطبق فقط كما يقول اسوالد شبنجلر «Oswald Spengler[5] 1880–1936» على المواطنين أما الأجانب والعبيد، وكُلّ من كان في العالم خارج أسوار المدينة، فإنهم جميعا لم يكونوا ذوي شأن في نظر القانون . »[6] فطبقة المواطنين هي الطبقة الوحيدة التي تمتعت بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولي الوظائف العامة والمشاركة في شرف الانضمام إلى الجيش وقيادته.»[7]، وقد كان القَدْر الذي يشارك فيه المواطن الأثيني في الشؤون العامة لا يجاوز أحيانا مجرّد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعا لمدى الديمقراطية

---

[1] ص : 78 (د.ط) إبراهيم احمد شلبي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت 1985

[2] ص : 42 1995 جورج سعد، تطور الفكر السياسي ، دار الالتزام، بيروت، الطبعة الأولى

[3] مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2005 ص : 33 (د.ط)

[4] أيمن بن حميد ، الفكر السياسي عند صولون ، مجلس الثقافة العام،مصر 2006 ص :110

[5] شبنغلر :(1880–1936)مؤرخ وفيلسوف ألماني يعرف بكتابه "تدهور الحضارة الغربية الذي يعرض نظرية عن سقوط وازدهار الحضارات وأن ذلك يتم بشكل دوري.

[6] أسوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة :أحمد الشيباني الجزء الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان1964 ص :311 (د.ط)

[7] علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مكتبة الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى 1970 ص : 13

السائدة ، وقد يتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفاوتة لتولي الوظائف العامة، ولهذا ذهب أرسطو ــ وفي ذهنه صورة نظام أثينا ــ إلى أن الصلاحية لتولي وظائف المحلفين هي أحسن معيار لصفة المواطن، ويلاحظ أن عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيرا تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة [1]، ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة في أعباء الدّولة كان شرفا للمواطن الأثيني الذي لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعة، فالمواطن «في الحاضرة اليونانية القديمة مهما كان فقيرا، هو شخصية متميزة، والمواطنية، مهما رقّ حال صاحبها، هي وظيفة .» [2]، وبمرور الوقت ظهرت ظاهرة التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت إلى فئتين فئة الأشراف ذوي الأصول النبيلة، وفئة العامة إذ « حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسيّة و نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، واستعيض عنها بمعيار الثروة أي أن ارستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته وقد كان لهذا أثره فيما بعد على التقسيمات التي سادت المؤسسات العامة في دولة المدينة » [3]، فالممارسة اليونانية لمبدأ المواطنة من بين الأوليات التي أسّسّت للمواطنة المعاصرة، فهي بمثابة بمثابة النموذج الجيني لها، يقول الأستاذ علي خليفة الكواري: « وعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذي تم تطبيقه في أثينا، من حيث الفئات التي يشملها وعدم تغطيته لبعض الجوانب التي يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة فإنه قد نجح بتحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين ــ من وجهة نظره ــ وذلك من حيث إقرار حقهم في المشاركة السياسيّة الفعالة وصولا إلى تداول السلطة وتولي المناصب العامة ..» [4]، أما بالنسبة لموقف الأستاذ جان توشار Jean Touchard «1918/ 1971» من المواطنة اليونانية فهو واضح في الفقرة التالية: «ولا شبه على الإطلاق بين هذه المواطنية وبين نظمنا الانتخابية القائمة على القدرة المالية censitaire حيث المواطن السلبي مواطن على كل حال له قسم من الحقوق المواطنية ، وله الحق في ممارستها كلها، عند ما ترتفع منزلته في منازل التراتبية الاقتصادية والاجتماعية، ويؤثّر بصورة غير مباشرة في الحياة السياسيّة » [5]

---

[1] (د.ط) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ترجمة :جلال العروسي ، دار المعارف ، مصر 1971 ص :4

[2] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة :علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 1983 ص : 13

[3] علي احمد عبد القادر، المرجع نفسه، ص :13

[4] علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2001 ص :16

[5] جان توشار، المرجع نفسه ص :13

ب .عند الرومان:

بعد تنامي الإمبراطورية الرومانية، والتوسع الجغرافي الذي عرفته أصبح الأفراد الذين ينتمون إليها في ازدياد، ونظرا لحركة الوعي والترقي الذي عرفه الفكر بفضل الفلسفة اليونانية التي تأثرت هي أيضا بهذه الموجة التوسعية، انتبه أباطرة الرومان إلى أن المواطنة بالدلالة الإغريقية لم تعد مجدية، المواطنة التي هي في جوهرها مكونة من جمهور المواطنين، الجمهور الذي يتميز بفرديته، الفردية القائمة على وحدة الوراثة الطبيعية والاتحاد الروحي، وبالتالي فهو جمهور مُعادٍ لانضمام عناصر أجنبية » [1]،فهناك العديد من العوامل التي ساهمت في تغير تصور المواطنة في الفكر الروماني أهمها ظهور الحكم الجمهوري عام 507 ق.م والذي فسح المجال أمام الطبقات الدنيا للمطالبة بالحقوق المدنية حماية لنفسها من جشع الأشراف والنبلاء، وظهور حركة المنابر العامة في 494 ق.م التي قام بها دهماء الناس أو مايصطلح عليهم ب: plebeians وبالفرنسية La plèbe أي العامة التي كانت تقابل المواطنين أو النبلاء، حيث طالبوا بحقوقهم المدنية وضرورة قيام الدّولة بحماية ملكياتهم، والسعي إلى إقامة مؤسسات قادرة على حمايتهم، ومن بين دعاة العدل والمساواة بين الطبقات الاجتماعية « سيسيرون cicerone[2]» الذي يرى أن الدّولة لا تستطيع « أن تضمن استمراريتها وبقائها وهيبتها إلا إذا اعترفت بحقوق المواطنين، لأنها تمثل مصلحة الناس المشتركة » [3]، والواقع أن الدّولة الرومانية منحت المواطنة بعدا قانونيا، ونظمتها بشكل دقيق ومحكم عبر إجراءات إدارية مباشرة تمثلت بداية بإجراء أول إحصاء سكاني في العام 44 ق .م، والذي كان القصد منه تنظيم وإعداد القوائم التفصيلية من أجل ضبط قوائم المواطنين بما يتعلق بمسائل « الخدمة العسكرية، دفع الضرائب »، وفي سنة 4 ق.م أصدر أغسطس أمرا بتسجيل المواليد الجدد في الدوائر الرومانية الرسمية، والتثبت من حالة المواطنة منذ فترة الميلاد، وبعد ذلك إجراء كاراكلا، Caracalla المرسوم القانوني الذي أصدره الإمبراطور ماركوس اوريليوس في سنة 212 والمعروف: constitutio antoniniana، وهو من القوانين المعروفة في الإمبراطورية الرومانية، والذي يمنح حق المواطنة الرومانية لجميع الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مالكين لهذا الحق ، وهم أفراد في الإمبراطورية الرومانية، ومن هنا تتبدى الصورة القانونية للمواطنة التي حرصت عليها الدّولة الرومانية، وتركزت الإجراءات حول مسار العلاقة القائمة بين قضايا المعاملات العامة من زواج ونشاط تجاري ، والتي اختصت بالمواطنين الرومانيين تحديدا، وامتياز المواطنة راح يتمثل في منحه حق المقاضاة في مدينة روما، حتى وإن كان قد تم توجيه الاتهام إليه في أي إقليم من أقاليم الدّولة، فالمواطن الروماني هو الذكر البالغ المنتمي إلى تراب الإمبراطورية، وهو ذات قانونية تكتسب المواطنة من خلال

---

[1] المرجع نفسه، ص : 129

[2] مفكر سياسي وأديب روماني ولد حوالي : 106 ق م وتوفي في 43/42 ق.م درس الدستور والقانون الروماني شغل وظيفة قنصل، له كتاب الجمهورية وكتاب القوانين.

[3] عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي، منشورات جامعة باتنة، باتنة 1999 ص :51 (د.ط)

وضعه القانوني لا من خلال أصله الإثني، فهو يرتقي إلى مرتبة المواطن بتغيير وضعه القانوني دون اعتبار أصله الاجتماعي، فهي قائمة على حيازة مجموعة من الحقوق السياسيّة والعسكرية والمدنية، ومن أهمها الحقوق السياسيّة والعسكرية، مثل حق الانتخاب **jus suffragii**، والحق العسكري: **jus militae** وهو حق الالتحاق بالجيش وتقاضي الراتب، وحق الحصول على مرتبة قاضي magistrat وحق الملكية . **jus cencus**، وحق الالتحاق بسلك الكهنوت « **sacerdoces**» الذي يعرف في الايطالية ب: **jus sacrorum**، أما الحقوق المدنية مثل حق الزواج القانوني مع رومانية **jus connubii** ، حق التجارة **jus commercii** حق البيع والشراء في التراب الروماني، حق ممارسة الإجراءات القانونية **jus legis actionis**، حق لبس العباءة الرومانية **la toge**، فالقاسم المشترك بين الإغريق والرومان في نظرهما إلى المواطنة يكمن في كون الكل لا يمكنه ممارسة الوظائف السياسيّة، فهناك تراتبية في تركيبة المجتمع المدني اليوناني والروماني، فلا يستحق صفة المواطنة إلا الممتازون والمؤهلون، والتفاوت مسألة طبيعية وليس اجتماعية، وهذا مابرَّرَه أرسطو حيث يقول «..إن القيادة والانقياد ليسا فقط أمرين ضروريين، ولكنهما نافعان أيضا، ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز للخضوع ... »[1]، ومقاييس الاستحقاق هي الثروة والجاه والتي يمكن أن تتأتى من بطولات عسكرية أو عن طريق الإرث، وفي الحالة المعروفة لا بد أن ينحدر المواطن من أبوين ينتميان إلى نفس المدينة وبدون اعتبار ظروف الأم حيث يمكن للابن المنحدر من أب مواطن أن يتقلد هذا الامتياز وعدم مواطنة الأب الأجنبي أو العبد مبطلة لبلوغ الابن امتياز المواطنة، والحصول عليها في صيغة الهبة أو الهدية فنادرة، رغم أنه حصل في سنة **406** ق.م حيث منح حق المواطنة للأجانب الذين قدموا خدمات في الحروب اليونانية، كما نلاحظ اعتماد طريقة الإحصاء في كل من الحضارة اليونانية والرومانية للتمييز بين مختلف أعضاء المدينة حسب انتماءاتهم العائلية، الطبقية، ولتحديد مكانتهم في المدينة، فالإحصاء يقيم تراتبية بداخل الجسم المدني إضافة إلى التراتبية اليونانية التي تميز بين الحقوق المدنية والحقوق السياسيّة، أما المجتمع الروماني فيعكس صورة مجتمع سياسي أكثر ديمقراطية، فالكل يشارك في الاقتراع، ومع ذلك يؤدي الإحصاء إلى التمييز الدقيق لأقلية من المواطنين مدعوة للمشاركة في الحياة المدنية أولئك الذين لهم مساهمة فعالة، فهي تخوِّل لهم ولوج مناصب مهمة، وكتلة مدنية ذات تأثير سياسي ضعيف ، وبالعكس فإن اليونان الذين يعينون موظفيهم الكبار حسب قانون القرعة يتسلحون بممارسة سياسيّة تسمح من الناحية النظرية بتجنب تشكيل "نبل مواطني"يعيش على مزايا مكتسبة، وبالنسبة للقدماء لا يمكن أن نتحدث عن تسيير ممتاز غير هذا المؤسس وفقا لهذا المبدأ، بما أن اللامساواة التراتبية الجلية التي يرتكز عليها معدّلة بإنصاف مستساغ، وعليه فإن المواطنة لا تتقدم على شكل نموذج مثالي فريد لأن الواقع يدعو باستمرار للحديث عن المواطنين«صيغة الجمع هنا ضرورية» ، فهذا

[1] أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب اغسطين بربارة، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية **1980** ص :**14**

التمييز المواطني الذي يوجد عند الإغريق كما عند الرومان يتقوى وفق منطق الإدماج أو بالعكس وفق قوة الإقصاء الذي يتصدر منح صفة المواطن، وخلاصة القول نجد أن روما التي فرضت نفسها كقوة منفتحة على الشعوب الدخيلة استطاعت أن تضم لإمبراطوريتها خليطا من الشعوب اللاتينية الحليفة التي أدمجت إلى الشعب الروماني و منح حق المواطنة دون التصويت أو الاقتراع والمعروف بـــ: « **la civitas sine suffragio** » لهذه الشعوب ليس في أصله مواطنة كاملة كما توحي بهذا العبارة بل هم خاضعون فقط لمساهمات متعلقة بوضعيتهم الجديدة، والأصل كما نعتقد في هذه المواطنة هو جمع أكبر قدر من الضرائب، والتاريخ يؤكّد ما نقول إذ احتج سكان هذه المستعمرات على وضعيتهم الدونية المفروضة عليهم، مما جعلهم يثورون ضد روما ..ومما جعل مجلس الأعيان يستاء من الأبعاد السياسيّة والنتائج العسكرية لهذه المسألة اللاتينية، فصوت ابتداء من 9 ق.م على قوانين تمنحهم مواطنة كاملة .

ج. المواطنة في العصر الوسيط اللاتيني :

تبدأ العصور الوسطى على وجه التدقيق في القرن التاسع، وتنتهي تقريبا في القرن الرابع عشر، وهي الفترة التي تحوّل فيها المجتمع من النظام الروماني إلى المجتمع الاوروبي، حيث طرأت عليه تحويلات كثيرة أهمها التحول من الوثنية إلى العقيدة المسيحية، التي كانت أهم ميراث ورثته اوربا العصور الوسطى إذ سمي هذا العصر بعصر الايمان، فكان السمة العامة التي طبعت التراث الفكري في هذا العصر، فالتراث القانوني الذي ميز ذلك العصر استمد مرجعيته من الكتاب المقدس، وهذه العصور ليست عصورا للجهل والظلام كما يقترن ذلك عادة في الأذهان، بل نجد المرجعية القروسطية في الكثير من المبادئ والقواعد القانونية التي اعتمدت في العصر الحديث، و على سبيل المثال لا الحصر القاعدة القانونية الشهيرة المتهم بريء حتى تثبت إدانته، وقاعدة ما يخص الناس جميعا يجب أن يناقش فيه الناس جميعا، والميثاق الأعظم الماجنا كارتا **Magna Carta** الذي عرفته انجلترا مثال للمشاركة أو الممارسة الديمقراطية في ذلك العهد، وبما أن فكرة المواطنة مرتبطة بالمدينة، فإن البحث في نشأة المدينة في القرون الوسطى يصبح ضروريا لمعرفة الصيغة التي كانت عليها المواطنة، فتاريخ نشأة المدينة في هذه العصور « حافل بقصص الصراع بين رب الاقطاع وموطني المدن، فالمدن كانت تطالب بحقوق تُشكِّل تهديدا للسادة الإقطاعيين .. [1]»، والمدينة في القرون الوسطى حسب عالم الاجتماع ماكس فيبر **Max Weber**«**1864–1924**» هي: «كوميونة منذ البداية، فهي تجمع مشترك، أو جماعي بين أشخاص متساوين، لا يقوم على الوشائج الأسريةأوالعشائرية او القبلية، فكلمة كوميونة تعبير عن المواطنة المشتركة [2]»، كما يلاحظ ان هذه المدن أوجدت الكثير من الممارسات الجماعية، حيث أصبح المعبد أو الاكروبول في هيئة كنيسة، والتي لا تشيد بمرسوم امبراطوري، وإنما بناها أهل المدينة

[1] كافين رايلي، الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري، عالم المعرفة العدد **90** السنة **1985** ص **224**
[2] المرجع نفسه ص **225**

بأنفسهم، وكان بناء الكنائس مصدر احساس بالعزة المدنية، فكنيسة القرية كانت هي المؤسسة التي يرجع إليها المواطن في جميع أحواله فهي مؤسسة تربوية وسياسيّة، وبالتالي فإن الكنيسة بآلياتها هي التي كانت تحدد نمط المواطنة، وحسب لويس ممفورد أن « كل ما تريد الدّولة ذات السيادة أن تحققه آن على مجال واسع سبق أن تم إنجازه بشكل ودي وبإحساس أعمق باللحظة الإنسانية في مدينة العصور الوسطى[1] »

د.المواطنة في الفكر الإسلامي:

لم يقف فلاسفة الإسلام عند البحث في المسائل النظرية مثل البحث في قدم العالم وحدوثه، والبحث في إرادة الإنسان وتموقعها بين الجبر والاختيار، بل اهتموا أيضا بالقضايا العملية، إذ نلاحظ من خلال تصنيف الحكمة عندهم إلى حكمة نظرية، وحكمة عملية طبيعة التوجه الذي كان الفكر الإسلامي متقيدا به، وحضور السياسة في الدراسات الإسلامية يظهر جليّا في مشكلة الخلافة أو الإمامة، والتعبير الأول يشير إلى مدرسة السنة والجماعة، أما التعبير الثاني، فيعكس مدرسة الشيعة، وباقي المدارس تتقاطع في كثير أو قليل مع هاتين المدرستين، وتحوّل الخلافة إلى ملك «الدّولة الأموية، الدّولة العباسية »طرح العديد من التساؤلات أهمها العلاقة التي تجمع المواطن والحاكم أو المواطنة بلغة العصر، ونظرا للظروف التاريخية التي مرّت بها الأمة الإسلامية من استعمار وتقسيم، واحتكاك ثقافي مع الغرب بدأت الدراسات الإسلامية المعاصرة في التعاطي مع هذه المسألة، وكانت مسألة أهل الذمة من بين المعطيات التي اعتمدها البعض في الحكم بغياب المواطنة في النظام الاسلامي، لأن الذمّي في نظر فقهاء الإسلام لا يملك الحق في بلوغ المناصب العامة، وروح المواطنة تظهر في المشاركة في التشريع والتسيير، وامتلاك الحق في بلوغ هذه المناصب، وعليه فإن المواطنة في المجتمع الاسلامي ناقصة، وعليه حاول بعض الفقهاء تجاوز هذه العقبة مثل الشيخ راشد الغنوشي [2] الذي طالب بإعادة القراءة لقضية أهل الذمة ذلك المفهوم « الذي لم يعد لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدّولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقا وواجبات [3] »، وتقوم المواطنة عنده على معيارين الأول يتجلى في الانتساب الديني، والثاني في الإقامة، و هما يخرجان التصور الإسلامي من دائرة تهميش الدين الذي تقوم على أساسه العلمانية، وبما أن القول بمواطنة المقيم مهما كان دينه، يتماشى والتصور العلماني الحديث والمعاصر، فهذا يعني أن الغنوشي يهدف إلى ترسيخ مرجعية عليا هي الدين، وفي الوقت نفسه "التماهي" مع الفكر السياسي الغربي فيما هو إنساني، ويتضح بجلاء حينما

---

[1] المرجع نفسه ص **226**

[2] مفكر تونسي، ولد في **1941** من مؤسسي الندوة العالمية للشباب الإسلامي عام **1971** أحد مؤسسي المؤتمر القومي الإسلامي، الذي يجمع بين التيار القومي العربي والتيار الإسلامي، أحد مؤسسي حلقة الأصالة والتقدم، التي تعنى بالحوار الإسلامي المسيحي، والتي تضم عددا من كبار المفكرين الإسلاميين والأوروبيين والأميركيين. طريقنا إلى الحضارة.من مؤلفاته حق الاختلاف وواجب وحدة الصف. وحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية. والحريات العامة في الدولة الإسلامية.

[3] حسن الترابي، وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية **2004** ص **83**

يقول، بأن المسلمين غير المقيمين في الدّولة الإسلامية، وكذلك غير المسلمين المقيمين فيها لا يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة، والذي يقصده - الغنوشي– هنا هو أن الدين يخوّل للمسلمين حقوقاً لا يتمتع بها غيرهم، غير أن المسلم غير المقيم لا يمكن أن يتمتع بحقوق المواطنة حتى ولو أقر بشرعيّة الدّولة، لأن شرط الإقامة شرط مكمل لشرط الدين في التمتع بالمواطنة.

أما فقهاء الشيعة الامامية المعاصرين،فمسالة أهل الذمة لا تمتُّ بصلة الى واقعنا المعاصر، بل هي قضية ظرفية ارتبطت بالراحل الأولى لتكوين المجتمع الاسلامي، ومن بينهم الشيخ محمد مهدي شمس الدين [1]، والسيد محمد حسين فضل الله[2] ، حيث يؤكّد الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنه «لايوجد أحكام ذمة الآن فقهيا في مجتمعاتنا، كما كان أيام الراشدين والأمويين والعباسيين، وطالب في النهاية بإعادة النظر في الباب الفقهي برمّته »[3].

ونلاحظ نفس الحكم عند الأستاذ فهمي هويدي إذ بعد قراءة نقدية لمجموعة من النصوص توصل أنه لا توجد في الآيات أو في تفاسيرها«ما يضع قيدا على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدّولة الإسلامية، ومرافقها[4] »، والأخطاء التي وقع فيها هؤلاء المفكرين تعود في نظره إلى أمور ثلاثة منها ما يعود إلى نوعية التعامل مع أهل الذمّة حيث«اعتبروا كيانا منفصلا عن مجتمع المسلمين، والثاني هو توجيه الخطاب إلى أبناء الحاضر، والعين موجهة إلى دولة الاسلام الكبرى في العصرين الأموي والعباسي الأول، والثالث أن القائلين بالمواطنة من الدرجة الثانية في المجتمع الإسلامي، لم يورد أحدهم نصا شرعيا، يستند اليه في دعواه ..[5]»، والأستاذ علي عبد الواحد وافي يستند على عدالة الخلفاء الراشدين وبعضا من مواقفهم في الإقرار بمبدأ المواطنة، إذ يقول بعد أن يقوم بعرض سياساتهم والبعض من اقولهم المأثورة « ففي هذا كله دليل على أن حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته على أعماله كان حينئذ أمرا مقررا في الإسلام ومفروغا منه، والخلفاء الراشدين لم يعترفوا به ويذعنوا له فحسب، بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الأمة له ..»[6]، ومن بين المفكرين الذين استبعدوا مبدأ المواطنة في الفكر الإسلامي برنارد لويس إذ: « يؤكد أن مفهوم المواطنة غريب تماما على الإسلام » [7].والحجة التي يؤسّس عليها دعواه هي كالتالي: « لا توجد كلمة: citizen مواطن في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل

---

[1] محمد المهدي شمس الدين :(2001/1936)أحد اعلام الفكر الاسلامي المعاصر، ومرجع ديني شيعي، ورئيس المجلس الاسلامي الشيعي في لبنان سابقا.

[2] السيد محمد حسين فضل الله (2010/1935) مرجع ديني ، وعالم شيعي، له مؤلفات عديدة، تفسير: (من وحي القرآن)، الحوار في القرآن

[3] المرجع نفسه، ص : 84

[4] علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2001 ص : 87

[5] فهمي، هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1999 ص 120

[6] علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر 1968 ص : 106 (د.ط)

[7] علي خليفة الكواري وآخرون، المرجع نفسه، ص :55

منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو من مضامين مواطن الانكليزية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية والمواطنة كعملية مشاركة .»[1] .كما أن البعض من العرب ذهب أبعد من هذا في تأكيد هذه الأحكام على الإسلام السياسي فـــ عبود الزمر أحد مؤسسي جماعة الجهاد في مصر، يعتقد أن المواطنة والديمقراطية والقومية والدّولة القومية كلها اتجاهات كافرة .. [2]، أما أبو الأعلى المودودي فيؤكد على أهمية العقيدة والإيمان في المواطنة إذ يقول بعد شرحه الآية: «والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا »[3] هذه الآية تبين أساسين للمواطنة وهما الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فإذا كان المرء مؤمنا ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر إي لم يهاجرإلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام .، فشريحة غير المسلمين هم أهل الذمة يعيشون في دولة إسلامية يحترمون الإسلام فيها ويخضعون لأحكامها، وهم كالمسلمين يتمتعون بكل الحقوق المدنية والحرية الاقتصادية وإمكانية تولي المناصب باستثناء المناصب العليا في الحكومة، وتكفل لهم حرية العبادة ، كما يتم إعفاؤهم من الخدمة العسكرية على أن يدفعوا الجزية نظير حمايتهم وأمنهم [4]، لأن الدّولة الإسلامية تقوم على رؤية ثيوقراطية للحكم وليس على أساسي ديمقراطي، لأن الديمقراطية تجعل من الشعب مرجعية للقرار السياسي، فالمواطن الديمقراطي يملك القدرة على التصرف والمشاركة في القرار السياسي، أما الحكومة الإسلامية فالحاكمية لله وحده، ويمكن توصيف الرؤية الإسلامية في ثلاث سمات رئيسة أولها: « ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدّولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله ...» ثانيها « ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم » الثالثة « الدّولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف ...» [5]، فللمواطن هو كل فرد يصبح بإسلامه مالكا للعضوية والمواطنية داخل الأمة الإسلامية ، فالعضوية والمواطنة في الإسلام تقوم على مبدأ العقيدة والإيمان، فمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله أصبح مواطنا في الأمة الإسلامية، فالعضوية داخل الأمة قائمة على أساس عقيدي فقط لا أساس جغرافي، أو قومي، فمسؤولية الدّولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعا رعايا لهذه الدّولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية»[6].

---

[1] المرجع نفسه ص :**56**

[2] اندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى **2006** ص :**118**

[3] سورة الانفال آية **72**

[4] المرجع نفسه ص :**116**

[5] أبو الأعلى المودودي،نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر ، دمشق **1967** ص :**29** (د،ط)

[6] صدر الدين القبانجي، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، ، لبنان، الطبعة الأولى **1997** ص :**167**

8.المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر:

تميز الفكر السياسي في العصر الحديث بالعديد من المحاولات الهادفة إلى تشييد أنساق سياسيّة تحاكي الأنساق الفلسفيّة الكلاسيكية، وهذا يعود لطبيعة التماهي التي كانت موجودة بين القضايا السياسيّة والفلسفيّة، ومن بين القضايا التي استأثرت باهتمامات الفلاسفة في ذلك العصر، قضية أصل الدّولة وكيفية قيامها وغاياتها وأشكالها وأركانها ..، ويعد القرن السادس عشر والسابع عشر من أغنى عصور الفكر السياسي ، حيث كانت الحوادث الاجتماعية والسياسيّة مصدرا ومنبعا استلهمت منه أهم وجُل النظريات السياسيّة في العصور التالية، فحركة البروتستانت ضد اضطهاد الكاثوليك، ومطالبتهم بحق الحرية في ممارسة الشعائر الدينية، ترتبت عنها الكثير من النتائج، منها الطلب بحقوق الشعوب تجاه الملوك، و مهاجمة السلطان المطلق الذي كان يملكه هؤلاء أو الرغبة في تقييده، وهذا الصراع السياسي استوجب الدفاع النظري و الكلامي عن الرؤى والأطروحات السياسيّة، فتعددت الإجابات حول البحث في مشروعية السلطة، والحدود التي تقف عندها، وفي مشروعية مقاومة الحكم من طرف الشعب وكثير من القضايا السياسيّة، وهذا الزخم المعرفي شكّل تراثا فكريا وسياسيا لرجال السياسة في العصور اللاحقة، ومبدأ المواطنة الذي يمنح الأفراد أو المواطنين صلاحيات التسيير، والتغيير على مستوى التشريع والتنفيذ أيضا هو وليد الحداثة عموما، والدّولة القومية خصوصا حيث ارتبط المصطلح بالدّولة الحديثة في الغرب، و فلسفة القومية تعني الجمع بين الوحدتين الطبيعية والسياسيّة ، فلا تقوم وحدة سياسيّة على أكثر من أمة، ولا تتوزع الأمة بين عديد من الدول، فمبدأ القوميات يقوم على فكرة أو مبدأ حق الأمة في أن تتشكل في دولة مستقلة، فقيام الدّولة الحديثة على أساس ارتباط الدّولة بعناصرها البشرية على أساس ترابط هذه العناصر أو المواطنين فيما بينها على أساس سياسي دعامته القومية وليس الإثنية، يمنح جميع المواطنين الحق في المراكز القانونية والسياسيّة على أساس العلاقة المتبادلة بينهم وبين الدّولة أو السلطة المنظمة في الدّولة، أما الأفراد المقيمين في الدّولة والذين لايملكون هذا الارتباط السياسي، فهم أجانب تختلف مراكزهم السياسيّة القانونية تماما عن مركز المواطنين، فمبدأ المواطنة الذي تم إرساءه في الدّولة القومية يقوم على علاقة متميزة بين الحاكم والمحكوم تختلف عن العلاقة التي كانت قائمة في العصور الوسطى ــ التي كانت تعتبر الناس ماشية ملك للحكام، يتوارثونهم ويتصرفون فيهم كأنهم متاع يملكونه ــ إذ انتقل الارتباط بين الفرد والدّولة من وضعية الملكية الخاصة بين الفرد والعاهل إلى صعيد الارتباط السياسي بين المواطنين ومعقد السيادة، فالدّولة تتألف من رعايا وصاحب سيادة، والمواطنة هي الخضوع للسيادة وليس لصاحب السيادة ، كما ارتبطت المشاركة السياسيّة بالتاريخ الاقتصادي للدولة القومية منذ نشأتها، والمبدأ المشهور « لا ضرائب دون تمثيل » يؤكد هذا الارتباط، فتسيِّير جباية الضرائب يستلزم وجود تمثيل نيابي لدافعي الضرائب يراقب سبل إنفاقها..ولهذا السبب يرجع البعض من المفكرين السياسيين ظهور ظاهرة المشاركة السياسيّة مبكرا في دول الشمال الاوروبي الفقير

نسبياً، كالدول الاسكندينافية، وبريطانيا نتيجة الحاجة المتزايدة لملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الانتاج، وزيادة قدراتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسيّة، وبإلحاح من الشعوب على التمتع بحقوقها، وتحت ضغط الحاجة للموارد اللازمة لإدارة الاقتصاد الرأسمالي، حدث تطور في آليات الدّولة القومية، فأصبحت السيادة للشعب أو لممثليه، فكانت الليبيرالية برؤيتها وفلسفتها تأسيسا نظريا لهذه الرؤية بدعوتها إلى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وحماية الملكية الفردية، ومنع تدخل الدّولة، وبما أن رواد هذا الفكر كانوا ينطقون باسم الطبقة البورجوازية التجارية والصناعية، فإن تعميم الحقوق الديمقراطية على جميع أفراد الشعب يتناقض مع مصالحهم، ولذلك ظهرت احتجاجات شعبية تطالب بالمساواة في الاقتراع لجميع المواطنين، فنتيجة الضغوط التي مارستها حركة الحفارين [1]في الثورة الانجليزية، وأصحاب النزعة اليعقوبية في الثورة الفرنسية، اضطر الليبراليون إلى القبول بمطالب الثوريين حفاظا على مصالحهم ..ومن هنا كانت البداية لفكرة المواطنة، كما ساهمت حركة التنوير «**Enlightment**» في بلورة مفهوم المواطنة، والتي هي حركة فلسفية انعقد فيها« اجتماع العقلانية والتجريبية معا في فلسفة واحدة تم توجيهها نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسيّة و الاقتصادية .» [2]، ولم تكن حركة التنوير مقتصرة أو محصورة في فرنسا فقط بل اكتسحت جميع المناطق في اوروبا، وقد حمل مشعل التنوير في فرنسا أدباء وفلاسفة أمثال ديدرو **Diderot**، ودالمبير **d'Alembert**، و شارل دي مونتسكيو **Charles de Montesquieu**، وجان جاك روسو، وفولتير **voltaire**، بعض من فلاسفة التاريخ مثل كوندورسيه، بعض الثوريين مثل بابيف **Babeuf**، ومارشال، أما التنوير الايطالي والألماني فقد غلبت عليه الروح الفنية والتاريخية، ومنهم فيكو الايطالي والألمانيين لسنج **Lessing** و هردر **Herder**، وفي انجلترا بيرك **Burke**، وفي أمريكا توماس بين، وبنيامين فرانكلين ..، والقواسم المشتركة بين هذه الحركات التنويرية جميعا هي تقديس العقل، واعتباره صاحب السلطة العليا على كل شيء، فالدين خادم للعقل، وليس العكس ، فهو مقياس لصحة العقائد وأساس للعلم، ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل، ومن أهم المبادئ التي اكّدت عليها حركات التنوير الايمان بقانون الطبيعة، والحقوق الطبيعية، والمصلحة الذاتية المستنيرة ، ومبدأ السيادة الشعبية الذي يعني أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب، وللشعب حق سحب السلطة منه إذا لم يأخذ بشروط العقد، والشعب المقصود هنا هم الزعماء الطبيعيون الذين يمثلون المجتمع كله، فالسيادة الشعبية تستبطن فكرة أن الحكم يكون

---

[1] من الحركات الثورية التي عرفتها إنجلترا وهي على مشارف الرأسمالية الكبرى، وقد تبلورت حركات الحفارين **The Diggers** وشقيقتها حركة (أهل الطبقات) **The Levellers** وتكونت من إرث احتجاجي وانتفاضي وثوري طويل في تلك البلاد، أبرزه ما كان ممتداً ما بين سنوات **1066** و**1715** وهي سنوات نهاية الاستعباد الداخلي ، وتبلور الإقطاع بشكله العسكري الديني داخل إنجلترا ثم أفوله وبداية تبلور رأسمالية المال والتجارة مع توسعات حرف وأعمال الصناعة والتمويل.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب .الدار الفنية للنشر والتوزيع، ص:**306** (د.ط.ت)

لمصلحة الشعب وليس أن يكون بواسطة الشعب،وهذا المفهوم الديمقراطي الجديد تبلور في الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى والتي اعتبرت نفسها ممثلة للشعب كله، ولكن روسو يرفض السيادة القائمة على قاعدة المساواة الكاملة بين أفراد المجتمع، وأقر أنه بما أن الجميع أحرار ومتساوين، فمن حقهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فالشعب بجميع أفراده هو معقد السيادة وصاحب السلطة ومصدرها وهي ما يعبر عنه بالإرادة العامة، ففضاء المواطنة لا يتحقق إلا في ظل هذه المبادئ مبدأ السيادة الشعبية، كما أن النظام الدستوري الذي نادت به حركة التنوير يشكل سياقا آخر لممارسة مبدأ المواطنة، فالدستور كمجموعة من القواعد تحدد مهام وحدود السلطات والهيئات القانونية، يمثل الآلية القانونية لمبدأ المواطنة، وهو الذي يقوم أساسا على حماية الحريات المدنية بالحد من السلطة الحاكمة، وتقيدها عن طريق توفير ضمانات قانونية «دستورية»، وهو يرتبط بنظرية فصل السلطات، والخصائص العامة لهذا المبدأ نجملها في نقاط أولها أن الدستور هو الأساس الذي تقوم عليه عملية تنظيم الحكم، وبالتالي فالدستور سابق على الحكومة، كما أن الدستور يحدِّد أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد على السلطة، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة، وسنحاول التعرض لفلسفة المواطنة في المشروع الأمريكي «**1776**»، من خلال البيان الأمريكي الذي قام بكتابته الفيلسوف الأمريكي توماس جيفرسون، فما هي هذه الرؤية ؟

يقوم البيان الأمريكي الصادر في سنة **1776** على عدة قواعد أهمها قاعدة المساواة العامة بين الأفراد المواطنين، وهي القاعدة الطبيعية، والغاية الرئيسية التي تتأسس عليها الحكومة، ومصلحة المواطنين، فالمواطن يملك القدرة على تغيير وتوجيه مسار الحكومة إذا انحرفت عن مسارها الصحيح ومما جاء في نص البيان: «..إن الناس جميعا خلقوا متساويين وأن خالقهم منحهم حقوقا خاصة لا تنزع، وان من تلك الحقوق الحياة، والحرية، وطلب السعادة، وانه لصيانة تلك الحقوق انشئت الحكومات بين الناس، مستمدة سلطاتها المشروع من رضا المحكومين، وانه حينما تصبح حكومة ما خطرا على هذه الغايات فإن من حق الشعب أن يبدلها ويلغيها ليقيم حكومة جديدة ترسخ قواعدها على تلك المبادئ، وتنظم سلطاتها على وجه يكفل للشعب السلامة والسعادة . »، أما القاعدة الثانية فهي فساد المؤسسات الحكومية البريطانية وعجزها عن تحقيق مصلحة الفرد والجماعة تمنح المواطن حق الانتفاض والثورة والاستقلال عن هذه المؤسسات الحكومية، ويمكننا الاستئناس بما كتبه جيفرسون في نص البيان إذ يقول «..ولكن عندما تكشف سلسلة طويلة من سوء الاستعمال والاغتصاب من خطة مبيتة لإخضاع الشعب ووضعه تحت حكم استبدادي مطلق فمن حق الشعب، بل من واجبه أن يقلب تلك الحكومة ويلتمس ضمانات جديدة لسلامته المستقبلية ..» [1]،

[1] أديب نصور، وطنيون وأوطان، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى **1952** ص :**66**

كما نلاحظ أن مسار المواطنة بعد هذا البيان أخذ ينمط في فلسفة وإيديولوجية عرفت بالليبرالية، وسنحاول الإشارة إلى المواطنة في الرؤية الليبرالية، فما هي الليبرالية ؟ وما هي فلسفتها في المواطنة ؟

في الليبرالية:

الليبرالية مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية **liber** والتي تعني حر، وتمتد جذور الكلمة الأولى في الثورة الانجليزية الثانية لعام **1688**، والتي أرست أسس النزعة الدستورية، والتسامح الديني، والتوسع في النشاط التجاري، والقاعدة النظرية التي قامت عليها الليبرالية هي الفلسفة التي تبناها المذهب الفردي، وجوهر هذه الفلسفة يقوم على أن كل فرد يستمد المرجعية من الطبيعة في التمتع بالحريات الطبيعية أو الحقوق الطبيعية ، ومهمة السلطة السياسيّة هي حماية هذه الحقوق، وليس لها الحق في أن تتدخل في نشاطات الأفراد إلا بقدر محدود، وإلا اعتبرت متجاوزة للحدود أو القيود التي التزمت بها خلال عملية التأسيس، وقد ارتبطت الفلسفة الفردية اقتصاديا بالنظام الرأسمالي، وكانت تعبيرا عن تطلعات الطبقة الرأسمالية ــ التي كانت في مرحلة النمو آنذاك ــ في التخلص من الحكم الملكي المطلق، وضمان حرية النشاط الاقتصادي أو ما يعرف بمبدأ حرية اللتعامل « اتركه يعمل، اتركه يمر »، ومواطنة الفلسفة الليبرالية هي المرجع الذي قامت عليه فلسفة المواطنة في الوقت الراهن، والتي هي رابطة سياسيّة بين الفرد والدّولة، تتحدد من خلالها العلاقة بين الحقوق والواجبات، كما نجد أن المرونة هي الصفة التي ميّزت هذا المفهوم في الفلسفة الليبرالية، فتارة يحمل دلالة سياسيّة، وتارة مدنية حقوقية، فالفرد يمتلك مؤهلات وإمكانات فطرية ينبغي احترامها وتوفير الامكانيات لتحقيقها، وينبغي وضع حقوق الأفراد وحرياتهم الخاصة فوق اعتبارات المنفعة الاجتماعية أو الضرورات السياسيّة، وقد صنف ج.ستوارت. مل **John Stuart Mill** « **1873/1807**» الحريات الضرورية للفرد إلى ثلاث، وهي حرية الضمير وتتعلق بحرية العقيدة والفكر والعاطفة والتعبير قولا ونشرا، وحرية الاختيار وتشمل حرية العمل ــ حتى إذا اعتقد الآخرون بسخافة هذا العمل أو بعده عن الصواب ــ، وحرية تكييف الأفراد حياتهم بما يلاءم شخصياتهم، أما الصنف الثالث فيتعلق بحرية الانتماء، وتشمل حرية الانضمام إلى الأحزاب والجماعات، فرفع القيود القانونية على حرية الفكر والتعبير ضرورية لرفع حجب الجهل واكتشاف الحقائق [1]»، واحترام هذه الحريات هو المعيار الذي يعتمده جون ستوارت مل في تقييم السلطة السياسيّة، والرأي العام.

القاعدة العامة التي تبنى عليها المواطنة في المجتمع الليبرالي هي « أن يترك للأفراد أكبير قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم، وذلك لأنهم خير من يقدر مصالحهم الذاتية، ولا يصبح فرض القيود ضروريا إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم البعض، لأن ممارسة الحزم

[1] جون ستيوارت مل، الحرية، ترجمة :عبد الكريم أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة **1966** ص **37** (د.ط)

والشدة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمنا للجميع . [1] »، فالمواطنة هي الفضاء الذي يساهم في تنمية القدرات الفردية، مع الشعور بالمسؤولية الفردية، والجماعية .

«ب» في الماركسية:

رفضت المدرسة الماركسية المنحى الذي تنتهجه الليبرالية في مسألة المواطنة، والتي تربطه بدفع الضرائب، فالمواطنة في التصور الماركسي مرتبطة بالحقوق العامة للمواطنين، وعلى كل المستويات، والغاية من هذا التنظير الماركسي هوبناء مواطن اشتراكي ديمقراطي، فانفصال الدّولة الحديثة عن المجتمع المدني حسب الرؤية الماركسية هو تعبير عن نشوء مواطنة بعيدة عن الفضاء الاجتماعي، كما دعا كارل ماركس إلى انشاء مجتمع شيوعي بطريقة قانونية تخوّل له حق سنّ الشرائع والقوانين بواسطة الشعب والإدارة الاختيارية للعدالة، لأن تاريخ المجتمع البشري بأسره حتى يومنا هذا، ما هو إلى تاريخ الصراع بين الطبقات، والتي كانت الطبقة العاملة هي الضحية الاولى للتفاوت، وبالتالي يجب الارتفاع بالبروليتاريا إلى وضع الطبقة الحاكمة لتحقيق الديمقراطية، والمواطنة في نظره لا تتحقق إلا بتحطيم نظام المجتمع البورجوازي، وخلق مجتمع اشتراكي قائم على العدالة والمساواة، والتمتع بالحقوق، وأداء الواجبات في ظل المواطنة الاشتراكية ، أما الفيلسوف فريدريك انجلز، فالمواطنة عنده هي التوازن القائم بين الحقوق والواجبات، فالمواطن له حقوق اجتماعية ومدنية، وسياسيّة، وعليه واجبات اتجاه وطنه منها واجب الدفاع الوطني، والمشاركة في المصاريف العامة، واحترام القانون، وهذا الالتزام المتبادل بين الحق والواجب، يخلق للمواطنة مركزا قانونيا متميزا يتمتع بالحصانة الدستورية والاحترام، والنفاذ في الحياة العامة دون معوقات إدارية، وهذا يستلزم بالضرورة صياغة السبل والوسائل الكفيلة التي تضمن للمواطن امكانية ممارسة حقوقه بشكل فعال ومستمر، حيث دعا إلى النظام ضد الانتهازية، كما انه نظر إلى المساواة والإخاء في التوزيع الاقتصادي، وان الحرية الاشتراكية للجميع، وبالتالي يجب اجتثاث كل تفاوت في الحياة داخل المجتمع الاشتراكي، وتعتبر مدرسة فرانكفورت الوريث الشرعي للميراث الماركسي، وسنحاول الإشارة إلى مفهوم المواطنة عند رائدها يورغن هابرماس **Jürgen Habermas**، الذي يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، كما يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، ويمثل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، الجيل الذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة من الشمول والاتساع والمواطنة عنده هي المواطنة الديمقراطية أو المواطنة الدستورية، التي هي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة، والديمقراطية، والمساواة في المواطنة، وحقوق الإنسان، وبها تتأسس دولة القانون، القائمة على حساب عقلاني يقدم لكل فرد منا مجموعة من الحقوق والواجبات موَّثقة بالتزاماته،

[1] المرجع نفسه، ص **38**

واستحقاقاته نحو غيره، ونحو الدّولة ويكون الدستور هو المرجع الأصلي للهوية الجامعة، كما يتطلب التوافق عليه كوثيقة تعاقدية بين مواطنين متساوين في دولة، و المواطنة الدستورية في حاجة لثقافة سياسيّة ليبرالية، ومدنية، وفضاء عمومي كوني تحكمه قيم ديمقراطية وتشريعات عالمية، والحقوق التي تميز هذا النموذج من المواطنة هي الحقوق المدنية، و تحتل المرتبة الأولى في سلم الحقوق، و تتمثل في حق المواطن في الحياة بحرية، طالما أنها لا تخالف القوانين، ولا تتعارض مع حرية الآخرين ، وحق كل مواطن في حماية القانون له، وحقه في حرية الفكر، والدين، واعتناق الآراء، وحرية التعبير وفق النظام والقانون، أما الحقو ق السياسيّة التي تلي الحقوق المدنية، فتتمثل في حق الانتخاب، والمشاركة في السلطة التشريعية، والسلطات المحلية، والبلديات، والترشيح، وحق كل مواطن بالعضوية في الأحزاب والتنظيم في حركات وجمعيات، ومحاولة التأثير في القرار السياسي وشكل اتخاذه من خلال الحصول على المعلومات ضمن القانون، والحق في تقلد الوظائف العامة في الدّولة، والحق في التجمع السلمي، وأخيرا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمتعلقة بالحقوق الاقتصادية مثل حق المواطن في العمل، وأبرزها الحرية النقابية، والانضمام إليها، والحق في الإضراب، أما الحقوق الاجتماعية والتي منها حق كل مواطن في الحد الأدنى من الرفاه الاجتماعي والاقتصادي، وتوفير الحماية الاجتماعية، والحق في الرعاية الصحية، والحق في الغذاء الكافي، والحق في التأمين الاجتماعي، والحق في المسكن وفي التنمية، والحق في خدمات كافية لكل مواطن، وتتمثل الحقوق الثقافية بحق كل مواطن بالتعليم والثقافة، ويبدو التصنيف الثلاثي للحقوق الذي طرحه هابرماس كان مصدر إلهام لعالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال thomas Marshall[1] «1893- 1981 » الذي كانت بحوثه من الدراسات الرائدة التي أسهمت في إثراء مفهوم المواطنة في العصر الحديث،فمامفهوم المواطنة عند مارشال ؟

استطاع توماس مارشال أن يضع إطارا نظريا شاملا يستوعب من خلاله تجربة الدّولة القومية الحديثة ودولة الرفاهية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فهي أساس مرجعي للمواطنة، استمد منه أغلب الباحثين الدلالات المتعددة لمبدأ المواطنة ، ونلاحظ أن التعريف الذي قدمه توماس مارشال للمواطنة يخرج عن السياق النظري والنسقي الذي وضع فيه المفهوم خلال مساره التاريخي الأفقي، فهي عنده مجموعة من الحقوق تمارس بشكل مؤسسي »، فالمؤسسات هي الإطار الذي تمارس فيه المواطنة، والدّولة هي المؤسسات، فبغيابها تصبح الدّولة مجرد شبح، فالأعمال الخيرية مثلا تحمل بعدا أخلاقيا، ولكنها قد تنحرف عن الخط الأخلاقي الذي رسمته إذا لم تنظم وتوضع في إطار مؤسساتي، ونعتقد أن الصعوبات التي وقفت ولازالت تقف أمام تجسيد القيم الأخلاقية الإسلامية هي غياب المؤسسات القانونية والتنظيمية الموضوعية، والمستقلة في قراراتها ... والمواطنة عند توماس مارشال تتكون من ثلاث مؤشرات: المؤشر المدني، المؤشر السياسي، المؤشر الاجتماعي، ويتضمن المدني الحريات الفردية وحرية التعبير والاعتقاد، والإيمان وحق

[1] عالم اجتماع بريطاني عرف بمساهماته في المواطنة والسياسة الاجتماعية من أهم آثاره المواطنة والتنمية الاجتماعية .

الامتلاك وتحرير القيود، والحق في العدالة في مواجهة الآخرين الذين يظلموه في إطار المساواة الكاملة، والمؤسسات التي تسهر على حماية هذه الحقوق هي المؤسسات القضائية، فالقضاء هو المؤسسة التي تسهر على تجسيد هذه الحقوق على أرض الواقع كما أن هذه المؤسسة إذا لم تكن مستقلة بسلطتها ولم تكن إلا تابعا فإنها لا تقدر على تجسيد العدالة التي لا تفهم إلا في ظل تفتق هذه الحريات وهذه الحقوق، أما المؤشر السياسي فيعني الحق في المشاركة من خلال القوى السياسيّة الموجودة في المجتمع باعتبار المواطن عضوا فاعلا في السلطة السياسيّة أو كناخب لهذه القوى السياسيّة، ونلاحظ أن أغلب القراءات المقدمة لمبدأ المواطنة تركز على هذا المؤشر أكثر من غيره بحكم أن المواطنة هي المشاركة في الحكم عبر الانتخاب، ولكن هذا المظهر من المواطنة نعتقد انه ليس من المعطيات الجاهزة عند أفراد الشعب بل مسألة تحتاج إلى تربية وتهذيب، ولذا نلاحظ أن الفلاسفة ورجال السياسة يضعون للتربية المواطنية حيزا واسعا في مشاريعهم السياسيّة، وهو ما اصطلح عليه توماس مارشال بالمؤشِّر الاجتماعي الذي يتعلق بحق المواطن في التمتع بالرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعي، والتمتع بحياة جديرة بإنسان متحضر وفقا للمعايير التي تم التوافق عليها، والمؤسسات المتكفلة برعاية هذا المؤشر هي المؤسسات التعليمية، والنظام الصحي ، والخدمات الاجتماعية .

المبحث الثاني

قيم المواطنة

2. قيم المواطنة

في بداية التفكير الفلسفي كانت علة الوجود الطبيعي محور البحث الذي قامت عليه جميع الأنسقة الفلسفيّة، ومدرسة طاليس Thalès، وبارمنيدسParménide، وهيرقليطس Héraclite تشهد على ذلك، وبظهور السفسطائيين، وسقراط بدأ التحوّل في موضوع الفلسفة، فكان الإنسان بجميع أبعاده، الفردية والجماعية محل الاهتمام، وهذا ما نلمسه في العبارة المنسوبة إلى سيسرون Cicéron « قد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض »، فأضيف الإنسان بمنظومته القيمية إلى قضايا الفلسفة، وأبعاد هذه المنظومة متعددة، أثارت فينا الرغبة في البحث أولا عن دلالات الكلمة، وكما جاء في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية في حدِّ القيمة أنها:«صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال « المعرفة »، والأفعال « الأخلاق »، والأشياء « الفنون »، كما أنها صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء طبقا للظروف والملابسات وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم، فهي بهذا المعنى تعني الاهتمام لشيء أو استحسانه أو الميل إليه والرغبة فيه، ونحو هذا مما يوحي بأن القيمة ذات طابع شخصي ذاتي خلو من الموضوعية ، وتكون وسيلة إلى تحقيق غاية ..»[1]،أما المفكر الجزائري الربيع ميمون فالقيمة «..تدلّ أصلا على اسم النوع من الفعل « قام » بمعنى وقف، واعتدل، وانتصب، وبلغ واستوى، وتدلّ مجازا على ما اتفق عليه أهل السوق. وقدّروه، وروّجوه في معاملاتهم بكونه عوضا للمبيع..» [2]، ففضاء القيم واسع يوجد في الاقتصاد، ويوجد أيضا في المجالات المعنوية، والتصنيف الثلاثي للقيم معروف في تاريخ الفلسفة، الذي اختزله أفلاطون في قولته المشهورة « الانسان مثلث الأبعاد عقل يستقرئ الحق، وإرادة تستقطب الخير، وحس يستقطر الجمال»، والأستاذ عبد الرحمن بدوي يحدّد هذه القيم الثلاث بقوله: « هناك قيم عقلية متعلقة بالحق، مثل قيمة البرهان، قيمة نظرية علمية، قيمة كتاب، وقيم جمالية مثل قيمة لوحة أو مسرحية، وقيم أخلاقية متعلقة بالخير ..» [3]، فالقيم هي مجموعة من الصفات الشرطية التي يمكن توفُّرها في فعل أو في سلوك معين، كما أنها تتركب من عناصر أولها الشخص، إذ لا يمكن تصور حكم أخلاقي بدون وجود الشخص المصدر لهذه الأحكام، وثانيا موضوع الحكم، وهو السياق أو المجال أو الحقل الذي يكون موقع تقييم الشخص، فالقيم من المفاهيم الجوهرية التي تمسّ جميع مظاهر العلاقات الإنسانية في جميع ميادين الحياة وعلى حدّ تعبير الأستاذ «سهيل فرح [4] » فهي تمسّ جميع مظاهر العلاقات الإنسانية، لأنها ضرورة حياتية للكائن الإنساني، ولأنها معايير وأهداف لا بد من وجودها في أي مجتمع، مهما كانت تركيبته ومستوى تطوره، سواء كان معقلنا أم منظّما، فالقيم تسري في دواخل وعي الأفراد ونفوسهم على شكل اتجاهات ودوافع وتطلّعات، وتظهر في السلوك الظاهري

---

[1] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر 1983 ص : 151 (د،ط)

[2] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980 ص :27 (د.ط)

[3] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية 1976 ص :90

[4] سهيل فرح :مفكر، وأستاذ جامعي لبناني معاصر .

والباطني.فهي تتعدى الإطار الفردي لتشمل المفاهيم الوطنية والسياسيّة والأخلاقية والثقافية والدينية »[1]، والبحث في القيم مسألة بالغة الخطورة والصعوبة خصوصا إذا كان مجال البحث ظاهرة لا تتعلق بالفرد بل بالجماعة التي تتصف بالتعددية والتنوّع، والبعد السياسي أسمى مخاض عرفته الجماعة، ومن أهم الظواهر السياسيّة الدّولة، والتي هي مؤسسة اجتماعية سياسيّة يصعب الوقوف عند تعريف جامع ومانع لها، نظرا لتعدد الزوايا التي تتعامل معها، فوضع تعريف انطلاقا من زاوية علم الاجتماع أمر شبه مستحيل، وعليه تكون المقاربة القيمية للظواهر السياسيّة من الأمور المستعصية ، وهذا الذي دفعنا إلى قراءة المفاهيم في سياقاتها اللغوية والاصطلاحية، فالمواطنة كقيمة أو كمبدأ سياسي لا يمكن تصوره خارج المؤسسة السياسيّة التي هي الدّولة، فبنية هذه المؤسسة، وطبيعة النظام الذي تسير به شؤون المواطنين، هو الذي يحدد شكل المواطنة، فالدّولة هي «الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته وموضع السيادة فيه، بحيث تعلو إرادة الدّولة شرعا فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع وذلك من خلال امتلاك سلطة إصدار القوانين واحتكار حيازة وسائل الإكراه وحق استخدامها في سبيل تطبيق القوانين بهدف ضبط حركة المجتمع، وتأمين السلم والنظام، وتحقيق التقدم في الداخل والأمن من العدوان في الخارج..»[2]، فالدّولة هي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية، وهو يتمتع لهذا الغرض بقوة مسلحة وبعدة أجهزة للإكراه والردع .[3]، فهي إذن مجموعة من المؤسسات السياسيّة، والقانونية، والعسكرية، الإدارية، والاقتصادية، التي تنظِّم حياة الفرد والمجتمع داخل مجال ترابي محدّد..وهي تستلزم وجود شرطين ضروريين أولها: استمرار ممارسة السلطة، فالدّولة لا تقوم إلا عندما تصبح السلطة مؤسساتية وقانونية، فهي مصدر ورمز سيادة الدّولة، و أداة لتحقيق الغايات الإنسانية وليست أداة في يد الحكام للقمع والإرهاب، وبتعبير آخر غياب السلطة أوضعف الآليات يفقد الدّولة القيمة والغاية الأخلاقية التي من أجلها وجدت، ووَهَن السلطة يجعل الأمن الفردي والوطني في خطر، فهي لازمة عقلية واجتماعية وأخلاقية، وأصل السيادة وفضاء ضروري لممارسة المواطنة، كقيمة عليا تصهر فيها العلاقة الجدلية بين الحقوق والواجبات على أرض الواقع داخل الدّولة الواحدة، فالعلاقة القيمية بين المواطن والسلطة تحكمها منظومة من القيم الأخلاقية تعرف بقيم المواطنة التي نجدها مستبطنة في القواعد القانونية، فما هي هذه القيم ؟

---

[1] سهيل فرح، القيم في زمن العولمة، مقال في :www.maaber.org.fev.2005

[2] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت **1982** ص : **702**

[3] جاك دونديو دوفابر، الدولة، ترجمة :سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، باريس ــ بيروت، الطبعة الثانية **1982** ص**6**

أ. الولاء:

المواطنة ليست فكرة أو حالة تلقائية تترتب على الانتماء المادي للرقعة الجغرافية التي يتقاطع فيها المواطن الإنسان مع كل ما هو حي، بل هي رابطة سياسيّة تنمو بالوعي السياسي، وهي من أهم القيم التي تؤلف المواطنة، وهي في الاصطلاح إلزام يتقيّد به الفرد أو المواطن مقابل الحق الذي خوّله القانون له، فهو واجب أخلاقي قبل أن يكون سياسي، والاعتقاد بالطابع السياسي للواجب الذي لا ينتمي لأنماط من الواجبات الأخلاقية هو اعتقاد كان سائداً في الأوساط القانونية، وقد قام بعض من الفلاسفة بدحضه مثل: ريشارد مرفين هير **Richard Mervyn Hare**، حيث يؤكد أن « التأسيس الأخلاقي لأي واجب سياسي يكون ضابطا للحاكم أو السلطة، ومانعا له عن ممارسة أبشع الأفعال، وذلك باسم الواجب السياسي [1]»، فالولاء للسلطة أو للدولة واجب يقابل الحقوق السياسيّة التي يتمتع بها المواطن، و يتلخص واجب الولاء في: « العمل دائما على المحافظة على أمن الدّولة الخارجي والداخلي، وعدم التفريط في واجب الإخلاص نحو الوطن ...» [2]، أمّا في التصور الإسلامي فالمفهوم القريب من مصطلح الولاء هو البيعة التي يعرفها ابن خلدون بقوله: «العهد على الطاعة، كأن يعاهد المبايع أميره على أن يسلم له في أمر نفسه، وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره ..» [3]، فهو وضعية قانونية وتعبير أوّلي عن التعاقد الموجود بين الفرد المواطن والسلطة، أو هو شكل من أشكال التسليم والتنازل للسلطة عن بعض الامتيازات الطبيعية ــ التي تكوّن بعضا من الهوية الإنسانية بالأصالة والتي قد تشكّل عائقا أمام التعايش مع الغير عرضاً مثل: حب الذات، التعصب للإثنية « العرقية »، والجماعة الدينية ..ــ وقبول العيش المشترك ضمن الجماعة السياسيّة المؤلَّفة من اتحاد حرّ لأفراد مستقلين عن كل أشكال التبعية، وتتحدد هوية المواطنين فقط بالرباط السياسي الذي يجمعهم أي التساوي بالحقوق أمام القانون ولا يؤخذ بالاعتبار الارتباط الديني أو العرقي أو الثقافي أو الجذري، وإن كانوا يعرفون أنفسهم على مستوى الهوية اعتبارا من أحد هذه المعايير، فهي تقوم على عقد وطني، «لا شخصي» **impersonnel**، تتوافق عليه جماعة أو شعب أو أمة ما، يأخذ شكلاً إقليمياً، أو قومياً، أو قارياً «أُمَمياً» ، فيمكننا الكلام على مواطن جزائري « الشكل الإقليمي »، ومواطن عربي « الشكل القومي »، ومواطن أميركي « الشكل القاري »، ومواطن أوروبي، بل ومواطن أممي «كوزموبوليتي» ، والعقد اللاشخصي هو العقد الاجتماعي الذي يقوم على أساسه اجتماع الجماعة الإنسانية، وهو عقد توافقي **conventionnel**، إرادي، عقلي يقوم كما عرفته فلسفة الأنوار على مبدأ «الحق الطبيعي» في مقابل مبدأ «الحق الإلهي» الذي تقوم عليه الملكية المطلقة، أو البأبوية القيصرية، أو القيصرية البأبوية، والحق الإلهي أو السلطة المتعالية التي دافع عنها روبرت

[1] هير، ر.م، أخلاق السياسة ، ترجمة :إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى **1993** ص :**6**

[2] إسحاق منصور، نظريتا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر **1992** ص :**285** (د.ط)

[3] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت **1981** ص :**29** (د.ط)

فيلمر في كتابه«الحكم الأبوي» Patriarchie، الذي أشار إليه الفيلسوف جون لوك، أما جان جاك روسو، فالولاء يشكل أساسا وجوهر هذا التعاقد الاجتماعي، إذ يقول: «لكي لا يكون العقد مجموعة مبادئ عقيمة، فقد حوى الزاما ضمنيا، يكسب الالتزامات الأخرى، وهو «إن من يرفض أن يطيع الارادة العامة، ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة، والذي يعني أنه يرغم على أن يكون حرا، فهو الشرط الذي بمقتضاه يوهب كل مواطن للوطن، فيضمن له الافلات من كل تبعية شخصية .. [1]»، فللولاء للسلطة يمثل جوهر القيم الأخلاقية التي تتأسّس عليها المواطنة، فمنه تستمد الدّولة قوتها وسيادتها، وليس من الانتماءات الإثنية أو الطائفية، فالتعدد داخل المجتمع المدني يورث الصراع والصدام، والواقع العالمي يؤكّد يوما بعد يوم أن مصير تعدد الولاءات هو الاندثار، فالطبيعة الاجتماعية للإنسان تنبع من دافع عقلاني يدفعه إلى اختيار الحياة الاجتماعية التي تعود عليه بالمنفعة، ففي الحياة الاجتماعية منافع له، وحاجاته المادية، والمعنوية لا تؤمن إطلاقا بمعزل عن المجتمع فالولاء ركن من أركان الانتماء للدولة الذي هو وسيلة لإشباع حاجة أساسية منشؤها فطرة الإنسان، فلا يمكن أن يعيش الإنسان دون أن ينتمي إلى شيء، ولذلك نجد الإنسان الذي لا يشعر بالانتماء يحاول أن ينضوي تحت لواء ما مثل الأحزاب والتيارات وغيرها، كما أن من مستلزمات الحياة الاجتماعية حصول التزاحم والتنازع والتعارض فيما بين مصالح الأفراد داخل المجتمع، فالبعض يرغب في المزيد، والبعض يستفيد أكثر من الإمكانيات، والثروات الطبيعية، والاجتماعية فتقع النزاعات التي لا يمكن حلها إلا بتعيين حدود وضوابط تلزم الجميع، ومن مجموع هذه المقدّمات نتوصّل إلى أن الولاء للسلطة ضروري، إذ يجب على الأفراد في أي مجتمع مدني أو سياسي مراعاة حدود معينة في سلوكهم وأعمالهم لكي يتمكّن الجميع من الانتفاع ماديا ومعنويا من الحياة بالشكل المطلوب،فالولاء في المواطنة قيمة طبيعية، وقانونية لازمة للاجتماع البشري، وهي فضيلة أخلاقية قبل أن تكون سياسيّة، و ألان تورين[2] A. Touraine يعتبر الولاء ليس غيابا أو تغييبا للهوية أو الذات، بل هو إقرار بالهوية الثقافية للذاتية أو المواطن، وإقرار بموضوعية للسلطة التي يدين لها بالولاء، فالديمقراطية الحقيقية هي:« أن أعترف بالخصوصية التي هي من خصوصيتي أنا وخصوصية ثقافتي، ولغتي، وميولي ومحظوراتي، في نفس الوقت الذي أنتسب فيه إلى سلوكيات عقلانية آلية، واني اعترف بنفس الازدواجية، ونفس الاندماج الموجود لدى الآخرين »[3]، فالولاء إذن هو إقرار للسلطة بالحق في السلطة مادامت العلاقة بينها وبين المواطن محكومة بالمواطنة..

[1] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ، المرجع نفسه ، ص 30 (د.ط)

[2] آلان تورين عالم اجتماع فرنسي معاصر مؤلفاته : (دفاعا عن السوسيولوجيا، إنتاج المجتمع، نقد الحداثة، مالديمقراطية ؟

[3] آلآن تورين، ماالديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، الطبعة الأولى 2000 ص :234

ب .السيادة:

يرتبط مفهوم السيادة بالدّولة ارتباطا قويا، ولا يمكن تصوّر وجود دولة بدون هذه السيادة، فهي مرتبطة بها ارتباطا عضويا، كون السيادة تمثل رمز وجود الدّولة وهيبتها، كما تصبح المسبار الذي يعتمد في الحكم بالشرعية أو عدمها في الحكم، وتجسيد هذه السلطة يظهر في فرض السيطرة أو السلطة الشرعية على السكان أو الشعب، السلطة المطلقة في الداخل و الاستقلال في الخارج، ، و السيادة في علم السياسة أعلى درجات السلطة كما يجب الإشارة إلى أن الحكومة هي النمط التعبيري عن السلطة التي تمارس هذه السيادة في الدّولة لحفظ النظام، وتنظيم الأمور داخليا و خارجيا، من خلال المؤسسات الشرعية التي تقوم بوضع القواعد القانونية، و تنفيذها و تفصل في نزاعات الأفراد مشتملة على أعمال التشريع، و التنفيذ، و القضاء فهي تكتمل ضمن علاقة اجتماعية مميزة هي القيادة، والخضوع على حد تعبير بيار كلاستر [1]، وإشكالية السيادة كانت محل خلاف بين الفلاسفة ورجال السياسة مثل جان بودان « **1596/1530** » الذي يفسِّر السيادة بأنها السلطة المطلقة على المواطنين وجميع رعايا البلد، ولا تتقيد بقانون، لأن وظيفتها الرئيسية خلق القانون، والهيئة التي تخلق القوانين ليست ملزمة بها مادامت صاحبة الفضل في وضعها [2]، ، ما عدا القيود التي تفرضها القوانين الطبيعية والشرائع السماوية، أماجون أوستن فالسلطة المطلقة قدِّمت للحاكم على طبق من ذهب، ليكون محور السيادة والكيان العام، وكل تعدي على هذه السيادة هو تعدي على هيبة الحاكم وقدسيته، أما الشعب فلا يعدو كونه خادما ومطيعا للحاكم، ولجميع قراراته، وان خالفت المجموع العام، ولا يستبعد أن يكون هذا الرأي، الأساس الذي ابتنيت عليه مواثيق منظمة الأمم المتحدة حيث نصت الفقرة السابعة من المادة الثانية على ما يلي:«ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرفوا مثل هذه المسائل لان تُحل بحكم هذا الميثاق». أما الرأي الآخر الذي يدعو إلى سيادة «الشعب» ويحّمل الحكام مسؤولية أي انتهاك للحقوق، ويسمح للشعب بمقاومة حكامه عند ظهور بوادر انحراف واضطهاد، فيعود إلى جان جاك روسو **jean jacques rousseau** «**1778/1712**»، واضع اصطلاح «السيادة الشعبية» الذي يدعو إلى توزيع السيادة بين جميع أفراد الشعب، على أساس المساواة، بدون تفريق أو استثناء، إلا ما يكون ناجما عن صغر السن، أو فقدان الأهلية، أو من جراء الأمراض العقلية، أو الأحكام القضائية، بحيث تصبح السيادة في هذه الحالة، سيادة مجزأة بين العدد الأكبر، وبعبارة أخرى، فان السيادة برأي روسو وأتباعه، هي جمع أصوات المواطنين كافة، لاستخراج الأكثرية منها، وإعطاء الأرجحية، ويقدم روسو مثالا عن هذا النوع من السيادة فيقول: إننا إذا افترضنا أن شعب الدّولة مؤلف من عشرة آلاف مواطن، فلا يكون في هذه

---

[1] بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة : محمد دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، الطبعة الثالثة **1991** ص :**44**

[2] عمار بوحوش، تطور النظريات و الأنظمة السياسية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر **1977** ص :**131** (د،ط)

الحالة لكل مواطن، سوى جزء واحد من عشرة آلاف جزء، التي تتألف منها السلطة السيدة، وهذا الاعتبار لا يعني بنظر روسو، أن السيادة مجزأة، إذ يقول: «بأنه لا يمكن النظر إلى السيد إلا بشكله الجماعي الجسمي، والسيد هنا هو الشعب»، بل يرى أن الذين يتولّون ممارسة سيادة هذا السيد ـــ أي الشعب ـــ إنما يتجزءون، في حق كل منهم بممارسة هذه السيادة،وعن هذا الرأي انبثقت نظرية سيادة العمال والفلاحين «البروليتارية»، فتمتع الدّولة بالسيادة، يعني أن تكون لها الكلمة العليا التي لا يعلوها سلطة أو هيئة أخرى، وهذا يجعلها تسمو على الجميع، وتفرض نفسها عليهم باعتبارها سلطة آمرة عليا، فالدّولة كما يقول جورج بوردو: «بصفتها مركزا لسلطة مجردة، هي في الوقت نفسه أداة سلطة الرجال الذين يحكمون باسمها تشبه الإله الروماني جانوس ذي الوجهين، أحد وجهيه مشرق يعكس حكم الحق، والآخر مكتئب بل عابس تطبعه كل الأهواء التي تحرك الحياة السياسيّة» [1]، ونلمس الدلالة الأخلاقية في التصور الذي يقدمه سبينوزا للسيادة التي ترتبط بالغاية من الدّولة حينما يقول: « إن الغاية القصوى من تأسيس الدّولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الناس من إلحاق الضرر بالغير، وأكرر القول إن الغاية من تأسيس الدّولة ليس هو تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء ...» [2]، وخلاصة القول أن الدّولة دون سيادة، هي دولة عاجزة عن تحقيق وأداء واجباتها إزاء مواطنيها، وإذا كانت المواطنة هي تلك العلاقة بين المواطن والدّولة، فكيف تكون هذه المواطنة في ظل هذه الدّولة الفاقدة للسيادة، وعليه فإن قيم المواطنة تتأثر بشكل السيادة، ومدى ارتباطها بالقواعد الأخلاقية

ج. الشرعية:

تتّسم المفاهيم السياسيّة بكثير من الغموض، والوضوح في آن واحد، على حد تعبير هنري لوفيفر Henri Lefebvre، والشرعية من المفاهيم السياسية التي ينطبق عليها هذا الحكم ،إذ ترجع الكلمة إلى أصول لاتينية "légitimaire " أي خلع الصفة القانونية على شيء ما"، وتضفي الشرعية طابعاً ملزماً على أي أمر أو توجيه، و من ثم تحول القوة إلى سلطة، وتختلف الشرعية عن المشروعية légalité التي لا تكفل بالضرورة تمتع الحكومة بالاحترام أو اعتراف المواطنين بواجب الطاعة، فالمشروعية بهذا المعنى مشتقة من التوافق مع القانون أو أتباعه، أما الشرعية فهي الأصل الذي يفترض أن يستند إليه القانون «و من ثم المشروعية»، ورغم أن التصور المثالي يفترض أن تكون القوانين، والمشروعية تتمتع في الآن ذاته بالشرعية، إلا أن الواقع يعرف العديد من الأمثلة المخالفة لذلك، حيث تنشأ فجوات بين الشرعية و المشروعية، يكون من أبرز مظاهرها وجود قوانين لا تستند إلى الأساس المتفق عليه، أو حتى تنتهك هذا الأساس و تتعارض

[1] جورج بوردو، الدولة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2002 ص :51

[2] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005 ص :377

معه، وينبغي الوعي باختلاف استخدام مصطلح الشرعية بين الفلسفة السياسيّة والعلوم السياسيّة، فالفلاسفة السياسيون عادة ما ينظرون إلى الشرعية كمبدأ أخلاقي أو عقلاني، يشكل القاعدة التي يمكن للحكومة الاعتماد عليها في مطالبة المواطنين بالطاعة في حد ذاتها، وفي المقابل يتعامل علماء السياسة مع مفهوم الشرعية من منطلق علم الاجتماع كتعبير عن إرادة الامتثال لنظام الحكم بغض لنظر عن كيفية تحقق ذلك.. وينظر هذا الموقف إلى الشرعية بمعنى " الاعتقاد في الشرعية" أي الاعتقاد في " الحق في الحكم"، وذلك كاستمرار للتصور الذي طرحه ماكس فيبر «1864 / 1920».الذي يحدّد الشرعية، فيقول: « إن النظام الحاكم يكون شرعيا عند الحد الذي يشعر مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة »، أما عند المفكِّر ماكيفر روبرت تتحقق حينما تكون إدراكات النخبة الحاكمة لنفسها وتقدير غالبية المجتمع لها متطابقين، وفي توافق عام مع القيم والمصالح الأساسية للمجتمع، وبما يحفظ للمجتمع تماسكه »، أما المفاهيم المتداولة لمفهوم الشرعية عند العرب فهي « قبول مواطني القطر غير القسري « الطوعي » بالحكومة هو الذي يجعل الحكومة شرعية و قبول الأغلبية العظمى من المحكومين الحق في أن يحكم ويمارس السلطة »[1]، وترتبط قضية الشرعية بالجدل حول مشكلة الالتزام السياسي، ففي ثنايا تحليلهم لمدى وجوب احترام الدّولة وطاعة قوانينها على المواطنين، طرح فلاسفة العقد الاجتماعي مثل هوبز: «1588/1679» وجون لوك: «1632/ 1704 » تساؤلات حول توقيت وأسس وكيفية ممارسة الحكومة للسلطة الشرعية في المجتمع، ويلاحظ أن الدلالات السياسيّة الحديثة لا تركز على مسألة لماذا ينبغي على الناس أن يطيعوا الدّولة على نحو مجرد، بل على قضية سبب طاعتهم لدولة معينة أو نظام معين للحكم، وكان ماكس فيبر قد قدّم الإسهام الأساسي في فهم الشرعية كظاهرة اجتماعية، إذ حدّد ثلاثة أنواع من الشرعية السياسيّة وهي السلطة التقليدية « القائمة على التاريخ والعادات»، والسلطة الكاريزمية « القائمة على قوة الشخصية»، والسلطة الرئيسية القانونية « المستندة إلى إطار من القواعد الرسمية القانونية»، والمجتمعات الحديثة تتجه بشكل متزايد إلى ممارسة السلطة الرشيدة القانونية، وتبنى الشرعية النابعة من احترام القواعد الرسمية القانونية. وثمة اقتراب بديل للتعامل مع مفهوم الشرعية طوره منظرو الماركسية المحدثة **Neo-Marxist** بالتركيز على الميكانيزمات والآليات التي توظفها المجتمعات الرأسمالية لتقييد الصراعات الطبقية وكبح جماحها عبر تصنيع الرضا العام، واختلاقه من خلال التوسع في الديمقراطية والإصلاح الاجتماعي، وتصبح الشرعية بذلك مرتبطة بمواصلة الهيمنة الأيديولوجية وفي هذا الإطار طرح مفكروا الماركسية المحدثة، مثل هابرماس **Jürgen Habermas** مفهوم أزمات إضفاء الشرعية أو أزمات الشرعية **Légitimation Crises** في المجتمعات الرأسمالية، حيث يصبح من الصعب الحفاظ على الاستقرار السياسي بالاعتماد على الرضا وحده، ويكمن المصدر الأساسي

[1] سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى **1984** ص :**404**

لهذه الأزمات في التناقض المزعوم بين منطق التراكم الرأسمالي من جهة والضغوط الشعبية التي تطلقها السياسات الديمقراطية من جهة أخرى، والملاحظ أن الشرعية كمطلب تصبح قيمة خلقية يسعى المواطن لتحقيقها أو ايجادها في السلطة السياسيّة، فامتلاك الشرعية لا يتم إلا عبر الوسائل الأخلاقية .

د.المشاركة السياسيّة:

يقتضى الاقتراب من قيم المشاركة السياسيّة توضيح المقصود بمصطلح المشاركة أولا، فالمشاركة تعنى القيام بعمل تطوعى من جانب المواطن مع غيره من المواطنين، بهدف التأثير على اختيار السياسات العامة وإدارة الشئون العامة، أو اختيار القادة السياسيين على أي مستوى حكومي، أو محلى أو قومى، وهناك من يعرِّفها على أنها عملية تشمل جميع صور اشتراك، أو اسهامات المواطنين فى توجيه عمل أجهزة الحكومة، أو أجهزة الحكم المحلى، أو لمباشرة القيام بالمهام التى يتطلبها المجتمع سواء كان طابعها استشارياً أو تقريرياً أو تنفيذياً أو رقابياً، وسواء كانت المساهمة مباشرة أو غير مباشرة.، وهى قد تعنى لدى البعض الجهود التطوعية المنظمة التى تتصل بعمليات اختيار القيادات السياسيّة، وصنع السياسات، ووضع الخطط، وتنفيذ البرامج والمشروعات، سواء على المستوى الخدمي أو على المستوى الانتاجي، وكذلك على المستوى المحلي، أو المستوى القومي.كما تعنى المشاركة اسهام المواطنين بدرجة أو بأخرى فى إعداد وتنفيذ سياسات التنمية المحلية بجهودهم الفردية أو الجماعية، ومن أهم القيم المترتبة عن المشاركة السياسيّة المشاركة الوجدانية، فمبدأ المواطنة الذي هو مصدر قوة الأمم الكبرى في العالم اليوم يظهر في اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الاجتماعي على حد قول الأستاذ برهان غليون.»[1]، فللمشاركة في صنع القرار وفي سنّ القاعدة القانونية مطلب أخلاقي نادى به جميع المفكرين ورجال السياسة عبر التاريخ، فقائد الوحدة الايطالية متزيني «Giuseppe Mazzini 1805/1872» يطابق بين المشاركة الفعالة، والقانون الأخلاقي في كتابه « واجبات الإنسان الذي ألّفه سنة 1858» والذي خاطب فيه عمال ايطاليا جاء فيه: « لا تقبلوا صيغة أخرى أو قانونا أخلاقيا آخر إن كنتم حريصين على كرامة وطنكم وشرف نفوسكم، لتكن جميع القوانين الثانوية، تنظيما تدريجيا لحياتكم ...ولكي تكون القوانين كذلك فإنه من الضروري أن تشتركوا جميعا في وضعها ..» [2]، فهي من القيم الرئيسة التي تقوم عليها المواطنة، فهي مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسيّة على حد تعبير لوسيان باي »، والملاحظ في هذا التعريف البعد الكمي في المشاركة إذ تزكية السلطة ومنحها الشرعية يقتضي ممارسة جلّ أفراد الشعب في القرار السياسي، لأن مصير الدّولة لا يتحمله الحاكم لوحده، أما صموئيل

[1] برهان غليون ، نقد السياسة : الدين والدولة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1993 ص :140
[2] أديب نصّور، المرجع نفسه، ص :85

هانتينغتون [1] Samuel P. Huntington، فيطرح مفهوما كيفيا للمشاركة يتعلق بجميع نشاطات المواطن والتي يمارس فيها إرادته السياسيّة، وحضوره المباشر في الساحة السياسيّة، فالمشاركة عنده هي: «النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون قصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي سواء كان هذا النشاط فرديا أم جماعيا، منظما أم عفويا، متواصلا أم متقطعا سلميا، أم عنيفا، شرعيا أم غير شرعي، فعالا أم غير فعال، وفي الفكر العربي نجد الأستاذ جلال عبد الله معوض يعرفها بقوله: «المشاركة في معناها العام هي حق المواطن في أن يؤدّي دورا معينا في عملية صنع القرارات السياسيّة، وفي أضيق معانيها تعني حق ذلك المواطن في أن يراقب هذه القرارات بالتقويم والضبط عقب صدورها من جانب الحاكم » [2]، فللمواطنة الفاعلة تعتمد إذن على الاتفاق والإجماع القائم على أساس التفاهم من اجل تحقيق الســـلم الأهلي وضمان الحقوق الفردية والجماعية، والاعتراف بالقواعد والدستور الذي يقوم عليه الحكم والالتزام به من قبل الحاكم والمحكوم. فهي لا تتحقق إلا إذا علم المواطن حقوقه كاملة سواء كانت هذه الحقوق مدنية أو سياسيّة أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية. وبعد أن يتعلم هذه الحقوق فإن عليه أن يمارسها ويسعى لتحقيقها وعدم التنازل عنها، لان الحق يؤخذ ولا يعطى و هي استشعار المسئولية وتحمل الأمانة والقيام بكل ما يتطلبه الصالح العام من اجل حفظ الكرامة الإنسانية وتستلزم توافر صفات أساسية في المواطن تجعل منه شـــخصية مؤثرة في الحياة العامة،والتأثير في الحياة العامة، فتكون العلاقة الطبيعية بين الدّولة أو السلطة والمجتمع المدني في نسبة المشاركة السياسيّة للمواطنين، بتنظيماتهم الحكومية والغير حكومية في اتخاذ القرارات، فهي تمثل مؤشرا تفاعليا لصحة العلاقة بين المجتمع والدّولة، بقدر ما تكون الدّولة تعبيرا أمينا عن مجتمعها تزداد المشاركة السلمية المنتظمة لأفراد المجتمع في الشؤون العامة سواء بصفتهم الفردية، أو الجماعية من خلال مؤسّساتهم الطوعية، كما تقوم المواطنة الفاعلة على أساس الكفاءة وقدرة المواطن على فهم طبيعة المجتمع وكيفية التعاون والتنافس، وحلّ الخلافات على أسس عقلانية، تهدف إلى خدمة الصالح العام ، ودعم الترابط الاجتماعي، فالمواطن الفعال هو المواطن الذي يتحدد كيانه ـــ كما يقول الأستاذ محمد عابد الجابري ـــ بجملة من الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلا عن حق الحرية، حرية التعبير والاجتماع والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسيّة والاقتصادية ..» [3]، فالمشاركة صفة شرطية لازمة لنجاح النظام السياسي، فهي صفة لازمة للمواطن، وملزمة للحاكم، وتتأكد الدلالة الأخلاقية في اللازم الدائم بين المشاركة و المطلوبية أو السعي المستمر لبلوغها، إذ لا توجد جماعة بشرية لا

---

[1] صامويل هنتنجتون، 1927 / 2008 أستاذ علوم سياسية له بحوث في انقلابات الدول، وأطروحته القائلة بفعالية الحضارات السياسية وليس الدول القومية، كما اهتم بدراسة المخاطر المحتملة على الولايات المتحدة التي تشكلها الهجرة المعاصرة.

[2] مجموعة من المؤلفين، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1983 ص :63

[3] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان،منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 1997 ص :131

ترغب في أن يكون لها حضور سياسي في المجتمع السياسي أو المدني، والمشاركة هي السبيل الوحيد للتعبير عن هذا الحضور .

ه.العدالة:

القيم الأخلاقية هي مجموعة من الصفات قبل أن تكون مجموعة من القواعد الملزمة، ومن المتفق عليه أن العدل قيمة خلقية عقلية، ونموذج مطلوب عند جميع البشر دون استثناء، فالمواطنة كوضعية سياسيّة وقانونية تستلزم العدل بين المواطنين على أرض الواقع، وفي جميع مظاهر المواطنة، وأن لا يكون شعارا يرفع في اللافتات، فالعدل حالة شعورية تبدأ او يعيشها المواطن مع ذاته أولا، ومع أفراد أسرته ثانيا، ومع المحيط أخيرا، فهي فضيلة تقوم في انسجام القوى المتعارضة وتناسبها، فهي تبدأ من التوازن الفردي الداخلي، والأستاذ عبد الرحمن بدوي يوجز هذه الدلالات في العبارة التالية: «العدل فضيلة فردية واجتماعية معا، فهي فردية من حيث أنها تدل على مزاج ذاتي خاص عند الإنسان العادل، واجتماعية من حيث أنها تراعي حقوق الغير، وتفترض بالضرورة تعدد الأشخاص ..[1]»

من مراتب العدل احترام القانون الذي وضعه المواطن بإرادته الحرة، والفيلسوف أرسطو « **483–422**ق.م» يؤكد هذا التداخل بين العدل والالتزام بالقانون فيقول: «بما أن الظالم هو من يتصرف، كما قلنا ضد القوانين، وأن العادل هو من يطيعها ويلتزم بها، فبيِّن أن جميع الأفعال الموافقة للقوانين هي بوجه من الأوجه أفعال عادلة، ولما كانت الأفعال التي تنُّص عليها التشريع أفعالا قانونية صحّ اعتبار كل واحد منها فعلا عادلا .»[2]، فالعدل قيمة أساسية لازمة لبقاء الدول في الأصل إذ في غيابه لا مجال للحديث عن ديمقراطية ولا عن المواطنة وتحقيق العدالة يقتضي وجود مؤسسات قانونية تسهر على تطبيق القوانين وحماية المواطن ذاته من هذه المؤسسات نفسها، لذا نجد المنظمات الدولية تنظّم الملتقيات الدولية للبحث عن آليات قانونية تحفظ حقوق المواطن من جور المؤسسات القانونية، فالعدالة بلا قوّة كما يقول باسكال [3] **Blaise Pascal** ««**1623** / **1662**»» عاجزة، والقوة بلا عدالة مستبدة، .فالعدالة بلا قوّة يعترض عليها لأنه يوجد دائما أشرار، والقوة بلا عدالة متّهمة، يجب أن نجمع إذن بين العدالة والقوة، وحتى يتحقّق ذالك علينا أن نجعل العادل قويًّا أو القويّ عادلاً. »، فمابين الحاجة إلى الدّولة وواجب الامتثال لقوانينها والدعوة للتمرد عليها، وعصيانها صورة جدل مستمر بين الإنسان والدّولة، فالقوانين الجائرة على المواطن لاتبرِّر التمرُّد على القانون، وفي هذا الصدد نجد عند جون راولس **John rawls** توضيحا للمسألة فيقول:«إن ظلم قانون ما ليس، بوجه عام، سببا كافيا لعدم الخضوع لهذا القانون، وليس هذا بأكثر من القول بأن صلاحية قانونية

---

[1] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، المرجع نفسه، ص : **165**

[2] ارسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، ترجمة :أحمد لطفي السيد دار الكتب المصرية ، القاهرة **1924**، الكتاب العاشر (د،ط)

[3] بليز باسكال : فيلسوف فرنسي، ابتكر الآلة الحاسبة، من مؤلفاته كتاب خواطر ، وفن ألإقناع، العقل الهندسي و رسالة في الخلاء .

لتشريع ما « حدّده الدستور الجاري » لا تقوم حجة كافية للامتثال للقانون، فحين تكون البنية الأساسية لمجتمع ما عادلة بما فيه الكفاية، علينا أن نعترف بالقوانين الجائرة بصفتها قوانين ملزمة شريطة ألا تتجاوز حدا معينا من الجور. [1]»، وفي الخلاصة يمكن القول أن العدالة قيمة اخلاقية ضرورية وبنية تؤلف جوهر المواطنة

و.الدفاع عن الوطن:

الدّولة مؤسسة سياسيّة إنسانية، تجري عليه نفس السنن التي تجري على الكائن البشري، الذي يولد ضعيفا غضا، ويشب فتى، ويشيب شيخا، وكذلك الحال بالنسبة للدولة أو سلطة الدّولة والدفاع عن الوطن » من أجلّ القيم الأخلاقية وأعلاها فكل إنسان يضع هذه القيمة في أعلى درجة من سلّمه الأخلاقي، واستقراء الحياة الثقافية لأي مجتمع يؤكد أن الإنسان بجميع مستوياته الفكرية والاجتماعية جعل الموت في سبيل الدفاع عن الوطن من أعلى القيم الأخلاقية، فهو من مستلزمات الولاء، ونلمس قداسة هذه القيمة في تعبيرالشهادة الذي منح لهذه القيمة في الأدبيات الدينية والسياسيّة، والتي أغنت هذا المفهوم وأصبح يحمل الكثير من الدلالات، والمواطنة لا تعني التمتّع بالحقوق في ظل السلطة، والهروب من الواجب عند الواجب، ففي الثقافة الإغريقية نجد إشادة بهذه القيمة، إذ جاء في خطاب ألقاه بيركليس **Périclès**سنة **431** ق .م، عند الاحتفال بدفن القتلى الذين سقطوا في بدء الحرب بين أثينا واسبرطة وهو وارد في تاريخ ثيوسيديس « يُخيَّل إلي أن موتا كموتهم يعطي القياس الحقيقي لفضل الرجال، وقد يكون الإعلان الأول عن فضائلهم، لكنه الطابع الأخير لحياتهم، تخلوا عن الأمل في حظهم المجهول من السعادة وأخذوا على أنفسهم عهدا أن يلقوا الموت معتمدين على أنفسهم فحسب،فقيمة هذه الروح لا يعبر عنها بالكلام . [2]»، فالرجل الفاضل أو المواطن الفاضل هو الذي يهب نفسه للوطن، أو يقدم نفسه شهيدا فداء للوطن، فالشهادة أو الموت في سبيل الوطن مقياس للمواطنة، فالموت في سبيل الوطن إعلان وإخبار عن سمو وعلو المرتبة الخلقية للمواطن، وإذا كانت المواطنة هي المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، أو الحالة التي يعدّ الفرد بمقتضاها مواطنا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمي إليها ويخلص لها، ومن ثم يحظى بالحماية التي لا يمكن توفيرها إلا في الجماعة و مع الجماعة...فالمصلحة الوطنية تسمو فوق كل اعتبار شخصي كان أو إثني فالوطن أولا وأخيرا.

---

[1] انطوني دي كريسبي،اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر **1988** ص :**120** (د.ط)

[2] أديب نصور، المرجع نفسه، ص :**15**

ز.التعايش:

التعايش، والمعيش، من المفاهيم التي أخذت أبعادا فلسفية متعددة، ففي الفلسفة المعاصرة مثلا نجد المعيش «Le Vécu» عند الفلسفة الوجودية يستبطن الشعور، والفعل، والممارسة، وغيرها من الدلالات، وعليه كان لزاما علينا التعرض للدلالة اللغوية للتعايش، فتعايشوا عاشوا على الألفة والمودة، أي الحياة بتوافق مع الغير، وتجاوز الاختلافات، و الحساسيات الذاتية الشخصية، والعرقية، والثقافية، في هذا العصر شاع مصطلح التعايش Coexistences ، والذي ولد بعد حملة الصراع التي دارت خلال الحروب العالمية، وعليه فللتعايش مستويات، منها ما هو سياسي إيديولوجي، ويحمل معنى الحد من الصراع، أو ترويض الخلاف ومنه ماهو اقتصادي يرمز إلى علاقات التعاون بين الحكومات، والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونية والاقتصادية والتجارية، من قريب أو بعيد، ومنه التعايش الديني، الثقافي، الحضاري، وهو الأحدث، ويشمل تحديدًا معنى التعايش الديني، أو التعايش الحضاري، فللتعايش بين المواطنين داخل الدّولة يستند إلى أسس هي الإرادة الحرة المشتركة، و التفاهم حول الأهداف والغايات، والتعاون على العمل المشترك من أجل تحقيق الأهداف المتفق عليها، وأخيرا المحافظة على هذا التعايش في ظل الاحترام والثقة المتبادلة.فهو اتفاق الطرفين على تنظيم وسائل العيش أي الحياة فيما بينهما وفق قاعدة يحددانها، وتمهيد السبل المؤدية إليه، والتوافق على مصالح أو أهداف، أو ضرورات مشتركة، ويعتبر أرنست رينان Ernest Renan من المفكرين الأوائل الذين طرحوا فكرة التعايش أو ما تعرف بنظرية العيش المشترك في تكوين الأمة، فالاشتراك في المعيشة أو المعايشة مبدأ تأسيسي لمبدأ المواطنة داخل الأمة، فالخطاب الذي ألقاه في مدرج السوربو ن بباريس سنة 1882، والذي كان عنوانه: « ما هي الأمة ؟ » [1]، يشير فيه إلى أهمية العيش في بناء الأمة، فهي: «تضامن واسع النطاق، يتولّد من الشعور بالتضحيات التي تمت في الماضي، وبالتضحيات التي يستعدّ لها في لحال والمستقبل، فالرغبة في الحياة المشتركة، والعزم على الاستمرار فيها يجب أن يعتبر أس الأساس في تكوين الأمم، فوجود الأمة بمثابة تصويت مستمر للحياة لمشتركة، كم ا أن وجود الفرد تأكيد دائم للحياة. » [2]، فوحدة الأفراد داخل الأمة تؤسّس لمبدأ المواطنة والأساس هو الرغبة في العيش المشترك، فالعوامل الإثنية غير كافية لتوحيد ولاء المواطن داخل الدّولة الواحدة أو الأمة على حد تعبير « رينان »، فاللغة تدعو إلى الإتّحاد، ولكنّها لا تفرضه، فالإنسان مخلوق عاقل أخلاقي، قبل أن يدخل في حظيرة هذه اللغة أو تلك، وقبل أن يكون عضوا في هذا الرس أو ذاك، وقبل أن ينتسب إلى هذه الثقافة أو تلك . » [3]، والفيلسوف برتراند راسل يشاطر رينان هذا الموقف، فيقول: « إن للأنظمة الاجتماعية جذران أساسيان في الطبيعة البشرية تحدد التدرج الاجتماعي، وتمنحا الحكومة السلطة الجذر الداخلي، يتحدد في زوج من نزعتين

[1] ساطع الحصري، ما هي القومية ؟، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية 1963 ص :123
[2] المرجع نفسه، ص :131
[3] المرجع نفسه، ص :129

متصاحبتين نزعة الأمر، ونزعة الطاعة أما الجذر الخارجي فيتحدد في زوج آخر وهو التماسك والتنافس وهما الأساس .» [1]، فالطبيعة البشرية مرّكبة من خصوصيات تقدر على صهر المفارقات وليس فقط التناقضات بين أفراد البشر، كما نجده يقر بدور الهوية الثقافية في تكوين التماسك الاجتماعي والذي مانصه «.والثقافة المشتركة كانت دائما من عوامل التماسك الاجتماعي يماثل في القوة الحكم المشترك .» [2]، فالرغبة في العيش تصهر جميع مقومات التميّز والتعدد داخل الدّولة الواحدة، فالمشاركة الاجتماعية تنبع من طبيعة وخصوصية إنسانية هي المشاركة الوجدانية فالسعادة المطلوبة والمرجوة عند كل فرد أو مواطن هي أن يكون المعيش **le vécu** الفردي والجماعي في المستوى الأخلاقي المطلوب، والذي لا يتحقق إلا من خلال تفاعل الفرد مع المجتمع ومع الدّولة، والذي لا يتم إلا بالتعاون المبني على القيم الأخلاقية، وليس على قيم المصلحة أو القيم التجارية كما يصطلح عليها فلاسفة الأخلاق، فالتعاون هو عماد بناء الأمة، وقد أشار المفكر « الكسيس دي توكفيل[3] **Alexis de Tocqueville** إلى قيمة التعاون في بناء الحضارة والديمقراطية الأمريكية، فإذا كانت أمريكا بحاجة إلى دين، فإن البلدة الصغيرة ستقويه، وقد اصطلح على قيمه التعاون بروح البلدة في نيوانجلند، إذ يقول: «إن ابن نيو انجلند يرتبط ببلدته لأنها مستقلة وحرة فتعاونه في قضاياه يضمن ارتباطه بمصالحها، ورغد العيش الذي تقدمه يضمن حبه، ورفاهيتها هي هدف طموحه وجهده المستقبلي »[4] فالبلدة، هي المحيط والوسط الذي يكتشف فيه المواطن الرغبة في التعاون، وهي على حد قوله: «المكان الذي يمكن للمواطن فيه أن يجمع أفكارا عملية واضحة حول طبيعة واجباته ونطاق حقوقه »، فروح التعاون ليست نفيا للذات وتجاوزا لمصلحة، بل هي تأكيدا للمصلحة، وفي هذا الصدد يقول دي توكفيل « إن الأمريكي يعرف متى يضحي بجزء من مصالحه الخاصة لإنقاذ باقي مصالحه، فالمصلحة الشخصية قد فهمها الأمريكي فهما صحيحا، فهم يظهرون عن طيب خاطر كيف أن احتراما مستنيرا لأنفسهم يدفعهم على الدوام إلى مساعدة بعضهم البعض، ويجعلهم يميلون إلى التضحية بجزء من وقتهم وأملاكهم لرفاهية الدّولة[5]»، ولتحقيق هذه الغاية على أرض الواقع وإخراجها من حيز الإمكان الأخلاقي أو الأخلاق النظرية إلى حيز الايتيقا **Ethique** لابد من توفير شروط أهمها العلم بالحاجة إلى التفاعل أو التعايش والعلم بكيفية التفاعل ، أما من الناحية العملية لابد من وضع برنامج عملي لتحقيق مثل هذا التفاعل الذي من شأنه تغيير المجتمع إلى الأحسن وتحقيق الاستقرار القائم على احترام مبادئ التسامح والتضامن والتعاضد.

---

[1] برتراند راسل، المجتمع البشري، في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم احمد، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص :**176** (د.ط.ت)

[2] برتراند راسل، المرجع نفسه، ص :**179**

[3] دي توكفيل (**1859/1805**) مفكر فرنسي سياسي، من أهم آثاره (الديمقراطية في أمريكا))

[4] دون ايبرلي، بناء مجتمع من المواطنين، ترجمة هشام عبد الله، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى **2003** ص :**155**

[5] المرجع نفسه، ص :**157**

ح.التسامح:

ارتباط القيم بالطبيعة البشرية يجعل من حصر القيم الأخلاقية وتنميطها في منظومة معينة، أمر إشكالي وما يميز القيم البعد الطلبي، إذ تُعرّف تبعاً للرغبة، فهي حسب تيودول ريبو Théodule Ribot «1916/1839» القدرة على إثارة الرغبة، فهي ذاتية بالماهية [1]، والتسامح من بين المفاهيم الأخلاقية التي تثير في المواطن، و الجماعة الرغبة في تحقيقها، وغياب هذه القيمة في حياتنا المعاصرة راجع لصعوبة الشروط التي يقتضيها التسامح، فهو يتطلب بدرجة أساسية اعترافا بعدم اليقينية الأخلاقية، واتخاذ موقف الشك نحو قيمنا ووجهات نظرنا... [2] »، و في اللغة العربية يعود التسامح إلى الفعل الثلاثي سمح، وسُمح سماحاً، وسماحة صار من أهل الجود والسماحة، يقال إن في الحق لَمسْمَحًا، أي متسعا، سَمَّح ساهَلَ، ولان، وسامحه في الأمر ساهله، تسامح تساهل، فالتسامح هو القبول بالآخر أي احترام حقوقه الطبيعية، والمدنية، والسياسيّة، ولا يعني التنازل عن الحقوق للآخر، ونظرا لأهميته وخطورته أقيمت المؤتمرات، والملتقيات بغرض تحديد الآليات الكفيلة بتحقيق هذه القيمة، بين المواطنين، وبين الثقافات، فهو في كما جاء في الوثيقة [3]:« الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير، وللصفات الإنسانية لدينا، و يتعزّز بالمعرفة والانفتاح، والاتصال، وحرية الفكر، والضمير، والمعتقد، إنه الوئام في سياق الاختلاف، وهو الفضيلة التي تيسر قيام السلام وتُسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب ..» [4]، ويربط جون ستيوارت مل التسامح بفكرة الحرية، ونلمس هذه الرابطة في قولته المشهورة: « إذا انعقد إجماع البشر على رأي وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان من حق البشرية في إخراس هذا الفرد بأعظم من حقه في إخراس البشرية إذا تهيأت له القوة التي تمكّنه من ذلك .. [5] »، كما نلاحظ أن الإشكالات الكامنة في هذا المبدأ تعود إلى أنه كخطاب أو ممارسة ينبع من رؤية فلسفية معينة ومحددة، فالتسامح الديني كمظهر من مظاهر التسامح الرئيسة يرتكز على قيم التعادل والنسبية ـــ على حد تعبير الأستاذ صايم عبد الحكيم ـــ لأن كل دين حسن وحق، لأنه يرضي نزعات أتباعه، وهو يشمل على جانب من جوانب الحق، ولهذا كانت الأديان كلها ضرورية من أجل تحصيل الحق بأكمله. [6]، فالحقيقة ليست ملكا لأحد، ولذا ليس لأحد الحق في أن يفرض معتقده على غيره، وقد كتوب سبينوزا في هذا السياق يقول: « حيث إنه لا يمكن لأحد أن يصادر حق أحد في حرية المشاعر وإصدار الأحكام، وحيث انه حق طبيعي لكل إنسان أن يكون سيد نفسه فيما يتعلق

---

[1] Théodule Ribot، La Logique des sentiments، Félix Alcan éditeur، paris، 1905، p41

[2] مجلة التسامح، العدد **18**، ربيع **2007**، مؤسسة عمان للصحافة والنشر، مسقط، سلطنة عمان، ص :**191**

[3] وثيقة إعلان مبادئ بشأن التسامح وهي الوثيقة التي وضعتها الدول الأعضاء في الأمم المتحدة للتربية، والعلم والثقافة المجتمعة في باريس في الدورة الثامنة والعشرين للمؤتمر العام المنعقد مابين **25**اكتوبر / **16** نوفمبر **1995**.

[4] المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد **11** **2006** ص : **73**

[5] جون ستوارت مل، الحرية، الجزء الأول، ترجمة عبد الكريم أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة **1966** ص **25** (د.ط)

[6] مجموعة من المؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر، الجزائر، الطبعة الأولى**2010** ص :**116**

بأفكاره، فإن هذا يستلزم أنه لا يمكن إجبار الناس الذين يتكلمون بطرق، وأساليب مختلفة، وأحيانا متناقضة على ما تعتقده السلطة العليا [1]، فالحرية الدينية حق طبيعي لكل إنسان، ولا يمكن لأحد أن يكيِّف معتقداته بما يتوافق مع ما يمليه عليه شخص آخر، لأن قوة المعتقد وحيويته تقوم على أساس الاقتناع العقلي الداخلي، فالتعايش مع الآخرين في مجتمع سياسي معيّن يستوجب التسامح كقيمة أخلاقية جامعة للإرادات الفردية المتعددة والمتنوعة، فهي تحايث إرادة العيش المشتركة التي تجمع المواطنين، فالمحبة والمؤاخاة ورعاية الضعفاء واجبة، ورفع الظلم عن المستضعفين ضرورة على كل مواطن، وفي التراث الإسلامي نجد الكثير من النصوص المؤكّدة على التسامح وآليات تحقيقه منها، إذ كفل الإسلام لمخالفيه في العقيدة حقهم في ممارسة الشعائر الدينية كما كفله لأتباعه وذلك في حدود النظام العام، وحسن رعاية الآداب وترك لهم حرية التعامل والتقاضي فيما يتصل بالعقائد متى كان ذلك مشروعا ومقررا لديهم وذلك لأن عقد الذمة يتضمن إقرار الذمي على عقيدته وعدم التعرض له بسبب ديانته . [2]، وما جاء في اللتراث النبوي قوله «ص»:من آذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة »، وقوله أيضا: « من آذى ذميا، فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله » [3]، فأهل الذّمة هم الشريحة التي تعتقد بديانات سماوية أو وضعية في المجتمع الإسلامي، فالشريعة الإسلامية تحافظ على حقوقهم المدنية والسياسيّة، كما وضعت حدودا شرعية لعقاب المعتدي على حق أهل الذِّمة، فالتسامح كقيمة حقوقية تصبح أصلا تشريعيا للقواعد التي تنُّص على عدم التمييز بين الأفراد أو الشرائح التي يتركب منها المجتمع المدني، فهو من الشروط الأساس في الممارسة الديمقراطية، فالعيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يُقِرّ الاحترام والكرامة للمواطن ..فالكرامة الإنسانية متعالية وأسمى من كل قيمة، فالمواطنة التي يلتحم فيها الأفراد داخل الجماعة في صيغة يصبح فيها الأفراد مرآة تعكس الجماعة، والجماعة صورة للأفراد.

ط.الهوية:

إذا كانت المواطنة كقيمة سياسيّة، تقوم على الرابط الجغرافي كمؤشر مادي ضروري، ولازم في بناءها، فإن المكونات الماهوية للجماعة المؤلّفة من المبادئ، والتي تعكس الخصوصيات المميزة للجماعة، والتي تعرف بالهوية أو الذاتية التي تأخذ بعدين بعد فردي، وبعد جماعي، فهي جملة الصفات التكوينية، والسلوكية التي تخص الجماعة، والتي في مقام آخر قد تعكس مستواها الحضاري، فهي تتأسس على الثقافة بمفهومها الاثنوغرافي الذي طرحه ادوارد تايلور وليس بالمفهوم الأنسوي الذي اقترحه الألمان والذي يفصل بين الحضارة والثقافة، والذي يعرف الثقافة بأنها: «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن

---

[1] مجلة التسامح، مؤسسة عمان للصحافة والنشر، العدد 18 / 2007 سلطنة عمان، ص :189

[2] حسن عبد الحكيم العيلي، المرجع نفسه، ص :297

[3] الشيخ محمد عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشهورة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1985 ص 616

والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في المجتمع »[1]، فالهوية لازمة للمواطنة فعي تحفظ أصالة وثوابت المواطنين في ظل المتغيرات الحادثة والتي تنجم عن المسار السياسي للسلطة الذي يتغير وفقا لمطلب الشعب أو الأكثرية التي قد تتوجه توجها يتعارض مع التوجه السياسي السابق، وهذا هو جوهر النظام الديمقراطي، فالهوية هي المرجعية التي ينبغي أن تتأسس عليها القاعدة الدستورية، وليس العكس، فالوطن على حد تعبير الأستاذ جعفر شيخ إدريس: « ليس هو الذي يحدّد نوع الهوية التي إليها ينتسبون، لأن الوطن الواحد تتعاقب عليه نظم مختلفة بل وأحيانا متناقضة» [2] ، بل الهوية هي التي تحدد النظام السياسي، فهي لازمة للمواطنة، لأن المواطنين لابد لهم من نظام سياسي، وعلاقات اقتصادية واجتماعية، وقوانين تضبط هذه العلاقات، وكل هذا إنما يبنى على قيم ومعايير أي على هوية معينة [3]»، والأستاذ برهان غليون يميّز بين الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وبين تصور الجماعة لهذه الهوية، فقد أكون عربي الأصل واللغة « شخصيتي المادية » ولكني ..قد أرى نفسي في مرآة عقيدية تجعلني أنظر إلى هذه الحقيقة الموضوعية نظرة ذاتية مختلفة، وبقدر تطابق التصور مع الواقع تكون قوة الشخصية واتزانها واتساقها، بفل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة . [4]»، ويعتقد البعض أن الهوية تتعارض مع المواطنة، لأنها أوسع من المواطنة التي هي رابطة سياسيّة تبنى على الجغرافيا، ولكننا نعتقد أن الهوية المزيّفة هي التي تتعارض مع المواطنة وليس الهوية الحقيقية، فالشعور بالعروبة كأصل وثابت من الهوية يولّد لدى البعض رفضا وإقصاء للآخر أو تهميشا ل ه، أو الشعور بالأفضلية في المقامات، فأن أولد مسلما أفضل من المعتنق الجديد للإسلام، وما شابه ذلك من الترّهات، فأصولي وثوابتي تجبرني على احترام ثوابت نظيري أيا كان على مستوى الوطن الذي أعيش أو على مستوى الإنسانية جميعا، فالتعصب ليس ظاهرة شاذة ومرضية دوما، بل التعصب للثوابت الحقيقية هو المواطنة الحقيقية، وقد لمسنا هذا التصور عند الأستاذ علي شريعتي في كتابه الأمة والإمامة، لأن غياب الغيرة على الوطن وكرامة الشعب ومقدساته بداية الاندثار أو تبدأ الأمة تتحول إلى شبح أمة، وليس أمة، وتأسيس المواطنة على الهوية يجعل منها أمًّا لجميع القيم، ودليلنا في ذلك اعتماد المشرِّع القانوني في أي مجتمع ما على الدين والمعتقدات و الأعراف والتقاليد في تشريع النصّ القانوني بحكم أنها تشكِّل هوية المواطن داخل الدّولة..والمواد الأولى في أي دستور تنُّص على الثوابت أو على الهوية، فمِمّا جاء في المادة الثامنة: من الفصل الثاني في الدستور الجزائري: المحافظ ة على الهويّة، والوحدة الوطنية، ودعمهما.فالهويّة روح المواطنة .

---

[1] محمد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى 1991 ص :51

[2] جعفر شيخ إدريس، مقال بعنوان : المواطنة والهوية، مجلة البيان العدد 211/ 2005

[3] نسرين عبد الحميد نبيه، مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية 2008 ص :80 (د.ط)

[4] برهان غليون، المحنة العربية :الدولة ضد الأمة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة 2003 ص :59

المبحث الثالث

المواطنة بين الفلسفة والسياسة

3 . المواطنة بين الفلسفة والسياسة:

المواطنة في الفلسفة:

إذا كانت الفلسفة هي الخلاصة الروحية لعصرها، فهذا يعني أنها تتضمن كل ما أبدعته أنامل الإنسان من مظاهر مادية، ومعنوية فجميع الابداعات الفكرية قيّدتها الفلسفة، فالفيلسوف هو كتاب ومدوّنة عصره، وحجة ذلك تظهر في اعتبار الفلسفة أمًّا لجميع المعارف، والعلوم، فالعلاقة بين الفلسفة وباقي الحقول المعرفيّة تتحدد من خلال العلاقة التاريخية التي جعلت من التفكير الفلسفي منبعا موضوعيا ومنهجيا لهذه العلوم، فشجرة رينيه ديكارت «1650/1596» تعبير عن الحميمية التي تجمع بين العلم والفلسفة، وإذا كانت الحياة السياسيّة هي الفضاء الذي يمارس فيه الانسان منظومته القيمية، فمن الحتمي ان تكون من المباحث التي يشتغل عليها الفلاسفة، كما لا يمكن الجزم في الحكم بعدم وجود دراسات سياسيّة تتحدث عن المواطن والمواطنة في الثقافات السابقة للفلسفة اليونانية، والخوض في فلسفة أرسطو ليس من الأمور الهينة، لأن تراث هذا الفيلسوف، يجعل منه الفلسفة بلحمها ودمها، على حد وصف الفيلسوف فريدريك هيجل،وإذا كان كلٌّ من الاسكندر، ونابليون، كما يقول كاوفمان، قد حاول الاستيلاء على العالم بقوته، فقد حاول كلٌّ من أرسطو وهيجل سيادة العالم بعقله [1]» .

أ.عند أرسطو:

جسّد كتاب « في السياسة » الذي تركه أرسطو حصيلة الخبرة السياسيّة لشعب بأكمله، بعد أن اختزنها عقل فذّ وصبّها مكثّفة في نظريّة. [2]، فمحتويات الكتاب تُشكِّل وثيقة أساسية للمؤرخين ، ومادة معرفية، ومنهجية لعلم الاجتماع والسياسة، ونظرية أرسطو في المواطنة لا تخرج عن النسق الأرسطي العام، إذ نجدها مرتبطة برؤيته العامة للدولة، التي يعتبرها حالة طبيعية، وإلى اعتباره الإنسان حيوانا مدنيا، وإلى الرابطة التي تجمع بين الإنسان والدّولة اقتضاء لمنطق الطبيعة، ومنطق الوجود، والمواطنة عند أرسطو هي حالة ووضعية اصطناعية، وليست طبيعية على غرار الدّولة، فالدّولة المدينية عند أرسطو « توجد بصورة طبيعية، ويعيش الإنسان فيها بفعل الطبيعة ..». [3]، وهي: «جماعة بشرية منظمة بشكل مؤسّسي ، و نمط من الجماعات المدينية التي نشأت على شاطئ المتوسط، التي امتازت بالقدرة على إقامة علاقات مع مواطنين في الخارج، بمعنى آخر إنها عبارة عن الجماعة المنظمة من مواطني المدينة مع ما يتعلّق بها من أراضي، بذلك تختلف عن المدينة التي مكان السكن.» [4]، فمسألة المواطنة عند أرسطو عولجت من جهة المفهوم السلبي

---

[1] زكريا إبراهيم، هيجل، الجزء الأول، مكتبة مصر ، القاهرة 1970 ص : 15 (د.ط)

[2] موريس (فرادورد) موسوعة مشاهير العالم الجزء الخامس، دار الصداقة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2002 ص :17

[3] فراسيس وولف، أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1994 ص :75

[4] جورج كتورة، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1987 ص :52

للشيء على حد تعبير «حاتم النقاطي » [1]، فتحديد المواطن يتعين من جهة تعيين الغير مواطن والذي يعبر عنه أيضا بعلاقة الاختفاء، وهو ما نلمس فيه الطابع الجدلي الذي يحدد القضية منظورا إليها من خلال النقيض ، كما نستشف من خلال أرسطو أن المواطنة كانت مسألة اختلافيه قبل زمن كتابة كتابه « في السياسة » إذ يقول:«ومن ثم علينا أن نستقصي من يجب أن ندعوه مواطنا، ومن هو مواطنا، ومن المواطن.إذ يكثر ما يكون المواطن موضوع جدل، من حيث أن الجميع لا يتّفقون على كون المواطن شخصا واحدا، معينا» [2]، ويمكن اعتبار هذا النص وثيقة تاريخية سجلّ فيها أرسطو الأنظمة السياسيّة التي كانت سائدة في اليونان وهي الديمقراطية الأوليغاركية والملكية، والديمقراطية، فالاختلاف في حدّ المواطنة يرجع إلى الانتماء السياسي للنظام الذي يبعد تعريف المواطن عن سياق الموضوعية .

بدأ أرسطو بنقد ودحض الحجج التي اعتمدها البعض في ربط المواطنة بمسالة الإقامة في المكان أو المدينة فيقول:«أما المواطن فليس هو مواطنا بمجرد سكناه في البلاد، لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى ...» فالتسليم بعامل المكان كشرط للمواطنة يمنح الأجنبي أيضا الحق والرقيق أيضا، ويبدو أن أرسطو يستبعد الشروط المادية في بناء المواطنة، إذ يمكن أن يكون الوطن محلا للعديد من الأجانب، والمهاجرين، واللاجئين السياسيين، فالحصول على الجنسية بحكم الإقامة، قد يكتسب وفقا لقواعد، وشروط يضعها النظام السياسي للمدينة، وهذا ما حدث في روما بعد ذلك على يد الإمبراطور ماركس أورليوس، والذي عرف بمرسوم « Antonniana » كما أخذت هذه الدلالة تعبيرا جديدا في العصر الراهن ، وهو المواطنة العبروطنية، أي إمكانية التمتع بحقوق المواطنة، بمجرد الإقامة، وهو مايعبر عنه المفهوم الوارد في موسوعة كولير الأمريكية الذي يعرفها بأنها: «أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسيّة اكتمالا » [3].

كما يطرح أرسطو تصورا آخر للمواطن ويشرع في نقده وهو «.والذين يشتركون في حقوق الدّولة اشتراكا فعليا يمكنهم من المرافعة، ويخضعهم للمحاكمة، ليسوا هم أيضا من قبل ذلك مواطنين.. »، فقابلية الفرد للمحاكمة من طرف السلطة، أو النظام يشير إلى نقص في مبدأ المواطنة..كما أن امتلاك حق المشاركة بالتمثيل أو النيابة يعتبره أرسطو مواطنة ناقصة، لأن المعاهدات قد تمنح فردا ما بعض الصلاحيات السياسيّة، ولكن لا تسمح لهم بالمشاركة الفعالة، وعلى الأرجح أن اليونان كانوا يمنحون بعض التجار أو أرباب الصنائع بعضا من الامتيازات الاجتماعية حفاظا على مصالحهم الاقتصادية، فدولة المدينة ظهرت إلى الوجود السياسي بفعل الازدهار الاقتصادي، ومن بين السنن أو الحتميات التاريخية توجيه الطبقة المالكة لأدوات الإنتاج ـــ باللغة الماركسية ـــ للنشاط السياسي، وقصة إعدام سقراط تحمل بعضا من هذه الإشارات فتمكّن من شراء الحارس وتهيئة الظروف لفرار « سقراط » صورة لقدرة أصحاب رؤوس الأموال على

---

[1] حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى 1995 ص :43

[2] أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب اغسطين بربارة، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية 1980 ص :115

[3] علي خليفة الكواري وآخرون، المرجع نفسه ص :31

التأثير على مصدر القرار السياسي، والعلاقة بين المال والحكم مسألة تعرض لها الفلاسفة بالبحث، وما لم يختلف فيه الفلاسفة على حدّ تعبير الأستاذ « عبد الله شريط »: وجود علاقة بين المال والحكم، هناك فعلا من عشاق الحكم من يحتقر المال ، ولكنه لا يكون زاهدا فيه، لأنه يعرف أن المال سند للحكم، ولو لم تكن للمال قيمة عنده في ذاته ...» [1]فحضور المال في الممارسة السياسيّة لا يمكن إنكاره، والشروط الأرسطية لتحديد المواطنة هي الجنسية أي الانتماء أو الميلاد لأب مواطن وأم مواطنة، الجنس، فهي حصر على الذكور فقط، أما الإناث فلا يملكون حق المواطنة، كما أن الذكر البالغ هو المعني بالمواطنة ، و التفرغ للعمل السياسي .

المواطنة البديلة التي يطرحها أرسطو لجميع الأشكال الناقصة للمواطنة، هي المواطنة البحتة، والتي يحدّها من جهة « المشاركة » أي القدرة على التأثير والتشريع، والمساهمة في القرار السياسي، وللإشارة فقط نجد أن المواطنة في الفقه السياسي المعاصر تعتمد المشاركة كمعيار للمواطنة الفاعلة، والتي تقابل المواطنة السلبية، والتي تكون فيها المواطنة وسيلة لحماية المواطن من الدّولة، في حين أن الإيجابية هي القدرة على تغيير السلطة، وتوجيهها، يقول أرسطو: «أمّا المواطن البحت، فليس له بين الحدود الأخرى حدّ أفضل من كونه يشترك في القضاء والسلطة..»، وصيغة المشاركة التي تتأسس عليها المواطنة ليست مشاركة مطلقة أو ثابتة، ونهاية مدة المشاركة في السلطات لا تستلزم غياب مبدأ المواطنة، وهذا واضح في الفقرة التالية: «..ومن السلطات ما هو محدود بأوقات، بحيث لا يتاح لنفس الشخص أن يليه إلا مرة واحدة أو خلال أزمنة معينة ومنها ماهو غير محدود كسلطة القاضي وسلطة العضو في مجلس الأمة .» [2]، ويبدو من خلال النص أن « أرسطو » في سياق مناقشة مجموعة من المواقف النظرية المتعلقة بفلسفة التشريع، ومنها نفي المواطنة عن القاضي بحكم أن مساهمة القضاة ليست فعالة بنفس الصيغة التي يساهم فيها صانع القرار، وهي نفس المناقشة التي تحدث في الوقت الحالي حول أهمية قطاع الخدمات وأولوية القطاع المنتج، ويعتبره من المواقف السخيفة: « إلا أنه من باب الهزل أن يجرد من السلطة من ألقيت على عاتقه أكبر المسؤوليات» كما أشار إلى اختلاف مبدأ المواطنة في الأنظمة السياسيّة، وفي الدساتير أيضا، فالأنظمة السلطوية « حكومة الطغيان » لا تمنح حق المواطنة للشعب، « فإن بعض السياسات لا تخوِّل الشعب شيئا من السلطة، ولم تألف إقامة مجالس للأمة اعتيادية بل غير اعتيادية.» [3]، والبعض منها يمنح البعض من الصلاحيات للبعض فقط وهي حكومة الأقلية، وفي النتيجة يخلص « أرسطو » إلى القول بأن المواطن الحقيقي هو المالك لحق المشاركة في السلطة التشريعية وفي السلطة القضائية، يقول أرسطو: « المواطن من له في تلك الدّولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية، وفي السلطة القضائية .»، والمفكر« كارنز لورد »يؤكّد هذه النتيجة في قوله: « إن

---

[1] عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر **1986** ص : **35** (د،ط)

[2] أرسطو، المرجع نفسه، ص : **116**

[3] المرجع نفسه، ص : **118**

المواطنة في التحليل النهائي هي وظيفة لنظام الحكم، فالأشخاص الذين يكونون مواطنين في النظام الديمقراطي ليسوا بالضرورة كذلك في النظام الأوليجاركي، ومن ثم فهوية المدينة تتحدد أساسا عن طريق نوع نظام حكمها، ولا تتحدد عن طريق عوامل مثل الجغرافيا أو الجنسية.» [1]، فالمدينة أو « دولة المدينة» هي نوع من المشاركة، والارتباط، وماهيتها تتحدد بخاصية المشاركة، وإخضاع المشاركة لسلم قيمي تفضيلي يمنح هذا الحق لفئة معينة « المواطنين » ويسلبها عن البعض، هو افتراض سلّم به أرسطو في الأخلاق النيقوماخية أيضا فمادمنا نرى أن كل مدينة هي نوع من المشاركة، وكل مشاركة تتكون من أجل خير ما ، إذ يقول :«لأن كل شخص يفعل كل شيء من أجل ما يتمسك به على أنه خير، فمن الواضح أن كل المشاركات تهدف إلى خير ما، والمشاركة الأكثر إلزاما والتي تضم كل أنواع المشاركات الأخرى وتفعل ذلك بوجه خاص، وتهدف إلى خير الجميع الأكثر إلزاما . وهذا ما يسمى بمدينة المشاركة السياسيّة . » [2]، فالمشاركة إذن فضيلة المواطن ومعيار المواطنة، وكما يبدو من خلال التحليل أن أرسطو يميل إلى النظام الأرستقراطي، نظام القلّة كنظام نموذجي، وهذه الفكرة يؤكدها « تايلور » في قوله: «..المثل الأعلى للدولة عند أرسطو هو نظام الحكم الذي يديره الأرستقراطيون، و إن كانوا قلّة قليلة، إلا أنهم على تربية ثقافية عالية ويتمتعون بالفراغ دون أن يكون هناك من يملك أو يتميز عن غيره بالثروات الكبيرة بعيدون عن روح المغامرة والانشغال بالأعمال .. » [3]، وأوّل ما يتبادر إلى ذهن الباحث أو القارئ لأرسطو أنه فيلسوف ينظر إلى الغير من الفوق، والنصوص التي تركها حول الرّق تؤيِّد هذه النظرة ــ « لم يترك أي فيلسوف نصوصا تتعلق بالرّق كما ترك لنا أرسطو .» [4]، ولكن الموضوعية تقتضي التعامل مع النص الأرسطي في سياقه التاريخي، وتجنب التأويلات العقيدية، وصدق أحد الحكماء: والحي يغلب ألف ميّت، وسنحاول رفع بعض الالتباس على الموقف الأرسطي، فسلب المواطنية عن فئة العمال والمزارعين والصناع ليس كليا بل جزئيا، فالمواطنة الكاملة لا تتحقق بالفعل في الممارسة السياسيّة وهي مستحيلة منطقيا لأن الفهم الشمولي للمواطنة يقتضي ممارسة المشاركة في صنع القرار وفي تنفيذ القرار وفي السلطة القضائية، وهذا مستبعد كليا وجود مصداق له في الواقع الاجتماعي، واجتماع العقل والممارسة أو الجمع بين النظرية والتطبيق من الأمور الإشكالية، وتاريخ الفلسفة والعلم يؤكِّد هذه الاستحالة، فالواقع أغنى من النظرية عند دعاة التجربة والواقع، وملكة الفهم هي عملة الإنسان الصعبة التي يخرج بها من قزميته، ومن بين التفسيرات التي تبّرر التقسيم الأرسطي لحق المواطنة هو افتقاد فئة المزارعين والصناع لأوقات الفراغ التي يحتاجها المواطن لأداء واجباته السياسيّة، وهذه الفكرة يؤكدها الفيلسوف « تايلور » الذي يقول: « هاتين الطبقتين لا تملكان فرصا للتمتع بوقت الفراغ

---

[1] ليو شتراوس آخرون، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة :محمود سيد احمد، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، مصر2005 ص 209 (د.ط)

[2]، المرجع نفسه، ص :204

[3] الفرد ادوارد تايلور، أرسطو، ترجمة : عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الأولى 1992 ص127

[4] جورج كتورة، المرجع نفسه، ص :95

اللائق، إذ لا يمكن أن تكونا موضع ثقة لجهة حسن إدارة الدّولة من أجل الغايات العليا التي وظيفة الدّولة هي تحقيقها وتنميتها. » [1]، ولكننانجد الكثير من الباحثين العرب يعتبرون هذا التصور زلة وهفوة لا تليق بفيلسوف أسطاغيرا « أرسطو » أمثال الأستاذ مصطفى الخشاب الذي ينظر إلى التقسيم الأرسطي لمسألة المواطنة على أنه تقسيم تعسفي، تقسيم ينطلق من سلّم تفاضلي تقييمي، ونعتقد أن هذه الأفكار ة ليست إلا قراءات ، وإسقاطات إيديولوجية على النص، وليس هو المضمون المقصود عند الفيلسوف، فالسياسة إذن عند أرسطو هي النموذج الكلي الذي تنتهي عنده جميع الخيرات الإنسانية، والسياسة هي ممارسة وتجسيد للغايات الخلقية .

ب. العقد الاجتماعي والتأسيس الفلسفي للمواطنة:

العقد الاجتماعي من أشهر المفاهيم والأدبيات السياسيّة التي عرفها الفكر البشري، كما ارتبطت بالاجتماعات البشرية عموما، ولا يحق لأي مجتمع الإدعاء بأسبقيته في القول بفكرة العقد، فالبعض يعتقد أن المفكر الصيني « ماو تزو » في القرن الخامس قبل الميلاد من أوائل من قالوا بفكرة العقد، ونشوء المجتمع السياسي، كما ضمت الفلسفة اليونانية بعض الشذرات أو الإشارات إلى فكرة العقد « السفسطائيين، سقراط، أبيقور » ولكن فكرة العقد تبلورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر عند توماس هوبز، جاسندي ، و سبينوزا ،ولوك ،روسو، والعقد الاجتماعي يحدد طبيعة الدّولة ونشأتها وبنية المؤسسة السياسيّة التشريعية، القضائية، التنفيذية، وفلسفة العقد تأخذ نموذجين، نموذج أو ميثاق الاتحاد **Pactum Unionis**، وميثاق الرعايا **Pactum Subjectionis**، وعليه فإن المواطنة المترتبة عن هذا الاجتماع تأخذ شكلين، مواطنة الرعايا ومواطنة المواطنين ، والشكل الأول يقوم على علاقة الولاء التام للحاكم من طرف الرعايا والذي يكون بين المواطنين والحكام، وليس بين المواطنين، والماجناكارتا **Magna Carta** نموذج لهذا العقد، اما الشكل الثاني فيظهر في ميثاق الاتحاد الذي هو: « تحول من الفردية إلى المواطنة، أعني أنهم أصبحوا مواطنين بعد أن كانوا أفرادا ..مثل الميثاق الذي اتفق عليه الآباء المهاجرون الذين أسسوا أول مستعمرة في نيوانجلند عام **1620**، وتعهدوا بالتجمع في مجتمع مدني واحد ..» [2]، وإذا كانت المواطنة في الدّولة المدينية **la cité**، ترجع أساسا إلى الفرد أو ما يصطلح عليه في علم السياسة بالذات القانونية **le sujet du droit**، فإن نظريات العقد الاجتماعي حاولت تأسيس المواطنة على المرجعية الجماعية، ومحاولة تجاوز الفردية التي بنيت عليها المواطنة المدينية، وسنحاول التعرض لأهم الفلاسفة الذي عرفوا بنظرية العقد الاجتماعي، وهم توماس هوبز، جون لوك، جان جاك روسو .

---

[1] الفرد ادوارد تايلور، المرجع نفسه، ص**126**

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر **1985** ص:**366** (د.ط)

عند توماس هوبز:

تظهر فلسفة هوبز السياسيّة في مؤلفاته الثلاثة: (مبادئ القانون) ، و(في المواطن) ، و(التنين)، والاختلافات الموجودة بين الكتب الثلاثة، راجعة للتطور الذي عايشه الفيلسوف في نظريته اللاهوتية، والقصد المزدوج الذي كان يرمي اليه توماس هوبز على حد قول لورانس بيرنز هو: «وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسيّة لأول مرة، على أساس علمي، والمساهمة في تأسيس سلام مدني ومودة، وفي إعداد البشرية لكي تفي بواجباتها المدنية، وهذان المقصدان النظري، والعملي مرتبطان في ذهن هوبز .[1]»

تقوم الطبيعة البشرية عند هوبز على الأنانية، فالإنسان ذئب للإنسان، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع، فهو كائن شرير حافل بالنقائص، جبان، فاسد خبيث، لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يضحّي بمصالحه إلا مرغمًا، و لا يحب السلام للسلام، بل فزعا من نتائج الحرب ..

هذه الوضعية الطبيعية، تحركها الأهواء، والغرائز، فتجعل من حالة الطبيعة أمرالا يطاق، وتدفع إلى تكوين المجتمع المدني الذي يكون الآلية التي ينتقل بها الإنسان من الحرب المهددة باستمرار، ولذا يجب تفويض المواطنين إرادة معينة لتولي الحكم، والتنازل عن بعض الامتيازات مقابل بناء أو تأسيس سلطة لحماية المصالح الفردية والعامة، شريطة أن يضمن كل واحد اضطرار الآخرين للوفاء بوعدهم، ومن المفترض أن يقول كل واحد لكل واحد: « أجيز لهذا الرجل أو لهذه الجمعية، وأتخلى له أولها عن حقي في حكم نفسي بنفسي، شريطة أن تتخلى له عن حقك وأن تجيز له كل أفعاله بالصورة نفسها [2]»

فسلطة الحاكم تقوم على أمرين الأمر الأول: تخلي الأفراد عن حقوقهم الأمر الثاني الغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم والتي هي السلام والعدل، فالدّولة كشخص مجرد « تكوّن شخصا واحدا، عندما تتمثل بإنسان واحد شرط أن يتم ذلك برضا كل فرد، وبصورة خاصة برضا كل الذين يتكون منهم ذلك الشخص » [3]، فالأمر الأول يجعل من المواطن عضوا في العقد، والثاني يجعل من هذه العضوية عضوية غير قابلة للفسخ، ويجعله ملزما بالخضوع والطاعة المطلقة للحاكم وتصبح إرادة الحاكم ممثلة لإرادة المواطن كما أنه يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن، وأخيرا المواطن لا يملك حق مساءلة الحاكم، فهي مواطنة الرعايا Les sujets، فالدفاع عن حقوق الأفراد، وتقييد سلطة الحاكم غائب في فلسفة هوبز، فهو من أنصار السلطة المطلقة والفرد ملزم بقبول جميع التجاوزات التي تقوم بها السلطة، لأنها أفضل من عدم وجود سلطة قاهرة تغل أيديهم عن أعمال العدوان، فمقاومة السلطة لا يمكن تبريرها بأي شكل من الأشكال .

---

[1] ليو ستراوس وآخرون، المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 573

[2] بيير فرانسو مورو، هوبز، ترجمة :أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1993 ص :6

[3] جان توشار، المرجع نفسه، ص :262

عند جون لوك:

يقترن اسم جون لوك في تاريخ الفكر السياسي بفلاسفة العقد الاجتماعي، الذين حاولوا تفسير نشوء المجتمع السياسي من خلال نظرياتهم المتباينة، التي كانت منهلا، ومرجعا نظريا لجميع الساسة في شتى الحقب والعصور، فمنهم من وجد مشروعية حكمه عند هوبز، ومنهم من وجدها عند غيره، ويمكننا تلخيص فلسفة لوك السياسيّة في مجموعة من النقاط أولها معارضته لنظرية الحق الإلهي للملك، التي نجدها واضحة في كتابه في الحكم المدني، حيث يستهل كتابه بتوجيه انتقادات لنظرية روبرت فيلمار، التي حاول فيها على حد تعبير لوك تكبيل البشرية جمعاء بالسلاسل ..» [1]، فالحكم المطلق هو تكبيل، وتقييد لحرية الإنسان، كما أنه أيضا من أشكال الطغيان الذي هو: « ممارسة السلطة التي لا تستند إلى أي حق قط والتي يستحيل أن تكون حقا لامرئ ما، واستخدام امرئ ما السلطة التي وقعت إليه، من أجل مصلحته الخاصة، لا من أجل خير المحكومين، حيث يجعل الحاكم إرادته قاعدة السلوك عوضا عن القانون .. [2]، كما يعتبر لوك من مؤسِّسي نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان، الحقوق التي تمنح لكل فرد حق السلطة وحق الانخراط في عقد اجتماعي بغية تكوين دولة، كما كانت فكرة الملكية، من أهم التصورات التي طرحها لوك، والمجتمع السياسي وجد لحمايتها وحماية الحقوق الطبيعية للفرد والمصالح الشخصية .

نشأت الدّولة في رأي لوك نتيجة عقد موافقة أو إيجاب [3] ـــ المصطلح الذي عرّب به الأستاذ فاروق سعد مصطلح consent ـــ، وعبر هذا العقد انتقل الأفراد من حياتهم الطبيعية إلى مجتمع منظم، وفي هذه الحالة تكون بنية العقد مركبة من عنصرين، سلطة حاكمة، وجماعة محكومة، والنتيجة المترتبة عن هذا المركب هو الالتزامات المتبادلة بين كل منهما، فالأفراد يلتزمون بالخضوع للسلطة السياسيّة والولاء لها، بينما تلتزم السلطة بتنظيم حياة الجماعة، وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوق الأفراد التي لن يتنازلوا عنها، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة بين حاكم ومواطن، فالسلطة ملزمة بمراعاة القيود الواردة في العقد، والإخلال بها هو عودة للحق المطلق، والاعتداء على حقوق الأفراد، يحل بشرط الرضا كأساس لمشروعية الحكم، فالأفراد او المواطنين يملكون حق مقاومتها وفسخ العقد معها، لأن ولاءهم للسلطة ليس وليد إكراه، وإنما ترتب على الرضا الذي عبّروا عنه بإرادتهم الحرة، ففي الفقرة الثالثة من « الرسالة الثانية »يعرِّف السلطة السياسيّة فيقول: « أنا أعني بالسلطة السياسيّة حق سنّ القوانين، وتطبيق عقوبة الإعدام، وما دونها من العقوبات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، واستخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدّولة ضد العدوان الخارجي، وكل ذلك ليس إلا من أجل الخير العام .» [4]، فالسلطة العليا هي السلطة

---

[1] المرجع نفسه، ص **5**

[2] جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت **1959** ص :**263** (د.ط)

[3] ماكيافيلي، الأمير، ترجمة : خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الحادية عشر **1981** ص :**258**

[4] ليو ستراوس، الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص :**8**

التشريعية « وهي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها.» [1]، والقانون يحمي الملكيات و صلاحية السلطة التنفيذية تتحدد بحماية ورعاية المصلحة العامة ولا تجتمع السلطة التشريعية والتنفيذية في نفس الأيدي، وكل سلطة يجب أن تكون عادلة، كما أن المحكوم يملك حق الثورة، فأهم ملمح لمبدأ المواطنة والذي هو المساهمة بإيجابية، وفعالية في المسار السياسي، وخضوع الحكام للقانون، فهم كما يقول لوك:« مثلهم مثل باقي الشعب، وليسوا فوق القانون، والدّولة ينبغي ان تكون دولة قوانين، وليست دولة شخصيات .»[2]

إن أثر لوك في الفكر السياسي الحديث يبدوا جليا للعيان ، إذ اعتبرته أمريكا فيلسوفها، ومرجعها السياسي، فمن كتاباته ــ كما يقول جون ميللر John Miller ــ استمد الأمريكيون الحجج التي هاجموا بها الملك، والبرلمان في حكمهما المتعسف، ولو كان هناك رجل واحد قد يقال انه ساد الفلسفة السياسيّة في عهد الثورة الامريكية، فذلك هو جون لوك، ولمن يكن الفكر السياسي الامريكي إلا تأويلا لما كتبه لوك [3] ».

عند جان جاك روسو :

جان جاك روسو « 1778/1712 »، من أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريرا لفرضية العقد الاجتماعي، وهي الفرضية التي تُقرِّر كيفية الانتقال من « حالة الطبيعة » إلى « حالة المدنية » مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية، وملخص هذه الفرضية كما يقول الجابري:« أن الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، ولما كانت إرادتهم تختلف وتتضارب، فاجتماعهم لا يستقيم، إلا إذا كان مبنيا على تعاقد في ما بينهم، يتنازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها، والتي تجسدها الدّولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك الحقوق الطبيعية إلى حقوق مدنية، وتبقى الحرية والمساواة هي جوهر هذه الحقوق» [4]، وهذه الشراكة المؤسسة على فكرة العقد توجد كما يقول روسو: «هيئة معنوية متضامنة، مؤلفة من الأعضاء مناسب لعدد أصوات المجلس، وهذه الهيئة تستمد من العقد نفسه وحدتها، وشخصيتها المشتركة، وحياتها وإرادتها . [5]» والمجتمع هو مصدر الحرية، وخارج المجتمع لا يوجد شيء أخلاقي، فالفرد هو المواطن، فالمواطنة مسألة طبيعية، وهناك فرق بين الوطنية patriotism والمواطنة citizenship، فالوطنية ليست هي الولاء لوطن معين رقعة أرض، أو حتى مجرد

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، الطبعة الأولى 1984 ص :379

[2] فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسي الحديث، دار الجيل، بيروت 1985 ص : 92 (د.ط)

[3] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية 1982 ص : 14

[4] محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 1997 ص :152

[5] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة : بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1972 ص :27 (د.ط)

الولاء لجماعة بذاتها ينتمي إليها الفرد، وإنما هي الولاء لجماعة ذات مثل عليا محددة تحتل فيها حرية الفرد، ورفاهيته المركز الأول، ويبدو أن ملامح مواطنة دولة المدينة تحضر في مفهوم المواطنة عند روسو، فهي الولاء للجماعة السياسيّة التي تسهر على الحفاظ على مجموع الحقوق، والواجبات الطبيعية التي لا يقوم المجتمع السياسي المنظم إلا بها، كماأنها المساواة بين مواطنين يكون انتماءهم إلى جماعة بشرية واحدة، تؤلف كيانا سياسيا خاصا بها ، تربط بين أعضائها مشاعر ومفاهيم مشتركة، مساواة في مجموعة من الحقوق والواجبات، يحدوها الوعي بهذا الانتماء ويحددها في إطار من وحدة الهدف والمصير، و يعتمد روسو على قاعدتين، المشاركة الايجابية من جانب الفرد في عملية الحكم قاعدة أولى، يقول روسو:« أنه بمجرد أن ينصرف أو يبتعد الناس عن الاهتمام الايجابي بشؤون الدّولة، أو إذاحيل بينهم وبين هذه المشاركة الايجابية، يكون الوقت قد حان لاعتبار الدّولة في حكم المفقودة »، والثانية اعتبار جميع المواطنين أمام القانون شخصا واحدا، ولا يمكن التفرقة بينهم مطلقا، فينبغي المساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كلهم، كما يدعو أيضا إلى المساواة الاقتصادية التي رفضها كل من جون لوك، و فولتير، بحجة التفاوت الطبيعي في قدرات الناس، إضافة على المساواة السياسيّة والقانونية فانعدام المساواة كما يقول روسو يدمر الخير الطبيعي في الإنسان، ويجلب الشقاء على الكثيرين، ويجعل المجتمع في حالة تنافر متزايدة، ويفقده وحدته، بل ومبرر وجوده »، ومن : « يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره، ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه .[1]»

[1] المرجع نفسه، ص : **71**

المواطنة في السياسة:

يمكن القول أن التمييز بين السياسة والفلسفة هو فصل منهجي تقتضيه الدراسة البحثية إذ لايوجد خط فاصل تقع الفلسفة عن يمينه والسياسة عن شماله، فالسياسة مبحث أولي وضروري في كل نسق فلسفي، والممارسة السياسيّة تتأسس على قواعد نظرية تشكل ما يعرف بفلسفة الحكم، فالبحث في السياسة يتسم بالتغير والحركية داخل حقل السياسة ذاته فمن مميزات علم السياسة « أن أتباعه يكوِّنون لأنفسهم صورة تختلف حسب صاحبها ..» [1] على حد تعبير جان مينو، فالسياسة علم مستقل بذاته حاول عبر تاريخه بناء نظرية سياسيّة تتصف بالموضوعية، والدلالة التي نعتمدها في هذا المبحث هي اعتبار السياسي كل ماهو صادر عن السلطة الحاكمة سواء كانت الفرد الحاكم أو الجماعة، وما يصدر عن الهيئات الأممية .

أ.المواطنة في السياسة الرومانية:

يعتبر إجراء كاراكيلا [2] أوّل مرسوم قانوني صادر عن مؤسسة سياسيّة تتمثل في قرار الإمبراطور ماركوس اوريليوس في سنة **212** والمعروف بـــ: **constitutio Antonniana**، والذي سنّ حقوق المواطنة للمواطن الروماني، وحدد فيها الحقوق المدنية، والحقوق السياسيّة، فهذا المرسوم في تاريخ المواطنة يمثل تراثا سياسيا ذا أهمية، وحضورا في التشريع السياسي عموما، والدستوري خصوصا، وهو من القوانين المعروفة في الإمبراطورية الرومانية، فهو يمنح حق المواطنة الرومانية لجميع الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مالكين لهذا الحق، وهم أفراد في الإمبراطورية الرومانية.، ويعرف بدستور **Antonine** أيضا وهو مرسوم أو تشريع قانوني يقنن المواطنة في صيغة مجموعة من النصوص، حيث كانت بداياته في السنة التاسعة قبل الميلاد، حينما صوّت مجلس الأعيان على القوانين التي تمنح حق المواطنة الكاملة للبعض، نتيجة الاحتجاجات التي قامت بها الشعوب المدمجة في الإمبراطورية، والتي كانت تعاني من نقص في المواطنة خصوصا الفئة الأرستقراطية في المجتمعات المستعمرة، والتي لا تقبل بالتحول من وضعية السيادة إلى وضعية الخادمية، فمنح كاراكالا صفة المواطنة لكل رعايا الإمبراطورية، محاولة منه لتدعيم موارد الدّولة المالية، ولكن الدلالة التي أصبحت لها فقدت الكثير من مضامينها، فالوظيفة الاقتراعية التي تمثل حجر الزاوية لفعالية المواطن، لاتصلح إلا للمصادقة على القرارات التي تتخذها الأقلية الحاكمة فقط، كما أصبح بموجب هذا المرسوم جميع سكان الإمبراطورية سواسية، يخضعون لقانون واحد، وقام بتخفيضٍ في قيمة العملة الفضية بنسبة **25** ٪ من اجل دفع رواتب الجيش، وقام بتشييد الحمامات الكبيرة خارج روما، والتي لا تزال معروفة بحمامات كاراكلا، والتي ما زالت آثارها قائمة حتى الآن، تمتدّ على مساحة قدرها احدى عشر هكتارا، وكانت تتسع لألف وستمائة زائر، و الطريف في إجراء أو مرسوم كاراكلا المتعلق بمبدأ المواطنة هو

---

[1] جان مينو، مدخل الى علم السياسة ، ترجمة : جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت ــ باريس، الطبعة الثالثة **1982** ص :**10**

[2] الإمبراطور ماركوس أورليوس :**186–217** غير الإمبراطور الحكيم

اهتمام السياسيين في ذلك العهد رغم الجور والاستبداد الذي كان يطبع المسار السياسي لأباطرة الرومان أو الفراعنة باللغة القديمة، لأن الفرعون اسم كان يطلق على كل حاكم، وأكّد الأستاذ سهيل زكّار [1] أن هذا اللقب ليس حكرا على فراعنة مصر فحسب، بل جميع الحكام كان يطلق عليهم فراعنة، فسن قانون أو مرسوم للمواطنة ينمّ عن وعي سياسي لأباطرة الرومان، أو بالأحرى الطبقة الاستشارية التي كان يعتمد عليها الإمبراطور، كما يمكن القول أن التأثير الرواقي في الفلسفة السياسيّة الرومانية واضح وجلي خصوصا وأن مجتمع الحاضرة أو الدّولة المدينة يتّسم بشيوع التفلسف، ولعلّ عبارة سيسرون المشهورة تقاس حضارة الأمم بشيوع التفلسف فيها، دليل على الرقي الفكري والحضاري للمجتمع الروماني .

ب .السياسة الانجليزية والمواطنة

يعتبر الميثاق الأعظم أو الماجنا كارتا من أهم الوثائق القانونية في التراث الدستوري، والذي صدر في سنة**1215**، والذي ساهم عبر التاريخ في سيادة القانون الدستوري اليوم، كما كان لهذا الميثاق الأعظم أثر كثيرعلى الدساتير والوثائق الأخرى، مثل وثيقة حقوق دستور الولايات المتحدة، وهذه الوثيقة كانت بمثابة الأساس لمبادئ الدستور فيما يتعلق بحكم الملك ومحدودية نفوذه وسلطته، وكانت الماجنا كارتا، شِرعةً «دستوريةً» ترمي إلى حماية امتيازات البارونات، أو طبقة النخبة من المواطنين، فهي وثيقة تقول للملك: " لا تستطيع انتهاك حقوق هؤلاء البارونات »، في حين يعتقد البعض أنها أوّل وثيقة تقيّد صلاحية الملك الإنكليزي في القانون الدستوري الانجليزي، فالماجناكارتا ليست الأولى، وفي الحقيقة توجد مراحل تمهيدية سبقت الميثاق الأعظم، فهي مؤسسه جزئيا على أساس ميثاق الحريات، ذلك الذي أعلنه هنري الأول ملك إنجلترا، وأصدره عند الصعود إلى العرش في **1100**، وكان ملزما للملك ببعض القوانين المتعلقة بمعاملة المسئولين في الكنيسة والنبلاء. وميثاق الحريات وثيقة تاريخية في التاريخ الإنكليزي، وسابقة للميثاق الأعظم الماجنا كارتا، أمّا من قبيل الممارسة المحدودة لسلطة الملك في الغالب، فلم تقيّد صلاحية الملك في العصور الوسطى، كما أنها ليست وثيقة وحيدة جامدة، بل مجموعة متنوعة من الوثائق يشار إليها بالاسم الشائع ماجنا كارتا، والبند الأول في الوثيقة ينُّص على أن تكون الكنيسة في إنجلترا حرّة من التدخلات الملكية بشؤونها، أما البند الثاني فيحصر حقوق الملك بالتدقيق بالغرامات والواجبات المالية للنبلاء عندما تسلم أراضيهم بعد وفاتهم إلى ورثتهم، وما وجدناه من الفقرات التي تستبطن قيم المواطنة في وثيقة الماجنا كارتا مثل لن تصادر أو تسلب أملاك أي رجل حر، ولن يسجن أحد على يد رجال آخرين مساوين له إلا إذا خضع لمحكمة عادلة، ولن نبيع العدالة لأحد ولن ننكرها على أحد، ولن نؤخّرها عن أحد ، وأصبحت هذه البنود، رجعا تاريخيا لما يسمى حقوق الإنسان، ومازالت أصدائها تتردد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

[1] سهيل زكّار مؤرخ سوري معاصر

ج.الثورة الفرنسية والمواطنة:

يعتبر ميثاق إعلان حقوق الإنسان والمواطن، من أهم مواثيق الثورة الفرنسية، وأكثرها تعبيرا عن فكرة الثورة، وهو الإعلان الذي صدر في 26 أوت 1789 عن الجمعية الوطنية الفرنسية، وأصبح فيما بعد جزءا من دستور الثورة الأول الذي صدر عام 1791، حيث أصبح تعبيرا عن الرؤية الفرنسية للحريات العامة، وقاعدة أساسية استند اليها الفكر والتشريع الليبرالي، والراديكالي طوال القرن التاسع عشر، ورايةً يلتف حولها الأحرار في جميع أصقاع العالم، كما نلاحظ تبلور هذا الإعلان بإنشاء الأمم المتحدة « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان »،والأصول الفكرية للإعلان تتوزع بين الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم مونتسكيو، وفولتير، وجون لوك ....، كما نلاحظ أن الخصائص العامة للإعلان ترتد إلى المذهب الليبرالي إذ نلمس في المواد الرئيسة للإعلان الإشادة بالحقوق الفردية التي هي سابقة في الوجود عن الدّولة، والتي تنبع من طبيعة الإنسان بالذات، فهي كما يقول برنارد غروتويزن « تعرف بالبداهة وصالحة لجميع الناس، ولجميع البلدان، ولجميع الأزمنة بمجرد انها ولدت مع الإنسان نفسه، وإنها موجودة في ضمير كل فرد، إنها ثابتة أبدية، إن للإنسان بوصفه إنسانا حقوقا طبيعية، تعطيه صفة حقوقية لا يمكن التنازل عنها »[1]، فالجماعة السياسيّة تهدف إلى المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية التي لا يمكن ان تسقط بالتقادم، فالحرية في الإعلان جاءت كسلطة تقيد المشرع ذاته، فالقانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حريات الأفراد إلا تلك التي يتطلبها تمكين الآخرين من التمتع بحقوقهم الطبيعية، وهذا ما ورد في المادة الرابعة والخامسة من الإعلان، ومن المواد التي تنص على مبدأ المواطنة الفقرة التالية: «الأمة في جوهرها هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو مجموعة من الأفراد أن تزاول أي سلطة ما لم تكن نابعة من الأمة صراحة»، فالقرار السياسي نابع من إرادة الأمة، وينبغي ان يكون متطابقا مع أهداف ومصالح الأمة .، والنص التالي يعبر أصدق تعبير عن مبدأ المواطنة لأن القانون هو التعبير عن إرادة الجماعة وكل المواطنين لهم حق المشاركة في وضع القانون إما بأشخاصهم أو عن طريق ممثليهم: « كل مواطن له حق المساهمة في التشريع بنفسه أو عن طريق ممثليه »[2]، ويجب أن يكون القانون واحدا مع الجميع سواء في الحماية أو في العقاب، وحيث أن الجميع متساويين في حق التكريم، وتولي المناصب والوظائف بحسب قدراتهم المختلفة، ولا امتياز لأحد على أحد إلا بالفضائل والموهبة .»..ويعتبر هذا الإعلان وثيقة ميلاد المواطن الحديث، فكلمة « مواطن » بدأت تستمد قوتها وجذوتها من نور الثورة الفرنسية، وإن كان الإنسان المقصود في الإعلان هو الرجل البورجوازي، وهذه الإشارة نجدها عند هارولد لاسكي حين يقول: «إن هؤلاء الذين قاموا بالثورة الانجليزية 1688، والثورة الفرنسية 1789، أعلنوا أنفسهم فلسفيا أنهم حماة حقوق الإنسان، ولكن الواقع، والتحليل

[1] برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور .منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1982 ص 139

[2] La déclaration des droits de l'homme et du citoyen ;publication républicaine.1édition .lyon.1880.p.14

الصحيح لما عنوه فعلا كان حماية حقوقهم، ومصالحهم الشخصية ومصالح طبقتهم البورجوازية ليس إلا، ووثورتهم الليبرالية هي ثورة مطالبهم .. [1] »فالنظام السياسي وجد لحماية الفرد من تجاوزات الدّولة، فالدلالة التي يشير إليها الإعلان هي الدلالة السلبية للمواطن الذي يسعى لوضع الآليات لحمايته من الدّولة، وليس المواطن الفعال الذي يشارك في الإدارة بإرادة وفعالية ، ومهما يكن، فإن الإعلان يمثل مرجعية سياسيّة أساسية للمواطنة، وسابقة للمجتمع الفرنسي، فالثورة الأمريكية **1776** من الناحية الزمنية أسبق من الثورة الفرنسية، ولكن الرؤية الفرنسية تختلف عن الرؤية الأمريكية، وسنتعرض للاختلافات القائمة بين الرؤيتين حول مبدأ المواطنة التي كمبدأ عام تقوم على دلالة الممارسة للحقوق من طرف المواطنين، وأهمها المشاركة في العمل العام أي الانتخاب والترشح للمناصب المختلفة، ومن المسائل الخلافية في المواطنة، مسألة مرجعية المشاركة في الشأن العام ..هل تقوم على الصفة الفردية ؟أي هل المشاركة في القرار السياسي يكون على حيثية الاستقلال والفردية أم على أساس الانتماء لجماعة أو طائفة معينة ؟

أخذ الجواب حول هذه المسألة وجهتين مختلفتين الوجهة الأمريكية و الرؤية الفرنسية، والملاحظ أن المسار السياسي يكون المتحكّم في النظريتين، فالمواطنة في الرؤية الفرنسية. تشدِّد على وحدة الجسم الاجتماعي المؤلّف من اتحاد حر لأفراد مستقلين عن كل أشكال التبعية، وتتحدد هوية المواطنين بالرباط السياسي الذي يجمعهم أي التساوي بالحقوق أمام القانون [2]. فالمشاركة السياسيّة لا تقوم على رابطة الانتماء الديني أو الإثني، وإن كان جميع المواطنين، يعرفون أنفسهم على أساس الهوية الإثنية، فالمواطن مساو للآخرين ـــ ويساهم معهم على قدم المساواة في تشكيل الإرادة العامة، فالتعددية الإثنية عائق ورافد للفرقة والتصادم بين أبناء الوطن الواحد، والنظرة اليعقوبية تعبر أصدق تعبير عن فحوى هذه النظرية، و تعود في الأصل إلى تيار سياسي قاده ماكسيميليان روبسبير، أحد قادة الثورة الفرنسية الذين اشتهروا بالقسوة، وزعيم نادي اليعاقبة، أحد النوادي الفكرية والسياسيّة النشيطة في هذه الثورة. وكانت اليعقوبية تدافع ضد الليبراليين والجمهوريين المعتدلين عن محاربة اللغات الجهوية، وفرض اللغة المركزية بموازاة فرض الجمهورية والدّولة الشديدة المركزية، ولذلك ارتبط اسمها بالديكتاتورية والإرهاب ورفض التعددية الثقافية والإثنية على حد تعبير غاستون مارتان **Gaston Martin**، في كتابه اليعاقبة ..والملاحظ أن هذه النظرية تنطلق من قصدية في الاستيعاب الثقافي وإرادة لا تحترم العادات واللغات المحلية، فعلمانية الدّولة ضرورة لازمة لقيام المواطنة الحقيقية، فالرؤية الفرنسية اليعقوبية تلغي كل امتياز اثني أو طائفي للمواطن في مسألة الشأن العام، وهذه النظرة مع طبيعة ومكونات المجتمع الفرنسي الذي ينحدر من أصول واحدة تقريبا، أما المجتمع الأمريكي بمكوناته المتباينة فإنه يضع النظرية الفرنسية أمام امتحان صعب، فظاهرة الرق التي كانت تملك المشروعية

[1] فايز صالح ابو جابر، المرجع نفسه، ص : **90**

[2] نسرين عبد الحميد نبيه ، المرجع نفسه، ص :**9**

في الثقافة والقانون الأمريكي، قضية مرفوضة في المنظور الفرنسي، و الهنود الحمر أيضا شريحة مميزة بهويتها الثقافية .، فالنظرية الفرنسية تتعامل مع المواطن دون أي عمق اجتماعي أو إنساني، وهذا ما انتقده الكثير من المفكرين الأمريكان والكنديين، وشارل تايلور يؤكد أن الفرد لا يمكنه أن يحقق ذاته دون أن يتموضع بالنسبة لهذا الأفق الثقافي والتاريخي والعائلي الخاص به.. إذ أن المواطنة اليعقوبية تحمل بعدا فرديا محضا، أما المواطنة الأمريكية فتوزع الحقوق العامة بين المواطنين على أساس انتماءاتهم، وهوياتهم الثقافية، فالمجتمع الليبرالي يسعى لحماية الخصوصية الثقافية لكل جماعة، فسياسة التمييز الايجابي ..مثل تحديد كوتا لصالح عدد النساء في الحياة العامة، كأن يكون هناك عدد محدد منهن في مجلس النواب مثلا، وهذا مايدعى الفعل التأكيدي في الولايات المتحدة الأمريكية لصالح أقليات السود أو الناطقين باللغة الاسبانية ..ونجد ذلك في التشريعات اللغوية في كيبيك **Quebec** أو بلجيكا مثلا، بهدف تأمين حماية لغة أو ثقافة مهدّدة . [1] فالمواطنة والوعي بها يحمل بعدين بعد فردي جسدته الثورة الفرنسية عموما، والنظرية اليعقوبية خصوصا، وكان الهدف من ورائه الخروج من آليات النظام التقليدي الذي كان يكرِّس ميثاق الرعايا بين الرعية والحكومة، فرفض الانقياد، والإذعان والشعور بالسلبية السياسيّة كان من الأسباب الرئيسة في بلورة هذا النوع من الوعي .، أما الوعي بالانتماء لطائفة معينة فهو لا يتعارض مع مبادئ السلطة، فمن المستحب الاعتراف بالأقليات في جميع المجتمعات السياسيّة، والسماح لها بممارسة طقوسها وتقاليدها، والشرط في ذلك واضح وبديهي والذي هو عدم التعرض للحريات العامة، وحقوق الآخرين ..ومن الأمثال الأمريكية المشهورة: « حريتك تنتهي عند أنف الآخر ..»أي أن حرية الفرد وحقه في التدخين محدودة بأنف الآخر الذي يملك الحق أيضا في عدم قبول رائحة تدخينك ..» فالاعتراف بالجماعة والتعددية الثقافية لا ينبغي أن يجعل من الأهداف الأساس لهذه الجماعة السعي لتأكيد الهوية والدفاع عن هذه الهوية ..

د.هيئة الأمم المتحدة وحقوق المواطنة

هيئة الأمم منظمة دولية، أعلن عن قيامها ومباشرة نشاطها في **24**أكتوبر **1945**، وقد سبق هذا التاريخ مراحل تمهيدية بدأت مع « إعلان الأمم المتحدة » في الأول من كانون الثاني « يناير » عام **1942** وهو اسم أو اصطلاح يعزى إلى الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت، وفي الأول من نوفمبر **1943** أعلن وزراء الخارجية على قيام منظمة دولية بهذا الاسم، والخطوة الأخيرة تمت في مؤتمر سان فرانسيسكو مابين **25** ابريل و**26** يونيو **1945**، والذي اشتركت فيه **50** دولة التي أقرت ميثاق المنظمة ، وتم التوقيع عليه في **26** يونيو، وتم الإعلان عن قيام المنظمة في **24** ديسمبر، وهو التاريخ الذي يعرف باسم « يوم الأمم المتحدة »، ويحتفل به في كل عام وبعد الحرب العالمية الثانية عندما أصبح واضحا الفظائع التي ارتكبتها ألمانيا النازية،

[1] المرجع نفسه، ص :**11**

توافقت الآراء داخل المجتمع الدولي بأن ميثاق الأمم المتحدة لم تحدد فيه حقوق الإنسان بشكل كاف. وكان من الضروري أن تحدد حقوق الأفراد في وثيقة حقوقية كإعلان عالمي، إذ دعي الكندي جون بيترز همفري من قبل الأمين العام للأمم المتحدة إلى العمل على المشروع، وتم صياغة الإعلان الرئيسي، وكان من مساعدي جون بترز همفري، السيدة إليانور روزفلت من الولايات المتحدة، وجاك ماريتان، ورينيه كاسان من فرنسا، وشارل مليك من لبنان، و بنغ تشونغ شانغ من جمهورية الصين، وهرنان سانتا كروز من الشيلي، والكسندر بوقومولوف، وألكسي بافلوف من الاتحاد السوفياتي، واللورد دوكستون و جيوفري ولسون من بريطانيا، وهواس وليام، من استراليا، وجون هنفري من كندا . [1]ولجنة حقوق الإنسان آنذاك كانت مكونة من 18 عضواً يمثلون شتى الخلفيات السياسيّة والثقافية والدينية، وقامت السيدة اليانور روزفلت، أرملة الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت برئاسة لجنة صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. واشترك معها رينيه كاسين من فرنسا، الذي وضع المشروع الأولي للإعلان، ومقرر اللجنة شارل مالك من لبنان، ونائب رئيسة اللجنة بونغ شونغ شانغ من الصين، وجون همفري من كندا، ومدير شعبة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، الذي أعد مخطط الإعلان. ومع هذا، فإنه كان ثمة تسليم بأن السيدة روزفلت كانت بمثابة القوة الدافعة وراء وضع الإعلان، ولقد اجتمعت اللجنة لأول مرة في عام 1947. يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة، 1948 من بين الوثائق الدولية الرئيسية لحقوق الإنسان والتي تم تبينها من قبل الأمم المتحدة، ونالت تلك الوثيقة موقعاً هاماً في القانون الدولي، وذلك مع وثيقتي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسيّة من سنة 1966، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من سنة 1966. وتشكل الوثائق الثلاثة معاً ما يسمى "لائحة الحقوق الدولية"و في 1976، بعد أن تم التصديق على الوثيقتين من قبل عدد كاف من الأمم، أخذت لائحة الحقوق الدولية قوة القانون الدولي، و لو قرأنا ديباجة الإعلان، للاحظنا أن الحافز والمطلب الكامن وراء صياغة الإعلان هو الأخلاق، فالكرامة أي القيمة الشخصية المادية، والأخلاقية لكل فرد أو عضو من أعضاء الأسرة البشرية، تتقاطع أو بالأحرى هي واحدة، فاحترام القيمة الإنسانية أصل للعدل و تجاوزها مصدر الظلم والضيم «لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم بأسره.» وتحقيق هذه الأبعاد الأخلاقية لا يتم إلا بوضع خطة تربوية والبحث عن الآليات الكفيلة بتحقيق هذه القيم، فالإعلان يمثل «المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم، حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، إلى توطيد احترام هذه الحقوق، والحريات عن طريق التعليم والتربية، واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها، ومراعاتها بصورة عالمية وفعالة .. « الديباجة »»، ويضم

[1] عبد العزيز طيبي عناني، مدخل إلى الآليات الأممية لترقية وحماية حقوق الإنسان، دار القصبة للنشر، الجزائر 2003 ص: 19 (د.ط)

الإعلان 30 مادة تحدّد الحقوق الإنسانية عموما..[1]،والمادة الثانية من نص الإعلان تجسِّد روح المواطنة في التعامل والتعاطي مع أعضاء الأسرة البشرية، فلكل «إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء..» فالبشر سواء أمام القانون ، ولا يحقّ للقانون نفسه النظر إليهم بمعايير مزدوجة. والمادة 21، والمادة 22 من الإعلان تضبط دلالة المواطنة الفاعلة والحقيقية:«لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة، وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً، ولكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد...»، فالمواطنة الفاعلة هي المشاركة في القرار السياسي ، بحكم أن مسؤولية القرار، تعنيه هو أيضا بحكم مواطنيته، و في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسيّة المؤرخ في 16/ديسمبر/1966، وللتنفيذ في 23/مارس/1976 إضافات تكميلية للحفاظ على مبدأ المواطنة وترقيم المادة 25، ومضمونها يختلف عن مضمون المادة 25 من الإعلان، والتي تتضمن الحقوق المدنية، إذ الفرع الأول منها يتعلق بالمستوى المعيشي للفرد، والفرع الثاني بالأمومة، وفحوى المادة 25 في العهد الدولي: « يكون لكل مواطن دون أي وجه من وجوه التمييز المذكورة في المادة الثانية من الإعلان الحقوق التالية: أولا المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة، وإما بواسطة ممثلين ينتخبهم بكل حرية، ثانيا أن ينتخِب وينتخَب في انتخابات نزيهة وان تتاح له على قدم المساواة عموما مع سواه فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده . »[2]

[1] ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الحراش، الجزائر 1992

[2] عبد العزيز طبي عناني، المرجع نفسه، ص :121

الفصل الثاني

اليوتوبيات والمواطنة

. اليوتوبيا:

« حدِّد ألفاظك » عبارةٌ اختصر فيها الفيلسوف الفرنسي « فولتير » قواعد البحث العلمي، فضبط المفاهيم قاعدة ضرورية في أي بحث، فلا حوار، ولا بحث دون اتفاق على معاني الحدود المستعملة في الحوار، والمفهوم المركزي في دراستنا هو اليوتوبيا، والتي هي كلمة تستبطن الكثير من الدلالات والإيحاءات، وسنحاول التعرف على البعض منها ،وليس تحديدها، فما حقيقتها ؟

اليوتوبيا، كلمة يونانية « outopos» مركبة من « ou» وتعني «no» أي ليست، و « topos» تعني أي مكان «place»، والكلمة ككل تعني « no place» أو « No where»، وعليه تصبح اليوتوبيا: ليست مكانا، أو اللامكان[1]، و في اللغة العربية كلمة « طوبى » « الطوبى » هي مصدر بمعنى الطيب، والذي أصله طيبي، قلبت الياء واوا لسكونها بعد ضمة، وهي أيضا جمع الطيبة بالكسر، وهو من نوادر الجموع [2]، كما نجد في القرآن الكريم ذكر كلمة «طوبى » ، قال تعالى :«الذين آمنُوا وعَمِلُوا الصالحات طُوبى لَهُمُ وحُسْنُ مآب [3]»، والدلالة المشهورة لكلمة « طوبى » عند جمهور المسلمين هي شجرة في الجنة ظلها مسيرة مائة عام، وما نرغب في الإشارة إليه هو وجود بعض الروايات تفسِّر كلمة « طوبى » بالجنة أو أرض الأحلام، وسند الرواية هو سعيد بن جبير رضي الله عنه، والنص نورده أيضا من تفسير الخازن، وهو:« قال الأزهري طوبى لك وطوباك لحنٌ لا تقوله العرب، وهو قول أكثر النحويين، وقال سعيد بن جبير:طوبى اسم الجنة بالحبشية »[4]،فكلمة طوبى تشير إلى « الجنة » في لغة الحبشة، والجنة مكان غير موجود في مكان أرضي، بل كمال يطمح إليه الإنسان، كما وجدنا نصّ الرواية بإضافات في تفسير « ابن كثير الدمشقي « 774 هـ» حيث نلاحظ أن نفس السند قد اعتمد عليه هو ايضا، والذي هو الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهم أجمعين والنص هو: « وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس: طوبى لهم قال هي أرض الجنة بالحبشية، وقال سعيد بن مسجوع طوبى اسم الجنة بالهندية، وكذا رواه السدِّي عن عكرمة طوبى لهم هي الجنة . » [5]، وانطلاقا من المعطيات التراثية نعتقد أن كلمة طوباوية ليست من ابتكار المفكِّر الانجليزي توماس مور، كما يجزم جميع المفكرين ، بل هي كلمة وجدت في التراث اللغوي والحضاري لجميع الأمم، والرواية السابقة تؤكّد حضورها في الثقافات الهندية والحبشية، فماهي أنواعها ؟

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص24 (د.ط)

[2] عبد الله البستاني، البستان (معجم لغوي)، الجزء الثاني، (حرف الطاء) المطبعة الأميركانية، بيروت 1930 (د، ط)

[3] سورة الرعد ، الآية 29.

[4] علاء الدين بن علي الخازن، تفسير الخازن، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، (د،ط، ت)

[5] إسماعيل القرشي الدمشقي ابن كثير، تفسير ابن كثير، المكتبة التجارية الكبرى، الجزء الثاني، مصر، ص :512 (د.ط.ت)

« أ »اليوتوبيات الدينية:

أقدم اليوتوبيات ظهورا، وهي التي نشأت في أحضان التفكير الديني، بجميع مستوياته، فجميع الديانات سواء كانت وضعية أو سماوية، تضع للمؤمن عالما يوتوبيا أفضل من العالم الذي يحيا فيه، فالتشوُّق الذي نلاحظه عند البعض الى الجنة، ولقاء الحور، وامتلاك القصور، ليس إلا تصورا يوتوبيا لا يتعلق بمكان ما أو زمان معين، والالتزام بالشرائع هو الطريق المؤدي لهذا العالم، فهي جميعا تضع عالما اليوتوبيا في قائمة المطالب والغايات الأخلاقية، وفي قائمة الحوافز والدوافع نحو الالتزام الأخلاقي والشرعي، وملحمة جلجامش نموذج من هذه اليوتوبيات التي تلتقي الى حد بعيد بمضامين التوراة ، وهي الأسطورة السومرية التي تكونت مابين **2500–3000** قبل الميلاد، لدى شعوب مابين الرافدين القديمة، وتروي قصة جلجامش ملك مدينة أوروك الظالم المستبِّد المكوّن من ثلثين بشريين، وثلث من الآلهة، والذي شكاه شعبه للآلهة بسبب ظلمه، فخلقت الآلهة منافس له هو أنكيدو، مما فجّر صراعاً عنيفاً بينهما انتهى إلى صداقة حميمة، وانطلق الاثنان في مغامرات أزعجت الآلهة، فحكمت بالموت على المخلوق المنافس أنكيدو، وبعد أن رأى جلجامش موت صديقه، بدأ يبحث عن سر الحياة والموت إلى أن وجد شجرة الخلود، وبعد حصوله على النبات يعود به إلى أوروك، لكن وخلال استراحة له تسرق أفعى النبات وتأكله، الأمر الذي يحزن جلجامش ويجعله يقرر القيام بأعمال خالدة لصالح المدينة ليصنع خلوده بأعماله ، وهناك الكثير من هذه التصورات اليوتوبية في التفكير القديم .

«ب »اليوتوبيا النسقية:

اليوتوبيا أو الرؤيا المستقبلية الحالمة بعالم أفضل، كانت مؤشرا لحالة طبيعية تعكس أخلاقية المفكِّر وحبه لمجتمعه، في الأنساق الفلسفية الكلاسيكية، أما في الأنساق الحديثة، فاليوتوبيا انعكاس لحالة مرضية، ونلاحظ تصنيف اليوتوبيا إلى يوتوبيا الهروب ويوتوبيا البناء، وهذا ما ذهب إليه لويس ممفورد « **Lewis Memford** » في كتابه قصة اليوتوبيا: The Story of Utopias ،فيوتوبيا الهروب تترك العالم الخارجي كما هو، ويوتوبيا إعادة البناء تسعى إلى تغيير الواقع حتى يستطيع الفرد التعامل معه حسب أهدافه، فالأولى تدعو الفرد إلى بناء قلاع في الهواء، والثانية تدعوه إلى أن يستشير مهندسا معماريا وبنّاءًا حتى يتمكن من بناء منزل يحقق له حاجاته الأساسية. [1]،وعليه نجد تعريفات متعددة ، ومتباينة في النظر الى اليوتوبيا، خصوصا اليوتوبيات الإيديولوجية، فتعريف « بول فولكييه » الذي ورد في قاموسه الفلسفي:« اليوتوبيا مشروع أو حلم بمجتمع أو الحلم بمستقبل خيالي ومرغوب فيه .» [2] يمنح اليوتوبيا طابع الفعالية، والبناء، ونفس السياق نجده في موسوعة كميل الحاج إذ يطلق هذا اللفظ على كل كتاب يصوِّر النظام المثالي للمجتمع الإنساني، وعلى كل

[1] محمد لبيب النجيمي، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية **1967** ص :**61**

[2] P. foulquié. dictionnaire de la langue philosophique.puf.3e édit. Paris.1978.p746

المؤلّفات السياسيّة والاقتصادية والأدبية والفلسفيّة التي تنحو نحو إقامة مدينة فاضلة [1]، أما « هربرت ماركيوز Herbert Marcuse 1979/1898 فاليوتوبيا « لم تعد تفيد ما ليس ذا مكان في الكون التاريخي، بل أصبحت تفيد ذلك الذي تمنعه قوة المجتمعات القائمة من رؤية النور،فاليوتوبيا تعبير عن المشروع الإنساني الذي يعاني الكبت والقسر الاجتماعي [2]، فهي عند ماركيوز مرآة عاكسة للظلم والاستلاب الذي يعانيه المواطن، وفي سياق آخر تكون الإيديولوجية حاضرة في تعريف اليوتوبيا التي تصفها باللامعقولة واللاعلمية، فهي مجرد فرضيات وتخيلات لا تمتّ بصلة إلى الواقع، فعند عبد المنعم الحفني اليوتوبيا هي المكان المتخيل الذي لا وجود له على أي أرض [3]، ونفس الرؤية نلمسها في المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية، إذ جاء فيه :اليوتوبيا « طوبيا » هي كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها أو مالا يعبِّر عن الواقع ويكون أشبه بالخيال [4]، والأستاذ عبده الحلو يعرفها على نفس الوتيرة فيقول إنها نسيج خيالي لا وجود له في عالم الحقيقة، الطوباوي من يتصف بجموح الخيال والبعد عن الواقع [5]، أما كارل مانهايم[6] Karl Mannheim (1947/1893)فيطلق صفةاليوتوبيا أو«الحالة الفكرية الطوباوية، عندما نخالف حالة الواقع الذي تظهر فيه وتتجاوزه، ولا نعتبرها كذلك، ولا نعتبرها كذلك إلا إذا نزعت مرورا بالعمل نحو تحطيم نظام الأوضاع القائمة المسيطر في هذا العهد تحطيما جزئيا أو كليا ...»[7]

نعتقد أن الخلفية التي اعتمدت في التصنيف هي المشكلة، وليست المسألة في اليوتوبيا، فاليوتوبيا هي بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر، والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع صعبة، ويبقى تعليق إمكانية التحقق لهذه المشاريع المثالية مأخذا على اليوتوبيا، في حين أن العيب هو في تقاعس الإنسان عن مواكبة المشروع، فاليوتوبيا صنف معلن ومصرّح به وهي منذ البداية صنف أدبي كما يقرِّر « بول ريكور » أما الإيديولوجية فهي غير معلنة بطبيعتها [8]، ورغم ذلك نلاحظ ان هذه الايديولوجيات تسعى إلى وضع مشاريع مستقبلية، وبناء مجتمعات يوتوبية، مثل يوتوبيا المجتمع الشيوعي، ويوتوبيا المجتمع الرأسمالي، ويوتوبيا العولمة .. ويقدّر عدد اليوتوبيات بحوالي ألف ونيف كتاب في اليوتوبيا والديستوبيا «distopie»، فهي على حد تعبير الأستاذ فاروق سعد تصاميم ذهنية مادية، ومعنوية لمنشآت وأنظمة نموذجية، وقيم حضارية، مثالية، غايتها تحقيق الكفاية والعدالة والسلام والسعادة للمخلوقات، يبتكرها

---

[3] كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، لبنان، الطبعة الأولى 2000 ص :337

[2] هربارت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، لبنان 1971 ص : 180 (د.ط)

[3] عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 2000 حرف الطاء

[4] مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1983 ص :113 (د.ط)

[5] عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان، الطبعة الأولى 1994 حرف الطاء

[6] كارل مانهايم :عالم اجتماع الماني من أصل مجري ، من مؤلفاته الايديولوجيا واليوتوبيا.

[7] عبد اللطيف عبادة،اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1984 ص :110 (د.ط)

[8] بول ريكور ، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت الطبعة الأولى 2002 ص 361:

الفكر الإنساني ويحيط بها بأجواء من الخيال الجامح والغموض الساحر والرمز المشوق موحيا بأن العالم الموصوف هو عالم واقعي موجود بالفعل [1]، فالاستقراء الأولي لتاريخ وثقافات الشعوب يؤكد لنا وجود هذا النمط من الأفكار عند الجميع وليس حكرا على أمة من الأمم، وأشكال التعبير عن هذا النمط من الثقافة لا تأخذ صورة واحدة، فالأسلوب القصصي يغلب على بعضها مثل « يوتوبيا توماس مور »، و« مدينة الشمس: توماسو كامبانيلا » و« مدينة المسيحيين: أندريا فالنتين، والبعض الآخر كتب بأسلوب الحوار مثل « أفلاطون في جمهوريته »، أما الصورة التعبيرية لليوتوبيا في المجتمع الفرعوني والصيني والبابلي، فكانت أدب الآخرة، والذي هو لون أدبي ينتقل الكاتب فيه بالقارئ إلى عالم الجنة وعالم الجحيم بغية تصوير السلوك النموذجي المرغوب فيه مثل « رسالة الغفران:أبي العلاء المعري والكوميديا الإلهية: دانتيه الياري، ومسرحية الضفادع أريستوفانيس ..فاليوتوبيا حسب جورج أورويل هي الحلم بمجتمع عادل يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار ، على نحو لا يمكن اجتثاثه أو استئصاله في مختلف العصور، سواء سمي بملكوت السماء أو المجتمع اللاطبقي أو العصر الذهبي الذي وجد ذاته مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكّبنا سبيله» وسنحاول الإشارة إلى بعض الأشكال اليوتوبية التي سبقت الجمهورية الأفلاطونية، التي عرفها الفكر الشرقي القديم .

في الخطاب الشرقي القديم:

كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسطيا، عبارة اختزل فيها الفيلسوف الفرنسي: فرانسوا شاتلي François Châtelet «1925/1985» الخصوصيات الفكرية للإنسان الغربي، حيث أن رؤيته للعالم لا تخرج عن السياق العقلي أو التجريبي، أما في الصين فكل مولود يولد بالضرورة كونفوشيوسيا، لأن الصيني قد يعتنق البوذية أو الطاوية أو الإسلام أو المسيحية، لكن يظل في جوهره كونفوشيوسيا [2]، والحضور الكبير لشخصية كونفوشيوس في الفكر الصيني، كان نتيجة التأثير الواسع الذي تركه في أمته على مستوى الفكر والسلوك، و المشروع السياسي الذي قدّمه، يؤكد معايشته ومشاركته لآمال، وآلام عامة الناس، فبعض النصوص تعكس مدى تذمر الفيلسوف كونفوشيوس من طبقة النبلاء، فيُقرُّ بتفاهتها، وعبثية الغايات التي يسعون اليها، فهم لا يقدّمون شيئا حتى بالنسبة لأنفسهم، فيقول: « من الصعب أن توقع أي شيء من أناس يمتلئون من الطعام طوال اليوم، في حين أنهم لا يستعملون عقولهم في أي سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرين يفعلون شيئا، وفي هذه المرتبة، هم خير من هؤلاء الكسالى ..» [3]، كما أن الفترة أو الظروف التي عايشها كونفوشيوس، والمعروفة بفترة الربيع والخريف « 722–481»، التي تمثل

---

[1] فاروق سعد ، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1982 ص :77

[2] فؤاد محمد شبل ، حكمة الصين، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ص :63 (د.ط.ت)

[3] هـ، ج، كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ ، ترجمة:عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر1968 ص :43 (د.ط)

مرحلة الاضطرابات السياسيّة وتراجع القيم الأخلاقية دفعت الكثير من مفكري الصين إلى البحث عن حلول سياسيّة، فأطروحة لاوتزو [1] Lao Tseu تجعل من العودة للنفس، والابتعاد عن الحياة العامة الطريق الموصلة إلى الاستقرار والسكينة، ومن الحكم الواردة في كتاب التاو: « انتج، ولا تمتلك ..اشتغل لا لحسابك ..قُد ..ولا تسيطر ..هذا هو الـــ « يّ » البديء..»[2]، أما كونفوشيوس فأسس مشروعه السياسي على التراث القيمي للمجتمع ، وعلى الأخلاق الفاضلة الطيبة، وبالمشاركة الجادة في الحياة الاجتماعية، بموجب المبادئ والأخلاق والتقاليد الحميدة .[3]

يسلِّم كونفوشيوس بضرورة الاجتماع البشري، وحاجة الانسان إلى غيره، وحتى تنتظم أموره الحياتية يكون في حاجة إلى الدّولة التي هي مسألة طبيعية، إذ لا تتحقق الغاية الأخلاقية من وجود الدّولة إلا إذا كانت هناك سلطة عليا تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع، فطبيعة البشر الأنانية، والسعي نحو تحقيق المصالح والأهواء الشخصية، تقف عائقا أمام الأداء السليم لمهام الدّولة، وعليه فالقضاء على الفوضى هو المرجع في مشروعية الحكومة أو هو الغاية التي من أجلها وجدت الدّولة، يقول كونفوشيوس: « وفي هذا تكمن ضرورة الحكومة وفي هذا يمكن شرط وجودها ». [4] و السعادة هب الغاية الأسمى التي تهدف اليها الحكومة، يقول كونفوشيوس: « إن الحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب، والسعادة هي الخير، وليست المنفعة أو المصلحة ذلك لأن هدف الحكومة أخلاقي في نهاية الأمر » [5]، والفضيلة هي المبدأ والغاية التي تقوم عليها المدينة الفاضلة، ولتحقيق الغاية ينبغي تربية المواطنين والحكام، وهي ما يصطلح عليه في الفكر السياسي المعاصر « التربية المواطنية »، فالحكومة الصالحة توجد حيث يكون الأمير أميرا، والوزير وزيرا، والأب أبا والابن ابنا[6]، كما يقول ول ديورانت* William James Durant «1981/1885»، ومعنى هذا أن المواطنة في الدّولة الكونفوشيوسية يجب أن تكون من سنخ الوظيفة أي من نفس السنخية أو الطبيعة، فالتلاعب بالكلمات أو السفسطة اللغوية هي أصل التصادم والاختلاف، فالحرب أولها كلام كما هو مأثور في الأمثال العربية، فهو ينادي بضرورة « تقويم الأسماء »أي ألا يفترق ظاهر الإنسان عن باطنه وأن يحترم السنن والشعائر نصّاً وروحًا [7]، فليس من الأخلاق التشدق بالقيم، والمتاجرة بالشعارات وتوظيفها للمآرب الخاصة، فعلى المواطن التحلي بخصوصية هي « الطاعة »، فالحكومة التي لا تطاع ليست حكومة ... والطاعة كفضيلة لا تقف عند حد معين، وإنما تسري في كافة العلاقات الإنسانية بدءا من علاقة الابن

---

[1] لاوتزو : لقب التشريف الذي عرف به المفكر الصيني (لين تان)، صاحب الطريقة الطاوية، والذي هو أسبق من كونفوشيوس .

[2] لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الادبية، بيروت، الطبعة الاولى 1995 ص : 68

[3] عمر عبد الحي،الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت الطبعة الأولى1999 ص 159:

[4] هالة أحمد أبو الفتوح ، فلسفة الأخلاق والسياسة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2000 ص :136 (د.ط)

[5] إمام عبد الفتاح إمام،الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2002 ص :143 (د.ط)

[6] عمر عبد الحي، المرجع نفسه، ص :168

[7] فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه ، ص :73

بوالديه وانتهاء بعلاقة المواطن بحاكم دولته، [1] وفي سياق آخر نجده يضع «التاو » أو الطريق مقياسا لهذه الطاعة، فتعدد التأويل للطاعة، مازال لحد الآن في الفكر السياسي يطرح إشكالا نظريا وعمليا فهل الطاعة هي الولاء ؟ وإذا كان الولاء ضروريا لبناء الدّولة، فهل الولاء للحاكم لا يحول المواطنين إلى رعايا ؟

لم يمنح كونفوشيوس الطريق أو (اللي)، سمة الموضوعية المتعالية، التي تجعل من ممارسة القيم وتجسيدها على أرض الواقع أمرا مستحيلا، فالالتزام بها ممكن وضروري، ولكنه يفرّق بين الالزام الممدوح والإلزام المذموم، حيث « رفض نموذج الولاء الإقطاعي القائم على ولاء العبد لسيده، وطالب بدلا منه بولاء للمبدأ، للطريق »[2]، فالولاء أو الطاعة كفضيلة أخلاقية ليست صفة واجبة على المحكوم بل أيضا على الحاكم، فالتحلي بالقيم واجب على الحاكم، إذ لا يعقل مطالبة المواطنين بالفضيلة، وغيابها عند الحكام، يقول كونفوشيوس: «لكن إذا استعان الحاكم، في قيادة الشعب، بالفضيلة، والسنة الحسنة، والقدوة الطيبة، واعتمد على العرف والعادات الصالحة التي يوقرها الشعب ويترلها مترلة التقديس، فهاهنا يرتبط الناس برباط قوي، وهو رباط أخلاقي متين لتقويم أنفسيهم وصلاح حالهم، وقد وضع كونفوشيوس مقاييس المواطن النموذجي أو الإنسان اللأعلى بلغة الفلاسفة، فهو الفرد الصالح الذي يعتبر القاعدة الضرورية ولبنة المجتمع النموذجي، والمثالي، وهو المواطن الذي يسعى إلى اكتساب المعرفة، وليست المعرفة التلقينية التي تفتقر إلى النجاعة، فالصقل العقلي قليل القيمة مالم يكن مصحوبا بالتوازن العاطفي، وللوصول إلى هذه الغاية يكون « اللي» هو طريق التربية، فالرجل الأعلى كما يقول كونفوشيوس: يخشى أن لا يصل الحقيقة وهو لا يخشى أن يصيبه الفقر ..وهو واسع الفكر غير متشيع إلى فئة ..وهو يحرص على أن لا يكون فيما يقوله غير صحيح »، فالمعرفة الصحيحة هي المطلب الذي يجدُّ المواطن الصالح في الوصول إليها، فالمستوى الاقتصادي ليس هو الغاية الرئيسة من الحياة بل هي الصدق في الأفكار والإتقان في الأفعال، فالكذب من الصفات المذمومة التي ينبغي على المواطن اجتنابها

يمكن فذلكة الخصوصيات التي وضعها كونفوشيوس للإنسان الأعلى فيما يلي حبه للحقيقة لذاتها، والابتعاد عن المنفعة قدر المستطاع، و التساوي بين صفات الجسم، والثقافة والتهذيب، و الإخلاص في السلوك، وفي الفكر، والتواضع في الحديث، والتفوق في العمل، وقلة الكلام، واعتدال يلتزم الوسطية، والتحلي بالتجربة والحنكة الميدانية « هو الذي يعمل قبل أن يتكلم، ثم يتكلم بعدئذ وفق ما عمل »على حد قول كونفوشيوس ومعرفة النفس، فالذي يبحث عنه الرجل الأعلى هو ما في نفسه، أما المنحط فيبحث عمّا في غيره »، وفي التراث الإسلامي نجد حضور هذه المعاني في الحكمة المأثورة « من عرف نفسه عرف ربه ».

---

[1] هالة أبو الفتوح أحمد، المرجع نفسه، ص :136

[2]، هـــ، ج كريل، المرجع نفسه، ص : 52

*ول ديورانت :فيلسوف، ومؤرخ امريكي، من مؤلفاته : قصة الحضارة، قصة الفلسفة ..

في الخطاب اليوناني:

الجمهورية وإشكالية المواطنة:

نشأ أفلاطون* في محيط ارستقراطي، وترعرع على مطمح الزعامة السياسيّة، إلا أن أحداث الثورة التي شاهدها أثينا في تلك الفترة، وما تخلّلها من عنف ومظالم، دفعته بعيدا عن حلبة الممارسة السياسيّة، فكان أن انصرف إلى استشراف رؤيا للمدينة الفاضلة، والفكر السياسي الأفلاطوني، ينظر اليه في مرحلتين، فهناك أفلاطون الشاب صاحب « الجمهورية »، والفيلسوف الشيخ مؤلّف « القوانين »، ففلسفة الجمهورية تتأثر بروح الشباب المليئة بالثورة، والطموح نحو التغيير، أما فلسفة القوانين، فتعكس الحكمة العملية والرؤيا الواقعية.، فاكتشاف مضمون المواطنة وقيمها في الفلسفة الأفلاطونية، يقتضي البحث في جميع المؤلفات السياسيّة التي تركها الفيلسوف، ولكن المصدر المعتمد في قراءة المواطنة الأفلاطونية هو كتاب الجمهورية، وليس كتاب القوانين، لأن الغرض من البحث هو بيان الأصول اليوتوبية لمبدأ المواطنة وقيمها، وسنحاول في البداية التعرض للفلسفة السياسيّة الأفلاطونية الواردة في كتاب القوانين .

كتاب القوانين هو الخلاصة السياسيّة التي تمخضت عنها تجربة أفلاطون الفكرية والفلسفيّة، فهو« عمل شيخوخة[1]، وهي محاورة كتبها في أواخر حياته، وهي خالية من الأفكار العالية التي هي دائما من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى بالحكمة العملية [2]،ومن الناحية الشكلية والصورية يشير أرنست باركر Ernest Barker إلى بعض النقائص، والتي يرجعها إلى عامل السنّ، فيقول: أسلوب المحاورة ومادتها ينّمان عن أن الكاتب كان في سنواته الأخيرة، فهناك بعض الثرثرة، ونسيان متزايد ما يؤدي إلى التكرار، بل وإلى التناقض أحيانا.. [3]»، ومن الاهتمامات التي شغلت أفلاطون في هذه المحاورة، البحث في أصول التشريع والقواعد القانونية، والبحث عن علة متعالية وموضوعية على البشر جميعا والتي تملك الأهلية في وضع القواعد القانونية للبشر، فالله هو المشرع والمرجع الأسمى للقانون، والذي يكون فيه القانون «إلهي أي خالد أزلي له طبيعة ثابتة .والإنسان إلهي كذلك بالعقل المودع فيه.» [4] ـــ لأن القانون يأخذ حيثيات المرجعية وخصوصياتها، فكل إناء بما فيه ينضح، فإذا كانت المرجعية مطلقة ومتعالية يكون القانون كذلك، وعليه نلاحظ أن الروح الفلسفيّة لا تزال تختلج في صدر الفيلسوف لأنه لم يتخلى مطلقا عن المثل الأعلى للجمهورية، أو عن إيمانه بأن الدّولة المثالية يجب أن تكون تحت الحكم الشخصي

---

[1] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي،ترجمة علي مقلد،الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 1983 ص :35

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، الطبعة الأولى 1984 ص :185

[3] ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان الجزء الثاني، ترجمة لويس اسكندر،مؤسسة سجل العرب، القاهرة1966 ص:208 (د.ط)

[4] أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون،دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ص :133 (د.ت)

المباشر للعقل الفلسفي، بل فقد الأمل في تحقيقه[1]. على حد تعبير أرنست باركر،فالتحول الذي نلاحظه على الدّولة في كتاب القوانين هو تحول الدّولة الأفلاطونية إلى دولة تيوقراطية، بعد أن كانت سوفوقراطية في الجمهورية، فالأحكام القانونية تختلط بالأحكام الدينية، كما أعاد وضع الأسرة، كوسيلة فريدة لعلاج الفوضى الجنسية، ودعا إلى توفير الظروف التي تتيح للشباب بأن يتعارفوا فيما بينهم، كما وضع تدابير ضد العزوبة بعد سن الخامسة والثلاثين »[2]

نبدأ بملاحظة شكلية حول كتاب الجمهورية، فهي إبداع أدبي في بنيته الخارجية يعكس الملكة اللغوية والفنية عند الفيلسوف، أما على مستوى المضمون فنجد أن القضايا التي تعرضت لها الجمهورية متنوعة بالقدر الذي يعكس الروح الموسوعية التي كانت سمة الفيلسوف في العصر الكلاسيكي، «فالبنية الإجمالية لهذا المؤلّف الضخم ـــ كما يعتقد بعض المفكرين ـــ، تشبه بنية قمة معقدة، تحمل فيها كل عقدة بعد ارتفاعها إلى علو معين عقدة أخرى مطوّقة أصغر منها، بحيث تنهي كل من هذه العقد، بعد أن تساهم في إقامة القمة، مسارها الواحدة بعد الأخرى، وتخلق هكذا تعاقبا لنهايات مزيفة .»[3]

لا تخرج فلسفة أفلاطون السياسيّة عن النسق العام لنظريته في المعرفة أو في الطبيعة، فتقسيمه الوجود إلى وجود المحسوسات، ووجود المعقولات، والذي جمع فيه بين نظرية بارمنيدس القائلة بالثبات ونظرية التغير للفيلسوف هيراقليط، والوجود الحقيقي عند أفلاطون يتجسّد في عالم الصور، فالمعرفة الصحيحة والعلميّة لا يمكن أن يكون موضوعها المحسوسات المتغيرة والمتعددة، فبداية العلم تكمن في الانفصال عن هذا العالم المتغير، والتأمل في عالم العدد وعالم المثل [4]..فوجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة.أما المدن غير الفاضلة التي عدّها في السياسة « الجمهورية » ليست مدنا حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي..»[5]،

والتأسيس لمدينة فاضلة، يقتضي دحض المعطيات السياسيّة، والذي يتضمنه الكتاب الثامن والتاسع، والتعالي عن الواقع السياسي المعاش والذي يرد في الكتاب الخامس والسادس، فماهي الدّولة ؟

الدّولة ضرورة طبيعية فرضتها الحاجات، فحاجة الفرد إلى غيره، وعجزه عن تحقيق الاكتفاء أو مبدأ الكفاية، يلزمه الاجتماع مع غيره، من أجل تلبية وتحقيق غاياتهم، فالحاجات المتعددة لا تشبع إلا إذا اكتمل الأفراد بعضهم بعضا، فالدّولة تنشأ كما يقول أفلاطون لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى

---

[1] ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966 ص :211 (د.ط)

[2] غاستون مير، أفلاطون، تعريب،بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1980 ص :90

[3] مجموعة مؤلفين،معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات النشرو التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى1997 ص :82

* ولد في جزيرة أجينا حوالي 427 و428 ق.م .قام برحلات عديدة خارج أثينا، إلى ميغارا ثم قورينا، ثم توجه إلى ايطاليا الجنوبية

[4] فتحي التريكي، أفلاطون و والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس 1985 ص :57 (د.ط)

[5] عبد الرحمن بدوي ، المرجع نفسه، ص :184

معونة الآخرين ...»[1]، فيفسِّر أفلاطون نشأة الدّولة وفقا لمبدأ الغائية وليس وفقا لمبدأ العلية الذي ينطلق من مقدمات قبلية، فالدّولة نشأت من أجل تحقيق الغايات غايات الأفراد، فالغاية من الحياة كلها هي الحكمة والفضيلة، «فغاية الدّولة هي الفضيلة والسعادة لا اللذة للمواطنين، وتصبح بالتالي الوظيفة الأولية للدولة هي وظيفة تربوية . »[2] ، والسياسة هي فن قيادة الحيوانات التي تمشي على رجلين، وبغير قرون، ولا أظلاف إنها باختصار فن قيادة الجماعات البشرية.ويعتمد فن السياسة على المعرفة النظرية أكثر من الخبرة العملية، وتهدف إلى التربية العامة للأفراد تحقيقا لغرضين، وهما الارتفاع بالأفراد إلى مستوى الوجود الجماعي، والاهتمام بالجماعة والمجتمع وقيادتهما إلى الخير المطلق..، قيادة الجماعة بواسطة الرضا والإقناع خلافا للاستبداد الذي يقود الجماعة بواسطة الإكراه والقهر، ولكن ما هو النظام النموذجي عند أفلاطون ؟

النظام النموذجي في الفلسفة الأفلاطونية هو النظام السوفوقراطي، النظام القائم على سيادة العقل والحكمة والنظام المطلق الذي لا يخضع فيه الحاكم لغير منطق الفلسفة والحكمة، فالعبقرية السياسيّة وليدة الحكمة وهي أعلى من القانون ..«فحكومة العقلاء والفلاسفة فضلا عن سلطتها المطلقة والفردية. يجب أن تكون ذات سلطان كلي وشامل تهيمن على جزئيات وعموميات حياة الإنسان.» [3]ويمكن القول مع الأستاذ البخاري حمانه إن أفلاطون كان أكثر حكمة، لا من الكثيرين من علماء ومن ساسة، ومن فلاسفة عصره فحسب، بل من الكثيرين من العلماء، والساسة، والفلاسفة الذين جاؤوا من بعده، حين طلب من الفلاسفة أن يكونوا علماء ومن قادة السياسة أن يكونوا فلاسفة [4]، والسؤال المطروح هل الحكمة والتعقل كصفات لازمة في الحاكم مطلب خيالي ؟

عرفت الجمهورية بالبعد المثالي الطوباوي البعيد عن الواقعية، وحملت من الأوصاف المتباينة « النعوت الشائنة أو المدحية أو المبهمة التي غطتها على مرِّ القرون » [5]، وفي اعتقادنا أنه لا يمكن الإمساك بالحقيقة في كتاب الجمهورية، فالكتاب مهما نجح في إبلاغ فكر صاحبه، فإنه غالبا ما يقتل فكره و يحدّه.كما لا ننسى العقول التي نقلت وحافظت على هذا الصرح الفلسفي، فهل يعقل التمييز بين فكر المترجِم وفكر المترجَم له ؟

..ومن الملاحظات التي نرغب في تقديمها هو أن أفلاطون كان مثالا للواقعية والموضوعية وحجتنا في ذلك نستهلها بتحليل مصادر الفكر الأفلاطوني، فأول المعطيات أنه قام بدراسة تشخيصية وتحليلية للدساتير «دراسة دستورية »ولأنظمة الحكم « دراسة سياسيّة »، والكتاب الثامن من الجمهورية يقر بواقعية المرجعية السياسيّة التي اعتمد عليها أفلاطون «فالنظم ..هي حكومة كريت، واسبرطة التي أجمع الناس على

---

[1] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار القلم ، بيروت، الطبعة الخامسة **1985** ص :**56**

[2] وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة **1984** ص :**193** (د.ط)

[3] طعيمة الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة **1968** ص :**76** (د.ط)

[4] مجلة المستقبل العربي، العدد : **359** / يناير/ **2009** ص :**127**

[5] مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى **1997** ص : **82**

امتداحها، والثانية الحكومة الاوليغاركية، والتي هي ملأى بالمساوئ،والثالثة الديمقراطية، والرابعة هي الاستبداد، والحكومات الصغرى ..يمكن اعتبارها داخلة في سلك هذه الأربع كحلقات صغرى ...» [1]، ويعتقد بعض الباحثين أن النظام الاجتماعي الذي قدّمه أفلاطون له أصول تاريخية [2]..فالديانة الهندية التي تقسّم الناس إلى أربع طبقة الكهنة الذين خلقوا من رأس براهما، وطبقة الحراس والجنود الذين خلقوا من ذراعيه، وطبقة الحرفيين الذين خلقوا من ساقيه، وطبقة الأرقاء من قدميه، تقترب بعض الشيء من التقسيم الأفلاطوني، كما يظهر البعد العملي عند أفلاطون في تأسيسه للأكاديمية الذي تولى مهمة تربية الفلاسفة وتخريج الحكام منها، فلم يكن كما يعتقد البعض رجلا حالما بل فيلسوفا بحق ونتركه يعبر عن نفسه « والآن ألا توافقني على أن خطة دولتنا ودستورنا ليس محض أوهام وأنه إذا كان تحقيقها صعبا فهو ممكن ؟» [3]

«ب » المواطنة والعدالة:

«المواطنة هي علاقة بين فرد ودولة كما حدّدها قانون تلك الدّولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدّولة » [4]..ذلك هو المفهوم السائد في الفكر السياسي المعاصر، فالمواطنة وضعية فردية وجماعية تتمخض عن نظام المجتمع السياسي، ودستوره المعتمد من قبل ذلك النظام، وسنلاحظ أن الفيلسوف أفلاطون قد أسس بعمق، وبصورة نموذجية لمسألة المواطنة وقيمها، و يتضمن الكتاب الخامس من الجمهورية دلالة المواطنة في أدق تعريفاتها، فهي الولاء للوطن، والمشاركة الفعلية والفعالة للمواطنين داخل الدّولة إذ نلمس هذه الدلالة، في هذا الحوار الذي يسلِّم فيه سقراط بأفضلية بعض الأمم على قاعدة التزامها بخصوصية مميزة، وهي الاهتمام بالغير من المواطنين « سقراط: فأرقى الأمم هي التي إذا أصاب أحد لأفرادها خطب أو حلت به نعمة، قالوا في الرواية عنه مثلا من لنا مبسوط؟ أو من لنا مصاب ؟ [5]»، وتشرح وتشرح الأستاذة نظله الحكيم* هذه العبارة بقولها: « ..والمواطنون يربطهم معا شعورهم المشترك باللذة والألم، فيفرحون جميعا ويحزنون بالمثل، لنفس المكاسب ونفس الخسارة على قدر المستطاع..فإن انقسام المشاعر يحدث تفككا » [6] وهناك عبارة أخرى تفيد هذه الدلالة: «أو ليسوا يونانيين، ويحسبون بلاد اليونان كلها وطنهم، ويشاركون إخوانهم اليونانيين في شعائر ديانتهم العامة.. » [7]، فالمواطنة إذن هي الولاء للوطن، أما البعد القيمي في المواطنة الأفلاطونية، فيظهر في أن المبدأ والعلة القبلية في نشوء الدّولة هي العدالة،

---

[1] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة **1985** ص :**236**

[2] محمد سيد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص :**148** (د.ت)

[3] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة **1985** ص : **155**

[4] The new encyclopedia Britannica volume 3p332.

[5] أفلاطون، الجمهورية، المرجع نفسه ص**163**

*نظلة الحكيم :(**1902**/**1967**) شاعرة، وأستاذة في علم النفس، لها العديد من المؤلفات، منها جمهورية أفلاطون ونظريات في نشأة التطور الأخلاقي.

[6] نظلة الحكيم، جمهورية أفلاطون، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص :**91** (د.ت)

[7] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة **1985** ص**169**

فالسياسة «هي العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة هي العدالة في الفرد.» [1]، وهي ليست قيمة مجردة متعالية عن الأفراد بل هي مسألة متعلقة وجودا ووجوبا بالمواطنين، فهي مطلب الفرد ومطلب الجماعة، ونظرا لأهميتها وضعها أفلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية بغية نقاشها مع عدد كبير من المتحاورين ...لكل منهم سن معينة وشخصية، وقدرات ومكانة في المجتمع وظهور فيه..» [2]، وما نلاحظه على هذا الكتاب التفاوت بين شخصيات الحوار، الذي يرجع إلى عدة مؤشرات، السن والثروة والمعرفة والحكمة، فشخصية كيفالوس [3] تمثّل الحكمة والورع، و بوليمارخوس يمثل فئة أو شريحة الشباب، و ثراسيماخوس يمثل ثورة ثورة الحس المشترك، و غلوكون، يمثل الأخلاق النموذجية، و يذكّر المرء بالجندي المجهول الذي يتحمل الموت الأكثر ألما وإهانة لا من أجل أية غاية ، مهما تكن سوى أن يموت بشجاعة، وبدون أي أمل في أن يصبح عمله النبيل معروفا لأي شخص » [4]، و أديمنتس يؤسس للبعد الموضوعي للعدالة ... وهذا يشير إلى رغبة أفلاطون في تشخيص الرؤى المختلفة والمتباينة لظاهرة المواطنة، ثم العمل على تأسيس قواعد للمواطنة دون تمييز بين هذه الفئات، لأن المواطنة اليونانية كانت تقوم على تمييز جنسي، فالإناث لا يملكن حق المواطنة، وتمييز زمني، فبعض الشباب كان فاقدا للمواطنة إذ كانت مقنّنة بسنّ معينة، أما الملاحظة الثانية فإن هذه الشخصيات تعبّر عن اتجاهات سياسيّة، وهي الأنظمة التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني، فالوجهة التي يتبناها« سقراط » وغلوكون، و أديمنتس أو بكل وضوح أفلاطون تتقاطع مع وجهة هيبودام دي ميليه، الذي وضع مخططا لمدينته المثالية قبل أفلاطون، حيث قسمها لى ثلاث طبقات، طبقة الصفوة من المفكّرين، وطبقة الحراس من الرجال الأقوياء وطبقة التجار والزراع، وبعد العرض لرؤى العدالة المتباينة يصل إلى نتيجة عقيمة «.لذلك كانت نتيجة بحثنا الحالي أني لم أعرف شيئا، لأني إذا كنت لا اعرف ما هي العدالة فلا يمكنني أن أعرف أفضيلة هي أم رذيلة، أو سعيد صاحبها أم تعس . » [5]، فالنتيجة الحاصلة من الحوار حول مفهوم العدالة على حد تعبير الأستاذ فتحي التريكي لا تعدو أن تكون مقدمة « Prélude» للموضوع[6].فنص المحاورة يعرض للمفاهيم القائمة للعدالة، وما نرغب في توضيحه أن أفلاطون يبحث عن آلية فعالة في تحقيق العدالة بين المواطنين، ولذا نجد المحاورات اللاحقة بناء نظري وسياسي للمواطنة، فالمواطنة العادلة ليست مسألة متعلقة بالمواطن، بل هي مسألة النظام، فمناخ المواطنة من مهام الدّولة، وليس الفرد، فالبحث عن المواطن داخل المواطن مغالطة، لأن الدّولة القمعية لا وجود فيها للمواطنة أساسا، والوجهة الأفلاطونية يؤكّدها المنطق وتثريها السياسة ..« لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تبتدئ في

---

[1] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1936 ص: 124 (د.ط)

[2] ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2005 ص :64 (د.ط)

[3] سيفالوس (ترجمة حنا خباز)

[4] ليو ستراوس ، المرجع نفسه، ص :74،

[5] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة 1985 ص :42

[6] فتحي التريكي، المرجع نفسه، ص :112

الدّولة ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد » [1]، ومن المسلّم به الآن أن النظام الديمقراطي هو الفضاء الحقيقي للمواطنة، ولا يمكن تصور وجود هذا المبدأ في الأنظمة الاستبدادية، وأفلاطون يتفق من حيث المبدأ مع فلاسفة السياسة بأن النظام هو أرضية المواطنة وليس الأفراد، ولكنه ينظر إلى النظام الديمقراطي على أنه فضاء الأهواء والرغبات الشخصية ولا يمت بصلة إلى المواطنة، والمواطن في النظام الديمقراطي، يكون ضحية للأهواء الشخصية، ويصف ارنست باركر موقف أفلاطون وكذلك الأمر بالنسبة لأرسطو من المواطنة في النظام الديمقراطي فيقول: « الذي أدهش أفلاطون وكذلك أرسطو هو أن المواطنين في البلد الديمقراطي، لم يكتفوا بالحصول على المال من خزائن الدّولة في صورة الأجور التي كانوا يتقاضونها، نظير خدماتهم السياسيّة، بل إنهم إلى ذلك كانوا يستغلون سلطتهم في نهب الأغنياء، وقد جعلوا من السياسة مصدرا للكسب الاقتصادي .» [2]، ويعتقد البعض أن أفلاطون كان رافضا للنظام الديمقراطي لأسباب تتعلق بانتماءاته الطبقية وطموحاته الشخصية، وفي الحقيقة أن الممارسة الديمقراطية وانحرافاتها هي التي دفعته إلى انتقاده، فالمؤسسة السياسيّة في نظر أفلاطون ليست مطيّة لبلوغ المطالب والحاجات الشخصية، بل هي أداة في تحقيق الصالح العام، فالمشكلة الكامنة في النظام الديمقراطي، أن الجميع يعتقد بأن لهم الحق في المشاركة السياسيّة، وهذا مستحيل لأن المساواة المطلقة بين المواطنين ضرب من الجنون، فعامة الناس العاجزة عن إدارة شؤونها المترلية، لا يمكنها تسيير شؤون الدّولة، كما أن الديمقراطية نظام يناسب المجرمين للتعبير وتحقيق مطامحهم، فالمجرم الذي يؤدي حقّه من العقوبة يمكنه المشاركة السياسيّة، فقواعد المواطنة اليونانية لا تشير إلى هذا الاستثناء .. فالدعوى الأفلاطونية تصحيحية للخط السياسي السائد الذي كان منحرفا عن الغاية التي وجد من أجلها ألا وهي العدالة ..ويؤكد تلميذه « أرسطو » هذه الرغبة فيقول: « إن الطبيعة الخاصة بالإنصاف تكمن بالضبط في تصحيح القانون، وتجاوز عدم كفايته بسبب عمومية خطابه ...» [3]، ولذا نجده يؤكد على صفات الحاكم المثالي ويجدُّ في البحث عنها لأنها مطلب الجميع، وفي غياب هذا النموذج تغيب العدالة .

اقترنت رؤية الإنسان للسلطة قديما، وحديثا بالحاكم، إذ لم تكن تفرق بين الحاكم، والسلطة، وتاريخ الفكر السياسي يؤرّخ للتطور الحاصل لهذه الرؤيا، من النظرة الثيوقراطية إلى النظرة التعاقدية ...فالتصور الوارد في التوراة حول السلطة يوحي بأنها لاتتفق وإنجاز أي عمل مفيد، والنص هو: «..أرادت الأشجار أن تنصب عليها ملكا، وطلبت بالتالي إلى شجرة الزيتون، والتين والعنب، فرفض الجميع، لأنها لم ترد التخلي عن

---

[1] أفلاطون، الجمهورية المرجع نفسه، ص :368

[2] ارنست باركر،النظرية السياسية عند اليونان الجزء الأول، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة1965 ص:264 (د.ط)

[3] أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس (الكتاب الخامس، الفصل العاشر)

إنتاجها، فتوجهت الأشجار إلى نبتة شوكيه، فقبلتلكنها خشيت الاّ يكون الاقتراح صادقا، فهددت في هذه الحالة، بإشعال حريق يقضي على الغابة بأسرها [1] ».

ومن بين الدلالات الاخرى التي تستبطنها القصة هي المواطن الفعال لا يرضى بتولي السلطة لأنها تتعارض مع مؤشر الفعالية، فالكائنات العقيمة هي التي تقبل بتولّي السلطة ـــ على حد تعبيره أيضا ـــ ولذا نجد أن جلّ صور الاستبداد السياسي، إن لم نقل كلها تعكس الجهل والحاجة والسذاجة، فالحاكم بعد تهيئة الجو ويجد نفسه سيدا مطاعا، فإنه يحتقر القوانين المكتوبة وغير المكتوبة، فهو يقتل المواطنين ظلما وعدوانا ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم ..عندئذ يصبح هذا الرجل طاغية ويتحول إلى ذئب..» [2] ، فالرؤيا الأفلاطونية للطاغية في صورة الذئب تتأسس على غريزة الافتراس التي تميز الطبيعة السياسيّة للحكام الغير شرعيين، فالطغيان تدمير لقيم الإنسان الأخلاقية، وليس السياسيّة فحسب [3]، فتمام النظام السياسي وكماله لا يتحقق إلا بالحاكم ..وقد أولى أفلاطون اهتماما بمسألة الحاكم الفيلسوف، لأن السلطة تمثّل قمة الهرم السياسي، فالرعية تصلح أو تفسد تبعا لحكامها، فكان الشغل الشاغل لأفلاطون هو إصلاح الحكام، يقول أفلاطون مصرحا بنيته وغايته الأخلاقية في الإصلاح السياسي: « عملت دون قصد مني على انهيار الطغيان، وذلك عندما أفضيت إليه بآرائي عن أفضل الأمور البشرية، وحثثته على إتباعها بصورة عملية ..»[4]، فالعدالة التي يطمح إليها المواطن تحتاج إلى آلية لتنفيذ المشاريع السياسيّة، وحماية الحقوق الطبيعية والوضعية للمواطنين، فالمواطن الحقيقي يحتاج للفضاء السياسي المشبع بالقيم الأخلاقية أوالقيم الإنسانية.. الحرية، العدالة، المساواة، الإنصاف، والعدالة الفردية لا تتحقق إلا بسيطرة العقل على كيان الفرد، وكذلك الحال بالنسبة للعدالة داخل الدّولة « لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تلق مقاليد الحكم إليهم ..فهم وحدهم الذي يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل » [5]، ومن الحكم المأثورة عن أفلاطون حول الدّولة قوله: « إذا أقبلت الدّولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات » [6] فالحكمة منظورا إليها بالمعرفة النظرية أو بالحنكة الأخلاقية تبقى المرجع الأوحد للسعادة الإنسانية وليس بالرأي الذي يتفرد به أفلاطون وحده، ونلمس في الدلالة الاصطلاحية لكلمة فلسفة ارتباط الحكمة بالحكيم « الله أو المقدّس أو اللوغوس »، فالعرف والعادة لا تصلح كقاعدة تشريعية للعدالة التي ينشدها المواطن، فالحكيم الحاكم هو المتحرر من حب المال والجاه والأسرة، الذي ينذر نفسه لخدمة البلاد .فالمدينة الفاضلة هي

---

[1] جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة :محمد عرب صاصيلا،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت1997 ص :106 (د.ط)

[2] أفلاطون، المرجع نفسه ص :489

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 183 مارس 1994 الكويت، ص : 91

[4] عبد الغفار مكاوي، المنقذ : قراءة لقلب أفلاطون، كتاب الهلال، العدد 440 أوت 1987 ص :130

[5] محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة1988 ص :144

[6] عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام (نصوص)، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1980 ص :173

المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون، فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة، فلا مدينة إلا بالعلم، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة . [1] وما يمكن قوله أن التأسيس الأفلاطوني لمبدأ المواطنة يضُمّ الكثير من مؤشرات المواطنة من فضاء للمواطنة لآليات المواطنة، إلى التربية المواطنية « تربية المواطن » ..فهذه المفاهيم والأوليات تشكّل النسق السوسيولوجي والسياسي لمبدأ المواطنة ..

«ج» التصنيف الطبقي والمواطنة:

يعتقد الكثير أن المواطنة لا تتحقق في ظل الطبقية والتفاوت الاجتماعي، ولكن النظرة الموضوعية والمنصفة تقرّ بالطبقية أو بالتراتبية داخل المجتمع فالاختلاف مسألة طبيعية لا ينكرها عاقل، فتصنيف أهل الحكمة والعقل مع عامة الناس خطر على العامة وليس على الحكماء، فتقديمهم مسألة ضرورية للصالح العام، فحاجة العامة إلى العلماء أحوج من حاجة العلماء للعامة، فالإنصاف يقتضي التفاوت، فالغاية من التفاوت هو الإتقان في الأداء الوظيفي فهذه المدينة النموذج تقوم على مبدأ هو أن لكل شخص وظيفة واحدة، والجنود هم صناع حرية المدينة، أما الفلاسفة فهم صناع الفضيلة العامة كلها فالمواطنة « هي حرفة من نوع آخر، ولأن مكان الحرفة أو الفن ليس في الجسم ..» [2]، فالتناظر القائم بين الدّولة والفرد قائم في تصنيف الفئات الاجتماعية إلى ثلاث، فإذا كانت النفس البشرية تتركب من ثلاث عناصر العقل والشهوة والغضب ـــ والتي تقوم على نظرية أفلاطون في المعرفة التي تصنف إلى نوع خاص بالإحساس وهو يقابل « القوة الشهوية في النفس »، وآخر خاص بالتصور الصادق وهو يقابل النفس الغضبية، وثالث خاص بالعلم « القوة العاقلة » [3] ـــ فإن الدّولة تتركب أيضا من هذه الطبقات الثلاث طبقة الحكام الحكماء، طبقة الجند، طبقة العامة ، وهذا التقسيم كما فلنا سابقا لا ينطلق من رؤية فوقية يحتقر فيها أفلاطون عامة الناس « طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع » بل ينطلق من مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، فكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلّية بفضيلتها، فالدّولة تشبه الجسد، فكل عضو مكلف بأداء وظيفة ما، والتكامل الوظيفي يقتضي أداء المهام بإتقان، ولذا لا ينبغي تدخل طبقة في صلاحيات أخرى لأن فساد الدّولة يصبح حتمي ولازم « إذ من الخطر الوبيل على الدّولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفيتهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا »، فالقصد الأفلاطوني لم يكن تبريرا للتفاوت الطبقي بل كان محاولة لتوزيع الكفاءات والمهام داخل الدّولة على أساس العدالة، فالعدالة هي أداء كل مواطن للواجب الذي يتناسب مع طبيعته ونجد نفس الموقف عند الأستاذ مصطفى النشار إذ يقول: « أعتقد أن أفلاطون لم يقصد وضع نظام طبقي متحجر كما قال نقاده

---

[1] محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع نفسه، ص :142

[2] ليو ستراوس، المرجع نفسه، ص :70

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول ، المرجع نفسه ص :179

بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادي سليم متوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدّولة وأفرادها بحيث يحل هذا التبادل للمنافع محل الفردية الأنانية التي يريد كل فرد في إطارها أن يقوم بعمل كل شيء دون أن يتخصص في شيء بعينه فيتقنه . »[1]

«د» تربية المواطنة:

ليست المواطنة من قبيل السلوكيات الآلية والعادية التي يمكن للفرد أن يؤدّيها بصورة تلقائية، بل هي حصيلة عملية تنشئة اجتماعية هادفة ومتكاملة، فهي فكر وعمل تحمله فلسفة تربوية يكون الإصلاح والرقي بالمجتمع الدوافع القبلية والبعدية لهذه العملية، وتحويل ثقافة المواطنة من درس يلقّن إلى درس عملي يحتّم على الأسرة كما على المدرسة والمجتمع العمل معا على تحويل ثقافة المواطنة إلى سلوك يحقق العدالة داخل الفرد والمجتمع، والذي لا يتم إلا بالتربية، التي اقترنت بفكرة المواطنة في جميع الثقافات، فأي مشروع تربوي يؤسس على الرؤية الجماعية للفرد، فالغاية منها تكوين الإنسان المواطن الواعي الممارس لحقوقه وواجباته في إطار الجماعة التي ينتمي إليها، كما تتمثل في العمل المبرمج من أجل أن تنمى لديه، باستمرار، منذ مراحله الأولى، القدرات والطاقات التي تؤهله مستقبلا لحماية خصوصياته وهويته وممارسة حقوقه وأداء واجباته بكل وعي ومسؤولية، حتى يتأهل للتواصل الإيجابي مع محيطه، والعجيب نجد أن الفيلسوف أفلاطون اهتم بهذه المسألة قديما، ووضع القواعد المرحلية لتربية المواطن ..، فأفلاطون يبقى المدرسة، وصدق من قال: كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسطيا ..

أول المراحل التربوية وأهمها، هي التفكير في إنجاب الأفضل من حيث البنية الجسدية فالبنية الفيزيولوجية للوالدين، تحدد نموذج الأبناء، ونلمس هذا التصور في الشرع الإسلامي عندما يحث النبي محمد «ص » على حسن اختيار الزوجة إذ نجده يقول: « اختاروا لنطفكم فإن العرق دساس »، أما أفلاطون فنجد هذا التصور في طيات الحوار الدائر بين سقراط وغلوكون وموضوع الحوار كلاب الصيد الأصيلة التي يملكها غلوكون، ويبدأ التساؤل : مع أن كلها أصيل ألا يوجد فيها ماهو أفضل من غيره، أو ماسيصير أفضل ؟.غلوكون: يوجد، س: أفتستدولدها كلها على السواء ؟ غلوكون: استولد الأفضل ...وإذا لم تسلك في استيلاد حيواناتك هذا المسلك أفتظن أن جنس الكلاب والطيور ينحط كثيرا ؟ ..غلوكون: أظن . [2] »، فالتربية على المواطنة تبدأ في نظر أفلاطون قبل الولادة، وأعتقد أن علماء النفس أكّدوا هذه الفكرة بالتجربة، والفرق بينهم وبين أفلاطون، كان في اهتمامات الفيلسوف ورؤيته المستقبلية للمشروع السياسي، فالتربية مسألة وطنية، والطفل مشروع وطني، وليس مشروع خاص بأسرة معينة، وتكوين المواطن النموذجي يسير وفق خطة مدروسة تبدأ بالتربية الجسدية التي تبدأ من العمر 17 إلى 20 سنة حيث يخضع

[1] مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2000 ص :269 (د.ط)
[2] أفلاطون، المرجع نفسه، ص :159

الفتيان، المحاربون والرؤساء المستقبليون لفترة تدريب رياضي .لأن الجسد هو الآلة الضرورية للأفعال فالعقل السليم في الجسم السليم .فالمواطن القوي هو الذي يملك بنية قوية ولذا نجد أفلاطون يحث على إعدام الأطفال ضعاف البنية وذوي العاهات الخِلقية نظرا لأهمية السلامة الجسدية للمواطن، ثم مرحلة التكوين العلمي وتمتد من 20 إلى 30 سنة:يتلقى الفلاسفة أو حكماء المستقبل الدراسة الشمولية للعلوم، فالإحاطة بأشكال المعرفة ضرورة لازمة للفيلسوف، فالانطولوجيا بكل مضامينها، والقدرة على التنبؤ بالظواهر الطبيعية فما قام به طاليس عندما تنبأ بالكسوف وبالحرب البلوبونيزية ضرورة إستراتيجية للدولة، ثم التكوين الميداني وتمتد من 30 إلى 35 سنة تتعمق معرفتهم بنظرية الأفكار، أي أنهم يتعرفون، بعدها جوهر العالم، وسلوكهم يتركز على الحقائق الواقعية، ثم يعودون لتأمين وظائف سياسيّة طيلة 15 عاما.أما المرحلة الأخيرة فهي بلوغ الحكمة وهي تتحدد بعتبة الخمسين إذ بعدها يستطيعون التوجه إلى الفلسفة، مع قيامهم بأعلى المهام، فالسياسة «هي تخصص ولا يجب إسنادها إلا لأشخاص محضرين لها، إلا أن هذا التحضير ليس إلا تربية للعقل، إن العلم السياسي هو العلم الذي لا علم بعده، إنه علم الحق والخير..» [1]، فتكوين الإنسان كمواطن حرّ ومستقل قائم بذاته يشكّل مغامرة كبرى وتحديا كبيرا من الوجهة النفسية والأخلاقية ومن الوجهة السياسيّة، ولا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا بإحداث طفرة في النظام الأخلاقي والسياسي للمجتمع، ومن هنا تتحول الدّولة إلى ضمانة لهذا التراتب القانوني، والترتيب في المواقع والمسؤوليات والأدوار الذي يحصل بشكل طبيعي على مستوى المجتمع المدني، وإعطائه شرعيته .

يمكن القول أن المدرسة الأفلاطونية من خلال آثارها الفلسفيّة والعلميّة بمثابة وثيقة علمية وتاريخية سجلت بعضا من المنتوج الثقافي والفلسفي السابق لهذه المدرسة، فأفلاطون ليس طفرة في تاريخ الفلسفة، فنبوغه ليس رأسيا خاصا به، بل هو نتاج لحركة أفقية جسّدتها تجارب الشعوب التي سجل البعض منا التاريخ، فمادة اليوتوبيا موجودة في الأمل والخيال الإنساني دون استثناء، ولكن التأسيس النظري الذي قام به شهيد الفلسفة سقراط وتلميذه أفلاطون وأرسطو، كان ولا يزال بمثابة القواعد الأساس لبناء الحضارة الإنسانية، فأفلاطون حسب الفيلسوف أرنست كاسيرر أول من عرض « نظرية » في الدّولة، لكم تظهر في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متماسك » [2] فالفلسفة السياسيّة لأفلاطون نسق متكامل تناول المبادئ النظرية والإيديولوجية للمواطن داخل الدّولة، والأساليب الإجرائية لتكوينه، فلم يكن خياليا كما يدّعي البعض بل كان إنسانا عمليا، وتجاربه الشخصية مع الطغاة كافية في تأكيد ما نقول، وأفلاطون كما يقول « ول ديورانت » يعرف أن دولته المثالية لم تظهر بعد في حيز العمل، ويعترف بأنه وصف دولة مثالية صعبة التحقيق ..ويجيب على هذه الاعتراضات بقوله، هناك فائدة في رسم

---

[1] جان توشار المرجع نفسه، ص34

[2] ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1975 ص :100 (د.ط)

هذه الصور التي في أذهاننا، وأن أهمية الإنسان تكمن في قدرته على تصور عالم أفضل، وتحقيق جزء على الأقل من هذه الدّولة المثالية .. [1] فالمثال مطلب وغاية يستقطبها الإنسان في وجوده، فهو ثلاثي الأبعاد عقل يستقرئ الحق وإرادة تستقطب الخير، وحسٌّ يستقطر الجمال ..فرسم الصورة لمدينة المواطن الفاضلة ، وتمكن الكثير من رؤية الصورة وتتبع وميضها ولمعانها، تجد الدّولة المثالية عندئذ طريقها إلى خريطة العالم .

[1] ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف،بيروت، الطبعة السادسة 1988 ص :64

المبحث الثاني

اليوتوبيا الدينية و المواطنة

في العصور الوسطى اللاتينية والإسلامية

. اليوتوبيا الدينية في العصور الوسطى اللاتينية:

اقترنت كلمة العصور الوسطى، بعدّة معاني منها الظلامية، وغياب روح المبادرة الفردي ة، وتسلّط المؤسسات السياسيّة على جميع منافذ الحياة، وما بع د الحياة، وتحوّل الدين ــ الذي هو في الحقيقة منهج حياة، الغاية منه تحرير الإنسان من الإنسان، ومن طبيعته البهيمية التي تشكّل جزءا من ماهيته كإنسان ــ إلى أداة في يد رجاله لتحقيق غاياتهم الدنيئة وليست الدنيوية، لأن تلبية رجل الدين لحاجاته الطبيعية، والحياتية ليست خارجة ع ن السلوك الديني بل هي جزءا من الدين، وخروج حاجة الفرد عن المقاصد المشروعة يُحوِّل الرغبة الإنسانية إلى رغبة حيوانية، ومن المعاني التي كانت تشير اليها ايضا أن العقل الإنساني كان مكبلا بمجموعة من القيود، حيث لا يمكنه ممارسة فعله الذي هو التفكير إلا في النطاق الذي حدده النقل، أعني الإيمان، وهي سمة عامة اشتركت فيها المجتمعات المسيحية والإسلامية أيضا..، ويمكن القول عنها بأنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية، بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما، واشترك في هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء، والقول بأن عصر الأنوار هو تجاوز للفكر القروسطي فيه الكثير من المبالغة إذ أن «النهضة » المزعومة ــ على حدّ تعبير عبد الرحمن بدوي ــ لم تكن نهضة بل كانت تطورا طبيعيا واستمرارا لتيار قوي بدأ من أواخر القرن الثالث عشر [1]، فالعصور التي تسمى «وسطى »تعني العصور التي ننظر إليها على أنها أساسا مرحلة انتقال ..» [2]، والحقيقة تبقى دوما وراء المعتقد، فالإنسان من حيث الطبيعة يبقى واحدا، والقدرة على الإبدا ع موجودة، وما نهدف البحث فيه هو استقراء الفكر اليوتوبي في هذه المرحلة، حيث سنتعرض لأشهرها ألا وه ي« مدينة الله»للقديس أوغسطين، الذي هو من رموز المسيحية، وليس من فلاسفة القرون الوسطى فحسب، بل هو فيلسوف من فلاسفة الآباء، وسنتعرض في النموذج الإسلامي لكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة » لأبي نصر الفارابي ... وسنسعى للبحث عن البنيات الأولية لمبدأ المواطن ة، وبيان الأسس الأخلاقية المتضمنة فيها، فالمبادئ العليا والسامية مثل مبدأ المواطنة، والعدالة الاجتماعية، وما شابه ذلك من القيم التي يدين بها المجتمع البشري حاليا، تجد مادتها الأولية والخصبة في اليوتوبيات سواء كانت مسيحية أو إسلامية، فالعقائد الأصيلة تهدف إلى السمو والرقي بالإنسان، وتحقيق سعادته، والقديس أوغسطين Saint Augustin 354- 430 من أعلام المفكرين في العصر الوسيط اللاتيني، وقد عاصر سقوط الإمبراطورية الرومانية، الذي تزامن مع استيلاء القوط الغربيين على روما في عام 410، وقد أثر هذا الحدث على توجيه مسار حياته الروحية، التي مرّت بمرحلتين مرحلة الشباب والدراسات والنشاط العادي، وبداية قلقه الفكري والفلسفي، وفيها تأثر بسيسرون، كما يقول عبد الرحمن بدوي أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة ، والحكمة الدائمة، كما وجد أوغسطين في العقيدة

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة 1979 ص : ط

[2] إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر الطبعة الثالثة 1993 ص :435

المانوية ما يرضي نوازعه، كما أولع بعلم النجوم ووجد مبِّررا للرذيلة .. [1]. أما المرحلة الثانية فتبدأ بنقد المانوية لعدم اقتناعه بشروحها العلميّة، وما قدمته حول علم الفلك إلا أنه احتفظ بعلاقات جيدة مع أسقف المانوية، ثم مرّ بفترة من الشك الواعي، والتي انتهت بأن أصبح راهبا ثم مطرانا، وتكرس كمدافع أول عن الكنيسة المسيحية الغربية، وقد ترك الكثير من المؤلفات، والتي تعكس قوة الفكر، والقدرة الواسعة على الإحاطة بكثير من العلوم، ومنها رسالة في الجميل والملائم، ورسالة في خلود النفس ، وكتاب ضد الأكاديميين، وفي سفر التكوين، وفي الدين الحق، و كتاب في الموسيقى، وكتاب الاعترافات، «مدينة الله »، «في التثليث »، في الطبيعة واللطف: ضد البيلاجيين، ضد أتباع بيلاجيوس ، في اللطف وحرية الإرادة، في البدع[2]، ومما يلاحظ أن القديس أوغسطين لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة ، فرسالته التي كان يؤمن بها، وكرس قلمه لها هي الدفاع عن الدين، فقد كان عالم كلام أو متكلّم في اصطلاح المسلمين، وبصورة خاصة ضد الدوناتيين [3] وضد البيلاجيين ــ أتباع بلاج **pelagius**، وهو «رجل دين ينتمي إلى إقليم ويلز في انجلترا، وكان مزاجه أقرب إلى الروح الإنسانية من معظم رجال الكنيسة في عصره، رفض فكرة الخطيئة الأولى، وأقر بأن الإنسان يمكنه بلوغ الخلاص بجهوده الخاصة إذا اختار أن يحيا حياة فاضلة [4]، ولم يكن اوغسطين سياسيا، ولكن بعد سقوط روما.اهتمت المسيحية بمسؤولية الكارث ة، فإله المسيحية لم يقدر على حمايتها، فشمّر وقرّر الدفاع عن المسيحية، وإبطال حجج الخصوم، فكان ميلاد كتاب مدينة الله الذي يصنّف ضمن اليوتوبيات الدينية والفلسفيّة، فالدافع الديني يكمن وراء كتابة المؤلَّف، أما البعد الفلسفي فنجده حاضرا من خلال التفكير حول التاريخ وحول الحاضرة المدينة، فهو كما يقول توشار: « لا يُمثِّل عقيدة متكاملة، فهو بصورة خاصة توسطا متحمسا لمسيحي روماني السيرة، يتنازعه أمام تفتت الإمبراطورية التي تترنح حياتها بين الضياع والرغبة في مواجهة الواقع، والاطمئنان العميق بأن شيئا سوف ينبثق من الركام » [5]، وقبل التعرض للمضمون اليوتوبي الذي تضمنه كتاب مدينة الله يجدر بنا التعرض لنظرية أوغسطين في المعرفة، فهي تساعد على بيان فلسفته السياسيّة والتاريخية، وتتجلّى هذه الرؤية في كتاب « ضدّ الأكاديميين » حيث اجتهد اوغسطين في محاولته تفنيد حجج الموقف الريبي، فالحواس أداة وآلة ضرورية لإدراك المعارف ولا يمكن إقصاءها، ولكنها غير كافية لبلوغ الحقيقة ، يقول أوغسطين في «كتاب الموسيقى»:«لا تخضع النفس مطلقا للجسد كما تخضع المادة للعامل. وإذا ما كان الجسد يولِّد في النفس بعض الانسجام، عندما نسمع مثلا، فإن ذلك لا يحدث في النفس انسجامات مشتقة كتلك التي نسمعها في الأصوات » [6]،

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة المرجع نفسه، ص :**248**

[2] المرجع نفسه، ص :**248–249**

[3] أتباع دوناث أسقف قرطاجة

[4] برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد:**62**/فبراير/ **1983** ص :**200**

[5] جان توشار، المرجع نفسه، ص :**100**

[6] جان كلود فريس، المرجع نفسه، ص :**89**

وهي الإشكالية التي كانت موقع صراع بين المدرسة العقلية، والتجريبية، وهي العلاقة بين الادراك، والإحساس، وإدراك الحقائق عند اوغسطين يتم عبر الحدس الوجداني الذي هو السبي ل الرئيس في المعرفة، وأول مرحلة في بناء المعرفة هي معرفة الذات، وعن طريق معرفة الذات نصل إلى الحقيقة [1]، والبحث عن الذات هو حجر الزاوية في بلوغ المعرفة، والتجربة الشخصية التي مر بها القديس أوغسطين دليل على أهمية هذا السبيل، يقول أوغسطين « في كتاب الثالوث »: « كيف تبحث النفس عن ذاتها وتجدها، إنه سؤال مقلق جدا، أين تمتد لتبحث عن ذاتها، ومن أين أتت لتجد ذاتها ؟ » [2]، فمعرفة الذات أو إدراك الحقائق الأزلية الأبدية الكامنة في الذات، وإدراك عللها، والتي هي من جنسها، فهناك تطابق بين الصور، وعللها، والغرض الذي يقصد إليه هو بيان ارتباط المعاني بالله، والذي يظهر في قوله: « فهناك موجود أزلي أبدّي، وهذا الموجود هو الله، والوجود والماهية شيء واحد، ولهذا فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود، ففكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضا . فالله إذن موجود .» [3] والتقاطع بين برهان أوغسطين والكوجيتو الديكارتي يبدو واضحا، أما أصول البعد الأخلاقي في الفلسفة الاوغسطينية، فواضح، ولا يحتاج إلى تعليل، فالله هو مصدر القيم الأخلاقية، و السعادة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولاشيء غير هذه الحياة يمكن أن يكون سعيدا، فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان، فمصدرهما واحد، والمطلب المعرفي عند أوغسطين هو معرفة القانون الأبدي أو قانون الطبيعة الذي يتصف بالثبات والمطلقية، وهو موجود داخل الجميع، فهو يستمد وجوده وشرعيته من الله، وبالتي يمكن الاصطلاح عليه بالقانون الإلهي، فالخير هو السير وفق القانون الطبيع ي، والشر هو مخالفة هذا القانون ، فالخير يملك وجودا انطولوجيا، بخلاف الشر الذي هو صورة سلبية، فالشر سلب للخير، أي سلب للنظام، والفضائل الأخلاقية تقوم على فضيلة الحب حب الله. والعدالة وسائر القيم تعود إلى الحب.

قبل التعرض لمدينة الله التي يطرحها أوغسطين، كنموذج بديل ينبغي الاشارة إلى رؤية المسيحية للسياسة عموما، إذ بدأت الديانة المسيحية في الانتشار في وقت ازدهار الإمبراطورية الرومانية، وقد كانت بداية انتشار المسيحية بين صفوف الطبقات الدنيا في المجتمع التي آمنت بها كنتيجة منطقية لمناداة هذه الديانة بمبدأ المساواة بين كل الناس، ولكن مع مرور الوقت وحين بدأت الإمبراطورية في الضعف، والانهيار تدريجيا أخذت المسيحية في الانتشار بين كافة الطبقات، ولكن بعيدا عن الحياة السياسيّة نتيجة لإيمان آباء الكنيسة الأوائل بضرورة طاعة الحاكم تنفيذا لوصية السيد المسيح عليه السلام « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبقي الوضع كذلك إلى أن اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية، وتزايد دور الكنيسة مع ضعف الإمبراطورية، وتناقصت سلطة الأباطرة بحيث أصبحت سلطة الكنيسة موازية لسلطة

---

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة **1979** ص :**22**

[2] جان كلود فريس، المرجع نفسه، ص :**98**

[3] عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص :**26**

الإمبراطورية، فظهرت المسيحية كحركة دينيه لها نظامها المستقل عن الدّولة، وكانت هي المسئولة عن النواحي الروحية، تسعى لتخليص الإنسان من الخطيئة، فكانت الدّولة مؤسسة مستقلة، تستمد سلطتها من الله، وعليه يصبح من الواجب على الكنيسة الخضوع لسلطتها، و مع تعاظم دور الكنيسة، وتمتعها بسلطة منافسة لسلطة الإمبراطور، طرحت الكنيسة فكرة «الولاء المزدوج» والتي تدور حول وجوب خضوع المسيحي لنوع من الولاء المزدوج انطلاقا من ازدواج طبيعته، فالإنسان يتكون من روح وجسد والروح تتوجه بالولاء نحو خالقها، والذي تظهر سلطته في الأرض من خلال الكنيسة، أما الجسد فيتوجه بولائه إلى السلطة الدنيوية ممثله في الحكومة الإمبراطورية، وهكذا خرجت إلى الوجود«نظرية السيفين أو ازدواج السلطة » على أساس وجود نوعين من الوظائف في المجتمع، وظائف خاصة بالقيم الروحية والأخلاقية وتتولاها الكنيسة وتراقبها، وظائف تتعلق بالمحافظة على الأمن والنظام وتحقيق العدالة وتتولاها الحكوم ة، وكتاب مدينة الله للقديس أوغسطين الذي يعتبر من آباء الكنيسة يعكس الفكر السياسي في المسيحية، وهو كتاب شرع في كتابته سنة **412** وأنهاه في سنة: **427** .

(أ)الوطن عند أوغسطين:

القراءة الأولية لعنوان الكتاب توحي بالمحتوى، فمدينة الله تصور يقرن التجمعات السياسيّة بالمفاهيم اللاهوتيّة كما أن مدينة الله عبارة تكررت في العهد القديم والعهد الجديد، وليست تسمية جديدة، ففي سفر المزامير «الإصحاح **46** » من العهد القديم وردت عبارة مدينة الله «..نهرٌ سواقيه تفرِّح مدينة الله، مقدسَ مساكن العلي ..الله في وسطها ولن تتزعزع »، وفي سفر طوبيا من العهد القديم نجد في الإصحاح **12** هذه العبارة: « يا أورشليم مدينة الله إن الرب أدبك بأعمال يديك ..»أما في العهد الجديد فقد وردت في « رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين الإصحاح **12**»: « بل قد أتيتم إلى جبل صهيون، وإلى مدينة الله الحي أورشليم السماوية ...»[1]،فمدينة الله هو تعبير عن الفلسفة أو الرؤيا المسيحية لحركة التاريخ، وهذا مايؤكّده كانتور حينما يقول: « فلسفة التاريخ المسيحية تمثلت في كتاب مدينة الله لأوغسطين بشكل أساسي ، وربما يكون هو أكبر عمل مؤثر في تاريخ الفكر المسيحي باستثناء الكتاب المقدس .» [2].من هنا يتبين لنا أهمية الكتاب في الفكر المسيحي، فالدافع إلى التأليف كان البحث عن سبب مسيحي لسقوط الإمبراطورية الرومانية، ولكن حاسته التاريخية كما يصطلح عليها المؤرخ كانتور دفعته إلى دراسة التدوين التاريخي عند اليونان والرومان، ثم وجد نفسه ملزما على نقد هذه الأساليب التدوينية للتاريخ ..والنظرة الأوغسطينية لفلسفة التاريخ تقوم على رفض النظرة الدورية لحركة التاريخ وعدم القبول بإمكانية تكرار الحوادث

[1] العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت **1964** ص :**367**

[2] نورمان كانتور،التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الخامسة**1997** ص :**117**

التاريخية، « فتجسّد المسيح أي حياته على الأرض كانت حادثا فريدا غير قابل للتكرار أبدا في التاريخ ..»[1]، فكتاب مدينة الله لايُعبِّر عن وجهة نظر دينية للكون والحياة بل هو نظرة فلسفية تأسيسية للرؤيا التوحيدية المسيحية للكون وللفرد وللتاريخ . .

يتألف كتاب مدينة الله من اثنين وعشرين باباً، في الأبوا ب الأولى، يحاول أن يبرهن على أن ما أصاب روما، من نهب وتعذيب، وأسر ليس غريبا عن التاريخ البشري كله، فهو ابتلاء ابتليت به كسائر الشعوب على مدى قرون من جراء سطوتها، وغطرستها، كما أن مصير الإنسان ليس مقرّرا على هذه الأرض، ولا في نطاق حياته الجسدية، ومثل هذه المصائب لاتصيبه في جوهر حياته، ويج ب ألا تقوده إلى اليأس: "فالحياة الزمنية دار ابتداء تعدّ لأبدية، والمصائب ليست للمسيحي غير امتحان وتأديب. " إنها وفي الواقع، أداة لتربية إلهية، ففي نظر أوغسطين كل ألم جماعي أو فردي، يجب أن ينظر إليه، أولا كعقاب صريح على أخطاء جسيمة، إن الألم الذي ينجم عن الحدث، يجب أن يكون لكل فرد مناسبة لتوبة وللتقشف.وهذا لا يمكن أن يقود المسيحي إلا إلى محاسبة صادقة للذات، فكلما كانت الأزمة جسيمة، على الإنسان أن يختار الوجهة المعطاة لوجوده فهل سيكون مواطنا عاديا في مدينة أرضية، يتلمس طريقه في منعطفاتها التاريخية أم في الوقت سيكون أمينا لمدينة الله؟

«ب » المواطن:

الدّولة كمؤسسة مدنية، وسياسيّة في المعتقد المسيحي، قائمة على السيطرة والتسلط الممارس من طرف هيئة أو مجموعة أفراد، وهي غريبة على الطبيعة البشرية، نتجت عن الخروج من عالم الملكوت، الذي كان فيه آدم عليه السلام، فالحالة السياسيّة طبيعة ثانية مرتبطة بالخطيئة والإثم الذي كان وراء الخروج أو الطرد من عالم الملكوت، فالقبول بالسيطرة والسلطة هو تكفير عن الخطيئة، وعن الغرور الناشئ عن الأنانية أو حب الذات، الذي يحتقر المساواة الطبيعية التي تقرّ بالشراكة الإنسانية، المبنية على دعامة الاشتراك في البنية الخِلقية، ووحدة المبدأ، والغاية ..يقول القديس أوغسطين: « لقد أراد الله أن لا يسيطر الكائن العاقل، المخلوق على شاكلته، إلاّ على كائنات غير عاقلة، لقد أراد أن لا يسيطر الإنسا ن على الإنسان وإنّما على الحيوان »، وجميع أشكال السيادة في نظر أوغسطين ستنعدم فيما بعد الزمان، أي في مملكة الله، باعتبار أن الله سيكون الكل بالكل [2]، فشرعية السلطات نابعة من فكرة الخطيئة، فكل سلطة قائمة في هذا العالم ينبغي أن تمجد، حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها، وفكرة التوفيق بين سلطة الحاكم الجائر، ومبادئ الله يسميها المزاج العادل، ويستعين أوغسطين بالرمزية القائمة على معطيات تاريخية لتوضيح هذه

---

[1] المرجع نفسه ، ص :121

[2] جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة 1998 ص :154

الحالة، عندما تحدّث عن الجنود المسيحيين لجوليان المرتد، فقد كان هؤلاء يرفضون مدح الأوثان، لكنهم كانوا يقبلون السير للمعركة ..لقد كان هؤلا ء يميزون بين سيدهم الأبدي وسيدهم الدنيوي، ومع ذلك فإنّهم يطيعون السيد الدنيوي، بغية إرضاء السيد الأبدي [1] .

البحث في الأسس السياسيّة والتنظيمية للمجتمع المدني، مسؤولية المؤمن المسيحي عموما، ومسؤولية العالم بالأخص، فهي كعقيدة في منظور رجال الدين، قادرة على تحويل المواطنين أخيارا، أو بالأحرى هي التي تملك القدرة على إكساب البشر السعادة الدنيوية، والأخروية، و جميع الديانات تتقاطع في هذا التصور، الذي يكون سببا كافيا في نشوء المذهبية، والتطرف، واتهام المسيحية بأنها مصدر، وعلة سقوط الامبراطورية الرومانية تهمة كافية لدفع علماء المسيحية للدفاع، والذب عن عقيدتهم، فهي دعوى واهية في اعتقادهم، والدليل على ذلك يرجع إلى الوقائع التاريخية، وليس الحجج العقلية، فتاريخ هذه الإمبراطورية تأسّس على الحرب، فالماضي الدموي لهذه الإمبراطورية علة السقوط، وليست هي المسيحية .

أخذت المواطنة في المجتمع الروماني بعدا قانونيا [2]، أصبح فيه الأجانب أو الغرباء ذوي حق في المواطنة، والقديس أوغسطين كفرد بربري ــ كما كان الرومان يصطلحون على كل غريب، أوكل من ليس رومانيا ــ من بونة «عنابة حاليا » استطاع أن يحرز على حق المواطنة الرومانية، التي كانت وثنية المعتقد، ونتيجة التحول الروحي الذي عايشه، أصبح يعتقد في المواطنة المزدوجة التي تكون من الناحية السياسيّة أسلوب ذكي في تجاوز الضغوط التي كانت تمارسها الحكومة الرومانية على المؤمنين المسيحيين، وقصة أهل الكهف تسجل المعاناة التي عايشها هؤلاء المؤمنين، فالتعامل مع الرومان في ظل شروط يؤسس لمدينة الأرض، والسعي بالفكر، والسلوك يوصل بالمؤمن إلى عالم الملكوت أو مدينة الله، والأساس الأخلاقي، والميتافيزيقي الذي يعتمده اوغسطين في التأسيس للمواطنة المزدوجة يقوم على مبدأي الخير والشر، فالسعي نحو تلبية الحاجات الحيوية جزء من الطبيعة البشرية لا يمكن إقصاءه، والرغبة في تجاوز هذه الطبيعة من الطبيعة نفسها، فالرغبتين المتضادتين تؤسس لمدينتين، مدينة الله التي تقابلها المدينة الأرضية، فجميع المجتمعات البشرية تعود إلى هاتين المدينتين [3]، والحجج التي يعتمدها اوغسطين في إثبات هذه الرؤية هي التاريخ، فتاريخ الإنسان السياسي يسير وفق هذه السنة التاريخية، فمنذ هبوط آدم إلى اليوم هناك مدينتين، مدينة مع الله، وأخرى مع الشيطان، وينتمي «هابيل » إلى مدينة الله، وقد شاءت رحمة الله، وما خطّه في لوح القدر، أن يكون هابيل زائرا على هذه الأرض، على أن يظل منتميا إلى السماء باعتبارها موطنا له، وكذلك ينتمي الآباء الرؤساء إلى مدينة الله ..» [4]، فالانتماء لمدينة من هاتين المدينتين حسب أوغسطين أو « ما يجعل الشخص عضوا في

---

[1] المرجع نفسه، ص :155

[2] انظر : المواطنة عند الرومان ص :11 من المذكرة .

[3] عطيات ابو السعود، الأمل واليوتوبيا عند مارك بلوخ، منشأة المعارف، الاسكندرية، الطبعة الأولى 1997 ص :374

[4] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة،زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1968 ص :91

مدينة أو أخرى من هاتين المدينتين ليس الجنس، أو الأمة التي يدعي أنها أمته وإنما الغاية التي يسعى إليها، ويخضع لها في النهاية كل أفعاله .»[1].

المواطنة عند أوغسطين تتقاطع في كثير من النقاط مع مفهوم المواطنة الحديث، وإن كانت السياقات التي تحتضن المواطنة مختلفة في غالب الأحوال، فالإقرار بالولاء أو الانتماء للمدينة لا يقوم على معطيات الجنس « الإثنية » أو الانتساب إلى قومية معينة « الدّولة القومية »، وهذا ما تقوم عليه المواطنة الحديثة التي تسلِّم بثابتٍ واحد هو الولاء للوطن فقط، وإنما يقوم على الغايات الأخلاقية التي نجسدها في أفعالنا .، فالمواطنة عند أوغسطين من الناحية الزمنية لا تؤسّس على الحاضر أ و بصيغة أوضح ليس كل من ينتسب إلى مدينة معينة هو عضو فيها، لأن المجرمين هم أيضا أعضاء في المدينة الأرضية مع المؤمنين، ولكنه ينظر إلى المستقبل، وعلى التجسيد الفعلي، والعملي للقيم، وليس على الشعارات، ومدينة الله التي « قوامها جماعة الأخيار » هي النموذج الفعلي لهذه المواطنة ، فهي على حدِّ تعبير ليو شتراوس* « Leo Strauss» لا تتكون فقط من أتباع المسيح، والعابدين للإله الحقيقي، إنها تتكون من أناس إلهيين، وقد توصف حياتها كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله ، وتوجد فيها، وفيها فقط العدالة الحقيقية .[2]، وهي نوعين عدالة المدن الأرضية التي تقوم على مبدأ المواطنة بالعرف الروماني، والتي يعتمد فيها أوغسطين على فلسفة شيشرون [3] التي تعامل معها في بداية بحثه بالأسلوب النقدي الموضوعي، حيث نجده في الفصل 21من الكتاب 19 من الكتاب، يكشف عن التناقض الذي وقع فيه شيشرون عندما عرّف الجمهورية بأنها الشيء العام، فيقول أوغسطين إذا افترضنا أن هذا التعريف صحيح، فهذا يعني أن الحكومة الرومانية لم تكن يوما ما شيء الشعب، والعدالة في المجتمع المدني الروماني كانت دوما غائبة، وهذا النقد لم يأخذ اوغسطين إلى التحامل على شيشرون، بل نجده يشيد بالإيمان الذي كان يوليه للقانون، وبنظرته اليقينية للحياة الإنسانية المتمدينة، التي لم يتصور قيامها بدون قانون لكونه، وتصوره للدولة على أنها « جماعة القانون » .

فكرة خضوع الدّولة لقانو ن الله أو القانون الأعلى الذي يعلو عل ى التصرفات البشرية، وفكرة استعمال القوة لحاجة الدّولة في تحقيق العدل والحق، [4]التي قال بها شيشرون، كانت قاعدة اعتمد عليها القديس أوغسطين في الخروج من مأزق الحكم بفساد المدن الأرضية، فليست جميع المدن الأرضية فاقدة للشرعية أو مدنا فاسدة، أما العدالة الحقيقية فهي عدالة الله، فالمدن الأرضية ليست كاملة، وكل حاضرة أرضية، تتفق مع تصور شيشرون تحتوي على خصائص حاضرة الله، وإن كان يفترض عمليا أن كل مجتمع منظّم وفقا

---

[1] Saint Augustin-la cité de dieu-édition du seuil-paris-1994-p191

[2] تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الاول، المرجع نفسه، ص :288

*ليوستراوس :1899/1973 فيلسوف الماني .اهتم بالدراسات السياسية، ومنها المدينة والإنسان، تاريخ الفلسفة السياسية .

[3] شيشرون : ولد في 106 ق،م، درس القانون في روما والفلسفة في أثينا، كان مستشارا للدولة في 63 ق،م، آمن بالاعتدال السياسي وبالنظام الدستوري وبالحكومة المختلطة واعتبرها سر عظمة روما.

[4] إبراهيم درويش النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، مصر 1973 ص :199 (د.ط)

لقانون وضعي، هو دولة سياسيّة، والقراءة الأولية لنموذجي المدينة «مدينة الله » و« المدينة الأرضية » توحي بالانفصال والمفارقة، بينهما ولكن القديس أوغسطين يقدّم مشروعا سياسيا يُخفِّف من حدّة التعارض الموجود بين النزعتين الرغبة في الحياة والسعادة الدنيوية، والخوف من المجهول « العالم الآخر »، فمدينة الله لا تبطل الحاجة إلى المجتمع المدني، بل تكمله، فالمواطن الإلهي هو مواطن في مدينة أرضية، ولكن أخلاقه إلهية [1]، فالغرض والغاية من الخلق هو تجسيد القيم الأخلاقية العليا التي يكون الله هو النموذج الأول لها، وعيسى المسيح سلام الله عليه .فالعضوية في مدينة الله تحقق السلام والسكينة للمواطن « إنه يمكن للمرء من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة الله، فقط، وعن طريق علاقته بنظام يجاوز المجال السياسي أن يحقق السلام والسعادة اللذين يطمح إليهما كل الناس، حتى الأشرار » [2] ، فالعضوية أو المواطنة في مدينة الله لا تلغي المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت، وإنما تحافظ عليها وتكملها فالمدينة الإلهية هي مدينة القي م، ومن خلالها معرفة قيم هذه المدينة يتسنّى لنا معرفة صفات المواطن النموذج ي العالمي ــ بحكم أن المسيحية عالمية ــ الذي تسعى ثقافة العولمة للترويج له، فالمواطنة عند اوغسطين تلتقي مع نموذج المواطن الذي نادت بها الفلسفة الرواقية، فالمواطن العالمي **Cosmopolite** يشبه إلى حد بعيد المواطن المسيحي **Oranopolite** الذي أقرّته المسيحية، فالإنسان بالمنظور الرواقي هو عضوا في مجموعة عريضة ذات أبعاد كونية، فحاضرة أو مدينة الحكيم هي **Cosmos**، ومن هنا ظهر مفهوم الحاضرة العالمية « **Cosmopolis**»، أو مدينة العالم، فالاشتراك بين البشر في السنخية أو « الجبلة » هو الذي يشعر الجميع بالمشابهة والمساواة، والعالم يسير أصلا وفقا لمبدأ اللوجوس الكوني، فهو نظام واتساق بالأصالة ولا يتضمن أي تفاوت أو حيف، أما الانتماء إلى شريحة أو إثنية معينة فهو يورث التصادم القائم على الأنانية الفردية أو الأنانية الجماعية، و المواطنة المسيحية تنطلق من كونية القيم الأخلاقية ووحدتها الإنسانية، فالفضاء السياسي للمواطنة الأوغسطينية قائم على الأخلاق، فسعادة المواطن والسلام والطمأنينة يكمن في تجسيده للقيم الأخلاقية المرتبطة بالقانون الإلهي .أما المواطنة العالمية التي تدعو إليها الرواقية فهي متعالية ومجردة عن المكان، يقول سينيكا في « الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس »: « في أي مكان متوحِّش من أركان البسيطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان موحشا فهو مقام كريم، أنت نفسك أهم بكثير من أي مكان تأتي إليه ولهذا السبب يجب ألا تسم ح لأي مكان باستعباد عقلك، عش مؤمنا بهذه الفكرة: إني لم أولد لأي جزء من هذا الكون، فهذا العالم كله وطني .. [3] » من هنا تبدو المقاربة بين الفكر الرواقي والفكر المسيحي في شمولية وعالمية المبدأ وإن كان الاختلاف ليس إلا شكليا « البعد الديني الإلهي »، فالقانو ن الأخلاقي عند الرواقية هو قانون الوجود، والوجود هو الحياة، والحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية، فليست السعادة سوى شعورنا بأننا

---

[1] نجد هذا المعنى في بعض الأحاديث النبوية حينما يقول الرسول محمد (ص :) : (تخلّقوا بأخلاق الله))

[2] Saint augustin,ibid,p192

[3] جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس **1999** ص :**133** (د.ط)

لانمارس وظائفنا في انسجام تام ...والإنسان حين يريد حياته، إنما يريد سعادته، وهو حين يريد سعادته، فهو إنما يريد أن يجيء كل شيء مطابقا لقانون الطبيعة » [1]. فعالم المواطن المسيحي وعالم المواطن الرواقي واحد مادام القانون أو لوجوس الوجود واحدا ألا وهو الله وما نرغب في بيانه هو اكتشاف القيم الأخلاقية الظاهرة والمستترة في طيّات كتاب مدينة الله ..ومن هذه القيم ..الحب، فالولاء للسلطة من طرف المواطن سواء كانت سلطة الله « مدينة الله »، أو الولاء لسلطة المدينة الأرضية ينطلق من الحب، فالارتباط العاطفي بين المواطن والحاكم يمنح الشرعية والمشروعية للسلطة، ويحفز المواطن على الفناء في المحبوب مهما كان موضوع الحب ، فالحب مبدأ تبنى عليه السلطة وليس فقط رابطة بين المواطن والسلطة ونستشف هذا التصور في ما يقوله القديس أوغسطين: « حبان صنعا مدينتين، حب الذات حتى احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات صنعا المدينة الإلهية ..فالأولى تبحث عن المجد لدى الناس، في حين أنه بالنسبة للثانية فإن الله هو شاهد على ضميرها، وهو مبدأ فخرها . » [2]، فالحب ليس نجسا في طبيعته بل بالعرض، إذ يصبح أخلاقيا وضروريا إذا كان متعلق الحب موضوعيا وأخلاقيا، فتقديم الغير على الذات هو حب للإنسان وليس نكرانا للذات، يقول القديس أوغسطين: « ..نرى زعماءهاــ زعماء مدينة الله ــ الموجهين ينذرون أنفسهم للمحبة ..» فالمواطن المسيحي إذن يؤمن في داخله أنه مدعو لأن يكون فردا أو عنصرا في مجتمع أكثر اتساعا م ن المجتمع البشري الذي ينتمي إليه بالفعل، وهذا المجتمع هو مجتمع العدول أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية، والذين يتألف منهم ملكوت السموات أو مدينة الله، والقيم الأخلاقية التي تبنى عليا المواطنة، هي العمل وفق القانون « القاعدة الإلهية »، فالأخلاقي ليس ما يُقرِّره المجتمع أو الفرد أو الدّولة بل الله هو الذي يمنح المشروعية الأخلاقية للفعل، فتحديد القيم وتأسيسها يخضع لمقياس القرب أو الابتعاد عن الله، وأعتقد أن إشكالية أساس القيم الأخلاقية التي احتدم الصراع والجدل الكلامي حولها في جميع الثقافات، خصوصا الذين يعتقدون بنقلية أوسمعية القيم يجدون عند القديس أوغسطين الكثير من الحجج ..يقول «إن الفضائل التي تعتقد النفس بامتلاكها وبفضلها تسيطر على الجسد وعلى الرذائل، هذه الفضائل هي في الواقع رذائل إذا ما ابتعدت النفس عن الله، ففي الواقع هي فضائل بحد ذاتها، إلا أن الغرور الذي يصيب النفس بابتعادها عن الله يحولها من فضائل إلى رذائل ..» ومن بين الفضائل الأخلاقية فضيلة السلام القيمة التي يطلبها المواطن في المدينة ومن المجتمع المدني تقوم على نوعية وشكل العلاقة مع الله ..« تعيس هو الشعب الذي يبتعد عن الله، فهو يحب السلام ولا مجال لرفضه، لكن هذا الشعب لا يملك السلام النهائي لأنه أساء استعمال هذا السلام ...أما بالنسبة لسلامنا نحن على الأرض مع الله بالإيمان، وسيصبح في الأبدية معه بالرؤيا..»، ويمكن القول أن القديس أوغسطين يستحق عن جدارة أن

[1] زكريا ابراهيم ، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، مصر، الطبعة الأولى **1969** ص :**135**

[2] Saint augustin-ibid p 192

يصنّف ضمن آباء الكنيسة، فعن طريقه انتقل الفكر القديم إلى العصور الوسطى، فقد كانت كتاباته منبعا زاخرا من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيين والبروتستانت [1]، والغريب في الأمر أن كتابات هذا المفكّر وظفت في عدة أوجه متباينة، فمنهم من يصنّفه ضمن أعمدة الفكر المسيحي ومنهم من يعتبره منظرا للاضطهاد، وهذه الدلالات المتغايرة عبر عنها الأستاذ توفيق الطويل بقوله: « ومن كتاباته في البر والتقو ى والقضاء والقدر والأعمال الخيرية وغيرها، استمد البروتستانت أعظم أسلحتهم قوة وصلابة، وفي تزمته النظري عرف المذهب الكاثوليكي أخص مميزاته ..وقد أخفى المتزمتون من أتباعهما تعصبهم وراء اسم هذا القديس العظيم ..[2]»

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة : حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969 ص :275 (د.ط)
[2] توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1991 ص :71

. اليوتوبيا في العصور الوسطى العربية:

السمة العامة التي ميّزت القرون الوسطى اللاتينية، هي الاضطهاد الفكري، الذي مارسته السلطة الثقافية على العقل الاوروبي، فسلطة السيفين سيف السلطة الزمنية، وسيف السلطة الروحية، هي المؤسسة الشرعية الوحيدة التي تملك حق التفكير، وحق الوصاية على جميع العقول، لأنها ملزمة برعايتها، ومسئولة عنها أمام الله، ولهذا السبب نجد أن القرون الوسطى اللاتينية في أي لاشعور فردي أو جمعي يقترن بمحاكم التفتيش، وإعدام برونو ..، أما السمة التي تعبِّر عن القرون الوسطى الإسلامية، فإنها تفارق تمام المفارقة للعصور اللاتينية، فدلالة الوسيط أي الربط، والعبور من وضعية إلى أخرى أحسن من الأولى، تتجسّد في العصور الإسلامية، فالدين الإسلامي كان معبرا عبر به العرب إلى الحضارة، والتراث القيمي والأخلاقي الذي تفتخر به البشرية، يعود إلى الإسلام، فبعد ما كان العرب قومًا أهل جاهلية يعبدون الأصنام، ويأكلون الميتة، ويأتون الفواحش، ويقطعون الأرحام، ويسيئون الجوار، ويأكل القوي منهم الضعيف، والوصف لجعفر بن ابي طالب « ض »، أصبحوا بالإسلام أمّة تملك من القيم ما يؤهّلها للرقي والارتقاء، لأن الغاية الأصلية من الرسالة الإسلامية هي تعميم، وتصدير القيم الأخلاقية، وعلى رأسها الرحمة، والغاية من النظام السياسي في الإسلام، هي تحقيق العدالة، والحياة السياسيّة في هذا النظام ليست حكرا على النخبة فقط، مثل باقي الأنظمة الأخرى، إذ لم يكن البحث في السياسة غريبا على المجتمع الإسلامي كما يدّعي البعض من المستشرقين، بل كان جزءا من الحياة اليومية، فصلاة الجمعة كطقس ديني يقام أسبوعيا، يتركب من خطبة أولى تتضمن البعد الديني والأخلاقي، والثانية خطبة سياسيّة متعلقة بالجانب التشريعي، والأمن القومي إذا جاز التعبير أو أمن الأمة، فالفيلسوف الفارابي ليس طفرة في الفكر السياسي الإسلامي، ولا نقصد التقليل من شأنه وإبداعاته، بل ما نريد قوله أن البحث في السياسة من الواجبات الدينية، والفارابي في فلسفته السياسيّة كان ملتزما بواجبه الشرعي، «من رأى منكم منكرا فليغيره بيديه، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان »، والفارابي أشتغل بأوسط الوضعيات بحكم افتقاده للسلطة التي يقدر بها على تغيير الأوضاع البائسة، إذ لم يكتفي بالصبر والامتعاض الذي تعبر عنه الوضعية الأخيرة، بل مارس الحالة الوسطى بالفكر والكتابة، فالكتابة كخطاب تمثل سلطة الفكر الذي يتعالى ويسمو على كل سلطة، وهو أبو نصر الفارابي « 339/260هـ» الفيلسوف، الذي عرف بسمو أخلاقه، إذ كان زكيّ النفس، قويّ الذكاء، متجنِّباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وقد ترك الفارابي العديد من المؤلفات، والمصنفات في شتّى نواحي العلوم، والمعارف حتى لقب بالمعلم الثاني، ففي المنطق ترك حوالي 25رسالة و11شرحا، ومعظمها مفقود على حد تعبير الأستاذ بدوي، وبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية [1]..ومن مؤلفاته المشهورة في المنطق الألفاظ المستعملة في المنطق وفي فلسفة التوفيق كتاب الجمع بين

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص : 95

رأي الحكيمين، وفي الفلسفة العلميّة نجد كتاب إحصاء العلوم، وفي علم النفس رسالة في معنى العقل، أما في السياسة والأخلاق فكتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، والفصول المنتزعة، فالتراث الزاخر الذي تركه الفيلسوف يتّسم بالشمولية، والتنوع، وقد اختلف العلماء في علة تسميته بالمعلم الثاني، فالبعض يرجعها إلى كثرة مؤلفاته، فهو خليفة المعلم الأول أرسطو، أما حاجي خليفة فيرجع علة التسمية إلى كتاب لأرسطو أطلق عليه اسم التعليم الثاني، قام الفارابي بترجمته، وهذا الرأي ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطي للمترجم لقبا مشتقا من اسم الكتاب، والكتب أصلا غير معروف، فكيف يلقب بكتاب غير معروف أصلا ..[1]

(أ)المواطنة عند الفارابي:

إذا كان الحكم بأن الترجمة خيانة للنص، عل ى قاعدة تأويل النص، واجتناب مقصود الرسالة المستهدف من قبل الكاتب، فإن القراءة تكون أكبر وأجرم من الترجمة بحكم بَعْدِية القراءة، فلا يمكن تصوّر القراءة إلا بعد نهاية الكاتب وغيابه، كما أن قراءة القارئ تتحدد وفقا لرؤيته وإيديولوجيته، وتبعا لتجربته الفكرية واللغوية، كما أن وضع الفارابي في إطار مذهبي « الانتماء الشيعي مثلا » يشكّل حاجزا نفسيا أمام الباحث، فالوصول إلى حكم موضوعي حول أثر فلسفي أو شخصية فلسفية، لازال يصطدم بالصعوبات المنهجية والإيديولوجية، والأستاذ بنعبد العالي في مقدمة كتابه « الفلسفة السياسيّة عند الفارابي » يستأنس بمقولة للأستاذ محمد أركون يحدّد فيها عوائق الموضوعية في الدراسات الإنسانية، والتي يقول فيها: «..كل منهم يتبنى، بكيفية يزيد الشعور بها أو يقل، فلسفة في التاريخ، أصبحت شائعة الحضور نتيجة الاستخدام البريء لمفاهيم معينة، مثل مفهوم الأصل والنشأة، والتطور والنمو، والتقليد والتأثير، والذهنية، ووحدة المعاني وشمولها . .» [2]..هذه المقدمة توحي بتباين المواقف في تقييم فلسفة الفارابي السياسيّة، فالبعض يرونه مقلّدا لأفلاطون، والبعض يصنّفه ضمن علماء الكلام الذين يسعون إلى الدفاع عن موقفهم، وتفنيد حجج خصومهم، ومن الذين يعتقدون بهذه الفكرة المفكر «لاووست » الذي يذهب إلى « أن الخصال التي يشترط الفارابي في وجودها في رئيس المدينة الفاضلة، هي تلك التي يشترط التشيع توفرها في أئمته، وخصوصا في الإمام علي ....» [3]، والبحث العلمي مستويات، تختلف باختلاف مبدأ البحث، وغاياته، والحسن بن الهيثم يحددها في نماذج، منها من: «إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها والغايات التي أشاروا إليها » وهو نموذج المقلد الذي يبقى في مقام المتقبل، أو المتلقي ـــ كما يصطلح عليه فقهاء اللغة ـــ لما قدِّم له من معارف، أما النموذج الحقيقي هو

---

[1] موسى الموسوي، من الكندي الى ابن رشد، منشورا عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثالثة **1982** ص :**79**

[2] عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة **1997** ص :**5**

[3] المرجع نفسه ، ص :**26**

الباحث الناقد « المتّهم لظنه، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتّبع الحجة، والبرهان لا قول القائل الذي هو إنسان »، ولو فرضنا أن الفارابي كان ضمن الصنف الأول لضاع اسمه كما ضاعت أسماء الوراقين في التاريخ الإسلامي، فالفارابي كما يقول الأستاذ الجابري في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادئ الأساسية في الفكر الشيعي، إننا لا نجد فيها، لا تصريحا ولا تلميحا، أي أثر للوصية والعصمة والتقية..وبالجملة فلم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق المذهبية، والكلامية في الإسلام » [1].فالفيلسوف الفارابي أخذ كلمة سياسة بمعناها العربي الإسلامي، الذي هوكل نظر وتدبر، كل تفكير، وقمّة العلوم، السياسة تدبير فالسياسة الفارابي هي اهتمام بالإنسان من حيث هو كائن يحيا في مجتمع، ويقوم بنشاطات، ويقيم علاقات، ويبني سلطة على حد قول الأستاذ علي زيعور.[2]

تمثل السعادة عند الفارابي الغاية الأسمى التي يتطلع إليها الإنسان عبر اجتماعه، فهي مطلب الفرد وبغية الجماعة أيضا، وهي نهاية للرقي الإنساني أو لحركة الارتقاء البشري وهي قيمة شرطية يطلب غيابها السعي نحو تحقيقها، يقول الفارابي: «السعادة هي غاية مايتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما ..ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا إلى أن نسعى بها لغاية أخرى غيرها، ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها .. »[3]، والسعادة لا تستكمل إلا بالفلسف ة، فالمدينة الفاضلة التي يتصورها الفارابي هي تدبير فردي للنفس المتشبعة بمعارف وأخلاق الفلسفة، وتتعلق بمثال معلق في سماء القول المجرد، والطريق إليه تربية النفس بقيم الفلسفة، وتكوين العقل بالبرهان ..وبهذا يمتاز الفرد الفيلسوف ويغترب عن مجتمع هو دون الفلسفة أو مناقض لها ..» [4]، فالسعادة ممكنة عند الفارابي على وجه الأرض، وهي مشروطة بالتعاون بين أفراد المجتمع على نيلها بالأعمال الفاضلة، فكل مدينة يمكن أن تنال السعادة، ولكن أكمل اجتماع إنساني كما يرى الفارابي، هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع أمم الأرض وأحسن دولة، تنال بها السعادة هي الدّولة الكبرى.[5]

يعدّ «آراء أهل المدينة الفاضلة » من أهم مؤلفات الفارابي، وهو خلاصة لآرائه وفلسفته ، والكتاب يحتوي على سبعة وثلاثين فصلا، مصنفة إلى قسمين: قسم فلسفي، وقسم اجتماعي وسياسي، والقسم الثاني محاولة في فهم الواقع السياسي، بغية تجاوزه لما ينبغ ي أن يكون، فقد حاول الفارابي في هذا القسم كما يقول أحد المفكرين وهو: س .ن .غريغوريان للمرة الأولى في الشرقين الأدنى والأوسط في القرون الوسطى، بمساعدة

---

[1] المرجع نفسه ، ص :28

[2] مجلة الفكر العربي (الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر) العدد 22/ 1981 ص :292

[3] ابو نصر الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق :سحبان خليفات،منشورات الجامعة الأردنية،الأردن، الطبعة الأولى1987 ص:179

[4] علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 1998 ص :183

[5] جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ص :65 (د.ط.ت)

الفلسفة تفهم الحالة السياسيّة، والأخلاقية للمجتمع الإقطاعي المضطرب بالتناقضات الاجتماعية »[1]، فالمدينة المفترضة أو اليوتوبيا التي يقدمها الفارابي، هي مدينة ومجتمع أخلاقي منذ بداية التسمية، كما يقول الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام[2]، فالمطلوب هو مدينة فاضلة تتألف من مواطنين أفاضل بلغوا حدا من الكمال، فهي وإن كانت منظمة بقوة السلطة المطلقة لرئيس فيلسوف ونبي، فهي معمولة للفرد، وليس الفرد معمولا لها، وليس لأنها صالحة فأعضاؤها صالحون، وإنما هم صالحون لأنها صالحة [3]، فصلاح الرئاسة يترتب عليه صلاح المواطنين، وهي من بين النقاط التي يتقاطع فيها الفارابي مع الفيلسوف أفلاطون، فالحكمة عند أفلاطون هي أساس الفضيلة ثم تأتي بعد الحكمة، فضيلة العدالة، فإذا لم يكن الرئيس عادلا بطل وجوده لأن العدالة هي فضيلة أساسية لوجود الرئيس العادل والفاضل [4]،وتتأسس هذه المدينة بدافع طبيعي غير اصطناعي، كما سيقول لاحقا توماس هوبز، يضع الفارابي هذه المصادرة في الفصل السادس والعشرين من الكتاب ما نصُّها:« وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال »[5].

المواطنة في نسق الفارابي ترتبط بمفهوم الدّولة وبنيتها الهرمية، فتصور الفارابي السياسي للدولة لا يندّ عن البنية السياسيّة للدولة في المجتمع الشرقي، والفكر اليوناني الكلاسيكي، فهي الصورة الكلية، والمواطنين هم الأجزاء، فمن ذلك الكل يستمد المواطنون وجودهم، والذي لا قوام لهم بدونه، فالمواطنين في تلك الدّولة لا يملكون الاستقلالية الفردية ضمن النسق الكلي للدولة، « فهم تابع يلي تابعا في مراتب البناء الاجتماعي وهرم السلطة، يدينون جميعا للرئيس الأول بالولاء المطلق ..، ويتوحدون في سلسلة التبعية .. وفق خطة تنفذ تنفيذا بيروقراطيا محكما تقوم على التخصص الوظيفي، وتقسيم العمل المبني على الاختلاف في القدرات النفسية، وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والإسهام في تحقيق الخطة السلطانية ..، والبناء الهرمي للمواطنين في دولة الفارابي يظهر في المقاربة التي وضعها الفارابي بين بنية الجسد وبنية الدّولة والتي يقول فيها: « والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان « والمقصود بها الحياة »، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ..» [6]، فمدينة الفارابي تتميز

---

[1] فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، لبنان، الطبعة الأولى **1982** ص :**57**

[2] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر **2002** ص :**203** (د.ط)

[3] فاروق سعد،المرجع نفسه، ص :**59**

[4] أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى **1986** ص :**129**

[5] أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية **1968** ص :**117**

[6] المصدر نفسه، ص :**118**

ببنية وتراتبية تفاضلية في طبقات المواطنين، تتحدد وفقا للوظائف التي ليست محددة خارج طاقات وقابليات المواطن، فقدرة المواطن هي التي تحدد الوظيفة و، وليست الهيئة المسيرة هي التي تحدد، وأعتقد أن الفارابي يستحضر الآية الكريمة: « لا يُكلّف الله نفسا إلا وسعها، لها ما كسبت، وعليها ما اكتسبت »، فالشارع يتقيد بالعدل والحكمة في توزيع الوظائف والمهام، وفي هذا النص نلمس هذه التراتبية: « وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه، وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول تَرأس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين » [1]، والبنية التراتبية لمواطني المدينة عند الفارابي، لا تحددها الإثنية أو الطائفية المذهبية، بل القدرة والقابلية والفعالية، فهي تقوم على منظومة معرفية و قيْمية، فالقاعدة المعرفيّة التي تشكل إيديولوجية الدّولة أو المدينة في الاصطلاح الحديث، ينبغي أن تكون واحدة، ولكن مادامت الطبيعة أسّست للتفاوت، فالمعرفة أيضا متفاوتة، فهناك «الحكماء الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالأدلة البرهانية وعن طريق استبصاراتهم الخاصة، وأتباع هؤلاء الذين يعرفون عن طريق براهين الفلاسفة ويقبلون بها، وبقية المواطنين الذي يعرفون عن طريق التشبيهات اعتمادا على مترلتهم كمواطنين .[2]»، فهذه الدّولة وإن كانت تتقاطع مع الدول التوتالتارية « الأنظمة الكلية » في البنية الهرمية، فإنها تختلف عنها في أساسها الأخلاقي، فمهمة الحاكم أو «المهنة الملكية أو ماشاء الإنسان أن يسميها بدل اسم الملك، والسياسة هي فعل هذه المهنة، وذلك أن تفعل الأفعال التي بها تمكن تلك السير وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم، وإنما تلتئم هذه المهنة بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى التمكين أولا والحفظ بعد ذلك ..[3] »، فالغاية من الدّولة تحقيق السعادة في الحياة الدنيا والأخرى، وأعتقد أن الفارابي هو أول من تعرّض للسعادة كقيمة في بعدها الأخروي أي بعد نهاية الحياة، في حين نجد أن جون لوك بعده يقول: « إن سلطة الدّولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية ، وأنها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنه لا يحقّ لها أن تمسّ أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة »، فالغاية من الدّولة هي الالتزام بمسؤوليتها المدنية والقانونية إزاء الحقوق الطبيعية والوضعية للمواطن، وبمسؤوليتها الأخلاقية اتجاه آخرة المواطن، فمسؤولية الدّولة عند الفارابي اتجاه المواطنين لا تقف عند حد الدنيا فقط بل تتجاوزها إلى مسؤوليتها عن مستقبل المواطن في مرحلة ما بعد الموت .

وحدة المحتوى المعرفي تساهم في توحيد التوجّه لدى جميع المواطنين، وهي من مهام الرئيس التربوية في مدينة الفارابي، فهو على حد تعبير الأستاذ محمد عبد المعز نصر أقرب إلى أصحاب الإيديولوجيات اليمينية

---

[1] المصدر نفسه ، ص :**120**

[2] ، المرجع نفسه ، ص :**310**

[3] ابو نصر الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية **1991** ص :**54**

واليسارية في عصرنا الحاضر ممن يؤكّدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئا إيديولوجيا متشابها، حتى يكون التجاوب كاملا بين الزعيم وشعبه، وتكون الاستجابة أقرب إلى الآلية بين أوامرالقائد وطاعة المواطنين [1]، والمحتوى المعرفي للإيديولوجية يحدده الفارابي في مبادئ أولها: الرؤية الانطولوجية للكون، ثم الوعي السياسي بدستور الدّولة المنظم لأنساقها السياسيّة، والاجتماعية، والاقتصادية والتنفيذية يقول الفارابي: « فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أوّلها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفونه إذا لم يكن موجودا في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها، والسعادة التي تصير بها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت..» [2] ويؤكّد الفارابي على الأساس الأخلاقي للأيديولوجية التي ينبغي أن تكون واحدة موحِّدة، فيقول في كتاب السياسة المدنية: « ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها .ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها ».

من هنا يتبين أن الأيديولوجيةِ التي يدعو الفارابي لتلقينها للمواطنين ليست إيديولوجية نمطية أو نسقية تفرض بالإكراه على المواطن، بل هي إيديولوجية مبنية على الحجة والبرهان لا على قول القائل الذي هو إنسان والمضروب فقي جبِلّته بضروب الخلل والنقصان على حد تعبير الحسن ابن الهيثم .

(ب) الفضيلة و العلم:

إذا كانت المواطنة في الفكر السياسي قيمة أخلاقية تنصهر فيها مجموعة من القيم، فإن المواطنة في مدينة الفارابي لا تستبطن القيم فقط، بل تنتج قيما على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماعي، فسمو الرئيس الأخلاقي وأداءه لواجباته المدنية والأخلاقية، يمنح السمة الأخلاقية للمواطنين، يقول الفارابي: «والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء » [3]، أما على مستوى المواطنين، فممارسة الوظائف والمهام لا تترك آثارا عرضيا على مستوى شخصية المواطن فقط بل يتعداه إلى القابليات والهيئات النفسية، يقول الفارابي: «فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوّضا إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة..، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة...» [4]، فممارسة المواطن، وأداءه لمهامه بشكل جيد يكسبه قابليات أفضل واستعدادا ت لتأدية

---

[1] مجموعة مؤلفين، ابونصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983 ص :254،

[2] أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص :146

[3] ابونصر الفارابي، السياسة المدنية، تعليق :فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964 ص :80 (د.ط)

[4] المرجع السابق ص :81

مهام أفضل وأكبر، فالمواطنة الكاملة والفاضلة توجد في المدينة الفاضلة، والتي من أهمّ قيمها التعاون على بلوغ الفضيلة، والأداء النبيل للمهام والوظائف، فالسعادة كقيمة عليا تكون نهاية للممارسا ت الفاضلة ، كما أن المعرفة النظرية والعملية التي تظهر في القدرة على التمييز بين النبيل والخسيس، والفضيلة والرذيلة، فرؤية الفارابي للمواطنة لا تنفصل عن الأخلاق أو الصناعة الخلقية التي هي ما نحصل « به على الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، و به تصير الأشياء الجميلة قنية لنا »، فالارتباط بين الأخلاق والسياسة دفع الفارابي إلى توحيدهما ضمن علم واحد هو العلم المدني الذي يهتم بأخلاق الفرد ...وإصلاح الجماعة ... وهذا الانتقال من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، هو انتقال من الأخلاق إلى السياسة. [1] ويمكن استخلاص القيم الأخلاقية للمواطنة عند الفارابي من خلال إجراء مقارنة بين المدينة الفاضلة والمدن الغير فاضلة، «والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، و يُضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن .»[2]

القراءة البسيطة لتصنيف المدن المقابلة للمدينة الفاضلة عند الفارابي يشير للطبيعة القيمية لمبدأ المواطنة القائم في كل مدينة، فمنظومة القيم التي يعتقد في صحّتها المواط ن ، والتي يجسِّدها في سلوكه هي المعيار والمقياس المعتمد في التصنيف، وأول نموذج سلبي للمواطنة هو المتعلق بالحياة ضمن المدينة الجاهلة، وهي تظهر في عجز المواطن عن معرفة السعادة الحقيقية والمطلوبة منه والتي تشكِّل جزءا رئيسا في حياته ، وتأكيد هذا القصور بعد عملية التعلم المنظمة من قبل السلطة، « فأهل المدينة الجاهلة لا يعرفون السعادة بهذا المعنى ولا يخطر ببالهم . وحتى إن أرشدوا إليها لا يستطيعون سبيلا إلى استيفاء مقوماتها ومزاولتها ولا تقوى عقولهم على فهمها واعتقادها .. [3]، فللعرفة أساس القيم في مدينة الفارابي الفاضلة، فهي الصفة الغائبة في المدينة الجاهلة بكل أصنافها، فالمعرفة الصحيحة توجِّه المواطن نحو تجسيد الفضيلة، وغيابها يدرج المواطن ضمن مصاديق المدينة الجاهلة والنموذج الأول من المواطنة الجاهلة يظهر في مواطن المدينة الضرورية الذي يعتقد أن سعادته تكمن في تحقيق الضروري أو الحياة البهيمية التي تقوم على حاجيات الجسد فهي على حد تعبير الفارابي: « التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها ..» [4]، فالمواطن الذي يجعل من رغباته هدفا وغاية ويحصر همّه واهتمامه في ذاته لايقيم اعتبارا لمصلحة الغير، ولا يمكن أن يكون مواطنا داخل دولة أو مدينة، فالمواطن في هذه المدينة أدنى من الحيوان ..فالقيم العامة أو المصلحة العامة ليست قيما جسدية، فهذا النموذج غير قادر

---

[1] إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر **1993** ص**248** (د.ط)

[2] أبو نصر الفارابي،آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص :**131**

[3] علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ص :**79** (د.ط.ت)

[4] أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص :**131**

على بلوغها .أما النموذج الثاني من المواطن وهو الذي يعيش في المدينة البدّالة وهي التي « قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة ..» [1] فهي مدينة الأوليغاركية أو مدينة الرأسماليين وأصحاب الأموال، فالسعي والتفاني في تحقيق الأموال كغاية يكشف عن غياب معرفة بمكانة الأموال ووظيفتها في الحياة الفردية والاجتماعية، إذ أنها في واقع الأمر ليست إلا وسيلة لتحقيق المنفعة وسد حاجات الإنسان وسبب تسميتها بالبدّالة كما يقول الأستاذ عبد الواحد وافي «لأنها تبدِّل الأمور فتجعل الوسيلة غاية والأداة مقصداً» [2]، فالمال ضروري في قوة المدينة ولكن تقديسه يمنح المواطن القابلية على الرذيلة، والنموذج الثالث في المرتبة والدونية من المواطنة هو الذي يكون همّ المواطن فيها المتعة الحسّية التي تظهر في حالات السكر وما شاكلها من المأكولات والمشروبات واللذائذ الجنسية، وإيثار اللعب والهزل وهي المعروفة بمدينة الخسّة والسقوط، فالمواطن الذي يعيش راغبا فقط في المتعة الحسية هو مواطن قادر على بيع الوطن مقابل تحقيق هذه الرغبات، فهو يفتقد لقيمة أو حسّ المسؤولية التي تشكل سمة ماهوية للمواطن الصالح، أمّا النموذج الرابع هو مواطن مدينة الكرامة أو حكم العزة الذي يكرّس حياته في البحث عن الكرامة أو الجاه والشهرة، فهو يفتقد إلى الإخلاص في العمل، فهو يبحث عن الرضا والخيلاء ليس إلاّ، واستحسان الناس للعمل جميل ومقبول، ولكن تحويله إلى غاية من العمل يفقد البعد الأخلاقي للفعل .، ويقترب منها النموذج الخامس الذي يسعى نحو الاستعلاء ويصطلح عليها الفارابي بمدينة التغلب « أو الطغيان » ، أي المدينة التي تفتقد إلى الأساس الأخلاقي في الممارسة السياسيّة، فالمواطن في ظل هذا الحكم لا يأمن السلطة على نفسه ولا على ممتلكاته، أما النموذج الأخير في المدن الجاهلة هو المدينة الجماعية أو المدينة الديمقراطية التي يكون الهدف الرئيس لمواطنيه هو أن يكونوا أحرارا في أن يفعلوا ماشاءوا، والمبدأ الأساس في الديمقراطية هو الحرية وهي علة التسمية الأفلاطونية للنظام الديمقراطي بنظام الحكم الحر، وتعني الحرية وقدرة كل شخص على أن يسير وراء أي شيء يريده، ويجب أن يترك وحده لأن يفعل أي شيء يختاره في تعقب رغباته، والمبدأ الثاني في هذه المدينة هو المساواة التي تعني انه لا احد يفوق الآخر في أي شيء على الإطلاق ..فعلة الرفض للنظام الديمقراطي مبررة ومشروعة، إذ لا يعقل التسوية المطلقة بين الجميع، بل ينبغي الإنصاف .. والسعي نحو تحقيق الرغبات دون قيد أو وازع يحوّل المجتمع إلى فوضى .والمدن المتبقية تشير وتؤكد الأساس الأخلاقي للمواطنة في المدينة، ففساد المعرفة أو الاعتقاد «الايدولوجيا» يفقد البعد الأخلاقي للمواطنة، ومن بين القيم الأخلاقية التي حدّد فيها الفارابي الآداب التعاملية التي يلتزم بها المواطن في رسالته المعنونة «رسالة في السياسة » وهي مجموعة نصائح تهم كل إنسان وتنطبق على كل فرد وكل طبقة أو أهل كل طائفة يسميها الفارابي

---

[1] المرجع نفسه ، ص:**132**

[2] علي عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص :**82**

بالقوانين السياسيّة، إذ نجده يقول: « قصدنا في هذا القول ذكر قوانين سياسيّة يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في تصرّفاته مع كل طائفة من أهل طبقته ومن فوقه ومن دونه على سبيل الإيجاز والاختصار »[1]، ومن بين هذه القيم التفاني في الأداء الوظيفي للمهام فيقول: « فواجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصدٍّ لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازما لما هو بصدده مواظبا على ما فوض إليه ..»، ثم يتوجه الفارابي إلى تحديد آداب المعاملة بين المواطن والحاكم، فينصح الوزير ــ وهو مواطن يساهم في تسيير المدينة بتعيين من الرئيس ــ بتجنب الملل من الملوك، ويضبط الفارابي مفهوم الملال، فيقول: «..لأن موضع الملال إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل ..» فطريقة التعامل مع الحاكم ليست هينة، وينبغي أن تقنّن كما رأ ى الفارابي في قواعد ينبغي تدريسها لطالب السياسة، فملاحظة الحالة النفسية على الحاكم تنبئ بعدم الرضا من طرف الحاكم، أما القاعدة الثانية فهي مدح الملك أو الحاكم، فالنفس تميل إلى من يحسن إليها كما يقول الرسول «ص »، والمدح لا يعني التملق، بل هو مقدمة ضرورية لتقديم المشورة والنصح، والقاعدة الثالثة اجتناب العنف مع الحاكم، بحكم لا أخلاقيته، ويشبهه الفارابي بالسيل إذ يقول: « ..فليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة، إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي وواجهه، أهلك نفسه، واتى عليه السيل فأغرقه.. »[2]، والقاعدة الرابعة يحدد فيها الفارابي بنية الخطاب التعاملي مع الحاكم ويفضل « سبيل الحكايات » أما القاعدة الخامسة فهي كتمان السر، واهم قاعدة وه ي: « لا تطلب شيئا لنفسك من الرئيس » ..والقراءة البسيطة لهذه القواعد تكشف عن العمق الفلسفي والقانوني للفيلسوف الفارابي، فهو خبير وعالم بأحوال المواطنين «المرؤوسين» النفسية، وبأحوال الرؤساء، وبوحدة الطبيعة البشرية فما قدّمه الفارابي هو من القديم ولكن أحدث من الحديث ..

[1] لويس شيخو،وآخرون مقالات فلسفية لمشاهير المسلمين والنصارى ، دار العرب للبستاني ،القاهرة، الطبعة الثالثة 1985 ص : 18
[2] المرجع نفسه، ص :24

المبحث الثالث

المواطنة في الخطاب الحديث
اليوتوبيا السياسيّة واليوتوبيا الرومانسية

المواطنة في يوتوبيا توماس مور:

حركة الإنسان عبر التاريخ لم تعرف أبدا الانقطاع، ولا كانت تسير عبر الوثبات، فالتاريخ الإنساني تيار مستمر منذ البدء إلى النهايات المتعددة تبعا للتصورات، والواحدة في الحقيقة ، فتقسيم العصور إلى قديمة ووسطى، وحديثة، ومعاصرة، أمر غير طبيعي، على الرغم من أهمية هذا التقسيم لدراسة التاريخ، فمن التعسّف وضع فواصل تاريخية معينة بين كل عصر، وآخر لأن التطور التاريخي، يأتي تدريجيا دون أن يخضع لحدث معين، أو يتحدد بيوم أوسنة أوقرن، وبذور النهضة ظهرت في القرنين الثاني عشر، والثالث عشر تبلغ أشُدها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ثم تستمر ذيولها في صورة حركات الإصلاح الديني والنزاع المذهبي في القرن السادس عشر[1]، فالتاريخ الحقيقي هو تأريخ للحرية الإنسانية، وليس حركة تسلسلية تربط بين اللحظات الزمنية بمعزل عن النشاط الإنساني، فمعالم الحرية الفكرية، بدأت مع الاغريق فقد كان الإغريقي جريئا يجازف في الخيال، ولا يبالي بالآلهة أو بالناس، لأن الآلهة والناس كليهما لم يكن لهما ذلك السلطان الذي صار لهما فيما بعد، أي بعد ظهور المسيحية والأباطرة والملوك ، فالمسيحية ضيقت مجال السعادة الإنسانية في الأرض، وأوجدت بديلا هو الجنة، ولكن الطموح الإنساني للسعادة جعله يسعى لبناء أسس الجنة في الأرض، فكانت يوتوبيا السير توماس مور ..

ولد السير توماس مور في لندن في السادس أو السابع من فبراير **1478**، وكان أبوه جون مور قاضيا في المحكمة العليا، ودخل جامعة أكسفورد، وهو في الرابعة عشر، حيث أتقن اللاتينية..ثم درس القانون في لندن وتوطدت بينه وبين ارازمس« Érasme»عالم الإنسانيات الشهير الذي زار انجلترا، حيث ألقى محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين « مدينة الله »، وربما كانت البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه « يوتوبيا » ..» [2] وكان توماس مور محاميا بارزا، وعضوا في نقابة المحامين بلندن، وأستاذ حقوق، وعضو برلمان، وسفير شرّفه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه، غصبا عنه تقريبا، أعلى حظوة، حين جعله، في عام**1529**، رئيسا لقضاة إنجلترا، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يقطع رأسه في عام **1535**، كما عرف بإخلاصه وتقواه، والتزامه بالقيم الأخلاقية، ويذكر التاريخ أنه نجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع عندما كان عضوا في البرلمان الانجليزي، رغم معرفته اليقينية بسخط الملك عليه مما جعله يفكّر في الرحيل عن انجلترا، وما يؤكد أخلاقياته القبول أو الرضا بالقتل، و تضحيته بنفسه من أجل مبادئه التي يؤمن بها، وهي اعتقاده بعدم شرعية طلاق الملك هنري الثامن [3]، فأصبح شهيدا في سبيل إيمانه الكاثوليكي، ولأنه أعلن معارضته للانشقاق الانجليكاني، واعتبر من بين الأبرار بعد عدة قرون، على يد البابا

---

[1] سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثاني ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة **1959** ص :**285** (د.ط)

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، الطبعة الأولى **1984** ص :**483**

[3] كاترين أراغون **Catherine of Aragon** هي الزوجة التي كاب الملك يريد تطليقها،لأنه كان يرغب في الزواج من آن ماري بولين **Mary Boleyn**

بيو الحادي عشر، تحت اسم القديس توماس مور . [1]، فهو إلى اليوم نموذج للاستقامة، ومثال يحتذى به، وحضوره لا يمكن فهمه إلا من خلال معرفة السياق التاريخي والسياسي لشخصيته . [2]، فهو على حد تعبير **Keith Watson** صوت الضمير الأول للثورة، والتغيير في انجلترا، فهو من الشخصيات الثلاث التي تعبّر عن النهضة الانجليزية أو عصر النهضة في انجلترا على حد تعبيره أيضا وهم ايرازموس **Érasme 1536/1466** و جون كولي **Colet«1519/1467** »، فالقاعدة الثورية التي أسست لسلوك توماس مور وأهّلته لهذا التتويج الكاثوليكي والإيديولوجي، هي الفكر المستنير الذي كان مشبعا به، فعصر النهضة في انجلترا كما يقول راسل: « مختلفا غاية الاختلاف وفي طرق كثيرة عن عصر النهضة في ايطاليا، فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا، بل اقترن على العكس بالتقوى والفضيلة العامة، كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الإنجيل ..» [3] و توماس مور نموذج المواطن المخلص والموالي للوطن، وللمبادئ الأخلاقية دون مواربة أو تملق لأحد، فرفض مور دعوة الملك هنري الثامن لزفافه على « آن بولين » بعد إعلان مور لعدم شرعية زواج الملك من آن بولين، هو إصرار وقمة في التضحية من أجل المبادئ، فلو فرضنا جدلا عدم كتابة مور لكتاب « يوتوبيا » لكان لواقعة استشهاده تعبيرا وتجسيدا لليوتوبيا في الواقع، إذ لم يكن يملك القابلية للفساد وهو في الوظيفة كما يقول برتراند راسل عنه، ومن بين مواقفه المشرفة والتي كانت تمثل الدوافع الخفية لإعدامه هي رفضه « قانون السيادة **Act of Supremacy** الذي سنه الملك في **1534** والذي ينُصّ على ترأس الملك لا البابا رئيسا لكنيسة انجلترا ..ونعتقد أن الواقع المعاصر يكفي لفهم وتفسير معنى رفض قوانين الحاكم، أما المؤلفات الكتب خلفها، فيكاد « مور » يذكر فقط بسبب يوتوبيا، الذي نشر في لوفن باللاتينية سنة **1516** ، والذي حاول فيه التعبير عن بعض النقاط أهمها مناقشة الأوضاع المزرية التي تسود انكلترا، وأوربا آنذاك وانتقادها بصورة لاذعة، والكشف عن المساوئ الاجتماعية في نظم الحكم السائدة، وفي هذه النقطة نجد وضعية مور هي وضعية عالم الاجتماع الذي يسعى إلى دراسة الظاهرة الاجتماعية من خلال وصفها وتحديدها، وثانيها محاولة مور وضع مفاهيمه وفلسفته الأخلاقية التي يؤمن بها في مدينة مثالية، والتعبير عن مشروعه السياسي في صورة رمزية، وهي قدرة أخرى تميز هذه الشخصية وسنحاول التعليق على الرمزية التي أخذت قسطا لا بأس به في فلسفة التأويل، إذ يتقمص هي شخصية الفيلسوف الذي يتخذ من الرمز أداة للتعبير عن فلسفته ونظرته للكون والإنسان، فقد اتبع أسلوب المقابلة أو المقارنة بين وضعيتين أو حالتين اجتماعيتين: ماهو كائن، و ما ينبغي أن يكون، فالوضعية القائمة هي حالة الانحراف عن المبادئ، وغياب العدالة الاجتماعية، أما الوضعية المطلوبة، فهي البحث عن حياة أفضل

---

[1] جان جاك شوفالييه، المرجع نفسه، ص :**249**

[2]Keith Watson، UNESCO) ،Perspectives (revue trimestrielle d'éducations comparée) paris، p189،1994،n1-2،24،vol

[3] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر **1977** ص :**36** (د.ط)

فيوتوبيا مور ليست من جنس يوتوبيات الهروب، بل هي من اليوتوبيات البنائية، ومصير مور يحاكي نهاية الفيلسوف سقراط، وعلاقته مع الملوك تشبه إلى حد كبير علاقة أفلاطون مع الملك ديون، وإن كان من حظ أفلاطون أن أفتدي من قِبل تلميذ وفّي، فموته تجسيد لرغبة البناء والإصلاح الثوري فقد « حلّل توماس مور عيوب الاستبداد الذي أصبح ضحيّته فيما بعد، ولكنه مات شهيد الإيمان الكاثوليكي وأفكاره السياسيّة، بالرغم من جرأتها، لم يخف أحدا، بسبب الشكل الذي عرضها فيه »[1]، وبما أن الغرض من كتابة الكتاب هو طرح مشروع سياسي، والكتاب يناقش مسألتين، الأولى شخصية، تتعلق بتردّد ه في الالتحاق بخدمة الملك، أو بصيغة أعم، هل ينبغي على الفلاسفة مساعدة الملوك بنصائحهم، والثانية تتعلق بإصلاح نظام العقوبات ...»[2]، ومادامت العلاقة المثلى بين الحاكم والمحكوم تتجسد في الولاء القائم على المصلحة العامة، والمشاركة في بناء الدّولة ليس من باب شخصي أو منفعة ضيقة، فإن كتاب « يوتوبيا » هو مجال استقى منه السياسيون الكثير من قيم المواطنة وسنحاول في هذه الدراسة الكشف عن بعض القيم الأخلاقية والسياسيّة المؤسسة لمبدأ المواطنة ...وفي بداية البداية سنحاول وضع تلخيص لكتاب يوتوبيا ..

الاختلاف سمة تعبِّر عن الروح الفلسفيّة بكل خصوصياتها، فهي دالّة لروح النقد، وللرغبة في سبر كنه المعاني، والعبارات التي يرمي إليها الفيلسوف أو الأديب، ولكن هذا الاختلاف أخذ مسارا آخر في التعاطي مع كتاب يوتوبيا، فهو كتاب يخفي الكثير في حكاية رحلة، من خلال التعبير الجديد للعنوان نفسه، طريق الغموض اليوتوبيا، المكان غير الموجود في أية جهة، وهي الدلالة التي تجملها الكلمة، كما نجدها تقترب من كلمة الايدوتوبيا **Udetopia**، المكان غير الموجود في أي زمن « لايملك حاضرا ولا ماض ولا مستقبل »، وتلتقي أيضا كلمة يوتوبيا مع كلمة الأوتوبيا **Eutopia**، مكان السعادة حيث كل شيء جيد، فهناك تعددية في المعنى، و تعددية في الإيحاءات، تعددية أشكال، كما لو أنه عبر اللعبة التي تدخلها هذه التعددية تتوصل اليوتوبيا لاحتلال وحدتها، كما يتوصل المؤلف لحفظ حريته، وقد انشغلت بالعالم البديل الممكن بتغيير الموجودات، والأشياء لتحقيق العدل والمساواة والحرية، لكنها في جوهرها لم تبتعد عن مرجعين الأول مدن الإنسان الفاضلة نقيضا لقسوة المدن القائمة، وغياب العدل فيها كما في الجمهورية لأفلاطون، والثاني الواقع نفسه الذي يجري تعديله وإصلاحه، ويقدِّم لنا توماس مور أمثلة على ذلك، فلما كان الحصول على الذهب حمّى وسحرا جاذبا لمغامرات معاصريه، ومؤامراتهم، فإن هذا المطلوب يصبح حلية للعبيد والأطفال، كما نجده يتخيل الجزيرة بلا نقود ، ولا محامين، لتوخي العدل الطبيعي، والزهد بالمال لتحقيق التوازن الاجتماعي، وهو ما تؤكده الدراسات الحديثة التي تفرق بين الفكر اليوتوبي وعلوم المستقبل القائمة على التخطيط ، لأن اليوتوبيين معنيون بخلق أفكار وتصورات للانسجام الاجتماعي صدورا عن الخيال

---

[1] جان توشار، المرجع نفسه، ص :**210**

[2] ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة،العدد **225** الكويت **1997** ص :**90**

الأدبي والتصور الفلسفي أما كتاب يوتوبيا فيتألف من كتابين وضعا في أوقات مختلفة، ولا يعرف أيّهما كُتب قبل الآخر، ويتضمن الاول وصفا تفصيليا للجزيرة، وإن كان موقعها لا يزال غامضا، فهي تتألف من أربعة وخمسين مدينة، متساوية في عدد السكان والمنشآت.. يتحدث أهلها لغة واحدة ولهم قوانين وعادات واحدة ويمارسون مهنة الزراعة، ويقوم النظام المثالي للجزيرة على أساس من العدالة التي لا تتحقق إلا عن طريق اشتراكية الحياة وإلغاء الملكية الخاصة، أما الثاني فيحتوي على وصف تفصيلي للحياة في الجزيرة، وهو ينقسم إلى عدة أقسام، القسم الأول وصف جغرافي للجزيرة ومخططها العمراني، والحياة اليومية للسكان، أما القسم الثاني، فيتناول فيه نظام الحكم، واختيار الرؤساء، ونظام العمل والحياة الاجتماعية، أما القسم الثالث فيعالج الأساس الفلسفي للحياة في الجزيرة، والأخلاقيات، ونظام الزواج والقوانين العامة، ثم الجزء الذي يتناول علاقة جزيرة يوتوبيا بجيرانها وأمور الحرب، والقسم الأخير تعرض لنظام الأديان في يوتوبيا ..، وقبل التعرض للمواطنة في يوتوبيا توماس مور يجدر بنا التعرض لدلالة الدّولة عند مور، ونلاحظها في الفقرة الأولى من الكتاب، والتي يقول فيها: « نشأ خلاف أخيرا بين الملك الذي لا يقهر قط، ملك انجلترا، هنري الثامن، الذي يتميز بجميع صفات الملك المثالي، وبين سمو أمير كاستيل تشارلز، الجبار السامي، وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن .. »[1]، والاستهلال بعبارة معينة في فقه اللغة، وفي فلسفة التأويل، يفيد ويحمل العديد من الدلالات، فالمقدمة دوما تحدّد الدواعي والأسباب الكامنة وراء الكتابة، ويضع الباحث فيها أيضا خطة المعالجة، فالخلاف والتصادم بين الملك هنري الثامن، والأمير علة ومنطلق الكتابة، فهي تشير إلى توصيف للدولة حسب رؤية توماس مور، فالخلاف والتنازع بين العائلة الملكية هو صورة وعنوان لهذه الدّولة الملكية وعنوانها، فهي اذن رعاية مصالح الطبقة الحاكمة ، والمسائل التافهة التي يشير إليها هي علة هذه المنازعات، فقوله «وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن »، فالإشارة التي يضعها مور لنوعية الخلافات القائمة بين الملك والأمير تفيد شكلية وسطحية هذه الأمور، كما أن الكلمات الموظفة تحمل نوعا من السخرية الخفية، فالملك هنري الثامن ملك لا يقهر و يتميز بجميع صفات الملك المثالي، فإذا سلمنا بأنه لا يقهر، فكيف يفشل في فضّ الخلاف القائم بينه وبين الأمير، وكيف نجمع بين القهر « العنف » والمثالية، فالجمع بين نقيضين يحيل إلى التفكير والتأمل، والبحث فيما وراء العبارة، ونفس الوصف نجده للأمير « الجبار السامي »، فهذه العبارات توحي بتناقض الدّولة وتعارضها مع منطق العقل والأخلاق، فالدّولة ظاهرة سياسيّة تحتاج إلى إصلاح ..

[1] توماس مور، يوتوبيا، ترجمة : إنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص :59 (د.ط.ت)

«أ » مفهوم المواطنة:

يبدو لنا أن المواطنة هي المطلب الخفي في كتاب يوتوبيا، والمشروع السياسي المثالي الذي عنون به كتابه، فعنوان الكتاب يتألف من ثلاث جمل : الأولى السياسة المثلى للدولة، ووصف يوتوبيا، الثانية : حديث روفائيل هيتلوداي، الثالثة كما يرويه توماس مور مواطن، ورئيس أمن المدينة الشهيرة لندن، فالجملة الأولى تحدّد الغاية الأخلاقية من الدّولة، فهي أداة ووسيلة لتحقيق وتجسيد القيم الأخلاقية، فالمثالي هو « المنسوب إلى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على ما يحقق هذه الصورة تحقيقا تاما .. [1]» أما الجملة الثانية فهي جملة تؤدي دور الوسيط بين المطلب والطالب، «و رافاييل هيتلوداي ترادف باليونانية ماهر في الهذر [2] والعبارة تبعا للترجمة : « حديث رافاييل هيتلوداي » فهي ترمز للأسلوب المستخدم في التعبير عن الغاية وهو الحكاية في صيغة الحوار أولا، وبصيغة السرد في الكتاب الثاني، فالحديث هو الخطاب والاسم كما يقول ول ديورانت معناه المهارة، والقدرة على الصناعة اللفظية، أما الجملة الثالثة _ كما يرويه توماس مور المواطن، فتقديم مور لصفة واسم المواطن، قبل رئيس امن دائرة لندن يفيد البعد المواطني الذي كان يملكه مور، فهو فعلا نموذج المواطن الصالح، وبالتالي فإن القيم التي يقيم عليها المواطنة هي قيم المجتمع اليوتوبي الذي عاصمته امورات **Amaurate**، فالمواطن الفاضل لا يملك إلا أن يتصور مجتمع أفضل ومثالي عبر الكلام، وإذا كانت المواطنة الحقيقية تتجسد في المشاركة السياسيّة، والحق في صنع القرار وعزل الحاكم إذا انحرف عن المسار المنوط به من قبل الناخبين، فإن هذه الدلالة واضحة وبينة في كتاب يوتوبيا لتوماس مور في عدة مواطن من الكتاب، ومنها: « و يشغل الحاكم منصبه طوال الحياة، ما لم يعزل إن أتّهم بالميل للطغيان، أما الرؤساء الأول فينتخبون سنوا ولكنهم لا يستبدلون بغيرهم إلا لسبب قوي....» [3]

الحاكم في مدينة « مور » يملك القدرة والصلاحية في البقاء على السلطة مدى الحياة، فمدّة الحكم غير محدّدة دستوريا، نظرا لعدم أهميتها، فليس المهم أن يبقى الحاكم مدة أطول أو مدة أقصر، المهم الالتزام بالقيم الأخلاقية، وتجسيدها بين أفراد الشعب، والسعي إلى الرقّي والارتقاء، والشعب يملك عبر ممثّليه الصلاحية في عزل الحاكم، وهذه القيمة تتصدّر السلّم القيمي لمبدأ المواطنة، فالطغيان أو الاستبداد كاف لعزله واستبداله، واللطيف في حديث مور أن الميل إلى الاستبداد كاف للعزل، ولا ينتظر الشعب ممارسة الطغيان من قبل الحاكم، كذلك اتهام مواطن من الجزيرة للحاكم أيضا كاف لعزله، وأعتقد أن مضمون هذه العبارة كاف للتدليل على تضمن الكتاب لفكرة، وقيمة المواطنة، ومن بين القيم السياسيّة، والأخلاقية التي تضمنها الكتاب أيضا، المشاركة في القرار، والتسيير عبر الانتخاب، والنص التالي يكشف عن هذه القيمة:« تختار كل ثلاثين أسرة سنويا ممثلا أو رئيسا لها، كان يدعى بلغتهم القديمة سيفوجرانت، أما في اللغة الحديثة

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت **1982** ص :**336** (د.ط)

[2] ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الرابع ، المجلد السادس، ترجمة، عبد الحميد يونس، دار الجيل، بيروت ، ص :**106** (د.ط.ت)

[3] توماس مور، المصدر نفسه، ص :**131**

فيدعى فيلارك، ويقام على كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص كان يدعى قديما ترانيبور، أما الآن فيسمى بروتوفيلارك أو الرئيس الأول، وتنتخب الهيئة المؤلفة من الرؤساء أو السيفوجرانت، ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعا، بطريق الاقتراع السري، حاكما، على أن يكون أحد أربعة يرشحهم الشعب، بحيث يختار واحد من كل من الأحياء الأربعة للمدينة ليرشح للمجلس. »، ويبدو أن المشاركة للمواطنين في المسائل السياسيّة تجري سنويا، ولتحقيق العدالة بين سائر المواطنين تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا عنها، حتى يساهم الجميع في القرار السياسي عبر الانتخاب والاختيار القائم على العدالة والأخلاقية، وآلية الانتخاب أو التمثيل تأخذ ترتيبات معقدة حتى تصل إلى الحاكم الأول، والمعيار الذي يقوم عليه اختيار الممثلين هو الفضيلة « بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعا »، فالأخلاق والالتزام بالقيم هو عنوان الممارسة السياسيّة، والبت في قضايا عامة دون علم الممثلين جريمة لا تغتفر، « أمّا مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب فيعدّ جريمة من الدرجة الأولى »، فالسلطة والسيادة ليست ملكا للحاكم بل ملكا للشعب، وهي ما سيصطلح عليه لاحقا جان جاك روسو الإرادة العامة التي هي روح المواطنة .

الفضاء العام للمواطنين هو فضاء أخلاقي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية بينهم مؤسسة على البنية التركيبية لمجتمعهم، فالسلوك الأخلاقي المميز لهم طبيعي وتلقائي، وهذا يؤكده مور بقوله: «فإذا نشأ خلاف بين فردين من أفراد الشعب، وقلّما يحدث ذلك، فإنهم يسوّونه بدون إبطاء »[1]، فالتصادم نادر الحدوث .

نلاحظ أن طبيعة السلطة في الأسرة اليوتوبية هي أبوية، فالقرار بيد الآباء الأكبر سنًّا، فاحتفاظ الأب بسلطة القرار والتسيير يحافظ على بقاء وتماسك الأسرة، أما انقسام السلطة في البيت هو ضعف السيادة، يقول مور: « لما كانت المدينة تتكون من أسر، فالأسرة تتكون من أولئك الذين تربط بينهم رابطة الدم، فالفتيات، عندما تكتمل أنوثتهن ويتزوجن، يذهبن إلى بيوت أزواجهن أما الأبناء الذكور، ثم الأحفاد، فيبقون في الأسرة ويخضعون لأكبر الآباء سنا، إلا إذا شاخ وخرف، وفي هذه الحالة يخلفه من يليه سنا»[2]، فالخضوع لسلطة الأب الأكبر لا تعود إلى عامل الزمن بل لعامل الحكمة والخبرة في التسيير والإدارة، والاستثناء الذي يورده توماس مور يؤكد حضور الحكمة و الأخلاق في السلطة الاجتماعية، وغيابها يستلزم الإقالة على مستوى السلطة، والتغيير على مستوى الحياة الأسرية.

---

[1] المرجع نفسه، ص :**131**

[2] المرجع نفسه، ص :**141**

«ب» المواطنة والمساواة:

المساواة في المجتمع اليوتوبي سمة عامة وبديهية لا تحتاج إلى برهان، بل العكس هو الذي يحتاج إلى البرهنة، فهم يجهلون اللامساواة، والخلاف والبطالة الناتج عن الملكية الفردية والحياة من أجل الذات، والتي تجعل من الغير أداة يصل بها إلى تحقيق السعادة الفردية، فقيم الأنانية هي عنوان المجتمعات الغير يوتوبية بشكل عام، وأسلوب المقابلة هو نوع من الخطاب المشفّر الذي يكتب به توماس مور، وهذه الدلالة واضحة في كتاب «يوتوبيا » والنص التالي يتعامل فيه مور مع طبقة النبلاء بأسلوب نقدي لاذع يقول فيه: ـــ مخاطبا الكاردينال ـــ «إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام ..أصبحت شرهة مفترسة، تلتهم الرجال أنفسهم وتدمر حقولا ومنازل ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من المملكة التي تنتج ارفع أنواع الصوف، وأغلاها، لا يكتفي نبلاؤكم بالمداخيل والأرباح السنوية، التي كانت تدرها عليهم أراضي آبائهم وأجدادهم ....فلا يتركون أرضا للزراعة، ويقيمون الأسوار حول كل شبر من الأرض ويحولونها إلى مراع ....ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها إلى حظيرة للأغنام »[1]، فالنبلاء أو الأشراف طبقة اجتماعية انتهازية، وملكيتها في الأصل غير شرعية، كونها هؤلاء بدماء العمال والفقراء، فبعد أن شبههم مور في أول العبارة بأنهم أغنام الملك، أصبحوا فيما بعد يحولون المواطنين الآخرين إلى أغنام، فالكنيسة هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى للفقراء والمساكين فالقضاء على الملكية الفردية هوا لقاعدة نحو المساواة وبالتالي نحو العدالة وعلى حد تعبير جان توشار المساواة الايتوبية، تجعل الجميع يعمل من أجل الجميع، ولا يمتلك أحدا شيئا خاصا به، إن الجماعة تؤمّن للكل الرخاء، فاليد العاملة متوفرة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم جيدا والراحة، يمكن استخدامها لتنوير العقل.ومن خصوصيات هذه المساواة الانضباط حيث ساعات العمل محددة والطعام أيضا مشترك، وفيها يخضع كل مواطن بدون إكراه لأن المجموعة تقدم له أقصى الرفاهية، يقول توشار: « إن القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد، ودور الدّولة يقتصر تقريبا، فقط على إدارة الأمور، وعلى توجيه الاقتصاد .»[2]، فالمساواة بين المواطنين قيمة من قيم المواطنة، فالمواطنين سواء أمام القانون لا فضل لأحد على أحد، فكل القيم الأخلاقية والجميلة التي تتضمنها المواطنة، تجد جذورها وبذورها في كتاب اليوتوبيا .

«ج »المواطنة والتسامح:

من القيم الأخلاقية التي تميِّز مبدأ المواطنة في المجتمع المدني الحديث والمعاصر، قيمة التسامح والتعايش بين الأديان والذي« يشير إلى الامتناع عن التدخل في أعمال الأشخاص الآخرين وفي آرائهم، بينما تبدو لنا

---

[1] المرجع نفسه، ص :**79**

[2] جان توشار، المرجع نفسه، ص :**211**

هذه الآراء أو الأعمال كريهة أو منفرة أو تستحق الشجب أخلاقيا » [1] .فالتسامح أهم القيم التي حظيت بالاهتمام الواسع في الدراسات الفكرية، وعلى صعيد المراكز الإستراتيجية والدراسات المستقبلية، لأن حضور العنف والإرهاب، يستلزم غياب التسامح والتعايش، وكتاب يوتوبيا، يسعى إلى تكريس المنظومة الأخلاقية والسعي نحو تحقيقها في الواقع، فتعدد العقائد في المجتمع اليوتوبي مسألة عادية ومألوفة، وغير هذا هو الغير مألوف، وما يميز النسبة العظمى من أفراد المجتمع هي التوحيد، يقول مور: « ..فإن جميع ما عداهم من اليوتوبيون، بالرغم من اختلاف معتقداتهم ، يتفقون معهم في هذا الشأن، وهو الإيمان بوجود كائن أعلى واحد، خالق الكون كله، ومدبره بحكمته، ويدعونه جميعا بلغة بلادهم « ميثرا» إلا أن نظرتهم تختلف من شخص لآخر .. » [2]، فالاختلاف في العقائد لا يطال الأصول العقيدية بل الفروع فقط، فالنظرة هي أصل التفاوت في العقيدة، فكل معتقد يصبح صحيحا، ويجب احترامه، ولا يجوز التطاول على معتقدات الغير حتى ولو كانت بالنسبة إلينا مثيرة للرفض أو المقت، فاحترام المواطنين لايقوم فقط على تقدير الشخص كفرد، بل التقدير يؤسس على الكرامة التي تشمل كل ما يرتبط بها من أفكار ورؤى ، وملكية ..ويشير توماس مور إلى أن التسامح بين الأديان لا ينبغي أن يكون متعلقا بالممارسة الفردية أو الجماعية، فالبناء المؤسساتي ضروري لحماية معتقدات المواطنين ، والنصّ الذي يؤكّد هذه الالتفاتة أو الحكمة المورية « نسبة إلى مور » هو: « فقد بلغ سمع الملك يوتوبوس، قبل وصوله إلى يوتوبيا، أن السكان لا يكفّون عن الخصام فيما بينهم ... لذا قرّر منذ البداية، بعد أن أحرز النصر، أن يكفل القانون لكل شخص حرية اعتناق الدين الذي يريده، ويسمح له بدعوة الآخرين إلى دينه، بشرط أن يؤيد الدعوة بالمنطق وبهدوء ووداعة، وألا يستخدم العنف، ويمنع عن السب، فإذا ما عبّر عن آرائه بعنف وحماس متطرف، عوقب بالنفي أو بأن يصبح عبدا. »[3]، وبيان النص صريح في دلالة التسامح، والدعوى إلى ضبط القيمة في شكل قاعدة قانونية مثل قيمة العدالة ، فلا وجود للعدل في غياب القانون أو السلطة .

«د » التربية المواطنية:

تربية وتكوين المواطن في جزيرة اليوتوبيا مسألة ضرورية في بناء المجتمع عموما، فالتنشئة الأخلاقية ضرورية، إضافة إلى التكوين المعرفي والسلوكي، ومهمة التربية تندرج ضمن السلك الكهنوتي والنص التالي يكشف عن هذه المبادئ: « والكهنة هم المكلفون بتعليم الأطفال، ويعتبرون الاهتمام بأخلاقهم وفضائلهم لا يقل أهمية عن الاهتمام بتقدمهم العلمي، ويعملون منذ البداية على ملء أذهان الأطفال، ومازالوا يتّسمون بالرقة والمرونة، بالأفكار الصالحة والنافعة أيضا للحفاظ على الدّولة، فإذا ما اتخذ هذه الأفكار لها جذورا

---

[1] مونيك كانتو سبيربير، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى **2008** ص :**103**

[2] توماس مور، المصدر نفسه، ص :**208**

[3] المصدر نفسه ، ص :**211**

في أذهان الأطفال، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدّولة، فالدّولة لا تنهار إلا نتيجة للرذائل التي تنبع من الأفكار الخاطئة .» [1]، فالمهمة التربوية من مهام رجال الدين، وعلى رأس الاهتمامات التربوية هي التوعية الأخلاقية والتربية على الفضيلة، « فمعيار الشرف في المجتمع ما يؤديه الفرد من خدمات لهذا المجتمع، ولا يستند على نصيبه من الثراء أو حظه م الحسب والقوة، فالعمل الصالح سبيل إدراك السعادة والهناءة ..»[2]، ومن الأوليات في فلسفة التربية العمل على بناء القاعدة المعرفيّة التي تؤهّله للمواطنة الصالحة، وطريقة التواصل بين المعلمين والمتعلمين هي الحب والرقة، وتجنب القسوة والعنف في العمل التربوي، ، فالتربية في الصغر كما قيل كالنقش على الحجر، فتأصل الوازع الأخلاقي والمواطنية في نفس النشء قوة للدولة .

« ﻫ » فلسفة الجزاء في اليوتوبيا:

كتاب « يوتوبيا » يتضمن العديد من القيم والمعاني الأخلاقية، ولسنا نرغب في تشخيصها جميعا، بل سنحاول عرض البعض منها ..ومن أهم الأفكار التي لفتت انتباهنا مضمون نظرية الإصلاح القانونية التي طرحت في فلسفة القانون، وبتعبير أدق نظرية الجزاء أو فلسفة العقاب التي ترفض إقامة العقاب على أساس العقاب، فالقاعدة المعتمدة في هذه النظرية هي: « ليس من الحق أن يسلب أحدا حقا ليس هو الذي منحه » ، فحق الحياة الذي يسلب بالإعدام مسألة اختلافيه في القانون، فالمدرسة العقلية تدعو إلى تشديد العقاب وإقامة أقصى العقوبات على المجرم، فالعنف الذي يسلط على المجرم في نظر هيجل ليس مشروعا في حد ذاته بل هو مشروع من حيث هو تجسيد لإرادة المجرم ذاته، والمدرسة الحديثة تنادي بإعادة تربية المجرم وتأهيله، فالمواطنة الحقيقية لا تتطلب إعدام الأشخاص، لأن المواطن وحدة أساسية في التكوين الاجتماعي، وهي ما تعرف بنظرية الإصلاح، وتوماس مور في كتابه يؤسس لهذه النظرية، والنص التالي يبين الدلالة: «...فإن هذه العقوبة التي تفرض على اللصوص تتعدّى حدود العدالة، كما أنها ضارة بالصالح العام فهي عقوبة بالغة القسوة للسرقة، ومع ذلك فليست رادعا كافيا، كما أنه ليست هناك عقوبة يمكن التفكير فيها، كفيلة بأن تمنع من السرقة أولئك الذين يفتقرون إلى حرفة أخرى يكسبون منها عيشهم، وليس هذا هو الحال في بلدي وحدها بل في جزء كبير من العالم ..» [3]، يصدر « مور » حكما تقييميا على عقوبة الإعدام يقرّر فيه اجتناب المجتمع لطريق الحق والقيم في هذه العقوبة القاسية، فعدم تناسب الجرم مع العقوبة هو عين الظلم، فهي من القسوة بحيث الفطرة تظهر عدم التناسب وتؤكّد بعدها عن العدالة، فمعاقبة السرقة بالإعدام ليست شيئا غير عادل وغير مؤثر فحسب، وإنما تؤدي كلك إلى جرائم أكبر وحجية الحكم تعود في نظره إلى

---

[1] المرجع نفسه ، ص :**219**

[2] فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه ، ص :**50**

[3] توماس مور، المرجع نفسه، ص :**73**

الضرر اللاحق بالجماعة عند فقدها أحد المواطنين ـــ وإن كان القضاء يعتبره مجرما ـــ ، فالمواطن يملك انتماءا معينا لأسرة أو معيل لمجموعة من الأفراد، « فمن المؤكد أنه ما من شخص لا يعرف كم من المضحك والضار بالدّولة أن تفرض نفس العقوبة على اللص والقاتل، إذ يرى أن اللص أنه لا يقل تعرضه للخطر إن حكم عليه بأنه لص عما إذا حكم عليه بأنه قاتل فهذه الفكرة وحدها كفيلة بأن تدفعه إلى قتل الرجل الذي كان سيكتفي بسرقته، وفضلا أنه لن يتعرض لخطر اكبر إذا أمسك به، فإنه سيكون أكثر أمنا بالتخلص من الرجل، وأقوى أملا في تغطية جريمته إذا لم يترك وراءه من يروي أحداثها، وهكذا بينما نحاول إرهاب اللصوص بالقسوة المتطرفة، فإننا لنغريهم على الفتك بالمواطنين الصالحين [1]»، كما أن هذه العقوبة غير ناجعة وفعالة في القضاء على الجريمة، فبواعث الجريمة لم تعالج من الجذور، كما أن مور لا يطرح عقوبة مناسبة ويؤكد على عدم إمكانية التفكير في وجود العقوبة، بل العقوبة يجب أن تتبع الأسباب والمسببين وليس الضحايا، فالعلل التي تدفع إلى الإجرام هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية، فوظيفة الجماعة أو المؤسسة السياسيّة هي توفير فرص العمل وليس التفكير في العقاب كما أن مهمة القضاة تنحصر تقريبا في إجبار الناس على العمل » [2]، فالمنازعات كما ذكرنا سابقا غائبة ونادرة في المجتمع اليوتوبي، وعليه يفقد القضاة وظائفهم، ويصبحون عالة على المجتمع، أو يتقاضون أجورا بدون أن يمارسوا أعمالهم ..فالوظيفة الرئيسة هي الأمر بالعمل، لأن البطالة هي أم الجرائم .

[1] المرجع نفسه، ص : **85**

[2] سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس **1961** ص :**29** (د.ط)

. توماسو كامبانيلا: **1568-1639**

راهب وفيلسوف وشاعر، ومنجِّم ايطالي، انتسب إلى النظام الدومينيكاني، « حيث أتيحت له فرصة إرواء عطشه اللامحدود إلى المطالعة، حيث قرأ دون تمييز أعمال الفلاسفة، والأطباء، والرياضيين، والقانونيين، والسياسيين واللاهوتيين، والإنسيين والشعراء، وعلماء البيان، والبلاغة، من قدامى ومحدثين ..ولم يتأب عن مطالعة مؤلفات في العلوم الخفية والتنجيم، بل السحر أيضا، واستطاع أن يتمثل كل ما كان يطالعه بفضل ذاكرته وقدرته التفكيرية الاستثنائية » [1]، بدأ حياته كاتبا ومؤلفا ولكن سرعان ما اصطدم بمحاكمات، انتهت بأكثر من عقوبة واحدة في عاد **1591**، حكم عليه بالحبس في نابولي بسبب مؤلف له مشهور عن الإثبات الفلسفي، وبعد ذلك تعاقبت المحاكمات عليه، وفي عام **1597** قدم للمحاكمة مرة أخرى بسبب أفكاره حول مثاليته، وبسبب دفاعه عن الجمهورية التيوقراطية، ومهاجمته للكنيسة، وحوكم مرة ثانية عام **1599**، حيث تظاهر بالجنون، ورغم تعذيبه طويلا، فقد ظل على موقفه حتى صدر الحكم بالسجن المؤبد في عام **1602**وظل في السجن طوال **27** عاما، دون أن يتغير موقفه ودون أن يتساهل في آرائه وأفكاره جاعلا من فلسفة الوحدة السياسيّة في الجنس البشري، مبدأ مطلقا يفسر فلسفته في الحركة، وخلال وجوده في السجن لن تنقطع كتاباته، ومراسلاته مع العالم الخارجي وفي سنة **1626**استطاعت الحكومة الاسبانية أن تحرّره من السجن، وفعلا انتقل إلى روما حيث سمح له البابا اوروباتو الثامن بالإقامة ومزاولة نشاطه الفكري من جديد، فعاد يدافع عن فكرة الوحدة جاعلا من فرنسا محور تصوره للعالم السياسي الجديد، وعلى ها الأساس، ساعد سفير فرنسا كامبانيلا على مغادرة ايطاليا حيث قضى بقية حياته في باريس، تحت حماية ملك فرنسا لويس السادس عسر، إلى أن توفي في **1639**، وترك مجموعة ضخمة من المؤلفات الفلسفيّة والسياسيّة تصل إلى حوالي ثلاثين كتابا، أهمها كتاب « مدينة الشمس » الذي هو نموذج من اليوتوبيا يملك قوة في الحضور الفكري الآن، وقبل التعرض لمبادئ المواطنة في مدينة الشمس نشير إلى بعض المؤلفات، ومنها كتاب « دلالة الأشياء والسحر » الذي عرض فيه آراء تليزيو يعرف فيه السحر بأنه فن استخدام قوى النجوم وتأثير الإرادة الإنسانية في الطبيعة [2]، وهذا الموقف يضعه في موقع التناقض والمفارقة مع غاليلي، والكتاب الثاني الذي هو « دفاع عن غاليليو»الذي كتبه في **1622**، تضمن تصورات الحرية الفكرية التي كانت عنوانا لعصر النهضة، إذ « دعا فيه الكنيسة إلى ترك الحرية للبحث القائم على التجربة، لأن كتاب الطبيعة إذا درس درسا عميقا بان متفقا مع الكتاب المقدس ..» [3]، أما كتاب «في الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا »فيلتقي فيه مع ديكارت إلى حد بعيد، ويقيم فيه آراءه وآراء تيليزيو على

---

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية **1997** ص : **511**

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة **1986** ص :**37**

[3] المرجع نفسه، ص :**37**

أساس عقلي، اما كتاب مدينة الشمس فيعرض فيه أفكاره الاجتماعية ناحيا منحى أفلاطون في الجمهورية وتوماس مور في يوتوبياه.

تقوم فلسفته على ثلاثة مبادئ أولا اعتبار الفلسفة أداة التجديد للضمير الإنساني، بكل دلالاتها الأخلاقية والدينية، ثانيا الوجود السياسي يتمركز حول ثلاثية فلسفية هي السلطة، الحب والحكمة، ثالثا الدّولة المثالية هي تلك المدينة التي يمكن أن توصف بأنها جمهورية، يسيطر فيها مبدأ النوعية على جميع عناصر الوجود الاجتماعي، فهو على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود من أوائل المناهضين لفلسفة أرسطو، وللعلم المدرسي ..الذي ساد الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، كما أخذ بالنظام التراتبي للكون والموجودات الذي كان سائدا في العصور الوسطى .. [1]، ويمكن القول أن العوامل الكامنة وراء كتابة «مدينة الشمس» هي العوامل السياسيّة إذ أن معاناته وشعوره بالاستلاب، وغياب حق الحرية الذي تقوم عليه فلسفة المواطنة في المجتمع السياسي أو المدني، كانت من وراء التفكير في الكتاب الذي كان مشروع إصلاح سياسي، كما أن انتقاده لأرسطو جعل من فعله جريمة لا تغتفر في عرف الكنيسة آنذاك، فاتهم من خلالها بالزندقة والهرطقة، كما أنه شارك في المؤامرة لطرد المحتلين الأسبان، أما العوامل الدينية فهي إيمانه واعتقاده القوي في الخوارق والتنجيم الذي هو نوع معرفي غير مقبول من طرف المؤسسات الدينية لحد الساعة، كما أن التأثر بالمفكر أو المنجِّم نوستراداموس **1566/1503** يبدو جليًّا في عقيدته وفي تصوراته السياسيّة في كتاب مدينة الشمس وما يمكننا قوله أن الاعتقاد بأفكار حرة تجاوزية للواقع السائد تشكل مشكلة، فالمعاناة الفكرية والوجدانية التي يعيشها المبدع الحرفي عصر الظلامية، لا يمكن إدراكها بنفس التجربة التي كان يعايشها صاحبها.

يصوِّر كامبانيلا العلاقة بين الحاكم والمحكوم بأسلوب فني رائع وجميل، تظهر فيه قدرته التصويرية، ومعرفته العميقة بالبنية السيكولوجية للمجتمع أو الشعب، فيقول: « الشعب دابة لها مخّ مشوش غبي، لا تعرف قوّتها، ومن ثم تقف محمّلة بالخشب والحجارة، تقودها يدان هزيلتان لطفل بالشكيمة واللجام، إن رفسة واحدة تكفي لتحطيم القيد، ولكن الدابة تخاف وتجبن، وتفعل ما يطلبه الطفل، ولا تدرك قدرتها على إرهابه، وأعجب من هذا أنها تكبل نفسها، وتكمّم لسانها بيدها، وتجلب على نفسها الموت مقابل دريهمات يتصدق بها الملوك عليها من خزانتها هي، إنها تملك كل مابين الأرض والسماء، ولكنها لا تعرف ذلك، وإذا هبَّ إنسان لينطق بهذه الحقيقة، لقتلته دون أن تغفر له ذنبه» [2]، فالسياسة والأخلاق عند كامبانيلا من سنخية واحدة، ولا يمكن الفصل بينهما، فهي ليست علما قائما بذاته، بل هي قائمة على محبة الإنسان لنفسه بالمعنى المتقدم، ومحبته للمجتمع الذي هو شرط أساسي في وجوده، وحلم كامبانيلا يتجلى في الرغبة في إيجاد

---

[1] عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص :**386**

[2] ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، المجلد السابع، ترجمة فؤاد اندراوس، دار الجيل، بيروت، ص :**302** (د.ط.ت)

إمبراطورية كبرى، يسيّر شؤونها مجلس من الملوك بإرشاد البابا، وأفضل تنظيم هو النظام القائم والمبني على أساس العلم الطبيعي والفلسفة، فيتولى شؤون السياسة والتدبير العلماء والفلاسفة، ونلاحظ تقاطعات بينه وبين أفلاطون في مسألة الاهتمام بالتربية الجنسية أو التنظيم الجنسي رغبة في تكوين المواطن القويّ والصالح ، ويبدو أن الإشارة التي يرمي إليها ليست الشيوعية الجنسية بل النظرة إلى الغريزة الجنسية من حيث وظيفتها الطبيعية، وليس من حيث صورتها الشكلية التي تعكس اللذة، كما أن التربية المواطنية عند كامبانيلا تقوم على القدرة والقابليات، فالتكليف الوظيفي ليس قسريا، وفوق إرادة المواطن، بل ينبع من إرادة المواطن، وتعلقه بالفعل أو الممارسة ، وكل عمل هو ممارسة وفعل أخلاقي، ولا يوجد عمل دوني أو محتقر، والعدالة تتحقق في منح المواطن من نتاج العمل على قدر حاجته وفضله، فينتفي الظلم والفقر، وتنظيم العمل وفقا لقدرات المواطن يمنح الفرصة للبحث والمعرفة خارج أوقات العمل، أما العمل المرهق، والذي لا يراعي القابلية يجعل المواطن يعيش حالة الاغتراب في العمل، وحالة الاغتراب الإنساني بسقوطه في غياهب الجهل وبالتالي الرذيلة، والنص الآتي يبين هذه الدلالة: « يبلغ تعداد سكان نأبولي سبعين ألف نسمة، ولكن ليس بينهم أكثر من عشرة آلاف أو خمسة عشر ألف شغيل ولذا ينهك هؤلاء أنفسهم في عمل يتجاوز قواهم، أما في مدينة الشمس، فنظرا إلى أن الأشغال موزعة بالتساوي، فلا أحد يعمل أكثر من أربع ساعات يوميا ...»[1] فتنظيم ساعات العمل قاعدة لحرية المواطن العامل، كما أن الدّقّة التي يخضع لها مجتمع الشمس هو مجتمع يوتوبي تسقط فيه الملكية الخاصة وتنتهي الأسرة وتقوم الحياة الجماعية وتنتهي الفردية تماما، إذ يتم التخطيط لكل شيء ومراقبة كل الأفراد والوفاء بحاجاتهم المادية والروحية، وهو ما يريح الإنسان من عبء المسؤولية والاختيار ويحل المشكلات والتناقضات الاجتماعية والتاريخية كافة، ومدينة الشمس في نظر الأستاذ عبد الوهاب المسيري هي انعكاس لعالم الطبيعةالتي لا يحكمها سوى القوانين الطبيعية، وأعظم الرجال هو من يفهم هذه القوانين ويوظفها،ويوجه حياة المدينة لتكون على وفاق تام مع الكون والطبيعة .[2]

مدينة الشمس:

كتاب مدينة الشمس، يجسّد ويؤرِّخ لحياة الفيلسوف أكثر مما يعبر عن الفكرة الحقيقية والمشروع السياسي الذي كان كامبانيلا يطمح إليه، فالطبعات التي تزامنت مع وجوده في هذا العالم، تعرضت لتنقيح وزيادات ارتبطت بمداراة كان من اللازم القيام بها للحفاظ على حياة الفيلسوف، وعليه فالنسخة الأولى التي كتبها كما تقول ماريا لويزا برنيري في شبابه عندما كان جسده مقيّدا وعقله لا يزال حرا » [3]، هي اصحّ

[1] إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية **1988** ص :**317**
[2] عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة **2001** ص :**261**
[3] ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص :**125**

نسخة وأقرب إلى عقل كامبانيلا وقلبه ، ويصوِّر عنوانها فكرة إصلاح الجمهورية المسيحية طبقا للوعد الذي وعد به الله القديسة كاترينا والقديس بردجيه، يستخدم كامبانيلا الحوار بين الفارس هوسبيتالر وبحار من جنوة يصف المدينة المثالية التي زارها خلال إحدى رحلاته، وتقع مدينة الشمس بالقرب من تابروبان، فوق سهل مترامي الأطراف ، وهي مقسَمة عل هيئة دوائر، لكل دائرة أربع أبواب، وللوصول إليها يجب المرور عبر أربع شوارع، ويوجد معبد في مركز الدائرة، والملاحظ أن هندسة أو مخطط المدينة أقيم بدافع أمني بحت وهو حماية المواطنين من الغزوات والاعتداءات الخارجية، فالأمن من القيم الأخلاقية الأساس التي تقوم عليها المواطنة، فغياب الأمن والأمان داخل الوطن يفقد المواطن القدرة الأولية لممارسة حقوق المواطنة، فالخوف عن الذات والأهل يدفع المواطن إلى التفكير فقط في الآليات اللازمة للحماية، وتصبح الحقوق الأخرى للمواطنة ثانوية، ولا نجد في التراث السياسي تلك القصة الفارسية التي تنصُّ على مايلي:عند وفاة الملك يترك الناس لأشهر دون ملك، فتشيع الاعتداءات والانتهاكات ...حتى يشعر المواطنين بضرورة الحاكم وضرورة امتلاكه جميع الصلاحيات، فالأمن قيمة وورقة بيد الحاكم، وسنتعرض للنظام السياسي في مدينة الشمس .

الملك العادل الذي يسمى الشمس «لديهم أمير مقدس يسمى «o»[1] ـــ أما ول ديورانت فكتابة اسم الحاكم بهذا الشكل **Hoh**[2]، ومعناه في لغتنا « البحار » الميتافيزيقي وهو رئيسهم الروحي والزمني ويرجع إليه في كل الأمور [3]، فهو يترأس السلطة السياسيّة والإدارية لهذه المدينة، فهو: « ميتافيزيقي من جنس الكاهن الأعلى، يملك العلم الكلي والسيادة المطلقة، والذي يقترب أو يشبه في الميتافيزيقا الجوهر الأول ..»[4] وصلاحياته الدستورية ليست مطلقة، بل نجد السلطة السياسيّة موزعة بين مجموعة من الهيئات، فهي تتركب من مجلس استشاري يقوم بمساعدة الحاكم في تسيير شؤون البلاد، ويمكن اعتبارهم باللغة السياسيّة المعاصرة وزراء، أو بلغة النظام الملكي أمراء، وهم «وزير القوة » المكلف بشؤون الحرب والسياسة، سواء كانت سلطة القرار، أو الاهتمام بشؤون الحكام العسكريين والمحاربين، والجنود والذخيرة، والتحصينات، ووزير أو أمير المعرفة «الحكمة » **Sapience** والمسئول عن جميع العلوم، وعن الدكاترة، والأساتذة المتخصصين في الفنون الحرة والآلية، ويسا عده عدد من المشرفين أو القضاة مساو لعدد العلوم، وهم المنجِّم، وعالم الكونيات الكوزموجرافيا، والعالم في الهندسة، والفيزياء، والبلاغة، والنحو، والطبيب والعالم في السياسة والأخلاق ، ولهؤلاء العلماء كتاب واحد وهو كتاب الحكمة يقرأ على الشعب كله حسب

---

[1] المرجع نفسه ص :**128**

[2] ديورانت، ول، قصة الحضارة، المرجع السابق، ص: **303**

[3] **Librairie Droz ،traduction française Arnaud tripet ،La Cité du soleil ،Tommaso Campanella**
2000 P:6 ،5eme tirage،Genève

[4] librairie philosophique de ، Tome second،Histoire de la Science Politique ، Paul،Janet
p256،1872، Paris،2edition،ladrange

تقليد الفيثاغوريين، ويمكن القول أن سلطة المعرفة شبه حاليا جميع الوزارات المتعلقة بالتعليم والتكوين المعرفي سواء كان مرحليا أو تعليما أكاديميا، أما أمير الحب فهو المسئول عن الشؤون الاجتماعية والأسرية، وتنظيم العلاقات بين المواطنين، وعليه فالنظام السياسي في مدينة الشمس يتركّب من الحاكم الأعلى «الشمس»، ثم يليه في التراتبية أمير القوة **Pon**، وأمير الحكمة **Sin**، وأمير الحب **Mar**، حيث يمثّل هؤلاء الهيئة التنفيذية، وبجانبها« توجد جمعيتان تشريعيتان إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع، والثانية تتألّف من جمهور الشعب ولها الفصل في أمور السلم والحرب وإقرار القوانين »[1].

الأخلاق و المواطن :

من خلال المعطيات السابقة يبدو أن النظام السياسي موزع بطريقة تقوم على منطق العقل والعلم، فترأس شخص هرم السلطة مسألة ضرورية ، ولا يمكن الاستغناء عنها، كما أن الحاكم الأعلى ليس مستبدا بالصلاحيات الإدارية بل هي مقسمة بالعدل على الأمراء الثلاث « أمير الجيش، وزير الدفاع ، أمير الفكر، الحكمة، أمير «الحب، فالفضاء التعددي ظاهر في التركيبة السياسيّة للمدينة، فالحرية السياسيّة موجودة في المشاركة السياسيّة التي يقوم بها المواطنين، فالحرية ليست هي العمل وفق الأهواء، فصرامة القانون ضرورة لازمة للتسيير السياسي، وقد قامت الأستاذة عطيات أبو السعود بتصوير هذه الصرامة فتقول:« ننتقل الآن من الحرية الليبرالية، وتسامح الأديان في يوتوبيا توماس مور إلى الوجه الآخر لهذه الحرية، إلى النظام الصارم الذي يضع كل شيء في موضعه [2]»، فأسلوب الصرامة في التعاطي مع المواطنين أدى إلى تعدد التأويلات لفكر « كامبانيلا »، ومواطن مدينة الشمس يمارس المواطنة في أعلى صورة وهي تغيير الحاكم والأمراء، يقول ويل ديورانت: «..وكل موظفيها صفوة مختارة، وهم قابلون للعزل عن طريق جمعية وطنية تضم كل من بلغ العشرين من سكان المدينة، وهؤلاء الموظفون المختارون على هذا الأساس، يختارون بدورهم رئيس الحكومة الكاهن الذي يسمى «هو Hoh»...» [3]، والرؤساء الثلاثة عشر يجتمعون برئاسة الميتافيزيقي كل ثمانية أيام للبتّ في تعيينات رؤساء المقاطعات أو دوائر المدينة ، أما الأمراء الثلاث عشر فينتخبون في اجتماع عام يحضره الجميع رجالا ونساء ....» [4].ويشير كامبانيلا أن شروط الحاكم الأعلى ليست معطاة للجميع ، يقول: «لا يستطيع أحد أن يصبح « o» إذا لم يكن ملما بتواريخ الشعوب وطقوسها وقرابينها وقوانينها، ثم يجب أن يكون على دراية بجميع الفنون الآلية، وأن يتعلم منها كل يومين فنا جديدا، وعليه أن يعرف جميع العلوم كالرياضيات والفيزياء والتنجيم، كما أنه ليس في حاجة إلى معرفة اللغات لأن لديه مترجمين ...كما أنه يجب أن يتخطى الخامسة والثلاثين لكي يتسنى له الحصول على مثل هذا المركز وأن

---

[1] مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة **1966** ص :**182** (د.ط)

2 عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص :**386**

[3] ول ديورانت، المرجع نفسه، ص : **303**

[4] Campanella ، Léon Blanchet ، librairie Félix Alcan ،PARIS ،1920 ،P 499

يستمر في شغل منصبه حتى يتم العثور على رجل يفوقه علما وقدرة على النهوض بأعباء الحكم ..» [1]، فالحاكم يملك جميع الصلاحيات مادامت الشروط متوفرة فيه، وإذا غابت وجب عزله و إقالته، وهذا هو جوهر المواطنة، ومن الإشارات اللطيفة الواردة في كتاب مدينة الشمس عن الوطنية والمواطنة، ما جاء في ثنايا الحوار حول المشاعية، فإذا كان كل شيء مشاع، والضروري متوفر للجميع، فلم العمل، وما الغايات التي ستحرك المواطن نحو العمل ؟يبدو أن بداية الحوار تبدأ بالإقرار بالعجز عن مناقشة الفكرة، والجواب كان أن الدافع إلى العمل والاجتهاد هو الوطنية أو المواطنة: « لا يمكنني أن أناقش هذه الفكرة، وكل ما أستطيع أن أقوله لك هو أنهم يحبون وطنهم حبا صادقا عجيبا، بل إن حبهم لوطنهم أعظم من حب الرومان لبلادهم، لأنهم ذهبوا في التخلي عن الملكية إلى حد أبعد منهم بكثير، وأعتقد أن القسيسين والرهبان، عندنا لو استغنوا عن العائلات والأصدقاء، وعن أي طموح إلى المناصب العليا، لأصبحت ملكياتهم أقل مما هي عليه وتشربوا بروح القداسة والإحسان للجميع .»، فالمواطنة هي إقصاء كل انتماء للذات، ولغير الوطن، والحياة من أجل الوطن فقط.

تعتمد الممارسة السياسيّة أساسا على القيم الأخلاقية، وتطبيق ومراقبة ممارسات المواطنين لمدى التزامها بالقيم أو انحرافها عنها، يقول **B. Malon**: « التدخل الحكومي ليس له حد لأن جميع القيم الأخلاقية مطلوبة، فالقانون منح هذه القيم بعدا أو صيغة رسمية، فحتى القضاة يعينون طبقا للسلم الأخلاقي فالشهامة أو الأريحية و الشجاعة، العفة، الكرم، العدل و الإنصاف، الحذق، الحقيقة.. [2]، ومنه يتبين لنا أن الدلالات الأخلاقية المتضمنة في اليوتوبيات هي مصدر استقى منها رجال السياسة مبادئهم أو بالأحرى شعاراتهم، فالمفكر **Villegardelle** المترجم الوفي لتوماس مور، وكامبانيلا يصرّح بأن مدينة الشمس أعلى من اليوتوبيا لتوماس مور [3]، فالمعرفة رأس القيم التي ينبغي التحلّي بها، لدرجة تصل بالمواطن إلى عبادة المعرفة، فالمعرفة بجميع العلوم فريضة، لأن الارتقاء الإنساني لا يتم إلا بها فهي القوة التي تمكننا من التحكم في الطبيعة، كما أن لغات التواصل العالمي ينبغي على مواطن مدينة الشمس التمكن منها جميعا، يقول كامبانيلا: «..وقد أظهرت تعجبي من معرفتهم الواسعة بالتاريخ، فأخبروني أنهم يعرفون لغات كل الأمم، لأن من عادتهم إرسال السفراء إلى جميع بلاد العالم لتعلم ماليها من خير أو شر، وقد حصلوا من ذلك فوائد جمة...» [4]، فالغاية من المعرفة، والتمكّن من لغات العالم، هي المعرفة أو العلم بالتجارب الأخلاقية للأمم.

تشير الظروف التاريخية لفكرة المشاعية، أن امتعاض المجتمع البشري خلال حركته التاريخية من الملكية الفردية، ومن النتائج السلبية التي استتبعتها، فالمشاعية في التصور الأفلاطوني متعلقة بالمسألة الجنسية أما عند

---

[1] ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص **133**

[2] Malon، B، Précis historique et pratique de socialisme، feiix alcan، paris 1892، p 25

[3] Ibid، p، 24

[4] ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص **130**

كامبانيلا فتتجاوز المسائل الجنسية إلى المجد والمال والمعرفة واللذات، يقول كامبانيلا: «كل الأشياء مشتركة بين السكان، ويقوم القضاة بالإشراف على إدارتها، ولا يقتصر الاشتراك على الطعام، بل يشمل المعرفة والمباهج والمسرات وأوجه التشريف والتكريم، بحيث لا يستطيع شخص أن ينفرد بتملك أي شيء..[1]، فالملكية الفردية رأس الخطايا وأم الآفات الاجتماعية، فالتفاوت في ملكية الأشياء يخلق حالات الحرمان وبالتالي تتولد الجرائم، فالغنى والفقر ليس جبرية فوقية « لاهوتية »بل هي جبرية إنسانية، وفي الفقرة التالية يبرر كامبانيلا تصور المشاعية: « ...إن الملكية ...هي الأًصل في حب الذات، فالأب الحريص على أن يهيئ لابنه الثروة والترف، إما أن يسعى للاستحواذ على الثروة العامة، وذلك إن كان قويا وجريئا، وإما أن يصبح جشعا ومنافقا إذا كان ضعيفا، ولو جرد الناس من حب الذات لما بقي إلا الحب الذي يجمع بين أعضاء المجتمع »، ولذا نجد مؤرخو الفكر الاشتراكي يضعون كامبانيلا في مصاف رواده على قاعدة المشاعية المطروحة في مدينة الشمس .

يلتقي كامبانيلا مع أفلاطون في مسألة اختيار المرأة لإنجاب مواطنين صالحين، ولكنه يمنح صلاحية هذا الاختيار لأمير الحب الذي يشرف على زواج الجنسين ليستوثقوا من أنهم يتصلوا بعضهم البعض لينجبوا أحسن الذرية، فسكان مدينة الشمس كما ورد في الحوار يسخرون من الآخرين الذين يهتمون بنتاج الخيل والكلاب، ويهملون نسل الإنسان، ومن الأولى التفكير في النوع وكماله لأنه المجسد الحقيقي لله في الأرض، كم أن القضاة في مدينة الشمس حددوا للزواج أو اللقاء الجنسي سنا معينة فهو للرجال **21** سنة وللنساء**19** سنة [2]، فالتحاد أو اللقاء الجنسي ليس الغرض منه فقط الحفاظ على النوع أو تحسينه بل أيضا لتحسين العمل الجماعي .، فعلى حد تعبير بول جانيه: يجعل كامبانيلا من مهام القضاة مراقبة العلاقات الطبيعية الحرة للنوع البشري، ويكلف شرطة مستبدة ومتسلطة وفضولية بمتابعة العواطف الشخصية، إذ تجاهل حقوق القلب والكرامة الفردية..»[3] .

تحتل العلوم المكانة الرئيسة في التربية والتعليم في مدينة الشمس، إضافة إلى العمل اليدوي، وفلسفة التربية تقوم على أسس فنية رومانسية، فالتصوير على رأس الديداكتيك البيداغوجي في هذه المدينة، فالتدريس بالعرض أو بما نسميه حاليا المجلات الحائطية يعتبر وسيلة ناجعة في تكوين المتعلّم، فالعين أو الملاحظة الحسية هي نافذة مواطن مدينة الشمس نحو المعرفة ونحو آفاق الكون، ويتولى التدريس أو التكوين المرحلي أربعة من الشيوخ الذين يتولون التدريس ..وفي سن السابعة يتعرفون على المعارف أو المهارات الحركية ..« يتعلم كل فرد جميع أنواع الفنون..وبعد بلوغ الثالثة من العمر يتعلم الأطفال اللغة وحروف الأبجدية بالمشي حول

---

[1] المرجع نفسه، ص :**130**

[2] Léon Blanchet, Campanella-librairie Félix Alcan .PARIS. 1920-p:499

[3] Paul Janet- Histoire de la Science Politique-to:2-librairie philosophique de lad range -2éd-paris-1872-p:257

الدوائر في أربعة صفوف يقودهم أربعة من كبار السن الذين يتولون التدريس لهم، ويعودون حتى سن السابعة...ويؤخذون في جولات حول الورش الخاصة بالحرف المختلفة كالخياطين والنقاشين والصائغين ..لكي يكتشفوا ميولهم واستعداداتهم...فالتربية على حب الوطن تبدأ بتكوين القاعدة المعرفيّة للمواطن وليس التجهيل، لأن خطر الجاهل أكبر من خطر العارف أو العالم، ومراعاة القدرات فيحد ذاته عدل وإنصاف .

العمل والمعرفة هما عماد مجتمع المدينة التي أسسها كامبانيلا في فكره قبل أن يجسدها في كتابه، ومعاناته مع التعذيب الذي رافقه طيلة حياته و الذي استمر في إحدى الحالات مدة أربعين ساعة [1]، فالعمل دون معرفة جنون، والمعرفة دون عمل عبث، إذ أشاد كامبانيلا بفضل العمل الإنساني ونعى على هؤلاء الذين يأكلون من عمل غيرهم، فهؤلاء في الدّولة أشبه بالعقيمات، فالعمل واجب على كل مواطن، ولكن مراعاة الاستعدادات والفوارق الفردية والجنسية ضروري لتحقيق الإنصاف، فعمل الأنوثة يختلف عن عمل الرجال، فيجب إذن أن يكلف كل مواطن بالعمل الذي يناسب استعداده، لأن العمل فضيلة إنسانية، ولا يجب أن ننظر إلى مقامات الرجال ودرجاتهم الاجتماعية، فهذه تحدّد بالعمل والخدمات في سبيل المواطنين ، كما تطرق كامبانيلا لمسألة توزيع الإنتاج، فالكل له الحق في الإنتاج بحكم المواطنية، ولكن التوزيع خاضع لمقاييس العدل والإنصاف، فدرجة المساهمة في العمل الاجتماعي تشكل معيارا في عدالة التوزيع، ومتى كان العمل مفروضا على كل مواطن، والإنتاج موزعا بحيث يكفل إسعاد كل مواطن، انتفت في المجتمع غرائز الأنانية وحب الأثرة وقوى التضامن المادي والروحي بين أعضائه.ومتى اطمئن المواطنون إلى تحصيل أرزاقهم وتوفر لهم ما أرادوه، انصرفت جهودهم إلى تحصيل العلم والمعارف وإلى التفلسف والمساهمة بنصيب فعال في الشؤون السياسيّة والاجتماعية.

على العموم يعتقد البعض من رجال الفكر والسياسة أن اليوتوبيا تقوم على إنكار سلامة المجتمع القائم والتشكيك في إمكانية إصلاحه. ومن هذه الزاوية فهي تنطوي على مشروعات نظرية منفصلة عن الحقائق الاجتماعية القائمة والتطور التاريخي الذي قاد إليها، فهي تتعامل مع النظام الاجتماعي في لحظة معينة كحقيقة مستقلة عن زمانها ومكانها وتاريخها، أي بكلمة أخرى، منفصلة عن حقيقتها كتجمع إنساني ذي هوية تاريخية، فهي لا تنظر أبداً إلى «الإمكانية» الفعلية لتحول المجتمع المنظور إلى مدينة فاضلة طبقاً للتصور المقترح إذ يميل أكثر دعاة المدينة الفاضلة إلى اعتبار الطبيعة الإنسانية فاضلة، وأن ما يعرض للفرد من آثام هو ثمرة للظروف الاجتماعية.وهذا ما نلاحظه في كتاب: يوتوبيا للسير توماس مور، وإذا جرى استبدال هذا المجتمع بمجتمع جديد فاضل، فسوف يزول الإثم وأسبابه من حياة الجماعة بصورة أوتوماتيكية. يعتقد هؤلاء الدعاة أيضاً بأن الإنسان مؤهل لبلوغ درجة الكمال، وينادون بضرورة إصلاحه وتمكينه من بلوغ تلك

[1] ول ديورانت ، المرجع نفسه، ص302

المرتبة. طبقاً لهذه الرؤية فإن غرائب حياة الإنسان وما تنطوي عليه من نوازع شريرة ليست جزءاً من طبيعته الإنسانية. وهم ينادون بهذه الرؤية في مقابل تلك التي تقول بأن طبيعة الإنسان وجوهره ينطوي على نوازع الخير والشر معاً كما ينطوي على أسباب السعادة وأسباب الشقاء، وأن تغيّر شروط الحياة في بيئته الاجتماعية يمكن أن تخفف من النوازع الشريرة في الإنسان، أو تزيد نزوعه إلى الخير والفضائل لكنها لا تغيّر أبداً من جوهر الطبيعة الإنسانية التي تظل على الدوام قابلة لسلوك طريق الخير بمثل ما هي قابلة لسلوك الطريق المعاكس. لا يأخذ المثاليون بهذه الرؤية ولا يقبلون بما يترتب عليها. بل يرون أن تغيير الظرف الاجتماعي سوف يؤدي إلى اقتلاع أسباب الإثم والشقاء نهائيًّا، أي عودة الإنسان إلى ما يعتبرونه جوهره الأصلي الفاضل والخيِّر وبناء على هذه الرؤية فقد انشغل المثاليون ودعاة المدينة الفاضلة بالهدف، أي تغيير المجتمع، وركزوا على الإدارة والقيادة بوصفهما العامل الحاسم في الإصلاح. وقد قادهم هذا التركيز –كما هو متوقع– إلى إغفال موضوع الإصلاح ووسيلته الأساسية، أي الإنسان، وما ينطوي عليه المجتمع الإنساني من مشارب متنوعة، ورؤى مختلفة وتجارب متباينة. يمكن القول –مجازاً– إن المثاليين قد نظروا إلى المجتمع الإنساني كقالب جامد يتكون من أجزاء متماثلة الصفات والخصائص، وقابلة للتبديل والتعديل على يد الفئة الأصلح أو الأكمل. ومن هذا المنطلق فقد وفّرت النظريات الفلسفيّة المثالية التبرير المناسب للنظريات والمناهج السياسيّة الشمولية، ونعتقد أن الخطاب اليوتوبي هو خطاب إنسان مابالقوة لإنسان ما بالفعل، فالإنسانية الحقيقية والفعلية تتستّر في الخطاب اليوتوبي بجميع أشكاله رواية، قصة، رسم، سينما ..معبِّرة أولا عن الرفض والكبت الذي مارسه من يشترك في الصفات الخلقية ضد الآخر، فهو لا يعبّر فعليا إلا عن الكائن الحيواني، فمن وظائف اليوتوبيا الوعي بالــ ليس – بعد ' فهي على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود رسم ما قد كان وما يزال جديرا بأن يبقى في المستقبل، وهي تفصح عما لم يتكشف في الماضي .. [1]، فالمثل والقيم الأخلاقية تشكل الدافع الرئيس لكتابة جميع اليوتوبيات، فالأخلاق هي القانون بلغة السياسة، والسياسة هي الأخلاق أو الايتيقا بلغة الأخلاق، وبما أن العنف أو التسلُّط الممارس من قبل المؤسَّسات الثقافية دينية كانت أو سياسيّة كان عوامل إبداع اليوتوبيا فإن جميع اليوتوبيات مهدت لظهور مبدأ المواطنة في العهد الحديث والمعاصر، وفي الأخير يمكن القول أن القيم الأخلاقية لا تنفصل عن قيم الجمال، ولا عن قيم الحق، واليوتوبيات فن التعبير عن الأمل بالسعادة في عصر اليأس والاغتراب .فكل جميل يعود إلى اليوتوبيا .

[1] عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص :**132**

الفصل الثالث

المواطنة بين الافتراض اليوتوبي والعولمة

المبحث الأول

المواطنة والإنسان العالمي

الانسان والمواطنة :

منذ القديم أخذ هذا الإنسان في التمثُّلات، وفي أداء أدوار تمثيلية عديدة إلى الحدِّ الذي أصبح هو في حدِّ ذاته يبحث عن هذا الإنسان، فلم يجده في الواقع، فتصوره بفكره، وخلق له عالما من القيم، والقوانين، فكانت الثقافة بكلِّها، أي بجميع محتوياتها المادية والمعرفيّة تجسيدا للرغبة الإنسانية في معرفة الإنسان، وإنسان المدينة كان أعلى النماذج المدنية والسياسيّة في تاريخ التمدُّن البشري، أو المواطن الذي أسّس لمبدأ المواطنة أو لقيم المواطنة، فارتباط المواطنة بالمدينة بالمفهوم الإغريقي كان علّة وراء ظهور المواطنة العالمية التي تذوب فيها الفوارق التي شرعنتها المدينة اليونانية .

بوليس **pollis** الكلمة اليونانية التي تدل على معنى « المدينة ــ الدّولة » هي جذر الكلمة التي اشتقت منها كلمة السياسة بوليتيكس **politics**، فأثينا هي التي دلّتنا ــ على حد تعبير كافين رايلي ــ على إمكانات المدينة الديمقراطية، غير أنها أطلعتنا على إمكان قيام مدينة المشاركة، والمدينة المبدعة، وهذا ما كان يرمي إليه ــ بيركليز ــ حين قال إن أثينا معلِّمة اليونان، وينبغي لنا أن نضيف ومعلِّمة الدنيا .. » [1]، فالمدينة تحمل العديد من الدلالات، فدلالاتها، ومرادفاتها كما يقول الاستاذ بوعرفة ، « تقترب من المعنى العام الذي يفيد موطن الجماعة السياسيّة ومكان تجمُّعهم، فهي البلدة، المصر، الحاضرة، ثم أصبحت مرادفة لمفهوم الدّولة ...فلفظة المدينة في الفكر الإسلامي تدلُّ على مفاهيم جغرافية وثقافية أكثر من دلالاتها على المفهوم السياسي ..[2] ، فالمدينة بدلالتها السياسيّة ليست مكانا جغرافيا يملك مواصفات في العيش والمعمار، وهي أيضا ليست قاصرة على المجال الحضري **la ville**، بل هي كما يذهب إلى ذلك أرسطو تجمع بشري يستهدف مصلحة عامة، يمكن أن نسميها بالخير الأسمى، وبالتالي يتعلّق الأمر بتجمع سياسي، وليس فقط تجمعا جغرافيا أو سكانيا. [3] تلك هي إذن مدينة المواطنة التي هي مدينة المساهمة والمشاركة في صنع القرار، والسهر على تنفيذه، وليس كما يعتقد عامة الناس، أنها الحضور المادي في بلد ما، أو أنها تتلخص في مجموعة من الحقوق التي لا يقابلها أي التزام، وهذا الاعتقاد خاطئ لسببين الأول، أنه يقوم ضمنيا على خلط بين المواطن والمواطنة، وثانيا لأنه يخلط بين المواطنة، وأصناف الانتماء الأخرى، سواء كانت ثقافية أو دينية أو إيديولوجية أو اجتماعية، في حين أن فهم المواطنة يقتضي تحديدها في علاقاتها بالسيادة السياسيّة وبالديمقراطية، وهو ما تفطّن إليه أرسطو عندما أقرّ "المواطن بأنه مواطن المشاركة الذي يتجسّد من حيث الكم في مواطن الديمقراطية، أما من حيث الكيف فالديمقراطية التي عايشها أرسطو، والتي أعدمت سقراط، لا تحقق المواطنة البحتة التي تقتضي المعرفة والحكمة، أما في التصورات الحديثة فالديمقراطية ليست شيئا آخر عدا سيادة الشعب للشعب، وهذا يعني أن المواطن هو عنصر فاعل في الحياة العامة، وفي المدينة، ذلك

---

[1] رايلي، كافين، الغرب والعالم، القسم الأول، ترجمة عبد الوهاب المسيري،عالم المعرفة عدد**90** يونيو**1985** ص :**104**

[2] بوعرفة عبد القادر، مقدّمات في السياسة المدنية، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى **2005** ص،**35**

[3] لزرق عزيز، العولمة ونفي المدينة دار توبقال للنشر، المغرب،الطبعة الأولى **2002** ص :**14**

أن كلمة مواطن الفرنسية Citoyen ، والمشتقة من كلمة Civitas اللاتينية، تعني المدنية أو الجمهورية وبالتالي الدّولة، الفرد الفاعل، والفعال في المدينة، والفعالية في الاجتماع السياسي، وليس في المستوى الفردي أو الأسري أو الإثني، وبالتالي فالدّولة الحقّة أو دولة المواطنة هي التي يكوِّنها الشعب الذي يمارس السيادة على نفسه، وفي النظام الديمقراطي المواطن هو من يشارك في السيادة الشعبية، فيمارس حقّ الانتخاب ويختار التوجُّهات العامة في تدبير شؤون الحياة السياسيّة، هذا الترابط بين المواطنة والديمقراطية جعل "جان جاك روسّو" يقرّ بأنه:«طالما يوجد سيّد لا وجود بعد لشعب يتصف بالسيادة [1]»، فلا يمكن الحديث إذن عن مواطنة في إطار حكم استبدادي، بل هو نظام رعايا ولا يمتُّ الى المواطنة بصلة، لأنّ كلّ فرد يتعاقد مع الكل السياسي أو الإرادة العامة، وهو صاحب سيادة، وبالتالي يشارك في سيادة الدّولة من جهة كونه مشرِّع مشارك في الحياة العامة، ورعيَّة في ذات الوقت من جهة كونه خاضع لقوانين الدّولة التي شارك في تشريعها، وهو ما يتحقّق إلى حد بعيد في الدّولة الديمقراطية مادام أن النظام المثالي أو النموذجي لا زال في مستوى اليوتوبيا، فالمواطن مسئول عن الحياة المدنية، فهو يمارس المواطنة التي تتحدّد في هذا المنظور باعتبارها علاقة ولاء للسلطة السياسيّة وحماية للمواطن من هذه السلطة بما في ذلك الحماية الدبلوماسية للمواطن في غير وطنه، وهي المشاركة في الحياة السياسيّة، أي ممارسة وضمان للحقوق المدنية والسياسيّة، كم أنه منخرط في سلطة الدّولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتع بحقوق مدنية ويقوم بواجبات تجاه الدّولة التي ينتمي إليها، وفكرة الانتماء تحيل إلى كون المواطنة مرتبطة بهوية وطنية خاصة، وبالتحيّز الإقليمي والتاريخي الذي يعين متغيِّرات انتماء الأفراد.

كما أن فكرة الانتماء تكون موضع خلاف سببه الخلط بين المواطنة والحضور المادي في بلد ما في حين أنّ المواطنة تتجاوز محدود الحضور المادي مثلما أقر ذلك "أرسطو" في قوله: "لا يكون المرء مواطنا بمحلّ الإقامة وحده"، ففكرة العلاقة بين المواطنة والثقافة الوطنية تمثِّل موقع خلاف بين الشرائح أو بالأحرى بين الدارسين، والذي يرجع إلى الخلط بين المواطنة وأصناف الانتماءات الأخرى، خاصة وأنّ هذا الخلط يفتح على مخاطر قد تؤدي إلى الاستبداد السياسي، بما أنّ هذا الخلط يقضي على التنوع والاختلاف الخلاق.

وهذا يعني أن المواطن بقطع النظر عن انتماءه الثقافي أو الديني أو الاجتماعي أو الأيديولوجي يمارس، وبطريقته الخاصة، المواطنة كما تحدّدها قوانين الدّولة التي ينتمي لها، ومن هنا بالذات تتولّد ضرورة التمييز بين المواطن والمواطنة، فالمواطنون ليسوا قطيعاً أبلها لا يستطيع غير أولي الرأي والمعرفة قيادته، بل هو قَطعاً الوحدة الأساسية في بناء الوطن، وذلك بتواجده الفاعل الايجابي، وليس كينونته المنفعلة السلبية. ودون الاعتراف بالمواطن ودوره الفاعل لا يمكن أن يكون هناك وطن، بل مزرعة كبيرة أو سجن محكم الإغلاق، والوطن في النهاية، هوالوطن كما نراه وكما نصنعه ونعيشه، وليس وصفة جاهزة أو قراراً دولياً. وقد

[1] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، المرجع نفسه، ص :28

لخصت الموسوعة البريطانية المواطنة الفاعلة وآلياتها في التعريف التالي: « المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدّولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدّولة، والمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وهي على وجه العموم تسبغ على المواطنة حقوقا سياسيّة مثل حق الانتخاب، وتولي المناصب العامة » [1]، وبالتالي فإن الخصائص العامة للمواطن تظهر في المسلمات التالية أنه ينتمي إلى وطن أي إلى قطعة من الجغرافيا آهلة بسكان، وتحكمها دولة قوية، كما أنه يخضع لحكم مركزي يسجِّل ويحصي ويحمي كل التابعين له، كما يتمتّع بجملة من الحقوق السياسيّة منها المساواة والحرية التي تمكنه من المشاركة في تسيير الشأن العا م، وله الحق الملكية على ذاته وعلى ما استطاع الحصول علية بوسائل شريفة، فالبعد المميّز للمواطنة الحديثة والأثينية الارتباط بالمدينة أو بالنظام السياسي للمدينة، ولكن إذا كان المواطن إنسانا بالأصالة، فلم لا تكون المواطنة تابعة للأصالة الإنسانية ؟ أو بصيغة أدقّ هل يمكن تصور مواطنة عالمية تتجاوز حدود الجغرافيا وقيود الإثنية ؟

1. المواطنة العالمية:

بداية ينبغي ضبط وتحديد دلالة العالمية، فهي كلمة مشتقة من كلمة **universel**، وأصل الكلمة **univers**، وهي تعني العالم والكون والمجال والميدان، أي **monde**، **cosmos**، **espace**، **world**، **globe**، وهي تأخذ معاني متعددة منها دلالة العام ، ودلالة الإجماع، ودلالة الشمول، ودلالة الكوكبية **Globalisation**التي تطلق أيضا على العولمة، فالعالمية تعالٍ على الطابع الخصوصي والمحلي، وتخطي للانتماء الإثني، فالمجتمع العالمي الكوسموبوليتي، متعدد الأعراق والجنسيات والطوائف، وبما أن المواطنة سواء كانت عالمية أو فردية فإنها ترتبط بالمواطن، وسنحاول التعرض لدلالة المواطن العالمي كشخص إحساسه بالاستغراق والتوحد موجها أساسا نحو عالم اجتماعي كبير، يخرج عن النطاق المحدود لمجتمعه المحلي..» [2]، فالمواطن العالمي ليست فكرة أو ابتكارا للعقل البشري فحسب بل هي جزء من خصائصه الماهوية، فهو بصفاته يتقاطع مع الجميع، وعليه فعالميته ليست فقط إمكانية بل حقيقة، فالعمل على بناء الوطن العالمي هو هاجس الإنسانية المعاصر، فالإنسان لا يستطيع أن يغض النظر عما يجري حوله، ومن هنا فإن شقاء بعضنا يجب ألا يكون منطلقا لسعادة بعضنا الآخر، لأن، بؤس بعضنا يشكّل بؤس الإنسانية برمتها على حد تعبير « كامارا بوباكار**Camara Boubacar**[3]، والملاحظ أن التأسيس الفلسفي للمواطنة العالمية بدأ منذ القدم وكانت البداية مع المدرسة الرواقية التي نادت بفكرة القانون الطبيعي التي أخذت مع الرومان بعدا قانونيا، وأخذت بعدا دينيا مع الديانة المسيحية و الإسلامية ..

---

[1] The New Encyclopedia Britannica-p332

[2] قاسم حجاج، العالمية والعولمة ، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، الطبعة الأولى،**2003**، ص :**69**

[3] مفكر سينغالي معاصر

«أ» الرواقية والمواطن العالمي:

يعتقد الكثير أن المدينة « cité» أول نموذج سياسي عرفته البشرية، ومنه استمدت الأنظمة السياسيّة وفلسفات الحكم مبادئها وقواعدها، ولكن في الحقيقة أن المدينة عند اليونان كانت تعبيرا وتجسيدا للانقسام السياسي للمجتمع اليوناني، «فاليونان كانت مقسّمة إلى عدة دول، منغلقة على نفسها كلٌّ في مدينته، إذ أن الروابط السياسيّة كانت غائبة بين المدن، والتعامل مع أفراد المدن الأخرى كان تعاملا مع الأجانب، فالأفراد لا يعتقدون أن ما يجمعهم مع الآخرين هو الخاصية الإنسانية، بل العضوية في المدينة [1] »،وعلى هذا الأساس بدأ البحث عن المدينة الفاضلة التي تذوب فيها الحواجز المصطنعة التي أقامها حجاب الجهالة، ففكرة المواطن العالمي والدولة العالمية مظهر لهذه الرغبة، ولهذا البحث، ومدينة المواطن العالمي التي تبنّتها الرواقية، والتي هي من أكبر المدارس الفلسفيّة اليونانية، بعد المدرسة الأفلاطونية والأرسطية، والتي صنّفت إلى ثلاث مدارس، المدرسة اليونانية القديمة التي أسسها زينون الكيتومي « 336–246، ق.م»، ثم خلفه كريسيبوس « 282–204ق.م »، والمدرسة الهيلينسية، ويمثلها بوزيدونيوس « 135–51 ق.م »، ثم المدرسة الرومانية بزعامة سينيكا 04–65م»، وابيكتيت « 50–138م»، قد أثّرت على الإيديولوجية السياسيّة للإمبراطورية الرومانية، لأن الاتّساع المطرد لهذه الإمبراطورية، وازدهار تجارتها الخارجية أوجب انتهاج إستراتيجية جديدة مع الشعوب الخاضعة لها، ومع كثير من الأجانب المقيمين في بلادهم، إذ كان من الواجب انتهاج تعديلا على المستوى القانوني والتشريعي، وإزّاء ذلك كان من الضروري إيجاد المبادئ والأحكام التي تحكم علاقات المواطنين الرومان مع أشخاص لا يخضعون لقانون روما، فأقاموا قانون الشعوب الذي احتفظ بالمبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات المتماثلة في المجتمعات الأجنبية [2]، فالاختلاف الواقع بين المدن، والمجتمعات مجرد ظاهرة عرضية، «فالجميع إخوة وليس بينهم أسياد أو عبيد، وهم جميعا مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية، وموجودون في طبيعة واحدة هي أمّهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا بأسرها، ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، فيؤسّس أسرة ويعني بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظم السياسيّة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها .» [3]، فكانت الرؤية السياسيّة للفلسفة الرواقية قاعدة أسّس عليها فلاسفة الرومان منظومتهم القانونية ومنها الدّولة العالمية، وحتى فلاسفة العصر الحديث هم أبناء هذه المدرسة، « فمذهب سبينوزا ما هو إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي، وأن الأخلاق عند كانط هي الأخلاق الرواقية .» [4]

---

[1] f.laurent. Histoire droit des gens. Librairie merry Gand-tome:2-paris -1850-p:99

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969 ص :200 (د.ط)

[3] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر 1936 ص :310 (د.ط)

[4] المرجع نفسه ، ص :310

تقوم دولة المواطن أو الإنسان العالمي عند الرواقية على عدة قواعد، وأهمها أنها تجعل من الآلهة في المدينة والرجال مواطنون، فليست الآلهة بالكائنات الوحيدة المالكة للحكمة والعقل، بل الإنسان هو أيضا يملك قبسا من هذا العقل ومن تلك الحكمة، والعقل المترّه عن الخطأ هو الدستور، والمرجع القانوني الأوحد للمدينة، إذ يهتدي به الناس إلى ما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن يتجنبوه، وهو القانون الطبيعي، وهو المقياس المتعالي عن المكان والمطلق في الزمان الذي يصلح للتمييز بين الحق والباطل، والعدل، والظلم، وكما يقول كريسيبوس[1]: « القانون الطبيعي هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة، والناس جميعا، ويجب أن يكون هو الموجِّه والحاكم، والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حقّ وما هو باطل وهو الذي يهدي الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عمّا لا يصحُّ عمله» [2]، فمبدأ ارتباط العقل بالقانون الطبيعي أوّل المبادئ التي تقوم عليها هذه الدّولة العالمية، أما المبدأ الثاني الذي تؤمن به الرواقية في رؤيتها السياسيّة وهو التسليم بوجود قانونين «لكل إنسان قانون مدينته، وقانون مدينته العالمية، أو بمعنى آخر قانون العادات، وقانون العقل، فالعادات مختلفة، ولكن العقل واحد، ووراء هذا الاختلاف في التقاليد ينبغي أن يكون قدر من الوحدة في الغرض [3]»، والقبول بهذه الازدواجية في مبدأ التشريع ينمّ عن ذكاء، وعبقرية هؤلاء الفلاسفة، وهو ما اعتمده رجال القانون في العصر الحديث ، فالعرف والعادات والتقاليد من بين مصادر التشريع، ولا يمكن إقصاؤها، كما نلاحظ أنها تجنح إلى فرض وجود نظام قانوني عالمي له فروع محلية لا نهاية لها، فالدّولة الرواقية فضاء سياسي عام يعيش فيه الناس ضمن جمهور واحد بدون أسرة، وبدون ملكية، وبدون امتياز بسبب الجنس أو المكان، فالهدف الأساس هو تحقيق السعادة للفرد على أساس أخلاقي، فالفضاء الأخلاقي هو مجال الحرية وآلية السعادة، والإيمان بالقدرة المطلقة لمدبِّر الكون، هي القاعدة في النظر إلى الحياة الفردية بمنظور الوظيفة الرِّسالية التي أسندت إليه، فالطبيعة الإنسانية واحدة، وهي من تجليات الله في الخلق، فهو كائن عاقل والإله عاقل، وقد أودع الله قبساً من نوره الذي يضيء الطبيعة العامة كلها في طبيعته، فالمواطن في مدينة الرّواقية يختلف عن مواطن أفلاطون وأرسطو ــ الذي هو مجرد تابع للدولة، ولا يملك الحق في الحرّية الشخصية، وانتماءه السياسي لا يتعدى المدينة ــ فهو إنسان بالدرجة الأولى، وإنسانيته تجعله مواطنا عالميا أي مواطنا ليس في مدينة أو دولة ما بل وطنه العالم، في دولة عالمية هدفها وحدة الجنس البشري، و« لا يتم التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بالدستور، كما أنه ليس هنا حاجة لقيام أية مؤسسات ولا محاكم، ولا ضرورة لوجود جنود، لأنه مجتمع اختفت منه الحروب واستغنى عن أية تنظيمات موضوعة ، ولم تعد به حاجة إلا إلى مجتمع يسوده الانسجام مع غرائز الطبيعة، مجتمع

---

[1] **280–204** ق م، تلميذ كليانتوس والأب الثاني للرواقية.

[2] جورج سباين، المرجع نفسه، ص :**220**

[3] المرجع نفسه، ص :**222**

تختفي فيه الفروق الاجتماعية بين الرجل، والمرأة، وبين اليونان والبرابرة، والأحرار والعبيد، أي تختفي منه كل الفروق في الدّولة الطبيعية الجديدة.[1]، وقد عرف أغلب فلاسفة الرواق بهذا الطرح.

يعتبر زينون Zénon de Citium[2] من أعمدة الرواقية، ومن القائلين بفكرة العالمية أو ما يصطلح عليه حاضرة الحكيم cosmopolis، فالأخوة الإنسانية حقيقة قطعية، ومهما عملت الفوارق الثقافية على التفرقة بين بني البشر، فإن الطبيعة الواحدة توحِّدهم، فخارج اليونان يوجد العالم، ويوجد من نشترك معهم في الكثير، والإنسان ليس مواطنا في مدينته فحسب، بل مواطنا كونيا أيضا، فالأنهار والمحيطات، والفيافي لا تُغيِر من واجباتنا نحو الجماعة الإنسانية، وقد«كتب زينون جمهورية مقبولة ومعجبة ـــ كما ذكر المؤرخ بلوتارك «Plutarque»في بعض من مؤلفاته ـــ مبدأها أن الناس يجب أن لا يتفرقوا مدنا وشعوبا، لكل منها قوانينه الخاصة، لأنكل الناس هم مواطنون أخوة، ولهم حياة واحدة، ونظام واحد للأشياء، كما لو كانوا قطيعا موحدا في ظل القانون المشترك . »[3].

أما ابيكتات Épictète والاسم هو كنية لأحد الفلاسفة الرواقيين، وتعني في الإغريقية العبد أو الخادم، وفلسفته الأخلاقية تتحدّد في دعوته للحرية الداخلية، فالسيّد في نظره هو السيد على أهوائه وآرائه، والعبد من هوعبد لأهوائه وآرائه،والسعادة تكمن في الاتراكسيا Ataraxie، وهي السكينة النفسية المترتِّبة عن الانسجام، والعمل وفق المبادئ العقلية، والتي تتفّق مع قوانين الطبيعة، فالعالمية أو مواطن عالمي هي التعبير الحقيقي عن الذات والهوية وليس الانتماء الإثني أو السياسي، يقول:« ..لماذا تقول عن نفسك أنك أثيني، بدلا من القول ببساطة انك من هذا الركن من الأرض ، حيث رمي بجسدك الضعيف عند ولادته ؟ أليس من الواضح أنك مدين باسمك إلى أصل أكثر أهمية ...وإذا حصل أن فهمنا أن ما هو أساسي، من بين جميع الأشياء، والأكثر أهمية، والأكثر كونية إنما هو النظام المؤلّف من الإله والبشر ..فلم لا يقول المرء عن نفسه إنه مواطن عالمي ؟ ..،ومن أهم القائلين بفكرة المواطنة العالمية، ماركوس شيشرون « 106ق.م ـــ 34 ق.م» الفيلسوف والسياسي الروماني، والذي تأثّر في مؤلّفاته المختلفة بأفلاطون الذي حذا حذوه في جمهوريته كما«يعود إليه الفضل في الترويج للفلسفة اليونانية في الأوساط الرومانية، وتنقية الرواقية من شوائبها الخرافية، وتمسّكَ بجوهر الفلسفة الرواقية الخلقية التي كانت تعتبر الفضيلة أساس السعادة»[4]، وقد أقام سيسرون في كتاب الواجبات بحوثا مفصلة للمواطن العالمي، حيث وضع مجموعة من المبادئ لفكرة الدولة العالمية، والقاعدة الاولى التي تبنى عليها المواطنة العالمية في نظره، وجلّ المفاهيم الأخلاقية عنده، هي أصالة الاجتماع البشري، حيث يقول:« ..ان البشر اجتمعوا في جماعات أو مجتمع ليس لعِلَّة الحاجة أو الضعف بل

---

[1] عثمان أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة العربية، مصر 1959 ص :222 (د.ط)

[2] زينون الكتيومي عاش مابين 336 إلى 264 ق.م، مؤسِّس الرواقية .

[3] جان توشار، المرجع نفسه، ص49

[4] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1991 ص :179

غريزة القطيع هي علة الاجتماع [1]، ويشرح سيسرون هذه الغريزة في كتابه الواجبات فيقول: « النحل لا يجتمع من أجل أن يصنع العسل، بل يصنع العسل لأنهم يجتمعون طبيعيا..والبشر يجتمعون أيضا طبيعيا،فهم يضعون أفكارهم وجهودهم في خدمة الجماعة..» [2]، أما واجبات الإنسان العالمي في نظره أو بالأحرى واجبات الإنسان نحو الإنسانية فهي صنفين سلبية، ومنها عدم إيذاء الآخر، أمّا الواجبات الموجبة أو الايجابية فهي التعامل مع الآخر بالحسنى، ومحاولة إسعاده، فالرابطة بين أبناء الإنسانية قائمة على المنظومة الأخلاقية، كما نجد الفيلسوف سنيكا [3](Sénèque) الذي تأثّر هو أيضا بالفلسفة الرواقية خصوصا في بعدها الأخلاقي، حيث يتبنى فكرة الأخوة العالمية التي قال بها فلاسفة الرواق فالطبيعة تأمرنا ـــ كما يقول ـــ بأن نفيد الناس، سواء كانوا أحرارا أو عبيداً، موالي أو مولودين أحرارا، وحيثما وجد كائن إنساني، فثم مجال للإحسان » [4]، ويقول أيضا: « ...عش مؤمنا بهذه الفكرة: إني لم أولد لأي جزء من هذا الكون، فهذا العالم كله وطني، فإن لم تتضح لعينيك هذه الحقيقة، فلا غرابة إن لم تحظ بفائدة من المناظر الجديدة عندما تطوف في الآفاق وقد أصابك الملال من المناظر القديمة .كان من الجائز أن المناظر الجديدة في كل مرة تشرح صدرك لو أنك آمنت بأنها كلها وطن لك ...» [5]، كمايعتمد «سنيكا » في تصويره للمواطن العالمي على حجّة نفسية مفادها الاعتياد أو العادة، فالرتابة اليومية التي يعيشها المواطن مع محيط مدينته، تجعله يشعر بالغربة وهو في موطنه، أما إذا كان في واقع جديد يمكن أن يقون أقل جمالا من موطنه، ولكنّه يشعره بالراحة والطمأنينة، وهذا يعود إلى التعامل الجديد مع المناظر الطبيعية أو لذة الاكتشاف، فالتعلق بالجديد يؤكّد للمواطن أنه لم يخلق لتلك المدينة التي وجد فيها أو كان فيها مسقط رأسه، فالموطن الجديد أيضا هو موطني، فالفرد ينتمي إلى كل جزء من هذا الكون، وفي الأخير يمكننا القول أن فلاسفة الرواق غيروا قواعد التقسيم السياسي والجيوسياسي الذي كان سائدا المجتمع السياسي آنذاك، فبعد قرنين فقط من موت أرسطو فشلت دولة المدينة، واستحال عليها البقاء منطوية على نفسها وعلى التمييز القاسي الذي كانت تعتقد في مشروعيته بين المواطنين والأجانب، وحصرها المواطنة في أولئك الين يستطيعون في الواقع أن يسهموا في الحكم داخلها، أما الرواقية فقد تجاوزت محيط المدينة الضيق إلى أفق الإنسانية، كما أخذت الرواقية على عاتقها بكل جرأة «أن تفسِّر المثل العليا بكيفية تناسب الدّولة العالمية، كما رسمت خطوطا لفكرة إنسانية عالمية متّحدة في ظل العدل، وأصرّت على أن الدّولة العالمية إنما هي اتحاد أخلاقي ..ومهما حاولت أساليب السياسة هدم هذه

---

[1] Arthur des jardins .les devoirs, essai sur la morale de Cicéron- librairie académiques Didier-2-éd-paris-1893-p:118

[2] Ibid,119

[3] لوقيوس أنايوس سنيكا Lucius Annaeus Seneca فيلسوف لاتيني، كان فيلسوفا رومانيا وسياسيا، صار عضوا في مجلس الشيوخ وأوكلت إليه Agrippina تربية ابنها(نيرون Néron)، الذي عينه بعد أن صار إمبراطورا قنصلا في سنة **57** بعد الميلاد، كما كان سببا في موته

[4] ماجد فخري، المرجع نفسه، ص :**585**

[5] جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس **1999** ص :**133** (د.ط)

الأفكار..فإنها ستظل جزءا لا يمكن حذفه أو اقتلاعه من المثل العليا السياسيّة عند شعوب أوروبا .»، فالمواطنة بمفهومها العالمي لا تمسح أو تلغى المواطنة بمفهومها القومي فبدون تلك الأخيرة لا وجود للمواطنة بمفهومها العالمي فكلاهما يعاضد الأخر ، فللمواطن العالمي شخص حضاري يعتبر العالم كله وطنا له وهو شخص يمتنع عن التركيز على الو لاءات القبلية أو العرقية أو القومية.فهو يرتاب في استخدام هذه الو لاءات كمعيار في التدابير الأخلاقية ، ولن يحس بأي شعور للاستعلاء لهويته الثقافية أو العرقية، ولكنه يري نفسه جزءا مركبا من عدة إمكانات تشكل هويته. إنه يمكن أن يعلم الناس أن يكونوا مواطنين عالميين نسبيا ومتسامحين. وما لم تأخذ المؤسسات التعليمية في الحسبان الحاجة الجديدة إلي تنمية التسامح فإن التصادم والصراع قائم أو يزيد وعليه فمن الواجبات التربوية تنشئة المواطنين على الأهداف العامة كي يصبحوا مواطنين أكثر عالمية وتسامحا و أن يكونوا أكثر استعداداً للمواطنة العالمية . وهو ما يتطلب تجديد الانتباه لأهداف المؤسسات التعليمية ودمجها الواضح بالمواطنة العالمية عند تحديد جودتها ونوعيتها . إن هذا يعكس الوضوح الأخلاقي الذي يعبر عنه مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كوسيلة أفضل لخلق ظروف للسلام الدائم، ويمكن أن ينجح التعليم العالمي للتسامح وحقوق الإنسان في حالة إذا ما تم في وقت واحد في جميع الأماكن والتقدم في التعليم من أجل المواطنة العالمية يجب أن يتم في الوقت نفسه في أماكن مختلفة، لأنه من الخطورة الشديدة أن يتم الالتزام من جانب واحد يتعلم الأطفال التسامح والقيم العالمية بينما تشيع بعض الدول الكراهية في نفوس الأطفال.

«ب»المسيحية والإنسان العالمي:

تتقاطع الديانات التوحيدية في وحدة المصدر والغاية، كما أنَ الخطاب الديني يتوجّه في كله إلى الإنسان، وإقصاء اليهودية من الديانات التوحيدية ليس لحاجة في نفس يعقوب كما يقول المثل، بل نجد أن الخطاب التوراتي فقد هويَّته وجوهره التوحيدي، بابتعاده عن القيم الإنسانية، فاليهودية تسند لبني إسرائيل شعب الله المختار مهمة قيادة العالم والخطاب المسيحي حتى ولو كان قد تعرض في عرف المسلمين لبعضٍ من التحريفات، يبقى خطابا إنسانيا بامتياز ،فهي تتجه إلى البشر جميعا .. [1]»، فدلالة الإنسان الكامل أو العالمي في المسيحية تتبع التصور الأساس في العقيدة المسيحية للسيد المسيح عليه السلام، فتصوُّر الإنسان يتأرجح بين ثنائية « تأليه الإنسانية، وتأنيس الألوهية ...»، والفيلسوف الألماني الكبير فريدريك هيجل يصوّر الكمال الإنساني بقوله: « العقل الخالص المتجاوز كل حد، هو الألوهة بذاتها، فتصميم العالم قد انتظم أساسا بحسب هذا العقل، كما يدرِّب الإنسان على معرفة مصيره والهدف لمطلق من حياته، والحق أن الظلمة غالبا ما اكتنفته، دون أن تتمكن من إخماده تماما، حتى في الظلمات بصيص من نور» [2] ..فمبدأ العالمية في العقيدة

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية **1997** ص :**110**

[2] هيجل، حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص :**47** (د.ط)

المسيحية أخذ مسارا آخر، إذ قامت البأبوية بصياغة إيديولوجية سياسيّة دينية ــ على حد تعبير الأستاذ الجابري ــ تستمد منها الشرعية ..ومن عناصرها نظرية الوحدة وهي نظرية تقرر أن العالم المسيحي على مذهب روما الكاثوليكي والكاثوليكية معناها العالمية ولها لغة واحدة هي اللغة اللاتينية ، وكنيسة واحدة هي كنيسة روما، وحكومة موحدة يترأسها البابا .. [1] فمضمون العالمية في الثقافة المسيحية يجد في العقيدة العلة المصدرية ، وفي السياسة العلة الغائية ..ومن اهم ممثلي الفكر المسيحي القديس الأكويني [2] الذي يعتمد في فلسفته على الفكرة الأرسطية حول الطبيعة، فالإنسان كموجود سياسي واجتماعي، يصبح المجتمع المدني شيء طبيعي بالنسبة له، ليس بوصفه شيئا معطى عن طريق الطبيعة، بل بوصفه شيئا يميل إليه بالطبيعة، وضروريا بالنسبة لكمال طبيعته العاقلة، والمجتمع عنده كالطبيعة له أهداف وغايات تقضي على الأدنى بأن يخدم الأعلى وأن يطيعه، في حين أن على الأعلى أن يسود الأدنى ..فالحاكم مكلف بتحقيق الخير العام، وسلطته مستمدة من الله، فهولا يستطيع شرعا أن يمارس سلطة، وأن يستولي على متاع بفرض ضرائب تزيد عما تقتضي به الحاجة، فالغاية الأخلاقية للحكومة تعلو على أية غايات أخرى وواجب الحاكم هو إدارة وتوجيه الوظائف من أجل أن يحيا الناس حياة سعيدة فاضلة، فالحاكم هو تجسيد للإنسان الذي يصفه المسيح عليه السلام في قوله: «الإنسان بما هو إنسان، ليس كائنا شهوانيا وحسب، وطبيعته ليست محصورة في الميول نحو اللذة وحدها، ففيه الروح أيضا، ، وكذلك جذوة من الكائن الإلهي....ذلك أن الألوهة قد ميزت الإنسان عن سائر الطبيعة، بأن نفحت فيه نفحة م ن جوهرها فوهبته العقل، ولا يستطيع الإنسان أن يحقق مصيره السامي من دون الإيمان به، فالعقل لا يدين النوازع الطبيعية، ولكنّه يُوجِّهها ويشرِّفها ..» [3]، فالمواطن هو الذي يرى ويُسلِّم بالتطابق الموجود بين مصالحه الشخصية، ومصلحة المدين ة، والمدينة في الفكر المسيحي خضعت لحركة من المد والجزر الفكري بين رجال الكنيسة، يقول الأكويني: « إن الخير العام للمدينة هو نفسه الخير الملائم للمواطن الفرد [4]..وفي الثقافة المسيحية الكاثوليكية اللاحقة نجد مفهوم العالمية أو الإنسان العالمي مقترنا بتصور السيد المسيح سلام الله عليه، ففي خطاب البابا بيوس الثاني عشر، نقرأ دلالة المواطن العالمي والحجة التي تعتمدها الكاثوليكية في هذه الرؤية، فيقول: « رؤية جميلة تجعلنا نتأمل الجنس البشري في وحدة مصدره في الله: إله واحد، أب للجميع، فوق كل شيء، وفي كل شيء، وفي كل واحد منا، نتأمل الجنس البشري في وحدة طبيعته المكونة بشكل واحد لد ى الجميع، من جسم مادي ونفس، في وحدة غايته

---

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية **1997** ص :**112**

[2] راهب دومينيكاني يُشار إليه باسم توما، الأكويني نسبته إلى محل إقامته في أكوين،قسيس كاثوليكي ايطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي، أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الأنغليكاني (Angelicus Doctor) والعالم المحيط (Doctor Universalis)، أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت، وتأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة.

[3] هيجل، المرجع نفسه، ص**53**

[4] ليو ستراوس،تاريخ المرجع نفسه ، ص :**372**

ورسالته في العالم، وغايته..أي الله الذي يجبان يتوقوا إليه في وحدة الوسائل كي يبلغوا تلك الغاية ...» [1]، فالمواطن العالمي هو الذي يعيش بالكل ومن أجل الكل وجاء في رسالة إلى الغلاطيين **3.28**: « لم يعد هناك يهود أو يونان، عبيد أو أحرار، رجال أو نساء، فأنتم جميعا بالفعل لستم سوى واحد في المسيح يسوع » [2]، وجاء في رسالة بولس الأولى مايلي: « جميعا قد عمدنا بروح واحد لنشكل جسدا واحدا، سواء كنا يهودا أواغريقا أم عبيدا أم أحرارا، وروينا من روح واحد ..» [3]، فالمسيح هو نموذج المواطن العالمي الذي افتدى الجميع بنفسه وشخصه، فالإنسان العالمي هو الذي يقترب من المسيح عليه السلام بعقله وقلبه وسلوكه .. فكرة العالمية على مستوى المدينة أم على مستوى المواطنة، راودت أغلب علماء الدين المسيحي، وعلى منوال القديس توما، نسج أيضا الأديب الايطالي « دانته إلياري **1265–1321**» في كتابه: في الملوكية « **de-monarchia**»، الذي ضمّ بعض المبادئ والتصورات التي كانت أرضية لفكرة جمعية الأمم، ومن بين النصوص الواردة في الكتاب والتي نستشف منها وحدة الأساس الذي تقام عليه المواطنة: « الجنس البشري كل بالنسبة إلى أجزاء معينة، وهو جزء بالنسبة إلى كل معين، فهو كل بالنسبة إلى ممالك معينة وشعوب معينة ...وهو جزء بالنسبة إلى العالم كله .. » [4]، فالوحدة قائمة والتعدد مصطنع، فالحدود خاصية عرضية طارئة، وليست أصلية في الطبيعة « أن أجزاء الجنس البشري باعتباره كلا تتم بإتباع مبدأ واحد ألا وهو أن تخضع لحكومة ملك واحد، فإذا ما حدث ذلك قابل الجنس البشري العالم الذي هو جزء منه، والعالم يحكمه ملك واحد هوا لله، فالمبدأ في الحالتين واحد هو حكومة الملك الواحد. [5]، فالمكانة الأولى بين المجتمعات كافة إنما تكون للإمبراطورية العالمية، ومادام العقل هو الصفة المميزة للإنسان، فإن غاية الإنسان أو وظيفته هي السعي لتحقيق حياة مطابقة لأحكام العقل، ويمكن تحقيق هذا إذا كان هناك سلام عام..« فكلّما زاد إدراك قوم للحقيقة قوي اتحادهم، وكلما قوي اتحادهم كانوا خير الناس..» [6]، نستخلص مما سبق أن الإنسان الإنسان العالمي حقيقة وبديهة لا تحتاج إلى برهنة، وعليها تصبح المواطنة العالمية أمرا مستحسنا ومطلوبا من طرف الجميع ..كما أن الدعوة إلى وحدة البشرية انطلاقا من وحدة الأصل والمصير كانت محور وجوهر الرسالة الإسلامية ..

---

[1] ايميل غيري، العدالة الاجتماعية، ترجمة: سهيل الياس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت **1959** ص**26** (د.ط)

[2] المرجع السابق، ص**58**

[3] العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت **1964** ص**283**

[4] كارل بيكر، المدينة الفاضلة، ترجمة محمد شفيق غربال، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، الطبعة الثانية **1958** ص :**53**

[5] المرجع نفسه، ص :**54**

[6] جورج سباين، المرجع نفسه، ص**364**

«ج» الإسلام والإنسان العالمي:

يعتبر الدين الإسلامي من الديانات السماوية الثلاث بعد اليهودية والمسيحية، ودعوة الخاتم محمد« ص »، تحمل من الدلالات المتنوعة والمتباينة التي وضعت الشريعة الإسلامية في قفص الاتهام غالبا، وفي موقع القاضي نادرا، و التعددية المذهبية في الثقافة الإسلامية تقف عائقا أمام الخروج بتصور واحد وموحّد للإنسان في هذه الثقافة، وسنحاول الوقوف على بعض المفاهيم ... فمن الأوَّليات التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية فكرة وحدة البشر من حيث المنبع ومن حيث الغاية، فالتفاوت الموجود بين أبناء آدم سلام الله عليه تفاوت مصطنع، كرَّسته الشرائح الانتهازية داخل المجتمعات البشرية عبر التاريخ ففي الآية الكريمة نجد هذه الإشارة: « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربِّك لقضي بينهم فيما هم فيه يختلفون » سورة يونس آية **19**، ونفس الإشارة نجدها في الآية: «كان الناس أمَّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » البقرة، آية **213**، وهناك العديد من الآيات التي تؤكد فكرة الوحدة وبالتالي عالمية الإنسان، فالإنسان واحد يتعالى على كل الفوارق، يقول تعالى: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ »الحجرات**13**، « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما ءاتاكم فاستبقوا الخيرات » .المائدة آية **48**.هذه الوحدة كما يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: « مشدودة الأزر بالوحدة بين الناس كافة في الصلة بالله الذي يسوي بينهم، ويدينهم بالرحمة والإنصاف، ثم لا يقضي بينهم فيما اختلفوا فيه إلا بقسطاس العدل، أيهم أحسن عملا وأقرب إلى التقوى واستباق الخيرات ..» [1]، ونفس النظرة نلمسها عند جل الإسلاميين و« سيد قطب » يقر أيضا بالعالمية الموجود ة في الشريعة الإسلامية قائلا: « ..الإسلام يعد البشرية كلها ببشرية واحدة، ويعدُّ الدين كله دينا واحدا، ويعد المؤمنين كلهم أمة واحدة، ويعد الإسلام هو الصورة الأخيرة والنهائية لهذا الدين الواحد .. [2]»..فالرؤيا الإسلامية تسلم بمبدأ وحدة الإنسانية، والمعيار المعتمد في تصنيف المواطن الفاضل هو التقوى أي المقياس الأخلاقي فقط، فالمواطنة الإسلامية تقوم على العقيدة التي تبنى أساسا على الوحدة والمحبة لجميع أبناء الإنسان، فالإسلام دين يتميز بالعالمية. و العالمية تعني:عالمية الهدف والغاية والوسيلة، ويرتكز الخطاب القرآني على توجيه رسالة عالمية للناس جميعًا، قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»[3] وقال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ» [4]، كما وصف الخالق عز وجل نفسه بأنه "رب العالمين" وذكر الله تعالى مقترنًا بالناس والبشر جميعاً قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [5] ، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً

---

[1] عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، المجلد الرابع، دار الكتاب العربي ،بيروت **1971** ص :**266** (د.ط)

[2] سيد قطب السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، بيروت، الطبعة الخامسة **1982** ص :**168**

[3] سورة الأنبياء الآية :**107**

[4] سورة سبأ الآية: **28**

[5] سورة البقرة الآية :**21**

لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» [1] ، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً» [2] «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» [3]، فالحضارة الإسلامية قامت على القاسم المشترك بين حضارات العالم، فقبلت الآخر ، وتفاعلت معه أخذا وعطاءً، بل إنّ حضارة الإسلام تعاملت مع الاختلاف بين البشر باعتباره من سنن الكون، لذلك دعا الخطاب القرآني إلى اعتبار الاختلاف في الجنس والدين واللغة من عوامل التعارف بين البشر. اتساقًا مع نفس المبادئ، إنّ الإسلام يوحّد بين البشر جميعاً رجالاً ونساءً، في قضايا محددة: أصل الخلق والنشأة، والكرامة الإنسانية والحقوق الإنسانية العامة، ووحدانية الإله، وحرية الاختيار وعدم الإكراه، ووحدة القيم والمثل الإنسانية العليا ، ومن هنا تظهر الاختلافات جلية بين مفهوم عالمية الإسلام ومفهوم "العولمة" فبينما تقوم الأولى على رد العالمية لعالمية الجنس البشري والقيم المطلقة، وتحترم خصوصيته ، وتفرد الشعوب والثقافات المحلية، ترتكز الثانية:على عملية نفي أو استبعاد لثقافات الأمم والشعوب ومحاولة فرض ثقافة واحدة لدول تمتلك القوة المادية وتهدف عبر العولمة لتحقيق مكاسب السوق لا منافع البشر ، كما يمكن القول أن صحيفة المدينة من بين أهم الوثائق القانونية التي تؤسس للدولة الإسلامية، والتي كتبت في أعقاب مقتل الشاعر اليهودي « كعب بن الأشرف» الذي شبب بنساء المسلمين حتى آذاهم، كما أآذى النبي « ص » بالهجاء، وركب لقريش فأستغواهم على رسول الله «ص» حتى قال يوما من لكعب بن الأشرف فقد آذانا بالشعر وقوى المشركين علينا ..فلما قتل فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، فغدوا على رسول الله «ص » وقالوا سيد من سادتنا فقتل ..فذكر لهم رسول الله الذي كان يقوله..ودعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابا، فكتب بينهم صحيفة ، وكانت الصحيفة بعده عند علي، أخرجه أبو داود » [4]، وقد اختلف حول أهمية هذه الوثيقة، فمنهم من اعتبرها موقفا تكتيكيا والبعض نظر إليها على أنها مظهر تعبيري عن إنسانية المبدأ والرؤية، والأستاذ كامل الدقس يعتبر الصحيفة دستورا للدولة نظم فيه شعب دولته ، وحدد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فهي إعلان عن قيام دولة قانونية في الأرض [5]، ويمكن تحديد بنود الوثيقة في المحاور الثلاث الكبرى التي هي أولا الإخلاص للدولة والوطن، وحب الآخرين الذين يعيشون مع المسلمين، ويتعرضون معهم لكل إساءة وخطر، ويستفيدون جميعا من مغانمه، مما يجعل الوطن خيرا ومتعة للجميع، ثانيا الدفاع عن الوطن، وهذا

---

[1] سورة البقرة الآية :**143**

[2] سورة النساء الآية :**170**

[3] سورة الأعراف الآية : **158**

[4] مجلة التسامح (فصلية فكرية إسلامية)،مؤسسة عمان للصحافة والنشر،سلطنة عمان، العدد : **1** / **2003** ص :**49**

[5] المرجع نفسه، ص :**51**

واجب مقدس لأن الوطن للجميع، والخير والشر يعمُّ الجميع، وهذا الدفاع يتطلب التضحية بالنفس والمال، ثالثا احترام نظام الدّولة ودستورها لأن ذلك يحقق الأمن الاجتماعي وممارسة الحريات وحفظ نظام التعامل، ويؤدي إلى انتعاش الاقتصاد ورخاء الأمة ويمنع الفوضى ويقمع الجريمة، ويستأصل الفساد بقدر الإمكان، ويزيل كل ظواهر التخلف والتخريب، أما تعدد الهويات والمرجعيات الثقافية داخل المجتمع الإنساني، والاختلاف حقيقة كونية وإنسانية لا ينبغي أن تحول دون استشعار معنى الرحم الجامعة لبني الإنسان، فهو واحد وإن تعدّدت الأقنعة التي يرتديها ، فالمواطنة في المنظور الإسلامي والذي أرسته الصحيفة كما يقول الأستاذ محمد سليم تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين، وفي السياق نفسه هناك من يؤكد أن صحيفة المدينة أرست قواعد المجتمع المتعدد دينيًّا لضمه لليهود والمسلمين وغيرهم مما يتوافق وأطروحة الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، الذي يتحدث عن تضامن المجتمع في إطار تعدده الثقافي [1]، فالإنسان في منظور العقيدة الإسلامية هو الإنسان الذي يبحث عنه **Joseph de Maistre** في قوله: لم أرى يوما الإنسان بل الذي رأيته هو الفرنسي والروسي و.. [2]، فالعالمية في المنظور الإسلامي كما يعرفها « الشيخ مهدي شمس الدين »تعبير عن مجال قد يكون بعيدا عن السياسة والاقتصاد ـــ بل هي تعبير عن التنوع الثقافي، فالعالمية تعني الاعتراف بالتبادل، الاعتراف بالأدوار ن بحيث يكون العالم منفتحا على بعضه مع الاحتفاظ بتنوعاته ..فالعالمية تعني التنوع وانفتاح الثقافة الخاصة على الثقافات الأخرى ...» [3]

«د »المواطنة العالمية في الفكر الحديث:

يقول برتراند راسل عنه:يعدُّ بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين، ولا يمكنني أنا نفسي أن أوافق على هذا التقييم، ولكن من الحماقة ألا أقرُّ بأهمية كانت العظيمة، ويقول جيل لاشولييه عنه، « على مدى خمسين عاما ظلوا يبدون إعجابهم بـــ «كانت » بدون أن يفهموه، ومنذ خمسين عاما صاروا يدحضون «كانت » بدون أن يفهموه ..» [4]، فالمعرفة والإحاطة بهذا الفيلسوف تجاوز لروح الفلسفة، فما خلفه هذا الفيلسوف من كتابات لايعتبر نسقا فلسفيا فقط بل هو مشروع فلسفي بلغة العصر، ولذا نجد مؤرخو الفلسفة يستخدمون المشروع الكانتي أحيانا في تعبيراتهم، وتحتل الفلسفة الخلقية في المشروع الكانتي موقعا مميزا، أما رؤيته السياسيّة فتظهر في كتابه « مشروع السلام الدائم » الذي صدر في سنة **1795**، إذ لم يكن من فلاسفة البرج العاجي الذين يصطلح عيهم الأستاذ عباس محمود العقاد بديدان الأوراق، بل كان مواطنا مخلصا لدولته ولواجبه نحو الإنسانية، إذ وصفه أحد المؤرخين لسيرته بقوله: « كان نموذجا مثاليا للمواطن

---

[1] خالد بايموت، المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، مجلة الكلمة العدد **54** السنة **14** / **2007** نيوصوفيا قبرص

[2] la justice internationale .revue des droit cosmopolitique. jan-mars.1905-3eme11.paris,p:13

[3] أسعد السحمراني، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى **2000** ص :**16**

[4] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية **1997** ص :**517**

العالمي، والفيلسوف المستقل، الذي كان بنظر إلى ما يجري تحت سمعه وبصره من تجارب يراد بها تحقيق فكرة الدستور الكامل، بنفس الغبطة التي يشهد بها العالم الطبيعي تجارب قد يكون من شأنها تأييد فرض علمي هام »[1].

يعتقد كانت أن الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام هي عقائد لاهوتية تاريخية تتسم بالدوجمائية أو الروح النمطية التي تورث الفرقة والصدام وليس الحوار واللقاء ، أما الديانة الحقيقية فهي الديانة الأخلاقية التي تهدف إلى الاتحاد لين أفراد البشرية، وليس الخلاف، فالطبيعة الاجتماعية تقتضي الإتحاد والوحدة، والأخلاق هي القاسم المشترك بين بني البشر وليس الاتجاهات أو المذاهب يقول كانت: « الخير الأقصى الأخلاقي كخير اجتماعي لا يمكن تحقيقه بمجرد بذل جهود الفرد المفرد نحو كماله الأخلاقي الخاص، لذلك يكون تطلع الفرد إلى الاتحاد الأخلاقي بأفراد هم أيضا يبذلون نفس الجهد نحو الهدف عينه ، وفي ذلك الاتحاد الأخلاقي ومن خلاله يعمل البشر على تحقيق الخير الأخلاقي الأقصى كخير اجتماعي .»[2]، فإمكانية اللقاء والتوافق بين المواطنين تستند على الأساس الأخلاقي فقط، ويؤكد الفيلسوف كانت بقوله «في كتاب « الدين في حدود العقل فقط »: « وفكرة ذلك الاتحاد الأخلاقي هي فكرة جمهورية عامة مؤسسة على قوانين الفضيلة، وهي قوانين تتضمن العمل نحو الجنس البشري كله بهدف تحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي ..» [3]، و يُقرُّ ايمانويل كانت بفكرة العالمية كقاعدة دستورية يبنى من خلالها دستور أية دولة، يقول كانت: « لكن لكل دستور قانوني قوامه، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على «ا» القانون المدني jus civitatis الذي يكون للناس في شعب ما، «ب» قانون الشعوب jus gentium الذي ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض، «ج » القانون العالمي jus cosmopliticium من حيث اعتبارنا الناس والحكومات ، في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة »[4]، فمرجعية الدستور من الناحية النموذجية في التصور الكانتي تستند على المرجعية المحلية، أي مراعاة الخصوصيات الجغرافية والثقافية للدولة، فتشريع القوانين يهدف إلى إدارة الدّولة والمجتمع المدني، وعليه فالتطابق بين الغاية القانونية للأحكام ومصلحة المجتمع المدني ضرورة لازمة، ومصداقية الأحكام التشريعية تبقى تحت محك هذا المعيار، أما المرجعية الثانية للدستور فهي العلاقات الدولية التي تختلف أو تتبع نوعية الرابطة بين الدول، التي قد تكون جغرافية أو ثقافية أو إثنية، فالعلاقات بين الدول العربية فيما بينها، تختلف عن نوعية العلاقات بينها وبين الاتحاد الأوروبي .، أما المرجعية الأخيرة فهي العالمية أو الوحدة بين البشر، فهم مواطنون عالميون لمدينة إنسانية على حد تعبير الفيلسوف، ولكن ما

---

[1] زكريا إبراهيم، كانت (أو الفلسفة النقدية) مكتبة مصر، ، مصر، الطبعة الثانية 1972 ص :57

[2] حسن خليفة فريال، الدين والسلام عند كانت، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2001 ص :137

[3] المرجع نفسه، ص :138

[4] ايمانويل كانت، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1952 ص :40

يلاحظه « يورغن هابرماس » على تصور كانت للمواطنة العالمية أنه يتصور اتحاد المواطنة العالمية « cosmopolitique» بما هي فيدرالية دول وليس بما هي فيدرالية مواطنين عالميين cosmopolites، فهو على حد تعبير هابرماس يمنح الأولوية لسيادة الدّولة القطرية وليس الدّولة ضمن الدولية intra étatiques، كما منح كانت للمواطن العالمي جملة من الحقوق وأهمها« لكل فرد الحق في التمتع بنفس الحريات حسب قوانين عامة، بما أن الكل يقرر لصالح الكل وبالتالي كل واحد يقرر لصالح نفسه، وهذا التأسيس للحق على قاعدة حقوق الإنسان على حد تعبير هابرماس يميز الأفراد بكونهم مالكين للحقوق ويمنح لكل الأنظمة القضائية الحديثة تركيبا لا يختزل في الفردانية، فالحرية التي يقيمها « كانت » للمواطن العالمي مرتبطة بسيادة واستقلالية دولته، أما دلالة الحرية والاستقلالية الحقيقة للمواطن العالمي تكمن كما يقول « هابرماس » في كونه يعني منزلة الحق الفردي للذوات، مؤسسين لهم انتماء مباشر إلى جماعة المواطنة العالمية الحرة والمتساوية

«ﻫ»المواطنة العالمية والاتحاد الاوروبي:

تظهر فكرة مواطنة الكومنولث في آليات التعامل التي وضعها الاتحاد الأوروبي إذ يمكن لأي شخص أن يحمل جنسية أية دولة بشرط أن يكون من مواطني أحد الدول الأعضاء في الكومنولث.هذا النوع من الوطنية يعرض امتيازات معينة في بعض بلدان الكومنولث كما أن بعض هذه الدول لا تفرض حمل التأشيرة السياحية للمواطنين من بلدان الكومنولث، وفي بعض بلدان الكومنولث نجد المقيمين resident الذين هم مواطني بلدان الكومنولث الأخرى يحق لهم مباشرة الحقوق السياسيّة، على سبيل المثال، حق التصويت في الانتخابات المحلية والوطنية وحتى في بعض الحالات، حق في الترشح للانتخابات، كما أنه في بعض الحالات يحق لأي مواطن من دول الأعضاء حق العمل في أي وظيفة «بما فيها الخدمة المدنية»، باستثناء وظائف معينة «مثل وزارة الدفاع، الحاكم العام أو الرئيس، رئيس الوزراء ، بينما في بعض الأحيان ينصُّ عليها في الدستور ويعتبره البعض شكلا من أشكال الوطنية المتعددة، وهذا النموذج الأوروبي للمواطنة يتعالى بشكل نسبي عن الدلالة الجغرافية للمواطنة إلى الدلالة العالمية أو الكوسموبوليتانية للمواطنة، ومن بين الفلاسفة المعاصرين ايتيان تاسان[1] الذي يعتقد أن مفهوم المواطن العالمي يحمل العديد من الالتباسات المفهومية التي تقترن في الذهن عند سماع المصطلح، فالمواطن العالمي كما يقول « ليس معناه أن ينتمي إلى جماعة عالمية إلى إنسانية بلا جنسية .» [2]، فمفهوم المواطن العالمي هو إدراك وشعور بالانخراط والولاء لجماعة أو جماعات محدودة، على أن يكون ذلك الشعور ضمن أفق العالم المشترك، فالمواطنة العالمية تعني إلحاق الحقوق المدنية

[1] مفكر معاصر، اختصاصي في فكر حنة أرندت، وقد نشرت له دار النشر بايو كتبا عدة ودراسات والتي منها: فقدت الكتر، وحنة أرندت، ومفهوم العمل السياسي وحنة أرندت، ومن مؤلفاته أيضا:(عالم مشترك، نحو كوسوسموبوليتارية للصراعات

[2] Etienne Tassin Qu'est-ce qu'un sujet Politique ،revue Esprit ،Avril ،1997،p149

والسياسيّة المرتبطة دوما بالاعتراف السياسي بجماعة معينة، بمبدأ « الحق في أن يكون لنا حقوق »الذي ينظر إليه من زاوية العالم المشترك الذي تتعرض فيه تلك الحقوق لخطر كثرة الناس الفاعلين في فضاءات عمومية متميزة فيما بينها فالمواطن العالمي في تعريف المفكرة ليس الفرد الخاص الذي تحققت هويته عبر الاضطلاع بالقيم وتخير الرموز والاندماج في جماعات مخصوصة، بل الذات السياسيّة التي تكشف وجودها الشخصي وتعلنه داخل العلاقات السياسيّة ..فهو من يفضل استعراض فرادته على إظهار خصوصيته إلى الآخرين ويفضل المبادئ على القيم والأفعال الواقعية على الوجود في مجموعة والخير العام على خير الجماعة، الذي يفضل المؤسسة الجمهورية للمجتمعات الديمقراطية على التحفظ الاستبدادي للجماعات الثقافية [1]

[1] Ibid p 150

المبحث الثاني

نهاية المواطنة

2. نهاية المواطنة

المواطنة من المفاهيم الاعتبارية في حدّ المناطقة، وليست من المفاهيم الماهوية التي تعبِّر عن حقيقة خارجية مستقلة الوجود، تتّصف بالثبات والاستقرار، فاستقراء المفهوم يظهر أن دلالة المواطنة اتّسمت بالمرونة المفاهيمية إذا جاز التعبير ، إذ لا يوجد معنى قطعي في تاريخ المفهوم، ومحدودية المفهوم أو ارتباطه بالمكان الجغرافي والمكان السياسي « الدّولة » كان منذ البداية حسب الروايات التاريخية، فمواطن المدينة عند الإغريق يبقى مشدودا بجغرافية المكان وإن كانت مواطنته محدّدة بقدرته على المشاركة السياسيّة، وما يمكن ملاحظته أن مفهوم المواطن مرتبط عضويا بمفهوم الدّولة إذ طبيعة الدّولة تحدِّد جملة الوظائف السياسيّة والمدنية التي تتعلق بالمواطن، فدولة المدينة عند الإغريق لم تقدر على بناء مجتمع سياسي، ومدني موحِّد للمواطنين الإغريق، فاستثناء النساء والعبيد والأجانب الذي كانوا في الحقيقة من الإغريق وليس من الشعوب المجاورة، فمفهوم المواطنة عند اليونان لم يكن شاملا أو جامعا لجميع المواطنين اليونان، وعليه يمكن قبول القول أن مفهوم المواطنة كان في بدايته التكوينية، إذ ليس من المعقول مساءلة مجتمع الإغريق في تلك الحقبة بمعايير التقييم المعاصرة، أما مفهوم المواطنة في العصر الروماني فقد حمل المعاني التي ترتبت عن فتوحات الاسكندر المقدوني وهي قابلية المفهوم لإضافة بعض الصفات تسمح لبعض الأجانب اكتساب صفة المواطنة الرومانية إجراء كاراكالا **212**، وما يلاحظ أيضا على هذا المفهوم أنه لم يعمّم على جميع الشعب، بل كان الغرض من التعديل هو محاولة إدماج ومنح المواطنة لمن كان قادرا على تقديم الخدمات للحكومة الرومانية، أو بتعبير أدق منحت المواطنة للفئة المالكة لرؤوس الأموال والتي يمكن توظيفه لاعتبارات نفعية .. أما في العصور الوسطى فقد ارتبطت المواطنة بالانتماء إلى المدن، وقد ارتبطت هذه المدن في أذهان الناس في تلك الفترة بكونها مناطق جغرافية يقيم فيها الناس الذي أسس لفكرة الدّولة القومية، الأمر الذي تمخضت عنه فكرة الانتماء إلى الأمة، وقد كتان ولاء المواطنين في أغلب هذه الأمم موجها للملك أو الملكة وكان يطلق عليهم اسم الرعايا ..وكانت معاهدة وستفاليا بداية للدولة القومية وللسيادة القانونية «الوستفالية »[1] يعتبر صلح وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاما جديدا في أوروبا الوسطى مبني على مبدأ سيادة الدول مقررات هذا الصلح أصبح جزأ من القوانين الدستورية للإمبراطورية الرومانية المقدسة. وغالبا ما تعتبر اتفاقية البيرينيه الموقعة سنة **1659** بين فرنسا وإسبانيا جزءا من الاتفاق العام على صلح وستفاليا.وتميز عصر ما بعد وستفاليا بسيادة مفاهيم ثلاث القومية والليبرالية والاشتراكية، وأصبحت المواطنة في الفكر الليبرالي رابطة سياسيّة بين الفرد والدّولة تقوم على مبدأ حقوق وحريات الأفراد والتسامح

[1] صلح أو معاهدة وستفاليا (Peace of Westphalia) يطلق على معاهدتي السلام دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي اوسنابروك (Osnabruck) ومونستر (Munster) في وستفاليا والتي تم التوقيع عليهما في: **1648/05/15** و**1648/10/24** وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الأعوام الثلاثين في الإمبراطورية الرومانية المقدسة وحرب الأعوام الثمانين بين اسبانيا وهولندا،

والحياد القيمي، وترسيخ الديمقراطية النيابية ...أما الاشتراكية فكانت المفاهيم الأساس في الفكر الليبرالي الدّولة والحرية محل نقد ونقض، وعليه تصبح دلالة المواطنة هيراقليطية وليست بارمنيدية ..ورغم المرونة التي اتصف بها مفهوم المواطنة تاريخيا ومحدودية الماصدق فقد تعرض لموجة من الانتقادات إذ أصبحت المواطنة اليوم في بلد المواطنة « أمريكا » على مستوى الشعار مناشدة الناس على ممارسة مواطنتهم، ويعنون بها عادة « هيا اخرجوا وصوتوا لنا فإنّ في وسعنا عمل شيء لأجلكم » [1]..وما يمكن استخلاصه أن مفهوم المواطنة بدأ مقيدا بحدود جغرافية والتزامات سياسيّة معينة، ثم بدا التحرّر شيئا فشيئا من هذه الانتماءات والتقيُّد بالمؤشرات العقدية ..ثم أصبحت المصالح الاقتصادية الفضاء والعنوان الحقيقي لمبدأ المواطنة، وعليه اعتقد البعض أن مبدأ المواطنة في العصر الراهن يعاني آلام الاحتضار، وسنحاول في هذا المبحث علل احتضار المواطنة أو مؤشرات حالة نهاية المواطنة ..

لم تعرف البشرية عصرا مثل عصر ما بعد الحربين أصبح فيه الوهم والحلم حقيقة راهنة، وعصرٌ فقد الإنسان فيه عقله الذي تشبث الفلاسفة بدعوى الدفاع عنه أمام المحاكم الشرعية والغير شرعية، فالجمع بين النقيضين بديهة وضرورة أقام عليه أرسطو قواعد الأورغانون أصبحت اليوم في لغة السياسة عائقا أمام آداب الخطاب، فازدواجية الخطاب هي التعبير السليم والحل الأنجع لقرارات المؤسسة السياسيّة، ولنجاح السياسي وبرنامجه الانتخابي أيضا، وليست المبادئ العقلية، كما أن حيثية التجرد من المنفعة لم تصبح في هذا العصر من مميزات الباحث أو العالم، بل أصبحت المنفعة والمصلحة ضرورة وعنوانا لكل بحث أو دراسة، وحتى المقدس لم يسلم ولم يثبت أمام هذه الموجة من التحديات الثقافية والحضارية التي أفرزتها ثقافة ما بعد الحربين العالميتين « الأولى والثانية »، ويصور جون ستسنجر هذا العصر بقوله: « لقد هوى الإنسان إلى أعماق الهاوية بعد أن بلغ أقصى درجات الرقي ر، فقد اخترع أشد الأسلحة فتكا ...وفي الوقت نفسه نجح في السيطرة على العديد من الأمراض والحد من شبح المجاعة وانتشار الأوبئة ..فهو يلهث خلف تكديس أضخم قوة في التاريخ...ويساهم من أجل إحلال السلام والاستقرار والنظام في العالم ..» [2]، عصر التناقضات و المفارقات عصر أصبح المقدس مدنّسا والمدنَّس مقدسا، والانتماء إلى الوطن وحبه كان خطأً أحمراً لا ينبغي تجاوزه، واليوم أصبحت المحاكم الوطنية مطيّة وأداة لتغيير الانتماء الوطني وتعديل جلّ آلياته القانونية التي تحدد «حقوق وواجبات المواطن »، وسنبدأ بالبحث في ظاهرة نهاية المواطنة بالبحث في أهم عامل الذي هو العولمة بصفتها ظاهرة ثقافية عالمية، وبصفتها مؤشرا وعامل من عوامل نهاية المواطنة .

---

[1] دون، أي،ايبرلي، المرجع نفسه ، ص :**31**

[2] عبد الله عبد الخالق، العالم المعاصر والصراعات الدولية، عالم المعرفة،العدد :**133**، الكويت **1989** ص :**38**

العولمة ونهاية المواطنة:

إذا كانت الرياضيات ايسبيرنتو العقل **l'esperanto de la raison** على حد تعبير غاستون باشلار فإن كلمة العولمة ايسبيرنتو العصر، أي المصطلح العام والعالمي الشائع بين جميع بني البشر في عصر ما بعد العالميتين، فدلالات العولمة تتسع لدرجة الأشكلة بحكم إنسانية الظاهرة، فهي مفهوم ملتبس، حمال أوجه، لا تكاد تجد لها تعريفا واحدا متفقا عليه، وإنما لها تعريفات بقدر عدد المؤلفين الذين كتبوا عنها، أو ربما بعدد زوايا الرؤيا التي ينظر منها الباحثون إليها .. [1] ونظرا لأهمية و راهنية هذه الظاهرة سوف نحاول الإشارة إلى بعض دلالاتها..فمن الناحية اللغوية هي ثلاثي مزيد، يقال: عولمة على وزن قولبة، وكلمة "العولمة " نسبة إلى العَالم والعالم جمع لا مفرد له كالجيش والنفر، وهو مشتق من العلامة على ما قيل، وقيل: مشتق من العِلم، وذلك على تفصيل مذكور في كتب اللغة. فالعولمة كالرباعي في الشكل فهو يشبه «دحرجة» المصدر، لكن «دحرجة» رباعي منقول، أمّا «عولمة» فرباعي مخترع إن صح التعبير وهذه الكلمة بهذه الصيغة الصرفية لم ترد في كلام العرب، والحاجة المعاصرة تفرض استعمالها، وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أخرى أي وضع الشيء على مستوى العالم وأصبحت الكلمة دارجة على ألسنة الكتاب والمفكرين في أنحاء الوطن العربي. [2]، وتنطوي ظاهرة العولمة على جدل واسع، فمن الباحثين من يرى أنها ظاهرة طبيعية قديمة تمثل تاريخ التطور الإنساني، ومنهم من يعيدها إلى القرن الخامس عشر، ويعتبرها ظاهرة مرتبطة بالنظام الرأسمالي، ونتيجة طبيعية للتوسع في النظام الرأسمالي، ومنهم من يعتقد أن استعمال كلمة عولمة بدأت في عقد السبعينات من القرن العشرين، عندما أصدر مارشال لوهان كتابه « حرب في القرية الكونية » ثم تبعه كتاب بريزنسكي « أمريكا والعصر الالكتروني » حيث بيّن الكاتبان الإستراتيجية الجديدة في العلاقات الدولية، والتي كانت بذرة للشمولية الجديدة أو الكليانية الجديدة إذا جاز التعبير، فبعد شمولية الايدولوجيا والتسلط القائمة على قوة الجيش والإرهاب السياسي، تقوم شمولية العلم والتقنية، التي ستحول العالم إلى قرية صغيرة، فالعولمة هي أحد المصطلحات المحددة للوعي الاجتماعي في أواخر القرن العشرين، وهي ليست مرادفة للتدويل وخلافا للجغرافية الدولية فالفضاء الكوني عالم لا تشكل الحواجز الحدودية أمامه أي عائق يذكر، وتقطع فيه المسافة في زمن لا يذكر [3]، أما الأستاذ سهيل فرح فمصطلح العولمة على حد قوله نشأ من بطن الحداثة وما بعدها ..وبدت كأنها انتقال طبيعي من فضاء الفكر القومي إلى فضاء التفكير العالمي [4]، أما الدلالة التي نعتمدها كأرضية في البحث عن نهاية المواطنة كحالة مترتبة عن ظاهرة العولمة، التي تبدو بالنسبة للبعض حالة مرضية، وبالنسبة للآخر حالة طليعية تتبلور فيها حقوق الإنسان في صيغتها العامة

---

[1] مجموعة مؤلفين، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى **2003** ص :**125**

[2] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى **1997** ص :**135**

[3] محمد عبد القادر حاتم، العولمة، مالها،وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر **2005** ص :**17** (د.ط)

[4] سهيل فرح، حوار الحضارات، دار علاء الدين، سورية، الطبعة الأولى **2008** ص :**157**

والعالمية، فهي جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من حيز المحدود إلى آفاق اللامحدود « العالم كله »فيكون إطار الحركة والتفاعل متجاوزا الحدود الجغرافية المحدودة للدول المختلفة، فهي في صيغة معينة تعمل على تقييد الدّولة القومية، وتقليص حدود سيادتها، ودورها على المستوى الداخلي أو الخارجي [1]، كما أنها بدأت في الانتشار في الحالة الأولى من الغرب إلى الشرق ثم في الحالة الثانية من الشرق إلى الغرب على حد تعبير نجاح كاظم [2]، ومن أهم المؤسسات السياسيّة التي تأثرت بهذه الظاهرة الدّولة القومية، ومسألة سيادة الدّولة .. والدّولة القومية ظاهرة سياسيّة تمخضت عن معاهدة ويستفاليا عام **1648**، وبلغت ذروتها في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر بظهور دول مثل ألمانيا وايطاليا، منذ عام **1945** ظهرت العشرات من الدول الجديدة، ولكن تشكيل هذه الأخيرة لم ينجم عن التلاحم الثقافي الذي أظهر الدول القومية الأولى إلى الوجود بل القبلية والنزعات الإثنية كانت وراء جل هذه الدول والمسلمة السياسيّة التي سيطرت على العلاقات الدولية خلال الحرب الباردة هي المصادرة القائلة بأن الدول السيادية هي الوحدات الأساسية للمنظومة الدولية.[3]، ومضمون هذه السيادة كما حدّدته منظومة ويستفاليا يقوم حسب هارولد لاسكي على القواعد التالية: « أولا لكل دولة إقليما محدد المعالم تمارس داخله مزاعمها في السلطة، ثانيا: تكون السيادة داخل هذه الحدود من حق الدّولة، ثالثا للدولة الحق في إدارة شؤونها الداخلية والخارجية بالطريقة والتي تراها مناسبة دون أي تدخل خارجي أو سيطرة خارجية، رابعا العلاقات بين الدول ذات السيادة خاضعة للقانون الدولي، ولكن بالقدر الذي تسمح به الدول وتلتزم به »[4] .

هذا الاتجاه السياسي أنتج موقفا مقابلا يملك أيضا من القوة السياسيّة والحجاجية مثل الأول وهو الموقف القائل بأن الدول كوحدات سياسيّة مستقلة آخذة في الانحسار في مواجهة الهجوم المتسارع لقوى العولمة، مثل الاتحادات والانترنيت والشركات المتعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية، فالدّولة كما يقول الأستاذ الجابري لم تعد مركز السيادة، وليست مسؤولة مسؤولية كاملة عن أمن أفرادها وبيئتها، وحتى مصيرها ومستقبلها، وعلى الرغم من ادعاء الدّولة القيام بهذه الوظائف والمسؤوليات والتمسك بمفهوم وواقع السيادة، ولكنها على الصعيد العملي لم تعد قادرة على ذلك .[5]

ساهمت العولمة في تغيير وإعادة بناء مفهوم المواطنة كغيره من المفاهيم الإنسانية، ومردُّ هذا التغيير الذ ي طرأ على المواطنة يعود إلى تفكُّك المجتمعات وانفصال الأقليات، وتآكل الدّولة رأسيا وأفقيا والتآكل الرأسي يقصد به العمل الذي تقوم به الدول العظمى أو القوى العالمية في إضعاف سلطة الدّولة المركزية، فأركان

---

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الحضارة الغربية الحديثة، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية **1998** ص :**98** (د.ط)

[2] كاظم، نجاح، العرب وعصر العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى **2002** ص :**127**

[3] عبد الله بن جبر العتيبي، العولمة وسيادة الدولة الوطنية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد:**23** /**2009** ص :**72**

[4] المرجع نفسه، ص :**79**

[5] مسعود موسى الربضي، أثر العولمة في المواطنة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد:**19**/جويلية / **2008** ص :**111**

الدّولة بدأت تهتز وتواجه تراجعا نتيجة انتشار اللاعبين الدوليين، وتزايد دورهم على الساحة الدولية نتيجة امتلاكهم الموارد، أما التآكل الأفقي فيتجلى في تبلور مطالب اقتصادية محلية لا وطنية ترتبط ارتباطا مباشرا بالعامل الخارجي، إذ عملت بعض الفئات الاجتماعية في المجتمع المدني على تحقيق ارتباطها داخل الشبكة الترابطية وبعضها يملك بعدا دوليا بوصفه من المنظمات غير الحكومية مما يضعف السيادة، وتخترق الحدود وتتعرض الثقافة للغزو، ومن بين القيم المستهدفة من قبل العولمة، المواطنة التي هي بنية شاملة تتألف من شبكة من العلاقات والعوامل التي من شأنها تنظيم علاقة الفرد بدولته بطريقة تعمل على توليد الإحساس بالأمان وخلق حسّ الانتماء للوطن في أعماق نفس هذا الفرد ن الأمر الذي يعني أن المواطنة لا تعبر ع ن حالة جغرافية بيئية اجتماعية، بل عن حالة نفسية لدى المواطن أيضا، فهي علاقة بين الفرد والدّولة التي يعيش في كنفها ويكن لها ولاء عمليا، وولاء وجدانيا، مقابل ضمان الدّولة عدم المساس بكرامته الإنسانية وصيانة حقوقه الأساسية، ولكن مع العولمة بدأ الشعور بالولاء للوطن في تراجع، إذ فصلت بين ممارسة المواطنة والانتماء الوطني أو القومي أو أي شكل من أشكال الانتماء الثقافي التقليدي، فالمواطنة التي تسعى إليها العولمة على حد تعبير « علي أسعد وطفة » هي مواطنة جديدة، تنطلق خارج الأطر التقليدية للانتماءات الوطنية والقومية [1]، وأصبح وضع المواطن غير مرتبط بوطن معين فالوطن في لا محل له من إعراب زمان العولمة، فالمدينة كفضاء لازم لممارسة المواطنة وكمصطلح سياسي، معرفي لم تعد موجودة لأن معيار المدينة أصبح الاقتصاد ليس إلا ..، فالمدينة تقاس بقدرتها على نفي ذاتها كمدينة..إذ تم تعويض الحديث عن المدينة الفاضلة Cité Vertueuse بالمدينة الافتراضية Cité virtuelle[2]، لأن المدينة الفاضلة كتصور وحلم طامح إلى دولة رفاه لم يثبت على ارض الواقع أما المدينة أو مدينة السوق إذا جاز التعبير هي النموذج الفعلي والمعبر عن روح العصر، ومواطن هذه المدينة الافتراضية لن يتحدد وضعه بحق المساهمة في تدبير المدينة كما يقول الأستاذ محمد عابد الجابري، فالعولمة لا تعترف بحق « مواطنيها » لا في الانتخاب ولا في المراقبة ..إن لهم حقا واحدا هو الاتصال مع بعضهم البعض عبر شبكة الانترنيت الاسم الذي يطلق عليهم ..نيتويان أو نيتيزم نسبة إلى نيت من انترنيت.» [3]

ليست العولمة من الظواهر الاجتماعية البسيطة التي يسهل تفكيكها وفهمها، بل هي من أعقد الظواهر الاجتماعية بحكم التنوع والتعدّد الذي يلفها، و مسار العولمة يظهر حسب الأستاذ جيمس روزناو في ثلاث عمليات الأولى تتعلق بانتشار المعلومات، والثانية زيادة معدلات التشابه بين المجتمعات والمؤسسات، والثالثة تنصرف إلى إخفاء الحدود بين الدول [4]، فمسألة انتقال السيادة من الدّولة القومية إلى المنظمات والوكالات

---

[1] مجلة التسامح، العدد :15صيف 2006،مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، مسقط، سلطنة عمان، ص :139

[2] عزيز لزرق ، العولمة ونفي المدينة ، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى 2002 ص :25

[3] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، المرجع نفسه، ص :148

[4] مجموعة مؤلفين، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى 2003 ص :126

الدولية العامة والخاصة التي سيعهد إليها بالمزيد من المهام التي كانت تؤديها الدّولة من قبل ..والأدهى والأمر أن تراجع الدّولة تشريعاتها المدنية أو الوطنية نزولا عند مصالح المنظمات العالمية ، واتفاقية تربس trips التي تمت الموافقة عليها اثر انتهاء جولة مفاوضات الأوروغواي التي بدأت عام 1986 وانتهت بالتوقيع عليها في مراكش في ابريل عام 1994، وما يلفت النظر في هذه الاتفاقية أنها توجب على الدول القومية تعديل قوانينها وتشريعاتها وفق ما تمليه الاتفاقية ، ومن المظاهر التي تتجلى فيها انتقاص السيادة الوطنية تشريع قوانين لحماية حقوق الأقليات الدينية في العالم من قبل الكونغرس يعطي للولايات المتحدة حقّ المراقبة والتدخّل في شؤون الدول الأخرى، وهذا مظهرا من مظاهر النهاية لمبدأ المواطنة داخل الدّولة القطرية، فمن صلاحيات الدول الكبرى متابعة مواطن في وطنه بأحكام جنائية صادرة عن محاكم هذه الدول، فإذا كان روسو تاريخيا اعتبر « الكوسموبوليتانية أمرا لا محتوى له، حيث أن الكيان الإنساني يتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما، وقد تكون هذه العلاقة انتقادا بل وتمرُّدا على هذه الثقافة [1]، فإن العولمة تجعل التمرد على التجانس والوحدة قانونا من قوانين الطبيعة وهو تأليف بين البوليس، « Polis»وبين « Cosmos»، فالمواطن لم يصبح تابعا قانونيا للدولة القطرية، بل هو خاضع لجميع الدول التي تملك أرزاق حكام بلده، وترقياتهم، وعليه فإننا نلاحظ في فضاء العولمة نهاية لمبدأ المواطنة الذي يتأسس على الانتماء إلى البلد وإلى المواطنين الذين تجمعهم عدة وشائج روحية وثقافية، فمن المسائل التي يتغنى بها مروّجي فكر العولمة مسألة حقوق الإنسان، إذ أعادت تكييف المفهوم التقليدي للسيادة حتى يستجيب للتطورات التي تعيشها الإنسانية، فحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت هذه المسألة من اختصاص الدّولة القطرية وحدها، فهو مجال تحتفظ به الدّولة لنفسها، ولكن بعد عام 1945بدأالفضاء القانوني والسيادي للدولة في التقلص، فتميزت هذه الفترة اللاحقة بظهور المنظمات الدولية ، وبدأت المعايير الدولية والالتزامات في اكتساح مجالات الدّولة القطرية، وأصبحت الشرعية الحكومية التي تسمح بممارسة السيادة تستلزم الانسجام مع الحدود الدنيا للمعايير الإنسانية، والقدرة على التصرف بفعالية لحماية المواطنين والمقيمين على السواء..وبالتالي فإن المنظمات الدولية تضع قيودا على كيفية تعامل الدّولة مع مواطنيها، مما يضع الدّولة في إشكالية سياسيّة إذ كيف يمكن التوفيق بين السيادة ومبادئ حقوق الإنسان التي تسهر المنظمات الحقوقية على حمايتها، فيبدو انه انتقاص من السيادة، ويصور كريستيان روز سميث C.Reus-Smith هذه الوضعية الإشكالية القانونية في قوله: « العلاقة بين السيادة وحقوق الإنسان، كنظامين منفصلين، هي علاقة صفرية، فإما أن يكون مبدأ السيادة هو الأقوى، والأضعف هو مبادئ حقوق الإنسان أو العكس . [2]، ولحماية حقوق الإنسان داخل الدّولة، اجتهدت المؤسسات الدولية في وضع ضوابط للدولة عبر المعاهدات والاتفاقيات

[1] سمير مرقس، المواطنة والتغيير، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى2006 ص :48

[2] مجلة السياسة الدولية، العدد168/ ابريل/ 2007 ص :25

الدولية، وقد نصت المادة 27 من اتفاقية فيينا حول قانون المعاهدات لعام 1969، بتأكيدها أن الأطراف لا يمكنهم التذرع بالقانون الداخلي لتبرير عدم تنفيذ معاهدة صادقوا عليها [1]، وعليه فإن مبدأ المواطنة لازال في وضعية مد وجزر بين الدّولة القومية وبين المنظمات الدولية، وعليه فالعلاقة بين المواطنة والعولمة تظهر في مجموعة من المؤشرات، يظهر الأول في التوجه المستمر المتسارع للعولمة في تدمير المقومات الكبرى لتي ارتكزت عليها الدّولة الأمة في تشكلها، وفي إعادة صياغة الآليات داخل الدّولة في ممارسة السيادة، وهذا ما اعتمده البحث في توصيف المواطنة على أساس القومية فالمواطن هو عضو في مجتمع قومي، يقدم ولاءه في الوقت الذي يتلقى من طرف الدّولة الحماية، فهي الهوية التي تمنعهم من الذوبان داخل الدول الأخر ى، أما المؤشر الثاني فيتحدد من خلال التوجه نحو تقويض المرافق الكبرى حيث أن التأسيس التقليدي للمواطنة داخل الدول لم يكن مبنيا على قاعدة موضوعية ومتعالية عن الانتماء الإثني فعجز الدّولة عن إنشاء كيانات سياسيّة مرتبطة بالمواطنة، بل أنتجت قوميات مشوّهة تتحدد انتماءاتها الفكرية والإيديولوجية والثقافية على أساس القبيلة والعرق والطائفة، أما المؤشر الثالث فيبدو في مسألة عولمة الديمقراطي ة أو ما يصطلح عليه بدمقرطة العالم التي تدعو إلى عولمة الاحتياجات الإنسانية، وتجاوزها للسيادة السياسيّة، فأصبحتا السيادة الوطنية خاضعة لمبدأ حقوق الإنسان العالمي، مع ولادة مبدأ فصل السلطات على المستوى الدولي، وظهور المنظمات العالمية المكلفة بالقضاء العالمي والذي تمثله محكمة الجزاء الدولية، فعولمة المواطنة هي عولمة لذات النظرة، وعولمة لذات التمثل في حين أن مواطنة العولمة أي تلقيحها بقيم المواطنة هي تعدد لها وتعدد لأبعادها، وفي الحقيقة يبدو لنا أن المواطنة شعار وكلمة حق أريد بها باطل، فأغلب المنظمات الدولية مخترقة من قبل المنظمات الجاسوسية، والعصابات اللصوصية، فهي مطيَّة وذريعة تتستر بها الدول الكبرى في تحقيق مآربها الشخصية.

الايديولوجيا ونهاية المواطنة:

الايدولوجيا كلمة من ابتكار دستوت دو تراسي Destutt de Tracy تشير إلى صنف من العلوم يتميز بدراسته لموضوع هو الأفكار « بالمعنى العام لظواهر الوعي » ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها، وهي فكر نظري يعتقد أنه يتطور تجريديا في غمار معطياته الخاصة به، لكنه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية .. [2]، أما ماركس فهي عنده فهي مجموعة من الأفكار والمعتقدا ت التي تسود مجتمعا ما بفعل الظروف الاقتصادية والسياسيّة القائمة ، أما كارل مانهايم الايدولوجيا عنده أسلوب في

[1] المرجع نفسه، ص :26

[2] اندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية 2001 ص :611

التفكير، وفرق بين الإيديولوجيات المحددة لفئات صغيرة معينة تعبر عن سعيها وراء مصالحها الضيقة مثل إيديولوجيا صغار رجال الأعمال والإيديولوجيات الشاملة التي هي التزام كامل بطريقة للحياة ..ويمكن القول أنها ناتج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد مما يحدد موقفا فكريا وعمليا معينا لمعتنق هذا النسق الذي يربط بين الأفكار في مختلف الميادين الفكرية السياسيّة والأخلاقية والفلسفيّة [1]، فالاشتراك في الايديولوجيا بين الأفراد يؤدي بهم إلى وحدة الشعور، أو بالأحرى الشعور المشترك بين معتنقي الايديولوجيا الواحدة، إذ يمكن أن تحل محل الإثنية أو العقيدة الدينية، فالمواطنة أو الانتماء السياسي لبلد معين، ليس إلا رابطة شكلية أو قانونية تجمع بين المواطنين، أو توحد المواطنين في سياق قانوني واحد، أما الايديولوجيا فتملك من القوة المعنوية ما لا تقدر عليه الدّولة بمؤسساتها القانونية توفيره للمواطنين، والأدلة في ذلك كثيرة، و « فرانز فانون: **1961/1925**» نموذج للمواطن العالمي الذي تخطى بعقيدته وفكره الثوري حدود المواطنة الضيقة التي تربطه بمجتمعه المدني والسياسي فقط ، فإذا كانت الرأسمالية ــ على حد تعبير «دافيد كوت » ــ هي التي خلقت ماركس، والفقر المدقع في صقلية هو الذي خلق غاريبالدي، والأوتوقراطية الروسية هي التي خلقت لينين، كما خلق الاستعمار البريطاني غاندي فإن فانون فقد خلقه الرجل الأبيض . [2]، وكتابه « بيض الأقنعة سود البشرة » الذي نشر في باريس عام **1952**يدخل في عداد الدراسات الوصفية لوضع الإنسان الأسود، والتي لا تخرج عن حدود وصف تشكل نواة وعي عمل ثوري فاعل عند هذا الإنسان الذي يعني محاولة تغيير البنية الاجتماعية ليس بالتأمل بل بوسائل عملية . [3]، و فرانز فانون يدعو إلى التعايش والتكيف والاندماج أو الانصهار في بيئة تضمّ « الأنا الأسود »و« الآخر »..وما نودّ الإشارة إليه هو أن فرانز فانون كطبيب نفساني في ولاية البليدة بالجزائر، استطاع أن يضع حدا للمفهو م السياسي والقانوني للمواطنة، إذ قام بمساندة الثورة الجزائرية ..وقراره بالاستقالة من عمله والالتزام كليا بالثورة الجزائرية يمثل حدود المواطنة واحتضار المفهوم أمام المبدأ ، فالايديولوجيا الثورية تسقط جميع أقنعة المواطنة، والملفت في سياسة جبهة التحرير الوطني أنها تقبّلت انتماء « فرانز فانون »للجزائر، في حين أنها رفضت انخراط بعض الجزائريين إلى الثورة التحريرية، فالانتماء إلى الجزائر واكتساب المواطنة نابع من موقف وليس من رابطة مادية مع الأرض تتحدد بيوم ومكان الميلاد ..« قام فانون بدور هام في الثورة الجزائرية، وساهم بطاقاته كلها في هذه الثورة، عضوا في لجنة الإعلام، ومسئولا عن الإعلام، ومحررا ثوريا، ومحللا، وناقدا، وعضوا في وفد الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية إلى مؤتمر وحدة الشعوب الإفريقية الذي عقد في أكرا سنة **1958**، فكان مقاتلا ثوريا حقيقيا بكل ما للكلمة من

---

[1] عبد الوهاب الكيالي وآخرون ، موسوعة السياسة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى **1979** ص :**421**

[2] دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى **1971** ص :**7**

[3] مجلة الفكر العربي (الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر) العدد **23**، أكتوبر، نوفمبر **1981** ص :**103**

معنى ..كما عيّن عضوا في الوفد الجزائري في تونس، ومن ثم سفيرا للحكومة الجزائرية المؤقتة في أكرا ...كما انه كان الممثل الرسمي للحكومة الجزائرية في المؤتمرات الإفريقية جميعها التي عقدت سنة 1960....»[1]، والتأمل في هذا النص يؤكّد قدرة القيادات الثورية في جبهة التحرير الوطني على تقديم تصور وإطار رسمي وقانوني لمبدأ المواطنة العبر وطنية، فالمواطنة ليست علاقة بين دولة والفرد تتحدد بالحقوق والواجبات فقط بل هي موقف نابع من مبدأ نظري، وسلوك عملي، فحدود المواطنة ونهايتها تبدأ مع الايدولوجيا والأطر الثقافية، كما أن تآكل السيادة الوطنية بواسطة العولمة قد يؤدي إلى إيقاظ أطر للانتماء سابقة على الأمة وعلى الدّولة وهي القبيلة والدين والطائفة ..

«ب» الهجرة ونهاية المواطنة:

تعتبر الهجرة من بين الظواهر الاجتماعية التي عرفها الإنسان منذ القديم، وأخذت في مسارها التاريخي دلالات عديدة تتحدد تبعا للسياق، ووفقا للأطر الثقافية والسياسيّة للمجتمع، ولو استقرأنا تاريخ هذه الظاهرة لوجدنا أنّ المحرِّكات الكامنة وراء ظاهرة الهجرة منها ما يعود إلى تردي الحالات والظروف الاجتماعية مثل البحث عن الضروري من المستلزمات الحياتية، ومنها مايتعلق بمخططات استعمارية، والدراسة الأولية لنسبة الهجرة تشير إلى أن حركتها ترتبط بالدول الاستعمارية التي خضعت لها بلدان هذه الجاليات، ونظرا لكون بريطانيا وفرنسا هما الدولتين اللتين لعبتا دورا كبيرا في السيطرة الاستعمارية، فأغلب الجاليات من مستعمراتها، فهذه الدول لم تكتف بامتصاص دماء هذه الشعوب وخيراتها بل جعلت على حد تعبير الأستاذ عبد الكريم غريب [2]من سكانها « مخازن لليد العاملة » حسيب تعبيرات خبرائهم فبأقل التكاليف تنجز الأعمال الشاقة التي كان يستنكف من القيام بها سكانه، كما كان يستخدمهم في الحروب بدلا من مواطنيهم [3] ، كما أن الثلاثي المشؤوم المرض، الفقر، الجهل هم الكأبوس الذي يؤرّق الرعيّة التي تعيش التضليل الإعلامي الذي تكرِّسه السلطة السياسيّة في الدعاية لمبدأ المواطنة والتبجّح بقدرتها على فرض هذا المبدأ في الدّولة ..فالجوع الحدّي ــ من تبلغ حصتهم اليومية من الغذاء وسطيا 300 حريرة حسب منظمة الفاو FAO » ــ يكتسح البلاد الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء وهي « 18» بلدا، وفي جزر الكاريبي « هايتي »، وفي آسيا « أفغانستان، بنغلاديش، كوريا الشمالية، منغوليا ...ويموت في العالم كل سبع ثوان طفل عمره يقل عن عشر سنوات.» [4]، إضافة إلى الجوع الحدي نجد العطش، الأوبئة، والحروب التي تقضي كل سنة على عدد من الرجال والنساء والأطفال، يزيد على ما فعلته مذبحة الحرب

---

[1] المرجع نفسه، ص :104

[2] رئيس ودادية الجزائريين في أوروبا في عهد الحزب الواحد، 1970

[3] محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، قسنطينة أوت 1970 ص :272

[4] جان زيغلر، وآخرون، سادة العالم الجدد، ترجمة محمد زكريا إسماعيل، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2003 ص :9

العالمية الثانية خلال ستة سنوات ..فسكان أفريقيا هم من يدفع الثمن الأعلى، إذ يبلغ عدد الذين يعانون نقص التغذية **186** مليونا أي ما يساوي **34**بالمائة من مجموع سكان المنطقة..ففي وضعية وظروف من هذا النوع لا تتوفر فيها الشروط الدنيا للحياة، لا يمكن إدراك تصور المواطنة أي فهمه ومعرفته، أما ممارسته فأعتقد أنه من المستبعد زيارته حتى في عالم الأحلام، وفي إحدى الدراسات الميدانية التي قامت بها وزارة التضامن في الجزائر أن من أحلام بعض الأفراد هي إنشاء طريق يربطهم بأقرب مدينة، فإنسان يحلم بهذا النوع من الأحلام التي لم يخطر على ذهن الرجل البدائي لا يقدر على استيعاب المواطنة، فالرغبة في الحياة، تضع حدودا للمواطنة المعيشة وتدفع إلى الهجرة ..فبواعث الهجرة العالمية مردُّها إلى غياب مبدأ المواطنة، وشعور الفرد داخل الدّولة التي يعيش فيها بالغربة والتهميش، فغياب حقوق المواطنة هي الدافع إلى الهجرة، أما الدوافع الكمالية والرغبة في الثراء، فليست إلا مغالطات يبرر بها البعض الظلم والجور، و الحادثة المأساوية التي وقعت لمراهقين من دولة غينيا ، وهما فودي توري كيتا Fodé Touré Keita، ألاسين كيتا Alacine Keita، والذين وجدا جثتين هامدتين في طائرة البوينغ **747** اللذان حاولا الهروب فيها من المواطنة في غينيا إلى المواطنة في بلد الجن والملائكة كما كان يعبّر عنها « طه حسين »، والرسالة التي تركها المراهقين تشخص وضعية المواطنة في الدول النامية، والتي نصها: « إذا وجدتم أننا نضحي بأنفسنا معرضين حياتنا للموت، فإن سبب ذلك أننا نتألم كثيرا في إفريقيا، وأننا بحاجة كي نكافح ضد الفقر وكي نضع حدا للحرب فيها، ومع ذلك فنحن نريد أن نتعلم حتى نكون في إفريقيا مثلكم ...» [1] .

الهجرة كحالة أو ظاهرة اجتماعية تعمل على وجود بعض التعديلات في ظاهرة المواطنة، فالهجرة الشرعية مثلا، تمنح المهاجر بعضا من حقوق المواطنة في البلد الجديد، ولذا فإن المواطنة كرابطة قانونية وشعورية بين المواطن والمدينة أو الأرض تبدأ في التلاشي شيئا فشيئا، وتقدر حاليا نسبة المهاجرين في العالم حسب التقرير السنوي للمنظمة الدولية للهجرة الصادر في **23**/جوان /**2005** ،بمابين **185**و **192** مليون مهاجر، وفي عام **2000** كان نحو **175** مليون شخص يعيشون خارج البلدان التي ولدوا فيها والتي يحملون جنسيتها ..كما أن عدد اللاجئين الدوليين في ازدياد مستمر بسبب الحروب، والتغيرات الجيوسياسيّة التي غيرت بنية الدول الكبرى خلال العقد الأخير من القرن العشرين مثل الاتحاد السوفيتي، ويوغوسلافيا، كما أن الاعتماد المتبادل بين الدول نتيجة التحرير الاقتصادي ..وهذا التزايد، والوجود الإنساني في دول أجنبية أفرز نماذج جديدة للمواطنة اصطلح عليها علماء الاجتماع مثل « جون يوري » عدة صيغ منها: مواطنة الأقلية والتي تشمل حقوق الانضمام إلى مجتمع آخر، ومن ثم البناء داخل هذا المجتمع والتمتع بالحقوق وأداء الواجبات، ومواطنة التدفق « Citizen of Flow».إذ شهدت الإنسانية في العقود الأخيرة الكثير من الإنجازات التشريعية على المستوى الدولي، من أجل حماية الإنسان من نظيره في الخلق، ومن دولته أيضا، فتصنيف الهجرة إلى

[1] المرجع نفسه، ص :**8**

هجرة شرعية وهجرة غير شرعية، ساهم في إحداث تعديل لمستوى المواطنة أو ما يتفق البعض من علماء الاجتماع على تسميته بنهاية المواطنة أو حدود المواطنة مثل الأستاذة ياسمين سويسال Yassemine. Soysal، والدلالة التي نعتمدها في هذا التحليل للمواطنة هي الدلالة التي قدّمها علم الاجتماع البريطاني توماس مارشال T.H.Marshall حيث يطابق بين المواطنة والحقوق، وحقوق المواطنة حسب مارشال يمكن أن نقسّمها إلى ثلاث مجموعات مختلفة مدنية وسياسيّة، واجتماعية، والمواطنة المدنية هي التي تضمن الحريات الفردية وهي حرية الفرد، التعبير، التفكير، الاعتقاد، حق الملكية الخاصة، إبرام العقود، الحق في العدالة، ...فحقوق المهاجرين أصبحت مرتكزة على اتفاقيات ومعاهدات دولية، كما قامت الاتفاقيات الدولية بتقييد سلطة الدّولة في مراقبة الهجرة، ومن ابرز هذه الاتفاقيات الاتفاقية الدولية التي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 18 ديسمبر . 1990. الخاصة بحماية جميع العمال المهاجرين وأفراد عائلاتهم « قرار 185/45»، فالدّولة أصبحت مسؤولة أمام المقيمين داخل إقليمها، بناء على مبادئ القانون الدولي لحقوق الإنسان، فالفرد الموجود خارج حماية دولته الأصلية يحق له الحصول على العضوية في دولة أخرى حتى يضمن حماية حقوقه فإن كان للفرد الخيار بين هذه الدّولة أو تلك لمطالبتها بحمايته فإن الدّولة على العكس من ذلك لا خيار لها في حمايته، فالدّولة ملزمة بقبول هؤلاء الأفراد وحمايتهم ، كأن تكون حالتهم ووضعيتهم في وطنهم منن حيث الحقوق مهددة بالسلب، أو أن دولهم عاجزة عن حماية حقوقهم ومواطنتهم، فحصول المهاجرين واللاجئين على حقوق واسعة يمكن أن يضعف من قيمة المواطنة باعتبا رها شرطا لحيازة الحقوق كما يقول احد علماء الاجتماع [1]، فبعدما كانت المواطنة هي قاعدة قانونية لاكتساب الحقوق، أصبحت الحقوق هي القاعدة التي تتأسس عليها المواطنة .. وصعوبة التمييز بين المواطن الأجنبي في مسالة الحقوق يفقد المواطنة قيمتها على الأقل بمعناها التقليدي، مادام الانتماء إلى دولة وطنية معينة لم يعد القاعدة الوحيدة لاكتساب الحقوق وممارستها، بل كل القاطنين، سواء كانوا مواطنين أو لا يحق لهم المطالبة بحقوقهم .على حد تعبير دافيد جاكوبسون، فالمواطنة ما بعد الوطنية كأساس نظري تقوم كتحليل وتأسيس على ظاهرة الهجرة العبروطنية، فهذه الظاهرة تؤثر بشكل مؤكد على الأساس التقليدي للعضوية في الدّولة الوطنية فالحقوق أصبحت تطلب على قاعدة الإقامة وليس على أساس الولادة، كما يلاحظ بعض علماء الاجتماع أمثال « يوسي شان Yossi Shainومارتن شارمان Mathan Sherman أن الجماعات المهاجرة تأخذ شيئا فشيئا خاصية الشتات Diasporaفأصبحت قادرة على تعزيز فرص جديدة للمواطنة العبروطنية، فالدراسات والبحوث الميدانية والاستبيانات المقدمة من قبل الدارسين لمسألة المواطنة تشير إلى تآكل وبداية احتضار المواطنة التقليدية ، فحسب Sylvie Fortin[2] أن مفهوم المواطنة بالنسبة للبعض هي

[1] مجلة السياسة الدولية، العدد168/ ابريل /2007 ص :26

[2] أستاذة جامعية ومختصة في طب الأطفال بجامعة Montréalبكندا، وباحثة في المجال الاجتماعي

مسألة إدارية ليس إلا « فأغلب من قدموا لها الاستبيان يشعرون بمحدودية المواطنة القانونية فإحداهن تقول: إنني هنا منذ ثلاثين سنة وبمجرد وجودنا في مكان ما يمنحنا جواز السفر، تسهيلات، ومشاركة في الحياة السياسيّة وهي مواطنة إدارية، وبالنسبة لي ليست لها قيمة عاطفية، أسافر كثيرا فانا املك مواطنَتَين ..» [1]، فاكتساب الحق في المواطنة يؤدي إلى تآكل مبدأ المواطنة التقليدي، فالمواطنة هي أن يشعر المواطن بأنه في بلده وان يكون له الحق في أن يكون كذلك كما تقول فورتان fortin..،ويمكن حوصلة المؤشرات المميزة لهذه الظاهرة « نهاية المواطنة » في جملة من النقاط أولها تغير الرؤية والنظرة إلى مفهوم المواطن الذي كان مرتبطا بخصائص إدارية وقانونية وثقافية معينة إلى أنسنة المواطنة إذا جاز التعبير، فالخصوصية الإنسانية أصبحت القاعدة التي ترتكز عليها المواطنة وليس الخصوصية الثقافية والسياسيّة، فالصفات الإنسانية واحدة لدى الجميع سواء كان جزائريا أو فرنسيا، فالشخصية العالمية « Universal Personhoodهي النموذج الجديد لمبدأ المواطنة ، والتي تستمدّ شرعيتها ومشروعيتها في المعاهدات والقوانين الدولية لحقوق الإنسان، إذ أصبحت تتجه نحو نموذج أكثر كونية، يتحرر شيئا فشيئا من الإقليم، وهذا ما ذهبت إليه أستاذة علم الاجتماع ياسمين سويسال في كتابها نهاية المواطنة أو حدود المواطنة limits of Citizenship [2] إذ تقارن في هذا الكتاب بين الأساليب المختلفة التي تستعملها الدول الأوروبية في دمج المهاجرين، وكيف تطورت هذه السياسات، وكيف تتأثر من قبل الخطاب ات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان و سويسال تركز على الهجرة الدولية بعد الحرب، مع إبداء اهتمام خاص بالعمال الضيوف كما طرحت توصيفا جديدا لهذه الدول فرنسا وألمانيا وهولندا والسويد وسويسرا والمملكة المتحدة، ورأت أنها تعرف ثلاثة نماذج رئيسية من أشكال المواطنة الغير تقليدية، وتعتقد أن التوسع العالمي والسلطة المتعالية التي يملكها خطاب حقوق الإنسان إضافة إلى سلطة هيئة الأمم المتحدة أوجد نوعا من الضغوط المتزايدة على الدول القومية في إدماج الأجانب وتوسيع رسوم وشروط العضوية أو المواطنة للأجانب، مما أدى إلى ظهور عدة معالم تجعل التفرقة بين المواطن وغير المواطن من الأمور المستعصية، وفي خلاصة الدراسة تش ير إلى إمكانية التكيف مع هذه التغييرات فتقترح، نموذجا للعضوية في مرحلة ما بعد الوطنية التي تستمد شرعيتها من شخصية عالمية، بدلا من الانتماء الوطني.فيحصل المواطن على الحقوق المدنية والاجتماعية المكفولة من طرف القوانين الدولية ..فالتصورات التقليدية للروابط بين المواطن والدّولة التي ظهرت عقب الثورتين الفرنسية والأمريكية وإنشاء الدّولة المعاصرة بعد القرن الثامن عشر، لم تعد تتلاءم مع نمو عد د الجماعات الاجتماعية والسياسيّة العبر وطنية الناشئة عن الهجرة عبر الحدود، فإذا كانت المواطنة التقليدية تقوم على العلاقة بين الفرد والدّولة فإن النموذج الجديد للمواطنة يقوم على العضوية، فبمجرد حصول المهاجرين أو المقيمين على هذه العضوية فإن

[1] org،érudit،www

[2] Limits of citizenship :migrants and postnational membership in Europe

المواطنة القائمة على الانسجام بين العضوية والإقليم تبدأ في التلاشي والاحتضار على المستوى القانوني وليس على المستوى الشعوري، فإذا كان المواطنون والمهاجرون غير المواطنين يشتركون في نفس الحقوق في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، فما أهمية المواطنة : وإذا كان كل الذين يعيشون داخل المجتمع متساوين أمام القانون، فهل كفت المواطنة عن أن تشكل أية أهمية ؟ وما الفرق الذي تشكله المواطنة ؟..هذا التساؤل يطرحه الواقع الليبرالي بشقيه العام والنخبوي ..وفي الحقيقة أن المواطنة الممنوحة للمهاجرين ليست مواطنة كاملة بل مواطنة ناقصة، فالمواطنة تفترض ضمنيا المزايا والحقوق والواجبات، فالمزايا قد تكون موزعة بالتساوي مع المهاجرين، وأيضا الحقوق إلا البعض منها وهي حق المشاركة في الوظائف العامة، وحق التصويت في الانتخابات الوطنية، فامتلاك المهاجرين للمواطنة لا يعني الحصول على المواطنة الكاملة ..فالمشاركة في الاتحادات العمالية، وحرية الاجتماع والكلام، وحق الحماية المتساوية للقوانين ممكنة بالنسبة لجميع الموجودين على التراب الوطني سواء كان مواطنا مقيما أو مهاجرا شرعيا أو غير شرعيا فإنه لا يختلف أمام القانون عن غيره من المواطنين، والملاحظ أن «بعض البلدان تمكن المهاجرين من التصويت في الانتخابات المحلية، كما يتمتعون بحق البقاء في البلد، حتى ولو كانوا عاطلين عن العمل ويعتمدون على المزايا العامة ما لم يدانوا في جرائم، والفرق بين المواطنين وغير المواطنين يكمن في الواجبات، فالمهاجرون غير المواطنين لا يلزمون بالخدمة في الجيش، وهم لا يدعون في الولايات المتحدة للقيام بواجب المحلفين . [1]، فالحصول على المواطنة من قبل المهاجرين لا يعني نهاية المواطنة بالنسبة للمواطن الأصلي، بل هو رغبة في تأكيد عضويتهم وولائهم للبلد الذي يعيشون فيه الآن [2] بشهادة مايروك وينر، فالدافع الذي يدفع المهاجر إلى البحث عن المواطنة في نظره هو التعارض الموجود بين حضارته وحضارة البلد المضيف، فالسماح للغير بالحصول على الامتيازات القانونية في الوطن دليل على السلوك الحضاري الذي يتميز به هذا المواطن، والخوف على مواطنتي بمجرد حصول غيري على المواطنة أمر يفتقر للأساس الأخلاقي، فهو يتضمن الكثير من الأنانية، وهذا لا يعني أن الحصول على المواطنة من طرف المهاجرين لا يطرح أي مشاكل، فالهاجس الأمني له ما يبرره، وعليه فالإجراءات والتشريعات لمسألة المواطنة ينبغي أن تقام على العدل والموضوعية، وإقصاء النظرة الإثنية والدينية للمهاجرين، فسياسة الهجرة بدلا من سياسة التجنس هي نقطة التزاع للمهاجرين، لأنها تقوم على خلفيات مبيتة، إذ أن البلدان التي تجعل التجنس صعبا ولا تجعل أطفال المهاجرين المولودين محليا مواطنين تلقائيا هي بلدان معرضة لخطر ظهور نظم اجتماعية ينطبق فيها الانقسام الطبقي على الانقسام العرقي، فتوسيع المواطنة لتشمل المهاجرين، وخصوصا أطفالهم هي خطوة نحو إدماج المهاجرين وخطوة لخلق ولاءات والتزامات بين المهاجرين، ويقضي على إمكانية تكوين طبقة غير مدينية

---

[1] سي .بانفيلد، وآخرون، السلوك الحضاري والمواطنة،ترجمة:سمير عزت نصار،دار النسر للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى **1995**ص **187**:

[2] المرجع نفسه، ص :**188**

تكون مستقبلا موضع ازدراء من قبل المواطنين الأصليين، فبناء المواطنة على أساس الخصوصية الإنسانية، هو السياسة الناجحة والناجعة ..، فنهاية المواطنة لا تستلزم بالضرورة نهاية وضعف الدّولة القومية، فإذا كان مصدر الحقوق ومشروعيتها يتنقلان من الوطنية إلى العبر وطنية، فإنها تبقى تمارس في فضاء الدّولة الوطنية، وتبقى هذه الدّولة الضامن الوحيد والمحتفظ بالخصوصية الثقافية الوطنية ..

«ج» التعددية الثقافية ونهاية المواطنة:

الخصوصية الثقافية للمواطن المقيم أو المهاجر جزء من الهوية الشخصية التي لا يمكن الانسلاخ منها حتى في وهو يعيش حالة الاغتراب..والاعتراف بالتعددية الثقافية ومأسستها داخل الدول المضيفة للمهاجرين هو من مظاهر تكريس المواطنة العبروطنية والتي تعبر عن حالة البداية لنهاية المواطنة، ومفهوم المواطنة المتعددة الثقافات **multicultural citizenship**، أو الانتماء القانوني في ظل "التعددية الثقافية" من القضايا الأساس في المجتمع الحديث، الذي بات يضم جماعات متنوعة ثقافيا، و في العلوم السياسيّة يستعمل للدلالة على جماعات ذات فروقات ومميزات ملحوظة تعيش في مناطق جغرافية محددة وتشكل هذه المميزات الملحوظة قاعدة لقوتها السياسيّة، وفي تعريف علم الاجتماع فهي رغبة بعض الجماعات في المحافظة على أوجه الشبه في ما بين أفرادها لاعتقادهم أن الصفات والقيم والمعتقدات المشتركة تشكل مصدر شعور الأفراد بالفخر والثقة بالنفس والصحة العقلية والتماسك، وهي ظاهرة تفرض نفسها في القارة الأوروبية في كل من بريطانيا والسويد وهولندا، أما خارج أوروبا، فالولايات المتحدة واستراليا وكندا في الأمر الذي يطرح إشكاليات حول "الوحدة" في إطار "التنوع"، والانسجام في سياق "احترام الاختلاف". ونظرا لأن مفهوم المواطنة يقدم لنا إطارا قانونيا وثقافيا واجتماعيا للتعايش الإيجابي بين مواطنين متنوعين ثقافيا، فإن ذلك يطرح مساءلة لنوع العلاقة بين المواطنة والتعددية الثقافية، تدعيما للتنوع الثقافي في بناء المجتمع من ناحية، ودعما لعلاقة الانتماء المشترك في الوطن الواحد من ناحية أخرى، وتقوم هذا النموذج من المواطنة على القيم السياسيّة المشتركة، وتوسيع الخدمات العامة متعددة اللغات، حيث تضمن هذه الدول للمواطنين ليس فقط الحقوق الاجتماعية والسياسيّة الكاملة، بل تكفل حق الاختلاف الإثني والتعددية الثقافية من خلال الاعتراف بجماعات المهاجرين كأقليات إثنية لها حقوقها وامتيازاتها الثقافية الخاصة ..

«د» نهاية المواطنة في الفكر المعاصر:

يعتبر « كيمليكا » [1]من أهم المفكرين المعاصرين في أمريكا الشمالية حيث اهتم بقضايا الليبرالية السياسيّة والتي من أهمها المواطنة، حيث ركز جل جهوده على بحث وتطوير العلاقة بين المواطنة والمجتمعات متعددة الثقافات..يرى كيمليكا أن المجتمع الدولي والمنظمات الدولية اليوم تحاول أن تماهي بين أفضل الممارسات والأبعاد القانونية في التعامل مع مسألة الأقليات، فالانتشار الدولي لخطاب التعددية، واللقاءات الدولية لصانعي السياسة تناقش الأفكار المتعلقة بالتسامح والتعددية. إذ ثمة معايير دولية يجب أن تتقيد بها جميع الدول، وهي معايير طورتها الأمم المتحدة والمنظمات الدولية، ولم يغفل أن لهذه المعايير آثاراً بعضها إيجابية وبعضها ينضوي على مخاطر.. فالتعددية الثقافية حقيقة وأمر واقع في كل الدول القومية سواء كانت دولا مضيفة، أو دولا مصدرة للأدمغة أو لليد العاملة، فالمكون الثقافي المتعدد في أستراليا أنتج نموذجا جديدا للمواطنة يضع حدودا ونهايات للارتباط الذاتي مع الوطن الذي يضع الآخر في موقع تقابل بلغة المنطق، وبلغة الجحيم الوجودي .. فالهوية المركبة والمتعددة لا تعني ـــ كما يقول علي حمدان ـــ تزاوج ميكانيكي كمي بسيط لبعدين نقيين، استرالي من جهة، وإثني من جهة أخرى في هوية الشخص المعني ..فالعلاقة ..جدلية، متغيرة ومتداخلة في إطار إعادة الإنتاج الدائمة لهذه الهوية الفردية من جهة، والهوية الوطنية العامة للمجتمع الأسترالي من جهة أخرى ..» [2]، فبناء مفهوم دقيق ورؤية جامعة للمواطنة في ظل التعددية الثقافية والإثنية في دول العالم خصوصا الكبرى من الأمور الصعبة، إذ تبدو المواطنة كظاهرة وليس كمفهوم أو ووضعية قانونية تميز مواطن ما داخل حدود سيادية معينة عن آخر في محيط سياسي آخر، فهي متعددة الأبعاد، وأهم بعد هو البعد السياسي الذي يبرز في مدى إحساس الفرد بالانتماء إلى الوطن كجسم سياسي يتمثل في مؤسسات الدّولة والأحزاب والنقابات والجمعيات، وأفكار حول الشأن العام والمجال العمومي، والأفكار التي تتبلور لدى الفرد حول هذا الجسم، ومدى سعي الفرد للتأثير فيه عن طريق الولاء أو المعارضة للنظام، أو الخوف منه، والابتعاد عنه، أو الثورة عليه أما البع د الثقافي في المواطنة بما يوفره الوطن من إحساس بالانتماء إلى جماعة تمثل في الهوية، وتتجسد هذه الهوية المشتركة فيما يجمع الفرد مع غيره من ممارسات الحياة اليومية من عادات الأكل واللباس والموسيقى وطقوس الأعياد والحفلات، كما أنها تتجسد في الرموز المشتركة لما يمثل الهوية الوطنية، أو الهويات الجماعية المتعايشة في ظل الوطن الواحد. وتتمثل فكرة الوطنية على المستوى الاقتصادي فيما يوفره الوطن من ما تسميه الكتابات الحقوقية "شروط الحياة الكريمة" والتي تعني سوسيولوجيا ظروف الارتقاء الاجتماعي، هذه الأبعاد المتنوعة التي تجسد محتوى المواطنة، ليست

---

[1] أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة كويتز، وأستاذا لبرنامج الدراسات القومية، في الجامعة الأوروبية المركزية،ومن مؤلفاته : الليبرالية، المجتمع والثقافة،والفلسفة السياسية المعاصرة، والمواطنة متعددة الثقافات، والقومية،التعددية،الثقافية،والمواطنة،كما شارك في تحرير عدد من الكتب والموسوعات والدوريات الفلسفية، ومن أهمها حقوق الأقليات الثقافية والمواطنة في المجتمعات المتعددة الثقافات ومفاهيم بديلة للمجتمع المدني .

[2] علي حمدان، إشكالية الهوية والانتماء، المركز الاسترالي العربي للدراسات السياسية، سيدني، الطبعة الأولى **2005** ص :**35**

مستقرة لا كأفكار ولا كممارسات، بل إنها تشهد تقلبات باستمرار نتيجة للتحولات التي يعرفها الوطن، أو الدّولة الوطنية، ويعرفها المجتمع على المستويات الديمغرافية، والسوسيوسياسيّة، أو بسبب التوسع الهائل لظاهرة العولمة، كما نلمس دلالات عديدة ومتعددة للمواطنة حيث تتجاوز التعريفات القانونية لها. وذلك لأنه ازدادت أهميتها ونحن في خضم عمليات التغير الكبرى، وقد أكد علماء الاجتماع أن نقطة البداية في المواطنة هي محاولة الناس العاديين فرض النظام علي الفوضى وليس هناك نهاية في الأفق يمكن تحديدها في مجال تطوير معاني المواطنة ومجالاتها، فالبحث فيها عملية مستمرة، ومع ذلك يمكن القول إن ماضي مفهوم المواطنة يؤثر علي الطريقة التي ينظر بها أغلب الناس في المجتمعات الصناعية المتقدمة إليها. فالمواطن الحديث هو في الحقيقة نتاج قرون من عملية بناء الأمة التي تضمنت معارك مستمرة في مجال تحديد الانتماءات السياسيّة، وحول القواعد التي ينبغي أن تحكم ممارسة السلطة السياسيّة داخل أطر إقليمية محددة. ولعل هذا الذي دفع ببعض الباحثين إلي التأكيد على أن المواطنة عادة ما تعرف بالاستناد إلي القومية. فالمواطنون هم أعضاء منظمون في مجتمعات قومية، يعطونها ولاءهم ويتوقعون منها حمايتهم. وهي بالتالي هويتهم التي يتعاملون بها مع مواطنين من أقطار أخرى، ويمكن القول بالتالي إن الإحساس بالتضامن المرتبط بالمواطنة يقوم علي أساس رسم الحد الفاصل بيننا و بينهم، أو بعبارة أخري بين الأنا والآخر غير أن الإحساس له مردود سلبي كما يؤكد جدنجز الذي ينتقد الإحساس المفرط بالوطنية، الذي استغلته نظم شمولية لتحقيق أهداف قومية ضيقة، وعلى حساب الشعوب الأخرى، فالمواطنة في الوقت الراهن هي أفق مفتوح، ويلفت النظر في هذا المجال حكم مهم أصدرته المحكمة الأمريكية الدستورية العليا عام 1950 ذهبت فيه إلي أن المواطنة هي الحق في الحصول علي الحقوق.. وفي ضوء هذا التعريف الجامع فإن بعض الباحثين يرون أن له آثارا مهمة في مجال مضمون المطالب، والأسبقيات السياسيّة، وفي مجال توسيع المجالات العامة للنضال في سبيل الحقوق، والتي يمكن أن تتغير من حين لآخر.ولابد لهذه العملية أن تؤدي في النهاية إلي اتساع مجال المواطنة. ولعل مما يساعد علي هذا في الوقت الراهن، الثورة الاتصالية التي مكنت الناس عبر أقطار العالم علي تبادل الأفكار حول المواطنة والمجتمع المدني، وعلى العموم يمكن القول أن تطورات النظام العالمي أدت لتأثيرات عديدة على المواطنة، لعل أهمها شيوع العلاقات المتعددة الأطراف وظهور الإقليمية الجديدة، والتي من أبرزها الاتحاد الأوروبي، والذي أدي إلي ظهور مواطنة أوروبية بالإضافة إلى المواطنات الإقليمية المتعددة، إذ واجهت المواطنة الكلاسيكية إرهاصات الأزمة عندما دخل العالم في التجربة السياسيّة للتكتلات الكبرى ونخص بالذكر منها الاتحاد الأوروبي، فقد اعتاد القوم في أوروبا إلى إبداع ما أطلقوا عليه "المواطنة الأوروبية". وكان على الساسة والباحثين أن يؤثثوا هذا المفهوم المركب والجديد بترسانة من القيم المستجدة من البيئة وقبول وضع اللجوء والتنمية المشتركة والدفاع المشترك، واللائحة طويلة. والاتجاه يسير نحو إقرار دستور للاتحاد يكون مضمونه تعاهديا بالاتفاق على الحدود الدنيا من الاشتراطات القانونية والسياسيّة. هكذا فإن

قيام الاتحاد الأوروبي أدخل تعديلات على رابطة المواطنة وبالتالي على الدّولة والمجتمع، وتمثل هذه التعديلات مدخلا نحو إزالة الموانع التي كانت تفرضها الحدود الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية للانتقال من عهد الأوطان إلى عهد الكيان السياسي الكبير الخارق للحدود، وإنشاء فضاء أوسع ينتقل فيه الأوروبيون بكامل الحرية، وما يستتبع ذلك من حمايات قنصلية ودبلوماسية وتوحيد للعملة والرخص والوثائق التعريفية والجوازات ..ويمكن القول أنه بإنشاء الاتحاد الأوروبي برز شكل جديد من المواطنة بحيث لا تكون علاقتها بدولة واحدة بل تتجاوزها من الدّولة الواحدة إلى مجموع الدول التي توحدها نصوص دستورية ومواثيق تنسق السياسات والمواقف والبرامج في كافة المجالات، والذي يزيد في حدة هذه المأساة أن العقل الأوروبي الجمعي تنبه بشكل لاشعوري إلى بروز معالم "هوية بين وطنية" تشاركية و تعاهدية كفيلة بان تقوي الوعي الأوروبي العام باعتماد متبادل بين الدول ومكونات المجتمعين السياسي والمدني.،فنهاية المواطنة لا تستلزم نهاية الدّولة، فالدّولة القطرية كمنبع لحكم القانون تؤلف شرطا جوهريا مسبقا للضبط من خلال القانون الدولي كما أنها بوصفها سلطة عمومية نافذة ضرورية لبقاء المجتمعات القومية التعددية"، و يمكن تلخيصه تاريخ النشوء في ثلاث مراحل أساسية المرحلة الأولى الدّولة الحارسة حيث اقتصر عمل الدّولة على ضمان الأمن الداخلي والخارجي بحيث تهتم بما يسمى بوظائف السيادة كالدفاع الوطني، الأمن، العدالة دون التدخل في النشاط الاقتصادي أو التجاري. لقد كان هذا التوجه ينهل من الفكر الليبرالي المرتكز على حرية المبادرة، حيث هيمنت عليه المقولة الشهيرة "دعه يعمل دعه يمر"، أما المرحلة الثانية فهي الدّولة المنقذة حيث برزت هذه الدّولة نتيجة للبروز القوي للفكر الاشتراكي والنضال الطبقي الذي حارب الاختلال العميق التي حملها الفكر الرأسمالي، حيث أدت الأزمة الاقتصادية بالولايات المتحدة الأمريكية لسنة 1929 إلى ضرورة إعادة النظر في مهام الدّولة، وعلى الخصوص في مرحلة الليبرالية الجديدة، برزت هذه المرحلة في منتصف السبعينات، وتميزت بالسعي لإيجاد حلول لأزمات الجديدة للرأسمالية المتجلية في تزايد حدة الفوارق الطبقية، البطالة، التضخم، ارتفاع عجز ميزانيات الدّولة، تصاعد العنف، فجاءت هذه المرحلة لتطالب بالحد من تدخل الدّولة من خلال تبني سياسة الخوصصة والحد من قيام الدّولة بالخدمات الاجتماعية في مجالات التعليم، السكن والصحة... غير أنه مع بداية عقد التسعينات بدأ في الظهور تيار عالمي قوي سيناهض هذا التوجه لكونه يكرس آفة الفوارق الطبقية ويعمق الهوة بين دول الشمال ودول الجنوب، لذلك عمدت الدول الرأسمالية إلى بلورة توجه جديد يقوم على التوفيق بين الليبرالية وتدخل الدّولة، فمرونة الدلالة التي تأخذها المواطنة تبقى تساير الحركة الأفقية والرأسية للرؤية السياسيّة .

المبحث الثالث

العولمة يوتوبيا جديدة

3. العولمة يوتوبيا جديدة:

لا يمكن تنميط الأشكال اليوتوبية التي عرفها الإنسان في نموذج واحد يصبح مقياسا شموليا للحكم على الإنتاج اليوتوبي، فمجموع الكتابات في هذا السياق بالقدر الذي لا يسمح لنا بحصر المتن اليوتوبي ـــ على حد تعبير بول ريكور ـــ لأن إدعاء اليوتوبيا أمر أكثر يسرا بالقياس إلى الايدولوجيا التي هي صنف غير معلن بطبيعته [1]،فالاعتراف بالمذهبية أو إيديولوجية معينة من الأمور المحرجة للمرء، أما الاعتراف بالحلم والتطلع والأمل لحياة أفضل يسيرة وممكنة للجميع، وليست من قبيل الطأبوهات في جل الثقافات البشرية، فتشدق رجال السياسة وأذنابهم بالأمل اليوتوبي يمنح الشرعية والمشروعية لجميع كتاب اليوتوبيا، والملاحظ أن اليوتوبيات طوال تاريخها عبرت عن أمل البشرية في حياة أفضل ورسمت صورا لنماذج من المجتمعات المثالية تتوجه على اختلافها إلى السعادة الاجتماعية غير المحدودة والوصول إلى المجتمع العادل الذي يتحقق فيه الإخاء والمساواة والحرية، وتختفي مظاهر الفقر والعوز، والفرق بين الرؤية اليوتوبية الكلاسيكية والمعاصرة أن القدماء كانوا يتخيلون الحيز الجغرافي أو مكان المدينة بعيدا عن مسرح الأحداث السياسيّة الواقعي الذي يعيشه الكاتب، والذي يعود إلى أسباب أهمها تجنُّب التصادم مع السلطة، وعلى هذا الأساس بقيت هذه التصورات والآمال على مستوى اللغة فقط بعيدا عن الواقع المعاش وتبحث عن عالم بعيد في عالم اللامكان « اليوتوبيا »، والقيم الأخلاقية هي العنوان الأكبر الذي كرس وتطلع الفلاسفة والأدباء إلى تحقيقه، ومن بينها قيمة الحرية التي لا تنفصل عن الحقيقة الإنسانية ..والثقافة أو الحضارة ـــ بالمعنى الاثنوغرافي ـــ الإنسانية تضمنت الكثير من النماذج الفنية والأدبية التي عبرت عن التطلع الإنساني نحو الحرية، وأمير الشعراء أحمد شوقي يقرن الحمرة أو اللون الأحمر للحرية تعبيرا عن سمو هذه القيمة التي قدم ويقدم الكثير النفيس أولا والنفس إذا اقتضت الضرورة، فهو يقول: وللحرية الحمراء باب بكل يد مضرّجة يدق فالحديث عن الحرية هو حديث عن الإنسان، عن الألم، الأمل ..ومن القيم التي تضمنها الفكر الطوباوي قيمة التعايش مع الغير أي التواصل مع الآخرين والاحتكاك بهم دون عوائق جغرافية أو سياسيّة، فجميع اليوتوبيات أسست دستورها على العقل أو القانون الطبيعي الذي يسمو ويتعالى عن كل فارق إثني أو ثقافي، فالمعرفة والحب عند كامبانيلا هم أمراء المدينة وليست للعادات أو الأعراف شيء من المشروعية أو الشرعية القانونية، لأن تسيير المدينة على قاعدة العرف والعادة ينتج التنافر في البداية، والتصادم في النهاية .

إن التعامل مع العولمة كظاهرة جديدة، يحمل الكثير من الإجحاف، لأن هذه الظاهرة كانت موجودة في التراث القديم ..فالدول الكبرى أو الإمبراطوريات القديمة تضمنت العديد من القيم الشمولية والتي تكتسي طابع العالمية، ولكن هذه القيم وهذه الدلالات غلفت بأطر جديدة، وتحت تسمية حديثة، عرفت بالعولمة

[1] بول ريكور، المرجع نفسه، ص :361

التي تعكف على إقحام العالم في إطار كيان واحد، لا يلبث الناس أن يكتسبوا قدرا متزايدا من الوعي بوجودهم العالمي الجديد [1]، فآليات العولمة في نظر الكثيرين تعمل على تسهيل حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول، وعلى التبشير بأرض لا حدود لها، وسوق بلا حدود وثقافة بلا حدود أي لا وطن ولا دولة ولا أمة، ويذهب البعض إلى التبشير بتجميع البشر [2]، ففضاء الخلق والإبداع للعالم الذي يرغب فيه ويريده الإنسان لم يتحقق في الواقع الراهن إلا من خلال آليات العولمة وأهمها الانترنيت، فالعولمة تتلخص في كلمتين عند الأستاذ برهان غليون:كثافة انتقال المعلومات وسرعتها إلى درجة أصبحنا نشعر أننا نعيش في عالم واحد وموحد ..[3]، فتقييم هذه الظاهرة والحكم عليه بالعين السلبية هو إجحاف وإسقاط لأفكار قبلية، وتجارب شخصية ضيقة في عملية الحكم، وهذا النص يكشف عن الأغاليط التي يقع فيها بعض المثقفين والأكاديميين العرب، والباحث بهاء شاهين يخاطب الأستاذ جلال أمين الذي يحذر العرب من مخاطر العولمة، فيقول له: « إن الميكروفون الذي كان صوتك يصل إلينا في قاعة مكتبة القاهرة نتاج لهذا الغزو الثقافي والقهر التكنولوجي الذي تحذرنا منه ...والواقع إنها تتحول في يد إنسان جاهل ضعيف الإرادة والفكر إلى مصدر للكسل والبهجة الكاذبة واللاوعي حينما يدمن تعاطيها كوسيلة للهرب من مشكلاته ..» [4]، فكل المذاهب كما يقول ليبنتز Leibnitz محقّة فيما أثبتت، مغالية فيما أنكرت، فليس من الموضوعية إقصاء المنجزات القيمة لظاهرة العولمة، والحديث عنها بلغة الذم، فالمفكر العربي بارع في العملية النقدية، أما في مسألة الإبداع فالظروف دوما غير مواتية، والمجتمع لايسمح بالابتكار، ومبررات تستسيغها النفس العربية . العالمية مشتقة من العالم والكون، وتعني الشمول والكلية، وهي صفة لفكرة أو لنظام خرج من إطار المحلية ، لينتشر في كل الأصقاع، فتصبح عالمية، فكل ثقافة أو حضارة أو إيديولوجية معينة تطمح في بلوغ مستوى العالمية والانتشار، لأن الانحسار والتقوقع داخل الذات أو الإطار المغلق هو نفي للذات الثقافية وقضاء عليها، أما العولمة أو الكوكبة فهي تتقاطع أيضا مع العولمة في دلالة الكلية والشمولية، فكلاهما يهدف إلى الوحدة والدمج والتوسع والتعميم على مستوى إنساني كوكبي على حد تعبير الأستاذ قاسم حجاج [5]، والفرق بين العالمية والعولمة، لا يقف عند حدود النشأة التاريخية، بل إن الفرق أعمق، فالعالمية تقرّ بوجود الفروق بين المجتمعات، فالدول والقوميات تملك الخصوصية الثقافية المميزة لها عن بعضها البعض، أما العولمة فهي تكريس نمط ثقافي معين، أو محاولة لتوحيد التعدّد الثقافي الموجود في هذا العالم، فهل هذا التوحيد يفقد الحاجة إلى التواصل ؟

---

[1] فرانك جي لتشنر وآخرون، العولمة الطوفان أم الإنقاذ، ترجمة :فاضل جتكر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى **2004** ص :**100**

[2] مجموعة مؤلفين، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى **2003** ص :**11**

[3] برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى **1999** ص :**21**

[4] بهاء شاهين، الانترنيت والعولمة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى **1999** ص :**18**

[5] قاسم حجاج، المرجع نفسه، ص :**66**

التواصل غاية إنسانية سامية يطمح إليها الجميع، والثقافة الإنسانية تزخر بالبحوث في هذه المسألة والشريعة الإسلامية تؤكد على هذه الغاية في أكثر من موضع في السياق القرآني، وعلى مستوى الحديث، ومن الآيات التي تصرح بأولوية هذه الغاية قوله تعالى: « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير »[1]..والتواصل البشري يقتضي وجود أدوات وأجهزة لتحقيقه، والعلوم التجريبية بإنجازاتها النظرية والتطبيقية مكنت الإنسان من التواصل بالشكل الذي لم يكن يخطر في ذهنه ..فتقنية التواصل في عصر المعلومات أعادت الصياغة لأهم المقولات أو المفاهيم الإنسانية ألا وهي الزمان والمكان مع أنها تطرقت أيضا إلى أدوات الاتصال وقنوات المعلومات، إلا أنها ستظل مع ذلك مرتبطة بشكل أو بآخر بالمرسل والمرسل إليه والرسالة ..، فنحن الآن نعيش داخل فضاء من المعلومات لا يمكن الإحاطة به، طوفان من المعارف صورة، رمز، حدث، رأي ..في حين أن قيمة المعلومة قديمنا كانت في ندرتها، وفي المشقة التي تكتنفها، فالكتاب كان هو الجليس والمؤنس « وخير جليس في الأنام كتاب »، أما الآن فأصبح الكتاب يبحث عن القراء، فالكتب متوفرة بشكل مثير يحملك على عدم القراءة، فالشبكة العنكبوتية « الانترنيت » بأنظمتها التّواصليّة ساهمت في توفير المكتبات في كل بيت، فزيارة المكتبات العالمية من الأمور العادية والمألوفة عند « النيت ويان » كما يصطلح عليه الجابري كما أن هذه المنظومة يسرت عملية التواصل، فالبريد الالكتروني يعتبر من أول الخدمات التي تم تطويرها على الانترنيت ..فهو من أهم الخدمات المرتبطة بالاتصال الشخصي، وهي أهم خدمة متاحة في أية شبكة كومبيوترية إذ ينطوي على إمكانية إرسال رسالة من كمبيوتر إلى آخر، ويستطيع الناس استخدامها في الاتصال بسرعة فائقة مهما كانت المسافات الفاصلة بينهم [2]، فالهاتف النقال أحدث ثورة في عالم الاتصال بين البشر إذ كرس قيما جديدة، وفتح فضاء جديدا للتبادل الثقافي لدرجة أنه أصبح المحيط الذي نعيش فيه والهواء الذي نستنشقه مليئا بالمعلومات والأفكار وفي كتاب « جورج ستاينر» [3] قواعد الإبداع « **Grammmars of création**»يعبر بسخرية عن الزخم المعرفي الذي يلف المحيط أو الوسط الذي نعيش فيه فيقول: « تخيل أن نعشا أنزل لتوه إلى اللحد، ثم رن الهاتف الجوال الخاص بالميت منبعثا من داخل القبر المحكم المغلق ..إنه بحق أصدق تعبير عن عصرنا المحموم المكتظ، فالهواء من حولنا يبدو مشبعا بصرير يكاد يسمع، تحدثه موجة عارمة من الثرثرة التي تدور حول الأرض بسرعة خارقة ..فالثورة المعلوماتية التي ترتبت عن ظاهرة العولمة كما يقول الأستاذ صايم عبد الحكيم هي أقوى الثورات العلميّة ... بالمقارنة مع ثورة المنطق الأرسطي الذي انتظر عقودا من الزمن بين الترحال والانتقال من العالم الإغريقي – الروماني إلى العالم العربي – الإسلامي، ليكتشف في القرن الثالث عشر الميلادي، فيساهم في النهضة الغربية الحديثة... عندما تجاوزت المنظومة

---

[1] سورة الحجرات الآية **13**

[2] بهاء شاهين، المرجع نفسه، ص**43**

[3] روائي بريطاني وأستاذ بجامعتي كمبردج وجنيف

الأرسطية بتبني الملاحظة والتجربة فأعادت بذلك الاعتبار للإبداع الإنساني الذي تحرر تدريجيا من الطبيعة. [1] فالعولمة الاتصالية أو الإعلامية ترتبط عضويا بالبنية السياسيّة الدولية، فعالم الإعلام في الوقت الحاضر هو« عالم بلا دولة وبلا أمة وبلا وطن، لأن الحكومات فقدتا السيطرة على فضائها الجوي، وأصبح الفضاء اللامحدود هو المكان الذي تتحرك فيه العولمة الإعلامية أو هو وطن الإعلام [2] فالخصوصية والعزلة، والحنين للماضي، والذكريات، والماضي والتاريخ، كلها غارقة في هذه الموجة، فبرامج الحوار الحي المباشر في الإذاعة والتلفزيون عبر القنوات الفضائية، وهذا الكم الهائل من رسائل الجوال التي تصلنا ..، والصفير المستمر لماكينات الفاكس ..فتطور أنظمة الاتصالات على حد تعبير الأستاذ صايم عبد الحكيم حوّلت يقظانية الإنسان أو روبنصادته إلى العالمية والوجود الكوني.[3]، وهذا التغيير في طريقة الاتصال بين الأفراد وبين الدول يسميها أنصار العولمة ديمقراطية التكنولوجيا، فهناك زيادة كبيرة في تملك أجهزة الكمبيوتر وخطوط الاتصال عبر الانترنيت وكلها سريعة ومتناسبة مع القدرة الشرائية للمواطن، وبفضل هذه الديمقراطية يمكن للجميع أن يملك مكتبة ومدرسة وشركة بأسرع وبأرخص التكاليف، وكثير من أصحاب الدخل المحدود لديهم هذه الابتكارات التكنولوجية، فحركة التاريخ كما يقول الأستاذ:المهدي المنجرة في تسارع، تسارع ناتج عن انفجار في المعرفة، فالمعرفة البشرية الكلية في تضاعف في كل سبعة أعوام أو ثمانية ..فكل شخص لا يجدد معارفه خلال سبع سنوات يسقط في شبه أمية علمية .. [4]، كما أن ثقافة الصورة هي الثقافة الوحيدة القائمة، فالميديولوجيا« Médiologie» ــ أو العلم الذي يدرس الوسائط المادية التي يتجسد عبرها الكلام والذي أرسى قواعده المفكر «ريجيس دوبري .« Regis Debray» ــ وقفت متحيرة أمام الطفرة الإعلامية الجديدة التي ولدتها العولمة، إذ« أن الوظيفة الأولى للإعلام ليست الأخبار والتغطية، وإنما تحقيق الوسائط التي يتطلبها اللاشعور الجمعي من أجل تقنين الكلام، من حيث هو رهان سلطة وتبادل وعلاقات مجتمعية » [5]، ويصنف ريجيس دوبروي إن المحطات الوسائطية التي عرفتها البشرية إلى ثلاث دوائر الكتابة والطباعة والسمعي البصري، فدائرة الكتابة Logosphère ترمز للوظائف الرمزية الدينية « الحضارات المتمركزة حول الديانات الكتابية »، ودائرة الطباعة Graphosphère تتزامن مع اكتشاف المطبعة وتغطي عصر الفن، أما الدائرة البصرية videosphére فهي حقبة التلفاز والإعلام الفضائي، فالعصر الذي نعيش فيه كما يقول دوبري « Regis Debray » هو عصر التوحيد الكوني للأنظار، عصر الصورة العصر الذي أضاف بعد المتوهم إلى بعد الواقع والخيال .. [6]،.كما يمكن تنميط الثورة التي

---

[1] عبد الكريم غريب وآخرون ، مجلة التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى **2010** ص :**118**

[2] العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى **2003** ص :**22**

[3] عبد الكريم غريب وآخرون ، المرجع نفسه، ص : **119**

[4] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثامنة **2005** ص :**443**

[5] السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، الطبعة الأولى **2001** ص :**15**

[6] المرجع نفسه، ص :**16**

أحدثتها العولمة على الحياة الإنسانية برمتها، وبكل حقولها في ستة أبعاد: الأسواق المالية، السياسة، الثقافة، الأمن القومي، الاكتشافات التكنولوجية، المنظور البيئي .فالعلاقات الدولية اليوم تحكمها هذه المؤشرات الستة، ففرض عقوبة من طرف المجتمع الدولي على الجمهورية الإسلامية الإيرانية مثلا بحجة التجارب النووية ليست ممكنة إلا بمراعاة جميع هذه المؤشرات، وعليه نلاحظ التردد الذي يكتنف القرارات الدولية ضد إيران، فأمن إسرائيل القومي يقع ضمن أوليات السياسة الأمريكية، فالتفكير في فرض العقوبات يستلزم التفكير في إسرائيل لأن أوليات الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي زوال إسرائيل من الوجود، وعليه فليس من السياسة التسرع في عصر العولمة، فالحكم على هذه الظاهرة يقتضي البحث المعمق في جميع هذه المجالات الستة، ونجد الكاتب الأمريكي « توماس فريدمان Thomas.fridman» يقرُّبأن:« مدرسة العولمة بحاجة إلى رجال متعددي الثقافات والدراسات وأن تقوم فكرة هذه المدرسة على تقسيم النظام إلى أجزاء ثم دراسة كل جانب ثم دراسة التفاعل بينها حتى يمكن وصف النظام كله [1]».

أ.العولمة والثقافة:

قبل التعرض لعلاقة العولمة بالثقافة من الأولى بنا الإشارة إلى السياق الإشكالي لمفهوم الثقافة إذ نلمس في كثرة التعريفات العديد من الصعوبات التي تعود إلى طبيعة الظاهرة من ناحية، وإلى الباحث من ناحية أخرى، فهناك أكثر من مائة وستين تعريفا صاغها العلماء للثقافة، فهي « مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها .. [2]» والثقافة كما يعتقد الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أسلوب الحياة في مجتمع معين، وتخص السلوك الاجتماعي ذاته وهي: « مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد..»ومن مميزات الثقافة البعد الكسبي، فجميع التعريفات تضيف « التعلم » لبيان الجانب الاجتماعي للثقافة تمييزا لها عن الفطرة، كما أنها مستمرة على قاعدة أنها تراث موروث يرثه أعضاء المجتمع، والثقافة آلية تمنح الأفراد القدرة على التكيف مع المواقف وتحكم عملية التفكير والشعور، وبما أن الثقافة خاصية اجتماعية عاكسة لقيم جماعة معينة، فإن التنوع الثقافي أمر طبيعي وحتمي، والفيلسوف الفرنسي « كلود ليفي شتراوس. Claude Lévi-Strauss[3]» يسلم بحتمية التنوع الثقافي في بناء الحضارة الإنسانية، فالثقافة كظاهرة اجتماعية من حيث المبدأ ومن حيث الصورة ليست مستقلة في ملكية هذه الثقافة، بل تقوم أو تستمد قيم وجودها من الثقافات الأخرى، فهو يقول: «إن أية ثقافة ليست وحيدة، بل ترتبط دائما في

[1] محمد عبد القادر حاتم، العولمة مالها، وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة **2005** ص: **62** (د.ط)
[2] محمد السويدي، المرجع نفسه، ص :**44**
[3] كلود ليفي ستراوس **2009/1908**) من الفلاسفة المعاصرين، انثروبولوجي واثنولوجي فرنسي، من كتبه (العرق والتاريخ)

رباط تحالفي مع ثقافات أخرى ...» [1]، فبناء الحضارة ليس ملكا لأمة بعينها بل هو تراث مشترك: « إن الفرصة التي تسنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات المتنوعة التي نسميها حضارة، مرتبطة بعدد الثقافات، وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها بإعداد إستراتيجية مشتركة .. [2]»، أما العولمة التي تسعى إلى توحيد المتعدد، وجعله تعددا موحدا، هي ــ على حد تعبير جيرار ليكركGérard Leclerc[3] ــ كناية عن ولادة كرة أرضية واحدة، هي من الآن ملك الناس أجمعين، إنها ليست ملكية أية حضارة كبرى، ولا سيطرة لأي منها عليها وباختصار لكرة أرضية لا مركز لها .. [4]»، فالأبعاد التي تسعى إليها العولمة تتمثل في تجاوز حدود العرق والطبقة والدين، والرقي بالثقافة الوطنية إلى ثقافة كونية شمولية كوسمولوجية إذا جاز التعبير، فهي تتجاوز الحدود التي أقامتها الشعوب لتحمي كيانها وثرواتها الطبيعية والبشرية وتراثها الفكري، فمصطلح العولمة كما يقول تشومسكي لا يعني إلا التكامل العالمي، وليس هناك عاقل ضد العولمة ..فمصطلح عالمي ليس غريبا أبدا في تاريخ الحركة العمالية واليسار ..والواقع أن المنتدى الاجتماعي العالمي أهم تحقق وأكثر وعدا لأماني اليسار والحركات الشعبية ... [5]»، والمميز لهذه الثقافة ــ ثقافة العولمة ــ امتلاكها لسلطة جديدة هي سلطة الصورة « السمعي بصري » وتجاوزها للثقافة المكتوبة، أو قل إن الكتابة ليست من أدواتها الوظيفية ووسائط انتشارها ..هي ثقافة ما بعد المكتوب ..ثقافة الصورة .وهذه الثقافة التي أفرزتها التقنية أو حضارة العولمة أصبحت هي المصدر الجديد الأقوى لإنتاج وصناعة القيم والرموز وتشكيل الوعي والوجدان والذوق.. [6]»، وبما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب « القاعدة الخلدونية الشهيرة » فإن ثقافة الأمريكي هي التي تملك الحق في السيادة، أي أنها تقوم على تسييد الثقافة الرأسمالية لتصبح الثقافة العليا، كما أنها ترسم حدودا أخرى مختلفة عن الحدود الوطنية ..وهي حدود الفضاء السيبرنيتي، والذي هو وطن جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافية ولا إلى التاريخ، هو وطن بدون حدود، بدون ذاكرة، وطن تبنيه شبكات الاتصال المعلوماتية الإلكترونية [7]، والعولمة الثقافية لا تقف عند حدود التعريف بثقافاتها للآخر بل تسعى إلى القضاء على كل خصوصية تشد المواطن أو المثقف بجغرافيته السياسيّة والقيمية، فالعالم العربي كنموذج وتعيُّن للمنفعل اللافعال الذي هو مولع بتقليد الأقوى أو الغالب يطمح إلى تقليد السادة الجدد في كل جزئيات حياته، فأذواق الناس في كل مكان يخضعون لمؤثرات تعمل على تغيير أذواقهم وقيمهم وأنماط سلوكهم في اتجاه الأذواق والقيم وأنماط السلوك النابعة من

---

[1] ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1983 ص :505 (د.ط)

[2] المرجع نفسه ص :506

[3] عالم اجتماع فرنسي معاصر ، من مؤلفاته: حرب الكتابات، العولمة الثقافية، الانثروبولوجيا والاستعمار، تاريخ السلطة.

[4] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ترجمة جورج كنورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى 2004 ص :333

[5] تشومسكي، وآخرون،العولمة والإرهاب،ترجمة حمزة المزيني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى 2003 ص :93

[6] بلقزيز، عبد الإله، العولمة والممانعة، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا، الطبعة الأولى 2002 ص :59

[7] علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان في ظل العولمة، ايتراك للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 2006 ص :37

الغرب، ومن ثم فإن ظاهرة عولمة الثقافة هي في الأساس عملية تغريب.. [1]» فليست العولمة الثقافية الأمريكية إلا محاولة لهدم القيم والمبادئ، وهذا التغيير لا يتم في مجتمعات منعزلة عن سواها، إذ لا بد أن تتداخل هذه المجتمعات طوعا أو قسرا، ولا لابد أن تتشابك العلاقات الاقتصادية والسياسيّة فيما بينها، لكي تصبح في إطار الدائرة العولمية التي تنجذب نحوها، فتتأثر بها وتتخلى هذه الثقافات عن مقوماتها الذاتية، وبالتالي تكون أدوات طيعة، ويصبح المواطن العالمي نسخة للمواطن الأمريكي المثابر على غيه وضلاله، ومستسلم للقيم الاستهلاكية ..فالاندفاع نحو فرض سلطة الثقافة المهيمنة الواحدة، لن يقود إلى تجانس العالم وتوحده، ولن يخلق انسجاما ثقافيا على النحو الذي تروج له وسائل إعلام المهيمنة بل سيقود المجتمعات المهددة هويتها بالمصادرة إلى الانكفاء على الذات في محاولة للدفاع عن النفس أو ضمان النأي بنفسها عن مخاطر الانكشاف، فهي مثل الحلزون ترتد إلى قوقعتها وتنغرس في تربتها الرطبة عوض الامتداد إلى الأمام، والظهور الواضح تحت الشمس

ب.العولمة الأمريكية:

في كتاب ماذا يري العم سام [2] ؟ للمواطن الأمريكي نعوم تشومسكي نجد عنوان الباب الثالث من الكتاب، يلخص ازدواجية الخطاب العولمي الأمريكي وهو: « الحرب هي السلام ..الحرية هي العبودية ..الجهل هو القوة .. [3]»، فالمتناقضات والمفارقات لا يجتمعان في العقل ولكنهما يجتمعان في أمريكا: الحق والباطل، الجميل والقبيح، الخير والشر، فآفاق المعرفة وفضاء الإبداع موجود والاستلاب الأمريكي ليس له مثيل في هذا الوجود، وازدواجية الخطاب الأمريكي نموذجا لعولمة الخطأ وفرض اللامنطق كأسلوب في الحوار والتواصل، فالثقافة الأمريكية لاتميز بين البعد الروحي البعد الحضاري لأمة أو جماعة قومية والقوة هي عنوان الحضارة الأمريكية التي تجد أصولها ــ على حد قول الأستاذ: مصطفى النشار ــ عند المدرسة السفسطائية التي اختصر ثراسيماخوس فلسفتها في تعريفه للعدالة بقوله « العدالة تسير مع مصلحة الأقوى وجودا وعدما، فالعدالة هي ما يؤمن به الأقوى ويفرضه على الآخرين »..وفي رؤية لاسكندر المقدوني الذي رد على أستاذه أرسطو قائلا: «إنه يغزو الشرق حتى يجعل الثقافة اليونانية والفكر اليوناني هوة فكر العالم وثقافته .. [4]»، فالعولمة كظاهرة أو مخاض للثقافة والحضارة ألأمريكية تنطلق من رؤية استعمارية تهدف إلى استلاب ثقافات الشعوب وأمركة القيم ..فوحيد القرن ــ أمريكا ــ كما يصطلح عليها الأستاذ محمد

---

[1] جلال أمين، العولمة والتنمية العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية **2002** ص :**116**

[2] العم سام هو رمز ولقب شعبي يطلق على الولايات المتحدة الأميركية ،ويعود اسم العم سام إلى القرن التاسع عشر إلى حرب سنة **1812** تحديدا. وهو مأخوذ من اسم جزار محلي أميركي يدعى صموئيل ويلسون Samuel Wilson. الذي كان يزود القوات الأميركية المتواجدة بقاعدة عسكرية بلحم البقر، وكان يطبع براميل هذا اللحم بحرفي U.S. (أي الولايات المتحدة) إشارة إلى أنها ملك الدولة. فأطلقوا لقب العم سام على التاجر. فحرف U للرمز يشير إلى Uncle اي العم و S إلى Sam أي سام (موسوعة ويكيبيديا الحرة))

[3] نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام ؟تعريب عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة الطبعة الأولى **1998** ص :

[4] مصطفى النشار، ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى **1999** ص :**48**

مقدادي الذي أنفق ثلاثة آلاف مليار دولار إبان الحرب الباردة على صراعاته لم ينفق شيئا يسيرا على شعوب لا زالت تتغذى على خشاش الأرض وجيف الحيوانات النافقة ..والذي ينفق شعبه عشرين مليار دولار سنويا على الكلاب والقطط التي تعيش مرفهة في منازل مفروشة بالموكيت [1]..هل يمكنه التشدق بالإنسانية والتسامح ؟ وأي نوع من الثقافة تريد عولمته ؟...النمط الثقافي الذي تسعى أمريكا إلى تسويقه وعولمته هو نمط يصبح العالم بموجبه جملة من الكيانات لا تقدر على العيش إلا بقرار منها يمنحه الحياة، و« تتيح الفرصة لصانعه ا لتمرير مشيئته متى أراد، وعلى الشكل الذي يرتضيه، ويؤكد هيمنته المطلقة على هذه الكيانات ذات الإرادات المستلبة، والهويات المصادرة. [2]، نمط ثقافي يسعى على حد تعبير الأستاذ صايم عبد الحكيم إلى إشاعة قيم استهلاكية مناهضة لفلسفة العمل التي تستثمر كل الجهود في التنمية سواء أكانت تقليدية أو تحديثية، فانتصرت في المقابل ثقافة الفوضى فوضى السوق، وفوضى العمران، وفوضى المؤسسات..[3] كما عملت أمريكا على التأسيس فلسفيا لهذه الرؤية وتبريرها انطلاقا من استقراء التاريخ واستشراف المستقبل، فهي في الحقيقة ثقافة كوكبية على حد تعبير « بيتر .ال بيرغر .» وهي أمريكية إلى حد كبير من حيث الأصل والمحتوى، صحيح أنها ليست البديل الوحيد، ولكنها البضاعة الأكثر رواجا ويبدو أنها سوف تستمر حتى المستقبل، وقد أطلق عليها المؤرخ التشيلي « كلوديو فليز » الحقبة الهيلينسية للحضارة الأنجلوأمريكية ..[4] فكان المفكر صمويل هنتغتون بفكره وقلمه سفيرا لفلسفة العولمة الأمريكية . تنطلق الأرضية التي أعتمدها « صمويل هتننغتون» في التبشير بالعولمة الأمريكية من رؤية سيكولوجية وسوسيوثقافية للتاريخ، فاستقراء التاريخ يظهر أن الحضارات الأخرى عاشت ولا زالت تعيش تشظيا لا مثيل له أدخل مستقبل هذه الأمم في حلقة مفرغة لا تفك ..كما أن القلق الوجودي كان ولا زال عنوانا للطبيعة البشرية في الماضي وفي العصر الراهن، فالتنوع الثقافي الموجود لم يحقق تقدما للبشرية رغم أن هذه الثقافات سابقة في الوجود التاريخي عن حضارة الغرب فبقاء هذا التنوع لا يحقق الغايات المرجوة والطموحات الإنسانية، فالتقدم والرقي لا يتيسر إلا تحت مظلة الحضارة الأمريكية أو حضارة الرجل الأبيض، فعولمة الحضارة يقتضي من الآخر قبول قيم وثقافة الآخر صاحب هذه الحضارة، والأستاذ الألماني « هارالد موللر [5]» يضع توصيفا للعالم الذي اعتمده صمويل هنتغتون S. Huntington في بناء أطروحته القائلة بالتصادم وفوقية الحضارة الغربية ...فيقول « البشر خائفون ..إن الناس في حاجة إلى هوية، فهم يريدون أن يعرفوا من هم ولأية جهة ينتمون والهوية تعني رسم الحدود ..يتنامى الخوف وتغدو الحدود أكثر أهمية

---

[1] محمد مقدادي ، العولمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية **2002** ص :**61**

[2] المرجع السابق ص :**137**

[3] عبد الكريم غريب وآخرون، المرجع نفسه ص :**122**

[4] بيتر، إل، بيرغرو صمويل ب هنتغتون، عولمات كثيرة، تعريب فاضل جنكر، مكتبة العبيكان، السعودية، الطبعة الأولى **2004** ص :**15**

[5] هارالد موللر أستاذ العلاقات الدولية في جامعة فرانكفورت، وعضو الهيئة الاستشارية للأمين العام للأمم المتحدة لشؤون نزع السلاح، ومدير مؤسسة هيسن لأبحاث السلم والنزاعات في فرانكفورت صاحب كتاب تعايش الثقافات.

ويصبح البحث عن عدو أو كبش فداء حاجة أساسية وهذه الحاجة تتجه بعناء نحو الآخر .. [1]»، إذ حاول صموئيل هنتغتون تجاوز فلسفة "النهايات" التي اكتملت عند "فوكوياما" بحتمية الليبرالية كمصير للشعوب إلى حتمية "صراع الحضارات" التي هي آخر طور ، أي الحلقة الأخيرة في سلسلة تطور الصراع، ويرى أن التاريخ لن ينهض، وأن الصراع الحقيقي لن يختفي، وإنما سيكتفي كل منهما بتغيير مصادره واتجاهاته وتبديل أشكاله بالتحول من صراع دول ومجتمعات وطبقات إلى صراع ثقافات وحضارات. فالتصادم بين الحضارات خاضع لعدة أسباب منها الفروق الحضارية ، وتطور الإعلام والاتصال ، وكذا الحركات الدينية التي جاءت لتملأ الفراغ الناتج عن ضعف الانتماء القومي ومن هنا نشأت الحركة الأصولية في أغلب الديانات المسيحية الغربية وفي اليهودية وفي البوذية والهندوسية والرجوع إلى الأصل لدى أغلب الشعوب كرد فعل ضد الهيمنة الغربية ، ومن هنا جاءت صيحة الرجوع إلى الآسيوية في اليابان والهندوسية في الهند والإسلام في الشرق الأوسط. وحتى في روسيا يتم حالياً مناقشة مسألة إلحاق روسيا بالغرب "تغريبها" وظهور تكتلات اقتصادية جديدة إلا أن هذه التكتلات تحتاج إلى مواسم حضارية مشتركة كشرط أساس لنجاحها فالحضارة الغربية تختلف بصورة أساسية، لا بل تتناقض مع الحضارات الكونفوشيوسية واليابانية والهندوسية والبوذية والإسلامية والسلافية الأرثوذكسية. و الأستاذ سهيل فرح يلمس عند صمويل هانتغتون عدم حماسة لا بل مناهضة لفكرة التنوع الثقافي ..ومهما لاحظنا من مرونة في موقفه فإ نه في قرارة نفسه يبقي على قناعته التي تشدد على أفضلية الحضارة الغربية التي تشكل الولايات المتحدة محورها. ودعا حكومته "لانتهاج سياسة تحمي وتعزز المصالح والقيم والثقافة للحضارة الفريدة والغالية التي تتشارك دول الغرب فيها" ، و قد أصبح من الواضح تماما أن مبدأ هنتنجتون مرتبط ارتباطا وثيقا بالسياسة الخارجية الأمريكية. على حد تعبير الأستاذ شتيفان فيلد [2] ولهذا تشبه نظريته النظرية القديمة لفترة الحرب الباردة. ولا يمكن أن يكون صدفة أن الذي يقبل هذه النظرية، يجب عليه أن يقبل أيضا بدور الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية. [3] فالنتائج المباشرة للعولمة الأمريكية تعميم الفقر، وهو نتيجة حتمية لتعميق التفاوت، فالقاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكثر ما يمكن من السلع بأقل ما يمكن من العمال أو المأجورين، لأن الاقتصاد والتمكن من الثروة لا يمكن إلا بأحد الأمرين هو الحصول على المواد الأولية بدون مقابل أو بأثمان رمزية أو بالخفض من الأجور التي يتقاضها العمال، والمشكلة التي تستأثر باهتمام الباحثين والمختصين في هذا المجال يمكن صياغتها كما يلي: إذا كان النمو الاقتصادي في الماضي يخلق مناصب الشغل فإن النمو الاقتصادي في إطار العولمة والليبرالية المتوحشة يؤدي –ويتوقف على– تخفيض عدد مناصب الشغل. إن بعض القطاعات في مجال الإلكترونيات والإعلاميات والاتصال، وهي من القطاعات الأكثر

---

[1] موللر،هارالد، تعايش الثقافات، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت، الطبعة الأولى **2005** ص :**24**

[2] أستاذ من جامعة بون–ألمانيا، ومدير معهد الدراسات الشرقية.

[3] مجلة التسامح، مؤسسة عمان للصحافة والنشر،مسقط، سلطنة عمان /العدد**03**/ **2003** ص :**222**

رواجا في العالم، لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من العمال. إن التقدم التكنولوجي يؤدي في إطار العولمة والخوصصة إلى ارتفاع البطالة مما سيؤدي حتما إلى أزمات سياسيّة.

ج.العولمة في الفكر الروسي:

نعتقد أن البحث في العولمة دون الإشارة إلى روسيا أو الاتحاد السوفيتي سابقا هو بحث يجانب الموضوعية، لأن موقع روسيا في المعادلة هو موقع الندِّية، فالتشدق بالعولمة الجديدة هو إعلان عن نهاية للحرب الباردة وإعلان بالهزيمة والنهاية للإيديولوجية الشيوعية، فأطروحة نهاية الإيديولوجيات ليست إلا صياغة لفظية تسعى إلى إضفاء لمسة جمالية لهزيمة المعسكر الشرقي، وإبداع ليبرالي للغة جديدة تستعيض بها عن المصطلحات الموظفة في الحرب الباردة، وعليه سنحاول معرفة الموقف الروسي من العولمة الجديدة من خلال أحد العلماء الأكاديميين الروس المعاصرين وهو « يرسوف » وسنعتمد على دراسات الأستاذ اللبناني الروسي « سهيل فرح »، فالموقع الريادي الذي كانت تحتلّه روسيا سابقا لم يصبح في الحقبة الراهنة بنفس الوتيرة، فالقرن العشرين كما يقول « جيرار ليكلرك Gérard Leclerc» كان « قرنا أمريكيا » وقرنا روسيا » بمعنى من المعاني ..» [1]، وفي نظر يرسوف العلاقة التواصلية بين روسيا وأمريكا ليست متكافئة، فمن الحيف جعل روسيا والولايات المتحدة في كفتي ميزان واحد، لأن الانجازات الخارقة التي حققتها الثورة المعلوماتية أكسبت الولايات المتحدة مكانة سياسيّة وثقافية واقتصادية لا يمكن لروسيا بلوغها أما من الناحية القيمية فإن هذه الإنجازات تستحق التقدير والعرفان، فهي سابقة لا ينافسها فيها أحد، واستثمار هذه التقنية ليس ضروريا فحسب بل واجب في نظر يرسوف، فهو يقول:« ..ليست مشروعة فقط بل إن الإقبال عليها ضروري جدا لإغناء عملية التبادل والتفاعل بين الحضارات .. [2]»، أما المسألة المثيرة للجدل لظاهرة العولمة في نظر يرسوف فتكمن في الأسلوب المعتمد من طرف المروجين للعولمة الثقافية والذي يهدف في الحقيقة إلى الهيمنة وتكسير الجانب الأكسيولوجي والروحي لدى الحضارات، فالثقافات العريقة التي لا تتطابق روحها مع ماهية الثقافة المعاصرة تتلقى العديد من الضربات.. فقيم الخلاص، الخير التآخي، الحقيقة، الوفاء، التضامن بين البشر، أضحت كلها وكأن لا حاجة لها في عصر الحداثة لا بل تعتبر ضارة ومعوقة لمن يسعى للمساهمة بنجاح في حقبة الحداثة . [3] فالعولمة كما قال تشومسكي ظاهرة إنسانية ومطلب شعبي، لا يرفضه عاقل، ولكن عندما أصبحت العولمة مؤمركة بدأت مساحة القواسم المشتركة بين الحضارات في لتقلص، وخلقت ثقافة اللاحوار واللاتسامح، وبدأت في تقديم الدعم الموضوعي لكل قوى التعصب واللاتسامح الموجودة داخل نسيج الحضارات، كما أفرزت ظاهرة العولمة عوالم ثلاث، العالم الأول الذي

---

[1] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ترجمة جورج كنورة، دار الكتاب الجديد، بيروت **2004** ص :**306**

[2] فرح، سهيل، الحضارة الروسية،أسئلة الهوية والآخر العربي، دار النهار بيروت **2007** ص :**146**

[3] المرجع نفسه، ص :**174**

يتسم بالاستقرار والغنى، والذي ينظر إلى منظومته القيمية بعين الإجلال والاحترام، وسنترك الأستاذ ادوارد سي بانفليد يعبر عن هذه الرؤيا، فيقول: « ونحن الذين نعيش في ديمقراطيات ليبرالية ميّالون إلى قبولها كما نقبل أشعة الشمس كبركة حلت علينا ..» [1]، والعوالم الأخرى بالنسبة إلى هذا العالم تعيش الانتكاسة والتخلف بسبب منظومتها القيمية وتركيبتها التاريخية والحاضرة، وحتى يحافظ هذا العالم على حالة الرقي فعليه أن يسيِّج نفسه بشبكة من الأمان، أما العالم الثاني وهو يشمل معظم البلدان الأوروبية الشرقية والبلدان الأخرى التي انتهجت الاشتراكية نظاما لها، فالعالم الثاني أضحى يتمثل بالحضارات الصينية والهندية والإسلامية ..وهو يشحذ همته في الحفاظ على قيمه أمام هجمة العالم الأول، أما العالم الثالث فهو يضم الأطراف الرافضة أو المتمردة على استكبارية العالم الأول والأصولية النرجسية للعالم الثاني ..وروسيا في نظر يرسوف تشكل العقبة الكأداء أمام انتصار الجانب العدواني والسلبي في العولمة الاقتصادية والثقافية ويرى فيها صاحبة الجغرافيا الأوسع على هذا الكوكب، وفي رصيدها العلمي والفكري والروحي الكبير، وفي قوتها العسكرية، يرى فيها القوة الواقعية التي بإمكانها تغيير من مسارات العولمة السلبية .

د.العولمة في الفكر العربي:

عرفت موضوعة العولمة سجالا وجدلا واسعا في القارات الخمس بين رجال الفكر، فهناك من يأخذها كما هي عليه ويروج لها مستفيدا منها، ومنهم من يرفضها وينعتها بالشر المطلق، وهذا التعارض في المواقف في الساحة العالمية انعكس بكل خصوصياته وملامحه على ساحة الفكر العربي والإسلامي، فالصحف والدوريات العربية تضمنت الكثير من المقالات والأبحاث التي تناولت هذه الظاهرة، والغالب على هذه الدراسات هو الإشكالات الثقافية التي تطرحها العولمة تحسبا للاختراقات التي تتعرض لها الثقافة القومية، وسنحاول التعرض لبعض المواقف العربية من هذه الظاهرة، فمثلا موقف الجابري من العولمة الثقافية، يظهر أولا في تشخيصه المواقف العربية من العولمة فيصنفها في موقفين ينعتهما منذ البداية بالمواقف اللاتاريخية، يتعلق الأول بالرفض المطلق وسلاحه الانغلاق الكلي الذي ينقلب إلى موت بطيء لعدم وجود نسبة معقولة من التكافؤ بين إمكانات العولمة والثقافة المنغلقة عليها، فيما يرتبط الثاني بالقبول التام للاستتباع الحضاري والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة تحت شعار الانفتاح على العصر والمراهنة على الحداثة، بما يعنيه هذا من دعوة للاغتراب واللاهوية، أما البديل حسب الجابري فينطلق من العمل داخل الثقافة العربية نفسها من أجل تجديدها «بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل ... فتجديد الثقافة العربية، والدفاع عن الخصوصيات، ومقاومة الغزو والاختراق، كلها أمور تحتاج إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر

[1] سي، بانفيلد وآخرون، المرجع نفسه، ص10

العلم والثقافة، وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية، وفي الأطروحة الأولى من أطروحاته العشر المتعلقة بمسألة العولمة يقرر أنه: « ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام، وإنما وجدت وتوجد وستوجد، ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية، أو بتدخل إرادي من أهلها، على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة. من هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع ومنها ما ينعزل حينا وينتشر حينا آخر.»[1]، فالتنوع والتباين يقف أمام عولمة الثقافة أو ثقافة العولمة، فهي تعمل على إذابة وإخفاء الدول القومية وثقافاتها، فهي ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضا، وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم ، فتركيبة أية ثقافة ليست متجانسة أو من جنس واحد بل هي متنوعة لدرجة توحي بوجود تعارض داخل هذه البنية، فهناك «ثلاثة مستويات في الهوية الثقافية، لشعب من الشعوب الهوية الفردية، والهوية الجمعوية، والهوية الوطنية أو القومية والعلاقة بين هذه المستويات ليست قارة ولا ثابتة بل هي في مدّ وجزر دائمين، يتغير مدى كل منهما اتساعا وضيقا حسب الظروف ..» فالعولمة تعمل على تعميم نمط حضاري يعكس ثقافة بلد محدد هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات، على بلدان العالم أجمع.فهي ليست مجرد آلية من آليات التطور "التلقائي" للنظام الرأسمالي، بل إنها دعوة إلى تبني نموذج معين، فالموقف العربي من ظاهرة العولمة لم يتجاوز قيود الأرضية الصراعية بالنظر إلى هذه الظاهرة الجديدة كعقيدة أو رؤية تبشيرية، وصدق الجابري عندما قال: « إنه من الصعب العثور في الوقت الراهن، على وجهات نظر في الساحة العربية، ترحب بـــ"العولمة" أو تدافع عنها أو تبرز مزاياها. فالفكر العربي لا يزال بعيدا عن مقتضى الإسهام الإيجابي الفعال في صياغة عالم يتشكل بوتائر واتجاهات متمايزة ومتعارضة، فالشرط الأساس لبناء موقف قومي من ظاهرة العولمة هو استيعابها فكريا ومؤسسيا . [2]،وهذه الشروط تبدو غائبة في المجتمع العربي ، فخصوصية الاستهلاك لازالت السمة العامة التي تشترك فيها جميع الأنظمة العربية ، كما أن التكوين الثقافي لمجتمعاتنا العربية ،والذي يتميز بالتركيب ، والتعقيد ،والتناقض الى حد بعيد يجعل من كل رؤية أو تصور لأية ظاهرة جديدة سواء كانت العولمة أوغيرها ، محكوم بهذه الخلفيات ، والأحكام القبلية ، فالعولمة أولا انتقال بالمعرفة الإنسانية من المستوى المحلي إلى المستوى الكوني، إذ أحدثت تحولا سريعا في حركة التواصل والتفاعل بين الحضارات، فبدت وكأنها انتقال طبيعي من فضاء الفكر القومي إلى فضاء التفكير العالمي .. [3] فالإيحاء الأول لظاهرة العولمة يشير إلى أنها توحد الجنس البشري، وتفتح الطريق لنظام عالمي أكثر عقلانية وعدلا من أجل توظيف ثروات الطبيعة وطاقات الإنسان المتنوعة لكل الشعوب، والجميع يتفق على البعد الإيجابي للعولمة ولا ينكره عاقل ، أما البعد السلبي لهذه الظاهرة فيظهر في تقيدها بالرباعية « المال، القوة،

---

[1] www.aldjabriabed.net

[2] السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى **2001** ص :**177**

[3] سهيل فرح،المرجع نفسه ص :**236**

السلطة، المعرفة » الرباعية المسلحة بآخر ما ابتكره العقل التوتاليتاري النيوليبيرالي من تقنيات للردع البدني عبر الآلة العسكرية، ولفبركة الوعي، كما يلاحظ وجود إجماع بين المفكرين العرب على اعتبار العولمة ظاهرة أمريكية بامتياز، وهي مطبوعة بختم الثقافة الأمريكية البراغماتية والأستاذ سهيل فرح يحددها في ثلاث مؤشرات، تظهر الأولى في محاولة عولمة اللغة الانجليزية، وعولمة الدولار الذي أصبح بمثابة العجل الذهبي كما يصفه الأستاذ، فموضوعة العجل تجد في التاريخ اليهودي المرجعية الأولى ، فعجل السامري [1] رمز مادي وتمثيل للانحراف الفكري، فالقداسة التي أصبحت للدولار تحاكي القداسة التي كانت لهذا العجل، فالإنجليزية هي اسبرنتو esperanto المعاملات الثقافية والاقتصادية في المجتمع الدولي، فاللغة الانجليزية بلهجتها الأمريكية لا البريطانية هي الكونيا [2]اللغة العالمية الدارجة للثقافة الكوكبية الناشئة [3]، والثانية تتمثل في البعد الاحتكاري للعولمة المؤمركة فهي على حد قوله: « تقصف العقول والنفوس والأذواق بكل ما تنتجه متخيلاتها السينمائية والروائية والغنائية والتي يغلب على القسم الأكبر منها ذلك الطوفان المرعب من أفلام العنف والجنس والترويج لشخصية البيزنسمان على الطريقة الأمريكية . [4]، أما المؤشر الثالث لهذه العولمة فهو أخطر في تقدير الأستاذ من المؤشرات الأولى، إذ إن لثمن الكبير تدفعه تلك الحضارات التي تصنف ضمن محور الجنوب، وهي القدرة على تحويل العالم كله إلى سوق استهلاكية، فثقافات الشعوب وأخلاقياتها وجمالياتها وروحانيتها لا ينبغي أن تقف حجر عثرة أمام التطور الاقتصادي، فالعولمة كلفظة مشتقة من لفظة « العالم » تشير ـــ حسب رأي الأستاذ ـــ إلى ذلك الثراء المتنوع للمدى المكاني لهذا الكوكبي وأن كل التعدد الكبير للإثنيات والثقافات والاجتهادات والمقاربات المعرفيّة الدينية والدنيوية هي مصدر الغنى والإبداع، فالعولمة عملية نشوء وتكون لحضارة كونية « إنسانية عامة » بنتيجة تفاعل مديد متعدد الاتجاهات بين الحضارات ..وتاريخ البشرية ..هو عملية تدريجية وبطيئة لظهور الحضارة الكونية كأساس مشترك لوجود الحضارات المحلية ..» [5]، أماالمفكر الفلسطيني « الحوراني [6]»فيعتقد أن التدافع بين أنصار العولمة، ودعاة الخصوصية الثقافية يأخذ وجهتين تتمثل الأولى في إمكانية قيام مجموعة من القيم العالمية التي ترتبط غالبا بالعلم والتكنولوجيا والديمقراطية، تعرفها كل المجتمعات ونشترك فيها إلى جانب ما يحتفظ به كل مجتمع من خصوصية ثقافية. ويستند هذا التوجه إلى حقيقة أن تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لابد أن تنجح في بث هذا الحد الأدنى من المشترك الثقافي. وأن المجتمعات ذات الخصوصية الثقافية لن تمانع من قبول ذلك ولن تحبذ العزلة. لكنها لن تفرط أيضا في خصوصيتها أو في جانب كبير من ثقافتها الذاتية التقليدية.

---

[1] السامري رجل من قوم موسى عليه السلام، وقيل من غيرهم واسمه: موسى بن ظفر، وقيل :ميخا، وبلدته كرمان، وقيل: باجرما

[2] الكونيا هي لهجة من لهجات اللغة الإغريقية، وهي التي كانت الأداة الرئيسة للحضارة الهيلنسية،

[3] بيتر بيرغر،وصمويل هنتغتون، المرجع نفسه، ص :**16**

[4] سهيل فرح، ص :**237**

[5] سهيل فرح، حوار الحضارات، دار علاء الدين، سورية، الطبعة الأولى **2008** ص :**358**

[6] مفكر ومناضل فلسطيني أسس المركز القومي للدراسات والتوثيق في غزة فلسطين ويتولى رئاسته.

وأنها ستنتقي من الثقافة العالمية ما يفيدها في عملية التطور، وسوف تخضع تراثها لمفرزة وسوف تنجح في التمييز بين المجالين، أما الوجهة الثانية فهي محاولة بناء مخلق ثقافي جديد، وربما مخلوقات ثقافية جديدة مشوهة لا تنتمي للثقافات أو الخصوصيات الثقافية تماما، ولا ينتمي إلى ثقافة عالمية تماما.. فهي غريبة عن هويتها الأصيلة أو الأصلية، ولا تمتُّ بصلة للنموذج الغربي الأمريكي، ولذا تكون مالكة لقابلية الاستعمار.

تعتبر النخبةالعلمية ، من أهم الشرائح الفكرية التي تكون المجتمع، ومن بين المفارقات التي نعيشها في عالمنا العربي تهميش هذه الفئة ، والتركيز على الأدباء فقط ،ولسنا نقصد التقليل من شأن الأدباء ، بل الانصاف هو القصد، وسنحاول التعرض لموقف الأستاذ أحمد زويل [1]كنموذج ، وموقف الرجل العالم في مجتمعنا العربي، واختيارنا له ليس من قبيل الحشو أو المصادفة، بل نحن نجد أن هذه الشريحة التي يمثّلها الأستاذ زويل في الفضاء الفكري العربي، وهي النخبة العلميّة أحق أن تعرض وتقرأ، لأن القراءة العلميّة تتصف ببعد النظر ودقة الفهم، والأستاذ أحمد زويل المصري الأمريكي والحائز على جائزة نوبل في الكيمياء يقدم في البعض من كتبه رؤيته للتثاقف في ظل العولمة، وسنبدأ بعرض موقفه من العولمة فيقول : « تبقى العولمة مبدئيا فكرة تفاؤلية، تفيد أنه بإمكان كافة الأمم أن تزدهر وتنتمي من خلال مشاركتها في سوق عالمية موحدة ـــلكن وللأسف، فهي في شكلها الراهني، من شأنها أن تكون في مصلحة القوى الاقتصادية الأكثر قدرة وقوة، ورغم أنها تشكل قيمة مضافة بالنسبة للمنافسة وتقدم الإنسانية، فهي لا تخدم إلا جزءا من ساكنة العالم القادرة على استغلال السوق والموارد المتوفرة ...» [2]..ومن الأطروحات التي قام الأستاذ زويل بنقدها أطروحة صمويل هنتغتون التي يرجع فيها أسباب الاختلافات والصراعات إلى أسباب ثقافية، والحجة التي اعتمدها هنتغتون في نظر زويل هي « تركز هذه الحجة على كون الناس يحددون هويتهم بمفاهيم النسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات .» [3]، كما يقدم نقدا للتصنيف الذي يطرحه هنتغتون للحضارات الثمانية، إذ لا يوجد هوية ثقافية وحضارية مستقلة عن الأخرى، فالتزاوج الثقافي حقيقة، والتثاقف أدق في الإشارة منه إلى التزاوج، فهو أقرب إلى العدل في الرؤية للحضارات منه إلى المفاهي م الأخرى، فالتزاوج الثقافي يستبطن تراتبية بين الثقافات الحاصل بينها أمر التزاوج، أما التثاقف فهو المصطلح المناسب لدى الانثروبولوجيين كخطاب للتكامل والتعاون وحركة للتقارب acculturation، إذ يشير إلى مظاهر التماس الذي يحدث بين ثقافتين أو أكثر غير متجانستين، ويظهر هذا التماس في التمازج الثقافي كآثار تتجلى في التغيرات التي تحصل على أصول الثقافات المتماسة .. [4] يقول زويل: « بالنسبة لي بإمكاني

---

[1] أحمد حسن زويل (**26** فبراير **1946** –)، كيميائي مصري أمريكي، حاصل على جائزة نوبل في الكيمياء لسنة **1999**، ولد في دمنهور في جمهورية مصر العربية

[2] العولمة وحوار الحضارات والثقافات، مجلة عالم التربية، منشورات عالم التربية، المغرب، العدد: **17** ص : **193**

[3] المرجع نفسه ص :**186**

[4] عبد الكريم وآخرون، المرجع نفسه، ص :**101**

منذ ميلادي إلى غاية اليوم أن استمدّ هويتي في الآن نفسه كمصري وعربي ومسلم وإفريقي وأسيوي ومشرقي ومتوسطي وأمريكي . [1]»..فالتثاقف هو العلاقة التي يجب أن تربط بين الثقافات يوحي بالعلاقة التفاعلية الدينامية بين ثقافتين ،وذلك عند حدوث التماس من حيث هو تواصل مباشر بينهما، يحدث تعديل وتغيير ما في الثقافتين أو في إحداهما، مثلما يحدث في تواصل وتفاعل بين فردين، فيحدث التعديل في المواقف أو يحدث تمازج ...يأخذ نماذج متعددة ومتفاوتة في العدد أو متساوية، متجانسة أو متنافرة أو متقاربة من حيث القوة والتعقيد والبناء أو متباعدة، متكافئة أو غير متكافئة .قد يكون في صيغة التواد أو التعاون أو يكون عدوانيا مؤذيا ...[2]

ﻫ. عاطبخ الثقافة في الفكر الجزائري:

العولمة والعالمية، مفهومين متقابلين أومتفارقين لا يجتمعان، إذ أن العولمة هي نفي للآخر، وإحلا ل للاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، كما أنها تتقاط ع مع الرؤية التي طرحها مالك بن نبي لظاهرة الاستعمار، الذي هو سلب لكل قدرة على المقاومة عند الشعوب ،فعولمة الثقافة هي قضاء على كل خصوصية، تميز الهوية التي تتفرد بها كل امة من الأمم ،أما العالمية عند مالك بن نبي، فهي تفتّح على العالم وعلى الثقافات الأخرى م ع الاحتفاظ بالاختلاف الثقافي، وبالخصوصية الثقافية،كما أنها تسمح بشمولية الثقافة وتعميمها، والأساس الأخلاقي هو بنية ضرورية، ولازمة لبناء أية ثقافة، وكذلك الحضارة، كما انها تعبير وتأصيل لقوة التماسك، فهي « القوة اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في جماعة عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة ..أما المجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة فإنه يستخدم نفس الغريزة، ولكنه يهديها بروح خلقي سام. [3]، ونلاحظ أن الأستاذ مالك بن نبي يجعل من الإلزام الأخلاقي أو الشعور الأخلاقي مبدءاً فطريا وأصيلا في الطبيعة البشرية، وإذا كان فلاسفة الأخلاق قد أقرّوا بأن الشعور الأخلاقي الفردي، مهمّته تقييم وتوجيه سلوك الأشخاص، فإن الأستاذ مالك بن نبي يجعل هذا العامل مقوِّما فطريا في التجمع البشري، وعلى قاعدته تبنى الثقافات والحضارات، والفصل بين مفهوم الثقافة والحضارة ، يظهر تبنيه للاتجاه الأنسوي الألماني الذي كان يعتبر الخصوصية الروحية هي علامة الثقافة، أما الخصوصية المادية فهي علامة الحضارة، فالثقافة في تصوّر الأستاذ مالك بن نبي تحمل بعدين أو مكونين مكون داخلي، يتعلق بالهوية الاجتماعية، أو الهوية الثقافية المميزة له عن المجتمعات أو التجمعات الثقافية الأخرى، والمكون الثاني هو اتصالي يربط تلك الجماعة الثقافية مع غيرها من الثقافات، فالانزواء والتقوقع هو نفي للثقافة، فالتعايش مع الغير مسألة لازمة

[1] العولمة وحوار الحضارات والثقافات، المرجع نفسه، ص :**186**

[2] عبد الكريم وآخرون المرجع نفسه، ص :**101**

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية **1971** ص :**111**

وضرورية، فمن واجبات المسلم أو المثقف المسلم، كما يقول الأستاذ مالك بن نبي أن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الأكثر رحابة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي ..، فالتعايش مع الثقافات العالمية أو تعميم الثقافة على شعوب العالم يقوم على أسس أخلاقية بحتة، وليس على أسس مادية، فإحداث هذا التغيير وفرض الوجود الثقافي عالميا يبنى على الأخلاق وليس على المادة، ويستأنس الأستاذ مالك بن نبي بـــ « المهاتما غاندي » فيقول: « فغاندي لم يكن يتصرف في صاروخ كوني، أعني في شيء ذي مستوى عالمي، وإنما كان يملك ضميرا وسع العالم ..» [1]، فالسعي نحو التكامل الثقافي بين بني البشر ينبغي أن يكون هو المحرك وهو الغاية، وليس عقدة التفوق أو فرض الثقافة على الغير والذي نصطلح عليه حاليا بعولمة الثقافة، فنجده يقول: « لو أتيح للشبيبة أن تعتنق مشكلة تكامل الإنسانية بحيث تمنحها كل ذكاءها، وكل قلبها، حتى تجعل منها رسالتها، فلسوف تصل إلى تقرير مصائر الإنسانية، ولعلها بذلك تمحو الشرور التي تفشّت اليوم في أنفسنا وعقولنا . [2]..وفي كتاب مشكلة الثقافة نلمس إشارة من الأستاذ مالك بن نبي لفكرة العولمة والآثار التي تستتبعها على المستوى الفردي والأخلاقي والقومي ..« من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الإقليم أو الوطن، مع العلم أن الموطن يمدُّ المرء بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، بل يتكون على ضوء الحوادث العالمية ..فإن مصير جماعة إنسانية يتحدّد جزء منه خارج حدودها الجغرافية..فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي ...»

..فالقيم الأخلاقية اليوم في زمن العولمة هي قيم تنتجها المخابر، والمصانع بعيدا عن المجتمعات، والأوطان، ومصائر الدول حاليا بيد الصندوق الدولي، والمنظمات الدولية التي جعلت من حقوق الإنسان والقيم العالمية ذريعة لاجتياح الشعوب واختراق الثقافات ..فالثقافة هي روح الأمة ..والحركية الثقافية سبيل لبقاء الأمم وليس الركون، فالأمة التي تتوقف عن الحركة والإبداع تتحول إلى شبح أمة ..

و.العولمة يوتوبيا جديدة:

ليست العولمة بالظاهرة البسيطة التي يتيسر الوقوف على أسسها ومبادئها وقيمها، فالمراحل الجنينية لهذه الظاهرة ترجع حسب البعض إلى ماض سحيق يضرب بجذوره في أعماق التاريخ ، فالمرحلة التي عايش فيها الإنسان التطور الحاصل في طبيعة الإنتاج وتراجع أهمية الموارد الطبيعية وظهور الاقتصاد الرمزي وغلبة أشكال الثورة المالية من الصور الأولية لهذه الظاهرة، ومسار العولمة لم يكن في اعتقاد البعض من المفكرين مؤدجاً، فمسار الإنسان عبر التاريخ وتطلعاته نحو السعادة، وحلمه بواقع أفضل تحايث مع الرفض والخيال، فرفض الواقع والتطلع إلى عالم أفضل تتحقق فيه هذه القيم هو جوهر اليوتوبيا، لأن الرفض ـــ كما يقول محمد نور الدين أفاية ـــ لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا ..فهي حلم يكسر الحواجز والحدود، يغدو فيه

[1] المرجع نفسه، ص :**170**
[2] المرجع نفسه، **172**

الإنسان سيد تاريخه لأنه قادر على خلقه، ولأنه بالأساس قادر على التخيل، فاليوتوبيا تعبير عن المخيلة، وشكل من أشكال الحرية والفكر، لأن الإنسان داخلها قادر على معاندة التاريخ الذي تفرضه عليه الحداثة التقنية .[1]، كما أن الرأسمال أو الأسواق هو الرحم الذي استمدت منه مبادئ وجودها وليس الايديولوجيا، والغريب في الأمر أنها أنتجت إيديولوجية تُقرُّ بفساد ونهاية جميع الإيديولوجيات، وتبشر بنجاعة إيديولوجية العولمة، فالعولمة في سياقها نمط جديد ومفارق لجميع اليوتوبيات، فهي إذن يوتوبيا جديدة، فالايديولوجيا الليبرالية الجديدة التي تحايث العولمة على حد تعبير الأستاذ السيد ولد أباه « تمثل يوتوبيا العصر الجديد بسعيها إلى تحطيم كل الهياكل الجماعية التي يمكن أن تشكل عوائق أمام منطق السوق المحض : الأمم والمجموعات الشغيلة والنقابات والروابط وحتى الأسرة والدّولة . [2]»، فالمقدّس لا محل له في إعراب العولمة، فهذه المؤسسات الجماعية كانت محور اهتمام رواد اليوتوبيا في كتاباتهم جميعا، فأفلاطون مثلا في كتابه « الجمهورية » أو « السياسة [3]»يسعى إلى إصلاح المؤسسة السياسيّة التي هي الدّولة، واجتهد في وضع الآليات التي تمكن الحاكم من تحقيق العدالة، والقديس أوغسطين في كتابه « مدينة الله » يحلم بمدينة القيم أو الجنة الأرضية التي تلتزم بالمقدس أو المبادئ الشرعية باصطلاح الفارابي في يوتوبيا « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « توماس مور »يصرح بالغاية الرئيسة من اليوتوبيا وهي: « السياسة المثلى للدولة »وهو العنوان الرئيس في الكتاب ثم يليه « وصف يوتوبيا » كعنوان فرعي، أما « توماسوكامبانيلا» في « مدينة الشمس » نجده أيضا يصرح بالغرض الذي هو إصلاح الجمهورية المسيحية، فالمؤسسات الاجتماعية والأخلاقية جميعا هي مجرد أدوات لبلوغ الغايات، وليست غايات في حد ذاتها، فاليوتوبيا الليبرالية تسعى إلى التجسد في نمط من السوق العالمية المتوحشة، يحكمها قانون القوة، قوة المال، فالمرجعية الشرعية لديمقراطية العولمة على حد تعبير الأستاذ صايم عبد الحكيم لم تعد الأمم والشعوب المنتخبة، باعتبارها المسئولة على صياغة القوانين ومراقبتها، وإنما قوانين السوق وسياسات البورصات [4]، والغريب في الأمر أن هذا اللون من اليوتوبيا التي تبشر به العولمة يملك ترحيبا من أغلب شرائح المجتمعات والذي يعود حسب بورديو Bourdieu إلى العلم والتقنية، ونجده يقول: «الذي أضفى المشروعية عليها تدثُّرها بدثار العلم مما سمح لها بإخفاء ثغراتها وعيوبها لتي تبدو في مظاهر مثل الفقر المتنامي .. واختفاء فضاء الإنتاج الثقافي المستقل، وهدم مجموعة المؤسسات الجماعية التي من شأنها كبح الماكينة الرأسمالية وخصوصا مسألة الدّولة الوطنية الأمينة على كل القيم الشمولية المرتبطة بفكرة المجال العمومي [5]، وإذا كانت العولمة من حيث الطبيعة هي

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية **1998** ص :**43**

[2] السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص :**121**

[3] الترجمة التي يقترحها (عبد الرحمن بدوي) لكلمة بوليتيا poletia بدلا عن الجمهورية التي تعني باللاتينية (الشأن العام))

[4] عبد الكريم وآخرون المرجع نفسه، ص :**117**

[5] السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص :**122**

تحويل العالم المتنوع والمتعدد إلى عالم واحد من خلال كسر الحواجز والحدود بين الدول، والتي هي رغبة وحلم كل إنسان يؤمن بوحدة الجنس البشري، فإن العولمة تسمح أيضا لبعض مظاهر الانحراف بالعولمة، وهذا ما اهتمت به الأستاذة « لويز شيلي [1] » التي تعتقد أن عولمة الجريمة من بين الإفرازات التي نتجت عن العولمة، إذ تقول: « في نهاية القرن العشرين، برزت ظاهرة جديدة تمثلت في قيام العولمة المتزامنة مع الجريمة ن والإرهاب، والفساد، ذلك الثالوث غير المقدس الذي أصبح يظهر في كافة أنحاء العالم .. [2]»، فالتوسع التجاري والإنمائي ليس المظهر الوحيد للعولمة، فهذه الظروف نفسها تساعد على توسع الجريمة، إذ استغلت عصابات الإجرام والإرهاب هذا التقليل الهائل في الأنظمة والتخفيف من وسائل مراقبة عبور الحدود، والحرية الأكبر الناتجة عن ذلك لتوسيع نشاطاتهم عبر الحدود وللوصول إلى مناطق جديدة من العالم، إذ « اعتمد الإرهابيون ومجموعات الجريمة العابرة للحدود القومية على نظام العولمة للوصول إلى أسواقهم ولتدويم أفعالهم وللتهرب من الاكتشاف . [3]» على حدج قول الأستاذة شيلي، فمقاومة الجريمة في ظل ثقافة وآليات العولمة يبدو عملا عبثيا، فمراقبة الحدود، وإعادة السيادة والهيبة للدولة كل هذه الدلالات عديمة الفائدة و النجاعة، و معالجة الجريمة والإرهاب والفساد ضمن البيئة العالمية يقتضي معالجة البيئة الاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية التي تولد وتساند هذه الظاهرة، وهذا يعني علاج المشكل أو المرض بعلاج علته وليس التعامل معه سطحيا، فتلك الشرور الثلاثة في نظر الأستاذة شيلي ترتبط بالمشاكل العائدة لاختلال التوازنات الاقتصادية بين البلدان، وللحكومات المستبدة ، ولغياب فرص العمل ... [4]

ز. يوتوبيا النهايات:

إذا كانت الفلسفة هي الخلاصة الروحية لعصرها، فإن النهايات هي المخاض النظري والفلسفة التي تعكس ثقافة العولمة، والفلسفة بشموليتها تضمنت جل المفاهيم الإنسانية سواء كانت علمية أوميتافيزيقية، فهي تستحق بجدارة اسم «أم العلوم » ..ففلسفة النهايات بدأت يوم أقر أفلاطون بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة « بصورة مطلقة »، ولم يرفع الحقيقة إلى أفق سماوي أو عالم علوي، إنما وضعها طي المفهوم والماهية، فبات البحث عن الماهية هو النهاية [5] على حد تعبير إدريس كثير..ثم كان التصور الكانتي الذي حاول في كتابه مشروع السلام الدائم وضع تصور للتاريخ العالمي الذي ستكون نهايته مع تحقيق الحرية الإنسانية، كما تبلورت فكرة النهايات مع الكسندر كوجيف [6] الذي يعتبر أن تجسيد مبادئ الثورة

---

[1] أستاذة في كلية الخدمات الدولية في الجامعة الأميركية ومؤسسة ومديرة لمركز الجريمة والفساد عبر الدول في نفس الجامعة بواشنطن من مؤلفاتها : (ضبط المجتمع السوفياتي))، (الجريمة والتحديث Crime And Modernization))

[2] المجلة الالكترونية ــ يواس أيه ــ مكتب برامج الإعلام الخارجي، وزارة الخارجية الأمريكية، فبراير **2006** ص :**42**

[3] المرجع نفسه، ص :**44**

[4] المرجع نفسه، ص :**45**

[5] مجلة عالم التربية، المرجع نفسه، العدد **17** ص :**122**

[6] فيلسوف روسي فرنسي، له كتاب مقدمة في قراءة هيجل

الفرنسية قد تم في الديمقراطيات الرأسمالية .. [1]، فالجمع بين المتناقضات على كل المستويات، هو إعلان عن النهاية لكل ما تضمنته هذه المستويات، فعصر العولمة كما يقول نبيل علي هو عصر تتآلف فيه الأشياء معه أضدادها، فالمعرفة قوة والقوة أيضا معرفة تفرزها هذه القوة لخدمة أغراضها ..ولهذا التضاد المعرفي رفيق اقتصادي، فالمعلومات مال بعد أن أصبحت موردا تنمويا يفوق في أهميته الموارد المالية، والمال بدوره أوشك أن يكون مجرد معلومات، نبضات وإشارات وشفرات تتبادلها البنوك في معاملاتها المالية إلكترونيا ..[2]، فالأطروحات النظرية التي أفرزتها العولمة أعلنت النهاية لكل ما هو كلاسيكي، فثقافة الصورة بإمكانياتها المالية والتقنية، وقوة السلطة التي تملكها أوقعت جميع ما ألفه الإنسان في مأزق المسائلة التي ألزمت الإنسان إعادة النظر في مكتسباته ومعتقداته القبلية، وفلسفة النهاية أيضا من بنات الفلسفة المعاصرة التي هي فلسفة الأزمات أو ما يصطلح عليه البعض بفلسفة الكارثة، وهذه الأزمات، أزمة الوعي، أزمة العلم، أزمة العقل ..نبهت العقل البشري لبعض الحقائق والتي أهمها الحذر من التعلق بالحقائق، فالتسليم، والعجب بالنتائج يبعد الإنسان أو الباحث عن جادّة الصواب، ويمكن تصنيف معالم هذه اليوتوبيا الجديدة في ثلاثية هي النهايات، و المابعديات، والمنفيات ب « لا »، فالنهايات في توصيف الأستاذ نبيل علي نتاج فكر متطرف متسرع، تشابهت عليه الظواهر المؤقتة وكأنها قاربت غاياتها أو استنفدت غاياتها، وإما بدافع الحسرة على ما كدنا أن نفقده ..والمابعديات هي إعلان عن القطيعة مع « الماقبل »، والمنفيات بلا تقف موقفا وسطا بين النهايات والمابعديات فهي تكتفي فقط بنفيها .. [3] ومن أهم النهايات: نهاية التاريخ، نهاية الدّولة، نهاية القومية، نهاية المدينة، نهاية الايديولوجيا، نهاية الميتافيزيقا، نهاية المكتبة، نهاية الذاكرة، نهاية المدرس، فالتوسع في استخدام تكنولوجيا التعليم من برامج ديداكتيكية ونظم آلية للتعلم، وانتشار مواقع التعلم الذاتي عبر الانترنيت سيؤديان في نهاية الأمر إلى نهاية المدرس ، أما نهاية الذاكرة فالملامح على استغناء المرء عن ذاكرته الطبيعية في ازدياد، فوسائل تخزين البيانات الالكترونية جعلت سخرية البعض تصل إلى حد القول بأن القلة القليلة الباقية من حفظة جدول الضرب ستكون ضمن قائمة احتياطي الأمن القومي الذي يحتفظ بها البنتاجون، وذلك بالغرض اللجوء إليها في حالة ماإذا انقطع التيار الكهربائي [4].أما نهاية الدّولة فقد أشرنا إليها في سياق أزمة المواطنة، إذ فقدت الدّولة قدرتها على فرض سيادتها المطلقة على حدودها ومواطنيها، كما أن العالمية والعولمة قضت على كل نزعة قومية وإثنية ...أما المنفيات بـــ « لا » فتعليم بلا معلمين، برمجة بلا مبرمجين، هواتف بلا أرقام، رواية بلا نهاية، أما المابعديات فهي: مابعد الصناعة، ما بعد الحداثة، ما بعد الإنسانية، ما بعد الكتابة ..، فهذه التصورات الجديدة النهايات المابعديات، والمنفيات جميعا تتركب من

---

[1] مجلة عالم التربية، المرجع نفسه، العدد**17** ص :**124**

[2] نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد **265**/يناير/ **2001** ص :**9**

[3] المرجع نفسه، ص :**12**

[4] المرجع نفسه ص :**15**

البنية اللغوية لكلمة يوتوبيا التي تقوم على الجمع بين كلمة « اللا - ou » و طوبي أو topos، المكان أي اللامكان، فالنفي للمعطى الواقعي والمقدم من طرف الفكر أو الفكر الذي زكته أو تزكيه السلطة الاجتماعية هو عنوان تشترك فيه جميع هذه المعالم، فهي تتقاطع مع فلسفة الرفض للإبستيمولوجي الفرنسي غاستون باشلار Bachelard في الاسم ولكنها تختلف عنها في المسمى أو المعبر عنه، فالحقيقة هي الغاية من الرفض عند غاستون باشلار ..أما الغاية من الرفض في الليبرالية الجديدة فهي ذاتية محضة، إذ هي السعي نحوفرض هيمنتها ورؤيتها على الجنوب بالاصطلاح الاقتصادي، فهي تروج وتقوم بتسويق يوتوبيا ليبرالية تعمل على تقويض كل رؤية يوتوبية تنطلق من رؤية مفارقة أو معارضة لها، ولم تعرف جميع النهايات التي بشرت بها العولمة نفس الرواج الذي عرفتها نهاية التاريخ وهي: « عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصيرورة ثبات، وشوق وإحباط، ونبل وخساسة، سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فسيصبح سكونيا تماما، خاليا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني .» [1]، ونهاية التاريخ لا يفهم خارج سياقه الذي هو الحداثة الغربية التي كانت ترمي إلى تحرير الإنسان من ربقة المقدس الذي يمثل في الحقيقة الجوهر الإنساني ونهاية التاريخ عند كوجيف تعني نهاية الصدامات السياسيّة الكبرى، وكذا نهاية الفلسفة باعتبارها تنظيرا لهذه السياسة، والتجسيد التنظيمي هو الاتحاد الأوروبي، الذي لم يعد في حاجة إلى فلسفة بقدر حاجته للعلوم .

[1] عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة ،الطبعة الثالثة **2001** ص :**258**.

الخـــاتمـــة

المواطنة اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى الأمة أو الوطن، فهي مقام وعلاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي، ومجتمع سياسي، وعلى أساس هذه العلاقة يقدِّم الطرف الأول الولاء، ويتولّى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدّولة عن طريق القانون، ومرونة المفهوم تُنبئ عن المسار المتعثِّر الذي عرفه المفهوم، فمنطق القوة والحروب ولّد الطبقية، والتفاوت الاجتماعي داخل المجتمع المدني، الذي كان قاعدة للمجتمع السياسي، فبُنيَة المجتمع السياسي الطبقية، من الأمور المألوفة، والتي لا يتطرّق اليها الاستهجان إطلاقا، وهذا ما لاحظناه في المجتمع الإغريقي والروماني ، فأرسطو المعلم الأول، وعقل اليونان يعكس هذا التقليد في كتابه السياسة، إذ الرقّ عنده من الأمور التي أوجدتها الطبيعة، وليست من ابتكار الجماعة، والتصور الاسلامي للمواطنة ينطلق من القواعد والأسس التي تنبني عليها الرؤية الإسلامية لعنصري المواطنة وهما الوطن والمواطن، وبالتالي فإن الشريعة الإسلامية ترى أن المواطنة هي تعبير عن الصلة التي تربط بين المسلم كفرد وعناصر الأمة، وهي الأفراد المسلمين، والحاكم والإمام، وتُتوج هذه الصلات جميعاً الصلة التي تجمع بين المسلمين وحكامهم من جهة، وبين الأرض التي يقيمون عليها من جهة أخرى .وبمعنى آخر فإن المواطنة هي تعبير عن طبيعة وجوهر الصلات القائمة بين دار الإسلام وهي «وطن الإسلام» وبين من يقيمون على هذا الوطن أو هذه الدار من المسلمين، وبحلول عصر الأنوار نجد أنفسنا أمام تحديد حديث لمبدأ المواطنة، والأصل في الكلمة كان بالإحالة إلى الوطن الذي يقطنه شعب معين، وبالتالي أصبح هذا المبدأ هو قاعدة الارتباط بالوطن ، وليس الدين ، وأصبحت الدّولة في موقع واحد من كل المواطنين، فهي لـــ «كل» المواطنين ، بغض النظر عن أديانهم واتجاهاتهم، والمهم فقط هو أنه ينتمي لـــ «الدّولة»، على عكس التحديد الديني الذي كان يفرض انتماء الفرد إلى الله، وبالتالي إلى الحاكم ولي الله على الأرض ، فحلّ مفهوم المواطن بدل الرعية، بمعنى أن هذه المسألة تخص العلاقات في إطار «الهيكل السياسي» الذي هو الدّولة عكس التصور الديني كان يجعل العلاقة بين الرعايا والملك، والتصور الذي فرضته الحداثة يجعل العلاقة بين الأفراد في إطار مؤسسة تحكمهم، وهم معنيون بمن يكون السلطة فيها، هي الدّولة. وهم من يقرر الصيغة والآليات التي تسير فيها ، وهذا ما لاحظناه عند الفيلسوف الانجليزي جون لوك، وعند جان جاك روسو، فللشعب هنا هو مجموع المواطنين، هذا الذي كان يعرّف بانتمائه الديني، والذي أصبح في تقابل مع الدّولة دون وسائط، وهذا التعريف السياسي بالتقابل مع الدّولة، رافقه تعريف بالتقابل مع الذات، وفي التميّز عن الآخر ، وهنا كانت القومية، حيث حلت محل «الملة»، التي تقوم على الانتماء لدين معيّن ، وبالتالي أصبح تعريف الفرد نابعا، ليس من دينه، بل من انتمائه القوميّ. ولهذا تأسّست ليس دولة المواطنين فقط، بل الدّولة الأمّة أو الدّولة القوميّة،

ومعاهدة «واستفاليا» تؤرِّخ لهذا الميلاد، كما تشكّلت شريحة جديد ة عُرفت بالبورجوازيّة الّتي كان توحيد السُّوق بالنّسبة لها أهمَّ من شكل السلطة التي ستحكم فيها ، كما عُرفتْ بقي ا على أساس دكتاتوري أوّلاً، قبل أن يفضي النضال إلى تكريس مبدأ المواطنة كجزء من دولة ديمقراطية مدنية حديثة، لقد كان همّ البورجوازية السوق، وليس التساوي بين المواطنين ، وكان هدفها تعظيم ربحها وليس الوضع الإنساني لهؤلاء، لكن حاجتها إلى القانون الذي بدا كعنصر جوهري في التنظيم الاقتصادي الجديد، فرض أن تؤسس دولة مدنية تقوم على المساواة بين المواطنين، وأمام القانون فقط، أي ليس في الاقتصاد الذي أقرّ عدم التساوي فيه ، وهذا ما تبنته الفلسفة الليبرالية ..،ونظرا لعوامل متعددة حدثت على ظهر الكوكب، من حروب، وتدني المداخل الفردية في بلدان الجنوب، بدأت الهجرة نحو عالم الشمال، تشكّلت داخل دول الشمال أقليات، متعددة الديانات، والثقافات، أصبحت نتيجة الإقامة صاحبة حق في المواطنة «حق العمل ...حق الجنسية ..»، وهذا الذي ساهم في إعادة النظر إلى مفهوم المواطنة الذي يمنح هذا الحق تبعا لمبدأ الإقامة، فتغير مفهوم الوطن، فلم يعد يقتصر، في الغالب، على مواطني الأمة بل شمل وجود أقليات أخرى، مجموعات لم تتبلور في أمة، أو مجموعات من أمم أخرى ، وهذا ما عبرنا عنه بنهاية المواطنة، إذ سرى على هذه الأقليات القانون ذاته الذي يحكم الشعب أو المواطنين الأصليين، بمعنى أنها خضعت للقوانين والآليات ذاتها التي تقوم عليها الدّولة. هذا في المستوى السياسي، مستوى العلاقة مع الدّولة، لكن الطابع القومي لهذه المجموعات فرض حقوقاً أخرى في المستوى الذي يخص الطابع القومي ذاته، وهي الحقوق الثقافية التي قام الأستاذ ويل كيمليكا kimlikaبالتأسيس النظري لها، وبالتالي فوجود أقليات لا يفرض إلغاء الطابع القومي للأكثرية من أجل تكريس مبدأ المواطنة ، فمبدأ المواطنة يتعلق بالشكل الذي تتخذه الدّولة، بالصيغة التي تتشكل فيها، بغض النظر عن طبيعة السكان ، وحين تقرّ بأن مبدأ المواطنة هو الذي يحكم علاقتها، يكون كل سكانها هم مواطنون، بغض النظر عن طابعهم القومي أو دينهم ، كما لاحظنا أن مبدأ المواطنة يقوم على سلم من القيم التي ترتبط بتجربة المواطن الشخصية، فكانت المواطنة شعور بالانتماء والولاء للوطن، وللقيادة السياسيّة التي هي مصدر الإشباع للحاجات الأساسية، وحماية الذات من الأخطار المصيرية، فهي تتأسس على حس المسؤولية، وعلى الشعور، والذي يأخذ مستويات منها، شعور الفرد بالروابط المشتركة بينه وبين بقية أفراد الجماعة كالدم، والجوار، والموطن وطريقة الحياة بما فيها من عادات وتقاليد ونظم وقيم وعقائد ومهن وقوانين وغيرها و شعور الفرد باستمرار هذه الجماعة على مر العصور، وأنه مع جيله نتيجة للماضي وأنه وجيله بذرة المستقبل، وشعور الفرد بالارتباط بالوطن وبالانتماء للجماعة، أي بارتباط مستقبله

بمستقبلها، وانعكاس كل ما يصيبها على نفسه، وكل ما يصيبه عليها ، واندماج هذا الشعور في فكر واحد، واتجاه واحد، وحركة واحدة. ومعنى ذلك أن مصطلح المواطنة يستوعب وجود علاقة بين الدّولة أو الوطن والمواطن وأنها تقوم على الكفاءة الاجتماعية والسياسيّة للفرد، كما تستلزم المواطنة الفاعلة توافر صفات أساسية في المواطن تجعل منه شخصية مؤثرة في الحياة العامة، والتأثير في الحياة العامة والقدرة على المشاركة في التشريع واتخاذ القرارات، وإذا ربطنا مفهوم المواطنة بالديمقراطية نجد أن المواطنة ركيزة الديمقراطية، فلا يوجد مجتمع ديمقراطي، لا يعتمد في بنيانه على كل مواطن، وإذا كانت المواطنة مطلب اجتماعي، وقيمة من القيم الأخلاقية التي لا تنفصل عن الوجود الانساني، والفلسفة هي الخلاصة الروحية لعصرها أو استيعاب العصر في فكرة، فوجود مضامين المواطنة، وقيمها في الفلسفة من الأمور البديهية، وفي اعتقادنا أن اليوتوبيا هي الممثّل الشرعي لأصل، وغايات التفلسف، فهو أحد السمات المميزة للثقافة الانسانية، فتاريخ اليوتوبيا هو تاريخ الوضع الروحي للإنسان، كما هو تاريخ الإنسانية التي حشرت على الدوام مقاصدها الأثيرة المتفائلة بالمستقبل، التي لا يمكن استنفادها حتى آخرها ، بهدف تخطي حاضرها القائم، فاليوتوبيا في العمق تنطوي على الإيمان بأن ثمة واقعاً أكثر كمالاً، يمتد وراء الوضع القائم الذي يبدو ناقصاً من وجهة نظر الوعي اليوتوبي، وينكشف له خلال الحلم بوجوده الممكن عبر الثقة والتفاؤل بالمستقبل ، إن لحظة ولادة الفكر أو المصطلح اليوتوبي تعود إلى عام 1516م، والمصطلح نفسه مستمد من توماس مور ، الذي اتخذه عنواناً لكتابه الشهير يوتوبيا ، ليتحدث فيه عن المجتمع الأمثل والحكومة المثلى، ويقدم صورة متكاملة لعالم مثالي ممكن، تتلاشي فيه الشرور القائمة، وتتحقق فيه أحلام الإنسانية بالسلام والسعادة والعدل ، ومع ذلك فإنه بمقدورنا عدّ «أفلاطون» أول من دسّ فكرة اليوتوبيا في الوعي الإنساني بكتابه الجمهورية ، وشاع عند الفلاسفة الإسلاميين ممثلاً بكتاب أبونصر الفارابي، ولعل أبرز خلف لـــ «توماس مور» على هذا الصعيد كان المفكر الايطالي النهضوي « توماس وكمبانيلا1639/1568 »، الذي نظّر في مؤلفه «مدينة الشمس» لمجتمع مثالي يتخطى عيوب المجتمع القائم ومثالب نظم الحكم التي عرفتها البشرية. وظلّ الخطاب اليوتوبي مستمراً في الأنساق الفلسفيّة والسياسيّة الاجتماعية والأدبية حتى وقتنا هذا، ولأسباب كثيرة، بتنا نشهد فيه تحولاً أساسياً في سلوك الإنسان وموقفه، وكان من نتائجه أن ضيّع الاعتقاد بفكرة أن المستقبل يمكن أن يكون أفضل حالاً من الحاضر، وبدّد لديه كل أمل في مستقبل أجمل للإنسانية ، فتعالت الأصوات التي تشدقت بنهاية الفكر اليوتوبي، والإيديولوجية عموماً، ولربما كان كتاب فوكوياما الإنسان الأخير ونهاية التاريخ آخر ترنيمة رثاء بحق التاريخ و اليوتوبيا، وربما هو نفسه كان آخر من تفلسف في الموضوع بتأبين ه الحلم اليوتوبي،

إذ كانت دعوة غير منصفة ترغب في دفن الحلم الإنساني، فهي يوتوبيا جديدة، تعكس الأطماع الرأسمالية، وضعت في مقابل اليوتوبيات التي تعبر عن تطلعات الإنسان كله، وليس الإنسان الليبرالي، فالقيم التي استبطنتها اليوتوبيات جميعا، تصلح لتربية الإنسان المواطن، وليس المواطن الإنسان، كما يمكن أن تكون هذه القيم أرضية، وقاعدة للتواصل بين جميع الجماعات، والثقافات، فاليوتوبيا كانت، وستبقى معيناً يستمدّ منه الإنسان في كل العصور منظومته القيمية،الحق ،والخير، والجمال ،ونجد أن الفضل في ظهور الكمال في صورته القبلية ، والذي يحرّك السلوك الإنساني ،ويدفعه نحو الشوق ، والحركة في اكتساب هذا الكمال ،في بعده الغائي يعود الى اليوتوبيا ،فمواصفات المواطنة التامة، والكاملة لا يمكن إيجادها خارج اليوتوبيا.

المصادر والمراجع

الكتب المقدّسة :

1. القرآن الكريم
2. العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت **1964**

المصادر :

1) أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب اغسطين بربارة ،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية **1980**

ـــ الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، ترجمة :أحمد لطفي السيد دار الكتب المصرية ، القاهرة **1924** الكتاب العاشر (د،ط)

2) أفلاطون ، جمهورية أفلاطون ، ترجمة : حنا خباز ،دار القلم ، بيروت ، الطبعة الخامسة **1985**

ـــ جمهورية أفلاطون ، ترجمة : نظلة الحكيم ،جمهورية أفلاطون ،دار المعارف ،مصر ، الطبعة الثانية ، (د،ت)

3) الفارابي (ابونصر) ،رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، تحقيق سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، الاردن ، الطبعة الأولى **1987**

ـــ آراء أهل المدينة الفاضلة ،تعليق ألبير نصري نادر ،دار المشرق ، بيروت ،الطبعة الثانية **1968**

ـــ كتاب الملة ،تحقيق محسن مهدي ،دار المشرق ،بيروت ، الطبعة الثانية **1991**

ـــ السياسة المدنية ،تعليق :فوزي متري نجار ،المطبعة الكاثوليكية،بيروت **1964** (د،ط)

روسو (جان جاك) ، العقد الاجتماعي ،ترجمة : بولس غانم ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت **1972** (د.ط)

سبينوزا (باروخ)، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة حسن حنفي ،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الأولى **2005**

ـــ كتاب السياسة ، ترجمة جلال الدين سعيد ،دار الجنوب للنشر ، تونس **1999**

4) كانت (ايمانويل) ، مشروع السلام الدائم ،ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة **1952** (د.ط)

5) لوك (جون) ، في الحكم المدني ،ترجمة ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت **1959** (د،ط)

ـــ رسالة في التسامح ، ترجمة : منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، الطبعة الأولى **1997**

6) ماكيافيلي (نيكولا) ، الأمير ، ترجمة : خيري حماد ،دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،الطبعة الحادي عشر **1981**

7) مل (جون ستيوارت) ، الحرية ، ترجمة :عبد الكريم أحمد ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة **1966** (د،ط)

8) مور (توماس)، يوتوبيا ، ترجمة : إنجيل بطرس سمعان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، (د،ط،ت)

9) لاوتسه ، كتاب التاو ، ترجمة ودراسة هادي العلوي ، دار الكنوز الادبية، بيروت ، الطبعة الاولى **1995**

المراجع:

1) إبراهيم (زكريا) ـــ المشكلة الخلقية، مكتبة مصر ، مصر ، الطبعة الأولى **1969**

ـــ كانت (أو الفلسفة النقدية)، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية **1972**

ابن كثير (إسماعيل القرشي الدمشقي) ، المكتبة التجارية الكبرى ، الجزء الثاني ، مصر ، (د،ط،ت)
أبو السعود (عطيات) ،الأمل واليوتوبيا عند مارك بلوخ ،منشأة المعارف ، الإسكندرية ،الطبعة الأولى **1997**
أبو جابر (فايز صالح)، الفكر السياسي الحديث ، دار الجيل ، بيروت **1985** (د.ط)
أفاية (محمد نور الدين) ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،أفريقيا الشرق ،المغرب ،الطبعة الثانية **1998**
الترابي (حسن) وآخرون ،الإسلاميون والمسألة السياسية ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية **2004**

2) التريكي (فتحي) ، أفلاطون والديالكتيكية ،الدار التونسية للنشر، تونس **1985** (د.ط)

3) الجابري (محمد عابد) ،الديمقراطية وحقوق الإنسان ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة الثانية **1997**

ـــ قضايا في الفكر المعاصر ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الأولى **1997**

ـــ مسألة الهوية ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية **1997**

4) الجرف (طعيمة) ، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية ،مكتبة القاهرة الحديثة ،القاهرة**1968** (د.ط)

5) الحصري (ساطع) ،ما هي القومية ؟ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية **1963**

الخازن (علاء الدين بن علي) ، تفسير الخازن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، لبنان ، (د،ط ،ت)

6) الخشاب (مصطفى) ، علم الاجتماع ومدارسه ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة **1966**

7) السحمراني (أسعد) ، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية ،دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت،الطبعة الأولى**2000**

8) الشكري (علي يوسف) ،حقوق الإنسان في ظل العولمة ،ايتراك للنشر والتوزيع ، مصر ، الطبعة الأولى **2006**

9) الطويل(توفيق) ، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام،دار الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، الطبعة الأولى **1991**

10) العقاد (عباس محمود) ،الإنسان في القرآن الكريم ،المجلد الرابع ،دار الكتاب العربي ، بيروت **1971** (د.ط)

11) القبانجي (صدر الدين) ، كتاب علم السياسة ، الشركة العالمية للكتاب ،لبنان، الطبعة الأولى **1997**

12) الكواري (علي خليفة)، وآخرون ،المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية ،منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى **2001**

13) المسيري (عبد الوهاب) ،الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ،دار الشروق ،القاهرة ، الطبعة الثالثة **2001**

14) المشاط (عبدالمنعم) ، التنمية السياسية في العالم الثالث، مؤسسة العين للنشر والتوزيع ، الإمارات العربية**1988**

15) المنجرة (المهدي) ،الحرب الحضارية الأولى ،المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الطبعة الثامنة **2005**

16) المودودي (أبو الأعلى) ،نظرية الإسلام السياسية ،دار الفكر،دمشق **1967** (د،ط)

17) الموسوي (موسى) ،من الكندي إلى ابن رشد ،منشورات عويدات ،بيروت ،الطبعة الثالثة **1982**

18) النشار (مصطفى) ، تطور الفلسفة السياسية ،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة **2005**

ـــ ضد العولمة ،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ، الطبعة الأولى **1999**

19) النقاطي (حاتم) ، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو ،دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا ،الطبعة الأولى **1995**

20) النجيمي (محمد لبيب) ،مقدمة في فلسفة التربية ،مكتبة الأنجلوالمصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1967

21) إمام (عبد الفتاح إمام) ، الأخلاق والسياسة ،المجلس الأعلى للثقافة مصر 2002 (د،ط)

ـــ توماس هوبز ،دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر 1985 (د،ط)

ـــ الطاغية ،سلسلة عالم المعرفة ،العدد 183،مارس 1994، الكويت

22) أمين (جلال) ،العولمة والتنمية العربية ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة الثانية 2001

23) أومليل (علي) ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ،منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الثانية 1998

24) أمين (عثمان) ،الفلسفة الرواقية ،مكتبة النهضة العربية ،مصر 1959 (د،ط)

25) ايبرلي (دون، أي)،بناء مجتمع من المواطنين ،ترجمة هشام عبد الله ،الأهلية للنشر والتوزيع ، الأردن، الطبعة الأولى 2003

26) ايمار(اندريه) ،تاريخ الحضارات العام (روما وإمبراطوريتها)، ترجمة: فريد م داغر ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثانية 1986

27) أيمن (بن حميد) الفكر السياسي عند صولون ،مجلس الثقافة العام، الجماهيرية الليبية 2006

28) باركر (أرنست) ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة: لويس اسكندر ، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1965 (د،ط)

29) بارنارد(تشستر) ، وظائف الرؤساء ،ترجمة د،كمال دسوقي ، دار الفكر العربي ، بيروت 1965 (د،ط)

30) بانفيلد ،وآخرون ، السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة : سمير عزت نصار،دار النسر للنشر والتوزيع ،الطبعة الأولى ،الأردن 1995

31) بدوي (عبد الرحمن) ، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الأولى 1996

ـــ فلسفة العصور الوسطى ،دار القلم ، بيروت ، الطبعة الثالثة 1979

ـــ أفلاطون في الإسلام ،دار الأندلس ، لبنان ،الطبعة الثانية 1980

ـــ الإنسان الكامل في الإسلام ،وكالة المطبوعات ،الكويت ، الطبعة الثانية 1976

32) بريهيه (إيميل) ،تاريخ الفلسفة ،الجزء الثالث ، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،الطبعة الثانية 1988

33) بلقزيز (عبد الإله) ،العولمة والممانعة ، دار الحوار للنشر والتوزيع ،سوريا ،الطبعة الأولى 2002

34) بنعبد العالي (عبد السلام) ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ،دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الرابعة1997

35) بهاء (شاهين) ، الانترنيت والعولمة ،عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1999

36) بوحوش (عمار) ،تطور النظريات و الأنظمة السياسية ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1977 (د.ط)

37) بوردو (جورج) ، ترجمة سليم حداد ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت، الطبعة الثالثة2002

38) بوعرفة (عبد القادر) ، مقدمات في السياسة المدنية ،رياض العلوم للنشر والتوزيع ،الجزائر ، الطبعة الأولى2005

39) بيكر (كارل) ، المدينة الفاضلة ، ترجمة محمد شفيق غربال، مكتبة الأنجلو مصرية ، مصر ، الطبعة الثانية 1958

40) تايلور (الفرد ادوارد) ، أرسطو ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى 1992

41) تشومسكي (نعوم) ، وآخرون،العولمة والإرهاب،ترجمة : حمزة المزيني ،مكتبة مدبولي ،القاهرة، الطبعة الأولى 2003

42) توشار(جان) ،تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د، علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،الطبعة الثانية1983

43) تورين (ألان) ، ماالديمقراطية ؟ ترجمة عبود كاسوحه ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، الطبعة الأولى 2000

44) جلسون (إتين هنري) ،روح الفلسفة المسيحية ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ،مكتبة مدبولي ،الطبعة الثالثة 1993

45) حاتم (محمد عبد القادر) ،العولمة : مالها،،وما عليها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر 2005 (د.ط)

46) حجاج (قاسم) ،العالمية والعولمة جمعية التراث ، الجزائر ، الطبعة الأولى 2003

47) حمدان (علي) ،إشكالية الهوية والانتماء ،المركز الاسترالي العربي للدراسات السياسية ، ،سيدني ، الطبعة الأولى 2005

48) دانكان (جان م) ، علم السياسة ، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت 1997 (د.ط)

49) دوفابر (جاك دونديو) ، الدولة ، ترجمة سموحي فوق العادة ،منشورات عويدات ، باريس ــ بيروت ، الطبعة الثانية 1982

50) دي كرسبني (أنطوني)، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر 1988 (د،ط)

51) ديورانت (ول) ،قصة الحضارة ،الجزء الثاني ، المجلد السابع ، ترجمة فؤاد اندراوس ،دار الجيل ، بيروت ،(د.ط. ت)

ــ قصة الحضارة ،الجزء الرابع ، المجلد السادس ، ترجمة عبد الحميد يونس ،دار الجيل ، بيروت ، (د،ط،ت)

ــ قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، منشورات المعارف، بيروت ، الطبعة السادسة 1988

52) راسل (برتراند) ، المجتمع البشري (في الأخلاق والسياسة) ترجمة عبد الكريم احمد ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة (د.ط)

ــ السلطة والفرد، ترجمة شاهر الحمّود ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، الطبعة الأولى 1961

ــ تاريخ الفلسفة الغربية ،الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود ،لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، الطبعة الثانية ،(د،ت)

ــ تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الكاثوليكية ،ترجمة،زكي نجيب محمود ،لجنة التأليف والنشر ،،القاهرة، الطبعة الثانية1968

ــ تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة الحديثة)ترجمة،محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر 1977 (د،ط)

ــ حكمة الغرب ، الجزء الأول ،ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد:62 /فبراير/ 1983

53) رايلي (كافين) ،الغرب والعالم ،القسم الأول ،ترجمة عبد الوهاب المسيري،عالم المعرفة عدد90/ يونيو/ 1985

54) ريكور (بول)، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا ،ترجمة : فلاح رحيم ،دار الكتاب الجديد المتحدة ،الطبعة الأولى ،بيروت 2002

55) زكريا (فؤاد) ، دراسة لجمهورية أفلاطون ،دار الكتاب العربي ، القاهرة 1967 (د.ط)

56) زكي (اندريه) ،الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات ،مكتبة الشروق الدولية ،القاهرة ، الطبعة الأولى2006

57) زيغلر (جان) ،سادة العالم الجدد ،ترجمة محمد زكريا إسماعيل ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الأولى **2003**

58) سباين (جورج) ،تطور الفكر السياسي ،الجزء الثاني ، ترجمة : حسن جلال العروسي ،دار المعارف ، مصر **1969** (د.ط)

59) ستراوس(ليو) ، وآخرون ،تاريخ الفلسفة السياسية ، ترجمة :محمود سيد احمد المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ،الطبعة الأولى **2005**

60) سعد (جورج) ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ،دار الالتزام ، بيروت ، الطبعة الأولى **1995**

61) سعد (فاروق) ،مع الفارابي والمدن الفاضلة،دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى **1982**

62) سعيد (جلال الدين) ،فلسفة الرواق ، مركز النشر الجامعي ، تونس **1999** (د.ط)

63) سلطح (فضل الله محمد) ، الفكر السياسي الغربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى **2007**

64) شبل (فؤاد محمد) ،المدينة الفاضلة :بحث في النظام الاقتصادي والاجتماعي عند المثاليين ،مكتبة النهضة المصرية ،مصر ،(د.ط.ت)

65) شبنجلر (أسوالد)،تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة : أحمد الشيباني ،الجزء الثاني ،منشورات دار مكتبة الحياة ، لبنان**1964** (د.ط)

66) شتراوس (كلود ليفي) ،الأنثروبولوجيا البنيوية ،ترجمة :مصطفى صالح ،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ،دمشق **1983** (د.ط)

67) شريط (عبد الله) ،مع الفكر السياسي الحديث ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر **1986** (د.ط)

68) شلبي (إبراهيم احمد) ،تطور الفكر السياسي ،الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت **1985** (د.ط)

69) شوفالييه (جان جاك) ،تاريخ الفكر السياسي (من المدينة والدولة إلى الدولة القومية)، ترجمة :محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ،الطبعة الرابعة **1998**

70) شيحا (إبراهيم عبد العزيز) ، النظم السياسية والقانون الدستوري ، منشأة المعارف ، الإسكندرية **2000** (د.ط)

71) شيخو(لويس)،وآخرون مقالات فلسفية لمشاهير المسلمين والنصارى ، دار العرب للبستاني ،القاهرة، الطبعة الثالثة **1985**

72) صفاء (عبد السلام جعفر) ،الحضارة الغربية الحديثة ،دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية **1998** (د.ط)

73) صليبا (جميل) ، من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس ، بيروت ، (د،ط ،ت)

74) عاتي (إبراهيم) ،الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر **1993** (د.ط)

75) عبادة (عبد اللطيف) ، اجتماعية المعرفة الفلسفية ،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر **1984** (د.ط)

76) عبد الحكيم (حسن العيلي) ،الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ،دار الفكر العربي ، القاهرة **1983** (د.ط)

77) عبد الحي (عمر) ،الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ، الطبعة الأولى **1999**

عبد الخالق (عبد الله) ، العالم المعاصر والصراعات الدولية ،عالم المعرفة،العدد :**133** / الكويت / **1989**
عطية (نعيم) ،القانون والقيم الاجتماعية ،ا هيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،مصر **1971** (د.ط)

علي (نبيل) ، الثقافة العربية وعصر المعلومات ،عالم المعرفة ،العدد: 265 / الكويت / 2001
علي (احمد عبد القادر) ، تطور الفكر السياسي ،مكتبة الشرق القاهرة، الطبعة الأولى 1970
عمراني (عبد المجيد) ،محاضرات في تاريخ الفكر السياسي ، منشورات جامعة باتنة ، باتنة 1999 (د.ط)
78) عناني (عبد العزيز طي) ، مدخل إلى الآليات الأممية لترقية وحماية حقوق الإنسان ،دار القصبة للنشر ، الجزائر 2003 (د.ط)
79) غليون (برهان) ،نقد السياسة :الدين والدولة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، الطبعة الثانية 1991
ـــ ثقافة العولمة وعولمة الثقافة ،دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى 1999
ـــ المحنة العربية :الدولة ضد الأمة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الثالثة 2003
80) فخري (ماجد) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،دار العلم للملايين ،بيروت ، الطبعة الأولى 1991
81) فرح (سهيل) ،الحضارة الروسية ،أسئلة الهوية والآخر العربي ، دار النهار ، بيروت ، الطبعة الأولى 2007
ـــ حوار الحضارات ،المعنى الأفكار ، التقنيات ،دار علاء الدين ، ،سورية ، الطبعة الأولى 2008
82) فريال (حسن خليفة) ،الدين والسلام عند كانت ،مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى 2001
83) قطب (سيد) ، السلام العالمي والإسلام ،،دار الشروق ،بيروت ، الطبعة الخامسة 1982
84) كاسيرر (ارنست) ،الدولة والأسطورة ،ترجمة أحمد حمدي محمود ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر 1975
85) كاظم (نجاح) ،العرب وعصر العولمة ،المركز الثقافي العربي ،المغرب ، الطبعة الأولى 2002
86) كانتور (نورمان)،التاريخ الوسيط ،ترجمة قاسم عبده قاسم ،عين للدراسات والبحوث الإنسانية بمصر، الطبعة الخامسة 1997
87) كرم (يوسف) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،مطبعة لجنة التأليف والنشر ، مصر 1936 (د.ط)
ـــ تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الخامسة 1986
88) كريل ، هـــ ،ج ،الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ ، ترجمة:عبد الحميد سليم،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر 1968 (د.ط)
89) كلاستر(بيير)، مجتمع اللادولة ،ترجمة :محمد حسين دكروب،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثالثة 1991
90) كوت (دافيد) ، فرانز فانون ،ترجمة عدنان كيالي ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، الطبعة الأولى 1971
91) لتشنر (فرانك) وآخرون ،العولمة:الطوفان أم الإنقاذ، ترجمة : فاضل جتكر ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،الطبعة الأولى 2004
92) لزرق (عزيز) ، العولمة ونفي المدينة ، دار توبقال للنشر ، المغرب 2002 (د.ط)
93) ليكلرك (جيرار) ،العولمة الثقافية ، ترجمة جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد ، بيروت 2004
94) ماركيوز (هربارت) ،نحو ثورة جديدة ،ترجمة عبد اللطيف شرارة ،دار العودة ، لبنان 1971 (د،ط)

95) ماريا (برنيري)،المدينة الفاضلة عبر التاريخ ،ترجمة عطيات أبو السعود ،سلسلة عالم المعرفة،العدد :225 /الكويت/09 1997

96) مايو (برنارد) ، جيفرسون ، ترجمة: محمد عبد المعز نصر،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1959 (د.ط)

97) مجموعة مؤلفين ، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة 1983

98) مجموعة مؤلفين ،أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ،تحرير : سعد الدين ابراهيم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة الأولى 1984

99) مجموعة مؤلفين ، التسامح (الفعل والمعنى) ،مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر ، الجزائر، الطبعة الأولى 2010

100) مجموعة مؤلفين ،التواصل والتثاقف ،تحرير: عبد الكريم غريب ،منشورات عالم التربية، الطبعة الأولى ،الدار البيضاء 2010

101) مجموعة مؤلفين ،العولمة وتداعياتها على الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الأولى 2003

102) مجموعة مؤلفين ، محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، قسنطينة أوت 1970

103) محمود (زكي نجيب) ، حياة الفكر في العالم الجديد ، دار الشروق ، مصر ، الطبعة الثانية 1982

104) مرقس (سمير) ،المواطنة والتغيير ،مكتبة الشروق الدولية ،القاهرة ، الطبعة الأولى 2006

105) مقدادي (محمد) ، العولمة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ، الطبعة الثانية 2002

مرحبا(محمد عبد الرحمن) ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثالثة 1988

106) مكاوي (عبد الغفار) ، المنقذ :قراءة لقلب أفلاطون ، كتاب الهلال ، العدد: 440/ أوت /1987

107) منصور (إسحاق) ،نظريتا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1992 (د.ط)

108) مورو (بيير فرانسوا)،هوبز ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى1993

109) موسى (سلامة) ،أحلام الفلاسفة ،الشركة القومية للنشر والتوزيع ،تونس 1961 (د.ط)

110) موللر(هارالد) ، تعايش الثقافات ،ترجمة: إبراهيم أبو هشهش ،دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت،الطبعة الأولى2005

111) ميمون (الربيع) ، نظرية القيم في الفكر المعاصر ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980 (د،ط)

112) مينو (جان) ، مدخل إلى علم السياسة ، ترجمة : جورج يونس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثالثة 1982

113) نسرين (عبد الحميد نبيه) ،مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق ،مركز الإسكندرية للكتاب ،الإسكندرية 2008 (د.ط)

114) نصُّور (أديب) ، وطنيون وأوطان ، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة الأولى 1952

115) هالة (أحمد أبو الفتوح) ،فلسفة الأخلاق والسياسة ،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر 2000 (د.ط)

116) هيجل (فريدريك)، حياة يسوع ،ترجمة جرجي يعقوب ،دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، (د.ط)

117) هير(ر،م) ، أخلاق السياسة ، ترجمة إبراهيم العريس ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ،1993

118) وافي (علي عبد الواحد) ،المدينة الفاضلة للفارابي ،،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ،(د،ط ،ت)

ـــ الحرية في الإسلام ،دار المعارف ،مصر 1968 (د.ط)

119) وولف (فرانسيس) ،أرسطو والسياسة، ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،الطبعة الأولى 1994

120) ولد أباه (السيد)، اتجاهات العولمة ،المركز الثقافي العربي ،المغرب، الطبعة الأولى 2001

المجلات

1. البيان العدد : 211 ـــ ربيع الأول ـــ 2005/1426
2. السياسة الدولية، العدد: 168ـــ ابريل ـــ 2007
3. الفكر العربي (الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر) العدد 22 سبتمبر ـــ أكتوبر 1981 ـــ السنة الثالثة
   ـــ العدد 23 ـــ أكتوبر ـــ نوفمبر 1981 ـــ السنة الثالثة
4. الكلمة العدد : 41 ـــ السنة 10ـــ صيف ـــ 2003 ـــ نيوصوفيا ،قبرص
   العدد : 54 ـــ السنة 14 ـــ شتاء 2007 ـــ نيوصوفيا ،قبرص
5. المجلة العربية للعلوم السياسية ، العدد: 19 ـــ جويلية ـــ 2008 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت
   ـــ العدد : 23 ـــ جويلية ـــ 2009 مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت
   ـــ العدد : 11 ـــ جويلية ـــ 2006 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
6. المستقبل العربي، العدد:249 /نوفمبر / 1999
   ـــ العدد:251 /جانفي / 2000
   ـــ العدد 359/ كانون الثاني/ 2009
7. التسامح ،مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، مسقط،سلطنة عمان ، العدد :1 ـــ شتاء ـــ 2003
   ـــ العدد : 03 ـــ صيف ـــ 2003
   ـــ العدد : 15 ـــ صيف ـــ 2006
   ـــ العدد: 18 ـــ ربيع ـــ 2007
8. المجلة الالكترونية ـــ يواس أيه ـــ مكتب برامج الإعلام الخارجي،وزارة الخارجية الأمريكية،فبراير 2006
9. العولمة وحوار الحضارات والثقافات ،مجلة عالم التربية ،العدد 17،منشورات عالم التربية ،المغرب

المعاجم و القواميس

1. البستاني (عبد الله) ، البستان (معجم لغوي)الجزء الأول ، المطبعة الأميركانية ، بيروت 1927 (د.ط)
2. ـــ الجزء الثاني ، المطبعة الأميركانية ، بيروت 1930 (د.ط)
3. الجرجاني (الشريف) ، التعريفات ،دار الكتب العلمية ، لبنان 1995 (د.ط)
4. السويدي (محمد) ،مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ، الطبعة الأولى 1991
5. الفيروز أبادي (محمد بن يعقوب) ،القاموس المحيط ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت 1983 (د.ط)
6. الفارابي (أبو نصر بن حماد) ،الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)،دار إحياء التراث العربي ، لبنان ،الطبعة الخامسة 2009
7. ابن منظور ،لسان العرب ، المجلد الثالث، إعداد يوسف خياط ،دار لسان العرب ،بيروت ، (د،ط،ت)

الموسوعات

1. أبو دية (أيوب) ، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر ، عمان، الطبعة الاولى 2008

2. الحاج(كميل) ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ،مكتبة لبنان ،لبنان ، الطبعة الأولى **2000**
3. الحفني (عبد المنعم) ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ،القاهرة ،الطبعة الثالثة **2000**
4. الحلو (عبده) ، معجم المصطلحات الفلسفية ،المركز التربوي للبحوث والإنماء ، لبنان ، الطبعة الأولى **1994**
5. ألفا (روني ايلي) ،موسوعة أعلام الفلسفة ،ج **1**، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى **1992**
6. بدوي (عبد الرحمن) ، موسوعة الفلسفة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ، الطبعة الأولى **1984** جزئين
7. حسيبة (مصطفى) ،المعجم الفلسفي ،دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن ، الطبعة الأولى **2009**
8. صليبا (جميل) ،المعجم الفلسفي ج **2**، دار الكتاب اللبناني ،بيروت **1982** (د.ط)
9. طرابيشي (جورج) ، معجم الفلاسفة ،دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية **1997**
10. لالاند (اندريه) ،موسوعة لالاند الفلسفية ،ترجمة خليل احمد خليل ،منشورات عويدات ، ، بيروت باريس، الطبعة الثانية **2001**
11. مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة ،دار القلم ، بيروت
12. مجموعة من المؤلفين، موسوعة السياسة ، ج :**1** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، الطبعة الأولى **1979**
— ج : **2** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، الطبعة الأولى **1981**
13. مجموعة من المؤلفين ،المعجم الفلسفي ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة **1983** (د.ط)
14. مجموعة من المؤلفين ،معجم المؤلفات السياسية،ترجمة :محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى **1997**

المراجع باللغة الأجنبية

1. **Arthur ,Desjardins**

Les Devoir. Essai sur la morale de Cicéron, Librairie, Académiques Didier.2ED.PARIS 1893

2. **Etienne Tassin**

Qu'est-ce qu'un sujet Politique ?revue Esprit .Avril .1997

3. **François, châtelet**

Platon. edit.Gallimard 1965

4. **Keith Watson.**

Perspectives (revue trimestrielle d'éducations comparée) paris. UNESCO) vol.24.n1-2.1994

5. **The New Encyclopedia Britannica. Volume 3.micropaedia .Library of congress. 15th edition.U.S. A 2003**
6. **Tommaso, campanella**

La Cité du soleil .traduction francaise arnaud tripet. librairie droz Geneve.5-eme tirage .2000

7. **La déclaration des droits de l'homme et du citoyen .publication républicaine.1édition .lyon.1880**
8. **la justice internationale .revue des droit cosmopolitique. jan-mars.1905.3em-année. N11.paris**
9. **Léon ,Blanchet**

Campanella .librairie Félix Alcan .PARIS. 1920

10. **P.foulquié**

dictionnaire de la langue philosophique p.u.f.3eme edition. .paris 1978

Paul, Janet

Histoire de la Science Politique. Tome second. Librairie philosophique de 1872 ladrange.2edition. Paris

11. **Saint Augustin**

La cité de dieu .Édition du seuil. Paris 1994

12. **Malon**

Précis historique et pratique de socialisme.feiix alcan. paris 1892

المواقع الالكترونية:

www.érudit.org
http://www.maaber.org/issue_february05/books3.htm
http://www.aljabriabed.net/textes.htm

الفهرس

الإهداء.....

شكر وتقدير.....

المقدمة .....

الفصل الاول : الارهاصات الفلسفية والسياسية للمواطنة 5

المبحث الاول :المواطنة (المفهوم والتاريخ)..... 6

مفهوم المواطنة 7

تاريخ المواطنة 11

عند اليونان..... 11

عند الرومان 15

المواطنة في العصر الوسيط اللاتيني 17

المواطنة في الفكر الاسلامي 18

المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر..... 20

في الليبرالية 24

في الماركسية 25

المبحث الثاني : قيم المواطنة

الولاء..... 31

السيادة 33

الشرعية 34

المشاركة السياسية 36

العدالة 38

الدفاع عن الوطن 39

التعايش 40

التسامح 42

الهوية 43

المبحث الثالث :المواطنة بين الفلسفة والسياسة

ـــ المواطنة في الفلسفة :..... 45

عند ارسطو..... 46

العقد الاجتماعي والتأسيس الفلسفي للمواطنة :..... 50

عند توماس هوبز 51

عند جون لوك..... 52
عند جان جاك روسو 53
ـــ المواطنة في السياسة :
في السياسة الرومانية 55
السياسة الانجليزية والمواطنة 56
الثورة الفرنسية والمواطنة 57
هيئة الامم المتحدة وحقوق المواطنة 59
الفصل الثاني : اليوتوبيات والمواطنة
المبحث الأول :المواطنة في الحطاب اليوتوبي القديم
مفهوم اليوتوبيا..... 63
في الخطاب الشرقي القديم (كونفوشيوس)..... 66
في الخطاب اليوناني :
الجمهورية وإشكالية المواطنة 69
المواطنة والعدالة 72
التصنيف الطبقي والمواطنة 76
تربية المواطنة..... 77
المبحث الثاني :اليوتوبيا الدينية والمواطنة في العصور الوسطى اللاتينية والعربية
اليوتوبيا الدينية في العصور الوسطى اللاتينية..... 81
اوغسطين 84
المواطنة عند اوغسطين 85
اليوتوبيا في العصور الوسطى العربية 91
المواطنة عند الفارابي 92
الفضيلة والحكم 96
المبحث الثالث :المواطنة في الخطاب اليوتوبي الحديث
توماس مور 101
مفهوم المواطنة 105
المواطنة والمساواة 107
المواطنة والتسامح..... 107
التربية المواطنية 108
فلسفة الجزاء في اليوتوبيا..... 109

توماسو كامبانيلا 111
مدينة الشمس 113
الأخلاق والمواطن..... 115
الفصل الثالث : المواطنة بين الافتراض اليوتوبي والعولمة
المبحث الاول : المواطنة العالمية
الانسان والمواطنة 122
الرواقية والمواطن العالمي 125
المسيحية والإنسان العالمي..... 129
الاسلام والإنسان العالمي 132
المواطنة العالمية في الفكر الحديث 134
المواطنة العالمية والاتحاد الاوروبي 136
المبحث الثاني : نهاية المواطنة
العولمة ونهاية المواطنة 141
الايديولوجيا ونهاية المواطنة 145
الهجرة ونهاية المواطنة 147
التعددية الثقافية ونهاية المواطنة 152
نهاية المواطنة في الفكر المعاصر 153
المبحث الثالث : العولمة يوتوبيا جديدة
العولمة والثقافة 161
العولمة الامريكية 163
العولمة في الفكر الروسي 166
العولمة في الفكر العربي 167
عالمية الثقافة في الفكر الجزائري 171
العولمة يوتوبيا جديدة 172
يوتوبيا النهايات 174
خاتمة..... 178
المصادر والمراجع 182
الفهرس 192

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.
Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features

ملخص المذ كرة : اليوتوبيات والمواطنة

المواطنة مسالة سياسية واجتماعية ، تطرح إشكالات على المستوى العم
كانت الدافع في البحث ، واليوتوبيات كتراث إنساني استلهمت منه جميع الدراسات القيم والأطروحات ، وهي موجودة في جميع الحقب التاريخية ، فكانت لنا في الفصل الأول وقفة مع المفهوم وقيم المواطنة ، وفي الفصل الثاني وقفن مع اليوتوبيات القديمة والقروسطية وكيفية تعاطيها مع المواطنة ، وفي العصر الحديث تعرضنا مع توماس مور وتوماسوكامبانيلا لقيم المواطنة من خلال كتاب يوتوبيا لتوماس مور ، ولمدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا أما الفصل الثالث فكانت لنا وقفة مع العولمة والقيم الافتراضية لبتي تطرحها لمسالة المواطنة وفي الأخير كانت الخلاصة أن القيم أساس لمواطنة

الكلمات المفتاحية :

المواطنة ، السلطة ، القيم ، الولاء ، المشاركة ، اليوتوبيا ،العدالة ، التسامح ، التعايش . العولمة .