الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة السانيا وهران

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير/

بعنوان

إطيقا المواطنة في فلسفة أرسطو

إعداد الطالب/

بوكـار صالـح

إشراف الدكتور/

أنــور حمادي

لجنة المناقشة:

د/ صايم عبد الحكيم	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	رئيساً
د/ أنـــور حمـــــــادي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مقرراً
د/ سواريـــــــت بن عمر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مناقشاً
د/ بوسيـــف ليـــــــلى	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مناقشاً
د/ حمـــادي حميـــــــد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مناقشاً

الموســـــم الدراسي 2012/2011

المقـــــــــدمة

المقدمـــــــة:

لن تكون الدراسة الفلسفية ذات قيمة أو أهمية إن لم تحاول أن تسلط الضوء على واقع الإنسان وأن تقف على مشاكله الموضوعية، فتحللها في جميع وجوهها وجوانبها، وتستكنه حقيقتها وتسبر غورها فتصل إلى أسبابها وتحدد تجلياتها وانعكاساتها، والأهم من ذلك كله أن تصف لها الحلول المناسبة ، وعلامة الحل هو تحقيق السعادة للإنسان.

ونعني بذلك أن على الفلسفة أن تحل محل باقي العلوم المعيارية أو الحسية كالبيولوجيا أو الطب أو الفلك أو الجغرافيا أو غيرها ولا أن تتبادل معها الأدوار، ولكننا نقصد أن على الفلسفة أن ترشد هذه العلوم جميعاً إلى الطريق الصحيح، ليس ذلك الذي توصلنا إليه نظرياتها الجافة أو قوانينها الصماء، ولكن ذلك الذي يريده الإنسان ويهدف إليه. وعلم السياسة هو أحد هذه العلوم إن لم نقل أنه أهمها.

إن السياسة تلعب دوراً جوهريا وتستأثر بمكان هام في مسيرة الإنسان نحو السعادة، وبالمقابل ليس خافياً على أحد من أهل الفكر والنظر ما آلت إليه الحياة الإنسانية من القلق والإرباك، وما يتخبط فيه الإنسان المعاصر من أزمات على جميع الأصعدة وفي جميع المستويات حتى على مستوى الوجود. وهو وضع يدعو الجميع إلى الإستنفار وفي مقدمتهم المشتغلون بالفلسفة.

ومن أهم القيم التي تعرضت للإهتزاز والإنتكاس قيمة المواطنة، وهو ما جعلنا نعتقد أن جهدا أكاديمياً بمستوى مذكرة الماجستير لن يكون مثمراً إذا لم ينبش في كوامن هذا الوضع ليبرز بعض جوانبه، فإذا صح فعلاً أن الفيلسوف هو عصره مختصراً في فكره، فإن عصرنا لن يسمح لنا بتجاوز فكرتين اثنتين، إحداهما حول الأخلاق الملازمة للممارسة السياسية وكيف أثر اختلالها على واقع الحياة الإنسانية.

خاصة أن حروباً تشتعل الآن في أصقاع المعمورة الأربع تحصد الآلاف من بني البشر وكلها تحت دعاوى سياسية تعددت أشكالها وتداخلت فصولها وكأن السياسة التي شرعت للحفاظ على البقاء أصبحت أول ما يهدد هذا البقاء بل ويدفع نحو الزوال والفناء.

و داخل هذا الإطار الكبير ألا وهو إطار السياسة، سيكون من المهم بمكان تحليل مفهوم بدا ذو جاذبية وتأثير، ألا وهو مفهوم المواطنة، التي نقصد بها العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات، وهو ما يعني أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكمية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الإقتصادي أو الإنتماء السياسي والموقف الفكري.

إن للمواطنة بهذا المفهوم معنى جميلاً، ولكن وضعاً إطيقياً دفع بهذا المعنى النبيل إلى وضع آخر يتسم بالتنافسية غير النزيهة، والمغالبة الدموية الشرسة والإقصاء بل إلى محاولة النفي والقضاء على الآخر حتى ولو كان هذا الآخر هو الذي يقاسمنا المصير.

أما عن اختياري للنموذج اليوناني أرسطو فيعود لأسباب منها ما هو موضوعي صرف ومنها ما هو ذاتي خالص.

فالأسباب الموضوعية تتمثل في أرسطو ذاته إذ أنه "يحتل أهمية جليلة داخل الفكر الفلسفي و... قل ما أهمله فيلسوف قديم أو حديث أو معاصر. ولذلك فإن المرور

به حتى من قبل خصومه ظل إجبارياً"[1]. فكل فلسفة أتت من بعد إنما نهلت من معين الفلسفة اليونانية بصفة عامة ومن فلسفة أرسطو على الخصوص سواءً تعلق الأمر بالفلسفة الغربية حديثة كانت أو معاصرة أو بالفلسفة الإسلامية كذلك، وحتى أولئك الذين يخالفون أرسطو في بعض أطروحاته إنما استنارت عقولهم لما طرق أرسطو باباً من أبواب البحث الفلسفي وسلط عليه النور بعد أن كان مظلماً.

فأفكار أرسطو تشكل جزءاً نابضا بالحيوية في الحضارة بشكلها العام، وهو أكثر الفلاسفة استقطاباً للاهتمام والدرس. وحسبه أن ما من باب من أبواب المعرفة إلا وشمله بالإطلاع الواسع، فقد أعطى لمن أتوا بعده أداة ضرورية من أدوات الفكر وكان فيلسوفا جامعاً "يعجب به داروين في حقل علم الحياة مقدرا تجربته، ويعتبره هيجل(1770-1831) -وهو ليس بالحكم الذي يستهان به- مفكراً تأملياً أعمق وأشمل من افلاطون"[2]،

إلى جانب هذا فإن من أراد أن يتزود أو يغترف فالأحرى به أن يقصد النبع والمصدر، وليس القراءات والتعليقات ، أن يقصد المنهل ففيه النقاء والوضوح، لهذا يقول كارل ياسبرس: "وقد علمت بالتجربة أنني حين أتعمق في دراسة عظيم واحد، فإن سبيلي لمعرفة سائر العظماء يغدو أفضل وأسرع ... فإن العظماء وحدهم يكشفون لنا عما أمكن تحقيقه، وعما لا يزال من الممكن بلوغه بالعمق، والإستقلال والسعة واشتداد الفكر والأهمية الجوهرية. وعند هؤلاء العظماء وحدهم نجد كثافة المضمون

[1]- حاتم النقاطي - مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو- دار الحوار- اللاذقية- ط1- 1995م- ص

[2]- موريس فرادوارد - موسوعة مشاهير العالم- الجزء الخامس-دار الصداقة العربية للطباعة والنشر- بيروت لبنان- ط1- 2002م- ص17.

التي تجعلنا لا نكاد نقرأ سدى أي صفحة من صفحات آثارهم"[1]، إن هذا لا يعني بتاتاً التقليل من شأن أي من الفلاسفة في أي عصر كان أو إلى أي مذهب ينتمي ولكن الأصل يحافظ دوما على اسبقيته.كما أن "لفلسفة أرسطو أهمية مزدوجة لطالب الفكر العربي فهو ملزم من حيث هو طالب للفكر العام، أن يلم بمبادئها ويقف على دقائقها، إذا أراد أن يصيب من هذا الفكر قسطا حسنا... وهو ملزم من حيث هو طالب للفكر العربي أن يتقصى أصولها إذا أراد أن ينفذ إلى غور ذلك الفكر الذي تفرع عنها، فما الفلسفة العربية إلا حلقة من الحلقات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأرسطوطاليسية، وإن كلما خرج عن الفلسفة الأرسطوطاليسية عند العرب، فهو تيار فرعي لا يعتد به في معرض التأريخ للفكر العربي الأصيل"[2]

أما الأسباب الذاتية التي، ورغم علمنا أن الدوافع الذاتية لا محل لها في البحث العلمي والأكاديمي إلا أننا لا نستطيع أن تجاهل إعجابنا بذلك الرجل الفذ -بمقياس الفلسفة طبعاً- الذي أبدع في جميع مجالات الفكر بدأ من البيولوجيا وعلوم الطبيعة وصولاً إلى أقصى حدود التجريد مرورا بالمنطق. ولكم ازددتنا إعجاباً به عندما اطلعنا على آرائه في السياسة والأخلاق، فوجدنا خامة من الأفكار تكفي الإنسانية إلى أن يأتي عبقري مثله أو أن تنتهي الحياة، ونقول خامة هنا لأن فيها ما يحتاج التنقيح والتعقيب ولكنها في مجملها ضرب متميز من التفكير شذ عن ما ساد في عصره وزمانه، وتحمل مسؤولية جسيمة بأن إجترح للناس طريقا، في الوقت الذي اختار بعضهم أن يبقى محلقاً في السماء حتى لا يتحمل تلك المسؤولية أو على الأقل لا يتعرض إلى نقد إلا بقدر ما يُنقد مذهبُة إجمالاً

[1]- كارل ياسبرس – عظمة الفلسفة- تع:د/عادل العوا- دار منشورات عويدات- بيروت.باريس- ط4- 1988م- ص109.
[2] - ماجد فخري - أرسطو طاليس، المعلم الأول- المطبعة الكاثوليكية- بيروت، لبنان- [د ط]- 1958م- ص08.

ولقد شاطرنا هيجل الإعجاب بأرسطو عندما يقول: "إذا ما عد امرؤ مهذباً للبشرية، فذلك بلا مراء إنما هو أرسطو ... فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنساني، ولبث مدة أجيال طوال عماداً أوحداً لازدهار الفكر"[1].

أما من حيث أهمية هذا الموضوع فيمكننا أن نقتصر على نقطتين اثنتين:

1- أولاهما: تتمثل في ملامسة الإشكالية المطروحة لواقع الإنسان المعاصر، بل إننا نعتبرها دون مبالغة من أعوص مشاكل هذا الإنسان، إذ أن مفهوم المواطنة وحقوق المواطن أصبحت نهباً لممارسات سياسية مأزومة أفرغتها من حقيقتها.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن هناك مفهوما جديداً يطفو إلى السطح وهو مفهوم العولمة الذي يحمل في ثناياه هدفا خفيا قد يكون من أهدافه هدم مفهوم المواطنة أو على الأقل تحويره وتعديله.

وفي نفس النقطة نرى أنه من الأهمية بمكان أن ندرس إشكالية المواطنة من خلال الإطيقا لا الأخلاق ونعني بذلك أن نراجع النظرية العملية لإطيقا المواطنة ونقيسها على واقعنا فنقارب مقاربة تحليلية نقدية يمكن أن تحيلنا في نهاية هذا البحث إلى الحقيقة المفقودة لتحقيق الإستقرار الإنساني.

ولن يصبح من الصعب معرفة مدى أهمية مفهوم المواطنة إذا عدنا إلى الواقع الدموي الذي عاشته الجزائر خلال عشرية كاملة بلغ فيها سفك الدماء مبلغاً تنكره العقول السوية، وليس المقام هنا مقام الإسهاب في تحليل ذلك الوضع، ولكن المقام يقتضي ويلزم بالإشارة إلى لبس كبير في مفهوم المواطنة كان سائدا آنذاك إما لأن

[1]- مقدمة كتاب أرسطو (في السياسة) – تع: الأب أوغسطين بربارة البولسي- اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- بيروت، لبنان- ط2- 1969 - ص01.

هناك من لم يرغب في إعطاء الآخرين حقهم في المواطنة أو أن هناك من لم يحسن استعمال حقه فيها.

2- الثانية: تتمثل في جلال الفيلسوف اليوناني أرسطو والذي مهما ضنت نصوصه علينا فلن تعدم إشارات أو تلميحات لحقيقة الأزمة الراهنة في مفهوم المواطنة، وطبعا سوف لن ندعي أن كل فكرة كانت لأرسطو في هذا المجال هي الحقيقة المطلقة التي لا حقيقة بعدها ، ولكن لن نجد فيما أتى بعده من الفلسفات أو فيما كتب بعده المفكرون إلا تكرارا للمعاني أو نقدا على ذلك الأساس.

فإطيقا المواطنة هي موضوع ثري يعد بالكثير سواء من جهة الدراسات النظرية أو الإجراءات العملية لأن المواطنة اليوم تمتحن امتحانا حقيقياً.

أما الإشكالية المركزية التي سنحاول تناولها بالبحث فيمكن تلخيصها في السؤال التالي: كيف يمكن أن نؤسس لنظرية إطيقية متكاملة تكفل للمواطن الحياة المستقرة والعيش الكريم؟

وفي طريقنا إلى الإجابة عن هذه الإشكالية لا بد أن نمر بجملة من المشكلات الجزئية والتي تعتبر ضرورية من أجل الحصول على إجابة متكاملة مثل التساؤل عن مفهوم الإطيقا وحقيقتها والفرق بينها وبين الأخلاق. ثم الإستفهام المطروح حول مفهوم المواطنة وخصائصها.

وطبيعة الموضوع وإشكاليته هي التي تفرض المنهج الملائم لمعالجته، فإذن ستفرض علينا حقيقة قدم نصوص أرسطو، أن ننتهج منهج الحفر والتنقيب للعثور على معالم مفهوم المواطنة في كتاباته، واكتشاف النظرية الإطيقية الأرسطية للمواطن

وحقوقه وواجباته. ثم نستعين بعد ذلك بمنهجية التحليل والنقد لقياس الشاهد على الغائب ومطابقة مقتضى الحال بلسان المقال للوقوف بعد ذلك على سلامة النظريات المعروضة أو عدمها، فإذن سيكون المنهج المتبع جمعا متسقا ومتكاملاً بين المنهج الحفري والأركيولوجي والمنهج التحليلي النقدي.

وفي آفاق هذا البحث الخصب والجديد، فإن هذه المذكرة سوف لن تكون إلا نقطة انطلاق في مشروع متكامل يأخذ بالبحث والتنقيب مشكلة الإنسان من حيث هو جزء من كيان إجتماعي أولاً وسياسي ثانياً، ولن نقبل في طريق لاحب مثل هذا وكثير المزالق برائد أو دليل أقل حصافة من أرسطو، فنحن على أتم اليقين أن فلسفته لم تستثمر بعد كما يجب، وحتى إذا درسناها فإننا غالباً ما ندرسها دراسة سردية أو –في أحسن الأحوال- دراسة تاريخية وفقط. وحتى إن لم يكن جهدنا أحسن من جهد من سبقنا ولم نتمكن من الحصول على شيء من فلسفة أرسطو فسوف نكتفي بأن نتعلم التفكير من رجل كان فعلاً يجيد التفكير.

ومفهوم المواطنة وحده يتسم بكثير من الثراء وآفاقه حبلى بالعديد من الإشكالات التي ستشغل فكر الإنسانية كما شغلته ذات يوم فكرة أصل الوجود. بل إن فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق صار لزاما عليهما توحيد الجهد لحل إحدى أعوص مشاكل الإنسان وهي حقيقة المواطنة.

آفاق عريضة ولكن السير نحوها لا يخلو من صعوبات لا تقل تعقيدا من قيمة الموضوع ذاته، ومن أهم هذه الصعوبات تحديد الخط الفاصل بين الإطيقا والأخلاق أو بين الأخلاق وعلم الأخلاق. خاصة وأن الممارسة الفلسفية باللغة العربية خاصة دأبت على إطلاق لفظ (أخلاق) تعميما على ما يقصد به إطيقا أحيانا وهذا يعقد المهمة أكثر،

فمثلاً نجد كتاب الفيلسوف الفرنسي المعاصر (ريمون بولان) رئيس جامعة السربون تحت عنوان "éthique et politique" يترجمه الدكتور عادل العوا رئيس قسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية- كلية الآداب بجامعة دمشق "الأخلاق والسياسة" مما يضعنا أمام تساؤلات مشروعة وكثيرة.

أما الصعوبة الثانية فيصنعها مفهوم المواطنة الذي بقي شبه مهمش في مجال التعاطي الفلسفي رغم أنه كان وما يزال المفهوم الأكثر استعمالاً في مجال السياسة، وهذا الغياب من التعاطي الفلسفي للمفهوم سيراكم كما هائلاً من التعقيدات التي تحيلنا على قبول عرض السياسيين الذي لا يخلو من الانحرافات فينذر بالتالي بالابتعاد بالبحث عن مضامينه المعرفية والسقوط في أتون التأويلات السياسية.

وهناك مشكلة ثالثة تتجلى في عمق كتابات أرسطو وتزاحمها بالأفكار في مقابل بعدنا عن زمانه ونأينا عن وطنه ومكانه وانقطاع عهدنا عن عهده وحضارتنا عن حضارته مما يتطلب جهدا في القراءة والتدبر والنظر والتفكر حتى لا نقع في مشكلة التناص فنغرق في القص والتلصيق، أو في مشكلة الغربة عن النص فنقول الفيلسوف ما لم يقله، وهنا سيرشدنا الأستاذ المشرف إلى قراءة المراجع التي كتبت عن أرسطو وفك رموزها، أو تلك التي علقت على أفكاره إذ ليس لنا من بد من ذلك.

أما الصعوبة التي تتعلق بندرة ما كتب عن مفهوم المواطنة عند أرسطو، بل وما كُتب عن مفهوم المواطنة عموما، فهي جزء من واقع البحث، ولما لها علاقة وطيدة بالدراسات السابقة في الموضوع فإننا لم نجد تفسيرا لشح الأطروحات الأكاديمية الجامعية حول فلسفة أرسطو رغم كثرة الكتب والمراجع خارج الفعل الأكاديمي التي اهتمت به على الأقل حسب الوثيقة التي تعدد مذكرات الماجستير ورسائل الدكتوراه

التي نوقشت أو سجلت على مستوى معاهد الفلسفة بجامعات الوطن، وحتى تلك الأطروحات الأكاديمية القليلة التي تناولت أرسطو ذهبت معظمها إلى أرسطو المنطقي.

وبالمقابل هناك العديد من الكتابات تناولت إشكالية الأخلاق والسياسة عند ابن باجة مثلاً أو عند ميكيافيلي أو هوبز(1588-1679). أما بخصوص فكرة المواطنة تحديداً فهي ما تزال بكراً سواءً عند أرسطو أو عند غيره.

وشرعنا منهجيا بفصل مفهومي عرضنا من خلاله بالشرح اللغوي والاصطلاحي لكل من الإطيقا والمواطنة، وقدمنا عرضا تاريخيا مقتضبا لتعاطي الحضارات الشرقية القديمة مع قيمة المواطنة، حرصنا على أن لا يبدو لب الموضوع أو بيت القصيد فيه، ولكن الهدف من خلاله كان الوقوف على الوضع الإطيقي للمفهوم قبل منظره المتوقع أرسطو.

وفي نهاية هذا الفصل لم نستطع المرور دون الإشارة إلى نظرة سقراط للمواطنة التي وإن كانت كتاباته الصريحة عنها شبه منعدمة إلا أننا نستطيع استجلاء الكثير من رؤيته إليها من خلال ما وردنا من أفكاره على لسان تلاميذه وخاصة أفلاطون، كما لا يمكن إغفال المواطنة المثالية التي اقترحها أفلاطون من خلال جمهوريته وما أحاط بذلك منه ملابسات دفعته نحو هذا الإتجاه.

وفي الفصل الثاني عندما وصلنا إلى أرسطو وعملنا على تفكيك رؤيته التي ساقها متراكمة في ثنايا كتاب السياسة للمواطنة، وجدنا عدة عناصر داخل هذا المبحث الرئيسي، وكم هي ثرة وثرية، رغم أن أرسطو عرضها في صفحات قليلة.

وفي الفصل الأخير سنعمل على تحسس معالم المواطنة في الفلسفة الإسلامية، إذ سننطلق من ممارسة المواطنة في فجر الدولة الإسلامية كما اختطها الرسول صلى الله عليه وسلم وكما مارسها صحابته من بعده وصولاً إلى أول أزمة سياسية في الدولة الإسلامية وهي مشكلة الخلافة وما نتج عنها من تحويرات جوهرية في مفهوم المواطنة، ثم تأتي مرحلة الترجمة وما بعدها أين يظهر التأثر جليا بأطروحات الفلسفة اليونانية وهو ما سيتيح لنا بوضوح أكثر المقاربة بين نظريات الفلسفة الإسلامية بخصوص المواطنة ونظريات الفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية منها.

الفصـــل الأول

مفهوم الإطيقا:

لا تميز اللغة المألوفة بين الكلمتين "الأخلاق" و"الإيطيقا"، فنستعملهما بلا فرق للدلالة على مجموع قواعد السلوك الإنساني.

واشتقاقيا، فإن الكلمتين Moral وEtica، تحيلان على التوالي إلى Mores أو Ethos، إلى سلوك الكائن البشري المقيد بعادات وتقاليد وأعراف. نقول مثلا، إن هذا السلوك، أو ذاك، أخلاقي أو غير أخلاقي، إيطيقي أو العكس، ونحن نقصد بذلك أنه حسن أو قبيح، متوافق مع مجموع محدد من معايير السلوك، نعدُّها عادة مقبولة، ونميل في معظم الحالات إلى اعتبارها معايير كلية وشاملة؛ أي يتقاسمها كل الناس بغض النظر عن اختلافاتهم الثقافية المفترضة.

إلا أنه يمكننا أن نستأنس بما ذهب إليه لالاند(André Lalande1913 –1995) في موسوعته الفلسفية للفصل بين ثلاثة مفاهيم تستقي جميعها معطياتها الأساسية من مبحث القيم المتعلق بالسلوك الإنساني أو بتعبير أوضح من الأخلاق.

1- الأخلاق: وهي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الإمتثال لهذه التعاليم والحض على الإقتداء بها.
2- العلم العملي: وموضوعه سلوك الناس (أو حتى الكائنات الحية عموما كما يرى سبنسر)(Herbert Spencer 1820 -1903) بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك، و يسمى هذا العلم Ethologieأو Ethographie

3- العلم الذي يتخذ موضوعا له مباشرا الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة وهذا ما نقترح أن نسميه علم الأخلاق Ethique[1].

أما الأخلاق فهي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الإجتماعية دون استثناء، في المنزل، مع الأسرة، وفي التعامل مع الناس، في العمل، وفي السياسة، في العلم، وفي الأمكنة العامة، أي هي "تقييم السلوك الإنساني عل ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير السلوك، يضعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها إلتزاماً أو واجبات تتم بداخلها أعماله أو هي محاولة لإزالة البعد المعنوي لعلم الأخلاق وجعله عنصراً مكيفاً"[2] .

أي أن الأخلاق هي محاولة التطبيق العملي والواقعي للمعاني التي يديرها علم الأخلاق بصفة نظرية ومجردة، "وكلمة أخلاق Ethic مستخلصة من الجدار اليوناني Ethos والتي تعني خلق. وتكون الاخلاق Ethic طقما من المعتقدات أو المثاليات الموجهة والتي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع، كما يختلف لفظ Ethic عن لفظ Déontologie حيث تم اشتقاق هذا الأخير من الجدار اليوناني Deontos والذي يعني ما يجب فعله وLogos والتي تعني العلم، وتعني اللفظتين معاً العلم الذي يدرس الواجبات، أو هي مرادف للأخلاق المهنية لمهنة معينة [3]

"والإطيقا هي علم الأخلاق، أو الحكمة العملية (Ethics) باليونانية (Ethika) من (Ethos) العادة وهي علم فلسفي يدرس الأخلاق"[4].

---

[1]- موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تع/ خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت-باريس ص 370-371

[2]- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي- دار أسامة للنشر والتوزيع- عمان، الأردن- ط1- 2009م- ص 41

[3]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

[4] - كون ايغور- معجم علم الأخلاق- تع: توفيق سلوم- دار التقدم- موسكو- [د ط] – 1984م- ص54.

المعنى الإصطلاحي للإطيقا:

إن هذا التفصيل يمكننا من أن نتلمس ولو بقدر متواضع من الوضوح الفرق بين الأخلاق والإطيقا ، فالأولى هي بالجملة تعاليم نظرية شمولية متعالية تجعل الإنسان يتطلع إليها ويصبوا إلى التمثل والإقتداء بها، بل وحتى الضمير الجمعي يعتبرها مفازة ومنجاة يحث الأفراد على التمسك بها، بينما تظهر الإطيقا وهي المفهوم الثالث من المفاهيم التي عرضها لالاند على أنها ذات اتصال مباشر مع الإعمال ومع السلوكات الإجرائية المجسدة في الواقع وفي ما هو كائن فعلا وليس فقط في ما يجب أن يكون، حتى أننا عندما نسم هذه الأعمال بالحسن أو القبح فمن منطلق محايثتها لواقعها الذي انطلقت منه ووقعت فيه وليس من نظرة سلفية أعدت حكما مسبقا ومقياسا جاهزا لما تعتقد أنه صائب مطلقا.

ويمكننا أن نتأكد أكثر من هذه المقاربة التي ميزنا من خلالها بين الأخلاق والإطيقا عندما نجد أرسطو(Ἀριστοτέλης : **Aristote** ق م384 - 322 ق م) وهو واضع مفهوم الإطيقا يقول منوها بكتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) "شيء يجب أن لا يعزب عن النظر وهو أن هذا المؤلف الأخلاقي ليس نظريا محضا كما قد يكون الشأن في كثير من سواه، فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة أن أوغلنا في هذه الأبحاث بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا"[1]

والآن وبعد أن تمكنا من تجاوز الضبابية القائمة في الفصل بين مفهومي الإطيقا والأخلاق يصبح واضحا عندنا أن الإطيقا "هي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم

[1] - أرسطو طاليس – علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج1- ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير- تع: أحمد لطفي السيد- مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة- 1924م- ص 229.

على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الإجتماعية دون استثناء في المنزل ومع الأسرة وفي التعامل مع الناس، في العمل وفي السياسة في العلم وفي الأمكنة العامة"[1]، فنحصل بذلك على علم قيمي يمكننا من مراقبة جميع فصول الحياة وكل حيثياتها مراقبة تفاعلية تقدر اختلاف المكان والزمان بل وحتى الشخص والحال فهي بذلك مرنة وحيوية إلى جانب كونها صارمة وفعالة.

وقد ادخل مصطلح الإطيقا أرسطو الذي كان الهدف العام الذي يسعى إليه من خلال كتاب (علم الاخلاق إلى نيقوماخوس) هو بناء علم جديد في مضمونه وأهدافه يتضمن البحث في حياة الإنسان وفي خيره وكماله وسعادته، إنه العلم الذي يعطي نظرة متكاملة عن الكون والأكثر جودة في ميدان السلوك البشري، العلم الذي ينظم وينسق مختلف أجزاء البناء الإجتماعي والسياسي فالإهتمام عندئذ بهذا العلم والبحث فيه هو الحصول على الوسائل والطرق التي تجعلنا فضلاء.

ولهذا كانت "نقطة الإنطلاق في المباحث الأخلاقية عند أرسطو هي حياة الفضيلة الفعلية كما تتجلى في سيرة الرجل الفاضل، لا المبادئ النظرية المجردة فالرجل الفاضل عنده هو مقياس الفضيلة لا العكس"[2] .

وهذه الفكرة ذاتها يقررها الفارابي(874م- 950م) على لسان أرسطو أي نيابة عنه إذ يقول أنه "من البين أن كل خلق إذا نظرنا إليه مطلقاً، علماً أنه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شيئا من الأخلاق ممتنعاً ... عن التغيير والتنقل فإن الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء منه بالفعل ولا من الصفات النفسية، وبالجملة فإن ما

[1] -مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي- مرجع سابق- ص 74

[2] - فخري ماجد- أرسطو طاليس المعلم الأول- المطبعة الكاثوليكية-بيروت-[د ط]-1958م-ص105

كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده"[1]، وهنا نجد أنفسنا أمام وجه آخر من وجوه الإطيقا هو ليس مخالفا للوجه الأول الذي عنينا به الجانب العملي للأخلاق، ولكنه مكمل له، وهو يشير إلى أن اللإطيقا هي القدرة على اكتساب الأخلاق والسلوكات ولا علاقة لها بمعطيات فطرية مركوزة في سجية الإنسان وفطرته، وفي نفس السياق يواصل الفارابي تأكيدا لهذا الرأي بعرض ما أورده أرسطو في كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس فيقول: "إن أرسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكن أن ينتقل من كل واحدة منها إلى غيرها بالإعتياد والدربة"[2].

والظاهر أن هذا الطرح لمفهوم الإطيقا قد تناقله الكثير من الفلاسفة المسلمين خاصة الذين احتكوا بفلسفة أرسطو، بشكل أو بآخر. إذ نجد المعلم الثاني مسكويه(325هـ- 421هـ)(ت1030م)، وهو أبرز شخصية إسلامية اهتمت بالأخلاق يقول في هذا الصدد "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين، منها ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق أسماعه، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب، وربما كان مبدأه بالروية والفكر تم يستمر عليه أولا فأول حتى يصير ملكة وخلقاً"[3].

---

[1] - أبو نصر الفارابي - الجمع بين الحكيمين- دار المشرق- بيروت- [د ط]- 1986م- ص95.
[2]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.
[3] - محمد الغربي الخطابي - موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي- ج1- ص305.

إن هذا الشرح هو أكثر وضوحا من سابقه، إذ يعرض في الإقتباس ذاته صورتين مختلفتين مما يؤطر سلوك الإنسان، صورة فطرية طبيعية من أصل المزاج، وهي مما لا يحتاج إلى الدربة أو التعود أولاً، ومما هو ثابت في سلوكه لا يغيره الزمن ولا يبدله تبدل الأحوال ثانياً، وهذا النوع هو ما سميناه بالأخلاق النظرية في التصنيف السابق، أما الصورة الثانية فهي خلق مكتسب في أصله يتحول إلى سجية لا تسترعي الإنتباه، و بالضرورة سيكون هذا النوع قابلاً للتغير والتبدل بتغير الأحوال وتبدل الأزمان، وهذا التصور الأخير عند مسكويه هو الذي يقابل الإطيقا عند أرسطو.

ومن كل ما سبق فإن كلمة الأخلاق قد تستعمل للدلالة على مجموع قواعد السلوك الذي يتمظهر في تلك الصفات، القواعد التي تكون موضوع تدريب وتعليم، إلا بإضافة كلمة تفيد ذلك، كعلم الأخلاق، أو فن الأخلاق، أو صناعة الأخلاق، وهذا ما نقصد به الإطيقا التي استوحيت من الموروث اليوناني وهي ترجمة لكلمة (Ethic) اليونانية وقد ترجمت إلى اللاتينية (Moral)، والكلمتان تدلان في أصل معناهما على شيء واحد هو العادات الأخلاقية التي أساسها الفكر والروية ومظهرها السلوك الإنساني.

وعلم الأخلاق "Ethic من اليونانية نظرية الأخلاق والتعليل العلمي لهذه أو تلك من المنظومات الأخلاقية لفهم معين الخير والشر والعدالة والواجب والضمير والسعادة ومغزى الحياة"[1]، وقد وضع الدين أساسا لتنظيم حياة الإنسان وعلاقته مع الناس وعلاقته مع نفسه ومن جملة هذه العلاقات تتكون الأخلاق حسب خصوصية

[1] - حسيبة مصطفى- مرجع سابق- ص74.

كل دولة. فمنذ القديم تسعى كل أمة لأن تكون لها قيماً، ومبادئ تعتز بها وتعمل على استمرارها وتعديلها بما يوافق المستجدات ويتم تلقينها وتدريسها وتعليمها وينبغي عرفا وقانونا عدم تجاوزها أو اختراقها.

والغريب في الأمر أن لفظ الإطيقا اختفى تماما من كتابات الفلاسفة المسلمين وحتى أولائك الذين اهتموا بشروحات ارسطو، ويمكن أن نفسر ذلك بكون هؤلاء الفلاسفة قد حولوها إلى اللغة العربية، والخشية كل الخشية أن تستعمل بنفس لفظ الأخلاق دون تمييز بن الأخلاق والإطيقا.

وكملاحظة أخيرة فقد أشار علينا الكثير من الزملاء ومن بينهم الأستاذ الكريم رئيس المشروع بأن نكتب كلمة (إطيقا) بالتاء بدلاً من الطاء، أي أن نكتبها (إيتيقا)، ولكننا لم نجدها في معظم المراجع والموسوعات والمعاجم التي اطلعنا عليها تكتب بالتاء، إضافة إلى استشارة أخذناها من مختص في اللغات أفادنا من خلالها أن الكلمة ليست من أصل عربي وهي اسم علم فهي إذن تُكتب حسبما تُنطق وتُسمع، وليس هناك مشكلة في أن تكتب بالطاء أو بالتاء ما دامت كلا الكتابتين تشير إلى ذات المدلول.

مفهوم المواطنة:

ا- المعنى اللغوي لمفهوم المواطنة: المواطنة في اللغة الفرنسية Citoyenneté وفي الإنجليزية Citizen chip وصيغة اسم الفاعل من الإسم مواطنة هو المواطن Citoyen بالفرنسية و Citizen بالإنجليزية.

والمواطنة مشتقة من الفعل واطن " واطن القوم، عاش معهم في وطن واحد"[1]

وانطلاقا من هذا العرض اللغوي والمعجمي يمكننا أن نكتشف محددين اثنين يلازمان مفهوم المواطنة.

1- المحدد الأول هو ضرورة وجود قوم على حد تعبير جميل صليبا أو مجموعة من البشر تتم مواطنتهم، فالمواطنة إذن صفة تفاعلية كما يكد على ذلك وزنها الصرفي (مفاعلة) تقوم على تبادل التأثير والتأثر بين مجموعة من الناس وهو ما يوحي بأن علاقة المواطنة هي علاقة إنسانية إجتماعية

2-وأما المحدد الثاني هو وجود الوطن الواحد المشترك بين هؤلاء الناس، وهو ما يبرر كون مصطلح المواطنة مشتق لغويا من الوطن وذات الأمر نجده في اللغتين الفرنسية والإنجليزية فكل من Citoyenneté و Citizen chip هما من نفس عائلة Cité، City على التوالي والتي تعني المدينة، وذلك على اعتبار أن الوطن أو المدينة المشتركة بين الناس سوف تفرض عليهم حدا من التفاعل والتعامل المشترك ضمن قواعد وقوانين وضوابط تحدد العلاقة فيما بينهم وفيما بينهم وبين هذا الوطن، "ولهذا

[1]- جميل صليبا - المعجم الفلسفي ، ج2- دار الكتاب اللبناني- بيروت، لبنان- ص439.

تشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقات من واجبات وحقوق"[1].

ثم إن الكلام عن المواطنة ومحاولة تعريفها يقتضي منا العودة إلى الجذر الذي أتت منه هذه الكلمة ألا وهو (وطن)، وللأسف تبدو صورة الوطن مبهمة عند الكثيرين، فهو ملتبس مع مفهوم الدولة، فإذا كانت الدولة هي الشكل التنظيمي المؤسساتي فما هو الوطن؟.

جاء في القاموس المحيط: " الوَطَنُ، مُحرَّكةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإِقامَةِ، ومَرْبَطُ البَقَرِ والغَنَمِ ،ج: أوطانٌ. ،وَوَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ.وأوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ واسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَناً. ومَواطِنُ مكةَ: مَواقِفُها، وواطَنَهُ على الأمْرِ: وافَقَهُ."[2].وهذه المساحة هي التي تتداخل عليها المواطنة مع الوطنية، فإذا كان الوطن هو محل السكنى فذلك أمر مطلق لا يشير إلى حقوق ولا إلى واجبات، ولهذا فهو يشبه مرابط البقر والغنم في ضمانه للإقامة والسكن لا غير.

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"[3].

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

---

[1]- ناظم عبد الواحد الجاسور - موسوعة علم السياسة – دار مجدلاوي للنشر والتوزيع – عمان الأردن –ط1، 2004م- ص 348

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

[3]- الشريف علي بن محمد الجرجاني- كتاب التعريفات- دار الكتب العلمية - لبنان- [د،ط]- 1995م- ص253.

اتخّذه وطنا و واطنه مواطنة وافقه وزنا ومعنى"[1]، وفي لسان العرب لأبن منظور "الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله،.والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها 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 اتخذتها وطناً.[2]

والوطن هو "المحتد أي الحيز الجغرافي الذي تعيش وتعتاش عليه مجموعة بشرية معينة حيث يتفاعل الأفراد مع بعضهم ومع الأرض التي يقطنون عليها، وذلك على مر الزمان، أي أن الوطن ليست علاقته عابرة مؤقتة وقصيرة، بل هو مجموعة من العلاقات الإنسانية والعاطفية والثقافية والمادية"[3]، وإذا كان الوطن من حيث هو تجمع سوسيولوجي وليس فقط من حيث هو مقام الإنسان من الأرض ومسكنه فإن "الوطن يختصر كل الأبعاد العاطفية للفرد والجماعة، يختصر اشتراكهما في هذه الجملة من التقاليد والأماني والأنماط الإجتماعية والأعمال الفنية والتصورات الجماعية والمثل المشتركة التي تكون المناخ الثقافي"[4] ، هذا "وأدبيات التراث العربي تعج بالكلام عن حب الوطن والموطن والإشتياق له والحنين لأهله وإلى مكان إقامة الإنسان في صباه وشبابه. ومن ذلك قول ابن الرومي في قصيدة وجهها إلى سليمان بن عبد الله يستعديه على رجل من التجار أجبره على بيع داره

ولي وطن آليت أن لا أبيعه وأن لا أرى غيري له الدهر مالكا

---

[1]- احمد بن محمد بن علي المقرِّي- المصباح المنير- الجزء الثاني- مطبعة البابي الحلبي وأولاده- مصر-[د ط]- 1950م ص:340.

[2]- ابن منظور- لسان العرب- المجلد الثالث- إعداد يوسف خياط- دار لسان العرب- بيروت- [د ط/ د ت]- ص :949.

[3] - نسرين عبد الحميد نبيه- مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق- مركز الإسكندرية للكتاب-[د ط]- 1008م- ص08.

[4]- جان وليام لابيار - السلطة السياسية- تع : إلياس حنا إلياس- منشورات عويدات- بيروت،باريس- ط3- 1983م-ص59.

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهـود الصبا فيهـا فحنو لذلـــك"[1]

II- المعنى الإصطلاحي للإطيقا:

يكاد المفهوم الإصطلاحي للمواطنة يؤكد ما خلصنا إليه من خلال تحليلنا للضبط اللغوي لهذا المفهوم إذ يمكننا أن نجد مثلا أن المواطنة هي "صفة للمواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتمائه إلى وطن وأهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة في موازنة الدولة"[2] ، إن المعنى السياسي لـ"المواطِن" و"المواطَنة" لا يعني مجرد الانتماء إلى "وطن" أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن، وإن كان لا ينفي ذلك ويظهر جليا من خلال هذا التعريف للمواطنة تلك العلاقة التفاعلية التي تظهر من خلال مفهومي الحق والواجب وهما مفهومان متلازمان فيما بينهما كما أنهما ملازمان للمواطنة فلا يمكن تصور مواطنة كاملة بدون حقوق أو واجبات.

وهذه العلاقة التفاعلية هي من دون شك مع مجموع المحايثين من الناس ومع الوطن المشترك بينهم من خلال هيئاته ومؤسساته ودساتيره و"أكد الفيلسوف روسو على مفهوم المواطنة معلنا انه يعتمد على دعامتين أساسيتين: المشاركة الإيجابية من جانب الفرد في عملية الحكم، والمساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كلهم"[3]

وقبل كل هذا علينا أن نشير إلى أن هذه العلاقة التفاعلية التي تكسب الفرد صفة المواطن يجب أن تكون في الإتجاه الإيجابي الذي يثمن تلك العلاقة ويدفع بها إلى

---

[1]- وجيه كوثراني - هويات فائضة .. مواطنة منقوصة- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ط1- 2004م- ص 141.
[2]- موسوعة السياسة، ج6- أسسها د/عبد الوهاب الكيلاني، ومدير تحريرها ماجد نعمة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط5 ، 1995- ص37.
[3]- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي- معجم مصطلحات عصر العولمة- الدار الثقافية للنشر- ط1، 2004- ص 178.

مردود أكثر إرضاء لجميع عناصرها وأطرافها ف"المواطنة ببساطة شديدة هي الدور الإيجابي للفرد بصفته مواطنا"[1] ، بل أن أرسطو ذهب إلى أبعد من ذلك فربط المواطنة بالمساهمة السياسية في شؤون الدولة والسهر على خدمة شؤون أهلها " ذهب ... إلى أن الصلاحية لتولي وظائف المحلفين هي المعيار المميز لصفة المواطن"[2] وإضافة إلى كل ذلك "فقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي والتمتع بثمراته كما ارتبط بحق المشاركة في الحياة الاجتماعية، وأخيرا حق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة، فضلا عن المساواة أمام القانون"[3].

وتاريخيا يظهر مفهوم المواطنة بتعريفات مقاربة لهذا التعريف أو صادرة عنه، فمثلاً "كان الملاك عند الإغريق في دولة المدينة هم المواطنون الذين يدلون بأصواتهم ويدفعون الضرائب ويؤدون الخدمة العسكرية"[4]، فأبعادها إذن إقتصادي يتجسد من خلال الملكية إلى جانب دفع الضرائب الذي لم يكن يتأتى لمن لبست لهم ملكية أصلاً وبالتالي فهم مقصون من حقوق المواطنة الكاملة، إضافة إلى بعد سياسي وهو ذاته البعد الذي أكد عليه أرسطو، والذي يتجسد في الإدلاء بالأصوات كناية عن المشاركة في السياسة، وأخيرا بعد عسكري من خلال أداء الخدمة العسكرية.

"واقتصرت في الإمبراطورية الرومانية صفة المواطن على المقيمين في روما، ثم شملت جميع السكان الأحرار في الإمبراطورية نحو عام 212"[5]

---

[1]- المرجع نفسه – ص178.

[2]- الجاسور ناظم عبد الواحد - مرجع سابق- ص 348.

[3]- على خليفة الكواري - المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية- مركز دراسات الوحدة العربية- ط1،2001- ص15

[4]- أسعد مفرج - ولجنة من الباحثين- موسوعة علم السياسة، ج24- دار النشر NOBILIS بيروت- [د ط] - 2006- ص176.

[5]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

وكجزئية بسيطة ولكنها هامة في ذات الوقت تفرض نفسها إثر تعريفنا لمفهوم المواطنة، وهي: هل المواطنة ذات بعد جماعي أم بعد فردي؟.

في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً فإن السود والناطقين بالأسبانية والهنود الحمر والحركات النسوية والمثليين يطالبون كمجموعات بالحصول على حقوقهم في المواطنة أو على بعضها، أما في فرنسا فيسيطر مفهوم مختلف تماماً، قائم على المساواة بين المواطنين وعلمانية الدولة، وهذا يحظر الاعتراف بالجماعات المستقلة، ولكن يجب أن لا نغفل أن فرنسا شهدت مؤخرا خرقا كبيرا لهذا المبدأ بسبب ممارسات طالت مفهوم المساواة بالتشويه فولد جماعات أصبحت تدافع عن حقوقها متكتلة كما حدث في أمريكا، ونأخذ على سبيل المثال، قضية أبناء المهاجرين المعروفة بمشكلة الضواحي الباريسية، وقضية النقاب.

وعموماً فإن تعريفنا للمواطنة كخلاصة لما سبق على أنها "العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق وواجبات، وهي ما يعني أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق ارض الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أي معايير تحكمية مثل الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي والموقف الفكري"[1]

[1]- نسرين عبد الحميد نبيه- مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق- مرجع سابق- ص14.

أبعاد المواطنة:

يخضع مفهوم المواطنة إلى أبعاد مختلفة ومتداخلة، إختلاف وتداخل العناصر المشكلة لها. حتى أصبح كل بعد من تلك الأبعاد معنى مستقلا من معاني المواطنة، ونجد من أهمها

1- البعد السياسي:

وهو أهم أبعاد المواطنة على الإطلاق حتى غدا وكأنه البعد الوحيد، وهو أول ما يتبادر إلى الأذهان عند التطرق إلى موضوع المواطنة ويمكن أن يكون ذلك لأن مفهوم المواطنة من بين ما يحمله من مفاهيم "يعني الحقوق التي يتمتع بها المواطن في نظام سياسي معين. كحق الإقتراع باعتباره عضوا في المجتمع السياسي الذي هو المدينة"[1]. وبغض النظر عن مدى صحة العلاقة بين المواطنة كمفهوم والسياسة كمظهر من مظاهر الحياة الجماعية، فإن الكثير يرى أن المواطنة تقاس بمدى إسهام الفرد في فعاليات جماعية لا يمكننا أن نعزلها عن كونها فعاليات سياسية مثل "التمتع بالحقوق المدنية المرتبطة بالجنسية، ويراد بذلك حاليا حق التصويت في الإنتخابات السياسية، وحق الترشح، وممارسة الحريات العامة المتعلقة بالمشاركة السياسية وتولي الوظائف العامة في أجهزة الدولة"[2] ونجد تأكيدا لأهمية هذا البعد من أبعاد المواطنة فيما أوردناه سالفا مما ذهب إليه أرسطو من أن صلاحية الفرد لتولي وظائف المحلفين في الدولة هي معيار المواطنة لديه.

ولهذا فإننا نجد الفيلسوف اليوناني بركليس(490ق م-429ق م) وفي حالة من النشوة والفخر يتحدث عن المواطن الأثيني قائلاً: "والمواطن الأثيني لا يهمل الدولة

[1]- موسوعة السياسة ج6- مرجع سابق- ص373.

[2]- أحمد سعيفان - قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية- مكتبة لبنان ناشرون- ط1، 2004- ص377.

ليهتم بشؤونه الخاصة، وحتى أولائك المشتغلون بالتجارة والأعمال يتابعون قضايا السياسة، ونحن وحدنا بين الأمم لا ننظر إلى الرجل الذي لا يهتم بالشؤون العامة على أنه مسالم وغير مضر، وإنما نعتبره عديم النفع ولا خير فيه"[1] فالاشتغال بالسياسة إذن ليس فقط مناط التفريق بين المواطن وغيره عند اليونان، بل هو أكثر من ذلك، مقياس لفاعلية الفرد وقيمته بين الناس داخل المجتمع الواحد.

2- بعد المولد والجنسية:

"أي أن المواطن هو ابن مواطن لم يحرم من حقوق المواطنة"[2] وهذا يعني أنه ليس كل من يستقر على أرض الوطن يمكنه أن يكون مواطنا، إذ يمكن أن يكون وافدا وليس له أصل في المدينة، أو يكون أصيلا فقد والده حق المواطنة كعقوبة مستحقة لأمر ما، وهو ما يجعلنا نستنتج كذلك أن هذا المواطن هو أيضا يمكنه أن يفقد حق المواطنة إذا لم يحترم شروطها.

و "المواطنون هم رعايا أي دولة ممن يتمتعون بجميع امتيازات الجنسية التي لا يتمتع بها الأجانب في هذه الدولة وكانوا قديما يتميزون عن الرقيق وعبيد الأرض"[3]

وقد يظهر هذا البعد تحت مسمى الجنسية والتي يكتسبها كل من تنتمي أصوله إلى أرض المولد فالمواطنون إذن هم "رعايا أي دولة ممن يتمتعون بجميع امتيازات الجنسية التي لا يتمتع بها الأجانب في هذه الدولة"[4]، وورد في الموسوعة العربية العالمية أن "المواطنة اصطلاح يشير إلى الإنتماء إلى أمة أو وطن، ويعني هذا الإصطلاح في سياق آخر، الجنسية. وتجدر الإشارة في هذا إلى أن مفهوم الجنسية

[1]- اديب نصور - مرجع سابق- ص18.
[2]-موسوعة السياسة ج6- مرجع سابق – ص373.
[3]- أسعد مفرج - مرجع سابق- ص176.
[4]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

يحمل معنى أكثر اتساعاً، حيث يشير إلى حق الحماية التي تسبغها الدولة على مواطنيها أثناء زيارتهم إلى دولة أخرى"[1]

3- البعد القانوني:

إذا كنا قد أشرنا في البعد المتعلق بالمولد والجنسية إلى أن المواطن يمكن أن يفقد صفة المواطنة ولو في أرض مولده بسبب عدم احترامه لشروط المواطنة، فإن هذا البعد، أي البعد القانوني هو الذي سيحدد هذه الشروط والضوابط التي من شأنها أن تكسب الفرد صفة المواطن أو العكس " فالمواطن هو ذلك المعترف به كمواطن على مستوى القانون"[2].

ومن أجل ذلك نجد الرومان قد صنفوا المواطنة إلى كاملة وغير كاملة، واختلفت هذه التصنيفات بحسب علاقة المعنيين بها مع الدولة الرومانية بين أن يكون تابعا أو حليفا أو حتى من سكان المناطق البعيدة هذا إلى جانب قاطني الدولة الرومانية ذاتها، فلكل صنف من هذه الأصناف مستوى من الحقوق والواجبات وبالتالي مستوى من المواطنة.

أما ألان(Alain Badiou 1937) فيورد مفهوم المواطنة تحت مسمى النظام ويعتبر المواطنة الصحيحة هي تلك الهادفة إلى حماية النظام من خلال الطاعة فيقول أن: "الطاعة والمقاومة ضروريتان لكل مواطن، فالأولى ضرورية لحفظ النظام والثانية ضرورية لصيانة الحرية وبقائها"[3]

---

[1]- الموسوعة العربية العالمية- المجلد 24- مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع- الرياض المملكة العربية السعودية- ط2- 1999م- ص320.

[2]- موسوعة السياسة ج6- مرجع سابق- ص 374.

[3]- جميل صليبا - مرجع سابق- ص 439.

4- البعد الإقتصادي:

إن البعد الإقتصادي هو من أهم نتائج الحياة الإجتماعية ومن أهم محددات علاقة الفرد بالمجتمع ومن ثم بالدولة، وبالضرورة لن نتصور مواطنة حقيقية في غياب هذا المحدد إذ أن "المواطن هو الذي يتمتع بملكية محددة ويساهم في موازنة الدولة ضمن شروط معينة"[1]، ولهذا فإن الطبقية على أساس الملكية فرضت نفسها في المجتمعات الإقطاعية ثم الرأسمالية كتصنيف صارم للأفراد وكمعيار للتمتع بالحقوق داخل الدولة، وهي لا تقصد بذلك أن تميز بين مواطن وغير مواطن بل هي تميز بين المواطنين فيما بينهم .

ولهذا كان أداء الضرائب وما يزال معياراً مهما لتحديد المواطنة من عدمها بين الأشخاص ف"هناك واجبات تناط بالمواطنين مثل دفع الضرائب والدفاع عن وطنهم"[2]

5- البعد الإجتماعي:

إن للمواطنة بعد اجتماعي واضح يتجلى أساساً في الصيغة المجتمعية التي تعد مطلباً أساسياً لوجود مفهوم المواطنة أصلا وإلا فلا مواطنة أصلاً، إذ أن "المواطنة هي حالة يصمنها العرف والقانون يحقق بموجبها أعضاء المجتمع تسيير الشأن العام على قدم المساواة وفي كنف الحرية"[3]

[1]- المرجع نفسه– ص439.
[2]- الموسوعة العربية العالمية- مرجع سابق- ص320.
[3]- نبيه عبد الحميد نسرين – مرجع سابق- ص153.

قيمة المساواة :

وليست المساواة مرغوبة هنا إلا بالقدر الذي تكون فيه هي العدالة، العدالة التي تنعكس في العديد من الحقوق، مثل حق التعليم والعمل والجنسية والمعاملة المتساوية أمام القانون والقضاء واللجوء إلى الأساليب والأدوات القانونية لمواجهة موظفي الحكومة بما في ذلك اللجوء إلى القضاء، وقديما قال أرسطو:"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"[1]،

قيمة الحرية:

التي تنعكس في الكثير والعديد من الحقوق مثل الحرية في اللإعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وحرية التنقل داخل الوطن، وحتى الحديث والمناقشة بحرية مع الآخرين حول مشكلات المجتمع ومستقبله.

كما أن "للحرية مفاهيم متعددة، الحرية السياسية هي ما يهمنا في هذا المجال، لا الحرية الفلسفية بطرحها الميتافيزيقي الذي أسال الكثير والكثير من حبر الفلاسفة والمفكرين مسلمين كانوا أو غيرهم في جميع الأزمنة والعصور، خاصة بعد تبلور المنهج الفلسفي"[2]

قيمة المشاركة السياسية والمشاركة في الحياة العامة:

[1] – ارسطو- الأخلاق إلى نيقوماخوس - الجزء الثاني - ترجمة :أحمد لطفي السيد دار الكتب المصرية- القاهرة- [د ط]- 1924- الكتاب العاشر- ص

[2]- أسعد مفرج – مرجع سابق- ص66

"يؤكد وليم سليم قلادة على ضرورة أساسين من أسس المواطنة هما المشاركة في الحكم من جانب والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر، كما يذهب بنفسه إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله: أن استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت في صحيفة المدينة التي وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم وجعلت من الجماعة في الدين أمة واحدة"[1]

ومن أهم صور المشاركة الإشتراك في اتخاذ القرار وتقرير المصير، من خلال الترشح، "والمواطن ليس فقط مجرد فرد في هذا الوطن، والمواطنون ليسوا قطيعاً أبلها لا يستطيع غير أولي الرأي والمعرفة قيادته. بل هو قطعاً الوحدة الأساسية في بناء الوطن، وذلك بتواجد الفاعل الإيجابي وليس كينونته المنفعلة السلبية، ودون الاعتراف بالمواطن ودوره الفاعل لا يمكن أن يكون هناك وطن، بل مزرعة كبيرة أو سجن محكم الإغلاق"[2] والوطن في النهاية هو كما نراه وكما نصنعه ونعيشه وليس وصفة جاهزة أو قراراً دولياً.

وفي رسالة للمفكر السياسي الإرلندي الأصل إدموند بورك (**Edmund Burke**1729 1797) كتبها سنة 1770م تحت عنوان (Thoughts on the present discontents) يدافع من خلالها على العمل الحزبي حتى لو فسدت الساحة السياسية وأصبحت موبوءة، يقول فيها: "لقد ذهب بعض المشترعين إلى اعتبار الحياد في الحياة السياسية إجراماً في حق الدولة، وقد يكون هذا مبالغة في مبدإ صحيح. فلا شك أن خير المواطنين في أعظم الدول قد امتدحوا تلك الصلات ورقوها، وكان العمل المشترك من أجل الدولة سبباً رئيسياً من أسباب الصداقة

[1] - ناظم عبد الواحد الجاسور - موسوعة علم السياسة- مرجع سابق- ص350.
[2]- نسرين عبد الحميد نبيه - مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق- مرجع سابق- ص81.

والوداد، ولا أعلم سبباً آخر خليقاً بأن يؤلف صداقات أرسخ وأعز وأرضى وأشرف وأكثر فضلاً"[1] ونحن لا يهمنا هنا ما بدأ به إدموند بورك هذا الإقتباس من القول بان الحياد في الحياة السياسية إجرام في حق الدولة أمر مبالغ فيه، ولكن يهمنا أكثر ما ختم به الإقتباس من أن المشاركة السياسية أفضل سبب من أسباب توطيد الصلات وترقيتها، وتعزيز الصداقة والوداد بين أفراد الشعب فيما بينهم، وبينهم وبين قادتهم السياسيين من جهة ثانية، ثم بين السياسيين بعضهم بعضاً من جهة ثالثة.

وفي نفس النص يتحدث إدموند بورك عن الرومان وكيف مجدوا الحياة العامة والمشاركة السياسية، وبنو على أساسها حياتهم العامة والخاصة أنهم "كانوا يعتقدون أن الشرف في العلاقات الخاصة هو الأساس المتين للأمانة في الحياة العامة، وأن الصداقة ليست بالخطوة اليسيرة في سبيل الوطنية، وأن الذي يظهر في معاملات الحياة العادية رعاية للآخرين جدير أن ينظر إلى غير مصالحه الخاصة حتى يتقدم إلى العمل في منصب عام"[2].

ولا شك أن هذا التصور المتعلق بالمواطنة والمتمثل في مواطنة المشاركة السياسية والمشاركة في الحياة العامة قد تم ترسيخه منذ أول حضارة عرفت مفهوم المواطنة معرفة كما نعرفها نحن الآن أو على الأقل كما نحاول أن نتعرف عليها، "لقد أسست الحضارة اليونانية القديمة دلالة المواطن وفق ما أسميه المساهمة والفعل، فالمساهمة متعلقة بدفع الضريبة من أجل تسيير الشؤون العمومية للحاضرة، أما الفعل فيتعلق بحق المساهم في النظر والنقد لتسيير الشؤون العمومية للحاضرة، وواجب الإلتزام بقوانين الحاضرة. وبالنتيجة من لا يحق له المساهمة المالية يمتنع أن يكون مواطناً،

[1] - أديب نصور - مرجع سابق- ص61.
[2]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

فالمواطنة اليونانية من حيث هي جامعة للمجتمع الفاعل، فهي في ذات اللحظة مانعة للمجتمع المنفعل"[1]

قيمة التسامح والتعايش:

"التسامح 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]، فالتسامح هو القبول بالآخر أي احترام حقوقه الطبيعية، والمدنية ،والسياسيّة، ولا يعني التنازل عن الحقوق للآخر، ،فهو:"الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير، وللصفات الإنسانية لدينا، و بتعزز 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 .."[3].

وإذا كانت الحرية هي واحدة من أسمى معالم المواطنة، وأكثرها دلالة عليها فإن التسامح هو النتيجة الأولى للحرية وهو في نفس الوقت السبب الرئيسي المؤدي إليها، فكلما كان الإنسان حراً كان أقدر على التسامح، والأوضح من ذلك أنه كلما أنه كلما كان الإنسان متسامحاً كان دليلاً على حريته، "إذا انعقد إجماع البشر على رأي وخالفه في هذا الرأي فرد واحد ، ما كان من حق البشرية في إخراس هذا الفرد

---

[1]- أحمد كرومي- مقالة بعنوان: الحداثة/ المواطنة والحقل الفقهي. عناصر من أجل مقاربة فقهية- مجلة إنسانيات- عدد11، ماي/ أوت، 2000- تصدر عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية – وهران- ص54.

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

[3]- المجلة العربية للعلوم السياسية- العدد 11- 2006م- ص73.

بأعظم من حقه في إخراس البشرية إذا تهيأت له القوة التي تمكّنه من ذلك.."[1]، فالحقيقة ليست ملكا لأحد ، ولذا ليس لأحد الحق في أن بفرض معتقده على غيره، وأظن أن جزءا مهما من أسباب الوضعية الدموية التي عانت منها الجزائر طوال عشرية كاملة من الصراع كانت لها علاقة وثيقة بغياب هذا المفهوم "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 بأفكاره، فإن هذا يستلزم أنه لا يمكن إجبار الناس الذين يتكلمون بطرق، وأساليب مختلفة، وأحيانا متناقضة على ما تعتقده السلطة العليا"[2]، فالتعايش مع الآخرين في مجتمع سياسي معيّن يستوجب التسامح كقيمة أخلاقية جامعة للإرادات الفردية المتعددة والمتنوعة .

قيمة المسؤولية الإجتماعية:

وهي أسمى قيم المواطنة لأنها تنطوي على الواجبات، فإذا كانت القيم السابقة هي حقوق، فإن المسؤولية الإجتماعية هي واجبات على الفرد أدائها، ومنها واجب دفع الضرائب، وتأدية الخدمة العسكرية واحترام القانون وخصوصيات حرية الآخرين، ويمكنني هنا أن أستعمل نفس الإقتباس من مقالة الأستاذ أحمد كرومي التي استعملناها في قيمة المشاركة السياسية والمشاركة في الحياة العامة، أي عندما كان يتحدث عن المواطنة الفاعلة والمواطنة المنفعلة، فالواضح إذن أن مواطنة تلتزم بجملة مسؤولياتها الإجتماعية هي مواطنة فاعلة. "فالمواطنة بهذا المعنى هي امتلاك صفة المواطن المساهم، المتمتع من حيث هو كذلك بمجموع الحقوق المدنية ضمن مجتمع سياسي. فهو هيكليات ذات طابع قانوني تؤسس للفرد الحر، المستقل، العضو في

[1]- جون ستوارت مل- الحرية- الجزء الأول- ترجمة عبد الكريم أحمد- مؤسسة سجل العرب- القاهرة- [د ط]- 1966م- ص 25.

[2]- مجلة التسامح – مرجع سابق- ص 189.

الدولة"[1].وهنا تظهر لنا جلية العلاقة التطاردية بين المواطنة كمفهوم والمساهمة كقيمة، والتي نشير إليها هنا بالمواطنة الفاعلة التي يجسدها المواطن المساهم. وهذه المواطنة هي التي يثني عليها صاحب المقالة كما أثنى عليها هبرماس (Jürgen Habermas 1929)"أنها وارتباطا بهذه الحيوية تدل على انتماء و مكانة. وتمتع في فضاء الحريات، باختصار أنها تعبر عن ولادة الفرد الحر، المستقل وبدون تمييز، إنها منتوج تاريخي غير مكتمل الإنجاز (وفق تصورات هبرماس) فهو في سيرورة التحقق يجد نفسه في ديمومة التحول"[2]

[1] - أحمد كرومي- المرجع نفسه- ص55
[2] -المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

الفرق بين المواطنة والوطنية:

إن التعريف المعجمي للوطنية Patriotisme هو "من وَطَنَ بالمكان أي أقام به واتخذه سكناً ومحلاً، ويقال موطنه كذا أي حيث كانت نشأته، ووطنه أي مستقره سواء ولد به أو لم يولد"[1].

والوطنية بالفرنسية Patriotisme في أصلها الإغريقي Patriotes تعني أرض الآباء.

وإذا كان التداخل كبيراً بين كل من المواطنة والوطنية إن على مستوى البنية اللفظية لاشتراكهما في الجذور اللغوية -على الأقل- فإن ثمة فرقاً بينهما أصبح أكثر وضوحا بعد عرضنا لهذا التعريف لمفهوم الوطنية.

إذ أن المواطنة تقتضي جماعة من الناس فهي خاصية إنسانية جماعية، في حين أن الوطنية يمكن أن تمارس في معزل عن الجميع دون الحاجة إلى علاقة تفاعلية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تعاطي المواطن مع الوطن هو تعاطٍ مشروط ينتظر المواطن فيه حقوقا مقابل ما يقدمه من واجبات، أما الوطنية فهي عطاء دائم دون إي مقابل.

وهذا كله يوحي إلى معنوية مفهوم الوطنية وروحانيته إذ هو قيمة معنوية متعالية ولهذا كانت "الوطنية هي الشعور العاطفي للفرد ببيئة معينة والوطنية في كافة

[1]- عبد المنعم حنفي– المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية- ص 944.

مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وولائهم للوطن وتقاليده وقيمه والدفاع عنه بالغالي والنفيس"[1].

ولهذا فقد جاء في الموسوعة العربية العالمية كما أوردته الدكتورة نسرين عبد الحميد نبيه في كتابها (مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق) أن المواطنة هي (تعبير قويم بين حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد، والفخر بالتاريخ والتفاني في خدمة الوطن)، ويوحي هذا المصطلح بالتوحد مع الأمة، وفي اللغة الإنجليزية فقد جاء في قاموس أكسفورد، كما أوردته الدكتورة ذاتها في ذات الكتاب (تعريف الوطني Patriot وهو الشخص الذي يحب بلده وعل استعداد أن يدافع عنها، ولذلك فالوطنية تعني الإحساس بالوطن وامتلاك الصفات الوطنية من حبه والرغبة في الذود عنه.

وعلى المستوى العربي فالوطنية كما يؤكد الدكتور عبد الرحمان الزنيدي تعني بحسب لفظها نزوعا انتزاعياً انتسابياً إلى المكان الذي يستوطنه الإنسان مثلما هو جار بالنسبة للأديان الأخرى أو الجماعات البشرية، وكان هذا النزوع موجوداً عند العرب منذ القدم وهو نزوع عاطفي برز في شعرهم تغنيا بالأوطان وحنينا إليها عند التغرب عنها. والعرب ينتسبون إلى أوطانهم فيقال هذا نجدي وهذا شامي وهذا حجازي والآخر تهامي، ثم أصبح بعد الإسلام العراقيون والمصريون والمغربيون.

وإذا كانت أبعاد المواطنة أقرب ما تكون إلى الحسية والمادية في مجملها فإننا لا نكاد نجد اعتبارا لأي منها عند الحديث عند الوطنية فلهذه الأخيرة أبعاد أخرى تختلف تماما عن سابقتها ومن أهم هذه الأبعاد:

[1]- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي- مرجع سابق- ص199.

1- الإخلاص:

فالوطنية تظهر من خلال "موقف الإرتباط العاطفي والإخلاص للبلد الذي يشكل الفرد مواطنا فيه"[1] ، فالإخلاص إذن من أجَلِ معالم الوطنية وهو الدافع الأول نحو العطاء دون مقابل وهو الذي يفسر ذلك الزخم من المشاعر الجياشة والعواطف المتدفقة المصاحبة لمفهوم الوطنية والتي يكتنزها بداخله "والعلامة البارزة في هذه الوطنية هي محبة كل واحد منا لوطنه وعبادته له"[2].

وقد ورد في الموسوعة العربية العالمية أن "الوطنية تعبير قومي يعني حب الشخص وإخلاصه لوطنه، ويشمل ذلك الإنتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد والفخر بالتاريخ والتفاني في خدمة الوطن، ويوحي هذا المصطلح بالشعور بالتوحد مع الأمة"[3] ، وجميل حداً أن يرد ذكر الأمة في هذا المقام وذلك للإحالة إلى ما بين الأمة والوطنية من تناغم روحي وتآلف وجداني ووحدة شعورية تجعل نقرن بين الأمة والوطنية من جهة، و-بالمقابل- بين الدولة والمواطنة من الجهة الأخرى.

2- التضحية:

إن الإخلاص في حد ذاته كقيمة معنوية وما يترتب عنه من سلوكات في الواقع عبرنا عنها بأنها العطاء دون مقابل سوف تفضي في النهاية إلى نتيجة حتمية وهي الإستعداد للتضحية ليس بالنفس فقط بل التضحية بمعنى أكثر شمولا وأكثر امتداد،

---

[1]- أحمد سعيفان – ص405.

[2]- عبد الله شريط - مع الفكر السياسي الحديث – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر-[د ط]- 1986م- ص51.

[3] - الموسوعة العربية العالمية – المجلد 27- مرجع سابق- ص113.

"فالوطني عند الإغريق هو Patrios أي الغيور على بلده، ويضحي في سبيله ويحميه ويبذل من أجله دمه لأنه عنده يعني العرض والشرف والعزة"[1].

وفي معرض حديثه عن الوطنية يقول الدكتور عبد الله شريط "الوطنية تعني بالخصوص أن يضحي جيلنا بحياته لكي ينقذ حياة الأجيال القادمة،... لأن الوطنية هي الدفاع عن النفس، والدفاع عن الوطن هو الدفاع عن حقنا في الحياة نفسها"[2]. وإن الإنسان بجميع مستوياته الفكرية والاجتماعية جعل الموت في سبيل الدفاع عن الوطن من أعلى القيم الأخلاقية ، فهو من مستلزمات الولاء، إذ جاء في خطاب ألقاه بيركليس 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 "[3].

وبركليس في هذا المقام ليس بدعا من الكتاب أو الخطباء، أو حتى من السياسيين الذين أسالوا الحبر الكثير في تمجيد الوطنية وتقديسها خاصة من جهة التضحية في سبيل الوطن، "فكثير من الأعمال الأدبية البارزة تمجد إخلاص الناس لبلادهم

---

[1]- عبد المنعم حفني– مرجع سابق – ص944

[2]- عبد الله شريط– مرجع سابق - ص51.

[3]- أديب نصور- مرجع سابق- ص15.

واستعدادهم للموت دفاعاً عن حريتها وكرامتها. وقد ساعدت الأناشيد الوطنية والشعارات على توحيد المواطنين في الدفاع عن أوطانهم في أوقات الحروب"[1]

مواطنة أم وطنية:

إن هذا الفرق الذي أصبح واضحا لنا الآن بين الوطنية والمواطنة قد يفرض تساؤلاً عن أيهما الأفضل أو بمعنى آخر أيهما الأنجع في ضبط العلاقة بين الأفراد فيما بينهم وبين الأفراد وأوطانهم.

ولكننا نعتقد أن هذا ليس اهتمامنا الرئيس وفق ما تطرحه الإشكالية الأساسية للبحث وليكن تعليقنا هو عن أسباب اتخاذ المواطنة في شقها الإطيقي موضوعاً للبحث، وهو بالتحديد ما يظهر من خلال المقاربة السابقة بين مفهومي الوطنية والمواطنة، فنحن لا نريد أن نعالج موضوعا متساميا أقرب ما يكون إلى المعنوية منه إلى التفاعلية. وهذا ليس راجعا لقناعة - قابلة للنقاش- من طرفنا أن المواطنة هي الفاعل الأكبر في تحديد معالم العلاقة بين المواطنين فيما بينهم وبين المواطنين وأوطانهم فحسب، بل لقناعتنا أيضا أن المواطنة الواعية هي التي تفضي إلى الوطنية المجدية.

كما أن الدراسة الإطيقية تنصب في الأساس على ما هو تفاعلي عملي وإلا كانت ضربا من الدروس الأخلاقية النظرية التي تحفل بها النصوص الفلسفية والموروث الفكري على مدى الأزمان حتى في تلك الأزمان التي عرفت بأنها الأكثر إهدارا للمواطنة.

[1]- الموسوعة العربية العالمية- المجلد27- مرجع سابق- ص113.

ولهذا فإن أرسطو" فيما يتعلق بعلم الأخلاق، لا يحفل بالعلم المجرد بقواعده. بل يرى - والحق ما يراه- أنه لا فائدة من العلم بما هي الفضيلة علما نظرياً دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها... فألح في أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا الفم الذي تصدر منه الأقوال"[1] ، ورغم أن المعني بالقول في هذا الاقتباس هو الفيلسوف اليوناني أرسطو، إلا أنه بالفعل يثير انتباهنا إلى ضرورة التناول العملي مع موضوعات الأخلاق جميعها، فكيف إذا تعلق الأمر بمفهوم هو في أصله مفهوم تفاعلي ينزع إلى الواقعية أكثر من نزوعه إلى التجريد، ونعني به مفهوم المواطنة.

ويمكن أن نعتبر الوطن المساحة المشتركة التي تجتمع عليها الوطنية والمواطنة، الوطنية بقيمها الروحية السامية ومعالمها المعنوية الجياشة والمتدفقة، والمواطنة بما تحمله من الرغبة في المشاركة والاندفاع نحو افتكاك الحقوق بعد أداء الواجبات، ومع هذا يظل واضحا أن الوطنية أكثر عمقاً من صفة المواطنة، أو أنها أعلى درجات صفة المواطنة، فالفرد يكتسب صفة المواطنة بمجرد انتسابه إلى جماعة أو دولة معينة، ولكن لا تكتسب صفة المواطنة إلا بالعمل والفعل لصالح هذه الجماعة أو الدولة، وتصبح المصلحة العامة لديه أهم من مصلحته الخاصة.

[1]- طالع بارتلمي سانتهلير- في تصديره لكتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (لأرسطو)، ج1- تعريب :أحمد لطفي السيد- مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة – 1924- ص35

تاريخية مفهوم المواطنة:

إذا اتفقنا أن المواطنة مرتبطة بالحركية الجماعية للبشر فمن، وإذا اتفقنا أيضا على أن هذه الحركية مرتبطة بظهور الحياة المدنية التي نقلت الإنسان من الحالة البدائية القائمة على التنقل الدائم بحثا عن المراعي وسعيا وراء الملاذ الآمن إلى الحياة المستقرة في مجتمعات خاضعة لسلطة محددة تحت مظلة قواعد سلوكية تم الإتفاق على أنها قوانين تنظم هذه المجتمعات، -إذا اتفقنا على كل هذا- وجب علينا أن ننقب عن مظاهر المواطنة وملامح حضورها أو غيابها في أقدم التجمعات الإنسانية التي جاز أن تسمى دولة أو حضارة، ولا شك أن الحضارات الشرقية القديمة سواء في الشرق الأدنى أو في الشرق الأقصى كانت هي أولى تلك التجمعات

ورغم علمنا سلفا أننا لن نجد في تراثها المكتوب أو الشفهي تصريحا واضحا بمفهوم المواطنة، إلا أننا سنحاول تلمسها من خلال استشفاف الواقع وتحسس المقومات المختلفة للمواطنة حضورا أو غيابا، عماً أن كل حضارة أو دولة قديمة كانت أو حديثة تفصح عن مدى مواطنة قاطنيها من خلال وضعهم الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والقانوني.

قيم المواطنة في حضارات الشرق الأدنى القديم:

هي من دون شك أولى التجمعات الإنسانية المنتظمة في أطر سياسية واجتماعية يمكن وصفها على أنها مضبوطة ودقيقة وتحمل سمة التراكمية فـ "حضارات الشرق القديم قامت بفضل وجود فكر لدى شعوب هذه الحضارات، وهذا المنطق يقتضي

أيضا وجود فكر سياسي لدى شعوب هذه الحضارات"[1]، والإنصاف يقتضي الإقرار بعظمة تلك الحضارات التي ورغم إيغالها في القدم حملت تصورات جد متقدمة للحياة الجماعية و "الباحث سرعان ما يدرك ضآلة الإدراك العلمي الحالي لفكر هذه الحضارات الشامخة، وبالذات لفكرها السياسي"[2].

هذا في معرض الحديث بصورة شاملة عن حضارات الشرق الأدنى القديم وإنجازاته الإنسانية، أما بالعودة إلى مجال بحثنا والمتعلق بالمواطنة وأهم مقوماتها، فالصورة مختلفة تماما إذ "أن الديمقراطية بالمعنى الذي كان يقصده الإغريق... وبالتالي المعنى المتداول، لم تكن الصورة العامة في الحضارات الشرقية القديمة بصورة عام، وحضارات الشرق الأدنى على الخصوص"[3]، وللوقوف على حقيقة هذا الموقف دعونا نتناول بالدراسة أهم مثالين من أمثلة حضارات الشرق الأدنى القديم وهما الحضارة المصرية الفرعونية والحضارة العراقية البابلية.

معالم المواطنة في الحضارة العراقية القديمة:

تفوقت الحضارة العراقية القديمة ونالت قصب السبق في المجال التشريعي، إذ "أن الحكمة قد هدت بعض الملوك في الحضارات الزراعية مثل حمورابي(.Hammurabi 1792ق م- 1750 ق م) إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق"[4] حتى عرفت حضارة ما بين النهرين بأرض الشرائع وأرض القوانين، وإن كانت شريعة حمورابي أشهرها

[1]- إبراهيم أحمد شلبي– تطور الفكر السياسي (دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة)- الدار الجامعية- بيروت - [د ط]- 1985م– ص25.
[2]- المرجع نفسه- ص26.
[3]- المرجع نفسه- ص28
[4]- الكواري علي خليفة – مرجع سابق – ص17

وأقربها إلى التكامل فهناك أيضا شريعة (أويمو) 2113 (ق م)، وشريعة (لبث عشتار) 1900 (ق م) وغيرها كثير.

والواضح أن هذه القوانين دافعت في مجملها عن كرامة الإنسان وحاولت أن تدفع الهيئات الحاكمة آنذاك إلى قدر من المساواة والعدالة يضمن له بعض حقوقه في المواطنة بل أن هناك من ذهب إلى حد القول بأن: "قوانين أور-نمو وحمورابي ولبث عشتار أولى القوانين البشرية التي اعترفت بحق المواطنة في نظام اجتماعي متدرج من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الإجتماعي من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام السياسي متساوين"[1] ، وكل هذا يشير إلى أن المقوم القانوني كأحد أهم مقومات المواطنة كان متوفرا لشعوب حضارة ما بين النهرين، غير أن هذا لا يتيح لنا أن الإدعاء أن المواطنة في حد ذاتها كانت محترمة إلا بعد أن نطلع على باقي المقومات.

وأهم مقوم ينبغي أن نلتفت إليه مباشرة بعد المقوم القانوني هو نظام الحكم السياسي، فقد "كانت السلطة السياسية في بلاد ما بين النهرين تستند باستمرار إلى مصدر إلهي، فلقد هبط النظام الملكي من السماء والملك هو حاكم المدينة وهو الكاهن الأعظم وهو نائب الآلهة ومندوبها[2]، و"جاء في قانون (لبث عشتار) على لسانه: (أنا لبث عشتار ابن الإله انليل...) ونفس الحجة جاءت تقريبا في قانون أورنمو السومري الذي وردت فيه (أورنمو وليد الإله ننسن التي ولدته استنادا إلى أوامر الإله ثنار)"[3]، وهناك الكثير من مثل هذه النصوص في الشرائع المختلفة التي عمرت ما بين

[1]- ناظم عبد الواحد الجاسور - مرجع سابق- ص349

[2]- إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- عالم المعرفة- [د ط]- مارس 1994م-ص27.

[3]- إبراهيم شلبي – مرجع سابق- ص31.

النهرين تجمع على تأليه الحاكم أو جعله نائبا للإله أو حاكما بأمره."ولا شك أنه في مثل هذه الظروف يكون من العبث الإدعاء بوجود نظام للحكم أكثر قربا للشعب، وذلك على الرغم من وجود تقليد وضع ضوابط للحياة في جماعة، أي اعتياد وضع القوانين"[1]، بل أصبح من المشروع التساؤل عن جدوى هذه الشرائع والقوانين من الأساس وعن الدافع إلى اجتراحها في ظل نظام سياسي لا يدع للمحكومين أية فرصة للمساهمة في الحياة العامة وما يخصه من شؤونها ناهيك عن محاسبة الحاكم أو مطالبته ببعض حقوقه عنده، فوضع كهذا يغلق الطريق تماما أمام أي مشاركة سياسية محتملة و "أن سلطة تستند على هذا الأساس لا شك أنها تنفي دور المحكومين في مواجهة الحكام الذين لا يستمدون منهم سلطاتهم"[2]، وهذا كله في ظل وجود العديد من المجالس الإستشارية التي يتم تعيينها والهيئات التي تعنى بتسيير شؤون الدولة، ولكنها تصب في الأخير باتجاه توطيد حكم السلطة وتأكيد حيازتها على جميع السلطات.

بل أن الطبيعة التيوقراطية للدولة العراقية القديمة يتعدى أثرها السلبي فيما يخص المواطنة الجانب السياسي إلى الجانب الإقتصادي إذ وبما أنه "لم يكن ملك بابل من الوجهة القانونية إلا وكيلا لإله المدينة من أجل هذا كانت الضرائب تفرض باسم الإله"[3]، ولنا أن نتصور وضع ذلك العراقي الفقير الذي تفرض عليه الضرائب ويجد نفسه مجبرا على دفعها تحت طائلة القانون وتحت سلطة الإله والذي ليس هو إلا الحاكم المتأله.

---

[1]- المرجع نفسه – ص30

[2]- المرجع نفسه – ص32

[3]- أ.د/ إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- مرجع سابق- ص27

وبناء على ما سبق لن نحتاج إلى كثير العناء لنستشف الوضع الإجتماعي لمواطن حضارة ما بين النهرين، فلا شك أن مواطنا محكوما من طرف حاكم إله ليس له إلا أن يخضع ويطيع "فالدولة تقوم أساسا على الطاعة والخضوع للسلطة، فلا عجب أن ترى إذن أن الحياة الفاضلة في أرض الرافدين كانت هي الحياة المطيعة، حيت كان الفرد يقف في مركز مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة تحد من حرية عمله ونشاطه[1].

ستصبح الحياة الاجتماعية لمواطن ما بين النهرين أكثر تعقيدا وصعوبة إذا اكتشفنا أن الوضع السياسي العام لدولة العراق لم يكن مستقرا إطلاقا على خلاف الحضارة الفرعونية، فقد تعاقبت دول كثيرة على رقعة العراق القديم تداولت بعضها الإطاحة ببعض حتى جعلت الحياة العسكرية هي السائدة فإما دفاعا أو هجوما، وهو ما لن يسمح لنا بالحديث عن مواطنة بكامل أبعادها رغم الصفحة المشرقة التي أبقاها للأزمان وهي الشرائع والقوانين.

معالم المواطنة في الحضارة المصرية الفرعونية:

نفس ما قيل عن السلطة في حضارة ما بين النهرين يمكن القول به عند الحديث عن الحضارة المصرية القديمة، خاصة من جهة وجود هيكل حكومي متضخم وكبير موغل في التنظيم يوحي بقوة الدولة واستقرار السلطة -وإن كان الأمر كذلك في غالب الأحيان- غير أن ذلك كله لم يكن يعني تماما وجود مشاركة سياسية فعلية وفق ما يقتضيه مفهوم المواطنة.

[1]- المرجع السابق نفسه - ص28.

فمن جهة السلطة السياسية مثلا لم يكن الحاكم الفرعون سوى وثنا، لا يمثل الإله وليس هو بوكيل عنه فحسب بل كان هو الإله ذاته. ولعل حالة الإستقرار والرخاء المزمن الذي ساد مصر في فترات طويلة هي التي ساهمت في إشاعة هذا الإعتقاد. إذ "كان الملك في مصر الفرعونية إلهاً منذ بداية النظام الملكي فيها ولم تكن هذه الألوهية رمزية أو مجازية تشير فقط إلى سلطته المطلقة. ومكانته السامية، بل هي تعبير حرفي عن عقيدة كانت هي إحدى السمات التي تميزت بها مصر الفرعونية"[1]، فالملك في النظرية السياسية المصرية لم يكن إنسانا كسائر البشر، وإنما كان ابنا للإله أو هو الإله ذاته، ومن ثم نجد المصريين القدماء يعتبرونه شخصية مقدسة ويتجنبون ذكر اسمه شخصياً.

صحيح أن الحضارة الفرعونية كما أسلفنا كانت من أكثر الحضارات ازدهارا واستقرارا، وقد حباها الله بنعمة النيل ذلك النهر العظيم الذي كان هو أيضا إلها مقدسا عند المصريين إلى جانب الكثير والعديد من صور الآلهة التي كانت كل قبيلة أو طائفة تختص بأحدها، كالحيات والنسور وغيرها.

والظاهر أن ذلك الرخاء كله لم ينعكس على المواطن المصري القديم بأي شكل من الأشكال لا أقول على المستوى الحياة العامة ولكن على مستوى المشاركة في شؤون الحكم والسياسة، "وعلينا أن نلاحظ أن شعوب الشرق القديم لم تكن تتصور وجود صورة أخرى للتنظيم السياسي غير صورة الملكية المطلقة التي تمارس فيها السلطة باسم الآلهة، والحرية السياسية لم تخطر لهم على بال، فكانت فكرتهم عن الحرية مقصورة على عدم الخضوع لسيادة شعوب أخرى من جنس او ديانة مغايرة

[1]- إمام عبد الفتاح إمام- مرجع سابق- ص23.

لديانتهم أو جنسهم"[1] وهو ما جعل المصريين يسلمون القياد ويستسلمون استسلاما شبه كامل أمام سطوة الفرعون الإله وحكمه المطلق المتوارث بين السلالات الفرعونية المتعاقبة وفي داخل تلك السلالات بين أجيالها المتوالية "ولهذا السبب يخلو التاريخ الفرعوني من الإشارة إلى قيام مجالس سياسية أو نيابية تشارك ولو بقدر في مناقشة الشؤون العامة واقتراح ومناقشة القوانين ومساءلة الملك أو الوزراء"[2].

وفي طبقية إجتماعية صارمة وفصل واضح بين الفرعون وأسرته وحاشيته من جهة وباقي المصريين من جهة أخرى، يكون الحديث عن مساواة إجتماعية أو حقوق مدنية حديثا غير ذي جدوى، ولا غرو أن شعبا أجبر إجباراً على تشييد تلك الأهرامات العملاقة التي عدت واحدة من عجائب الدنيا، أين لقي الكثير منهم حتفه ورمي كما ترمى الآلة البالية إذا تعطلت عن العمل، وفي مقابل زهيد لم يكن كافياً إلا لأن يسد رمق ذلك العامل البسيط كي يستأنف عمله غدا.

ولا يمكننا أن نستجلي الصورة كاملة ما لم نعرج على الوضع التشريعي والقانوني لمصر الفرعونية لما لهذا الجانب من الأثر الكبير والمباشر على سلوك المواطنة. ولكن مع الأسف لا أظن أننا سنجد إلا ما يتلاءم مع الوضع العام السائد هناك، فقد "كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التي يرونها توافق الإرادة الملكية التي يمكن أن تتغير إذا اقتضت رغبته ذلك"[3] ، وليس هذا بالوضع النشاز على العموم لأنه جزء من نسق متكامل يرى في الملك مصدر السلطات جميعاً

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام- الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم- المجلس الأعلى للثقافة- مصر-[د ط]- 2001م- ص131.
[2]- إبراهيم أحمد شلبي- مرجع سابق- ص37.
[3]- إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- مرجع سابق- ص26.

"ذلك لأن مشيئة الملك وإرادته هي القانون ... وهكذا لا يسع المواطن المصري العادي إلا التسليم والخضوع لأوامره ونواهيه"[1] .

ورغم أننا قد نجد على صفحات البردي بعض النصوص التي تشير إلى قيم إجتماعية سامية تتغنى بالعدالة والحق والمساواة، ومنها على سبيل المثال أن "نظام العدالة المصري قام أساساً على فكرة (ماعت)[2](الحق-العدل-الإستقامة) لا في أسلوب جدلي عقيم أو في كلام نظري مرسل وإنما بالواقع المعاش وبالحياة العملية التي تستهدف وضع ماعت في النفس والإله في القلب، ليكون الإنسان هو الحق والعدل والإستقامة"[3] ،كما أن نصا قديما منقوشا على قبر أحد حكام الأقاليم في (بني حسن) مفعم بالقيم السامية للمواطنة يقول فيه "أنني لم أسئ معاملة ابنة رجل من الأهالي، ولم أظلم إمرأة ولم أمتهن فلاحاً .. إنني لم أطرد راعياً، ولم أسخر في أشغالي عمالاً، وبهذه الطريقة زالت الكآبة عن لإقليمي، وانعدم الجوع وقت حياتي"[4]. إن هذه النصوص ورغم أخلاقيتها العالية لم تجد مع الأسف طريقها للتطبيق بل بقيت حبيسة آمال سياسية وتطلعات إلى ما يجب أن يكون.

ومع هذا فإن مطالعتي للحضارة المصرية الفرعونية القديمة أوقفتني على صورة مشرقة جدا من صور المواطنة وهي الثورة، إذ أن أول ثورة شعبية عرفتها الإنسانية كانت في مصر لا أقول مصر المعاصرة ولكن مصر الفرعونية القديمة، وقد كان ذلك في عهد الأسرة الرابعة في عصر بناة الأهرام. بعدما ارتبط حكم أسرة

---

[1]- نفس المرجع- نفس الصفحة.

[2] - ماعت (Maat) إلهة العدالة المصرية القديمة، وابنة إله الشمس ويرمز إلى اسمها بريشة النعام.

[3]- العشماوي محمد السعيد – العدالة- دار إقرأ- بيروت- ط3-1986 - نقلا عن/ بوعرفة عبد القادر- المدينة والسياسة من خلال كتاب الضروري في السياسة لابن رشد- أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه- 2003/2002- بحث غير منشور.

[4]- إمام عبد الفتاح إمام- الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم- مرجع سابق- ص129.

ملكية ضعيفة بظهور طبقة حاكمة إقطاعية إستولت على وظائف الدولة ونهبت خيراتها.

ولعل من عجائب الأقدار أنه في الوقت الذي أقوم فيه بالصياغة النهائية لهذا البحث تقوم ثورة شعبية عارمة في مصر المعاصرة[1] ضد نفس الظروف تقريبا التي قامت بسببها ثورة مصر الفرعونية القديمة.

"يبدأ الحكيم في ذكر إهمال الحكام لواجباتهم وعدم معرفة الملك بواقع الحياة، حيث أن الذين حوله كانوا يغذونه بالأكاذيب وأن عظماء البلاد لا تبلغهم أمورها والكل آل إلى الدمار ... وقد وصل الأمر إلى الشعور بعدم وجود وليس فقط بعدم فعالية الحكومة"[2]

ونجم عن هذا الوضع المختل انفراط عقد الدواوين، وانتفاء الراعي للناس، ونفاذ الغلال من كل مكان وانتشار العطالة بين العمال والمجاعة في عموم الشعب.

هذه الأوضاع وغيرها أدت إلى ثورة عارمة قلبت كيان الدولة رأسا على عقب فأحرقت الدواوين وصودرت أملاك الأثرياء وانتشر القتل حتى أسبح الذوات يتركون أبناءهم على قارعة الطريق رجاء أن تمتد إليهم يد المحسنين ولما انجلى الغبار عن الوضع أصبح الحاكم والموظف السامي يعمل بيديه عند الصناع وأرباب الحرف وأصبحت نساء الطبقات الراقية تنظف الشوارع وتعملن في البيوت.

---

[1]- ثورة شعبية عارمة انطلقت في مصر يوم 25 يناير جانفي 2011 أسفرت عن سقوط نظام الرئيس المصري حسني مبارك يوم 11فيراير 2011 بعد حكم دام لمدة 30 سنة.

[2]- د/ شلبي إبراهيم أحمد- مرجع سابق- ص36،37.

ثم إن روح هذه الثورة ظلت متقدة في عموم الشعب إلى حين إذ أصبح الإعتراض على مظاهر الإستبداد والفساد من أهم مظاهر الحياة العامة.

قيم المواطنة في حضارات الشرق الأقصى القديم:

لعل منطقة الشرق الأقصى تمتعت بظروف خاصة على مستوى الفكر والتنظير سواء على الصعيد الأخلاقي أو السياسي مما ساهم في خلق العديد من الأفكار حول الحقوق المواطنة تعد اليوم تراثا ثريا نعود إليه كلما أردنا ان نظهر الوجه المشرق للحضارات الشرقية القديمة.

ومن أهم وجوه ذلك التراث ما خلفه لنا المعلم كونفوشيوس(Confucius) أو (*K'ung-fu-tzu*) (479ق م551ق م) في الصين أو بوذا(Siddhārtha Gautama 558ق.م. - 483 ق.م.)في الهند من معاني راقية للحياة الجماعية وأفكار مشرقة حول الحرية والعدالة وحقوق البشر، ويمكن أن نقف على بعضها بشيء من التحليل في معرض هذا البحث.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو إلى أي مدى وجدت تلك التعاليم طريقها إلى التطبيق في الحياة اليومية للإنسان البسيط؟، وهل فعلا كانت تلك النظرة الطوبوية المفعمة بالروحية والقيم السامية هي الواقع المعاش في ربوع حضارات الشرق الأدنى القديم؟.

قيم المواطنة في الهند القديمة:

لقد كان هناك نظام صارم في الهند القديمة يحكم جميع مناحي الحياة القائم على مبدأ البراهمية والتي وإن كانت في أصلها نظرية دينية دغمائية فإنها انسحبت على الجانب السياسي والإجتماعي والإقتصادي وحتى القانوني.

"ويقوم الإعتقاد البراهمي على أساس التفاوت بين البشر ومن ثم عدم وجود مساواة وينقسم السكان طبقا لهذا الدين ... إلى طبقات أربع يتحدد مكانها الإجتماعي والسياسي انطلاقا من درجة ومكان خلقها"[1] ، هي فكرة ميتافيزقية ساذجة إذن كبلت مجتمعا بأكمله وحرمت قطاعات عريضة من أفراده من حقهم في المواطنة الكريمة وقسمتهم إلى طبقات أهمها:

- طبقة البرهمي: وهو الذي يخرج من فم الإله براهما ، وتتشكل هذه الطبقة ممن هم من أصول آرية. يشتغلون بالعلم والدين والفلسفة، ولا يجوز أن يكون أي من أفراد هذه الطبقة محل مساءلة، وإذا أصيب بالفقر أو فقد ماله فله الحق بالسطو على أموال من دونه من الطبقات والذين هم في الأصل عبيد له ، ولا يكون البرهمي محل مساءلة أو متابعة من طرف القضاء إذا قتل أيا من أفراد الطبقات الدنيا.
- طبقة الكاشتريا: وهم أيضا من الأصول الآرية غير أنهم خرجو من ذراع الإله براهما ، ومنهم القضاة والعسكريون والحكام والملوك، فهي إذن تأتي في المرتبة الثانية في سلم الترتيب الإجتماعي ومع هذا فهم مسيطرون ونافذون ولا يقعون تحت طائلة العقاب مهما فعلوا ومهما بدر منهم.

[1]- د- شلبي إبراهيم أحمد- مرجع سابق- ص53.

- طبقة الويشا: وهم الذين خرجوا من فخذ الإله براهما، وهم ليسوا من أصول آرية هذه المرة بل هم من الطورانيين، ويشتغلون بالزراعة والتجارة
- طبقة الشودرا: وهي آخر الطبقات الإجتماعية مكانا وأدناها ولهذا فإن الديانة البراهمية تدعي أن هؤلاء خرجوا من رجل الإله في إشارة إلى مكانتهم المتدنية وقيمتهم المنحطة والأشد غرابة على الإطلاق هو أنهم هم السكان الأصليون للهند، أما حرفتهم فأعمال العبيد والخدم ولا يجوز لهم جمع الثروات ولو قدروا على ذلك ومع هذا فإن أموالهم بل وحتى ذواتهم نهب لما فوقهم من الطبقات دون ناصر أو شفيع.

إن هذا التقسيم المجحف في حق الأغلبية الساحقة من قاطني الهند يتميز بالصرامة التي ضمنت له الدوام والتكريس على مدى أجيال كثيرة بل أن معالمه ما تزال ماثلة في وجوه الحياة العامة إلى يمنا هذا، إضافة إلى أن طابعه الديني ساهم في إطالة عمره، و من أهم قواعد الديانة البراهمية نجد ما يلي:

-لا يجوز للرجل الزواج من طبقة أعلى والعكس ممكن ماعدا من الشودرا.

-يتم نفي الشودري إذا حدث نفسه بمساواة أحد أبناء الطبقات الأعلى.

هذا هو الوضع العام إجمالا في الهند مما يشير بما لا يدع مجالا للشك أن أمرا إسمه المواطنة العادلة التي تضع جميع أفراد المجتمع على قدم المواساة أمام التزاماتهم القانونية والسياسية وحقوقهم الإجتماعية والمدنية وملكيتهم الخاصة لم يكن متحققا تماما ولو بأي حال من الأحوال أو وجه من الوجوه إذ أن "التجسيد الإلهي

للملوك وارتباطهم –كما سبق- بطبقة البراهمة جعلت سلطاتهم مطلقة مما يتعذر معه مجرد إثارة فكرة الديمقراطية"[1].

وفي أثناء هذا الوضع الحالك ظهر بصيص من النور نحو الدعوة إلى قيم سامية وبناء واقع اجتماعي جديد، ورفع لواءه الناسك بوذا فقد "كانت البوذية أساس الدعوة إلى المساواة بين المواطنين وإلغاء الطبقات بل إنها قبلت إلى حد ما الاعتراف بالمرأة كإنسانة تستطيع أن تدخل النظام، ومع ذلك فإن البوذية لم تقدم فكرا متكاملا عن الدولة والسلطة ومصدرها وبالتالي حقوق واجبات الأفراد مما يتعذر معه إثارة الفكرة الديمقراطية ومدى وجودها في الفكر البوذي"[2] ، وهذا يعني مع الأسف أن هذا النور الذي لاح من وراء الحجب لم يكتب له التمام ولم يكن إلا ضربا من النظريات التي لم تجد طريقها إلى أرض الواقع وعليه فلا حديث عن المواطنة الحقيقية في أرض الهند القديمة .

قيم المواطنة في بلاد الصين القديمة:

من الواضح أن الصورة العامة لقيم المواطنة خصوصا والحياة الجماعية عموما في الصين القديمة لا تختلف كثيرا عن حالها في الهند، وهما تتماثلان من حيث السلطة المطلقة للملك التي يستمدها من نظرة دينية تجعل منه مقدسا وفوق القوانين كلها، بل هو مصدر القوانين والسلطات كلها، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فكلاهما تحكمان المجتمع بطبقية صارمة تقيم حواجز عالية بين أفراد الأفراد تكون

[1]- المرجع السابق نفسه- ص76.
[2]- المرجع نفسه – ص58

فيها الطبقة المسحوقة سخرة في يد الطبقات الحاكمة وجزء من متاعها دون أدنى حق من حقوق المواطنة.

"كان التنظيم السياسي في الصين القديمة يقوم على أساس أن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء فهو يحكم وفقاً للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة"[1]. وهو ما يعني انتفاء حق المشاركة السياسية أو مراجعة الحاكم في أحكامه أو المطالبة ببعض الحقوق المدنية التي تمكن الفرد من التعبير الحر عن رأيه أو تصوره ، وحتى لو علمنا أن جهاز الدولة كان متضخما بالمجالس الإستشارية التي كانت صورية في معظمها ولا هدف من ورائها غير تأبيد سلطة الإمبراطور وإنفاذ أوامره ومساعدته في السير نحو تحقيق مآربه "فينبغي علينا أن لا نخلط فنظن أن وجود المجالس الإستشارية يعني أن هناك لونا من الرقابة الشعبية على الملك. فهذا أمر لا أثر له فإن الملك يستشير إذا شاءت إرادته الملكية، ومن حقه أن لا يستشير فلا شيء يلزمه بقبول المشورة أو الالتزام برأي الآخرين"[2].

أما من ناحية التشريع والقانون فقد كان كل شيء في قبضة الحاكم الإمبراطور إذ أن "حكمته هي القانون وأحكامه هي القضاء الذي لا مرد له فهو المدبر لشؤون الدولة ورئيس ديانتها. يعين جميع موظفيها ويمتحن المتسابقين لأعلى المناصب ويختار من يخلفه على العرش"[3].

وفي وجه آخر مشابه كذلك لما كانت علية الهند القديمة تظهر عدة شخصيات إصلاحية تتوالى وتدعو إلى إقامة العدالة الإجتماعية بين الناس وتمكينهم بعض

---

[1]- أ.د/ إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- مرجع سابق- ص29-30.
[2]- المرجع نفسه - ص30
[3]- المرجع نفسه - الصفحة نفسها.

حقوقهم الطبيعية، ولعل من أهم أولئك المنادين بهذه الإصلاحات في بلاد الصين القديم المعلم الأكبر كونفوشيوس "لقد كان معلماً صالحاً ويحب أن يعلم ولكن طموحه الحقيقي كان يرمي إلى تغيير العامل بوصفه رجل دولة عملياً"[1] ولكن مع الأسف لم تتح له هذه الفرصة أبدا.

والواضح جدا من خلال تعاليم كونفوشيوس أنه آمن بالمواطنة العادلة ودافع عنها ودعا إلى إقامتها من خلال العدالة والقيم النبيلة فقد "إعترف بوضوح وأصر من وقت لآخر على ضرورة التربية العامة الشاملة واعتبر حق المواطنة المستنيرة أساسا ضروريا للدولة"[2] ، كما "كان يهدف من وراء نسقه الأخلاقي تحقيق غاية، هي الوصول بالفرد إلى أعلى درجات الكمال الإنساني وهي الوصول إلى Chun Tzu الرجل النبيل"[3]، وأنا لم أجد صعوبة مطلقا في التقدير بأن هذا الرجل النبيل ليس أي أحد آخر غير المواطن النبيل.

كما انه تعرض إلى نظام الحكم بالنقد وأوضح "بأن الحكومة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم. وكان يعتقد أن هذا لن يتحقق إلا إذا تولى شؤون الحكم أعظم الناس كفاية في البلاد"[4]، "والحاكم عند كونفوشيوس يقوي سلطانه بتوفير ثلاثة عناصر أساسية، هي الإقتصاد والجيش وثقة الشعب ولكن حكمه لا يتأثر كثيراً بحدوث خلل في العنصرين الأولين على حين يعتبر أن فقدان الحاكم ثقة الشعب

---

[1]- كريل .هـ.ج- الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونج – ترجمة، عبد الحليم سليم – الهيئة المصرية العامة للكتاب- [د ط]- 1998- ص 68.

[2]- المرجع نفسه - ص60.

[3]- هالة أبو الفتوح أحمد- فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة- [د ط]- 2000م- ص 59.

[4]- المرجع نفسه - الصفحة نفسها.

يمثل الضربة القاتلة"[1]، ومن توجيهات كونفوشيوس للحكام الصالحين "على الحاكم أن يرأس الناس في وقار فيحترموه، ولكن عطوفا عليهم رحيما بهم حتى يخلصوا له. وليقدم الصالحين، ويعلم العاجزين، فيحرصوا أن يكونوا فضلاء"[2] .

لقد كان كونفوشيوس إيطيقيا رغم أن الكثير يصفون نظرياته السياسية ياليوتوبيا، كان ينطلق من الواقع الذي يعيشه حقا ويهدف إلى تغييره هو بذاته كما يحياه وكما يعيشه ليس كما يتمنى أن يكون، ف"على الرغم من أن كونفوشيوس قد وضع مثالية أخلاقية للفرد إلا أنها كانت مثالية مشتقة من واقع الحياة الإنسانية، أي أن الأساس الذي اعتمد عليه في وضعها هو دراسة الطبيعة البشرية. وبذلك أصبحت هذه القيم الأخلاقية لا تلقي بالإنسان في عالم آخر ... وإنما كانت أخلاقا توجه سلوك الفرد نحو هذا المجتمع الذي يعيش فيه"[3]، للوهلة الأولى قد يتبادر إلى الأذهان أن هناك تناقضا في وصفنا مواطنة كونفوشيوس أنها ايطيقية تم لم نلبث أن وجدنا من ينعتها بذلك.

هي أحلام عريضة إذن وتطلعات نبيلة من رجل أثر في الكثيرين من أتباعه، بل مازال يؤثر حتى اليوم ولكنه لم يؤثر بنفس القدر في الحياة العامة حوله، ولم يتمكن من الإرتقاء بحياة المواطن الصيني البسيط إلى مصاف المواطنة الحقة، وهو وجه آخر من وجوه الشبه بين الواقعين الهندي والصيني، فقد "أحرج كونفوشيوس مجموعة ضخمة من الشهداء ... مات بعضهم كثوار هبوا للحرب ضد الطغيان. وكان هذا مصير وريث كونفوشيوس نفسه في الجيل الثامن، وقد مات غيرهم على

---

[1]- إبراهيم أحمد شلبي - مرجع سابق- ص62

[2]- إمام عبد الفتاح إمام- الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم- مرجع سابق- ص141.

[3]- د/ هالة أبو الفتوح أحمد- مرجع سابق- ص59.

يدي منفذي حكم الإعدام لأنهم تجاسروا على العمل بوصية كونفوشيوس بنقد أي حاكم مخطئ دون أن يخشوا أحدا من أجل الصالح العام"[1].

قيم المواطنة في الفلسفة اليونانية :

بعد محاولتنا تحسس معالم المواطنة سلوكا معاشا في الحضارات الشرقية القديمة، لم نكد نعثر إلا على عدد لا بأس به من النصوص التي أشادت بالتعامل الأخلاقي من طرف الحكام تجاه محكوميهم، وثمنت قيمة المساواة والعدالة بين البشر، إلا أن سلوكا إطيقيا واقعيا يُجري تلك النظريات مجرى الممارسة الحية، لم نجد منه ما يستحق الذكر، وهو ما حدا بالكثير من مؤرخي السياسة وفلسفتها إلى الإدعاء أن المواطنة الحقة لم ترى النور إلا مع الفلسفة اليونانية إذ "أن أقرب معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق والذي شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجا له"[2].

أما عن مفهوم المواطنة في العصور الإغريقية والرومانية على العموم فهو يشير إلى كل إنسان مدعو بثروته أو بجاهه إلى ممارسة سلطة سياسية وتسيير شؤون المدينة. ولكن قبل حتى أن يتشكل هذا المعنى بملامحه الجلية والنهائية في المخيال اليوناني كنا نستطيع أن نتلمس بذور الإنصباط الأخلاقي والإنقياد التام للقوانين داخل الدولة خاصة من طرف من كانوا ينظرون لها ويعتبرون أنفسهم ولو بشكل رمزي الأجدر بأن يقتدي بهم الآخرون، وهم الفلاسفة، ولم يكن ذلك الإنضباط الأخلاقي أو الإنقياد للقوانين من باب الخوف من العقاب أو القصاص، بل اعتبروه تجليا مقدسا من تجليات المواطنة في وجهها العملي.

---

[1]- كريل .هـ.ج- مرجع سابق- ص53

[2]- الكواري علي خليفة- مرجع سابق- ص16

المواطنة من الميتافيزيقا إلى الإطيقا.

"إعرف نفسك بنفسك"[1] لم تكن هذه العبارة التي وجدها سقراط (Sōkrátēs) (Σωκράτης) (469ق م- 399ق م) محفورة على جدار معبد دلفي، منطلقه نحو إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض فحسب بل كانت بمثابة الانقلاب حتى في فهم الفلسفة ذاتها وأظن أنها أعطتنا إلى جانب ذلك نمطا فريدا من المواطنة، "لقد كان سقراط يقدس الحكمة والأخلاق والسياسة وكان جريئا في آرائه وفلسفته العقلانية، وكان أول من بنى منهجا لنفسه وحول الفلسفة من فلسفة غيبية إلى منهج يهتم بشؤون الحياة وإلى منطق فكري يعتبر الإنسان مركز الوجود"[2] .

تلك المواطنة كان يجسدها سقراط كما يعرضها أفلاطون في محاورة (أقريطون) (Crito)، وبصورة دراماتيكية بل مثالية حالمة يتصور سقراط محادثة له مع الدولة والقوانين وكيف أنها تؤنبه إذا حاول الفرار من حكم الإعدام الذي سلط عليه من طرف أثينا عام 399ق م وكيف أن كلا من القوانين والدولة سوف تتهمه بأنه سيهدمها وسوف يقضي عليها إذا هو فر من وجه العدالة حتى ولو كانت هذه العدالة ظالمة ومجحفة في حقه، "لقد مجد سقراط القانون إلى درجة القداسة ونظر إليه نظرة مختلفة عن نظرة السوفسطائيين، السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس(Protagoras) (490ق م-420ق م)قرروا أن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الإتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان

[1]- أفلاطون- محاورة فيدون أو خلود النفس- تع.زكي نجيب محمود- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة- 1966م- ص97.

[2]- عبد المجيد عمراني - محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي- منشورات الحبر-الجزائر - ط1- 2008م - ص21

في حين يرى سقراط أن القانون حقيقة مطلقة ثابتة مصدرها إلهي وطاعته واجبة فالقانون رمز للعقل يجب أن يسود وينظم الفوضى"[1].

هذا هو فهم سقراط للمواطنة فهو يقايض مواطنته بحياته فيقبل أن يعدم (ظلما) ولا يقبل أن يظهر أمام مواطنيه مقصرا في مواطنته وهكذا تجرع السم ومات في سكون دون أن يقبل فرصة الهرب التي هيئت له.

لقد حسم سقراط منذ البداية موقفه من السياسة "فرفض منها ما لا يقوم على العلم والفضيلة، ونشد النظم السياسية التي تتقيد بالقوانين العادلة، وتهدف إلى تحقيق الفضائل والخيرات الأخلاقية السامية"[2]، هذه هي إذن الدوافع المباشرة امام رفضه وانتقاده للديمقراطية وهي أيضا السبب الذي جعله يقف شامخا أمام حكمها عليه بالإعدام، إذ الحكمة والعلم والمعرفة والفضائل الأخلاقية لا تتوفر لمن هب ودب من عامة الناس، ولا لحكم الطغاة القائم على تسلط الأقوى.

وحتى إن كان أرسطو بعده بسنوات سيجسد صورة مخالفة تماما للصورة التي جسد بها سقراط مواطنته، وفي نفس الموقف تقريبا فإن أرسطو يفضل الفرار هذه المرة ومن نفس المنطلق إذ أن مواطنته لا تسمح له بان يهيئ لأثينا أن ترتكب نفس الخطئ في حق الفلسفة مرتين.

إن ظاهر الموقفين يوحي بأن السلوكين مختلفين تماما فأحد المواطنين انقاد وسكن والآخر فر من وجه العدالة، أما نحن فلا نرى في الصورتين إلا وجهين لنفس العملة، مواطنة صادقة وسلوك رفيع في الحالتين وما جعله يبدوا لنا مختلفا إلى ذلك

[1] - أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان- دار مطابع الشعب- [د ط]- 1965م- ص105.
[2]- مسعود طيبي - الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين-دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع- الجزائر-[د ط]- 2007م- ص346.

الحد، هو المرجعية الفكرية لكل موقف منهما، فالأول كان مثاليا أما الثاني فقد كان إيطيقياً واقعياً.

وفي محاورة لسقراط مع غلوكون (Glaucon) (409ق م-389ق م) في الجمهورية يتحدثون عن مدينة مثالية ومواطنة مثالية هي ذاتها التي سعى سقراط جاهدا لأن يوجد لها موطئ قدم في الواقع رغم إقراره أنها لا توجد إلا في السماء في حوار يقول في نهايته في إجابة عن تساؤل لـ غلوكون:" فهمت أنك تعني أن يكون حاكما في المدينة التي وضعنا أسسها نحن والتي لا توجد إلا في عالم الفكر لأني لا أعتقد أن لها مثالاً على وجه الأرض، فيرد سقراط في السماء لها مثال مدخر ونموذج يراه من يبتغيه فينسج على منواله، أما هل يوجد لها مثيل على الأرض أو هل يمكن أن يوجد في الواقع يوما من الأيام فأمر غير ذي بال لأن الرجل الحكيم يعيش على نظم مدينة السماء ويعرض عن كل ما عداها"[1] وهو بالتحديد ما كان يقوم به عندما كان يتجرع السم.

وهذه المواطنة التي من شأنها أن تبقى حبيسة الأوراق ورهينة أحلام أصحابها وآمالهم -حسب ما يعتقد المخالفون للمذهب المثالي- هي التي كرس سقراط نفسه لنقضها وبناء ذلك الضرب الواقعي من المواطنة والذي رآه أكثر فائدة وجدوى وإن لم تكن بنفس جاذبية مواطنة سقراط فهي أكثر عملية وأوفر حظا في أن تكون واقعا معاشا من طرف المواطن البسيط.

إن هذا التباين لم يكن أمرا عارضا وصدفة محضة جرت الرجلين إلى هذا الإختلاف الجوهري في شأن عد من الشؤون المركزية في مخيال الرجل اليوناني،

[1]- أديب نصور - مرجع سابق- ص27.

بل هو نتاج تباين ومفاصلة تامة في نمط التفكير دفع بالبعض إلى الإعتقاد بان اللاحق منهما اتخذ مهمة له وهدفا نقد ما جاء به السابق ونقضه.

"فقد ذهب أفلاطون إلى أن الفلسفة هي بحث عن الوجود الحق أي عالم المثل والكليات الأزلية التي يفصح عنها عالم الحس إفصاحا ناقصا ... ويأخذ أرسطو أول ما يأخذ على معلمه أفلاطون ازدراءه بعالم الحس – او الصيرورة- وانصرافه إلى البحث عن طبيعة الأشياء في عالم مفارق لهذا العالم، لا ينبئنا بنوع صلته بعالمنا هذا على وجه صحيح"[1] .

هذا الإختلاف بين التلميذ وأستاذه هو الذي أسس لنقل المفاهيم السياسية عامة ومفهوم المواطنة على الخصوص من الميتافيزيقا النظرية المثالية التي كادت أن تغتال السياسة والمواطنة كما اغتالت أثينا سقراط عبر طريقها إلى الإطيقا العملية التي سمحت لأرسطو بان يفر بجلده دون أن يسلبه ذلك حقه في المواطنة.

سقراط ينظر كذلك بالكثير من الإحتقار والإزدراء للديمقراطية ويحملها مسؤولية فساد الحياة العامة في أثينا، "أي شيء أشد سخرية من هذه الديمقراطية التي تقودها وتتزعمها الجماهير التي تسوقها العاطفة. هذه الحكومة التي تقوم على النقاش الشعبي، وهذا الإختيار المتهور المندفع"[2] .

احتقار سقراط للديمقراطية الهمجية الغوغائية هو الذي منعه من أن يستجديها العفو عندما قضت بإعدامه، رفض في تعال أن يناشدها الرحمة،" أغضب الطبقة العالية لأنه كان يمقت الأرستقراطية وما تجر وراءها من الإستبداد والظلم، فوجهت

[1]- فخري ماجد- أرسطو طاليس المعلم الأول- مرجع سابق- ص16.
[2]- ول ديورانت - قصة الفلسفة- تع: د/ فتح الله محمد المشعشع- منشورات مكتبة المعارف- بيروت-ط5-1985م- ص13.

إليه تهماً ثلاث: الأولى إنكار آلهة اليونان، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثالثة إفساد الشباب الذي فتن به والتف حوله التفافاً شديداً مأخوذا بسحر حواره"[1]

كره سقراط للأرستقراطية كان هو السبب الرئيس لإعدامه كما كان في الوقت ذاته مظهراً من مظاهر مواطنته الصالحة، كان بوسعه الإنخراط مع هذا المجتمع المتغول في لعبة الولاءات والتحالفات، فهو يسخر الشباب لخدمتهم وإعلاء مقامهم وتبجيلهم وهم يخلعون عليه قداسة خاصة ويغدقون عليه الأموال والعطايا، كان سيعيش حياة رغدة وفارهة ليس لأنه أرستقراطي بل بالعكس فقد كان فقيراً معدماً يعمل في صناعة التماثيل كما كان يفعل والده، بل كان يكفيه فقط أن يقبل بحياة الفطريات من المخلوقات. هنا نتعلم من سقراط أن المواطن الصالح لا يقايض بمواقفه ولو تعلق الأمر بأن يقف أمام الوجود بأسره، أما أن يكون ثمن هذا الموقف هو الإعدام فهذا موقف يسمو بالمواطنة إلى عوالم الميتافيزيقا، "وهكذا يتضح لنا أن قيمة سقراط في الفلسفة تتصل بمنهجه، كما أن قيمته في الحضارة الإغريقية تتصل بشخصيته، فقد كان معلم الإغريق في مرحلة الفكر والنضج. كما كان هوميروس معلمها في مرحلة الأسطورة أو الطفولة ولا شك أن أثينا أخطأت في حق سقراط حينما أعدمته"[2] .

لقد كان آخر ما نطق به ذلك المواطن الصالح قبل أن يفارق الحياة "أنا مدين بديك إلى إيسكيو لابيوس يا كريتو فرده إليه ولا تهمل"[3].كأنها يسطر ملهاة تجمع بين الحزن والفرح، بين الضحك والبكاء هي الملهاة المأساة، التي تصور الديمقراطيين

---

[1]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود- قصة الفلسفة اليونانية- مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة- ط2- 1935- ص110.

[2] - أحمد صبحي - في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية)- مؤسسة الثقافة الجامعية- ص94-95.

[3]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود- المرجع السابق- ص117.

الجدد يتمتعون بحياة مجتزأة وهم يعدمون سقراط ويعلمون في الوقت ذاته أنه سيكون أطول منهم عمراً، وهو أيضاً كان يعلم ذلك ولهذا لم ينشغل كثيرا بذلك الموت بقدر ما انشغل بديك كان في ذمته لأحد مواطنيه، وهو يحرص على أن يرده إليه قبل أن يفارق الحياة إلى ذلك الميلاد الجديد.

ولعل ثورة سقراط على جبهتين، السفسطائيين من جهة والأرستقراطية في ثوبها الجديد من جهة ثانية جعلته يحزم أمره ويجزم أن المواطنة الحقيقية هي مصلحة الجماعة لا مصلحة الفرد "إن مصلحة الفرد تتفق مع مصلحة المجموع وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام وهو هنا يصرح بالمفاهيم الديمقراطية ويهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادى به السفسطائيون، كما يرى سقراط أن الحاكم يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً، وكان يثور إذا رآى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة أو الإتفاق أو الظروف والملابسات"[1].

وكنتيجة لهذا الجهد الكبير من قبل سقراط "فإننا إذا قارنا المائة عام السابقة على موت سقراط في أثينا بالمائة اللاحقة عليها. ففي نفس المدينة تلك فإننا نخرج بانطباع أن تحولاً قوياً قد حصل"[2]

[1]- عبد المعطي محمد علي- الفكر السياسي الغربي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- [د ط]- 1985م- ص43.
[2] - محمد الجبر - الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجاً)-مطبعة جوهرة الشام- نشر دار دمشق- دمشق، سوريا- ط1- 1994م- ص28.

اليوتوبيا والمواطنة:

مفهوم اليوتوبيا:

"اليوتوبيا كلمة يونانية (outopos) مركبة من (ou) وتعني (no) أي ليست و (topos) وتعني أي مكان (place) والكلمة ككل تعني (no place) وعليه تصبح اليوتوبيا ليست مكاناً أو اللامكان"[1].

وفي اللغة العربية "كلمة (طوبى) أو (الطوبى) هي مصدر بمعنى الطيب والتي أصلها (طيبي) قلبت الياء واوا لسكونها بعد الضمة، وهي أيضا جمع (الطيبة) بالكسر وهو من نوادر الجموع"[2].

والدلالة المشهورة لكلمة طوبى عند جمهور المسلمين هي شجرة في الجنة ظلها مسيرة مائة عام وهناك بعض الروايات تفسر كلمة طوبى بالجنة أو أرض الأحلام، وقال سعيد بن جبير طوبى هو اسم الجنة بالحبشية، والجنة مكان غير موجود في مكان أرضي بل كمال يطمح إليه الإنسان

وهذا يدفعنا إلى الإعتقاد أن كلمة طوبي هي مصطلح عالمي لا يقتصر على لغة بعينها أو أمة بذاتها، فقد وجدت في التراث الحضاري واللغوي للكثير من الأمم والشعوب.

ومن بين أول اليوتوبيات التي عرفها الإنسان هي يوتوبيا أفلاطون الفيلسوف اليوناني الشهير، وجاز لنا أن نسميها يوتوبيا لاشتمالها على معظم خصائصها، فهو

---

[1]- جميل صليبا - المعجم الفلسفي – ج2-مرجع سابق- ص24.

[2]- عبد الله البستاني - البستان (معجم لغوي)- ج2- المطبعة الأميركانية- بيروت- 1930م.

بذاته يقر أنها كلما فارقت المحسوس كانت أمثل وكانت الثقة بها أكبر وكانت معطياتها أوضح وأكمل.

أفلاطون والمواطنة المثالية:

"ليست فلسفة أفلاطون(Platon) إلا صدى للأزمات العنيفة التي توالت على حياة مدينته الخالدة أثينا، بل هي ثمرة فترة عصيبة من تاريخها. فترة حرب المورة (البيلوبونيز) التي مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد"[1]، وتشير الدكتورة أميرة حلمي مطر في هامش تعليقها على حرب البيلوبونيز على أنها حرب قامت بين أثينا وأسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتدت سعيرها إلى باقي مدن شبه جزيرة مروة.

وإذا اتفقنا أن الفيلسوف ليس إلا واقعه ملخصا في فكره فلن يفلت فكر أفلاطون أبدا من واقع الحرب الدامي وكذلك سنجد نظرته للسياسة عامة وللمواطنة خاصة، إذ أن المشكلة الحقيقية في فلسفة أفلاطون هي في واقع الأمر مشكلة سياسية من الدرجة الأولى، ولقد عالج أفلاطون السياسة في كتابين هما: الجمهورية وهو من مؤلفات الشباب وفيه يبين كيف ينبغي الحاكم للفيلسوف أن يحكم بالعقل والعدل، وما هي شروط الدولة المثالية؟. إضافة إلى الدساتير القائمة مزاياها ومساوئها أو عيوبها وهو من كتب الشيخوخة ، وفيه يقدم لنا أفلاطون ما يمكن أن نسميه وضعا للحكومة الواقعية أقرب إلى حال الإنسان.

ويلاحظ أن الغاية واحدة من الكتابين وهي إنشاء مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع لأن كلا من الفرد والمجتمع متكاملان لا يحكم احدهما إلا بالآخر.

[1]- أميرة حلمي مطر - جمهورية أفلاطون- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مهرجان القراءة للجميع – [د ط]- 1994م- ص5.

فعدالة الفرد هي عدالة الدولة والعكس وهذا يعني أيضا أن علم السياسة وعلم الأخلاق لا ينفصلان. "ونقطة البدء في يوتوبيا أفلاطون كما هو الحال في كل يوتوبيا هي فساد الأوضاع السياسية فسادا قائما يؤدي إلى اليأس من إصلاح الواقع، فتكون نقطة البدء من المثل الأعلى لا من الواقع، من العقل لا من التجربة، وبذلك يكون أفلاطون متمشيا مع فلسفته المثالية. المثل حقيقة، العالم الخارجي أشباح. اليوتوبيا صلاح والواقع فساد"[1]

أفلاطون ذلك التلميذ الذي رأى أستاذه يتجرع السم أمام عينيه، أستاذه الذي حاول أن يحمل النور إلى أثينا فحكمت عليه بالإعدام،لحظات عصيبة وأي لحظات يرويها أفلاطون بالكثير من المرارة والحنق نكاد نحسها تتقاطر من كلماتها تقاطر المطر "لقد تمالك معظمنا شعوره حتى ذلك الوقت، ولكن عندما شاهدناه يشرب ورأيناه أيضا ينتهي من مشربه لم نعد نقدر على تمالك شعورنا واحتمالنا، وانهمرت دموعي على الرغم مني فغطيت وجهي وبكيت على نفسي لمجرد تفكيري في مصيبتي لفقدي مثل هذا الصديق"[2]. جرح غائر ذلك الذي سببته له الديمقراطية، فإذا عد أستاذه شهيدا للمواطنة فإن المواطنة قد قتلت أفلاطون مرتين، فأجهزت عليه من الوريد إلى الوريد إلا أنها لم تقض عليه بل تركته صريعا يتخبط لا هو بالميت المستريح ولا هو بالحي كما يحيا الناس،"خاب رجاء أفلاطون في كل ما هو حوله وعارض الديمقراطية التي أعدمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشية الطغاة

[1] - أحمد صبحي - مرجع سابق- ص100.
[2]- ول ديورانت - مرجع سابق- ص17.

الثلاثين وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالإعتماد على الفلسفة"[1] فلا عجب إذن بعد ذالك إذا غادر أفلاطون الأرض وبحث عن العدالة والمواطنة في السماء.

"لقد كان في الثامنة والعشرين عند موت سقراط، وترك هذا المصير المحزن أثرا على كل تفكير التلميذ، وملأه احتقاراً للديمقراطية وكراهية للجماهير والجموع التي ولدتها في نفسه نشأته الأرستقراطية، وساقه إلى قرار يستدعي ضرورة القضاء على الديمقراطية واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل من الرجال. وقد أمضى حياته وعمره باحثاً عن وسيلة تهديه إلى اكتشاف أعقل الرجال وأفضلهم وإقناعهم وتمكينهم من الحكم"[2] ،

لقد اصطدم الأرستقراطي الصغير،الشاب الوسيم والجندي البارز أفلاطون-وهو في مقتبل عمره- بصروف الحياة الصعبة التي شكلت وعيه وصاغت تفكيره صياغة خاصة ومفارقة للمألوف، بل مفارقة للمحسوس والملموس ودفعته دفعاً إلى البحث عن مواطنة أكثر اعتدالاً في عالم آخر هو عالم المثل.

يعتقد أفلاطون أن العدالة كانت ستكون مسألة بسيطة لو كان الناس بسطاء، ويقدم تصوره السلس الممعنة في السطحية والبساطة لحياة الناس كما يتمناها هو طبعا لا كما واجهها واقعاً، حياة ينطلق فيه الإنسان من عناصر الحياة البسيطة ويعتمد عليها في قوته وقوت عياله، البسمة ترتسم على شفاه الجميع، والكل يلهجون وبدون انقطاع بالشكر والثناء على الآلهة، ولكن يعود –مثل الذي أستيقظ من حلم جميل- فيطرح على نفسه أسئلة قاسية وصعبة،لماذا لم تتحقق هذه الحياة البسيطة في حياة

[1]- أميرة حلمي مطر - جمهورية أفلاطون- مرجع سابق- ص8.
[2]- ول ديورانت - مرجع سابق – ص19.

الإنسان؟ ولماذا لم تتحقق هذه الحياة المثالية في حياة البشر وتبرز في خريطة العالم؟. الظاهر أن مهمة أفلاطون في كل ما سيأتي بعد ذلك سوف تتمحور حول إيجاد أجوبة لهاته الأسئلة المحرجة حقاً.

"اتبع أفلاطون المنهج العلمي في كتابه الجمهورية حتى تكون بذلك صورة لدولة مثالية وليس مجرد وصف لدولة قائمة، على الرغم مما قد يبدوا في ذلك من التناقض فمن المؤكد أن أفلاطون في كتابه الجمهورية يصور المدينة الفاضلة لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال "[1]، ولا شك أن أهمية هذا المنهج العلمي تتجلى في قدرة الإقناع بما لا يُقتنع به عادة وهنا يتمثل في إخضاع مفاهيم واقعية في أساسها إلى الكثير من التجريد وتحويل صور مكثفة من التعامل المادي إلى صور شفافة مفعمة بالميتافيزيقا والإقناع بها وبأنها موجودة فعلاً حتى غدت مثالاً يُحتذى ونسج البعض على منواله، فدولة أفلاطون يجب أن تكون الدولة بالذات أي الدولة من حيث هي الكاملة، الفاضلة، المطلقة أي الدولة المثالية أو النموذجية لجميع الدول، وليس مجرد وصف لنظم الدول القائمة، أما إمكانية تحقيق هذا النموذج فذلك مسألة ثانوية عنده وليس من شأنه أن يبحث في ذلك.

العدالة في الدولة المثالية:

في الجمهورية يدير أفلاطون حوارا حادا ومستفيضاً بين شخوص رفاقه حول تعريف العدالة وكأني به يقصد العدالة لذاتها لا غرضا طارئاً أو وسيلة من وسائل الدولة بعد ذلك، عرض في هذا الحوار الكثير من تعاريف العدالة التي توهم الناس أنها هي الصواب ليصل بهم إلى نقدها مستعينا بأسلوب أستاذه التهكمي التوليدي، وقد

[1]- نور الدين حاروش - تاريخ الفكر السياسي- دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع-[د ط]- 2010م- ص73

قصد إلى عرضها جميعا ثم نقدها جميعاً، حتى يصل إلى الوجود من العدم وإلى المعرف من المجهول "إن للعدالة في ذاتها قيمتها وأنها الخير للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان السعادة"[1].

أليست العدالة موجودة في الدولة؟ أليست العدالة موجودة في الفرد؟ أليس الفرد جزء من الدولة إذن يكفي أن ننظر إلى العدالة في الدولة لكي نتبين حقيقة العدالة في الفرد.

و "جوهر العدالة عند أفلاطون هي الفضيلة وهي توازي مجموعة الفضائل التي تنظم الحياة البشرية العامة والخاصة، ويعني ذلك أن يؤدي كل فرد في الدولة ما عليه من التزامات وواجبات بحكم موقعه وبحسب حالته الطبيعية"[2].

ويبدأ أفلاطون محاورة الجمهورية بتعريف العدالة على اعتبار أنها الركيزة الأساسية لبناء الدولة المثالية، إذ قدم العدالة في ثلاثة تعريفات فندها جميعها ليبني مفهومه الجديد للعدالة.

-التعريف الأول هو أن العدالة اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الموروثة أو الجارية، لكن هل أتى أفلاطون إلا ليثور على التقاليد الموروثة، وهدم القديم المعلول وإزالة قواعد التقاليد البالية، خاصة عندما امتطى صهوتها السفسطائيون واستعملوها مقدمات في منهجهم المتأرجح.

---

[1]- أميرة حلمي مطر – جمهورية أفلاطون- مرجع سابق- ص19،20.
[2]- نور الدين حاروش - مرجع سابق- ص76.

- أما التعريف الثاني فهو تعريف ثراسيماخوس القائل بأن العدالة هي تحقيق مصلحة الأقوى. أو القوة هي الحق، إذن أي قوة هذه التي يقصد وفي أي مجال هي؟ وهل هذه القوة ثابتة مستقرة أم هي متقلبة ومتغيرة، ونحل نعلم أن لا قيمة إلا الثبات.

- وثالث التعريفات هو أن العدالة تشير إلى اتفاق الناس فيما بينهم على أن لا يظلم أحدهم الآخر، وهذا أمر مستحيل، وثمرة اتفاق الناس أفضت إلى أول جريمة إنسانية باسم الحرية واتفاق الناس، اتفاق الناس هو الذي أعدم سقراط.

إذن يرفض أفلاطون كل هذه التعريفات ويرى أن العدالة هي الحكمة وأن العادل هو الحكيم الصالح.

وهذا يعني أن تقسيم المجتمع إلى طبقات وإخضاع كل طبقة من طبقاته للوظيفة المناسبة لها والعمل الملائم ليس هو من قبيل الظلم أو التجني بل هو عين العدالة، إذ من المعروف أن البشر يختلفون من حيث قواهم الجسدية والعقلية والفكرية ولكن إذا قام كل واحد بوظيفته التي تتناسب مع خصائصه علما أن الإختلاف يؤدي إلى التكامل والإنسجام، وإذا انطلقنا أيضا من حقيقة أن الإنسان مهما كانت قدراته لا يستطيع تلبية حاجياته بنفسه، فبهذا وبهذا فقط تعم السعادة وتتنتشر العدالة،

ولعل ما سبق يدفعن إلى عرض تلك التصنيفات والتقسيمات التي يقترحها أفلاطون لضمان العدالة الإجتماعية في ربوع الجمهورية.

المواطنة المثالية أساسها التفاوت لا المساواة.

" وكذلك يؤكد أفلاطون إنقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة، ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها

بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى"[1] ، والعدالة في هذا أن تلتزم كل طبقة من الطبقات الثلاث بوظيفتها ومهمتها دون التطلع إلى وظيفة غيرها، ودون أن تتكل على غيرها من الطبقات لتقوم بدورها، إذ "تضيع العدالة في رأي أفلاطون لو شارك الإسكافي والنجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم"[2].

وكأني بأفلاطون إما عن قصد أو عن غير قصد يقوض من خلال هذا الطرح الهيكل الأساسي للديمقراطية التي تشترط أول ما تشترط التكافؤ المبدئي بين المواطنين، إذ ذلك التكافؤ يصبح معدوما تماماً عندما يتم تصنيف أفراد المجتمع تصنيفا نهائيا، ثم يضفى على ذلك التصنيف طابع الإلزام وتترتب على أساسه المهام والصلاحيات، بعد أن كانت مهام الحكم والقضاء تسند بالإنتخاب والقرعة لتكريس المساواة بين الجميع، واعتماد رأي الأغلبية العددية في كل رأي.

شيوع النساء والأولاد طريق المواطنة المثالية:

لجأ أفلاطون إلى إلغاء تكوين الأسرة لما لها من حقوق وواجبات وارتباطات على رب الأسرة تعيقه في تأدية وظائفه والتفرغ لها، إذ "يعتبر الملكية الخاصة بما فيها الأسرة المصدر الرئيسي للنزاع المستمر الذي يهدد وحدة المجتمع ويقترح البديل في نظريته الفلسفية المتمثلة في الجمهورية كالمدينة الفاضلة. ويحرم فيها الجنود المحاربين والقادة من حق التملك وتباح مشايعة النساء وتتولى الدولة تربية الأطفال"[3]

---

[1]- أميرة حلمي مطر – جمهورية أفلاطون- مرجع سابق- ص 24.

[2]- المرجع نفسه –ص 25.

[3]- عبد المجيد عمراني - مرجع سابق-ص27.

فالملكية الخاصة تجعل الأفراد يتنافسون بل ويتعارضون فيما بينهم، كما تولد لديهم ميلا إلى تفضيل مصالحهم الخاصة على المصلحة العامة "لذلك قرر أفلاطون حماية للدولة تجنب هذا بإلغاء حق الملكية بالنسبة لطبقتي الحكام والفلاسفة وهذا الإلغاء يؤدي إلى الاستقرار وعدم حدوث تخلخل اجتماعي، بالإضافة إلى أنه يجعل أفراد هاتين الطبقتين أكثر تفرغا لوظائفهم العامة"[1]

أما بالنسبة للمرأة فقد دعا إلى تحريرها من تبعية الرجل وقصرها على العيش مع رجل واحد، إذ "لم يقتصر مخطط أفلاطون على شيوعية الملكية بل تعدى ذلك إلى شيوعية الزوجات وكلا الأمرين في تصوره يتفقان منطقياً مع الهدف الذي كان يصبو إليه فكان يريد ألا ينشغل حكام دولته المثالية بما يلهيهم عن عملهم أو بما يغريهم عن السعي وراء مصالحهم الذاتية، وحرمانه لهم من الملكية يعود إلى اهتمامهم بها يعتبر انهماكاً، كما أن رغبتهم بها يعد نوعاً من الإغراء"[2].

ويرى أنه يجب إشاعة الإختلاط بين الرجال والنساء حتى لا يعرف الأطفال آباءهم ولا الآباء أبناءهم، فتتولى الدولة تربية الأطفال جميعاً وإعدادهم، ولكن هذا لا يعني إطلاق العملية الجنسية على عواهنها دون قيد أو شرط فقد وضع لذلك ضوابط وحدوداً "بحدوث الجماع بين أصلح الأشخاص من الجنسين، وهذه الصلاحية تأتي من عوامل عديدة وراثية وغير وراثية، فمثلا طبقة الحراس يكون ناتج جماعها أقوى

---

[1]- إبراهيم أحمد شلبي - مرجع سابق- ص111.

[2]- أرنست باركر- النظرية السياسية عند اليونان- الجزء الثاني- تع :لويس اسكندر- مؤسسة سجل العرب- القاهرة- [دط]- 1922م- ص73.

الرجال، وأكثر الأجسام صحة يكون لها تأثير على ميلاد أصلح الأفراد وأجمل النساء يلدن أجمل الأطفال"[1].

فإلغاء الزواج إذن ومنع قصر النساء على الرجال لا يعني إطلاق الشهوات، بل إخضاع العملية الجنسية لضوابط وقوانين هي بقدر ما تلغي خصوصية هذه العلاقة وتتعدى على رغبة كل من الرجل والمرأة، فهي تحول العلاقة الجنسية ورغبة الجنسين في التواصل إلى قانون صارم " ومن ثم يكون إنجاب الأولاد وظيفة عامة يقوم النساء بها، وما يلدن من أطفال يكون للدولة وليس لهن، ويكون المواطنون إخوة والمواطنات أخوات، وحيث أن هذه وظيفة عامة لذلك يتعين قيامهن بها طبقا لأحكام وضوابط معينة مثل أن يتم الجماع بالقرعة وبأمر الحاكم وتحت إشراف الكهول"[2]

ورغم هذا فللمرأة في الجمهورية الحق في مشاركة الحياة السياسية مع الرجل وتقلد مناصب عامة ولها الحق في التعلم، بل يمكنها حتى أن تشتغل في منصب الفيلسوف أو الحكيم، وهو مع هذا كله يرى أن وظيفة المرأة الأولى والأساسية هي إنجاب الأولاد على اعتبار أنه لا أحد يستطيع القيام بهذا الدور عنها، في حين أن الرجل يمكنه أن يشاطرها أو أن يحمل عنها مسؤولية الشأن العام.

وتعليم الأولاد المشاع أمر إجباري تتكفل به الدولة وينقسم منهاجه التربوي إلى قسمين أساسيين:

01- التعليم الأولي: يشمل تدريس الأطفال حتى سن العشرين وينتهي عند بداية الخدمة العسكرية ، تقدم للتلاميذ من خلاله أنواع الأدب والشعر الرفيع

[1]- المرجع نفسه - ص112.
[2]- إبراهيم أحمد شلبي - مرجع سابق- ص112.

02- التعليم الأعلى: ويقتصر على المتفوقين الذي اجتازوا التعليم الأولي بنجاح من الذكور أو الإناث ويمتد حتى سن الخامسة والثلاثين وفيه يتلقى المتعلمون علوما مختلفة كالهندسة والموسيقى والفلسفة وهم إبتداء من هذا السن يكون بوسعهم شغل المناصب العامة كما تعتبر الرياضة البدنية والموسيقى منه أهم وسائل التربية في هذه المرحلة.

"وعلى هذا يدين أفلاطون المنزل العائلي بأنه مركز الإنعزالية حيث تزدهر الغرائز الأنانية وحيث يودع الرجل أي شيء يقتنيه، ويحتفظ فيه بزوجة خاصة وأطفال ينجبهم منها، وحيث يكون لديه ملذاته وآلامه الخاصة، ويدينه أيضاً لأنه مكان لقبر المواهب. وتعجيز القدرات، تبعثر فيه الزوجات جهودها العقلية في خدمة موائد الطعام، وتكثر فيه الفعال الحقيرة كتملق الفقراء للأغنياء، كما يقاسي فيه الرجال من عناء تربية الأبناء والحصول على المال اللازم لشراء حاجيات الأسرة"[1].

حاكم اليوتوبيا الفيلسوف:

قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات وهو يوضح هذه الطبقات الثلاث في جمهوريته فيقول: "إن من الصحيح أنكم جميعا يا أهل هذا البلد إخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولائك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، ولهذا كان هؤلاء أنفسهم، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس"[2]، هي نظرة أسطورية ولكنها هي التي أسست لفلسفة أفلاطون في السياسة

[1]- أرنست باركر- مرجع سابق - ص77.
[2]- أفلاطون- الجمهورية- ص115.

والمواطنة برمتها، "وهذه الطبقات الثلاثة في رأي أفلاطون متساوية أمام القانون والدولة، وكل طبقة لها وظيفتها الأساسية تقوم بها في مجال اختصاصها"[1]

1- طبقة الحكام:

ومهمتها الرسمية هي السهر على المصلحة العامة، وهي أهم الطبقات لأنها تمثل الفلاسفة الحكماء وهم بذلك نخبة المجتمع، ويقابلها أفلاطون بمعدن الذهب في غلائه وقيمته وكذلك ندرته، كما يقابلها من قوى النفس النفس الناطقة أي العاقلة، وفصيلتها الحكمة ومركزها العقل.

2- طبقة الحراس والمحاربين:

مهمتها الدفاع عن الدولة والمجتمع، وفيها تتجسد الشجاعة والفضيلة، تقابل من المعادن معدن الفضة الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد الذهب من حيث القيمة ويتسم بالبياض والنقاء، أما قوى النفس التي تقابل هاته الطبقة فهي النفس الغضبية وفضيلتها الشجاعة ومحلها القلب.

3- طبقة العمال والفلاحين:

أي المنتجين ومهمتها تأمين ما يحتاجه المواطنون، ويضاف إلى هذه الفئة العبيد والأجانب وتقابل من المعادن معدن النحاس وهو أقل من الذهب والفضة شأنا، ولهذا فإن النفس الشهوانية هي ما يناسبها من قوى النفس ولا فضيلة لهذه الطبقة إلا فضيلة العفة وكف اليد وعدم التطلع إلى ما عند الآخر، أما محلها من الجسم فأسفل البطن،

[1]- عمراني عبد المجيد- مرجع سابق-ص25.

مكان أكثر الشهوات تحكما في سلوك الإنسان، ولا نصيب لهم في الحكم مهما كان الأمر لأن "هناك نبوءة تقول أن الدولة ستفنى لو حرسها الحديد والنحاس"[1]

وبناء على هذا التصنيف الإجتماعي لا يرى أفلاطون حاكماً لجمهوريته غير الفيلسوف الحكيم و"ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول او أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين. وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة، وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري"[2].

والحاكم الفيلسوف هو من لا يقف عند الظواهر المحسوسة بل يتجاوزها إلى أصولها المتعالية، فإذا كانت الحقيقة الحسية ترى أن أمراً ما جميلا أو خيراً فإن هناك ما هو جميل مثله أو أجمل منه، أو ما هو خير مثله أو أكثر منه خيرية ولكنها جميعاً إما جميلة جمالاً نسبياً أو خيرة خيراً نسبياً فلا حقيقة لهذا الجمال أو لهذه الخيرية ما لم تكن مفارقة لعالم الحس ومنتمية إلى عالم المثل، ومثال الكهف الشهير أفضل تصوير لوهم المعرفة الحسية والحقيقة الملموسة ما دمنا مأسورين ومقيدين ولا نرى إلا ظلال المعرفة منذ ولدنا ونحن مغتبطين بها ونحسبها الحقيقة، "وبما أن الفيلسوف وحده هو الذي تتجلى له الحكمة فيدرك الحقيقة المطلقة والخير العام، والسعادة الكاملة فلماذا لا يكون الفيلسوف في نظر أفلاطون هو الشخص الوحيد الذي يستحق حكم المدينة بكل جدارة لأنه بإمكانه محاكاة عالم المثل بمدينته فيعمها العدل وتعم أهلها السعادة"[3].

---

[1]- أفلاطون – الجمهورية- ص116.
[2]- أفلاطون- الجمهورية- ص
[3]- طيبي مسعود- مرجع سابق- ص355،356.

وإذا تساءلنا عن القانون أو الدستور الذي سيحكم بموجبه هؤلاء وإلى ما ذا سيستندون في اتخاذ قراراتهم و هل هناك من هيئة تشرع لهم أو تراقبهم فإن أفلاطون سيجيب بأن لهم الحرية التامة والصلاحيات الكاملة "هؤلاء الحكماء لا يخضعون في ممارسة السلطة لأي قيد خارجي، بل يكفي القيد الذاتي الذي يوجد لديهم والذي يتمثل في إدراكهم العقلي ومعرفتهم وبالتالي فضيلتهم"[1]، فهم دائما سيتخذون أصوب القرارات وسيكونون أبعد عن الهوى والذاتية وبالتالي سيضمنون تحقيق العدالة، وأظننا هنا أمام أرستقراطية الفلاسفة الحكماء الذين لا حسيب ولا رقيب عليهم هم يفعلون ما يشاءون وكيف يشاءون بل ولهم الصلاحية في تعيين موظفي الدولة السامين.

"ومع كل هذا حكم الملك الفيلسوف ليس حكما استبدادياً متسما بالعجز، فقد يكون الحاكم متحرراً من القانون المكتوب، إلا أنه لا يتحرر مما قد نسميه المواد الأساسية في الدستور، فالفيلسوف ليس من سلطته أن يغير من أوضاع الدولة بمحض إرادته. بل ينبغي أن يوفر لها الهدوء كالجسد الساكن ولاءً منه لمبادئه الأساسية"[2]

على السياسي أن يعرف ما الخير، وأن يتبين بالتالي ما يلزم لخلق دولة صالحة فيعرف تبعا لذلك ما يتطلبه إيجاد تلك الدولة الصالحة، كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة لا في صورها وأشكالها العارضة بل كما هي في صميمها أو في جوهرها.

---

[1]- شلبي إبراهيم أحمد- مرجع سابق- ص109.

[2]- أرنست باركر- مرجع سابق- ص51.

ومكن الشروط الواجبة النفاذ في الحاكم الفيلسوف "الإبتعاد عن ملذات الحياة وتحريرهم من الملكية الفردية ومن حب المال ومن تكوين أسرة، وتفرغهم بالتالي لخدمة المجتمع والدولة"[1]

[1]- حاروش نور الدين- مرجع سابق- ص75.

الفصل الثاني

الأخلاق ودورها في مفهوم المواطنة عند أرسطو:

إذا كان أرسطو قد ألف كتاب (علم الأخلاق) قبل أن يؤلف كتاب (السياسة)، فإنه يشير بذلك إلى حاجة الثاني إلى الأول وكأن أحدهما مقدمة ننطلق منها للوصول إلى الثاني، وهو ذاته يشير في كثير من الأحيان إلى أن الأخلاق هي سياسة الفرد، وأن السياسة هي أخلاق الجماعة، ويربط بين الأخلاق والسياسة برابطة قوية جداً.

ولهذا فإذا كان موضوعنا يتناول إطيقا المواطنة في فلسفة أرسطو، فإننا سنصبح ملزمين أكثر بالتعرف إلى جملة القواعد الإطيقية التي يستند إليها أرسطو من حيث هي قواعد إطيقية تنبني عليها رؤيته للأخلاق، ومن حيث هي المنطلقات النظرية للسياسة عنده، إذا سلمنا أن نظريته الأخلاقية جانب نظري، ونظريته السياسية هي الجانب العملي لها.

وعموما فإن الأخلاق الأرسطية مثلها في ذلك مثل الأخلاق اليونانية "مهما تعددت الصور التي عرضت على أساسها تمتاز بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب. على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، خصوصاً إبتداءً من كانط، فإذا كانت هذه الأخلاق تصنع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقاً لها فتقول له: (إفعل هذا لأنه واجبك)، فإن الأخلاق الأولى تقول له: (إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك) فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد"[1].

ويمكننا اعتبار أن هذه الخاصية هي الخاصية الأولى للأخلاق الأرسطية، وذلك لأنه هناك خاصية أخرى لا تقل أهمية عنها، وهي أن الأخلاق الأرسطية أخلاق عملية، "لقد وجه أرسطو الفلسفة اليونانية وجهة جديدة، تختلف عما كانت عليه لدى

[1]- عبد الرحمان بدوي - موسوعة الفلسفة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت لبنان -ط1- 1984م - ص122.

أستاذه أفلاطون، فقد حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعاً من الواقعية والمادية، ويعيد الثقة في هذا العالم المرئي المحسوس بعد أن كان مجرد ظل أو خيال لعالم الحقيقة والمثل عند أفلاطون"[1]، ونعتقد جازمين أن هذه السمة الأخيرة هي أهم سمة أضافها أرسطو للمنظومة الأخلاقية الإنسانية قاطبة، وهي التي حجزت له مقعده الأثير في ميدان الفلسفة الأخلاقية، وهو بالتحديد ما نقصده من خلال دراستنا الإطيقية للنظرية السياسية الأرسطية، أي الدراسة العملية التي تختلف عن ما كان يسوقه لنا أفلاطون رغم أهميته، وتعيد الثقة في العالم المرئي والمحسوس، لكي نقتنع في الأخير أن هناك نظاما سياسياً، ومواطنة واقعية يمكن أن نعيشها فعلاً، وليس فقط أن نتمناها.

"إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في الحياة، وهي فضائل تؤدي بدورها إلى سعادة الفرد والمجتمع، فالأخلاق ينبغي لها إذا أن تقدم الحلول للمشاكل السلوكية، وتقدم لنا المبادئ المعيارية التي على طريقها نميز بين الخير والشر"[2]، وهذا هو المشروع الأخلاقي الذي كان أرسطو يعمل عليه.

وسوف نحاول أن نتعرف من خلال هذا المبحث على قيمتين أساسيتين، ذلك لأنهما أساسيتان في البنية الأخلاقية عند أرسطو، وهو ما اكتشفناه من خلال مطالعتنا للعديد من المراجع التي جعلت من فلسفة الأخلاق عند أرسطو موضوعا لها، ومن جهة أخرى لما لهما من علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالأخلاق العملية عامة، وبالممارسة السياسية على وجه الخصوص، وهاتان القيمتان هما: قيمة الخير، وقيمة الفضيلة.

---

[1]- أبو بكر إبراهيم التلوع- الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي- منشورات جامعة قاريونس- بنغازي- 1995م- ص69.
[2]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

مفهوم الخير عند أرسطو:

بهدف تحديده لمفهوم الخير إستقصى أرسطو خطى من سبقه من الفلاسفة إلى ذلك، فخلص إلى أن نظرتهم قائمة على أن "كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه"[1]، وهذه الفكرة الأساسية هي التي ستحدد فيما بعد نظرتهم لشؤون المعرفة والإجتماع والسياسة، ولكن قبل ذلك سيكون لها أثر بالغ على تعريف الخير أصلاً، إذ يعرفونه على انه "موضوع جميع الآمال"[2].

وهذا التعريف حسب أرسطو، والناجم عن هذه النظرة اليونانية التي تجعل من الخير هدفا، ومن جميع ما يأمله الإنسان موضوعاً، من شأنه أن يضيع بالإنسان في اللانهاية، فلكل مقصد أو مبحث، ولكل تطلع أو أمل علماً يناط به، "وكما أنه يوجد عدد كبير من الأعمال ومن الفنون ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة"[3].

أفلا يمكنا حيال هذا وقد تشعب الأمر وكثرت أغرضه، أن نكون كالرماة الذين يقصدون هدفاً واحداً معيناً بذاته، أليس من الأفضل لنا أن يكون الخير متعلقاً بغاية واحدة عليا، نوجه إليها كل الإهتمام، وينصب عليها كل البحث، شريطة أن تكون هي المنفذ بعد ذلك إلى كل الغايات الأخرى التي هي فروع عنها، أو ناتجة عن تحققها.

---

[1] - أرسطو- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس- ص167،168.
[2] - المصدر نفسه- ص168.
[3] - المصدر نفسه- ص169.

ولن يتردد أرسطو في أن يجعل هذه الغاية العليا هي علم السياسة، فيقول في ذلك "نقطة أولى يظهر أنها بديهية وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى، بل العلم الأساسي، أكثر من جميع العلوم، وهذا هو على التحقيق علم السياسة"[1].

ورغم أن هناك من عارضه في هذا الإرتقاء بعلم السياسة إلى مرتبة العلم الأعلى، والعلم الأساسي وأكثر من جميع العلوم، فعلى الأقل لا يمكننا أن نتجاوز علم الأخلاق وهو الحري أن يتناول الخير والشر، وأصل السلوك الإنساني وطبيعته بين النسبية والإطلاق، علم الأخلاق هو الرقيب على كل سلوك إنساني.

ونحن نرى في هذا وبغض النظر عن الدفوعات التي ساقها أرسطو فيما يلي موقفه هذا من أن علم السياسة هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك، والتي يجب على أهل الوطن أن يتعلموها، وإلى أي حد، وما إلى ذلك. فبغض النظر عن كل هذا، نرى أن فلسفة أرسطو العملية جعلته يعتمد شخوصا يمكن الإحتكاك بها في الواقع، بدل مجال ما يزال يُنعت بالميتافيزيقي، فهو يعتمد الأفعال لا الأقوال ويدرس الإطيقا العملية، وليس الأخلاق النظرية.

ضف إلى ذلك أن السياسة في الحقيقة هي التي تمتد إلى سلوكيات الناس بشكل مباشر، فتفرض عليها التغيير فرضاً، بصورة لا تتأتى لنظرية في علم الأخلاق مهما كانت قيمة، أو لخطيب أخلاقي مهما كان مفوهاً، وقديما قيل "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع الناس بالقرءان"، ومع ذلك فمن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة، على أن يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم

[1] - المصدر نفسه- ص171.

وأتم. وإن الخير حقيق بأن يُحَب ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها"[1].

وكمثال واضح للأثر البالغ للسياسة في الأخلاق، بل وفي حياة الناس عامة، يقول أرسطو: "وإن أكثر الناس على ما يظهر، هم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم، وإن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق، ويبرر لهم فعلهم فيما يظهر هو أن العدد الأكبر من أولائك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلموا أنفسهم إلى الإفراطات الجديرة (بساردانافال)"[2]، ورغم عدم علمنا من يكون (ساردانافال) على وجه الدقة، إلا أنه ليس من الصعب علينا أن ندرك أنه مثل هؤلاء الذين لهم السلطان عندما خرجوا من فضيلة الإعتدال، ومالوا إلى الإفراطات، إما بالإغراق في الملذات الحسية، أو بعدم توخي التوسط، فقد كانوا هم السبب في إن من وراءهم من الشعوب، سيعيشون حياة البهائم والعبيد، وهذا لن يقتصراً على الجانب المادي من الحياة، بل حتى في أخلاقهم ستتسم هي أيضاً بالإفراطات وعدم الإتزان، "وما يؤكده لنا أرسطو من خلال اعتناءه في كتاب السياسة بواقعية المواطن، وواقعية التربية يجعلنا نقر بأن الخير والسعادة والفضيلة، لا يمكنها أن تكون غير مشاعر ناتجة عن حالات الإجتماع داخل المدينة"[3]، أي في إطار الممارسة السياسية، فالإجتماع داخل المدينة، كناية عن وجه من وجوه ممارسة السياسة.

---

[1]- المصدر نفسه - ص172.

[2] - المصدر نفسه - ص178،179.

[3] - حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص93.

الفضيلة عند أرسطو.

ومن أكثر القيم الأخلاقية إثارة للجدل، قيمة الفضيلة، والتي تَميز أرسطو فيها بنظرية خاصة، إختلفت تماماً عن نظريتي أستاذيه سقراط وأفلاطون، ويظهر جلياً أن مفهوم الفضيلة عند أرسطو مستمد من نظرية عملية تقوم على ما يمكن فعله، وليس على ما يجب فعله حتى وإن كان غير ممكن، كما هو الحال في الفضيلة الأفلاطونية.

"ويؤكد أرسطو منذ البداية أن الفضيلة الأخلاقية تكتسب عن طريق التعلم لا عن طريق الطبيعة والفطرة، ولو تأملنا في كل الفضائل الأخلاقية لما وجدنا أيا منها قد نشأ فينا طبيعياً أو فطرياً، والسبب في ذلك هو أن الشيء الطبيعي لا يمكن أن يتحول بالعادة إلى نقيضه"[1]، أي أنه لن يصبح هناك داع إلى تهذيب الأخلاق أو تربية البشر من أجل تغيير طباعهم أو تحسين سلوكهم، علماً أن هذه الغاية هي من أهم الغايات لدى الفلاسفة والمفكرين الذين يسعون إلى غرس القيم التي يؤمنون بجدواها، ولن يصبح هناك داع إلى ذلك ليس لعدم الرغبة فيه، بل لعدم القدرة عليه.

ومن بين كل الأمور التي تتعلق بالفضيلة والإشكاليات المصاحبة لها، يهمنا عنصر واحد منها أكثر من غيرها، وهو ما يسمى بالوسط الذهبي، "فالفضيلة عند أرسطو نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط، فمثلاً فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير"[2].وهذا الطرح هو الأكثر عقلانية والأكثر عملية، فهو مناسب تماماً لخوض تجربة أخلاقية عملية وليس لمجرد

---

[1] - أبو بكر إبراهيم التلوع- مرجع سابق- ص71.

[2]- عبد الرحمان بدوي - موسوعة الفلسفة- مرجع سابق-ص123.

الحديث عن فضيلة أخلاقية غير ممكنة التحقق، كتلك المنتمية إلى الفضيلة الأسمى الموجودة في عالم المثل.

"أما بالنسبة للفرد فإن الوسط هو ذلك الحد الذي لا يكون كثيراً جداً ولا قليلاً جداً، وهذا بالطبع لا يكون وسطاً واحداً لدى الجميع، فكل فرد يختار ما يناسبه من وسط دون إفراط ولا تفريط، وتلك هي الفضيلة"[1] وهذا هو ما نسميه طرحاً إطيقياً، يفيض بالحيوية والحركية حتى أن الحد الأفضل بين الرذيلتين ليس واحدا عند الجميع، وحتى إن كان هذا يوحي بنسبية القيمة الأخلاقية وعدم إطلاقيتها، فإن هذا يعني كذلك أن هناك نمطاً من الأخلاق نستطيع أن نعيشه ونستطيع أن نطبقه.

[1]- أبو بكر إبراهيم التلوع- مرجع سابق- ص75.

إطيقا المواطنة عند أرسطو[1] يمكننا أن نعتقد بكثير من الثقة أن كتاب السياسة في مجمله لم يكن إلا محاولة لعرض مفهوم المواطنة وإجلاء صورها وتحديد جوانبها وتقديم الصورة الحقيقية للمواطن الصالح وكيف يجب أن يكون "فقد جسد كتابه (السياسة) حصيلة الخبرة السياسة لشعب بأكمله بعد أن اختزنها عقل فذ وصبها مكثفة في نظرية"[2]، فليس هناك حد فاصل بين الأخلاق والسياسة عند أرسطو فالأخلاق الحسنة مصدرها حسن السياسة، ولا سياسة عادلة ما لم تكن هناك فضيلة أخلاقية.

فإذا كان حاتم النقاطي في كتابه مفهوم المدينة في كتابة السياسة لأرسطو جزم أن الأبواب التي تناول فيها أرسطو المدينة صراحة فهي حول المدينة وأما الأبواب التي لم يتناول فيها الحديث عن المدينة فهي اختفاء للمدينة لأجل إثبات المدينة، ففي الظهور المدينة موجودة والمدينة موجودة كذلك في الإختفاء.

انطلاقا من هذا يمكننا القول أنه في كتاب السياسة لأرسطو المواطنة ظاهرة جدا في الإختفاء وهي أكثر ظهورا في الظهور، فلا يمكننا أن نثبت المدينة ما لم نثبت المواطنة خاصة وأن الأولى هي الكل والثانية هي الجزء.

كما أن الدكتور حاتم النقاطي حاول أن يعتمد ما هو حديث صريح عن المواطن والمواطنة ليؤكد به اختفاء مفهوم المدينة وراء هذا الظهور للمواطن، فإذا كان هذا الطرح مقبولا وهو استقراء ناقص فالقول بأن الحديث عن المواطن هو المقصود من

---

[1]- ولد في مدينة أسطاغيرا بشبه جزيرة مقدونيا في بلاد اليونان الشمالية عام 384 ق م، كان والده نيقوماخوس الطبيب الشخصي لامنتاس الثالث ملك مقدونيا، ذهب إلى أثينا شابا للتعلم أين التقى بأفلاطون،ظل بالأكاديمية إلى وفاة أستاذه347ق م، ثم عاد إلى أثينا ليعمل مربياً للإسكندر الأكبر،وبعد تولي الملك الصغير وانتهاء مهمته أسس مدرسته الخاصة وهي اللقيون، أجبر على ترك أثينا بعد وفاة الإسكندر وتمرد المدن اليونانية على السيطرة المقدونية، مات بعد ذلك بمدة قصيرة عام 322ق م.

[2] - فرادوارد موريس- موسوعة مشاهير العالم، ج5- مرجع سابق- ص17.

وراء اللامنطوق في حالة ذكر المدينة وفي حالة ذكر المواطنة ذاتها يجب أن يكون مقبولا أكثر وهو الاستقراء التام.

وسوف تعطينا هذه المقدمة المشروعية لاعتبار كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ما هو إلا حديث عن المواطنة وإن كنا لا نستطيع أن نعتبره حديثا عن المدينة لا ظهورا ولا اختفاء، إذ أن الإعتناء بتهذيب الأخلاق عند الأفراد ما هو إلا إعداد لهم للإسهام بدور فعال وبصورة إيجابية في مجتمعاتهم وبالتالي أن يكونوا مواطنين صالحين.

ويرى أرسطو أن السياسة هي فن الحكم الذي يستمد أصوله ومقوماته من واقع الشعوب وأنظمة الحكم كما هي موجودة فعلاً وكما يمكن أن توجد واقعاً، وليس بالنظريات التجريدية التي ترتبط بالخيال المجرد أكثر من ارتباطها بالواقع الملموس، إذ أن "علم أرسطو العملي لا يتجه إلى الفلاسفة أو طلاب الفلسفة ... وإنما يتجه إلى الأشخاص السياسيين، وبصورة أكثر دقة إنه يتجه إلى الأشخاص السياسيين المتعلمين الذين يمارسون السلطة السياسية بالفعل أو بالقوة أو يتجه في أحسن الأحوال إلى المشرع الذي يخلق الإطار الدستوري الذي يتم بداخله كل فعل سياسي"[1] وهذا يبدو كأنه انقلاب مباشر وواضح على رؤية أستاذه أفلاطون لحقيقة السياسة وطبيعة المواطنة،"إن موقف أرسطو من الديمقراطية هو جزء لا يتجزأ ولا ينفصل عن نزعته كفيلسوف يوصف بأنه أكثر ارتباطا بالواقع، وهو أبعد ما يكون عن الخيال الحر وعن المثل كما تصورها أفلاطون"[2] وهذا هو أيضا السبب الذي سيجعلنا

[1]- ليو شتراوس، وجوزيف كروسبي - تاريخ الفلسفة السياسية- ج1- تع :محمود سيد أحمد- مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- [د ط]- 2005- ص185،186.

[2] - د/طيبي مسعود- مرجع سابق- ص373.

نجد الكثير من العناصر القابلة للإنتقاد رغم أنها في المقابل إما جزء من واقع معاش مثل العبودية مثلاً أو جزء من واقع قابل لأن يكون نمطاً من أنماط العيش، ولكن العيش المناسب لطبيعة الإنسان الموسوم بالنقص الملازم والتقصير الدائم، وفي المقابل لا نكاد ننتقد في فلسفة أفلاطون شيئاً إلا بمقدار ما طرح من الأماني التي فاقت ما نتمناه في العالم الكامل أو نحلم به في أحلام اليقظة.

"كانت تعاليم أرسطو بمثابة رد فعل ضد المثل الأفلاطونية، أستاذه الذي أثر فيه في بداية حياته، لكن سرعان ما تفطن للواقع والتاريخ مستغلاً في ذلك الوسط الذي عاش فيه، متخذا من العلوم البيولوجية منهجاً علمياً لدراسة الظواهر السياسية وانطلق من الواقع وفسر الأنظمة من خلال دراسات تاريخية واهتدى في الأخير إلى الموقف الوسط في كل القضايا والأمور"[1].

ويمكننا أن نجد بكثير من الدقة -على سبيل المثال- أرسطو يضع أصبعه على نقاط بعينها يختلف فيها مع أستاذه أفلاطون، ومن ذلك نظرته إلى قضية المشاعية في الملكية وعدم الزواج، فهو يرى أن "تحقيق الوحدة عن طريق إلغاء الزواج والحيازة العامة للملكية أمر مستحيل وغير مرغوب فيه، فبدلاً من تقوية الصداقة بين المواطنين فإن إلغاء الزواج يخففها عن طريق استبعاد ألوان التعلق الأولى بالأسرة، كما أن جعل الملكية شيوعية يدمر اللذة المشروعة التي يجدها الناس فيما يكون ملكهم الخاص، كما يدمر فضيلة الحرية بدون استبعاد علل الصراع على صنوف الخير المادية"[2]،

[1] - حاروش نور الدين- مرجع سابق- ص90.
[2]- شتراوس ليو وكروسبي جوزيف- مرجع سابق- ص205.

فإلغاء الزواج وإلغاء الملكية الخاصة كتضحية مضنية وسير عكس الفطرة الإنسانية هي مقامرة خاسرة حسب ما يرى ويعتقد أرسطو، ويبرر ذلك بأن إلغاء هذه القيم الصميمة في فطرة الإنسان يفتت اللحمة الجماعية ولا يقويها، ويمزق النسيج القاعدي للدولة ولا يعززه، وهو إلى جانب ذلك كله يقتل في نفس الموطن قيماً أخرى ذاتية في معظمها ولكن أثرها سيكون كبيرا على إسهام المواطن في تنمية الوطن وتجسيد مواطنته، فَلَدّة التملك وفضيلة الحرية هي على ما تحمله من معالم الذاتية والشخصانية هي أيضا دوافع قوية نحو الذود عن الجماعة وتحقيق أهدافها إذ لا ملكية فردية ولا حرية لأي كان إلا في إطار جماعة مستقرة، كما أن حرمان المواطن في حقوقه في التملك لن تنفي عنه أبدا كونه محباً للخير وساعياً لبلوغه بل ومصارعاً من أجل ذلك إذا حال بينه وبينه حائل، وهذه جبلة بشرية لا يمكننا أن ننكرها إلا في عالم المثل.

وفي نهاية هذا المبحث نعرج على المنهج الذي اعتمده أرسطو في عرض فصولها وإيضاح معالمها، إذ إعتمد في دراسته السياسية منهجا إشكالياً يستمد المقدمات من الحوار البسيط الذي يتبادله العامة، من الرأي والرأي المخالف الذي يمكنك أن تسمعه من أي شخص من شخوص الشارع ، ثم ينكب على تلك الآراء والمقدمات بالنقد والتحليل، ليحيلك في ختام الأمر إلى ما كان يصبو إليه هو ولكن في صورة توهمك انك أنت من خلص إلى تلك النتيجة، و"يكشف اعتماد أرسطو الدائم في كل كتاباته السياسية على الدليل الجدلي، أي على حالة من البحث تشبه الحوار الذي يبدأ من مقدمات مطمورة في الرأي العام، عن قرب في الروح إن لم يكن في

الشكل مع المحاورة الأفلاطونية"[1]، ولا شك أن أرسطو تأثر بصورة أو بأخرى بمنهج أستاذه في ذلك، أستاذه أفلاطون الذي لم يعتمد أسلوب المحاورات إلا لمناسبته الشديدة لهذا النهج من التوليد، ذلك التوليد الذي عرف به قبلهما شهيد الفلسفة سقراط الذي قيل أنه تعلمه من أمه التي كانت تعمل كقابلة.

- دولة المواطنة كيان طبيعي:

" أرسطو هو أول فيلسوف يأخذ صراحة بنظرية التطور العائلي في تفسير نشأة الدولة، فهو يذهب إلى أن الدولة ظهرت نتيجة لتطور تاريخي من الأسرة التي هي النواة الأولى في المجتمع وقد نشأت الأسرة نتيجة الحاجات الضرورية التي يشعر بها المرء وأهمها في رأيه الحاجة إلى التناسل لبقاء النوع"[2]،وهذا يعني أن الدولة هي النهاية الطبيعية لأي اجتماع إنساني يبدأ حتما بالأسرة لينتهي بالدولة فهي غاية كل المراحل السابقة، الأسرة ثم القرية وصولا إلى المدينة وهي الإطار البشري والفضاء العمراني للدولة .

وإذا كان أرسطو في معظم نظرياته السياسية يرد على أستاذه أفلاطون وينتقد أفكاره فهو في هذه النقطة بالذات يتفق معه ولكنه بالمقابل يرد على السفسطائيين فقد "كان السفسطائيون يرون أن حياة الإنسان في جماعة ليست استجابة لإرادة أو لقانون طبيعي ولكنها نتيجة لرغبة إنسانية قائمة على المنفعة الذاتية، فتجمع الأفراد وخضوعهم لحكومة تمثل عملية مفيدة لهؤلاء المحكومين"[3] وهذا يعني أنهم يعتقدون أن نشوء الدولة ناجم عن الإتفاق والتواضع بين مجموعة من الناس من اجل الحفاظ

---

[1] شتراوس ليو وكروسبي جوزيف- مرجع سابق- ص185..

[2] - إمام عبد الفتاح إمام- الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)-مرجع سابق-ص107.

[3] - شلبي إبراهيم أحمد- مرجع سابق- ص122.

على بقاءهم وضمان مصالحهم وهو ذات ما سيظهر فيما بعد في شكل نظرية عقد اجتماعي تكون فيه الدولة وسيلة لا غاية حسب رأيهم.

والعلاقة بين الفرد والدولة حسب أرسطو هي أن "الدولة صورة والفرد هيولى، وأن وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفصيلة، وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين، وبدون ذلك لا يكون الإنسان إنسانا إنما يكون وحشا ضارياً"[1] إن النواة الأساسية إذن لتكوين الدولة هي الإنسان وبالنسبة لأرسطو فهو حيوان سياسي وهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة، وهذه ثمرة المدينة أي نهاية المطاف في تطور المجتمعات الإنسانية، التي بدأت من الأسرة ثم العائلة ثم القبيلة وبعدها القرية وصولاً إلى المدينة أو الدولة.

فبدل أن يكون الهدف من إقامة الدولة هو تنظيم الاجتماع البشري وحمايته. نجد أن الدولة هي التي أصبحت الهدف والغاية في ذاتها، ولا شك أن هذه العلاقة الجدلية دليل على تماهي طرفيها وتطابقهما في القيمة والأهمية،و"الأسرة وإن سبقت الدولة في التاريخ فالدولة سبقت الفرد والدولة في الفكر، لأن الدولة هي الغاية، والغاية تسبق الوسائل في الفكر كما تقدم، فالدولة من حيث هي صورة سابقة على الأسرة من حيث هي هيولى، وإذا كانت الأشياء تشرح بغاياتها فالأسرة تشرح بالدولة لا العكس"[2] وهذا الطرح يتعارض في مجمله من حيث المبدأ مع ما يقرره أصحاب نظريات العقد الإجتماعي الذين يرون الدولة شكلا طارئا من أشكال التنظيم فرضته الحاجة وما هو إلا وسيلة لحماية الفرد وضمان بقائه.

[1] - أحمد أمين، وزكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية- مرجع سابق- ص255
[2] - المرجع نفسه- ص256

ثم "إن أرسطو يرفض رفضا جازما الرأي القائل بأن الدولة أو المجتمع محض كيان خلقه العرف والإتفاق وأنه تنظيم صنعه تلاقي أفراد معا من أجل تحقيق أغراض محددة وليس تنظيما نشأ طبيعيا عن احتياجات البشرية عامة وتطلعاتها"[1]، فالأمر أعمق من ذلك وأكثر تعقيدا إذ أنه يتصل بالفطرة الإنسانية المرتبطة ارتباطا وجوديا بالجماعة البشرية المنظمة التي تحقق مصلحة البقاء ابتداء لا نتيجة، وهي إضافة إلى ذلك دليل واضح على الطبيعية السياسية للإنسان، "وليست الدولة مجموعة من الأسر تكوم على بعضها كما يكوم الرمل بل هي جسم عضوي، وليست علاقة الجزء بالجزء علاقة آلية ميكانيكية بل هي علاقة عضوية فالدولة لها حياة خاصة، وأعضاءها لها حياة كذلك"[2] ولعل هذا ما دفع بأرسطو إلى الربط المباشر والجازم بين المواطنة والاشتغال بالشأن السياسي.

"ففيما يجد الأفراد الذين تغيرت هيئاتهم هم أيضاً ملكات جديدة، حياة جديدة وبنفس الوقت هوية جديدة، هويتهم كمواطنين (Polités)، أعضاء في المدينة. إن هذا الانتماء هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي. إنه يعطي الإنسان معناه الحقيقي، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية، لأن الإنسان من حيث الماهية كائن خلق لكي لا يعيش بشكل كامل. إلا في المدينة، إنه حيوان سياسي"[3] فالحياة الجماعية جبلة فطرية ملازمة للإنسان فهو بطبيعته لا يسعه العيش إلا ضمن جماعة "فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة فليس إنسانا بل بهيمة إذ لم يفتقر إلى شيء من الأشياء التي يفتقر إليها الإنسان

[1] - ألفرد إدوارد تايلور – أرسطو- تع: عزت قرني – دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط1- 1992م- ص121.

[2] - أحمد أمين و زكي نجيب محمود- مرجع سابق- ص256

[3] - جان جاك شوفالييه - تاريخ الفكر السياسي- مرجع سابق- ص78.

إما لكماله المحض كالآلهة أو لنقصه كالبهيمة"[1]، وإذا حصل الإتفاق على أنه ليس آلهة فلن يكون إلا بهيمة فقدت قيمة من أرقى قيم الإنسانية، فقد "طبع الانسان على جملة من الخصائص والصفات الإنسانية كاللغة والعقل وإدراك الفضائل والتمييز بين الضار والنافع والخير والشر ... فأدرك الإنسان أن نفعه واكتفاءه وخيره لا يتحقق منها شيء إلا ضمن حياة الجماعة"[2].

فالإنسان يتميز عن غيره من الكائنات انه كائن سياسي، فلن تميزه الغريزة ولا التكاثر ولا حب البقاء لأنها صفات تشاركه فيها باقي العجماوات، بل أنه حتى البعد الإجتماعي لا يكفي كفصل نوعي للكائن البشري، فإذا كان العقل هو الحد المعرف للإنسان فإن أولى ثمار هذا العقل وبمجرد تواجده ضمن جماعة هو صياغة نظام سياسي "ومن هنا كان أساس المجتمع البشري تطور طبيعي وضروري لهذا الكائن العاقل أي الإنسان"[3].

ولا يمكن أن تتحقق المدينة الصالحة إذا لم تتحقق فيها ثلاثة شروط :

01- أن تكون المدينة محدودة السكان، وأن لا يتعدى عدد سكانها مائة ألف نسمة وللتحكم في هذا العدد يجب تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين، كما أنه حدد الزواج وأخضعه للمراقبة (عدم الزواج في سن مبكرة، منع زواج المختلين عقلياً، عدم الإنجاب في سن الشيخوخة).

"وأرسطو يربط أمر كثرة السكان بمسألة التشريع، ذلك أن التشريع لا يمكن أن يكون صالحاً إذا ما تكاثر السكان، باعتبار أن الكثرة سوف تهدد نظام المدينة

[1] - محمد الجبر - مرجع سابق- ص118.
[2] - مسعود طيبي / مرجع سابق- ص378.
[3] - إبراهيم أحمد شلبي - مرجع سابق- ص123.

وائتلاف سكانها، ويستند أرسطو في ذلك إلى تاريخ الأحكام السياسية وأساساً تاريخ مصر والهند والصين، التي لم تكن تخلو في تاريخها من هزات وحروب، إضافة لحرمان سكانها من المشاركة في الحياة السياسية"[1] خاصة أن أرسطو يرى أن المواطن هو من يجب أن يشارك في الحياة السياسية مشاركة مباشرة، وهو ما يصبح غير ممكن عندما يصبح عدد السكان كبيراً، إذ لا يمكننا أن نتصور كيف يجتمع كل أولائك الناس في البرلمان اليوناني الذي لم يكن يعرف طريقة التمثيل النيابي بل كل فرد يمثل نفسه بنفسه.

02- يجب أن تكون المدينة محصنة ضد الأعداء ولها جيش قوي يدافع عنها ومن الأفضل أن يكون موقعها يشرف على البحر ليسهل تمويلها في حالة حصارها، فإنه "خير للدولة ولأرض الوطن أن تتصل بالبحر سواء لأمنها الذاتي أو لتوفر ضروريات المعاش لديها"[2].

03- أن تتألف المدينة من عدة طوائف كالعمال، الفلاحين، المنجمين، الكهنة، والحكام ولا يمكن أن تحل طائفة محل الأخرى مع أنه لن ينال شرف المواطنة من كل هؤلاء إلا الممتازون والأحرار، ولهذا "يقسم أرسطو مدينته إلى ثماني طوائف، الزراع، الصناع، التجار، الجند، الطبقة الفنية، الكهنة، الحكام، والموظفين"[3]

- طبيعة المواطن:

يحرص أرسطو قبل أن يخوض في حقوق المواطن وواجباته على أن يميز ويحدد بالضبط من هو المواطن وهو أيضا يجد صعوبة كبيرة في هذه المهمة التي

[1] - حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص74.
[2] - أرسطو- في السياسة- مصدر سابق- ص369.
[3] - حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص76.

وإن بدت لنا بديهية بحكم ما نعرفه نحن عن المواطنة عندنا، فإنها ليست كذلك بالنسبة لأرسطو على اعتبار أن المواطنة ذاتها عنده أكثر عمقا وأشد تعقيدا، وكذا التعريفات المختلفة التي عرضنا لها بالتحليل في الفصل الأول إصطلاحية كانت أم لغوية فهي من البساطة والتعميم بحيث لا تتطلب الجهد الذي وجدنا أرسطو يبذله من أجل توضيح مفهومه هو للمواطنة، وربما يرجع ذلك للإختلاف بيننا وبينه في العديد من القيم الإجتماعية عامة والمرتبطة منها بمفهوم المواطنة خاصة، ويشير أرسطو إلى تلك الضرورة الملحة في تحديد ماهية المواطن بكل تلك الدقة والحرص فيقول: "ومن ثم علينا أن نستقصي من يجب أن ندعوه مواطناً، ومن هو المواطن، إذ يكثر ما يكون المواطن موضوع جدل من حيث أن الجميع لا يتفقون على كون المواطن شخصا واحداً"[1]،وهذا يحيل إلى أن ضبط مفهوم المواطن وتحديد ماهيته لم يكن بالمهمة اليسيرة ولا المتاحة فهو لم يكن معروف المعالم بالتحديد، وأظن أننا أمام دليل آخر يوحي بأن موضوع المواطن والمواطنة يدين بالأصالة في مباحثه إلى أرسطو.

"يدخل أرسطو مسألة المواطنة بوصفها طريقة لفهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم، وتستمد هوية المدينة أكثر وضوحا من أولائك الذين يعترف بأنهم مواطنوها "[2]، ولهذا فإن أرسطو في مستهل تحديده لماهية المواطن يحاول أن يعرف المفهوم بتحديد مجموعة ما صدقاته من الخارج، أي بعرض الذين لا يصدق عليهم المفهوم حتى تنحصر مجموعة الما صدقات وتصبح واضحة أمامنا وهذا هو بالضبط ما جعلنا نستنتج الصعوبة التي يجدها أرسطو في تحديد ماهية المواطن وضبط تعريفه.

[1] -. أرسطو- في السياسة- مصدر سابق- ص115

[2] - ليو شتراوس و جوزيف كروسبي- مرجع سابق- ص209.

فهو يقول في كتابه في السياسة "أما المواطن فليس هو مواطنا لمجرد سكناه في البلاد لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى، والذين يشتركون في حقوق الدولة اشتراكا فعليا يمكنهم من المرافعة ويخضعهم للمحاكمة ليسو أيضا من قبل ذلك مواطنين لأن ذلك أمر مضمون لمن تشركه المعاهدات في تلك الحقوق"[1]. يحرص أرسطو هنا على أن يستثني ألائك الذين يتبادر إلى أذهاننا أول ما يتبادر أنهم مواطنون بسبب تقاسمهم لمجموعة المواطنين أمورا مشتركة وخاصة، من أهمها التساكن على ذات الأرض ونفس الوطن، والإشتراك في الحق القانوني المتمثل في طلب المحاكمة والترافع طلبا للإنصاف،إن هذا كله يحيل بكل تأكيد أننا أمام تعريف مميز لمفهوم المواطنة وأكثر صرامة.

وحتى داخل هذا التمييز يضع أرسطو تمييزا آخر يسقط صنفين آخرين من الناس، أما الصنف الأول فهو صنف غير البالغين وهذا يسهل علينا فهمه لأننا نحن أيضا بشكل أو بآخر نعتبر مواطنة غير البالغين غير كاملة، أما الصنف الثاني فهو صنف المسننين المسبوقين قضائيا والذين أطلق سراحهم "فالأولاد الذين لم يحصوا بعد –لحداثة سنهم- في عداد المواطنين والشيوخ الذين أطلق سراحهم ينبغي أن نعترف بكونهم مواطنين من بعض الوجوه وإن لم يكونوا مواطنين دون قيد أو حصر ولذا نضيف أن أولئك مواطنون لم يكتملوا بعد وأن هؤلاء مواطنون قد فات أوانهم"[2]، هم مواطنون من جهة كفالة حقوقهم الإجتماعية.

الآن وبعد هذه الجملة من الاستثناءات أصبح بإمكان أرسطو أن يدخل داخل مجموعة الماصادقات ليعرفنا بها "أما المواطن البحت فليس له بين الحدود الأخرى

[1] - أرسطو- في السياسة- مرجع سابق- ص116.
[2]- المرجع نفسه –الصفحة نفسها.

حد أفضل من كونه يشترك في القضاء والسلطة كأن يكون عضوا في مجلس الأمة"[1]، تعريف مختصر ومقتضب لمفهوم دقيق وعميق ذلك لأن هذا التعريف سبق بممهدات هيأت المتلقي لاستقباله ويكون واضحا على هذا الحال، المهم الآن هو حد المواطن ذاته لا تعريفه الذي أصبح يعني كل فرد يمكنه تولي القضاء والإشتراك في السلطة، ثم يعود أرسطو إلى التأكيد على التعريف ذاته لمفهوم المواطن مع تغيير في العبارات "فنحن الآن ندعو مواطن دولة من له في تلك الدولة حق الإشتراك في السلطة الاستشارية والسلطة القضائية"[2] فبذلك يكون " المواطن بوجه عام هو الشخص الذي يشارك في صنع القرار أو الحكم إما عن طريق التقلد الفعلي لوظيفة ما، أو التمتع بحق التصويت في الجمعيات العامة أو هيئة المحلفين.

إن المواطنة في التحليل النهائي هي وظيفة لنظام الحكم"[3]، وهذا ما يجعل المواطنة ليست واحدة فهي ستختلف باختلاف أنظمة الحكم، فكلما احتك المواطن بنظام من هذه الأنظمة، كلما تطبعت مواطنته بشكل يتسق مع ذلك النظام، وهو ما دفع أرسطو إلى عرض تلك الأنظمة وتعداد أنواعها، بل وتصنيفها بين فاسدة ورشيدة، وهو ذاته السبب الذي لا يمكننا من أن نستوفي رؤية أرسطو للمواطنة دون أن نعرض رؤيته للأنظمة السياسية.

علما أنه ليست جميع السياسات تعطينا مواطنا بالمعنى ذاته، لأن هذه السياسات قد تختلف فتتأرجح بين ما هي في آخر المنازل، وما هي في محل الصدارة. بين سياسات سلكت مسلك الشطط وأخرى لم تشطط "ومن ثم يتحتم أن يختلف المواطن

---

[1] - المرجع نفسه - الصفحة نفسها.
[2] - المرجع نفسه - ص118.
[3] - ليو شتراوس و جوزيف كروسبي- مرجع سابق- ص209.

باختلاف السياسات، والذي تكلمنا عليه هو مواطن على الأخص في الحكم الشعبي، ومن المحتمل أن يكون مواطنا في الأحكام الأخرى ولكن ليس ذلك بضروري فإن بعض السياسات لا تخول الشعب شيئا من السلطة"[1] وهذه السياسات لا تتعامل مع مواطنين بل مع رعايا.

وفق هذا التعريف إذن يظهر جليا أن مقوما واحدا من مقومات المواطنة سالفة الذكر هو الذي ركز عليه أرسطو وأعطاه الأسبقية على غيره من المقومات ألا وهو المقوم السياسي "فالمواطن يتناوله أرسطو من جهة الحق السياسي أي من جهة العنصر السياسي في المدينة، حاكما أو محكوما ... فأرسطو إذن استطاع أن يعرف المواطن لا من جهة التواجد المكاني والتواجد الصوري بل من جهة التواجد الواقعي والتواجد السياسي"[2] وهو بالتحديد ما سميناه بالطرح الإطيقي لمفهوم المواطنة، وكذلك "يتبين أن أرسطو حاول أن يعرف المواطنة من جهة بحثه في واقعية المواطن اليوناني. هذا المواطن الذي نُظر إليه في القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد، من جهة نسبه اليوناني، لا من جهة احترام حقه السياسي. ولكن أرسطو يوضح في كتاب السياسة أو المواطن يتجاوز المعطى العرقي، إلى المعطى الاقتصادي والإجتماعي والسياسي بالأساس"[3] وهذا طبعاً مع حفظ مكانة المعطى العرقي الذي أولاه أرسطو أهمية بالغة، ولكنه فقط أعاد ترتيب عوامل منح حقوق المواطنة، فكان العامل السياسي –على الأقل- أهم من العامل العرقي.

---

[1]- أرسطو- في السياسة- مرجع سابق- ص117،118.
[2]- حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص78.
[3]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

وتأسيسا على ما سبق يكون عدد المواطنين محدودا جداً حيث يكون مواطنا من توفرت فيه الشروط التالية:

01- الجنسية حيث يكون مولوداً لأب مواطن وأم مواطنة.

02- الجنس حيث أن المواطنة قاصرة فقط على الذكور فقط دون الإناث

03- التفرغ للعمل السياسي وهو ما يخرج عددا كبيرا من الأفراد من نطاق المواطنة خاصة من يضطرون للعمل اليدوي كالصناع والفلاحين والحرفيين من أجل سد رمقهم وإشباع جوعة أبناءهم.

-فضيلة المواطن الصالح:

لا شك أن الفضيلة عند أرسطو هي كما عرفناها دائما عنده وهي الوسط بين رذيلتين وهي "ملكة خلقية مرتبطة بالإختيار وقائمة في وسط ما، قابل للتحديد بناء على مبدإ عقلي"[1] وإذ يصر أرسطو على التوسط في تحديد الفضيلة السامية فإنه أيضا يعتبر التوسط ذاته هو الفضيلة " فهذه الفضائل بطبيعتها ترسخ في النفس بحكم الإعتدال وتفسد بحكم الإسراف سواء في ذلك الإفراط أو التفريط، فمن سمات الرجل المعتدل أنه يلتذ بحياة الإعتدال بينما المسرف يتألم منها"[2].

ويشرع أرسطو في حديثه عن فضيلة المواطن الصالح في مقابلتها بفضيلة الرجل الصالح من خلال مثال بديع جدا يتحدث فيه عن البحارة على ظهر السفينة وكيف أنهم ليسوا شيئا واحدا، لكنهم يهدفون جميعا إلى هدف واحد هو الحفاظ على سفينتهم والوصول بها إلى شاطئ الأمان"فشأنهم في ذلك إذن شأن المواطنين فسلامة

[1] - ماجد فخري - أرسطو (المعلم الأول)- مرجع سابق- ص115.
[2] - محمد الجبر - مرجع سابق - ص91.

هؤلاء على اختلاف طبقاتهم هي من مفاعيل اشتراكهم وما النظام السياسي سوى شركة، ولذا وجب أن تهدف فضيلة المواطن إلى النظام السياسي"[1]،

إن هذا الطرح متسق تماما مع تصور أرسطو لمفهوم المواطنة، بل مع التصور اليوناني عموما لها. إذ أن المواطن هو من يشتغل بشؤون السياسة وبالشأن العام، ولا حياة سوية ومستقرة بدون ساسة أو مشتغلين بالشأن العام، تماما كما لا يمكن للسفينة أن تمخر عباب البحر إذا لم يكن هناك بحارة يديرون دفتها، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن مثال السفينة والبحارة يحيلنا إلى التنوع في المهام والتكامل فيما بينها وبالتالي تنوع وجوه السياسة والإشتغال بها "فعلى هذا النحو عينه ... تحتم أن لا تكون فضيلة المواطنين أجمعين فضيلة واحدة"[2] فلكل صنف من الأصناف المشكلة للمجتمع ولكل مستوى من مستويات الناس واجبات خاصة وبالتالي لن تكون فضيلة الجميع هي ذاتها فكما تختلف مهام البحارة على ظهر سفينتهم وتختلف مراتبهم وأهميتهم تختلف مهام الناس كذلك في حياتهم في دولتهم وتختلف كذلك مراتبهم وأهميتهم، وإذن من الإجحاف أن نطلب بأن يتحلى الجميع بنفس الفضائل "فالوظيفة الأساسية للمواطن الصالح هي حفظ المشاركة السياسية، لكن لما كان نظام الحكم هو الذي يكون أساساً هذه المشاركة فإن فضيلة المواطن ترتبط بالضرورة بنظام الحكم وفضلا عن ذلك لأن المدينة تتكون من أشخاص يختلفون من الناحية الكيفية في أعمالهم فإن فصيلة كل المواطنين ليست هي نفسها"[3].

---

[1] - أرسطو- في السياسة-مرجع سابق- ص123.
[2] - أرسطو- في السياسة- ص124.
[3] - ليو شتراوس و جوزيفكروسبي- مرجع سابق- ص210.

وبعد أن يميز أرسطو بشيء من الإسهاب بين فضيلة الرئيس وفضيلة المواطن وكيف أن طبيعة الحكام وتربيتهم يجب أن تكون مختلفة عن تربية الآخرين وعن طبيعتهم يلقي على كاهل المواطن حملا مضاعفا فيقول:"لا بل فضيلة المواطن الجديد بالإعتبار هي في استطاعته أن يحسن الرئاسة والخضوع ... وأن المواطن مضطر أن يعرف فعل الفضيلتين وأن يشترك في السلطة ويخضع لها"[1]، هو المجتمع السياسي المتكامل إذا فأن تكون مواطنا لا يعفيك من ضرورة التحلي بفضيلة الحاكم، وطبعا لن تكون حاكما جيدا يتسم بفضيلة الحاكم الصالح ما لم تكن مواطنا صالحا أصلا. ولا شك أن واقعا كهذا سيضمن حتما تعاونا بين السلطة والمحكومين عندما يخضع الحاكم نفسه لفضيلة محكومه، ويخضع المحكوم أيضا نفسه لفضيلة الحاكم إذ "أن المواطنين تجمعهم رابطة أخلاقية يجسدها الأفراد داخل اجتماعهم وداخل إيمانهم بالمصلحة المشتركة والتي هي مصلحة الوجود الخيري في عدم تناقصه مع رغبات المواطنين"[2].

كما أن فضيلة المواطن الصالح تفرض عليه جملة من الضوابط وتحكمه ومجموعة من القواعد توجهه وكلها لحماية قيمة المواطنة العالية وإتاحة الفرصة له لتجسيدها واقعا عمليا ليستفيد منها من حوله أولا ثم هو في المقام الثاني، من بين هذه الضوابط أن "يحرص المواطنون على الإمتناع عن كل مهنة آلية ومن كل مضاربة مفرطة الربح ومن الأعمال الخسيسة والمضادة للفضيلة، كذلك هم لا يزاولون الزراعة فإنه ينبغي أن يكون للمرء من الفراغ لاكتساب الفضيلة والاشتغال بالشيء

[1] - أرسطو- في السياسة – مصدر سابق- ص 125-126.
[2]- حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص90

العام"[1]، وإذا حاولنا مراجعة هذه الضوابط عن قرب نجدها جميعا بشكل أو بآخر، بصورة مباشرة أو غير مباشرة وراء تسميم جو المواطنة والإيقاع بين أطراف الحياة الإجتماعية المشتركة، والتي سبق وأن اتفقنا على أنها بالفطرة في الإنسان.

"إنه يتأتى لكل فرد مقدار من السعادة يعدل مقدار فضيلته وفطنته واعتصامه بهما في تصرفه، فهو سعيد ومغبوط لا لخير من الخيرات الخارجية، ولكن في حد ذاته وباتصاف طبيعته بصفات معينة"[2]، فيكون المجتمع كله سعيدا ومغبوطا وتتجلى سعادته في استقراره وتقدمه لا لشيء إلا لأن فضائل المواطنة كانت متجسدة في كل فرد من أفراده.

-ما بعد المواطنة:

لابد أن تحديدا صارما كهذا لمفهوم المواطنة يبقي فئات عديدة من فئات المجتمع وقطاعات كبيرة من قطاعاته خارج مجال هذا التعريف من أهم هذه الفئات:

-العبيد:

"يرى أرسطو أن العبودية أمر مكروه إلا أنه لا مفر منه"[3]، ويحاول جاهدا أن يبرر هذا التمييز بما يترك انطباعا أنه يحس بافتقار شديد في هذه النظرية إلى الإقناع والتبرير، ولن نكون مبالغين إذا ادعينا أنه هو ذاته كان يعوزه الدليل ليقنع نفسه بها وكأنه قد قررها مضطراً أو مجبراً لا موقنا مقتنعاً. فيسوق أدلة من بينها:

أ)- أن الإنسان في ذاته نفس وجسد عقل وشهوة ولا شك أن علاقة التقابل بين هاته الثنائيات علاقة تسيد وتسلط وملكية في اتجاه واحد، إذ يجب أن تتسيد النفس

[1] - أرسطو- في السياسة – مصدر سابق- ص182.
[2] - حاتم النقاطي – مرجع سابق- ص92.
[3] - محمد الجبر - مرجع سابق- ص118.

الجسد وتملكه، ويتسيد العقل الشهوة ويتسلط عليها، ولكن إن تساوت الحقوق وتسيد الجسد والشهوة النفس والعقل وتسلطا عليهما فسد طبع الإنسان وساء خلقه وكان ميالاً إلى السوء وعاد ذلك عليها بالضرر.

ب)- الحيوانات فيما بينها ليست في ذات المرتبة فالداجنة أفضل من الآبدة ولكن يجب أن يتسيدها جميعا الإنسان فتفوز كلها بالنجاة.

ج)- المقابلة بين الذكر والأنثى تظهر تفوق الذكر وانحطاط الأنثى وتسلط الذكر وانقياد الأنثى.

د)- انتخاب الطبيعة وحكمتها التي جعلت أجساد الأرقاء قوية تصلح للخدمة وأجساد الأحرار قويمة غير صالحة للأشغال الوضيعة ملائمة للحياة المدنية "فمن حازوا في جسمهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة يحق لهم أن يستبعدوا من دونهم روعة"[1]، فهذه القسمة إذن عادلة منصفة استندت إلى تقسيم الطبيعة وتصنيفها للبشر، فهي التي جعلت العبد عبداً والسيد سيدا أما أرسطو فليس له ذنب في ذلك إلا أنه يحاول أن يساير الطبيعة ويجاريها "فليس في تقسيم البشرية هذا إلى سادة وعبيد شيء من العسف أو العنف، فالطبيعة المنصاعة للغائية تخلق في مناخات آسيا الحارة رجالاً ذوي ذكاء ومهارة، ولكنهم عاطلون من الشجاعة، لذا خلقوا ليكونوا مستعبدين وبالمقابل فإن مناخ اليونان المعتدل هو وحده الذي يستطيع أن ينجب رجالاً أذكياء وشجعانا في آن معاً وأحراراً بحكم الطبيعة لا بحكم العرف"[2].

وبعد كل هذه الحجج يخلص أرسطو إلى نتيجته النهائية التي ليست في حقيقتها إلا تبريرا لأمر واقع وهي ضرب من ضروب القياس الذي ليس فيه حد أوسط يربط

---

[1]- أرسطو- في السياسة- ص17.

[2] - إميل برهييه - تاريخ الفلسفة، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)- تع: جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ط2-1987م- ص320.

بين حدي النتيجة الأكبر والأصغر، أو هو استقراء ناقص لا علاقة فيه أصلا بين العناصر التي صدق عليها الحكم حتى تكون هناك علاقة بينها وبين النتيجة التي وقع عليها الحكم استقراءً، ومفاد هذه النتيجة هو أن "كل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان كانوا عبيدا من طبعهم، لاسيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر عنهم وإنه خير لمثل هؤلاء أن يخضعوا لسلطة السيد"[1]،ذلك السيد الذي لا يملك الجسم فقط بل يملك الجسم والروح والذات، يملك الوجود من حيث هو وجود، "فالعبد هو الأداة الحية التي لا إرادة لها سوى إرادة صاحبها وسيدها ولا مشاركة لها في الفضيلة الأخلاقية"[2].

أما عن الأشغال التي تناط بالعبيد فهي ليست من شؤون المواطنين في شيء إلا من جانب معرفتها للإستفادة منها، إذ يميز أرسطو بين أصناف الأشغال، فهو ينوه إلى صنف من الأعمال أو السلطة أسماها السلطة السيدية أوكلها للعبيد ولا يصح للمواطن عموما وللحاكم خصوصا أن يشتغل بها بل عليه أن يتعلم كيفية استعمالها "إذن لا ينبغي للرجل الفاضل ولا للسياسي الفاضل ولا للمواطن الفاضل أن يتعلم أشغال هذا الصنف من المرؤوسين ما لم يطلع عليها لمنفعة شخصية إذ في هذه الحال ليس من سيد ولا من عبد"[3].

وهذا الإقتباس يمكننا أن نستعمله تحت العنوان الذي يتحدث عن المواطن وتعريفه تمامً كما أمكننا أن نستعمله في العنصر الذي يتحدث عن العبيد، فهو ينوه

---

[1] - أرسطو- في السياسة - ص15.16

[2] - إميل برهييه - مرجع سابق- ص320.

[3] - أرسطو- في السياسة- ص126.

إلى أن المواطن وإن علم من علوم (السلطة السيدسة) شيئا فيجب عليه أن يبقيها في حدود العلم ودون أن ينزلها إلى مجال العمل والتطبيق لأن هذا سيطعن في مواطنته.

ولكن إن كان ثمة حلقة ضعيفة في فلسفة أرسطو كلها، فهي حديثة في هذه النقطة بالذات، أي فيما يتعلق بحديثه عن العبودية، إذ أننا وخلال بحثنا هذا ما وجدنا نقداً وجه لأرسطو في أي موضوع من المواضيع بقدر النقد الموجه له في هذا الموضوع. "إن هذه النظرية في العبودية باعتبارها خاطئة، هي هشة وقد شعر المؤلف نفسه بذلك. فهو يوافق على أن تبرير العبودية من خلال التطابق مع الطبيعة ليس له طابع مطلق. ولهذا يحصل غالباً أن يكون للعبيد أجسام رجال أحرار لم تخلق أبدا للأشغال الضخمة وأن يكون لرجال أحرار نفوس العبيد، وعليه فإذا كانت الطبيعة تميل غالباً لتحقيق أمنية النقل الوراثي للفضائل والعيوب أو النقائص فإنها مع ذلك لا تكون قادرة على ذلك دائماً"[1].وهو ما يجعل نظرية أرسطو في ما يخص موضوع العبودية الذات تبدوا متهافتة وتبريرية، تعتمد خليطاً من الحجج قابلة للنقد في مجملها، وتحاول أن تبرر واقعاً يخدم اثنا ويلبي رغبات حكامها، ولا يرقى إلى ما تصبو إليه الإنسانية في سيرها نحو المواطنة الفعالة والحقيقية.

" والحق أن المرء ليشتم في هذه النظرية التي تتماشى على أحسن وجه مع مذهب أرسطو الغائي صدى أيضا لذلك الصراع المؤرَّث بين الإغريق والبرابرة وربما محاولة لتبرير المشروع الجبار لفرض هيمنة اليونان على العالم بأسره، وهو المشروع الذي تنطع له عصرئذ الاسكندر"[2]. وهذه الرائحة النتنة لا تخض رؤية

[1] - جان جاك شوفالييه - تاريخ الفكر السياسي- مرجع سابق- ص80.
[2] - إميل برهييه - مرجع سابق- ص320.

أرسطو للعبودية فحسب بل تنسحب كذلك على رأيه في الأعاجم وغير اليونانيين، عندما يراهم ليسوا أهلا للسيادة مهما كان وضعهم، ومهما كانت قدراتهم العقلية.

- المرأة:

في علاقة الرجل بالمرأة نجد أرسطو عكس أستاذه أفلاطون يرفض كلياً وجود مساواة بينهما ويقرر مبدأ السلطة الأبوية التي تخضع لها الزوجة مثلها في ذلك مثل الأولاد، إذ "يرى أرسطو أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد لسيده أو كنسبة العامل باليد للمفكر، أو البربري للإغريقي، فهي عبارة عن رجل ناقص التكوين لم يتم خلقة، والذكر بحكم الطبيعة أسمى مرتبة من الأنثى فهو بالضرورة قوام عليها، له أن يحكم وعليها أن تطيع، ذلك لأنها ضعيفة الإرادة"[1].

ولكنه مع ذلك يرفعها فوق مرتبة العبد ويضع فرقا بين سلطة الزوج على زوجته وسلطة السيد على عبده، ورغم هذا فليست المرأة مواطنا كامل الحقوق خاصة من الناحية السياسية إذ يحرم عليها المشاركة في المجالس النيابية أو الخوض في الشأن العام، حتى وإن حازت على بعض الحقوق القانونية، "وتكون المرأة في خير حالاتها إذا ما قبعت في عقر دارها حيث الحياة هادئة ساكنة، تاركة للرجل معترك الحياة الخارجية. ولقد أخطأ أفلاطون حين سوى بين الرجل والمرأة في مدينته الفاضلة"[2].

[1] -. أحمد أمين و زكي نجيب محمود- مرجع سابق- ص260.
[2] - المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

-الأعاجم:

عندما يفرغ أرسطو من جهوده المضنية لإثبات أن الفرق بين السيد والعبد فرق بالطبيعة، يعرج على نقطة أخرى أكثر حرجا مع انه سيبذل جهدا اقل للإقناع بها. والأمر يتعلق هنا بنظرة تمييزية متطرفة بين من يسميهم أعاجم وبين بني جنسه إذ يرى أنه "من الضروري أن يكون البعض أرقاء حيثما وجدوا ويكون غيرهم أحرار في كل مكان، ونفس القول ينطبق على أهل الحسب إذ يحسبونهم نبلاء لا في أوطانهم فحسب لكن أينما حلوا بعكس الأعاجم الذين لا اعتبار لهم إلا في بلادهم"[1]. علما أن البرابرة والأعاجم في عرف اليونان القدماء هم كل من ليسوا يونانيين، وكانوا يضمنون تلك الكلمة كثيرا من الإستخفاف والإزدراء مع أن من الأمم الأجنبية من كان يضاهيهم بل ويفوقهم ثقافة وحضارة.

وقد ورد هذا الاقتباس في معرض تبرير أرسطو لما كان سائدا عند اليونان من اعتبار كل من أسر في الحرب عبدا لو كان سيدا في قومه، وسنخلص من ذلك إلى ما خلص إليه أرسطو "أن بعضهم عبيد بالطبع وبعضهم أحرار بالطبع"[2]، هذا الذي جعلنا نعتبر هذه النظرة موغلة في التفرقة والتمييز ومتطرفة بشكل يزعزع مجموع نظرية أرسطو حول المواطنة،والأكثر من ذلك أن صاحبها يعتمد على حجج أنطولوجية ليثبتها فهو يعتقد "أن هناك أناسا مهيئين بطبعهم لان يكونوا عبيدا ذلك لأن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة في الطبيعة وفي جميع الأشياء"[3] .

---

[1] - أرسطو - في السياسة – ص 19.
[2] - أرسطو- في السياسة- ص20.
[3] - إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- مرجع سابق- ص110

- أهل الصناعات والمزارعون:

بعد إمعان النظر في الخارطة البشرية التي عمل أرسطو على تشكيلها في كل ما رأيناه فيما مضى، نجد الرؤساء والمواطنين ثم العبيد والأرقاء وأخيرا الطارئون والنزلاء، غير أن هناك طبقة عريضة في الكتلة البشرية لم تتم الإشارة إليها وهي طبقة أهل الصناعات فهل هم مواطنون يتمتعون بنفس خصائص المواطنين فيَأمرون ويُأمرون؟ أم أنهم ليسوا مواطنين وهم في الوقت ذاته ليسوا عبيداً أرقاء ولا طارئون نزلاء؟. فأين يمكن تصنيفهم؟.

وكإجابة عن هذا السؤال يعرض أرسطو مجموعة من الإحتمالات، يستند أولها إلى وضع كان سائداً في العصور الغابرة أين "كان أهل الصناعات عند بعض الأمم أرقاء وأجانب، ولذلك لا تزال الطائفة الكبيرة ومنهم حتى الآن على تلك الحال، والدولة الفضلى لم تكن لتجعل صاحب الحرفة مواطناً"[1]، فوفق هذا الإحتمال لن يكون أهل الصناعات مواطنين مهما مكثوا في الدولة، وذلك بسبب أصولهم التي لن يستطيعوا أن يغيروا منها شيئاً، وقد كنا أسلفنا القول بأن المواطن هو ابن مواطن ومواطنة أصلاً ولم يفقدا حقوق المواطنة لأي سبب من الأسباب.

أما الاحتمال الثاني هو أن يكونوا فعلاً مواطنين مثلهم في ذلك مثل باقي الأحرار والمشتغلين بالسياسة "ولكن إن عد هؤلاء أيضاً مواطناً وجب القول أن فضيلة الموطن التي وصفناها، ليست فضيلة كل مواطن ولا فضيلة الحر فقط، بل هي أيضا فضيلة الذين هم معفون من الأشغال الضرورية"[2] أي أننا نكون قد ضربنا أصل تعريف المواطن في مقتل، ففضيلة المواطن التي ذكرها أرسطو هي قدرته على أن

---

[1]- أرسطو- في السياسة- ص129.

[2] - المرجع نفسه – الصفحة نفسها.

يحسن الرئاسة والخضوع، أي قدرته على أن يكون رئيساً ومرؤوساً في ذات الوقت، وهذا الإحتمال الثاني يعني أن هناك مواطنين لا يتحلون بهذه الفضيلة، وهو هنا أصحاب الصناعات، كما أن هذه الفضيلة لم تعد فضيلة الأحرار وحدهم إذ أن اشتراك أصحاب الصناعات معهم في وصفهم مواطنين يجعلونهم شركاء في هذه الفضيلة كذلك.

أما الإحتمال الثالث والأخير والذي يمكن أن نعتبره تركيبا بين الإحتمالين السابقين، يقدم لنا حلاً وسطا لهذه المشكلة وذلك بأن يكون "الذين يخدمون الفرد في الأشغال الضرورية هم الأرقاء والذين يخدمون العوام هم أصحاب الحرف والمستأجرين"[1] وبهذا نقيم فرقا بين العبيد وأهل الصناعات من جهة فلا يكونون عبيدا مطلقاً، وفي نفس الوقت نقيم فرقا بينهم وبين السادة والأحرار والمواطنين من جهة أخرى، فيكونوا أقل منهم منزلة، وأدنى منهم مرتبة.

يقول أرسطو "أن تنظيم المجتمع ينبغي أن يستبعد السكان المزارعين والصناع من قائمة المواطنين كاملي حقوق المواطنة لأن حق المواطنة كان يعطي الحق في تعيين الموظفين الإداريين وفي تولي مناصبهم"[2]، وهو يبرر هذا القرار القاسي بكون أفراد هاتين الطبقتين لا يملكون ما يكفي من الوقت والفراغ اللائق الذي يمكنهم من حسن إدارة الدولة، إذ "تقوم الطبقة المحرومة من حقوق المواطنة بالقيام بالأعمال اللازمة لتوفير المطالب المادية وهذه الطبقة تعامل برفق ولكن ليس لها أن تأمل شيئاً آخر"[3].

---

[1] - المرجع نفسه – الصفحة نفسها.

[2] - ألفرد تايلور – مرجع سابق – ص126.

[3]- المرجع نفسه – ص127.

ولعل هذه النقطة بالتحديد أي المتعلقة بالأشغال والأعمال التي يجب على أهل الصناعات القيام بها، وبما أنها لا تترك لهم وقتا كافياً للإشتغال بالشأن العام، فقد غدت محددا أساسيا في الفصل بين المواطن وغير المواطنه، إذ أن "القلة المختارة التي سيكون من نصيبها الإستغلال الكامل للفرص المتاحة من أجل ممارسة حياة الفراغ النبيل ... ستكون هي الغاية الحقيقية التي من أجلها يوجد الجميع. أما المواطنون الآخرون الذين لن يكون لديهم ما يؤهلهم لممارسة حياة أخرى غير حياة الأعمال فإنهم سيبذلون كل جهدهم ليكرسوا حياتهم من أجل تسيير أمور التنظيم الاجتماعي والإبقاء عليه"[1]، وبالتالي فهم أيضا عنصر من العناصر التي ليس لها وجود مستقل بذاته إلا من حيث كونهم عوامل في تجسيد الغاية والتي هي خدمة المواطن وتحقيق وجوده الكامل.

وما يمكننا أن نستنتجه أيضا من موقف أرسطو من أهل الصناعات أنه حتى وإن عدهم غير كاملي المواطنة إلا أنه لم ينزل بهم إلى مرتبة العبيد والأرقاء، فهؤلاء أي الأرقاء والعبيد يخدمون أفرادا بعينهم يكونون كوسيلة إنتاج أو أي أداة من الأدوات في أيديهم، في حين أن أصحاب الصناعات والمزارعين يخدمون العوام ويقدمون خدماتهم لعموم المواطنين، "ينبغي أن يسقط من عداد المواطنين جميع أولائك الذين يقومون بوظائف الإنتاج، من زراع وصناع، فهذه مهن لا تتصف بالشرف والنبل، ولا تذر على وقت الفراغ اللازم لممارسة الفضيلة والإهتمام بالسياسة"[2].

ولكن هذا يعني أيضاً أنهم ليسوا في نفس المكانة أو الدرجة مع المواطنين لأنهم ليسوا مؤهلين لشغل مناصب سياسية.

---

[1] المرجع نفسه - ص 123.

[2] - إميل برهييه - مرجع سابق- ص321

الدساتير والحكومات

ميز أرسطو بين نوعين من الحكومات: الحكومات الصالحة وهي التي تحقق سيادة القانون حيث يكون هدف السلطة مصلحة الشعب وبسيادته يسود العدل، والفاسدة حيث لا تتوافر الخصائص السابقة، ويسهب أرسطو في تصنيف هذه الأنظمة وأشكالها، ويعمد إلى إبراز الصالح منها والفاسد، وهو بلفتة سابقة لأوانها، إذ ليست لها سابقة قبل ذلك يضع هذا التصنيف بحسب الهدف من نظام الحكم. ف"عندما يحكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية ابتغاء المصلحة العامة فلازم أن تكون تلك الأحكام السياسية قويمة، وأما الهيئات السياسية التي تتسلم زمام السلطة لمصلحة خاصة، كمصلحة الفرد أو مصلحة الأقلية، أو مصلحة الجمهور، فأحكامها انحرافات عن الأحكام السياسية القويمة"[1].

فالفيصل إذن في صلاح الأنظمة أو فسادها هو بهدفها والقصد من ورائها، فإذا قامت على أساس خدمة المواطن، وتلبية حاجياته،فهي حكومات صالحة دون النظر إلى كزنها فردية أو جماعية أو خاضعة لحكم أقلية، وفي المقابل إذا اتخذت الحكومة مصلحتها هدفاً أساسياً على حساب مصلحة المواطن، كانت حكومة فاسدة دون النظر أيضا إلى كونها فردية أو جماعية أو خاضعة لحكم الأقلية

"فلكل أنظمة الحكم عنصرها الحاكم الذي يكون إما شخصاً واحداً، أو قلة من الأشخاص، أو أشخاصا كثيرين، وهدفهم إما أن يكون الخير العام للمدينة كلها أو المصلحة الخاصة للحكام"[2].وبهذا سنحصل على ستة أنواع أساسية من أنظمة الحكم، فردي يخدم العامة وهو الملكي الدستوري، وفردي يخدم الحاكم وهو حكم الطغيان،

[1]- أرسطو- في السياسة- ص 134.

[2] - ليو شتراوس ، و جوزيف كروسبي- مرجع سابق- ص211.

قلة تخدم العامة وهو الأرستقراطي وقلة تخدم الحكام وهو النظام الأليجارشي، جماعي يخدم العامة هو الديمقراطي وجماعي يخدم الحكام وهو الديماغوجي.

و"لم يعين أرسطو كما عين أفلاطون المثل الأعلى للدولة، فأرسطو يقول أنه ليس هناك شكل خاص هو نفسه خير الأشكال، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف فقد يكون شكل حسناً لأمة في عصر على حين أنه سيء في عصر آخر وأمة أخرى"[1]، ولكن هذا لم يمنعه من أن يضع جملة من الضوابط تحكم الصلاح والفساد في الأنظمة والحكومات، وعلى رأسها مدى خدمة هذه الأنظمة لمصلحة المواطن فهو يعتقد أن الحكومة تكون أقرب إلى الصلاح كلما وضعت نصب عينيها خدمة المواطن وتحقيق مصالحة، وكلما كان سلوكها قريباً من هذا الهدف، بغض النظر عن كون هذا الحكم فرديا أو جماعياً أو حكم أقلية، وفي مقابل ذلك سيكون نظام الحكم أقرب إلى الفساد كلما ابتعد بأهدافه عن خدمة المواطن واهتم بخدمة مجموعة الحكم وتحقيق مصالحها،"فأما الحكومة الصالحة فهي التي تعمل لصالح المواطنين جميعاً فغايتها تحقيق سعادة الكل، في حين ان الحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحة من يقومون بالحكم، وتدبر شؤون الدولة وفقا لمصالحها الخاصة"[2].

وبغض النظر عن مخرجات هذه النظرية التي قد تخضع للإختلافات بين الشعوب أو الحكام من حيث هم أشخاص لكل منهم شخصيته وطبيعته، أو غيرها من العوامل المحيطة بالممارسة السياسية والمؤثرة عليها، فتعطي نتائج غير المرجوة منها. فإنه يجب التنويه بالمبدأ في حد ذاته، أي أن تكون قيمة النظام السياسي بأهدافه وما يحققه واقعاً، لا بذاته مهما كان محكماً حسب ما يظن ويعتقد أصحابه.

---

[1] - أحمد أمين و زكي نجيب محمود- مرجع سابق- ص259

[2] - إمام عبد الفتاح إمام – الطاغية- مرجع سابق- ص112.

فضيلة الدولة:

ثم إن أرسطو يحاول أن يحدد معالم الدولة الفاضلة، ليس كما فعل أفلاطون من حيث انه خص شكلاً محددا من أشكال الحكم، وأسهب في شرحه وتفصيله، وبين وضع الحاكم والجند والقادة والخدم بل وحتى المرأة داخل هذا النظام، حتى غدا كل نظام يختلف عنه قيد أنملة ليس هو النظام الصالح ولا الجمهورية الفاصلة.

بل إن أرسطو وإن ترك صورة النظام الفاضل غير معينة بالتحديد، وهذه لمحة إطيقية واقعية من أرسطو لم ينتبه إليها أفلاطون، على اعتبار أن اختلاف الزمان والمكان، وتباين الشعوب والحكام، وتراكم الخبرات والتجارب، يقتضي عدم البقاء على شكل واحد من أشكال الحكم، ولكن قيماً بذاتها يمكن الحفاظ عليها مهما كان شكل الحكم ومهما اختلف الفضاء المحيط به.

وفي حضه على الفضيلة يقول أرسطو: "يتوجب على الدولة التي تُدْعى دولة عن جدارة، وليست دولة بالاسم فقط أن تُعنى بالفضيلة"[1]، فكما أن للمواطن الذي يدعى مواطنا عن جدارة فضيلة، فكذلك الأمر للدولة التي هي دولة عن جدارة وليس بالاسم فقط.

وتبريرا لهذا الطرح يرى "أن الدولة ليست اشتراكاً في الموقع، وأنها لا تتألف لدفع أذى بعض القوم عن بعض ولا قصد التبادل التجاري على أن تلك الأمور لا بد أن تتحقق إذا ما أنشأت الدولة ... بل إنما الدولة شركة حياة فاضلة، يقصد منها الإكتفاء الذاتي والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر"[2]

---

[1]- أرسطو – في السياسة- ص140.

[2]- المرجع نفسه- ص141.

ا- أنظمة الحكم الصالحة:

01-الحكومة الملكية الدستورية: وهي حكومة الفرد الفاضل العاقل العادل قد يمكن الدولة من تحقيق آمالها وانجاز الأعمال نظرا لسرعته في اتخاذ القرارات،وحتى إن كان هذا النظام فردياً فإن الحاكم فيه يخضع لسلطة القانون أو الدستور ولهذا سمي ملكيا دستورياً كما يضع على رأس أولوياته مصلحة العامة، لكن عيبه أنه ينقلب إلى حكم استبدادي عندما يواجه الملك أزمات ويشعر بالضعف، كما أنه يعيب عليه فكرة الوراثة وتداول السلطات بين أفراد الأسرة المالكة دون النظر إلى المؤهلات السياسية.

02- الحكومة الإرستقراطية: هي حكومة الأقلية العادلة أو الفاضلة أي النخبة التي تحتكر السلطة والعلم وميزتها أنها الفئة المؤهلة من ناحية العلم لان أهلها أثرياء يتوفرون على الإمكانيات التي تمكنهم من التعلم، وعيبها هو أن الحكام يتجاهلون مطالب الشعب ولا يحسون بما يعيشه،و يثني أرسطو على هذا النوع من أنظمة الحكم "فالمثل الأعلى للدولة (عنده) هو نظام الحكم الذي يديره الأرستقراطيون، الذين وإن كانوا قلة قليلة إلا أنهم على تربية ثقافية عالية، ويتمتعون بالفراغ دون أن يكون هناك منهم من يملك ثروات كثيرة، أو من تميزه عن الآخرين"[1].

وبهذا يكون أرسطو قد ضمن من خلال هذه الفئة جملة من الشروط التي يراها محددة وضرورية سواء في المواطن كمواطن، أو في الطبقة الحاكمة، ومن مثل ذلك أنهم يملكون تربية ثقافية عالية تؤهلهم للتعامل الراقي والواعي مع بقية المواطنين من منطلق أنهم على اطلاع بحاجات الرعية الأساسية وطرق تلبيتها، وهم يتمتعون

[1] - ألفرد تايلور- أرسطو- ص127.

بالفراغ الكافي للتخطيط والتدبير الجيد والمحكم لضمان أكبر قدر ممكن من مصالح المواطنين، وقد كنا أشرنا إلى أن طبقة المزارعين وأهل الصناعات حرموا من مواطنة كاملة لأنهم لا يملكون من الوقت ما يكفيهم للإشتغال بالشؤون العامة أو أمور السياسة، أما الخصلة الثالثة فهي أنهم لا يملكون ثروات كثيرة تدفعهم إلى البطر والترفع عن عموم الناس.

03-الحكومة الدستورية او البوليتيا Politeia: وهي حكم الأغلبية الشعبية الملتزمة بالدستور، ويعتبرها من الأنظمة البناءة لأنه يمنح الأفراد فرصاً متساوية وسير الأمور حسب قوانين تنال موافقة الجميع، لكن عيبه يكمن في الفوضى التي تنشأ عنها وتؤدي إلى تدهور الوضع السياسي.

II- أنظمة الحكومات الفاسدة:

"تظهر الأحكام السياسية التي حاول أرسطو أن يتعرض إليها في الباب الثالث ممهدا للباب الرابع، على أنها أحكام لم تقدم للإنسان أي انسجام، وأي منطق طبيعي يجمع بينهما، ولذلك فإن أرسطو وهو يتعرض لهذه الأحكام فإنه يتعرض إليها من باب بيان أخطائها لتجنب الوقوع في مجاراتها والنسج على منوالها"[1]، ولا أخال أن أرسطو قد أفلح في ذلك إلى حد بعيد، إذ أن هذه الأنماط من حكم الناس لم تنته ولم تحفظ في متاحف العاديات، ولكنها ظلت ماثلة في الممارسة السياسية حتى أنها استهوت حكام بعض الشعوب وغدت هي الأصل.

01-الحكومة الطاغية: وهي حكومة الفرد الإستبدادي الذي لا يتمتع برضاء المحكومين ولا يتقيد بقانون، فيستغل السلطة لمصلحته الشخصية، فيعمل على

[1] - حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص45،46.

"القضاء على كل متفوق والتخلص من الرجال أولي الألباب، وفي نفس الوقت يعمل على حظر التعليم والحد من العلاقات بين المواطنين لأنها تجلب الثقة المتبادلة وتوفر العلم بكل ما يقال وكل ما يفعل وإفقار الرعايا حتى لا يكون عندهم وقت للتفكير وتقرير الحرب لشغل الأذهان وخلق الشعور بالحاجة إليه"[1]، وقد يكون ناتجاً عن فساد الحكم الفردي الملكي، فالطغاة "يتميزون بالفعل بأن وصولهم إلى السلطة لا يمكن أن يتم من خلال أية قاعدة موضوعة سلفاً، أو من خلال تفويض صريح صادر من أفراد المجتمع. إن الطاغية يتوصل -كما يبدو- إلى السلطة من خلال إرادته الخالصة فقط، وهذه السمة كانت تبهر كثيرا القدماء"[2]، تبهرهم لما يرون الطاغية يحققه من سحق للجميع ونفي كل الاغيار والبقاء وحيدا ممسكا بزمام السلطة، ويخاطب الخطيب اليوناني الفذ شيشرون، أنطونيوس يوم كان قنصلاً مستبداً في روما، وقد كان أنطونيوس قد استأثر بالحكم بعد قتل يوليوس قيصر وانكسار قاتليه، فأعلن شيشرون معارضته، وألقى مجموعة من الخطب في انتقاد سياسته فيقول: "أخشى أن تجهل طريق المجد الحقيقي، فتحسب المجد في أن تكون أقوى من إخوانك المواطنين جميعاً وفي أن تكون مصدر خوفهم وهلعهم ... الأمر المجيد حقا هو أن تكون مواطنا محبوباً من المواطنين وأن تستحق شكر الدولة وأن تكسب ثناء من حولك وتقديرهم وولائهم الأكيد"[3] ولكن هيهات أن يعي الدكتاتور هذه القيم النبيلة، فهو يستمد قوته وسلطته من شيء آخر مختلف تماماً، من القوة ونشر الخوف والهلع.

---

[1] - إبراهيم أحمد شلبي - مرجع سابق- ص128.

[2] - جان ماري دانكان - علم السياسة- تع :محمد عرب صاصيلا- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- [د ط]- 1997م- ص127.

[3]- أديب نصور - مرجع سابق- ص49.

ولكن هذا كله لا يكون إلا في إطار ظروف خاصة رافقت غالبية الطغاة إلى القمة، وبشروط ذاتية تتوفر في الطاغية ذاته تساعده على الإرتقاء فوق الجميع "إن الطاغية يفرض نفسه غالباً في المدن التي تجتاحها الصراعات الطبقية أو الحروب الأهلية، أما سلطته فتكتسي طابع دكتاتورية الخلاص العام، الذي يعطيها شيئا من العقلانية، ومع ذلك فإن مثل هذه السلطة تبقى مشروطة بشكل دقيق بالصفات الشخصية للرئيس، وبشجاعته وذكائه وحظه"[1]، فليس الجميع يمكنه أن يكون طاغية ناجحا.

ومن بين الأسئلة التي يمكن أن يطرحها أي شخص يستغرب القبضة الحديدية التي يمكن للطاغية أن يتسلط بها على رقاب المواطنين، دون أن أية مقاومة من كل هؤلاء الجموع من الناس، فأرسطو يجيب عن هذا السؤال بما يوحي بخبرة ميدانية ومعايشة واقعية لهؤلاء الطغاة، فيبين كيف يحافظ الطاغية على سلطانه وحكمه وهذا بالإعتماد على عدة وسائل تنتظم في منهجية ماكرة تقوض كل مطالبة بحقوق المواطنة أو الانعتاق من قبضة الطاغية:

أ- تدمير روح المواطنين وزرع الشك وانعدام الثقة فيما بينهم، وتعويد الناس الخسة والضعة والذل والهوان.

ب- القضاء على البارزين من الرجال وأصحاب العقول الناضجة واستئصال كل من تفوق أو حاول أن يرفع رأسه.

ج- منع الموائد المشتركة والاجتماعات والنوادي وحظر التعليم وحجب كل ما يعمل على تنوير النفوس أو كل ما يبث الشجاعة والثقة بالنفس

[1] - دانكان جان ماري- مرجع سابق- ص 127.

د- منع المواطنين من التجمع لأغراض ثقافية أو أي تجمع مماثل واتخاذ كافة السبل التي تغرس في المواطن الشعور بأنه غريب عن موطنه.

هـ- إجبار كل مقيم في المدينة أن يظهر للعيان بصفة مستمرة، وإكراهه بوجه عام ألا يتجاوز أبدا أبواب المدينة إلا إذا كان الطاغية وأعوانه على علم بما يعمل الناس في دولته.

و- أن يجتهد الطاغية حتى تكون لديه معلومات منتظمة حول كل ما يفعله رعاياه أو يقولونه. وهذا يعني ان تكون هناك شرطة سرية وجواسيس أو عيون يبثها في أرجاء البلاد على نحو ما كان طاغية (سيراقوصه) يفعل عندما كان يستخدم الجواسيس من النساء، أو المتنصتون الذين كان يبعث بهم (هيرو Hiero) الطاغية في كل المجتمعات والمحافل والمجالس العامة.

ز- كذلك يعتمد الطاغية على إغراء المواطنين أن يشي بعضهم ببعض، فتنعدم الثقة بينهم ويدب الخلاف بين الصديق وصديقه، وبين العوام وعلية القوم، وبين الأغنياء والفقراء. وهكذا فإن الطاغية يبذر الشقاق والنميمة، ويثير حقد الشعب على الطبقات العليا التي يجتهد أن يفرق بينها.

ح- إفقار الرعايا حتى لا يكلفه حرسه شيئاً من جهة وحتى وحتى ينشغل المواطنون من جهة أخرى بالبحث عن قوت يومهم، فلا يجدون من الوقت ما يتمكنون فيه من التآمر عليه، وفرض الضرائب، وإشعال الحروب بهدف أن ينشغل المواطنون بصفة مستمرة، ولا ينفكون يحتاجون إلى قائد على الدوام.

وبعد أن يعدد أرسطو هذه الأساليب والطرق التي يعتمدها الطاغية لتثبيت حكمة مفرقة يلخصها في ثلاث غايات أساسية،لا يمكننا أن نتجاوزها أو أن نعرض للطغاة وأساليب حكمهم دون ذكرها لما فيها من التطابق والشبه بما يفعله طغاة العامل العربي في عصرنا هذا ضد شعوبهم. وهذه الغايات الثلاث هي:

الغاية الأولى: تدمير روح المواطن لأن الطاغية يعلم علم اليقين أن صاحب الروح الفقيرة –وهو الذيل الخانع- لن يتآمر عليه على الإطلاق.

الغاية الثانية: إرتياب المواطنين بعضهم من بعض، إذ أنه لا يمكن القضاء على الطاغية إلا إذا اتحد المواطنون وتشاوروا ووثق كل منهم بالآخر

الغاية الثالثة: إن الطاغية يهدف إلى أن يصبح مواطنوه عاجزون عجزا تاما عن أي فعل ومن ثم يكون السعي إلى القضاء على الطاغية صربا من المحال، ولا احد يحاول أن يصنع المستحيل.

02-الحكومة الأليجارشية: وهي حكومة الأقلية الغنية على أساس احتكار السلطة من طرف قلة من الأثرياء يستعملونها لخدمة مصالحهم الخاصة دون النظر إلى المصلحة العامة لبقية المواطنين، فتسود الطبقية المقيتة التي تقسم المجتمع إلى أثراء فاحشي الثراء وفقراء مدقعي الفقر، وهي نتيجة فساد الحكم الأرستقراطي" فالمواطنة إذن ضمن الممارسة الألجارشية هي ممارسة تنزع حق المشاركة في الحياة السياسية من الأفراد، لتولي القلائل حق السياسة، وحق إدارة المدينة، ولذلك كانت المواطنة أمراً شكلياً باعتبارها لا تحقق للأفراد الممارسة السياسية، ونعني بذلك حق الإنتخاب

وحق التواجد في الهيئات السياسية"[1]، وهو لا شك ما يجعل هذا النمط من الحكم حكما فاسدا، إذ أنه لن يجسد بأي وجه من الوجوه مصلحة المواطن، خاصة وأنه تم إقصائه نهائيا من الفعل السياسي.

03-الحكومة الديماغوجية: وهي حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الغوغاء تستغل السلطة لمصلحتها دون الإستناد إلى قانون أو دستور، وما يميز هذا النظام الغياب الكامل والتام للحكمة والحكماء الذين يتم إقصاءهم وعزلهم عن مواقع صنع القرار، وهي ناتجة عن فوضى الديمقراطية .

[1] - حاتم النقاطي - مرجع سابق- ص78.

الفصل الثالث

تمهيـــــــد:

رغم أن هناك من نصح بعدم كتابة تمهيد في بداية هذا الفصل من المذكرة، إلا أننا عندما قلبنا الأمر على جميع وجوهه لم نجد بدا من ذلك ، لعدة مبررات منهجية في معظمها تبدأ بتبرير تخصيص البحث للفلسفة الإسلامية دون غيرها، ولا تنتهي عند تبرير اختيار النموذج المناسب.

إذا كان أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة ومن لحقه، خاصة من اشتغل منهم بفلسفة السياسة ونظرياتها، اظهروا اهتماماً بالغاً بواقعهم ومحيطهم، فعمدوا إلى تحليله ومناقشته، وعرض أبعاده ومعالمة بناءً على أن الفيلسوف ما هو إلا زمنه مختصراً في فكره، كما سبق وأوردنا في مقدمة البحث، فأخال أنه سيكون عملنا هذا منقوص القيمة ومبتور النتائج إذا لم نعرض ما وصلنا إليه من معطيات على واقعنا العربي، وما خلصنا إليه من دراستنا التحليلية لإطيقا المواطنة الأرسطية على معالمها أو ظلالها في الفلسفة الإسلامية وفي الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

ولعلننا نستطيع أن نستقرأ أن من بين أهم الأهداف المتوخاة من مشروع مثل المشروع الذي خضناه (مشروع فلسفة الأخلاق، المواطنة والتسامح)، هو التطلع إلى واقع المواطنة في عالمنا العربي من خلال فلسفته وفكره، تنظيرا وممارسة، أخلاقاً وإطيقا، وليس عيباً أن نبدأ في ذلك من دراسة المواطنة في الفلسفة اليونانية عامة، وفي فلسفة أرسطو على وجه الخصوص، نظراً للمكانة الهامة التي حظيت بها الفلسفة اليونانية، في أوساط الفلاسفة المسلمين، خاصة بعد حركة الترجمة. وما حظي به أرسطو المعلم الأول الذي تعلقت به قلوب الفلاسفة المسلمين، الذين نُعت بعضهم بالمشائين، تيمناً وتشبهاً بتلاميذ أرسطو، حتى لم يجد بعض مؤرخي الفكر غضاضة من القول أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا امتداداً للفلسفة اليونانية.

ورغم أننا لسنا ممن يقول بذلك، لما نؤمن به من وجود أسباب الأصالة في الفلسفة الإسلامية، إن على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع، وما يلحق ذلك من نتائج، إلا أننا بالمقابل لا ننفي مبدأ التراكم الفكري، وأن الفلسفة موروث إنساني، تتلاقح فيها الأمم، فتتبادل الأفكار في حلقة مترابطة متكاملة، دون فضل لطرف منها على طرف، ودون إقصاء من طرف لطرف. ومبحث السياسة وفلسفتها هو جزء من هذا الموروث الإنساني الذي تم تناقله بين الحضارات والثقافات، ووصمته كل منها بوصمتها حتى غدا متعدد المنابع فلا يمكن نسبته إلى أي منها دون الأخرى.

وبناء على ذلك، سنتخذ ما سبق مسوغا لتخصيص الفصل الثالث من هذا البحث، لتتبع المواطنة الأرسطية بطرحها الإطيقي الذي رأيناه في الفصل الثاني، في ثنايا الفلسفة الإسلامية والفكر العربي المعاصر، حضورا أو غياباً، لما نؤمن به من واجب يترتب علينا لخدمة المواطنة في عالمنا العربي وترقيتها، وسيكون ابن رشد نموذجنا الأساسي في ذلك لأننا نعلم أن ابن رشد تأثر بفلسفة أرسطو تأثرا كبيراً، بدليل ما بذله من الجهود في ترجمة أعماله وشرحها، حتى غدا هو الناقل الحقيقي لفلسفة أرسطو وأفكاره ليس إلى العالم الإسلامي فقط، بل هو بوابته إلى أوروبا بعد انقطاع حبل الفلسفة فيها، إلى أن كدنا نقول أنه لولا ابن رشد لما تذكرت أوروبا من أرسطو شيئاً.

ونعلن مسبقا أن واجبنا سوف لن يكون هو إيجاد المواطنة الأرسطية كما عرفناها، داخل الفلسفة الإسلامية. أو أن نثبت امتداد هذه المواطنة شكلاً ومضموناً، أو شكلاً أو مضموناً، في ثنايا وتفاصيل الفلسفة الإسلامية كذلك. ولكن دورنا في هذا الفصل هو البحث عن المواطنة الأرسطية بشكلها الإطيقي في الفلسفة الإسلامية، وجدناه أم لم نجده.

والسبب الذي جعلني أدفع بهذا المدخل التمهيدي قبل الشروع في الفصل الثالث والأخير، هو أنني عندما وضعت خطة البحث على الشكل الذي هي عليه، ثم عرضتها على الأستاذ المشرف ، أو كلما عرضتها على أحد من زملائي الباحثين، إلا وقال: (وهل ستجد امتداداً للمواطنة الأرسطية في الفلسفة الإسلامية؟!!) وهم يستندون في ذلك إلى خلفية فكرية، لها جانب كبير من الوجاهة، لا أريد أن أسوق منها شيئاً قبل الإنتهاء من هذا الفصل والوقوف على صحة ما ذهبوا إليه من عدمها.

طبيعة الحكم والمواطنة في الإسلام:

"عني الإسلام في التشريع للحكم بوضع قواعد عامة ... حتى يجد الناس فيها متسعاً للإجتهاد والتطبيق ولا يضيقوا بها في أي زمان من الأزمان"[1]، وهذه القواعد العامة التي وضعها الإسلام تتلخص فيما يأتي:

01- أن يكون للناس ولي أمر يلي أمرهم لأن كلا منهم ينصرف إلى شؤونه الخاصة فلا بد لهم من شخص يقوم لهم بشؤونهم العامة مما لا غنى لهم عنها في حياتهم، وهؤلاء هم أولوا الأمر الذين ذكرهم الله في القرءان الكريم في قوله تعالى: "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا"[2]

وليس كل شخص صالحا للقيام بهذه الولاية بل لابد من شروط تجعله صالحا لها من العلم والأمانة وغيرها، فالنبي يوسف مثلا عندما رشح نفسه ليكون واليا على خزائن الأرض إستعرض خصلتي الحفظ والعلم "قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ"[3]، وكذلك النبي موسى عليه السلام عندما رشحته إحدى بنات النبي شعيب عليه السلام ليكون قيما على ماشيتهم ومسيرا لشؤونهم وأمورهم، فقد رشحته لخصلتين فيه وهما خصلتي القوة والأمانة ف"قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ

[1] عبد المتعال الصعيدي - السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين- دار الفكر العربي للطباعة والنشر- ط1- 1962م- ص05

[2] - سورة النساء- الآية: 83

[3] - سورة يوسف- الآية:55

مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ"[1].وكل المسلمين سواء في هذه الشروط فلا فرق فيها بين شخص وشخص ولا بين شعب وشعب .

وتفاضلهم بالعمل لا يجعل لأحد حق الإستعلاء به على غيره، بل يجب عليه أن يرعى حقوقه، وأن ينظر إليه على أنه مثله. ويجب على الدولة أن ترعى له حقوقه فالمسلمون يد على من سواهم يسير في ذمتهم أدناهم، وأن ينظر إليه على أنه مثله ويجب على الدولة أن ترعى له حقوقه تماما كما ترعاها لمن هو أفضل منه في العمل، حتى لا يكون في الإسلام نظام طبقي، ويكون للناس جميعا حقوقهم فيه على السواء.

02- أن يقوم ولي الأمر فيهم برضاهم ، فهذا رسول الله ينصح الصحابي عبد الرحمان بن سمرة، أن لا يطلب لنفسه الإمارة، وأن لا يحرص عليها فيقول له:"يا عبد الرحمان لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها. وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها"[2]، وهو يوجه نفس النصيحة تقريباً لأبي، "وعن عوف بن مالك رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم"[3]، فلا ينصب ولي عليهم إلا برضاهم، ولا بد من دوام رضاهم عنه، وإذا حصل منه ما يستوجب عدم رضاهم انقطع حكمه، كائنا ما كان شكل هذا الحكم وقد نص القرءان الكريم على هذا في قوله تعالى:

---

[1] - سورة القصص - الآية :26

[2] - مختصر صحيح مسلم - الحافظ زكي الدين عبد الحفيظ المنذري- الشركة الجزائرية اللبنانية- ط1- 2007م –ص 380 (الحديث رقم1202 الباب رقم 06 من كتاب الإمارة).

[3] - مختصر صحيح مسلم- مرجع سابق-ص 873 (الحديث رقم 1228، الباب رقم:26، من كتاب الإمارة)

"وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[1]

لأن الشورى لا تكون إلا مع الرضا فلا بد من تحققه في الابتداء وعلى الدوام.

03- أن يكون الحكم بالعدل بين الناس جميعا ليستووا فيه بلا فرق بينهم في الأديان والأجناس وقد أمر الله تعالى بهذا حين يقول: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"[2].

بل أمر الله تعالى بالعدل حتى مع أعداء الإسلام، لأن الإسلام يسمو في عدله إلى أن يأمر به مع عدوه، ولو لم يأمر به مع عدوه لكان عدله ناقصاً ولم يكن دين الرحمة للناس جميعاً فيوجه الله تعالى معشر المسلمين بقوله "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"[3].

---

[1] - سورة الشورى – الآية: "38.

[2] - سورة النساء- الآية: 58.

[3] - سورة المائدة – الآية:08.

ولا شك بأن الإسلام حين يأخذ عدوه بالعدل يكسب ولا يخسر لأن عدوه إذا رآه يأخذه بالعدل كما يأخذه من لا يعاديه وكما يأخذ من يدين به تنجذب نفسه إليه و لا تنفر منه، بل وكثيرا ما يحمله هذا على الإيمان به لأن هذا العدل الكامل لا يكون إلا ممن خلقهم بالعدل، ووسعتهم رحمته بالعدل، وشملهم رزقه بالعدل، وجعل دنياه لهم بالعدل.

ولهذا كان أخذ الإسلام للناس بالعدل ولو كانوا أعداءه سياسة حكيمة وتدبير رشيداً ونهجا مستقيماً ومثلا عالياً، ضربه للعالم في علاقته العامة مع الأديان والأجناس المخالفة له. حتى تجتمع كلمة الشعوب كلها على العدل، ولا يطمع بعضهم في بعض بالظلم، وبهذا يسود السلام في العالم وتنقطع الخصومات بين الشعوب فلا يطمع قوي في ضعيف يسلبه أرضه وماله بل يأخذ بيده حتى ينقذه من ضعفه ولا يعمل على حرمانه من خيرا بلاده.

04- أن يكون الحكم بالشورى لأنها أساس الحكم الصالح، فالرأي الواحد قد يميل مع هوى صاحبه والآراء الكثيرة إنما تجتمع على المصلحة العامة وبهذا يكون في الشورى صيانة لولي الأمر عن إيثاره لمصلحته وصيانة للأمة عما قد يصيبها من الضرر بإيثاره لهذه المصلحة.

وهذه الشورى تدخل أيضاً فيما جاء في الآية السابقة " وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ "[1]

إضافة إلى قوله تعالى "وشاورهم في الأمر"[2] وهو أمر موجه إلى الرسول الكريم من

[1] - سورة آل عمران- الآية :159.
[2] - أنظر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، مثلا الرحيق المختوم للعبد الرحمان المباركفوري.

طرف ربه عز وجل يحثه على مشاورة أصحابه حتى وإن كانت عاقبة المشورة وخيمة كما حدث في غزوة أحد أين أشار الصحابة كلهم بالخروج للقاء قريش خارج المدينة في حين كان رأي الرسول هو البقاء في المدينة والتحصل فيها، فلما نزل الرسول على رأي الجماعة، هزم المسلمون في المعركة وقتل منهم بغض خيرتهم، أنزل الله على النبي هذه الآية ليؤكد له على قيمة المشورة والتمسك بها حتى ولو كانت عاقبتها وخيمة، وإذا كان الله قد أمر رسوله بالشورى وأكد عليها وهو الذي يتنزل عليه القرءان من ربه فما بالك بغيره ممن لا يتلقى الوحي بل يجتهد رأيه اجتهاداً.

وكان أمر الله بالشورى مطلقا من غير قيد مخصوص ، لتجري على كل شكل يراه الناس في كل زمان ومكان، ولا تتقيد بشكل محدد قد يصلح لزمان دون زمان، أو لمكان دون مكان، والإسلام يجري في هذا على ما سبق من تشريعاته، التي جعلها في معظمها عامة قابلة للإجتهاد.

المواطنة ومشكلة الخلافة:

إذا كانت قيم السياسة في الإسلام كما رأينا من النقاء والوضوح، بل والرقي والسمو، فكيف نفسر ما آلت إليه حالة الدولة الإسلامية قبيل خلافة علي بن أبي طالب وبعدها، فيما عرف في التاريخ الإسلامي بمشكلة الخلافة.

إن هناك من يرجع السبب إلى تلك المرونة التي تركها الإسلام، وذلك التعميم الذي ساد فيما طرحته تعاليمه من قواعد لتسيير الحياة السياسية، وعدم تعيينه نظاما للحكم بعينه يلتزم به الناس جميعاً فقد كان "على النبي صلى الله عليه وسلم أن يعين

شكل الحكم بعده تعيينا لا يجعل موضعا للإختلاف فيه، ولو أنه فعل هذا لم يختلف المسلمون بعده في شكل الحكم، ولم يصر الخلاف فيه بينهم إلى ما صاروا إليه من التفرق الذي أدى أخيرا إلى ضعفهم، فإن العامل الأكبر في تفرقهم لم يأت من ناحية الدين وإنما أتى من ناحية السياسة"[1]، وهكذا سار الأمر إلى أن أصبح أصل الأمر سياسيا و لا مظهره ديني فنشأت الفرق و,تحزبت الأحزاب كل منهم خلف زعيمهم الذي ارتضوه حاكما عليهم ونصبوهم إماما لصلاتهم وقاضيا في شؤونهم، وعزز كل منهم جابه الآية الحديث وضعف جانب الآخرين بالآية والحديث كذلك، وهكذا أصبح أصل الصراع الخلافة ومظهره الدين.

"وكذلك خلط أولئك الخوارج بين السياسة والدين لأن هذه الخلافات التي قامت بين الصحابة كانت خلافات سياسية من أولها إلى آخرها، ومسائل السياسة ليست من أصول الدين وهي محل اجتهاد يصيب فيها من يصيب ويخطئ فيها من يخطئ... ولكن أمره لا يصل إلى الكفر ولهذا لم يكفر الصحابة بغضهم بعضا في كل ما سبق ... إلى أن ظهر أولئك الخوارج فاستباحوا تكفيرهم وتكفير غيرهم على مخالفتهم لهم ولم يكن هذا إلا خلافا في أمر سياسي"[2].

ومن هذه الرؤية تنبع أهمية بحث إشكالية التداخل ما بين المعرفة والسياسة في الإسلام، ذلك أن نشأة الفكر الإسلامي لا بد وأن تكون حاملة لآثار الرقابة السياسية، لكون ذلك الفكر يؤسس لسلطة تشريعية لإصلاح أحوال الناس في" المعاش والمعاد"، مما يفرض على السلطة السياسية بذل مجهودات قصد استمالة حاملي العلم ليصطفوا

[1] - الصعيدي عبد المتعال- مرجع سابق- ص09.
[2] - المرجع نفسه - ص

إلى جانبها بدل أن يتكتلوا في شكل معارضة فكرية و سياسية لتوجهاتها، و هذا ما يعطي لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة بعدين متناقضين: إما التلاحم والاحتواء، وإما الصراع والإقصاء.

وللوقوف على هذه الإشكالية، نشرع في تسليط الضوء على واحدة من القضايا الثقافية التي حامت حولها الأوهام وزلت فيها الأفهام، ونقصد بذلك علم الكلام، وقد استقر في الذهنية العربية الإسلامية أنه علم يخوض في العقائد والإيمان بمنطق العقل والبرهان، ولكننا في هذه المحاولة سنتناوله من وجهة نظر أخرى مغايرة تتجاوز المعطيات الجاهزة وتطرح افتراضات جديدة وفق ما تتحمله الأحداث والوقائع دون تعسف في التفسير أو تحوير للنصوص.

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، باتت مشكل الخلافة أو الإمامة مفهوماً يثير كثيراً من الإشكالات المعرفية والتصورية فضلاً عما يرتبه من نتائج سياسية، ولقد عرف نقلة نوعية بعد الفتنة، إذ على أساسه نشب صراع سياسي بين المسلمين، وعليه انطلقت موجة فكرية عقدية في شكل أحزابٍ و فرقٍ ولّدت نقاشا سياسيا تحت غطاء فكري كلامي حول مسائل الاعتقاد بشكل تبعي.

وعلى أساس هذا التحول الجذري في النظام السياسي الإسلامي ظهرت فرق كلامية تبني مواقفها السياسية انطلاقا من تأصيلات فقهية وعقدية مستوحاة من النص الديني أو من معطيات الواقع الاجتماعي السياسي، لكن اللافت للنظر أن هذه الفرق تم تقييمها على أنها مذاهب مستحدثة ابتدعت آراءً في قضايا الاعتقاد والإيمان، في حين تم تهميش أو تغافل أبعادها السياسية، و من هنا وقع السكوت على الهجمة

الشرسة للسلطة على هذه الفرق " المعارضة" لحكمها تحت مسمى" حفظ الدين و العقائد من زيغ أصحاب الأهواء و الملل و النحل"[1].

أما المتكلمون فبعد أن استوحشهم المجتمع وبطشت بهم يد السلطان بدؤوا " يحولون بالتدريج التوجهات السياسية لعلمهم (مشكلة الإمامة، مشكلة مرتكب الكبيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مشكلة الخروج على أئمة الجور...) و يخوضوا في المقابل في مواضيع قريبة الصلة بالمشكلات الميتافيزيقية المجردة المتداولة في الخطاب الفلسفي في الإسلام "[2]، و عندئذ اعتدل موقف رجل السلطة تجاه شخص المتكلم الجديد إذ " مدَّ له يد المساعدة وأنشأ له المدارس بل فتح له أبواب قصوره للمناظرة و المجادلة، وأنزله منه منزل النصيحة"[3].

بعد هذه اللمحة عن مقدمات ظهور علم الكلام وعن تطوره، سنتناول فيما يلي أبرز التيارات الفكرية و السياسية التي خاضت فيه بالإضافة إلى مناقشة وتحليل كُبرى القضايا التي تناولها علم الكلام.

في غمرة الارتباك السياسي للمسلمين فيما بعد الفتنة شهدت الساحة الإسلامية ولادة أحزاب وتيارات ارتبط ظهورها في العمق بإشكالية الإمامة، و في هذا الصدد يمكن استدعاء كلمة مشهورة لمؤرخ الملل و النحل الإمام الشهرستاني أن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما

---

[1]- عبد المجيد الصغير- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة- دار المنتخب العربي- ط.1 -1994م- ص: 45.

[2] - المرجع نفسه، ص 43

[3] - المرجع نفسه- ص 72

سلّ على الإمامة في كل زمان"[1]. وعلى هذا الأساس يذهب كثير من الباحثين المعاصرين إلى أن مبعث الكثير من الفرق الإسلامية سياسي .

وتفسير هذه المسألة راجع إلى ارتباط الوعي السياسي لدى الفرق بالوعي الديني إذ ترسخ لديها التسليم بأهمية السلطة في التغيير الاجتماعي و الثقافي، فجل الأفكار التي راجت في المجتمع الإسلامي كان للسلطة دور في إفشائها والترويج لها، أو إفشالها والتنكيل بها، و من هنا فإذا كان" انتقال السلطة يتم بوسيلة الصراع العسكري كان انتقال الفكر من مرحلة إلى أخرى يتم بوسيلة الانقلاب"[2].

و هكذا فلن يكون انبعاث الظاهرة الخوارجية في المجتمع الإسلامي مفهوما ومستساغا ما لم نربطها بموقفها " السياسي" من قضية " التحكيم" بين علي ومعاوية في معركة صفين، و بناءً على هذا الموقف السياسي عمدت إلى بناء نظريات في الاعتقاد أساسها الحكم على مُجريات الواقع السياسي، فمثلا ناهض الخوارج" نظرية التفويض الإلهي تجنبا للدكتاتورية الفردية و عوضوها بالحكم الجماعي"[3]، وبَدَؤُوا يكفّرون المسلمين حتى ولو كانوا من صحابة رسول الله لا لشيء إلا لأنهم لم يلتحقوا بصفوفهم ولم يؤيدوهم في مواقفهم السياسية، "وقد كان التكفير يستخدم من قبل الجماعات المناوئة للسلطة لتبرير الخروج عليها"[4] ولسحب ثقة الناس منها و من شرعيتها. وكل ما سبق يدخل في البرنامج السياسي للخوارج حتى ولو ظهر أن بعض السلوكات لها صلة بالدين والعقيدة.

---

[1] - الشهرستاني- الملل والنحل- تع.محمد عبد القادر الفاضلي- المكتبة العصرية- بيرو ت – [د ط]- 2003م- ص 18

[2] - نصر حامد أبو زيد- الخطاب والتأويل- المركز الثقافي العربي- ط 1- 2000م - ص136.

[3]- إبراهيم حركات- المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط - إفريقيا الشرق البيضاء- [د ط]- 1998م- ص 183

[4] - لؤي صافي- العقيدة و السياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية- سلسلة الحوار 44- منشورات الفرقان- اصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي -المغرب - ط 3- 2001م ، ص77-78.

وهذا ينطبق كذلك على حركة الشيعة المعارض السياسي القوي للنظرية السياسية السنية في الإمامة، فإرهاصاتها الأولية انطلقت مع اجتماع سقيفة بني ساعدة التي انتُخب فيها أبو بكر الصديق خليفة للمسلمين في غياب علي الذي كان منشغلا بتجهيز جثمان النبي، وبسبب ذلك طعن الشيعة -ضمنيا أو صراحة- في شرعية الخليفة الأول و في شرعية من جاء بعده لكون حكمهم لم ينبعث من البيت النبوي و من سلالة الرسول صلى الله عليه وسلم، و قد تطورت هذه الفكرة لدى الشيعة لتأخذ أبعاداً سياسية و فقهية ولاهوتية، فاستخدامهم" الوصية و النص كمبدأ لتعيين القيادة السياسية بدلا من الاختيار، يعود إلى رفض الإجماع السني الذي بارك اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله. و قولهم بعصمة الأئمة نابع من الحاجة إلى إضفاء الشرعية المطلقة على أقوال الأئمة التي تشكل العصب الرئيسي الذي يقوم عليه البناء التصوري الشيعي"[1].

أما الفرقة الثالثة التي أسهمت في إغناء الفكر الإسلامي بنظرياتها في العقيدة والسياسة فهي فرقة المعتزلة التي اختلف الدارسون في علة تسميتها بذلك الاسم من قائل بأن المعتزلة هم من اعتزلوا مجلس الحسن البصري بقيادة واصل بن عطاء، إلى قائل بأنهم اعتزلوا الآراء المشهورة في مرتكب الكبيرة فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، إلى قائل بأنهم يقولون باعتزال صاحب الكبيرة للكافرين والمؤمنين.

"هذا مع أن المعتزلة لا يسمون أنفسهم بالاعتزال بل يفضلون لقب "أهل العدل والتوحيد" على غيره من الألقاب. والمتتبع لمسارهم الفكري يجد أنهم كثيرا ما يميلون إلى العقل والتأويل حتى في مسائل تدرج عادة في مجال القطعيات ولذلك يرى بعض

[1] - لؤي صافي- مرجع سابق- ص 68

الباحثين في توجهاتهم أنها تمثل " محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على ضوء العقل الإنساني"[1].

[1]- عبد الله العروي- مفهوم العقل- المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- ط2- 1997- ص 78.

المبحث الثاني: المواطنة الأرسطية في الفلسفة الإسلامية، الحضور والغياب.

- إبن رشد[1] والمواطنة الأرسطية:

لا شك أن لأرسطو منزلة كريمة في الفلسفة الإسلامية، وهذا ما حدا بالفلاسفة المسلمين أن يسموه بالمعلم الأول، حتى بدا وكأن كل ما أنتجه الفلاسفة المسلمون ليس إلا صدى لفلسفة أرسطو إما اقتباساً أو نقدا ومناقشة، وهذا يفسر أيضاً أن سمي الفلاسفة المسلمون بالمشائين، كناية عن تلاميذ أرسطو الذين كانوا يتلقون منه الفلسفة وهم يتجولون مشياً في إرجاء اللقيون، بل إن البعض لم يجد غضاضة في الإدعاء أن أرسطو كان موحدا ومسلما، ولا شك أيضا أن ابن رشد هو أنجب شراح أرسطو وتلاميذه .

إن رسائل ابن رشد هي تفسير وشرح لكتب ارسطو: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة، وغيرها، وهي ذاتها التي كثيرا ما نعتمد عليها للتعرف على الآراء الفلسفية لابن رشد "فكيف يجوز عد ما فيها من الآراء، آراء لابن رشد نفسه... وإذا نحن درسنا هذه الرسائل لم نجد ابن رشد قد شرحها شرحاً فقط، بل بان لنا وشيكا أننا أمام تأليف لابن رشد"[2].

وما يزيد من حيرتنا حيال ذلك ويعمق من الإبهام والإلتباس عدة أمور ارتبطت بمنهجية ابن رشد في التعليق على كتابات أرسطو أو شرحها، كأن نعرف مثلاً أن ابن رشد كان يعلق على آراء أرسطو مدافعا عنها في أغلب

---

[1]- هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة 1126م – 520هـ، أنتسب إلى أكثر الأسر الأندلسية شأنا في الفقه والسياسة والقضاء، إنخرط في السياسة، ودرس الكلام والفقه والآداب العربية، وبرع في الطب، تولى منصب قاضي أشبيلية عام 1169م، وأقبل على تفسير آثار أوسطو نزولا عند رغبة الخليفة أبي يعقوب يوسف، عاد إلى قرطبة ليتولى فيها منصب قاضي القضاة عام 1171م، وفي عام 1182م التحق بالبلاط الملكي بمراكش كطبيب خاص للخليفة، إلا أن أزمة حدثت بينة وبين الخليفة الجديد المنصور أبو يوسف بسبب الوشاة أفسدت علاقتهما الحالمة وأدت على حرق كل كتبه وتحريم الإشتغال بالفلسفة والعلوم ما عدا الطب،ولكن بعد مدة قصيرة من عودة حبل الوصال بيتهما توفي فيلسوفنا علم 1198.

[2] - عمر فروخ - بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام- دار الطليعة للطباعو والنشر- بيروت، لبنان- ط1- 1986م- ص185.

الأحيان، تماما كما كان يعلق عليها ناقدا ومفنداً أحياناً أخرى، فلم يكن شارحا سلبياً يورد أصل المتن شرحا وعرضاً دون أن يقول فيه قوله. كما أن ابن رشد كان خلال عرضه لأفكار أرسطو وشرحه لها يورد آراء بعض الذين ترجموا كتاباته وقاموا بشرحها، فنجد أنفسنا بالتالي أمام شرح لشرح، وتحليل لتحليل، ونقد لنقد، فيضيع الحد الفاصل بين النص الأصلي والنقد الأول والنقد الأخير.

ومن الذين عمل ابن رشد على نصوصهم من شراح أرسطو نجد الإسكندر الأفريدوسي تلميذ أرسطو والشارح الأشهر لكتبه، وبطليموس القلوذي الذي جاء بعد أرسطو بنحو خمسمائة عام، وابن النقاش المشهور بولد الزرقيال أو الزرقيالي وهو معاصر لابن رشد، وزيادة على نقد أرسطو وتعليقه على آرائه وآراء شراحه، فهناك الكثير من المواضيع في رسائل ابن رشد يقول فيها (فنقول) مما يعني أن ابن رشد كان بعد الشرح والعرض يثّني بآرائه هو "ومن دلائل العبقرية في ابن رشد أنه كان يدرك مدارك أرسطو من خلال النقول الخاطئة التي كانت لعدد من كتب أرسطو في اللغة العربية. إن ابن رشد كان يرى أن عبارات الذين كانوا يفسرون كتب أرسطو كانت أحيانا تقصر عن أداء أغراض أرسطو ومعانيه"[1]، ويقول في الآثار العلوية "فإن كان من تأدت إلينا كتبهم من المفسرين قد أرادوا من هذا المعنى فقصرت عباراتهم عن ذلك، إما بسبب الترجمة أو غير ذلك، فهو صحيح وإن كانوا أرادوا المعنى الآخر فقد اخطئوا غرض أرسطو في التفسير"[2]، وهذا يعني أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح كما كان من سبقه بل كان له من العقل ما يمكنه من إدراك مبتغى أرسطو من وراء كلامه، ذلك المبتغى والمقصد الذي ذهل عنه الشراح الذين سبقوه سواء اليونانيون منهم أو المسلمون.

[1] - عمر فروخ - مرجع سابق- ص188.
[2] - ابن رشد- الآثار العلوية- ص76

ولكنني عندما قرأت ما كتبه الدكتور عبد القادر بوعرفة في مذكرته للحصول على شهادة الدكتوراه من أن "الشروحات والتلخيصات لا تعني بالمرة أن الشارح لما أقدم على شرحها أراد من ورائها إثبات مدى تأثره بالمؤلف لأن الغاية من التلخيص والشرح تتمثل أولاً في الإطلاع على تراث الآخر، والنص الفكري في المنظومة الإسلامية غني بالمواقف النقدية الرافضة لكثير من مضامين المتون الوافدة سواء من اليونان أو بلاد فارس أو الهند"[1]، وعلى وجاهة هذا الإتجاه، إلا أننا لم نستسغ أن يتعامل ابن رشد مع نصوص ليس مقتنعا بها ولا علاقة معرفية بينه وبينها، إذ يمكن أن نقبل أن البداية كانت كذلك، خاصة أنها كانت بطلب من الخليفة ذاته، ولكن الأكيد أن العلاقة قد تطورت بين أرسطو وابن رشد إلى درجة أصبحت قريبة من التماهي، وكيف لا وابن رشد هو الذي أعاد أرسطو إلى أوروبا ثانية.

ومع هذا فإن إعجاب ابن رشد بأرسطو ليس بالأمر الخفي، وهو الذي كتب عنه في مقدمة كتاب الطبيعيات ما خلاصته "إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو ابن نيكوماكوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها، وقد قلنا أنه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه، وقلنا أنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم ... لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطاً فيه"[2]، وهو ما يعني أن ابن رشد حصر علم المنطق وعلم الطبيعيات في أرسطو وحده فهو بدايتها ونهايتها، هو من اجترحها كنمط معرفي موضوعاً ومنهجاً ونتائجاً، وعنده توقفت فلم يأت أحد بعده بمثل ما جاء به حسب ابن رشد على الأقل.

---

[1] - بوعر فة عبد القادر - المدينة والسياسة من خلال كتاب الضروري في السياسة لابن رشد- مذكرة تخرج لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة- جامعة وهران- 2003/2002- ص284.

[2]- فرح أنطون- إبن رشد وفلسفته- تقديم: طيب تيزيني- دار الفرابي- بيروت لبنان- ط2- 2001- ص87.

بل إن ابن رشد يذهب إلى أكثر من ذلك، يذهب إلى مذهب شديد التطرف في الإعجاب والتقدير لا يمكن إلا أن نسميه تقديراً مبالغاً فيه عندما يقول أنه: "لا ريب أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب، يوجب تسميته ملكاً إلهياً لا بشراً، ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي"[1]، إن هذا الوصف يجعلنا نقف إما على عتبة التأليه، أو على عتبة النبوة، ولا يمكن أن نبرر هذا، إلا إعجاباً شديداً بلغ مبلغ (الهوس).هذا الإعجاب هو ذاته الذي جعل أبن رشد يقول في مقام آخر من مقامات مدحه وتبجيله لأرسطو "إننا نحمد الله حمداً كثيراً لأنه قدر الكمال لهذا الرجل (أرسطو) ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان، وربما كان البارئ مشيراً إليه لما قال في كتابه (القرءان)، [والفضل لله يؤتيه من يشاء]"[2]

ويمكن أن يصبح ذلك أكثر وضوحا بالنسبة إلينا إذا أدركنا أن نقداً لاذعا وجهه ابن رشد لنظرية أفلاطون في السياسة، تماماً كما كان يفعل أرسطو، فإذا كان أرسطو قد انتقد أفلاطون لأنه قد اختلف معه في وجهة النظر، فإن ابن رشد انتقد أفلاطون في كتابة الضروري في السياسة ليؤكد توافقه مع أرسطو، "وقد يبدو غريبا أن يختص ابن رشد جمهورية أفلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة أرسطو، وعلة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد ترجمت إلى العربية فاستعاض عنها بالجمهورية، ... وإن كان قد عمل على تأويل بعض نواحي فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية، كما نجدها خاصة في الأخلاق إلى نيقوماخوس"[3] وفي ذهنه أن يفعل نفس ما فعله أرسطو من خلال كتابه في السياسة، إذ أن "أول ما لفت انتباهنا ونحن نطالع تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون أمران. هما إحاطته للنص بسياج من الأعمال الأرسطية

[1]- المرجع نفسه- الصفحة نفسها.
[2]- المرجع نفسه- ص88.
[3]- ماجد فخري - قادة الفكر، إبن رشد فيلسوف قرطبة – المكتبة الكاثوليكية- 1960م- بيروت- ص118.

الأساسية من جهة، وتقديمه للمعاني والأقوال الأفلاطونية بلغة ومصطلحات أرسطية من جهة ثانية، ففي المنعطفات الحاسمة لتلخيصه للنص الأفلاطوني تحصر كتب الأخلاق، والنفس، والطبيعة، والبرهان، عدا كتاب ما بعد الطبيعة الذي يوجد في خلفية كل التلخيص"[1]، وهذا يعزز رأينا في أن ابن رشد حتى عندما لخص كتاب الجمهورية لأفلاطون لم يكن سوى أرسطيا في ذلك

كما أن الحضور المنطقي الأرسطي لدى ابن رشد هو الذي دفعه إلى اختزال الفصول العشر لكتاب الجمهورية لأفلاطون في فصول ثلاث، العلم المدني، الفيلسوف الحاكم، وأخيراً المدينة الفاضلة، وذلك لأن الملاحظ لن يجد صعوبة في إدراك الإرتباط المنطقي بين هذه الفصول في قياس حملي واضح المعالم ينطلق من مقدمتين ويخلص إلى نتيجة، ولست أرى في هذا الملمح الأخير على الأقل أي دلالة على أن ابن رشد كان مجرد شارح ولم يكن متأثرا بل بالعكس تماماً، فقد "كان ابن رشد بالمرصاد للغة أفلاطون وأسلوب عرضه لأفكاره، فقد استطاع أن يعيد صياغة المحاورة الأفلاطونية بطريقة استدلالية تتجه بك صوب تقارير جازمة، لا اخذ فيها ولا رد، ولا دوران حول الأفكار من اجل البقاء في برزخ الحيرة، كما استطاع أن يعطي للكتاب بنية جديدة قوامها ثلاث مقالات بدلاً من عشر، وأن يصب اللغة الأفلاطونية في قوالب المصطلح الأرسطي ... وهكذا تم إخراج المعاني الأفلاطونية في مفاهيم أرسطية"[2] .

وأخيرا نخلص إلى أن ابن رشد وإن كان ناقدا للنص الأفلاطوني ، فإنه كان يقف على أرضية أرسطية ليس منهجياً ومنطقيا فحسب بل معرفياً أحياناً، كما أن الطرح الإطيقي الذي فرضته حقيقة أن أعمال ابن رشد أتت في معظمها بناء على رغبة الخليفة ليجسدها ميدانياً "إن العمل قدم كحالة استعجاليه بناء على رغبة أبي

[1]- فرح أنطون- مرجع سابق- ص78.
[2]- المرجع نفسه- ص79.

يحي الأمير، الذي يذكره ابن رشد آخر الأمر طالباً له التوفيق فيما يريد الإقدام عليه من تغيير نظام الحكم وتأسيس مدينة تحل محل المدن الأندلسية المتهافتة"[1]، هذه الحقيقة هي التي جمعت بين ابن رشد وأرسطو بقوة، وباعدت في الوقت ذاته بين أبن رشد وأفلاطون، كما سبق وأن باعدت بين أرسطو وأستاذه أفلاطون.

هذا ويمكننا أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى، هي رؤية المسلم المتسامي بفكره في وصف الجنة، وكيف أنها دار الخلود الأبدي، وتقابله صورتها المغرقة في التجريد، بل والمثالية في الكثير من آيات القرءان ونصوص السنة النبوية، ثم يجد أمامه مواطنة أرسطية مغرقة في الحسية، ممعنة في التجسد بكل تفاصيله، فيمارس هذا الفكر عندما تجتمع عليه هاتين الصورتين المتناقضتين ثورة شبيهة بالسحرن فينكر الواقعي منها ويتمسك بالمثالي، لأن "أرسطو حسب سنتهلير قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم، وبالمعقول اقل من اللازم، وإن صح هذا في أي علم فهو في الأخلاق نسق فاسد، إن الواقع لا يلزم له في الأخلاق إلا مركز ثانوي"[2].

إنه السلوك السحري بعينة هو ذلك السلوك الذي يقبل الفلسفة الأرسطية برمتها بل ويتبناها حتى تصبح كأنها فلسفته، وعندما يتعلق الأمر بالفلسفة الأخلاقية يصبح النسق الأرسطي نسق فاسد،

ونحن هنا لا نريد أن نتهم ابن رشد بذلك ولكننا نستأنس بطرح يمكن ان يسلط ولو بعض الضوء على حقيقة تنكب جل الفلاسفة المسلمين للفلسفة الأخلاقية والسياسية الأرسطية، رغم تقمصهم التام لباقي عناصر فلسفته.

---

[1]- ابن رشد- الضروري في السياسة- ص 208.

[2] - أحمد محمود صبحي – الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)- دار النهضه العربية للطباعة والنشر- ط3- 1992- ص22

وفي نظرته إلى الحياة الإجتماعية، يتفق ابن رشد مع ما يذهب إليه أفلاطون إلا أنه في الوقت ذاته يتفق مع أرسطو، إذ كلا الفيلسوفين اليونانيين يتفقان على ضرورة الحياة الإجتماعية وطبيعيتها إذ أنه "ينبع ضرورة أن توجد مجموعة من البشر تتحلى بسائر أصناف الكمال الإنساني يؤازر الواحد منهم الآخر في بلوغ هذا الكمال، فيقتدي الأنقص منها بالأكمل ويعين الأكمل الأنقص على بلوغ كماله الخاص به"[1]، وبقدر ما يلتبس عينا أن نعرف ما إذا كان يرى الحياة الجماعية تبريرا على رأي أصحاب نظريات العقد الإجتماعي، أم يراها ضرورة في ذاتها، فإنه واضح لدينا أنه يعتقد بأهمية هذه الحياة الجماعية على أي حال.

ثم يمثلها بصناعة الفروسية وصناعة الألجمة " التي يؤازر بعضها بعضاً فصناعة الألجمة تمهد لصناعة الفروسية، وهذه بدورها تبين كيف يمكن إصلاح اللجام حتى يبيت أفضل فأفضل، وكيف تعمل هاتان الصناعتان من أجل غرض واحد"[2]، ونحن هنا عندما نرى هذا التمثيل تتجه أذهاننا مباشرة إلى تمثيل مشابه ساقه أرسطو للغاية ذاته، وهي التدليل على ضرورة الحياة الجماعية لتحقيق التكامل بين عناصرها، إذ أخذ كل منهما المثال المناسب من بيئته التي درج فيها، فأرسطو مثل بالسفينة والبحارة، بينما مثل ابن رشد بصناعة الألجمة وصناعة الفروسية.

وفي فضائل الحاكم، ورغم أن أفلاطون قصر فضيلة الحكمة والشجاعة على جزء واحد من أجزاء الدولة فإننا نجد ابن رشد يعمم هذه الفضيلة على جميع عناصر الدولة وأجزائها، حاكما كان أو محكوما إلى جانب فضيلتي العفة والعدالة، وهذا ملمح أرسطي آخر ولا شك يذكرنا برأي أرسطو في أن الحاكم

[1] - فخري ماجد- قادة الفكر، إبن رشد فيلسوف قرطبة – مرجع سابق - ص121.
[2] - المرجع نفسه- الصفحة نفسها.

يجب أن يتحلى بفضائل المحكومين في ذات الوقت الذي يجب أن يتحلى فيه المحكومون بفضائل الحاكم، حتى يتم التكامل بينهما.

وعموما يمكننا القول أن ابن رشد كان سبب السيادة التي نعم بها أرسطو في الغرب، ففلسفته لم تصل إلى الغرب المسيحي إلا مع شروح ابن رشد عليها وقد كان الأوربيون يخشون بعض النقاط التي تتعارض مع آرائهم الكنسية فيجتنبونها ولا يأخذون بها، ولكنهم كانوا يُقبلون على آراء ابن رشد جملة وتفصيلاً سواء كانت آرائه أصلاً، أو كانت رشدية تعبيرا وأرسطية أصلاً.

الخـــــــاتمة

الخاتمة:

لقد كانت الرحلة مع مفهوم المواطنة ممتعة جدا، خاصة مع مفهوم المواطنة من خلال أرسطو، ووجه المتعة في الأولى أنك تتعامل مع مفهوم ينبض بالحيوية ويشع بالفاعلية، تستطيع أن تصادفه في كل جزء من تفاصيل حياتك العامة، بل هو جزء من كينونتك، أما وجه المتعة في الثانية فهو أن ترى مفهوم المواطنة وهو يولد من عدم، ولادة عسيرة حقا ولكنها مشوقة تجعلك ترى وبوضوح كيف تولد الأفكار خاصة مع مفكرين عظماء من شاكلة أرسطو.

عندما اخترت هذا الموضوع، موضوع "إطيقا المواطنة" منذ أكثر من عام كان على جدته ومكامن الإغراء فيه، موضوعا ساكناً يُنظر إليك بعين شاخصة، تدرك من خلالها أنك أمام شيء موجود وغير موجود، هذه ليست أحجية طبعا، إذ أنه موجود من حيث هو قيمة ملازمة للحياة، خاصة عندما تتسم ولو بقدر يسير من ميسم السياسة، فعندها ستجد المواطنة حية تنبض، ولكنه غير موجود من حيث أن قيمه غيبت قهراً وعن عمد في المحيط القريب مني على الأقل، هذا المحيط الذي هو جزء من محيط أكبر منه ولكنه يشاركه في تغييب المواطنة وقيمها قهرا كذلك وعن عمد، وهو محيط العالم العربي.

أما الآن فقد تغيرت نظرته إلي، مما شجعني على أن لا أغير نظرتي إليه أنا كذلك، فأصبح ينظر إلي بأكثر جرأة وتحفز، وأصبحت أراه كنزا سلب مني يوما وهاهو في طريقه للعودة إلي مجدداً.

منذ بضعة أشهر أصبح للمواطنة في محيطي القريب والمحيط الأكبر منه (في العالم العربي) معنى آخر وأصبح لمفهومها شكل آخر منذ أن قرر أشخاص استرداد حقوق سلبت منهم فنادوا عليها بعبارات وشعارات كثيرة وبلهجات عربية

عديدة وبلكنات قُطرية مختلفة ولكنها كانت جميعا تعني لي شيئاً واحدا هو: أنا مواطن وأريد أن أعيش مواطنتي.

من خلال التعريف خلصنا إلى أن المواطنة وإن تعددت تعريفاتها فهي تشترك في الصفة التفاعلية بين الفرد ومحيطه الحيوي، المجتمع السياسي في علاقة تشاركية تمكن كلاً منهما من أن يستمد وجوده من الآخر، فإذا غاب المواطن الحقيقي غاب الوطن وإذا غاب الوطن الحقيقي فلن تجد مواطناً.

أما من جهة التاريخ، فإن قيم المواطنة مجبولة في طينة الإنسان وخلقته وهو حتى عندما لا يستطيع أن يعيشها واقعا إطيقيا فهو يتغنى بها في يوتوبيا تحمل الكثير من القداسة المستمدة من قداسة الجنة أو أرض الأحلام، وهكذا فعل الفلاح الفصيح في أرض الفراعنة قديما وكذلك فعل كونفوشيوس بعد أن سلبوا منه القدرة على الفعل، وهو نفس الشيء الذي قام به أفلاطون عندما فقد الأمل في حقوق المواطنة بعد أن ألهبت مدينته الخالدة حروب طاحنة، وأعدمت الديمقراطية أستاذه وصديقه الحميم سقراط.

ولكن وبما أن المواطنة مفهوم خُلق ليعيش في عالم الحس، ويَخلق حالة من التفاعل بين شخوص موجودين، ولما أدرك أرسطو ذلك الأمر طرحه طرحاً إطيقياً عملياً يلامس الواقع، حتى وإن لم تختلف ظروفه عن ظروف أستاذه الارستقراطي، وذلك لأن المواطنة تستحق العناء وهي تستحق منا أيضا أن نضعها في مكنها الطبيعي والذي تحبه ألا وهو حيز التنفيذ.

من هنا كانت بداية قصتنا مع مواطنة أرسطو، المواطنة بطرح إطيقي، ولكننا بعد أن قدمنا شرحاً معجمياً للمواطنة، أمسكنا بجملة من المفاتيح الأساسية التي ساعدتنا على الولوج إلى صلب الموضوع ولوجا آمناً، ومن أهم تلك المفاتيح أن تعرفنا على أهم أبعاد المواطنة التي مكنتنا من تقصي وجودها أو غيابها سواءً

في الفلسفات الشرقية القديمة، أو حتى في الحضارة اليونانية، وبعدها الحضارة الإسلامية. إلى جانب قيم المواطنة والتي يمكنها الدوافع النفسية والميتافيزيقية وراء هذا المفهوم الذي ينبض بالواقعية والإجرائية، كما كنا مهتمين أشد الإهتمام برسم الحدود الفاصلة بين المواطنة والوطنية، وكم كانت غبطتنا كبيرة عندما أدركنا أنه –فعلاً- هناك فرق كبير بينهما، وهو ما كان مجرد إحساس معرفي غير واضح المعالم يراودنا مراودة، ويدعونا إلى أن نثبته أو ننفيه.

ولكي نتأكد من أننا أصبحنا فعلاً نعي مفهوم المواطنة، قمنا بجولة في رحاب الحضارات الشرقية القديمة، سواء في الشرق الأدنى أو الأوسط بحثا عن المواطنة، وهناك وجدنا غياباً تاما لها، ممارسة أو تنظيراً في الكثير من الأحيان، وفي أفضل الظروف وجدنا الكثير من النظريات الراقية التي لم تصحبها أبدا ممارسة في أرض الواقع، كما كان الشأن في الحضارة الصينية القديمة مع الفلسفة الكنفوشيوسية، واعتمدنا في إثبات وجود الممارسة الفعلية للمواطنة في تلك الحضارات أو عدمه، على مقومات المواطنة ومدى تطبيقها واقعاً في تلك الحضارات. خاصة فيما يتعلق بالمقوم السياسي، والمقوم الإجتماعي، والمقوم القانوني، والمقوم الإقتصادي.

ولكي نمهد للتعرف على المواطنة الأرسطية عرجنا على المواطنة في حضارة ارض اليونان، ما قبل أرسطو، وما كان أكثر أهمية فيها، إن لم نقل ما فرض علينا نفسه فرضاً هو أن نتلمس معالم المواطنة في فلسفة سقراط وتلميذه النجيب أفلاطون. فوجدنا كلاً منهماً منهمكاً على تخليق نمط من السياسة عموما، وبالتالي نمط من المواطنة موغل في المثالية، ومفعم بالأحلام البعيدة تماماً عما يمكن أن نمارسه يوما في الحياة، ولهم في ذلك عذر يتمثل في الهرج والمرج الذي ساد أثينا في ظل نظام سياسي عُد أكثر الأنظمة عدالة وواقعية، وهو النظام

الدمقراطي، وهو ذات النظام الذي قام سقراط يوما ما منافحاً عنه في وجه السفسطائيين وفي وجه المد الأرستقراطي، فكان سقراط نفسه هو أول ضحاياه.

أما أرسطو فقد وجدناه أكثر واقعية ممن سبقه من فلاسفة اليونان، وأصر على أن تكون سياسته عامة ومواطنته خاصة أكثر التصاقا بحياة الناس، ويمكن أن نعزي ذلك إلى أنه كان مطالباً بأن يُنظر للأسكندر كيف يسوس دولته، دون أن تتاح له الفرصة ليسبح بعقله المتوقد في طموحات الناس وآمالهم التي دفعت بأفلاطون إلى ضفاف المثالية، علاوة على منهجه العقلي النازق على غيابات المثالية، وهو الذي جعله يظهر في بعض الأحيان وكأنه قد كرس فلسفته لنقض فلسفة أفلاطون وهدمها،

وفي بناء متكامل بديع يبدأ أرسطو عرض المبادئ الأخلاقية، في كتاب (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)، والذي يعتبره المدخل الحقيقي لدراسة السياسة، ثم كتاب في السياسة. وعندما فتشنا عن معالم المواطنة وجدناها صريحة ظاهرة في ثنايا الكتاب، وهو مبرر آخر لاعتمادنا المواطنة الأرسطية نموذجا لدراسة فلسفة المواطنة، في حين كان كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس هو الدافع الأساسي للإقتناع بجدوى الدراسة الإطيقية للمواطنة.

وكم كانت الرحلة المعرفية مع أرسطو في مجال إطيقا المواطنة ماتعة ومفيدة، خاصة مع اسلوبه المتين، ومنطقه المتماسك، وخبرته الواسعة، ولهذا فإننا لم نشعر بالندم إطلاقا لقاء اختيارنا لأرسطو نموذجا للدراسة، وهذا رغم بعض الملاحظات التي تُؤخذ على أرسطو أو على بعض أطروحاته خاصة ما تعلق منها بالتصنيفات المختلفة للمجتمع، وبالتالي للمواطنة التي ساقها خلال عرضه.

وبعد أن أنهينا الفصل المحوري المتعلق بإطيقا المواطنة في فلسفة أرسطو، لم نشأ أن نهيم على وجوهنا في مجاهيل تاريخ التنظير السياسي، وفضلنا ان نضع أيدينا مباشرة على جروحنا وأدوائنا، فآثرنا ان نربط المواطنة الأرسطية بما يقابلها في الفلسفة الإسلامية، دون أن نخوض في الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى الأوروبية، أة حتى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الاوروبية، لانها مهما تميزت ومهما كانت فاقعة الظهور فإنه لم ينبنا منها شيء، ودراستها بالتالي إما ان تكون تحسراً أو تشفياً ولا شيء في الواقع.

ويا لهول ما وجدنا في الفلسفة الإسلامية، وجدناها إحتفت بأرسطو أيما احتفاء، وعظمت أيما تعظيم، ونهلت من فلسفته في جميع مجالاتها، حتى سمى بعضهم بعضاً بالمشائين، ولكنهم لم يجدوا في فلسفته السياسية ما يعجبهم على ما يبدو، فكان أكثر الفلاسفة التصاقا به وأشدهم تأثراً بفكره، عندما يتناول السياسة ينأى عنه، ويحن إلى المثالية من جديد فيدرس سياسة أفلاطون، وهو ما وجدناه بالتحديد عند نموذجنا الذي اخترناه لهذا الفصل، أي عند ابن رشد، وعند أنداده من الفلاسفة المسلمين كالفارابي مثلاً.

أما عن أسباب هذا الوضع المعرفي ودوافعه التي أفضت إليه، والجو العام الذي أدى إلى هذا النفور من سياسة أرسطو رغم الإلتصاف بكل شيء في ارسطو، وهل بقي الحال على ما هو عليه في الفكر الإسلامي المعاصر؟، أم أن الوضع تغير بعد ذلك؟، فكلها تساؤلات مشروعة، ولكنها ستفتح علينا من الإشكالات الأخرى التي نرى أنه ليس بوسعنا أن نشملها كلها داخل هذا البحث المتواضع، والحل أن تكون موضوع بحث منفصل، إما أن يكون امتداداً وتتمة لهذا، أو أن تكون بحثاً منفصلاً، يستقصي أثر المواطنة في الفلسفة الإسلامية وفي الفكر العربي المعاصر، بل وحتى في فكر النهضه.

قائمة المصادر والمراجع

المصـــــــادر والمراجـــــــــع

*- القرءان الكريم.

*- مختصر صحيح مسلم - الحافظ زكي الدين عبد الحفيظ المنذري- الشركة الجزائرية اللبنانية- ط1- 2007م

*** المصادر:**

01- إبن رشد- الضروري في السياسة- مركز دراسات الوحدة العربية – نقله عن العبرية إلى العربية، د /أحمد شعلان – ط1- بيروت- 1988

02- أرسطو طاليس – علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج1- ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير- تع: أحمد لطفي السيد- مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة- 1924م- [د ط].

03- أرسطو طاليس – علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج2- ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير- تع: أحمد لطفي السيد- مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة- 1924م- [د ط].

04- أرسطو (في السياسة) – تع: الأب أوغسطين بربارة البولسي- اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- ط2- 1969- بيروت- لبنان.

05- أفلاطون- محاورة فيدون أو خلود النفس- تع.زكي نجيب محمود- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة- 1966م- [د ط].

06- أفلاطون – الجمهورية- تر: حنا خباز- دار القلم- بيروت- ط5- 1985.

07- الفارابي أبو نصر- الجمع بين الحكيمين- دار المشرق- بيروت- [د ط]- 1986م.

***قائمة المراجع:**

01- أبو زيد نصر حامد- الخطاب والتأويل- المركز الثقافي العربي- ط 1- 2000م.

02- أحمد أبو الفتوح هالة- فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة- [د ط]- 2000م.

03- إمام عبد الفتاح إمام- الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم- المجلس الأعلى للثقافة- مصر-[د ط]- 2001م

04- إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- عالم المعرفة- [د ط]- مارس 1994م.

05-أمين أحمد و نجيب محمود زكي- قصة الفلسفة اليونانية- مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة- ط2- 1935م.

06- أنطون فرح - إبن رشد وفلسفته- تقديم: طيب تيزيني- دار الفرابي- بيروت لبنان- ط2- 2001م.

07- باركر أرنست - النظرية السياسية عند اليونان- الجزء الثاني- تع :لويس اسكندر- مؤسسة سجل العرب- القاهرة- [دط]- 1922م.

08- بريهيه إميل- تاريخ الفلسفة، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)- تع: جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ط2-1987م

09- تايلور ألفرد إدوارد- أرسطو- تع: عزت قرني – دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط1- 1992م

10- التلوع أبو بكر إبراهيم- الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي- منشورات جامعة قاريونس- بنغازي- 1995م.

11- الجبر محمد- الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجاً)-مطبعة جوهرة الشام- نشر دار دمشق- دمشق، سوريا- ط1- 1994م

12- حاروش نور الدين- تاريخ الفكر السياسي- دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع-[د ط]- 2010م.

13- حركات إبراهيم- المجتمع الإسلامي و السلطة في العصر الوسيط - إفريقيا الشرق البيضاء- [د ط]- 1998م.
14- حلمي مطر أميرة- جمهورية أفلاطون- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مهرجان القراءة للجميع – [د ط]- 1994م.
15- حلمي مطر أميرة- الفلسفة عند اليونان- دار مطابع الشعب- [د ط]- 1965م.
16- دانكان جان ماري- علم السياسة- تع :محمد عرب صاصيلا- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- [د ط]- 1997م
17- ديورانت ول- الفلسفة- تع: د/ فتح الله محمد المشعشع- منشورات مكتبة المعارف- بيروت-ط5-1985م.
18- شلبي إبراهيم أحمد- تطور الفكر السياسي (دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة)- الدار الجامعية- بيروت - [د ط]- 1985م.
19- شتراوس ليو وكروسبي جوزيف- تاريخ الفلسفة السياسية- ج1- تع :محمود سيد أحمد- مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- [د ط]- 2005.
20- شريط عبد الله- مع الفكر السياسي الحديث – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر-[د ط]- 1986م.
21- الشهرستاني- الملل والنحل- تع.محمد عبد القادر الفاضلي- المكتبة العصرية- بيرو ت – [د ط]- 2003م.
22- شوفالييه جان جاك- تاريخ الفكر السياسي (من المدينة والدولة إلى الدولة القومية)- تر: محمد عرب صاصيلا- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت- ط4- 1998.
22- صافي لؤي- العقيدة و السياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية- سلسلة الحوار 44- منشورات الفرقان- اصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي -المغرب - ط 3- 2001م.

24- صبحي أحمد محمود – الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)- دار النهضه العربية للطباعة والنشر- ط3- 1992م.
23- الصعيدي عبد المتعال- السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين- دار الفكر العربي للطباعة والنشر- ط1- 1962م.
24- الصغير عبد المجيد- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة- دار المنتخب العربي- ط.1 -1994م.
25- طيبي مسعود- الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين-دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع- الجزائر-[د ط]- 2007م.
26- العروي عبد الله- مفهوم العقل- المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- ط2- 1997م.
27- عمراني عبد المجيد- محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي- منشورات الحبر-الجزائر - ط1- 2008م.
28- فخري ماجد- قادة الفكر، إبن رشد فيلسوف قرطبة – المكتبة الكاثوليكية- بيروت، لبنان - 1960م.
29- فخري ماجد- قادة الفكر- أرسطو طاليس، المعلم الأول- المطبعة الكاثوليكية- بيروت، لبنان- [د ط]- 1958م.
30- فرادوارد موريس- موسوعة مشاهير العالم- الجزء الخامس-دار الصداقة العربية للطباعة والنشر- بيروت لبنان- ط1- 2002م.
31- فروخ عمر- بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام- دار الطليعة للطباعو والنشر- بيروت، لبنان- ط1- 1986م.
32- الكواري علي خليفة- المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية- مركز دراسات الوحدة العربية- ط1،2001م.
33- كوثراني وجيه- هويات فائضة .. مواطنة منقوصة- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ط1- 2004م.
34- لابيار جان وليام- السلطة السياسية- تع : إلياس حنا إلياس- منشورات عويدات- بيروت،باريس- ط3- 1983م.

35- محمد علي عبد المعطي- الفكر السياسي الغربي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- [د ط]- 1985م.
36- مل جون ستوارت- الحرية- الجزء الأول- ترجمة عبد الكريم أحمد- مؤسسة سجل العرب- القاهرة- [د ط]- 1966م.
37- نبيه عبد الحميد نسرين- مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق- مركز الإسكندرية للكتاب-[د ط]- 1008م.
38- نصور أديب- وطنيون وأوطان- دار العلم للملايين- بيروت- ط1- 1952.
38- النقاطي حاتم- مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو- دار الحوار- اللاذقية- ط1- 1995م.
39- هـ.ج.كريل- الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونج – ترجمة، عبد الحليم سليم – الهيئة المصرية العامة للكتاب- [د ط]- 1998م.
40- ياسبرس كارل- عظمة الفلسفة- تع:د/عادل العوا- دار منشورات عويدات- بيروت.باريس- ط4- 1988م.

القواميس والموسوعات:

01- ابن منظور- لسان العرب- المجلد الثالث- إعداد يوسف خياط- دار لسان العرب- بيروت- [د/ط-ت].

02- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي- معجم مصطلحات عصر العولمة- الدار الثقافية للنشر- ط1، 2004م.

03- إيغور كون- معجم علم الأخلاق- تع: توفيق سلوم- دار التقدم- موسكو- [د ط] – 1984م.

04- بدوي عبد الرحمان- موسوعة الفلسفة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت لبنان -ط1- 1984م.

05- البستاني عبد الله- البستان (معجم لغوي)- ج2- المطبعة الأميركانية- بيروت- 1930م.

06- الجاسور ناظم عبد الواحد- موسوعة علم السياسة – دار مجدلاوي للنشر والتوزيع – عمان الأردن –ط1، 2004م.

07- الجرجاني الشريف علي بن محمد- كتاب التعريفات- دار الكتب العلمية - لبنان- [د،ط]- 1995م.

08- حفني عبد المنعم- المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية- مكتبة مدبولي- القاهرة- ط3- 2000م.

09- الخطابي محمد الغربي- موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي- ج1.

10- سعيفان أحمد - قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية- مكتبة لبنان ناشرون- ط1، 2004.

11- صليبا جميل - المعجم الفلسفي ، ج2- دار الكتاب اللبناني- بيروت، لبنان.

12- الفيروز أبادي- القاموس المحيط- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت 1983م- باب النون ، فصل الواو- [د،ط].

13- مفرج أسعد ، ولجنة من الباحثين- موسوعة علم السياسة، ج24- دار النشر NOBILIS بيروت – 2006م.

14- المقري أحمد بن محمد بن علي- المصباح المنير- الجزء الثاني- مطبعة البابي الحلبي وأولاده- مصر-[د ط]- 1950م.

15- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي- دار أسامة للنشر والتوزيع- عمان، الأردن- ط1، 2009م.
16- موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تع/ خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت-باريس ص 370-371 .
17- الموسوعة العربية العالمية- المجلد 24- مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع- الرياض المملكة العربية السعودية- ط2- 1999م
18- موسوعة السياسة، ج6- أسسها د/عبد الوهاب الكيلاني، ومدير تحريرها ماجد نعمة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط5 – 1995م.

*** المذكرات والمجلات والدوريات:**

01- بوعرفة عبد القادر - المدينة والسياسة من خلال كتاب الضروري في السياسة لابن رشد- مذكرة تخرج لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة- جامعة وهران- 2003/2002- (بحث غير منشور).

02- مجلة التسامح ،العدد 18 ،ربيع 2007 ، مؤسسة عمان للصحافة والنشر ، مسقط- سلطنة عمان.

03- المجلة العربية للعلوم السياسية- العدد 11- 2006م

04- كرومي أحمد - مقالة بعنوان: الحداثة/ المواطنة والحقل الفقهي. عناصر من أجل مقاربة فقهية- مجلة إنسانيات- عدد11، ماي/ أوت، 2000- تصدر عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية – وهران.

***مواقع الأنترنت:**

- موقع موسوعة ويكيبيديا

فهرس الموضـوعـــــــــــات

شكر وعرفان

إهداء

المقدمة ..... (أ)

الفصل الأول:الإطيقا والواطنة المعاني والدلالات ..... (11)

المبحث الأول: مفهوم الإطيقا ..... (12)

المفهوم اللغوي للإطيقا ..... (12)

المعنى الإصطلاحي للإطيقا ..... (13)

المبحث الثاني: المواطنة التاريخ والمعنى ..... (19)

المعنى اللغوي لمفهوم المواطنة..... (19)

المعنى الإصطلاحي للمواطنة ..... (22)

- أبعاد الواطنة ..... (25)

- قيم المواطنة ..... (29)

- مواطنة أم وطنية ..... (35)

تاريخية مفهوم المواطنة ..... (41)

1- المواطنة في الحضارات الشرقية القديمة (الشرق الأدنى) ..... (41)

أ)- معالم المواطنة في الحضارة العراقية القديمة ..... (42)

ب)- معالم المواطنة في الحضارة المصرية الفرعونية ..... (45)

1- المواطنة في الحضارات الشرقية القديمة (الشرق الأقصى) ..... (50)

أ)- قيم المواطنة في الهند القديمة ..... (50)

ب)- قيم المواطنة في بلاد الصين القديمة ..... (53)
2- المواطنة في الفلسفة اليونانية..... (57)
أ)- المواطنة من الميتافيزيقا إلى الإطيقا ..... (58)
ب)- المواطنة في دولة اليوتوبيا ..... (63)

الفصل الثاني: إطيقا المواطنة في فلسفة أرسطو ..... (78)
المبحث الأول: الأسس الإطيقية لفلسفة المواطنة الأرسطية ..... (79)
مفهوم الخير عند أرسطو ..... (81)
مفهوم الفضيلة عند أرسطو ..... (84)
المبحث الثاني: الأخلاق ودورها في مفهوم المواطنة عند ارسطو ..... (86)
دولة المواطنة كيان طبيعي ..... (90)
طبيعة المواطن؟ ..... (94)
فضيلة المواطن الصالح ..... (99)
ما بعد المواطنة ..... (102)
1- العبيد ..... (102)
2- المرأة ..... (105)
3- الأعاجم ..... (106)
4- أهل الصناعات والمزارعون ..... (107)
المبحث الثالث: الدساتير والحكومات ..... (111)
فضيلة الدولة ..... (113)

أنظمة الحكومات الصالحة ..... (114)
أنظمة الحكومات الفاسـدة ..... (115)

الفصل الثالث: المواطنة الأرسطية وامتداداتها في الفلسفة الإسلامية (120)
تمهيد ..... (121)
المبحث الأول: المواطنة في الإسلام ..... (124)
طبيعة الحكم والمواطنة في الإسلام ..... (124)
المواطنة ومشكلة الخلافة ..... (128)
المبحث الثاني: المواطنة الأرسطية في الفلسفة الإسلامية الحضور والغياب (135)
إبن رشد والمواطنة الأرسطية ..... (135)
الخاتمة ..... (143)
قائمة المراجع والمصادر ..... (150)
فهرس الموضوعات ..... (158)